

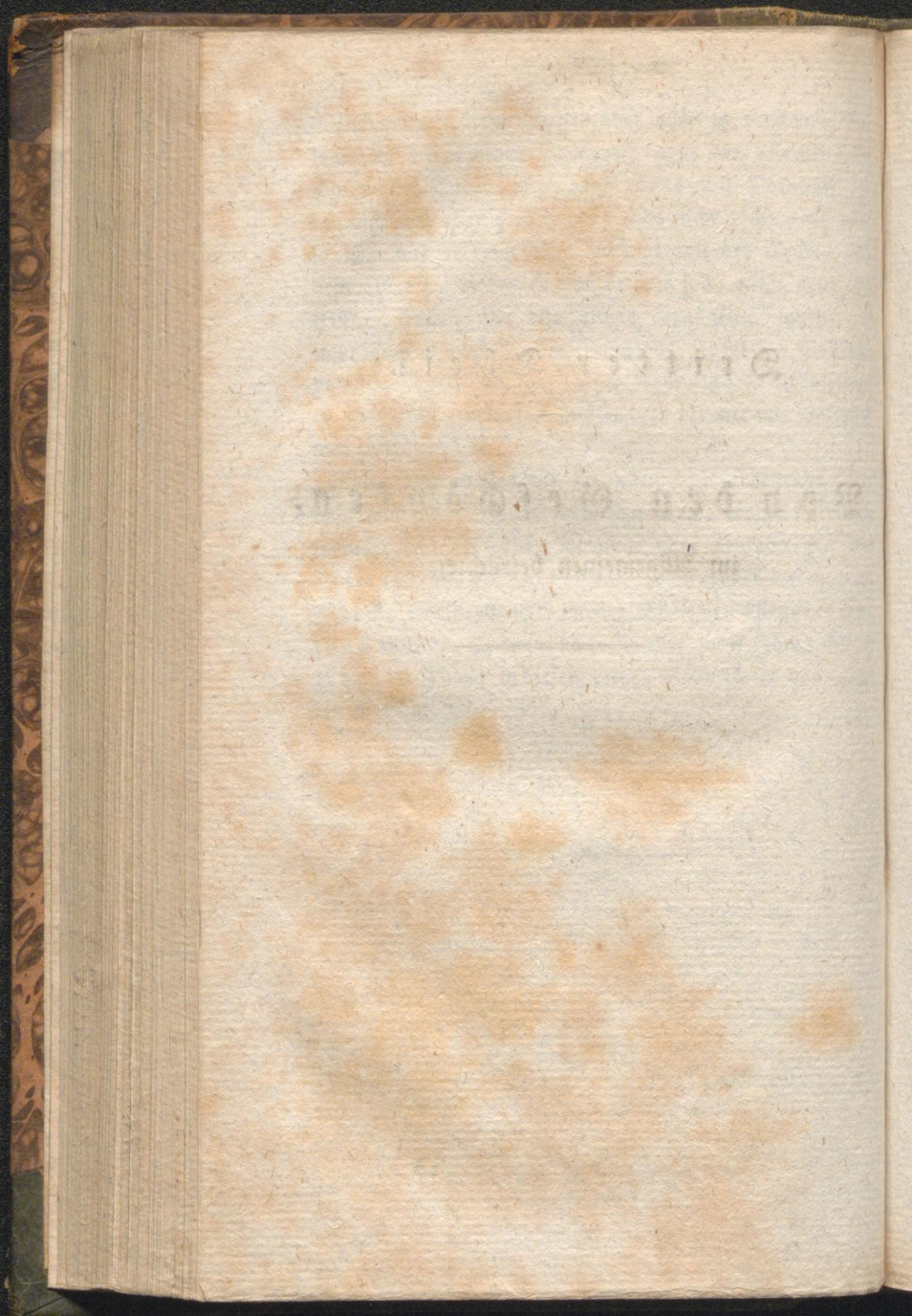
Dritter Theil.

---

Von den Geschöpfen,  
im Allgemeinen betrachtet.

---







## Erste Abtheilung.

### Von den Geschöpfen überhaupt, oder in Beziehung auf den Schöpfer.

#### Vorbericht.

Wir treten von der Betrachtung des Schöpfers zu der Betrachtung seiner Geschöpfe über. Da können wir die Geschöpfe im Allgemeinen, oder nach ihren Untergattungen betrachten. Mit den Geschöpfen, im Allgemeinen betrachtet, beschäftigen wir uns in diesem dritten Theile. Dieser zerfällt aber in zwei Abtheilungen. In der ersten untersuchen wir überhaupt das Geschöpf in Beziehung auf den Schöpfer. In der zweiten Abtheilung betrachten wir die Dinge gegen einander im Allgemeinen; da entwickeln sich lauter allgemeine Begriffe von Gattung und Art und Einzelheit, Beziehung, &c.

In diesen zwei Abtheilungen ist die allgemeine Metaphysik von erschaffnen Dingen enthalten \*).

\*) Hier zur Crudition der Grundriß der neuern Metaphysik: „Metaphysik sey die Lehre vom Absoluten; das Absolute ist jenes, ohne



Der Inhalt der ersten Abtheilung — „von den Geschöpfen überhaupt in Beziehung auf den Schöpfer“ — ist in folgenden Abschnitten enthalten.

- I. Was ist Geschöpf überhaupt?
- II. Was ist das Geschöpf in Beziehung auf den göttlichen Willen?
- III. Ist ein Geschöpf nothwendig?
- IV. Was ist das Geschöpf in Beziehung auf die Weisheit des Schöpfers?
- V. Worin besteht die Vollkommenheit des Geschöpfes?
- VI. Was ist von den Übeln zu denken?

Ich darf da desto kürzer seyn, je mehr dem denkenden Leser schon der Begriff vom Schöpfer alles sagt, was das Geschöpf in Beziehung auf Ihn — seyn kann.

---

das das Relative nicht seyn kann. Das Absolute sey ferner analytisch, oder synthetisch. Das analytisch Absolute ist das nur für sich und ohne ein anderes Bestehende. Daher gehören a. die Körper-Elemente oder Monaden; b. die Subjekte des Bewußtseins, d. h. die Seelen und Geister. Die Lehre vom analytisch Absoluten sey eigentlich die Ontologie — Wesenlehre. — Das synthetisch Absolute sey entweder ein absolutes Ganze aus mehreren Theilen, das aber kein Theil eines größern Ganzen mehr seyn dürfe; in diesem Verstande sey das Universum aller Weltkörper und aller darauf bestehenden Wesen — ein synthetisch Absolutes. Oder das synthetisch Absolute sey dasjenige, was Ursache ist, ohne selbst Wirkung zu seyn, also die absolute Ursache von Allem, das schlechthin Absolute — Gott. Die Lehre von dem ersten synthetisch Absoluten heißt Kosmologie, Weltalls-Lehre; die Lehre vom zweiten synthetisch Absoluten heißt Theologie. — Das Ganze von dem Synthetisch Absoluten nennt man Kosmotheologie. Dies ist der Inhalt und das System der neuern Metaphysik. Was davon zu halten seyn möge, werden unsre Leser am Ende unsrer Untersuchungen selbst urtheilen können. Wer aber neuere Philosophen verstehen will, muß sich mit diesem Ideen- und Begriffsgang von den vier Absoluten schon ein wenig bekannt machen.



## I. Abschnitt.

### Was ist ein Geschöpf überhaupt?

#### §. 1.

In Beziehung auf den Schöpfer ist das Geschöpf nichts Selbstständiges, sondern bloße Beziehung auf den göttlichen Urgrund und auf das göttliche Ideal.

1. Dies erhellt aus dem bisher Gesagten. In dem wäre das Geschöpf göttlich und unerschaffen, worin es auch in Bezug auf Gott selbstständig und nicht bloße Beziehung auf Ihn als die Ursache wäre.

2. Es ist unrichtig, wenn manche zwischen dem „Dinge“ und dem „Geschöpfe“ einen Unterschied machen, gleich als ob die Sache etwas anders wäre, in sofern sie ein Ding ist, und wieder etwas anders als ein Geschöpf.

3. Was ist das Geschöpf anders als ein „ganz beziehliches von Gott, nach seinem Urbilde, und wegen Gottes Werden?“ \*)

#### §. 2.

Der Schöpfer bezieht sich nicht auf das Geschöpf.

1. Wie könnte der Selbstständige auch nur im mindesten Beziehliches seyn auf das Nichtselbstständige, das ganz und gar nur Beziehung auf Ihn ist?

2. „Aber ließe sich wohl Gott als Schöpfer ohne ein Geschöpf denken?“ — Gewiß nicht. Geschöpfe sind, wenn Er sie beliebt. Ist Er darum eine Beziehung auf sie?

\*) Auctor de divin. Nomin.



3. „Gibt es denn nicht nothwendig wechselseitige Beziehung zwischen Ursache und Wirkung?“ — Verschaffnen Ursachen und Wirkungen mag es seyn; das Göttliche darf man aber mit dem Nichtgöttlichen nimmer verähnlichen.

Gott würde sich mit dem ganz nur beziehlichen Geschöpf nur auf Sich beziehen; — Er würde eitel beziehlich mit dem Beziehlichen, von sich abhängig mit dem nur Abhängigen! — — Ebendasselbe bezieht sich ja nicht auf Ebendasselbe, — Eins nicht auf Eins; also kann sich Gott nicht auf sich beziehen.

Eben hieraus erhält die Lehre von dem ganz unabhängigen Urgrund und Urbilde der Allheit neue unverkennbare Stärke. Wollte Gott Geschöpfe, weil sie gut sind; oder schöpfte Er seine Kenntniß aus ihnen; — so wäre Er ja schon beziehlich auf sie.

### §. 3.

Das Geschöpf hat mit Gott nichts gemein.

1. Denn das Urwesen ist ganz von selbst! — Das Geschöpf von selbst gar Nichts. — Jenes bloße Selbstständigkeit; dies nichts als Beziehung!

2. Es ist also unrichtig gedacht, wenn man unter dem Worte „Ding“ (Ens) wie unter dem allgemeinsten Begriffe Gott und das Geschöpf zusammenfaßt; da sie doch mit einander gar nichts gemein haben.

### §. 4.

Also kann kein Geschöpf weder für sich, noch für ein anders letzter Endzweck seyn.

1. Denn auf diesen bezieht sich das Geschöpf; und der letzte Endzweck selbst bezieht sich nicht mehr weiter.



Aber Unbeziehlichkeit und Selbstständigkeit ist Gott nur, und von dieser Unbeziehlichkeit und Selbstständigkeit partizipirt kein Geschöpf.

2. Diese Ansicht ist aller Beachtung würdig; wie leicht läßt sich manches erklären, was bei seichtern Grundsätzen, der Vernunft wohl viel zu schaffen gibt!

---

## II. A b s c h n i t t.

---

### Was ist das Geschöpf in Beziehung auf den göttlichen Willen?

#### §. 5.

Das Geschöpf in Beziehung auf den Willen Gottes ist gut, aber kein selbstständiges Gut.

1. Wem es erst glaubwürdig und allenfalls begreiflich gemacht werden müßte, daß es was Gutes gebe, — der wäre ohne Herz und ohne Verstand. In Bezug auf unser Gemüth nennen wir das Denkbare wahr, das, was der Wille wollen kann, gut. In sich ist aber das Gute wahr und das Wahre gut; und alles Seyende ist wahr und gut, in sofern es ist.

2. Vom Urgute kann nur Gutes werden.

3. Aber U r g u t kann vom Urgute nicht hervorgebracht werden. Darum keine selbstständige, von selbst seyende, sondern nur auf das Urgut beziehliche Güte in den Geschöpfen. \*)

---

\*) Plotin B. I. VIII, Enn. I.



§. 6.

Noch einmal: kann ein Geschöpf ewig seyn?

1. Nebst oben angeführten Gründen und Zeugnissen der Lehre alter Philosophen, führen wir hier an — des Aristoteles a) Zeugniß, daß Parmenides und Westissus lehrten: die ewige Einheit sey der unbewegliche Urgrund der Allheit, die Urquelle aller Dinge vor allen Dingen. — Noch könnten wir uns auf des Syrian, b) auf des Proklus c), und des Porphyrius, 10 d) Zeugnisse berufen.

2. Manche Schulphilosophen waren aber in die ewigen Möglichkeiten zu sterblich verliebt, als daß sie nicht alles mögliche ausgedacht hätten, um sie vom Untergange zu retten.

„Nur das an sich Mögliche, sagen sie, kann von Gott erschaffen werden. Das Mögliche kann aber nicht unmöglich werden; hiemit ist es ewig und unveränderlich möglich.“ — Und dies Mögliche, recht abstrahirt, was ist es? — etwas? oder nichts? und wenn etwas, so ist es ewiges Seyn Gott? — Oder gibt's ein Mittel Ding zwischen Etwas und Nichts?

„Nein, die Möglichkeiten sind nicht so ganz gleich dem Schöpfer ewig da, — sie sind nur ewig in Gottes Weisheit.“ Da werden diese Möglichkeitsfreunde auf einmal Platoniker; oder wollen sie etwa nur sagen: in Gottes Weisheit sey etwas Nichtgöttliches, eh Er es erschaffe? —

a) L. I. Phys. C. 3.

b) Apud Simplicium Comment. in Arist. Phys. (Simplicius zeugt auch, Eudores lehre dieselbe Wahrheit als heilig der Theologie und besonders den Pythagoräern.)

c) In Theol. Platon.

d) L. 10. de Eulog. Philosoph. — et apud Augustin. de Civitat. Dei [L. 19. C. 23.



Dachte Gott die ganze wirkliche Welt nicht schon ewig, ehe sie war? oder richtiger: folgte die wirkliche Welt nicht erst der Erkenntniß Gottes? — Nun so saget doch, ob die wirkliche Welt als wirklich auch ewig sey.

„Ja z. B. der Mensch ist doch etwas Möglichen; nur ein vernünftiges Thier kann Mensch seyn.“ — Richtiger gesprochen heißt dies so: Gott schafft einen Menschen, wenn er ein vernünftiges Thier erschafft. Was folget denn hieraus zur Aufrechthaltung des ewig möglichen Menschen? Ein vernunftloses Thier ist freilich kein Mensch — kein vernünftiges Thier; und vernunftlose und doch zugleich vernunftbegabte Wesen kann Gott freilich nicht schaffen, sonst müßte Er noch ungezählter schaffen, als die Liebhaber ewiger Möglichkeiten träumen.

3. Genug von dieser *lana caprina*! Erhebender für uns ist der Gedanke: Das Geschöpf ist nur ein Entstehen, ein Werden; es strebt das wahre Seyn nachzuahmen, mag es aber nimmer erreichen. In diesem Sinne sagten die Alten: Gott allein sey. Das Allseyn ist in diesem hohen Sinne auch Allein-Wahrheit, Allein-Güte.\*)

### S. 7.

Ist ein Geschöpf unveränderlich?

1. Unfähig der Veränderung ist nur das, was von selbst ist; wie nun könnte „eitel Werden“, an sich unveränderlich seyn?

\*) Aristoteles zeugt hierin von Melissus. 1. Metaph. — Plato apud Euseb. de Praepar. Ev. L. 9. C. 6. — Plutarch L. de E. apud Delphos. — Philo In opere, quod inscribit: „Quod malum soleat insidiari Bono.“



2. Die alten Weisen nannten daher nur das Allein:  
Seyn auch wahrhaft ewig und unveränderlich. \*)

3. „Aber so werden sich wohl auch die Wesenheiten der Dinge ändern lassen?“ — Die Wesenheiten, Gattungen und Arten der Dinge sind nicht an sich, ihrem innern Wesen zufolge, vom Schöpfer unabhängig; sie sind ein blosses „Werden“, ein Werden von Gott, der immer schafft in seinem Izt. Man sagt also: die Wesenheiten *ic* der Dinge werden *ist* von Gott so erschaffen, wie er sie ewig her und immerhin schafft; oder deutlicher: Er schafft nur diese Wesenheiten, Gattungen und Arten der Dinge. Aber darum sind sie an sich, in Bezug auf den Schöpfer, nicht von selbst, noch unveränderlich.

4. Wir haben schon anderswo gesehen, daß im Geschöpfe kein allumfassendes, ewiges Izt gedacht werden kann. Die Wesenheiten, Gattungen und Arten der Dinge fließen mit ihren Zufälligkeiten im Strome der Zeiten dahin. Sie bleiben sich zwar in jedem Zeitpunkte gleich: so will es der Ewige; und in sofern sie sich gleich bleiben, ahmen sie die wahre Unveränderlichkeit nach, aber ohne sie je zu erreichen; und in sofern sie selbe nicht erreichen, sind sie nicht unveränderlich.

---

\*) Numenius apud Euseb. Praepar. Ev. L. 11. C. 6.

Plutarch L. de Platon. Quaestion.

Plotin L. VII. Ennead. III. de Aeternit. et Temp.

St. Augustin. L. de Natura Boni contra Manich. C. I.



### III. A b s c h n i t t.

---

#### Ist ein Geschöpf nothwendig?

##### §. 8.

Das Geschöpf ist höchst zufällig.

1. Nicht muß das Geschöpf seyn, und wird nur, weil Gott es ohne Ursache beliebt. Und in diesem Sinne sagen wir, das Geschöpf sey höchst zufällig.

2. Zufällig nennen einige das, was so ist, daß es auch nicht sein könnte. — Aber nicht ganz richtig; denn vom Nichtseynkönnen haben wir keinen Begriff; was ist das Vermögen zu Nichts?

3. In Beziehung auf uns mögen wir wohl manche Dinge nothwendig und unveränderlich nennen, weil wir sie nicht ändern können, indem unaufhaltsam wird, was Gott schafft und in der Natur wirkt. — Allein sind denn darum diese Dinge schon an sich — ihrem Wesen zufolge — nothwendig, unveränderlich? Steht etwa die schattichte Buche deshalb nothwendig noch immer aufrecht im Walde, weil die schwache Ameise nicht Kräfte genug hat, dieselbe zu fällen?

Keine erschaffne Macht kann unsern Willen zwingen; und doch wie veränderlich und unnothwendig sind unsre freyen Entschlüsse! Sollen nun wohl die Wesenheiten der Dinge schon an sich nothwendig und unveränderlich seyn, weil wir sie nicht anders denken und nicht anders schaffen können?



§. 9.

Aus der Zufälligkeit der Geschöpfe zeigt es sich, daß Gott uns von selbst bekannt und unsre höchste Denkrege ist.

1. Was ist nothwendiger und unveränderlicher und unwiderstehlich Beifall abdringender, als die Wahrheit? Bei welchem augenscheinlichen Grundsatz, bei welcher Erkenntniß dessen, was von selbst einleuchtet, sieht unser Verstand nicht etwas Ewiges, Unveränderliches, Nothwendiges? Das kann aber nur Gott seyn; Er ist die Wahrheit; und erst in ihr erkennen wir das, was nichts Ewiges, Unveränderliches, Nothwendiges seyn kann, ob es das ewige unveränderliche, nothwendige Wesen gleich nachahmt. Also ist uns Gott von selbst bekannt, das erste von uns vernünftig Erkante, und unsre höchste Denkrege.

2. Die Heidenvölker hätten keine Götter erdichtet, hätten sie die wahre Gottheit gar nicht erkannt, ob gleich Unzählige nicht bis zum hellen Reflektiren über diese innerste wahre Kenntniß des Einen Gottes sich schwanzen. Wir können nicht Menschen dichten, ohne wenigstens von Einem Menschen wahre Kenntniß zu haben; wie könnten Menschen Götter dichten, ohne alle wahre Kenntniß Gottes?

Was sind wohl die Götter der Alten, was ihre Ceremonien, womit sie dieselben verehrten, was anders, als gewisse Nachahmungen der wahren Gottheit, und des ächten Gottesdienstes?

§. 10.

Warum denn Manche an den Dingen etwas Nothwendiges, Unveränderliches und Ewiges zu sehen glauben.

1. Deswegen, weil sie in Beurtheilung der Dinge das Nothwendige, Unveränderliche und Ewige der



alles bildenden Wahrheit sehn. Man sieht nichts zufälliges Wahres ein — ohne die nothwendige Wahrheit, Gott zu sehn.

2. Der Fehlgriff mancher war also nur dieser, daß sie das Nothwendige und Unveränderliche und Ewige der Wahrheit übertrugen auf das nur zufällige — d. i. von Gott freiwillig erschaffne — Wahre.

#### IV. A b s c h n i t t.

Was ist das Geschöpf in Beziehung auf die Weisheit des Schöpfers?

§. 11.

Das Geschöpf ist ein Bild Gottes, und in so weit etwas Wahres.

1. Gott der Geschöpfe Urbild; also die Geschöpfe seine Bilder.

„Aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe kann man einigermaßen ihren Schöpfer erkennen\*).

„Der heiligste Tempel der Gottheit ist die Welt selbst. Darein werden die Menschen, durch die Reihe der Fortpflanzung geführt, damit sie im Tempel die Bilder betrachten, dadurch den weisen Urheber kennen lernen und anbethen möchten; nicht aber solche Bilder, die von Menschenhänden geschnitten werden, sondern diejenigen, welche, wie Plato lehret, jener göttliche Urgeist nach seinem ewigen Ideale entwirft.“\*\*)

\*) Im Buche der Weisheit. 13.

\*\*) Plutarch. Libr. de Hilarit. Animi etc.



2. Wir haben schon oben nicht ohne Wollust des Geistes betrachtet, wie Gottes Weisheit von seinem Wesen alle Dinge abbilde.

§. 12.

Wie das Geschöpf Bild Gottes sey.

1. Das Geschöpf bezieht sich ganz auf sein Urbild, und in dieser Beziehung besteht das „Gottes-Bild seyn.“

2. Das Geschöpf ist gerade nur das, als was es in der göttlichen Weisheit lebt; in dieser Gemäßheit des Geschöpfes mit dem Urbilde besteht das „Gottes-Bildseyn“

3. Das Geschöpf kann, wie wir schon zeigten, nicht vernünftig erkannt werden, ohne daß wir auf sein Urbild anschauen. Nun darinn, daß uns das Geschöpf eben als Geschöpf, zur Erkenntniß des schöpferischen Ideals und vermittelt desselben noch zur göttlichen Vollkommenheit führt, — besteht das „Gottes-Bild seyn.“

Wie das Geschöpf nur in so fern ist, als es sich auf das Urwesen bezieht; so kann die Vernunft es leichtlich auch nur in Beziehung auf das Urwesen denken.

§. 13.

Wie ahmet denn das Geschöpf das Urwesen nach?

1. Dadurch, daß es ein Streben ist, das Urwesen zu seyn. Oder, wenn ich so sagen darf, sucht meines Freundes Portrait mir nicht gleichsam mein Freund zu seyn? Suchen die Geschöpfe nicht Gott zu seyn, dessen Bilder sie sind?

Nach Augustins\*) Erklärung trachten alle Bilder,

\*) L. 11. Soliloq. a. c. 9.



in sofern sie Bilder sind, eben das zu seyn, was sie vorstellen oder nachahmen; und sind etwas Wahres, in sofern sie etwas vorstellen, ausdrücken, nachahmen. In sofern sie aber das nicht sind, was sie zu seyn trachten, in so fern sind sie nicht wahr. Des Menschen Bild im Spiegel ist ein wahres Bild, in sofern es denselben vorstellet; nicht wahr ist es aber, in sofern es nicht Mensch ist. — Die Anwendung auf die Geschöpfe gibt sich von selbst. —

2. Seyn, Wahrfeyn, Gutseyn findet sich, wie wir schon öfters sagten, in jedem Geschöpfe. Aber der Geschöpfe Seyn ist nur ein Streben nach dem Seyn, und erreicht es nicht; der Geschöpfe „Werden“ ist nur Bild des ewigen Seyns.

Gott ist Wahrheit und Güte; das Geschöpf ist wahr und gut, weil es der Wahrheit und Güte gleich zu seyn strebt; ist aber weder wahr, noch gut, insofern es weder die Wahrheit, noch die Güte erreicht.

3. Diese Ansichten findet man in den Alten zu Genüge. Man lese Platos Schriften, z. B. den Timäus, das siebente Buch von der Republik. — Hier führen wir auch den Plotin a), den Plutarch b), den Philo c), den Augustin d) an. Letzterer stellet die zwar schon an sich offenbare Lehre trefflich dar: Diese drei in jedem Geschöpfe sich befindlichen Stücke: „Einheit, Gestalt und Ordnung,“ zeugen von dem ersten und erhabensten Urwesen, das die höchste und blosser Einheit ist; von der ewigen Weisheit, die der Glanz, der

a) L. de Providentia et Speculat.

b) L. de Iside et Osir.

c) L. II. Allegoriar. Leg.

d) L. VI. de Trinitate et alibi.



Spiegel, das Bild des Urwesens und das Urbild der Schöpfung ist; und von der ewigen Liebe, von der Urkraft, die alles schafft, ordnet, umfasset, erhält. e)

Wer sich noch mehr überzeugen will, daß heidnische Philosophen diese hohen Ansichten hatten, dem beweiset es der unvergeßliche Augustin Steuch f.)

§. 14.

Wie das Geschöpf das Urwesen vorstelle.

1. Das Bild stellet das Muster vor. Wenn der Maler dich abbildet, so stellet das Gemälde dich vor. Gott, sich beschauend, drückt ewig sein ewiges Ideal der Schöpfung ab. Seine Schöpfer-Ideen sind also Vorstellungen seines Wesens. Nun von diesen Vorstellungen bildet Er die Geschöpfe ab. Also stellet auch jedes Geschöpf die Idee des Schöpfers, und mit dieser sein göttliches Urwesen vor. In diesem Urwesen treffen also Urbild und Ebenbild, Idee und Geschöpf zusammen. —

V. A b s c h n i t t.

Worin besteht die Vollkommenheit des Geschöpfes.

§. 15.

Jedes Geschöpf ist vollkommen, in so fern es ist.

1. Vollkommen seyn — heißt bei dem Geschöpfe — so seyn, wie es seyn soll. Nun in sofern je-

e) L. 11. de lib. Arbitr.

f) De Philosophia perenni, L. I et II.



des Geschöpf ist, in so fern ist es der Urregel und dem Urgrunde gemäß; aber der Urregel und dem Urgrunde gemäß seyn und so seyn wie etwas seyn soll — ist ja Eins. In sofern also das Geschöpf ist, in sofern ist es auch vollkommen.

2. Daraus folget aber nicht, daß alles gleich wahr, gut und vollkommen sey; denn nicht alle Dinge ahmen die Wahrheit und Güte gleichgradig nach. Der Schatten, der rohe Grundriß, das ausgemachte Bild, die lebhafteste Statue nahen in aufsteigender Stufenfolge an die Wahrheit des Urbildes.\*)

3. Eben auch in dem Nachahmen der göttlichen Wahrheit und Güte besteht des Geschöpfes Wahr- und Gutseyn. Recht genau zu reden, ist an dem Geschöpf in zweifacher Hinsicht — ein Wahr- und Gutseyn; erstens weil und in sofern das Geschöpf von Gott ist; zweitens, weil und in sofern es Gott nachahmt, der lautere Wahrheit und Güte ist.

4. Des Geschöpfes Wahr- und Gutseyn kann zu- oder abnehmen, weil es keine Unveränderlichkeit besitzt. Es nimmt zu, je näher es das Urwesen nachahmt; abnimmt es, je mehr es sich davon entfernt. Es bleibt aber doch immer wahr und gut, in sofern es ist, und somit auch vollkommen.

# §. 16.

Worin des Geschöpfes Vollkommenheit bestehe.

1. Wie soll nun jedes Geschöpf seyn? So wie Gott es will! Oder etwa besser?

Die Wesenheiten und Kräfte schuf Gott, wie er wollte; jede ist also in ihrer Art vollkommen.

\*) St. Augustin. L. I. contra Adversar. Leg. et Proph. C. IV.



2. Er schuf in die Wesen und Kräfte gewisse der Weisheit und dem Willen seiner Gottheit gemäße Bestimmungen, deren Erfüllung zur Vollkommenheit eines Geschöpfes gehört. So haben die Körpermonaden die Bestimmung ein zusammengesetztes Ganze zu bilden; unsre Vernunftnatur hat nach unsrer innigsten Empfindung, die Bestimmung zur Beschauung der Wahrheit und zum Genuße des Guten.

Die Begriffe von diesen Bestimmungen dürfen nicht vermengt werden mit dem Begriffe von dem letzten Endzwecke der Dinge, der Gott nur ist. Der Körper, die Pflanze, das Thier sind auch wegen des göttlichen Willens da; aber Gott ist nicht der Gegenstand oder das Objekt ihrer Thätigkeit, sie haben nicht Bestimmung zu Ihm; diese hat nur die erhabne Vernunftnatur. Viele Schriftsteller nennen die Bestimmungen auch Zwecke.

Ferner muß die Bestimmung im angegebenen engeren Sinne unterschieden werden von dem, „Wofür etwas da ist.“ Z. B. das Thier hat seine Kraftbestimmung erreicht, wenn es ganz wohl auf lebt. Aber es ist für den Menschen, zu seinem Dienste da. Der Hirsch im Wald kann so für sich vollkommen seyn, aber für den Menschen wird er sammt seiner physischen Vollkommenheit dienstbar und wirklich nützlich, sobald er wie immer benützt wird. Wir Menschen sind nicht das Objekt der Thätigkeit für die niedrigeren Geschöpfe, — wir sind nur das, wofür sie da sind. Es müssen also folgende Begriffe wohl geläutert werden.

Wovon? Alles von Gott.

Wegen wessen? Alles bloß wegen des göttlichen Willens.



Wozu? Das muß aus der Natur oder den Bestimmungen der Kräfte erschen werden. Zu Gott sind nur Vernunftwesen.

Wofür? Die ganze niedre Schöpfung für uns. Wir aber für kein blosses Geschöpf, weil wir unmittelbar zu Gott bestimmt sind. \*)

Wor nach? Alles nach dem Urbilde. Große Schriftsteller haben einander mißverstanden, weil sie diese Begriffe zu wenig läuterten und figirten.

3. Jedes Geschöpf ist also in seiner Art vollkommen, wenn es die Bestimmung seiner Kräfte erreicht. Wir sind vollkommen, in Bezug auf die geistige Kraft, wenn wir die Wahrheit schauen, und die Güte genießen. In Betreff unser muß ich noch bemerken, daß man unsre Bestimmung objektiv oder subjektiv nehmen könne. Unsre objektive Bestimmung (in Bezug auf die geistige Kraft) ist Gott, denn er ist das Objekt, der Gegenstand unsers Denkens und unsrer Liebe. Unsre subjektive Bestimmung ist unsre subjektive Vollkommenheit im Gott=denken und lieben und genießen.

# §. 17.

Ist die Endlichkeit am Geschöpfe ein Uebel?

1. Unendlich ist nur Gott. Es ist aber gut, daß es auch Geschöpfe gibt, die nicht unendlich seyn können; es kann also kein Uebel seyn, daß sie nicht unendlich, nicht Gott, sondern nur Geschöpfe sind. — Es ist also nicht sehr philosophisch, daß Manche in der Beschränktheit der erschaffenen Güte ein metaphysisches Uebel zu finden wähen.

\*) Wohl aber sind wir für den Göttemenschen, zu seiner Verherrlichung, sein Hoffaat, wie die schöne Natur der unsre ist.



2. Eine Art Geschöpfe ist zwar um das schlechter, um was die andre besser ist. Aber diese Stufenfolge der Geschöpfe, in welcher Mannigfaltigkeit und Unterordnung herrscht, ist sie nicht schön, wahr und gut? Oder wer könnte wohl sagen, Mannigfaltigkeit und Unterordnung gehöre nicht mit zur Wahrheit, zur Güte und Schönheit? Wer sieht nicht ein, daß eben Mannigfaltigkeit und Unterordnung die Vollkommenheit des Ganzen ausmacht? Wo aber Mannigfaltigkeit und Unterordnung seyn soll, da muß sich das eine über das andre an Vollkommenheit erheben. Das eine ziert das andre und wird davon geziert. Also ist es sehr gut, daß ein Geschöpf besser ist als das andre; folglich kann es auch kein Uebel seyn, daß ein Geschöpf dem andern an Güte nachsteht. Eine Stufe zerbrochen, verunstaltete die ganze Leiter. Sollten etwa lauter Geister, keine Menschen, kein Thier, keine Pflanze, kein Körper — also kein Ganzes erschaffen seyn?

3. „Aber vergehen sollte kein Geschöpf.“ — Warum nicht, wenn dafür ein gleiches seine Stelle einnimmt? Soll in der Musik kein Ton vergehn, wie wäre dann die Harmonie der Aufeinanderfolge möglich? — Welche Dinge vergehn? nicht wahr, nur solche, die zum Dienste für Vernunftwesen da sind? Warum sollen sie nicht vergehn nach geleistetem Dienste, nach ausgespielter Rolle?

Und vergehen auch diese ganz? Bleiben die Monaden der organischen Körper nicht da, um wieder organischen Körpern zu dienen? —

Sollten wir unsterbliche Rosen haben, damit die ganze Erde zum Rosenstock würde? Sollten unsre Thiere ewig leben, damit sie uns den Platz einnehmen?



Oder sollten Pflanzen und Thiere kein Fortpflanzungsvermögen besitzen? Lebet denn die Art in den Nachkömmlingen nicht immer fort? 10

Ach, auch wir vergehn! Aber nach dem Originalplane des Schöpfers? — Da verstummt die Philosophie; und Gottes Wort sagt uns: Menschen! durch die Sünde kam der Tod über euch! Vergehn wir aber auch als Geister! Die Philosophie antwortet mit Zuversicht: nein! Und die Offenbarung lächelt uns die Verheißung zu: Ihr werdet als Geister nicht sterben, und einst auch wieder ewige Menschen werden!

## VI. A b s c h n i t t.

Was ist von den Uebeln zu denken.

§. 13.

Das Uebel ist an sich nichts.

1. Denn Seyn = und Wahr und Gutseyn ist Eins.
2. Den Abgang eines Gutes, das seyn sollte, nennen wir „Uebel.“ Was ist aber Abgang oder Mangel? wohl etwa nichts Positives?
3. Diese einzig wahre Ansicht über das Uebel hat noch kein Denker richtiger gefaßt, als Augustin. „Beim Lichte der Wahrheit habe ich's eingesehen, daß alle Dinge gut sind. — — Daher hat das Uebel, dessen Ursprunge ich nachspürte, keine Wirklichkeit oder Wesenheit: sonst wäre auch das Uebel ein Gut, in sofern es immer etwas wäre.“\*)

\*) L. VI. Confess. C. 11. et 12.



§. 19.

Wo man etwas mit Vernunft tadeln könne.

1. Wo die Vernunft sieht, daß die Bestimmung eines Wesens nicht erreicht wird, da vermist sie eine Vollkommenheit, die da seyn sollte, und diesen Abgang mag sie Uebel nennen, da kann sie tadeln.

Wir tadeln den Lasterhaften, weil er nicht seiner Bestimmung gemäß handelt und — so viel es auf seine Willkühr ankommt, seine Bestimmung nicht erreicht. — Alles nicht Bestimmungsgemäße nennen wir tadelhaft.

2. Wir haben oben gesehen, daß jeder vernünftige Tadel des Mangelhaften nur aus Hochachtung für die Vollkommenheit herrühret und Lob des Schöpfers ist.

Dies erweist auch Augustin.\*)

Nichts von dem, was ist, trifft ein Tadel, in so fern es ist. Untadelich sind also alle Werke des Herrn.

§. 20.

Wie? so viele Unfälle! — Und doch alles gut?

1. Des Manes und des Lukrezius Anhänger entwerfen ein gräßlich Gemälde, um die Empfindung gegen die Vernunft zu empören. Sie stellen in ihrer feurigen Einbildung die Unfälle alle zusammen, beben davor wie vor einem nächtlichen Schreckenbilde zurück und schreien: „Wie? ein Gott der Güte der Urheber dieser Uebel? — oder Er der Regierer der Welt?“ — Die Empfindung wähnt das Uebel als etwas Wirkliches und sucht mitten unter Finsternissen eine Quelle der Finsternisse. Die Phantasie schafft sich von den Uebeln so gräßliche Bilder, wie der Dichter das blasse Fieber,

\*) De lib. Arbitr. L. III. C. 13.



den entfleischten Tod, den verzehrenden Neid und die glühende Rache vorstellt. Allein ist deßhalb das Uebel wirklich eben das, was im Bilde der Phantasie vorge stellt wird? ist z. B. der Tod wirklich so ein entfleisch tes Menschengerippe?

2. Werden wir Empfindung und Phantasie, oder die heitere Vernunft untersuchen und entscheiden lassen? Was sind die Uebel alle? was anders als Abgang der Gü ter, deren Daseyn vermißt wird? Also hat nicht Gott sie gemacht, weil sie nicht sind; daher regiert Er sie auch nicht; denn nur das kann Gegenstand seiner Regierung seyn, was ist.

§. 21.

Ueber das physische, metaphysische und moralische Uebel.

1. Einige Gelehrte theilen das Uebel in das phy sische, metaphysische, und moralische ab. Das erste besteht nach ihrer Meinung in den Unfällen der Körpurnatur, in den Schmerzen des Leibes und der Seele; das zweite in der Beschränktheit jedes erschaff nen Wesens; das dritte im Mißbrauche des freien Willens. Um den Widerspruch des Daseyns der Uebel mit Gottes Güte — zu heben, sagen sie, das meta physische Uebel sey eben so nothwendig, als ein Geschöpf unmöglich von unbeschränkter Vollkommenheit seyn kann: das physische sey theils auf das metaphysische gegründet, indem zufällige und beschränkte Dinge auch nothwendig der Zerstörung und den Unfällen unterworfen sind; theils diene es zu einem andern Zwecke, z. B. den Boshaf ten zu strafen, oder ihn durch Trübsale von den Lastern abzuwenden, oder die Tugend der Gerechten zu prüfen und zu läutern: das moralische Uebel sey wieder nur eine



Folge des freien, aber nicht unendlich vollkommenen Willens, und Gott zeige wieder dabei entweder seine Erbarmnisse im Verschonen, oder seine Gerechtigkeit im Strafen. Das Uebel sey zwar an sich nichts Gutes, aber in Beziehung auf das Ganze diene es doch, wie eine Triebfeder zur Bewegung der Maschine. Gott wisse aus dem Bösen Gutes zu ziehen, und eben dadurch zeige Er auch, wie in einem schönen Contraste, seine Weisheit und Macht.

2. Allerdings zieht der Allweise oft aus dem Bösen Gutes, das heißt, oft sind Unfälle die Gelegenheit, bei der Er Gutes schafft. Allein die Hauptschwierigkeit ist durch diese Erklärung nicht gehoben. Wenn das Uebel an sich was Wirkliches ist; wie kann denn der unendlich Gute etwas „an sich Böses“ schaffen? Vom Guten Böses — wie kann sich die Vernunft denken? Ein positives Böses ist für den Höchstguten doch kein anständig Mittel, Gutes zu bewirken!

3. Was die metaphysischen Uebel betrifft, haben wir schon oben gesehen, daß Endlichkeit und Beschränktheit der Geschöpfe — den Namen „Uebel“ schon gar nicht verdient.

4. Physische und moralische Uebel sind immer Gebrechen, Defekte, die den natürlichen Bestimmungen der Dinge zuwider sind.

Sie haben in der Endlichkeit und Beschränktheit der Geschöpfe nicht ihren Grund. Soll etwa der Mensch deswegen schrecklichen Schmerzen ausgesetzt leben, und sterben, weil er nicht bloß Engel ist? Soll er seine Freiheit darum mißbrauchen, weil sein Wille nicht göttlich ist?

Uebel sind nicht nöthig zur Besserung der Menschen, könnte sie Gott nicht auch durch Wohlthaten bessern?



Und zur Verherrlichung seiner Güte und Gerechtigkeit braucht es nicht unumgänglich Sünde und Elend, sondern nur freie Liebe und Seligkeit.

Ich glaube auch, das Uebel werde zum Guten nicht verhelfen; wie könnte das Nichtgute, oder das, was nach der Meinung dieser Philosophen, ein dem Guten entgegengesetztes Wesen ist, — ein Mitwirken zum Guten seyn? Das Böse sollte böse seyn, aber gut wirken? Also ist nicht wahr, daß die Uebel in Beziehung auf das Ganze dienlich, wohlthätig seyn. — Nicht aus dem Bösen wird Gutes; sondern Gott schafft oft Gutes höherer Art, wo ein Gutes niedrer Art abgeht, z. B. dem Sünder, dem Gesundheit fehlt, gibt er Gerechtigkeit oder die Gnade der Bekehrung. Die Krankheit hat an sich wahrlich keine Bekehrungskraft; und nicht durch die Krankheit des Leibes heilet Er die Seele; wenn man doch streng philosophisch reden will.

5. Aber ein Nichts wäre z. B. eine verheerende „Feuersbrunst?“ — Gerade recht; wenn wir die verheerende Feuersbrunst so erklären, daß wir in ihr kein positives Uebel oder kein wirkliches Ding sehen, das an sich böse wäre; dann wird jeder Leser auf gleiche Weise das Nichtwirkliche in den Uebeln aller physischen Unfälle zeigen können.

Was ist eine verheerende Feuersbrunst? Ist das Feuer und die Kraft und Bewegung desselben schon an sich ein Uebel? — Gewiß nicht! — Wären zwischen dem Feuer und den übrigen Körpern die gehörigen Verhältnisse, — würde uns das Feuer dann schrecken und Uebelverbreitend scheinen? — Nein. — Also nur der Mangel gehöriger Verhältnisse ist das Uebel der Feuers-



brunst. Ist aber dieser Mangel was Wirkliches? — Mangel an Ordnung und gehörigen Verhältnissen ist das Uebel in den Unfällen der Natur.

Ewig bleibt es wahr, was Plato im Timäus, im sechsten und besonders im zweiten Buche der Republik ausdrücklich lehret: Gott schafft nichts, als Gutes. \*)

6. „Also sind viele Dinge nicht so, wie sie seyn sollten; also Gottes Willen zuwider.“ — In sofern alle Dinge sind, in sofern sind sie — wie sie seyn sollen, und also seinem Willen nicht zuwider. In sofern aber etwas mangelhaft ist, in sofern ist es nicht, und somit als nicht seynd seinem Willen nicht zuwider. Widerseyn kann ja „Nichts“ wohl nicht.

7. „Aber wir sehen ja in der Urregel, daß manches Gute an manchen Geschöpfen abgeht, das nicht abgehen sollte. Nun warum schafft es Gott nicht?“ — Was Gott nicht schafft, ist nichts; Nichts kann aber nicht abgehen; und was Gott nicht will, davon können wir nicht sagen: es soll seyn. — Ich sehe wohl in der Urregel, daß z. B. dem Blinden etwas abgehe, was nicht abgehen sollte; denn ein physisch vollkommner Mensch ist sehend; also im ewigen Ideale von dem Menschen sehe ich, daß dem Blinden von der physischen Vollkommenheit was abgehe, und ich nenne diesen Abgang Uebel. Ueberhaupt sehen wir, aus Beobachtung der Geschöpfe, in der Weisheit Gottes, was jeder Art der Geschöpfe zukomme, damit sie vollkommen sey; und welche Art schuf der Ewige nicht ohne Tadel? Erblicken wir dann an dem

---

\*) Auch der Verfasser des vortrefflichen Werkes von den göttlichen Namen beweist, Uebel sey bloß ein Mangel des Guten, an sich aber gar nichts.

Auch Plotin lehret so: L. II. Ennead. III. de Providentia.



Individuum der Art nicht alles, was zu den Vollkommenheiten der Art gehört; so sagen wir, es gehe dem Individuum etwas ab, das ihm nicht abgehen sollte, um die Vollkommenheiten seiner Art zu haben. In sofern ist also dies „Seynsollen“ ein statthafter Ausdruck. Ganz falsch ist er aber, wenn man ihn in dem Sinne nimmt, als müßte Gott dies abgehende Gut schaffen, oder als wäre etwas gut und nothwendig, was Gott nicht schaffen will. Die abgehenden Art-Vollkommenheiten will Gott z. B. dem Individuum A nicht anschaffen, wie dem Individuum B; und in diesem Betracht geht dem Individuum A nichts ab, denn was Gott nicht will, ist nichts, nicht einmal Gegenstand eines vernünftigen Wunsches.

8. Zur Besänftigung unsrer Empfindung und dem Schöpfer zum Lobe müssen wir hier noch erinnern, daß alles, was wir Uebel nennen, nicht Statt fand auf Erde und in der Menschennatur, wie Gott sie im Anfang schuf. Da war auch nach unsern humanen Begriffen kein einziges Uebel. Die Individuen hatten alle gehörigen Vollkommenheiten; kein Mifflant in den Verhältnissen der Dinge störte die Harmonie des Ganzen. Dies mag die Philosophie vermuthen: die Offenbarung erzählt es uns. Ach, durch die Sünde kam das Uebel!

9. „Aber doch Sünde sollte keine seyn.“ — Das heiße, alle Vernunftwesen sollten nur tugendhaft seyn. Allerdings. Aber wo sehen wir dies Seynsollen? Nicht wahr, im ewigen Gesetze, in Gott? — Darin sehen wir die Verbindlichkeit, Ordnung zu wollen, oder tugendhaft zu seyn. Das Sollen ist also auf Seite des Menschen. Und will er Gottes Gesetze nicht frei-



willig befolgen, so muß er sie wider seinen Willen durch Strafen erfüllen, damit geschehe, was Gott fordert. Also Gott verliert am Sünder seine Ehre nicht; und in dieser Beziehung auf Gott ist unsre Gerechtigkeit gar nicht nothwendig; man kann hiemit nicht in dem Sinne sagen: die Gerechtigkeit der Vernunftwesen soll seyn, als wäre sie für den Schöpfer nothwendig.

Ist aber Gott verbunden, alle Menschen oder alle Vernunftwesen gerecht zu machen? — Gewiß doch nicht. — Also ist gar kein Seynsoßen erschaffener Gerechtigkeit — auf Seite Gottes. — Der Abgang der Gerechtigkeit von Seite der Vernunftwesen wird aber durch Strafen ersetzt. Hier kann der Tiefdenker einsehen, daß auch im moralischen Reiche zuletzt keine Lücke bleibt, und daß die reine Vernunft auch da bekennen muß: Alles ist vollkommen recht; denn es ist recht und vollkommen gut, daß die unfreiwillige Leidung der Strafen den Abgang freiwilliger Gerechtigkeit ersetze; und nach diesem Ersatze geht nichts mehr ab.

10. „Wäre es nicht besser, wenn mangelhafte Dinge vollkommener wären? — Ist das besser, so läßt sich also schon um etwas Gutes mehr denken, als Gott schafft.“

Ein verfänglicher Einwurf! Kann ich aber sagen: „etwas ist besser als gar nichts?“ Nein! denn vom Nichts kann ich nichts denken, noch eine Vergleichung machen. Nun was saget wohl der obige Satz: „Mangelhafte Dinge wären besser, wenn sie nicht mangelhaft, sondern vollkommen wären?“ Das Mangelhafte ist nichts; also heißt dieser Satz nichts anders als das: „Ueber ein tadelhaftes Ding, das an sich, in sofern es ist, gut ist,



gibt es noch etwas Besseres und Vollkommneres.“ — Und eben dies hat Gott gemacht.

11. „Warum läßt Gott tadelhafte Dinge?“ — Das heißt etwa wohl so viel: warum schafft Gott nicht mehr Gutes? — Man erkläre uns zuerst: was das Nichterschaffen in Gott sey; denn wenn es nichts Denkbares ist, so kann man kein „Warum“ davon angeben. — Auch habe man die Güte, uns zu erklären: was denn außer Gott das Gut sey, das Er nicht schafft.

Ist es denn nicht genug, daß Gott „Alles“ schafft? Was ist, gehört zum All; was nicht ist, läßt sich von der Vernunft nicht einmal denken. Kurz in jeder Hinsicht, in physischer und moralischer, ist nur das gut, was Gott schuf, weil nur das ist. Das Nichtseyende, das von Gott nie Erschaffene ist eitel Nichts; eitel Nichts kann aber nie Gegenstand eines vernünftigen Wunsches seyn.

Empfindung und Phantasie dichten freilich sich Güter, die zwar schon anderswo ihnen im Wesentlichen vor-schwebten, auf eine beliebige Art zusammen; aber die Vernunft sieht nebenbei hell ein: daß sie nicht als wirklich denken kann, was Gott nicht schuf.

12. „Wäre es nicht besser, wenn Gott noch mehr Gutes schüfe?“ — Was für ein Beding: „Wenn Gott mehr schüfe“? Gott schafft in seinem Jetzt; das „Mehr schaffen“, als Er schafft, — ist denn doch kein etwas, eitel Nichts. Soll Er mehr als Alles schaffen? oder schafft Er nicht Alles?

13. „Könnte denn Gott nicht mehr Gutes schaffen, als Er will?“ — Kann Er es, so schafft Er ja nicht alles Gute.“ — — Wir sahen schon oben, wie unrichtig es sey, wenn man in Ernst sagen will, Gott k ö n n e schaffen,



ohne es zu wollen, was Er schaffen kann. Nichts ist — was Gott nicht will; Nichts schaffen können — ist eben kein Prädikat für den Allschöpfer.

§. 22.

Wir misskennen die Güte und Gütigkeit Gottes.

1. Wie schwach ist vor der denkenden Vernunft das Gewebe der Manesse und Lukrezier! Wie leer der pochende Schluß: „Entweder kann oder weiß oder will Gott nicht so eine grause Menge von Uebeln tilgen und alles vollkommen machen. Kann Er es nicht? Und wir heißen Ihn den Allmächtigen. — Oder Er, der Allwissende, soll es nicht wissen? — So will Er es nicht? — O das heißt die unendliche Güte lästern! — Der unendlichen Güte Wesenheit ist's, bloß wohl zu thun, alles aufs möglichste zu vervollkommen, alle Menschen zu beseligen.“

2. Ist Gott nicht gränzenloses Gut auch ohne Geschöpfe? Höret seine Güte auf, wenn Er keine Güter schafft? Also wie fodert es der göttlichen Güte Wesenheit, daß alle Wesen selig seyn? —

3. Gott ist auch höchste Gütigkeit; Er schafft ohne Beweggrund Alles; ist dies nicht Gütigkeit genug? Was Er nicht will, das ist nichts, und vom Nichts kann ja die Vernunft doch nicht behaupten: es soll seyn. — Warum will Gott nicht, was Er nicht will? warum will Er dies Nichts nicht? Und fodert es seine Weisheit, daß Er das zu schaffen wisse, was Er nicht schaffen will, d. h. daß er auch Nichts wisse? Nicht wahr, das wären nette Fragen?

4. Gott und seine Geschöpfe! Also nichts anders, als Gutes: Alleluja!



## Zweite Abtheilung.

### Die Geschöpfe im Verhältnisse gegen einander betrachtet.

#### Vorbericht.

An den Geschöpfen überhaupt gegen einander betrachtet, fallen uns auf: erstens das Verschiedne und Gemeinsame, zweitens vorzüglich Gattung, Art und Einzelheit; drittens Beziehungen. So wohl in den Substanzen, als in ihrem Wirken treffen wir etwas Zahlmässiges, d. i., Vielheit mit Einheit, (oder was gleich ist) Einheit in Vielheit an. Ferners beobachten wir, daß einige Substanzen reingeistig sind, \*) andre rein materiell, und daß wieder andre Wesen aus Lebenskraft und Materie bestehen. Das veranlaßt uns zur Einteilung der Substanzen und Wesen.

Dies alles behandeln wir in folgenden Abschnitten:

#### I. Von den allgemeinen Begriffen.

\*) Reine Geister sehen wir Menschen zwar nicht; aber doch haben alle Nationen an Geister geglaubt; und wir Christen können aus der Offenbarung die reine Geisligkeit der Engel näher und bestimmter ansgen. Warum sollte der christliche Philosoph nicht Rücksicht darauf nehmen? Hieron das Weitere anderwo.



II. Von Uebereinstimmung oder Aehnlichkeit und Verschiedenheit.

III. Von Gattung, Art und Einzelheit.

IV. Eintheilung der Geschöpfe

- a) in Substanzen und ihre Beziehungen;
- b) in materielle und geistige, und aus Geisteskraft und Materie zusammengesetzte Substanzen oder Wesen.

V. Von den Beziehungen oder Verhältnissen und ihren Eintheilungen.

VI. Von der Zahl.

Wir finden besonders hier gedrängte Kürze zweckmäßig.

---

## I. A b s c h n i t t.

---

### Von den allgemeinen Begriffen.

#### §. 1.

Was allgemeine Begriffe sind und woher sie entstehen.

1. Worin die Dinge übereintreffen und sich von einander nicht unterscheiden, — das ist ihr Gemeinsames, und die Begriffe von dem Gemeinsamen nennen wir gemeinsame oder auch allgemeine Begriffe.

2. Das Daseyn solcher Begriffe, und daß hieraus die Vernunft die richtigsten Folgen zieht, und oft auch allgemeine und gemeinsame Urtheile fällt, ist wohl außer allem Zweifel. Aber in der Erklärungsart, wie derlei Begriffe und Urtheile entstehen, mag es doch manchmal unrichtig zugehen.



Daß gerade nur die Beobachtung, Erfahrung und Absonderung oder eine willkürliche Zusammensetzung die Quelle der allgemeinen Begriffe seyn solle, mag doch jedem, der die Sache nach unsern Grundsätzen durchdenkt, nicht so ganz gefallen.

§. 2.

Die allgemeinen Begriffe bilden wir uns entweder von der Urregel her, oder aus der Erfahrung.

1. Alle derlei Begriffe und Grundsätze, die zugleich etwas Nothwendig- und Unveränderlichwahres darstellen, gründen sich unmittelbar auf die göttliche Denkregel; denn nur sie ist nothwendig- und unveränderlichwahr.

2. Aber allgemeine Begriffe und Grundsätze, welche nichts Nothwendig- und Unveränderlichwahres in sich darstellen, diese entspringen wohl unmittelbar aus der Erfahrung und Beobachtung der Natur, und werden meistens durch die Absonderung gebildet. Die Allgemeinheit von derlei Begriffen und Grundsätzen kann mit Genauigkeit nur durch Allgemeinheit der Erfahrung bewährt werden. So weist es nur Erfahrung, ob z. B. alle oder nicht alle Menschen weiß oder schwarz sind.

Allgemeine Begriffe, die aus der göttlichen Denkregel fließen, sind uns so nothwendig- und unveränderlichwahr, daß wir ohne alle Erfahrung — schon zum voraus (a priori) davon überzeugt sind. Wer weiß z. B. nicht ohne alle Erfahrung — schon zum voraus (a priori) daß zwei mehr als eins sind?

3. Aber auch das Allgemeine, was die Erfahrung lehret, gründet sich letztlich auf die höchste Denkregel. Wo sieht die Vernunft alles Wahre, wenn nicht in der Wahrheit? wo sieht oder wornach beurtheilt die Vernunft alles Gemeinsame, als nach der höchsten Einheit? u. u.



## II. A b s c h n i t t.

### Von Uebereinstimmung oder Aehnlichkeit und Verschiedenheit.

#### §. 3.

Woher der Begriff von Uebereinstimmung?

1. Jeder Blick in die Natur hinaus zeuget von Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung unter den Dingen. So gleicht ein Stein offenbar mehr dem Steine als der Pflanze; eine Pflanze mehr der andern als dem Steine, und ein Mensch mehr dem Menschen als dem vernunftlosen Thiere: und doch ist ein Stein nicht der andre, eine Pflanze nicht die andre, ein Mensch nicht der andre; da findet sich denn offenbar unter den Dingen Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung oder Eigenheit.

2. Wo es aber blosse Vielheit, blosse Verschiedenheit gibt, da herrschet keine Uebereinstimmung, kein Einerelei. Wer daher die wahre Einheit nicht kennt, auf sie nicht schauet, kann sich keine wahre Uebereinstimmung denken. Des Thieres stumpfer Sinn reicht nicht hin, das Einfache der Uebereinstimmung aufzufassen.

#### §. 4.

Von der Aehnlichkeit und Gleichheit.

1. Jede Uebereinstimmung setzet allemal wenigstens zwei Dinge voraus, eines, was übereinstimmt, und das andre, womit es übereinstimmt.

2. In sofern aber zwei Dinge übereinstimmen, in



sofern sind sie nicht unterschieden und gehen auf Eins hinaus. Die Uebereinstimmung besteht also in einer gewissen vereinenden Einheit unter zwei oder mehrern Dingen.

3. Fraget man, was denn Eins und das Einerlei ist, so läßt keine Antwort richtiger, als die des Demokrit: Wir wissen es ja. Die einfachen und lezten Begriffe sind für den Verstand immer die deutlichsten, aber unersklärbar. Das Einfache läßt sich wohl denken, aber nicht zertheilen, nicht in mehrere Begriffe zerstückeln.

4. Findet sich nun ein gewisses Einerlei, ein gewisses Eins in zweien oder mehrern Dingen, so heißen sie einander ähnlich oder gleich.

Einige heißen nur jene Dinge einander gleich, die nur der Größe nach übereinstimmen; \*) so z. B. ist ein Körper dem andern gleich, wenn beide einerlei Höhe haben. Aehnlich nennen sie jene Dinge, welche dem innern Wesen nach oder in ihren Eigenschaften und Beschaffenheiten einerlei sind; so z. B. sind zwei Menschenseelen einander ähnlich, weil sie von einerlei Seelennatur sind.

5. In sofern Dinge zweierlei oder mehrerlei sind, in sofern sind sie verschieden oder eigenheitlich, und somit nicht einerlei, nicht einander ähnlich: in sofern sie aber einerlei und ähnlich sind, in sofern sind sie nicht zweierlei, nicht mehrerlei, sondern Eins. Bei jeder Aehnlichkeit oder Gleichheit zwischen

\*) Man heist diese Aehnlichkeit „Quantitätsähnlichkeit.“ Diese beruht zuletzt nur auf einer gleichen Anzahl von Theilen. z. B. der Körper A. ist dem Körper B. an Größe gleich, weil, nach dem Scheine zu urtheilen, beide gleich viele Theile enthalten, oder doch dasselbe Maß haben; das Maß besteht aber aus einer Anzahl von Schuben, Zollen etc.



zwei oder mehreren Dingen gibt es also immer nicht nur das Gemeinsame oder Einerlei, worin die Dinge übereinkommen, sondern darneben auch gewisse Unterschiedsstücke, Eigenheiten, vermöge derer ein Ding nicht das andre ist.

Daher wird wohl niemand, der tiefer nachforschet, die Frage aufwerfen, ob es zwei vollkommen, d. i. ohne alle Verschiedenheit, gleiche Dinge geben könnte? Zweifeln setzt ja ja ganz natürlich eine Verschiedenheit voraus.

6. Aehnliche Dinge sind nie völlig einfach, so, daß die denkende Vernunft daran gar nichts unterscheiden könnte; denn an jedem ähnlichen Dinge findet sich das Einerlei mit dem andern, und ein Nicht-einerlei, eine Eigenheit.

§. 5.

Ob die Wesen, in sofern sie einander vollkommen ähnlich sind, wirklich Eins sind, oder Eins zu seyn nur scheinen.

1. Vollkommen ähnliche Dinge oder Wesen heiße ich hier wahrhaft ähnliche Wesen, und schliesse jede etwa nur scheinbare Aehnlichkeit und Quantitäts-Gleichheit\*) von dieser spitzigen Frage aus.

2. Ein wahres „Eins“ im strengsten Sinne des Wortes, — welches in ähnlichen Dingen sich finden soll, haben Viele geläugnet, und als etwas unbegreifliches verworfen. Aber tiefdenkende Schulphilosophen haben dieses Eins, oder wie sie es nannten, diese Identität vertheidiget. Ich führe ihre Gründe an, lasse

\*) Da diese zuletzt nur auf Gleichheit in der Anzahl der Theile beruht, und da die Anzahl nur Einzelheiten enthält; so leuchtet von selbst ein, daß bei eitel Quantitäts-Gleichheit von Einheit im strengen Sinne die Rede nicht seyn kann. z. B. ich habe zwei Augen, und du hast zwei Augen; sind wir wohl in dieser Zweierheit der Augen Eins?



aber die Leser selbst urtheilen; nur bekenne ich, daß ich diese Identität für wahr halte.

3. Nun die Gründe für selbe:

a). Das Einerlei unter ähnlichen Dingen \*) ist einfach, nicht theilbar. Oder setzen wir, das, worin Dinge übereinkommen und Eins sind, sey etwas Theilbares oder nicht einfach; so höret es eben darum auf, etwas Gemeinsames und das Einerlei zu seyn, worin die Dinge von einander nicht unterschieden sind. Ist aber dies Einerlei nicht zweierlei, so können auch die Dinge, in sofern sie dies Einerlei sind, nicht zweierlei — seyn, folglich sind sie in sofern wahrhaft und im strengsten Sinne, Eins.

Dieser Beweis wird dem Leser nicht so bald auflöslieh seyn. Man durchdenke ihn wohl; alle andere gründen sich auf ihn.

b). Wie könnte das Gemeinsame mit den Dingen, denen es gemeinsam ist, nicht Einerlei — Eins seyn? Und ist es Eins mit ihnen, so sind sie es auch mit ihm, folglich sind sie in dem Gemeinsamen Eins.

c). Einerleiseyn und Nichtteinsseyn ist undenkbar; denn das Einerlei kann ja nicht ohne Einheit seyn; denn wo nicht Einheit ist, da ist nur Vielheit; wo nur Vielheit ist, da ist keine Uebereinstimmung, kein Einerlei.

d). Wir könnten uns die Wesen in ihrem Gemeinsamen nicht als einerlei denken, wären sie darin nicht wirklich einerlei; denn, wie wir schon öfters zeigten, es gibt keinen Begriff ohne seinen Inhalt. Nun haben wir von dem Gemeinsamen oder Einerlei auch nur Einen Begriff; also sind die Dinge, in sofern sie ähnlich sind,

\*) Andere nennen ähnliche Dinge auch gleiche Dinge, wenn die Ähnlichkeit vollkommen ist, oder auch wenn die Dinge in allen Theilen einander ähnlich sind, was aber nie vollkommen Statt findet.



wahrhaft Eins, sonst könnten wir sie nicht als Eins denken.

e). Versuchen wir unser innigstes Gefühl, ob der Mensch A mit dem Menschen B in der Menschheit nicht Eins seye. Freund, vom Zufälligen und Individuellen abgesehen, sind ich und du Eins, ich und du Mensch; wir sind Brüder, Einerlei. Oder getrauest du dir zu behaupten, wir seyn mit einander nicht mehr Eins, als mit einem Steine? Wie könnten wir aber dies Mehr-Einsseyn so innigst fühlen, fände sich zwischen uns beiden kein wahres Einsseyn? Wo gar kein Einsseyn ist, da kann schon gar keine Rede seyn, ob etwas mehr Eins sey.

Wie könnten wir von der Menschheit Einen Begriff haben, wenn es so viele ganz nicht einerlei Menschheiten, als Menschen gäbe? Und das würde doch obwalten, wäre gar kein Einerlei unter den Menschen.

4. Ich sagte nicht ohne Bedachtsamkeit, ob Wesen, Substanzen, so im strengsten Sinne Eins seyn, in so fern sie Eins oder Einerlei sind.

„Aber, kann man da einwenden, sind Beziehungen, Wirkungen der Wesen einander doch auch ähnlich; und wer wird wohl behaupten, daß sie Eins sind? Z. B. mein Gedanke hat mit dem deinen Aehnlichkeit, und doch sind sie nicht Eins.“ — Nur jene Wirkungen und Beziehungen sind unter sich ähnlich, die auf ähnlicher Wesenheit oder auf gleicher Kraft beruhen. Also ist das Einerlei der Wesen der Grund der Aehnlichkeit unter den Beziehungen und Wirkungen. Und in Bezug auf das Einerlei der Wesen sind dann auch diese Beziehungen und Wirkungen Einerlei und somit nicht unterschieden, sondern Eins. — Z. B. dein Gedanke und mein Gedanke sind erstlich durch die Zahl unterschieden — es sind zwey Gedan-



ten; ferner können sie durch das Objekt unterschieden seyn; du denkst etwa an Paris, und ich an Wien; — aber in sofern mein und dein Gedanken ein Akt der uns gemeinsamen Denkkraft ist, in sofern finden wir keinen Unterschied zwischen meinem und deinem Gedanken, sondern nur Einerlei, hiemit nur Eins. Nicht als wäre mein und dein Gedanke individuell Ein Gedanke, sondern in ihrer Ursache sind sie Eins, denn mein und dein Gedanke ist selbst unsre gemeinsame denkende Kraft.

Wem dies unfaßlich scheint, der mache es uns nur faßlich, wie es ein wahres Einerlei ohne alles wahre Einsseyn geben könne; oder er thue es dar, daß unter gar keinen Wirkungen und Beziehungen wahre Ähnlichkeit, und hiemit auch wahres Einerlei sich finde.

5. Die Phantasie begreift dies wesentliche Einsseyn freylich nicht, aber die Vernunft wird den einfachen Begriff davon nicht wohl verleugnen können. Eine Schwierigkeit wird im nächsten Abschnitte gehoben.

6. Für das Herz hat auch diese spitzfindige Ansicht was Angenehmes; Freund, ich und du sind in Etwas wahrhaft Eins; ich freue mich dieser Einheit.

7. Und wie, wenn Gottes ewiges Wort Mensch geworden wäre, welche Ehre, welche Wonne für uns — mit diesem Gottmenschen in etwas wahrhaft Eins zu seyn?! Und sich, Gottes Sohn ward wirklich Einer aus uns, unser Bruder, uns gleich, hiemit in etwas Eins mit uns! — —  
— Hätte ich etwa hievon schweigen sollen? Verflucht sey jeder, der zu stolz ist, sich des Gottmenschen zu freuen!  
Fluch jeder Philosophie, die an Ihm sich ärgert!

*Handwritten notes:*  
Sinn und Gefühl? Einsseyn?  
Ihnen werden wir selbst nicht fremd,  
sondern auch geliebt sein?



§. 6.

Von der Verschiedenheit oder Eigenheit.

1. Das, worin ein Ding nicht Einerlei mit dem andern ist, ist sein Unterscheidungsstück, seine *Eigenheit*. Verschiedenheit, in sofern sie Nichtübereinstimmung heißt, ist was negatives; positives ist sie, in sofern sie *Eigenheit* bedeutet. In tiefen Untersuchungen, wird man glücklicher seyn, wenn man sich an den positiven Begriff von der *Eigenheit* hält; denn Nichtübereinstimmung ist eitel Abgang der Uebereinstimmung und als Abgang Nichts.

2. Jedes Ding hat ein Einerlei mit andern, und was Eigenes. Daraus folget noch gar nicht, daß es im Dinge selbst einen Widerspruch oder eine Entgegensetzung gebe.

Bei der bloßen Verschiedenheit denken wir nur: „Dies ist dies, jenes ist jenes,“ u. s. w.; bei der *Entgegensetzung* aber käme es darauf an, daß eben dasselbe Ding das wäre, was es ist, und es zugleich nicht wäre. — Wenn ich sage: ich bin Mensch, wie es auch du bist; ich habe aber zugleich was Eigenes, — so ist ja keine Entgegensetzung da; denn ich sage nicht, ich sey Mensch und zugleich nicht Mensch.

*Widerspruch* ist, wenn von einem Dinge gerade so viel verneint, als bejahet wird; z. B. „Jeder Mensch ist selig: nicht jeder Mensch ist selig.“ — *Gegentheil* ist, wenn mehr verneint, als bejahet wird; z. B. „Jeder Mensch ist selig, kein Mensch ist selig.“ Daß beim Einerlei mit andern Dingen und bei der *Eigenheit* — nun weder *Widerspruch*, noch *Gegentheil* sich finde, sieht jeder leicht ein.



3. Einer von den zwei widersprechenden Sätzen wird immer falsch seyn; so z. B. ist einer von diesen Sätzen gewiß falsch: „Jeder Mensch ist selig, nicht jeder ist selig.“ — Der Grund davon ist, weil bei dem Widerspruche nicht mehr verneinet wird, als der bejahende Satz behauptet, und weil doch ein Ding nicht zugleich seyn und nichtseyn kann.

Wenn aber von ebendemselben Dinge etwas trennungsweise zugleich bejahet und verneint wird, so ist der Trennungssatz gewiß wahr: z. B. „Was sich immer denken läßt, ist entweder ewig oder nicht ewig.“ — Der eben angegebne Grund gilt auch hier.

Weil aber beim Gegentheile mehr verneint, als bejahet wird, so kann sowohl der bejahende Theil an sich selbst, als auch der verneinende, eben darum, weil er zu viel verneinet, falsch seyn. So mögen in unserm Beispiele beide Sätze: „Jeder Mensch ist selig, keiner ist selig,“ falsch seyn. Doch wahr können beide unmöglich seyn: denn wiewohl ein Theil zu viel verneint, so hebt er doch vom andern Theile alles, was dieser in sich faßt, auf, und sohin, wenn beide Sätze zugleich wahr wären, wäre auch Ein und ebendasselbe Ding wahr und falsch zugleich.

So richtig und allgemein angenommen diese Grundsätze auch sind, so muß man wohl Acht haben, davon guten Gebrauch zu machen: besonders ist hier wohl zu merken, daß man nicht von einer gewissen Verschiedenheit zu voreilig auf Widerspruch oder Gegentheil schließe. Entgegensetzung, Widerspruch, Gegentheil findet sich nur da, wo von ebendemselben Dinge in ebendemselben Betracht, ebendasselbe zugleich bejahet und verneint wird; und eigentlich liegt die Entgegensetzung nur in dieser Vernei-



nung: denn Seyn ist an sich weiter nichts, als das Nichtseyn entgegen, oder: das Seyn hðret nur dann auf, wenn es nicht mehr ist.

Man sondre nur das, was nicht Eins ist; damit jedes von verschiednen Dingen für sich allein etwas Eines sey. Man vereine, was immer Eins ist, damit man einerlei Dinge nicht unterscheide. Man dichte der Einheit, in sofern sie Einheit ist, keine Verschiedenheit, — und der Verschiedenheit, in sofern sie Verschiedenheit ist, keine Einheit an.

---

### III. A b s c h n i t t.

---

#### Von Gattung, Art und Einzelheit.

##### §. 7.

Was Gattung, Art und Einzelheit seyn.

1. Wenn mehrere Dinge, gegen einander betrachtet, in Einem wesentlichen Stücke übereinstimmen, so heißt dies Einerlei bey den Philosophen Art: und hält man mehrere Arten gegen einander, findet sich dann darunter auch ein gemeinsames Merkmal, so heißt wieder dieses Einerlei mehrerer Arten Gattung.

2. Eine Art der Dinge ist von der andern unterschieden, und in sofern haben sie mit einander nichts gemein. So scheiden denn gewisse Unterscheidungsstücke die Arten der Dinge von einander. Wer daher alle verschiednen Arten von einer Gattung in stetem Zusammenhange herzählen wollte, der müßte nicht nur das Einerlei, sondern auch



das Unterscheidungsstück gradweise, und genau vorweisen können. Allein wer dringt wohl mit seinem Blicke so tief ins Wesen der Dinge, daß er überall das Gemeinsame und überall die Gränzlinie desselben bemerkte?

3. Es unterscheidet sich nicht nur eine Art der Dinge von der andern, sondern auch eben dieselbe Art begreift unter sich mehrere, verschiedne Dinge. Alle Menschen gehören zwar zu Einer Art; aber wie viele Menschen sind doch! Beim Zählen unterscheiden wir einen von dem andern; da fallen uns also Einzelheiten oder Individuen auf, die unter einer Art stehen. Die Einzelheit als Einzelheit ist lauter Unterscheidungsstück, daher kann man sie als solche unter keinen Begriff von einem Einerlei bringen.

### §. 8.

#### Lehrsätze über Gattung und Art.

1. Die Gattung ist dem Gesagten zufolge etwas Allgemeineres, als die Art. Aber nicht so vorzuziehlich ist sie, als die Art. So ist z. B. der Stein und das Vernunftwesen in der obersten Gattung Einerlei; aber wie erhaben über die Gattung — ist die Art der Vernunftnatur! Und in diesem Betracht ist die Gattung etwas Beschränkteres als die Art.

Je allgemeiner irgend eine Gattung oder Art ist, desto mehrere Dinge faßt sie unter sich, aber desto mehr verliert sie auch von der Wesensgröße oder Vortreflichkeit.

2. Diesem zufolge ist die oberste Gattung — oder das Gemeinsame, das Geringste. Sie ist aber auch das Einfachste, weil das Beschränkteste. Sie ist so viel, als der erste Punkt, von dem an die ganze Linie der



Untergattungen und Arten forläuft. Sie muß daher ganz einfach seyn, denn sonst könnten die Wesen alle nicht zuletzt in ihr einerlei seyn. Alles Letzte muß ganz einfach seyn, weil es sonst nicht das Letzte wäre. Oberste Gattung heißt also nicht die vortrefflichste, sondern die letzte, unterste, einfachste, die Basis aller Arten.

3. Die oberste Gattung geht in die Arten über, wenn gerade um Etwas mehr zur Gattung hinzukommt, so Etwas, worin denn nicht mehr alle Dinge, sondern nur gewisse übereinkommen, nur die, welche zu eben der Art gehören. Zwischen der Gattung und Art ist folglich ein Unterscheidungsstück. — Da sieht der Denker wohl von selbst, daß die Gattung von der Art veredelt, erhöht wird. So wird die oberste oder letzte Gattung z. B. in der geistigen Spezies geistig; darum ist der ganze Geist geistig. Das *genus supremum* wird durch die Spezies spezifiziert, ohne anders zu werden.

4. Manche Metaphysiker theilen die oberste Gattung in die zwei nächsten Arten — als in materielle und lebende Wesen; dies werden auch wir thun. Diese Metaphysiker behandeln aber das ganze All mit Divisionen und Subdivisionen, wobei sie oft Verneinungen gebrauchen, die denn als solche nicht einmal einen Divisionsgrund enthalten. Dabei geht die erhebende Ansicht der aufsteigenden Ordnung, die auf der Stufenleiter der Wesen auffällt, — hiemit das Schönste der Metaphysik verloren. Die Metaphysik rückt vom untern ins obere vor und entwickelt die Begriffe stufenweise; sie hebt bei der leblosen Materie an, tritt von dannen in die Reihe lebender Wesen hinüber, aufsteigend von der Pflanze zum Thier, von diesem zum Menschen, von ihm zum



Engel. Die Schönheit dieser Aufsteigungen wird uns noch mehr entzücken, wo wir die Zahlmäßigkeit im ganzen All, in den Wesen und ihren Wirkungen, betrachten werden. Eine richtige und vollständige Abtheilung der Geschöpfe müßte ganz nach dem Zahlgesetze eingerichtet seyn, so, daß die nächstfolgende Art vor der nächstvorhergehenden gerade nur um Eins unterschieden und um Eins mehr wäre.

§. 9.

Welches ist die oberste Gattung der Wesen (*genus supremum*)?

1. Hierüber stritt die Schule sehr viel. — Philibert meint, „Geschöpfseyn“ sey die oberste Gattung. Aber ein Tiefdenker hat dagegen Schwierigkeit erhoben, die ich dem Leser mittheile, um ihn selbst darüber urtheilen zu lassen. Geschöpfseyn ist auch dem Individuum als solchem wesentlich: wäre nun Geschöpfseyn die oberste Gattung oder das Gemeinsamste, wie könnten dann die Individuen von einander unterschieden seyn, da sie doch als solche Einerlei wären? — Ich gestehe es, dieser Einwurf ist mir unaufsäglich. Das Geschöpfseyn ist kein allgemeines Merkmal, denn auch die Eigenheiten sind Geschöpfe.

2. Einige wollten das Seyn, Ens, zur höchsten Gattung installiren. Allein auch das Individuum als solches i. st. \*)

\*) Hier etwas für schärfere Denker. Das göttliche Seyn, als Selbstständigkeit Gottes genommen, ist die göttliche Natur, das, worin die drei göttlichen Personen Eins sind. — Wir sagen aber auch von jeder göttlichen Person als solcher — und abstrahirt von der Wesenheit Gottes, daß sie i. st.; dies Seyn in diesem Sinne ist nun von jenem Seyn, das so viel als Selbstständigkeit Gottes heißt, unterschieden, eben darum, weil jede Person von der Wesenheit unterschieden ist. Dies persönliche Seyn ist die Person selbst und kein den Pers-



3. Derselbe Tiefdenker hält dafür, die oberste Gattung der Wesen sey „die Selbstständigkeit“ (Subsistentia). In Bezug auf Gott ist kein Wesen selbstständig, wohl aber in Beziehung auf die Geschöpfe. Oder bist du in Beziehung auf mich nicht selbstständig? Also ist ein erschaffenes Wesen in so fern ein Bild der göttlichen Selbstständigkeit, in sofern es in Beziehung auf Geschöpfe selbstständig ist. Diese Selbstständigkeit ist das Einfachste; sie ist auch das Erste, denn ohne Selbstständigkeit läßt sich keine Beziehung in den Wesen selbst, als solchen, fingiren, ohne Selbstständigkeit des Wesens kann keine Beziehung im Wesen Statt finden. Auch die Kraft des Wesens verschwände, läge ihr gar keine Selbstständigkeit zum Grunde; wohin säne eine gar nicht bestehende, nicht selbstständige Kraft! — Welcher Substanz, welchem Wesen kommt das Merkmal der Selbstständigkeit nicht zu? Finden wir sie nicht in der Körpermonade, in der Pflanze, im Thiere, im Menschen, im Engel? Ist also dies Merkmal nicht das allgemeinste? —

Können wir an irgend einem Wesen etwas finden, das mehr das Letzte wäre, als dies die Selbstständigkeit ist, und zugleich so das Letzte wäre, daß es ein Allgemeines bliebe? — Ich kann mir einmal nichts vergleichen, außer der Selbstständigkeit, ausdenken; man wird mir also vergeben, wenn ich Selbstständigkeit als die oberste Gattung annehme, doch so, daß ich weit entfernt bin, meine Annahme jemanden aufzudringen.

---

sonen gemeinsames Seyn, wie es die Selbstständigkeit ist. Wir haben da kein anderes Wort, als das Seyn, es ist in so weit nur ein gemeinsames Wort.



Auch in Gott ist Selbstständigkeit jene Einheit, welche das Letzte ist, das wir uns von Ihm denken mögen. Läßt es nicht schön, wenn auch in den erschaffenen Wesen das Bild der göttlichen Selbstständigkeit — das Letzte und das Allgemeinste ist?

§. 10.

Wie Gattungen und Arten Bilder Gottes seyn.

1. Wie die oberste Gattung nach eben angeführter Ansicht Gottes Selbstständigkeit nachahme, erzellt.

2. Durch Gattungen und Arten wird die zerstreute Vielheit vereint, in ihnen sind die Dinge einander ähnlich. Sind sie also nicht der höchsten Aehnlichkeit oder Einheit Bilder?

3. Die höchste Gattung der Wesen hat eine Art Allgegenwart, weil alle Dinge von der ganzen Welt in ihr zusammentreffen. Sieh ein Bild der göttlichen Allgegenwart.

Auch die Arten finden sich gegenwärtig in jedem Wesen, das zu denselben gehört; sie sind an und für sich von keinem Orte begrenzt.

Die oberste Gattung und jede Art bleibt zurück, wenn schon die Einzelheiten vergehen. Sieh da ein Bild des Ewigen.

Hier nun noch eine Anmerkung zu Gunsten der wahren, oben erklärten Identität gleichartiger Dinge. Die Einzelheiten, Individuen, ändern Gattung und Art nicht; darum heßen sie die wahre Identität, jenes Eins, nicht auf. Du und ich sind zwey Individuen; ich bin nicht du, und du bist nicht ich; aber ich und du sind



in Gattung und Art einerlei, so verschieden wir als Individuen sind.

Die Individuen multiplizieren wohl Gattung und Art, so daß man z. B. sagen kann, du und ich seyn zwei Menschen; aber durch diese Multiplikation entsteht eben nicht neue Gattung und Art, sondern dieselbe Gattung und Art ist in mehreren Individuen so da, daß man sie mit den Individuen zählen kann. Das Einerlei oder Gemeinsame wird durch die Individuen vervielfältiget und individuell, doch so, daß es an sich nicht geändert wird und das Gemeinsame bleibt. — Wer dieses recht auffaßt, wird keine Schwierigkeit finden, die Identität gleichartiger Dinge ungeachtet der Vielheit oder der Individualität zu begreifen.

4. Hieraus können wir eine schöne Folgerung ziehen. Die drei göttlichen Personen vervielfältigen und vereinzeln Gottes Wesenheit nicht; denn es giebt nicht drei Götter, wie A. B. und C. drei Menschen sind. Also sind die Individuen nicht Nachahmungen der drei göttlichen Personen, wie etwa jemand wähnen möchte.

Aber warum vervielfältigen und vereinzeln die drei göttlichen Personen Gottes Wesenheit nicht? Die Antwort läßt unschwer; darum nicht, weil die göttlichen Personen nicht Individuen, sondern Relationen des wirkenden göttlichen Geistes sind. Relationen, Beziehungen vervielfältigen und vereinzeln die Wesenheit nicht. Oder bin ich von meinen Gedanken und Annahmen sogar meiner Wesenheit nach vervielfältiget und vereinzelt?

Hieraus ergiebt sich, daß unsre Individuen nicht Beziehungen, sondern etwas Absolutes sind.

5. Aber was ahnen die Individuen Göttliches



nach? — Eine schwere Frage! Lieber Leser, fast nehme ich Anstand, dich mit diesen Spitzfindigkeiten länger aufzuhalten; aber vielleicht hat dein denkender Geist Wohlgefallen daran, zumal da auch in diesen Tiefen so viel schönes flimmert.

Die Frage fand ich nirgends, selbst in Philibert nicht aufgelöst, ich lege meine Ansicht deiner Beurtheilung vor. — Individuen sind etwas Absolutes, und somit ahmen sie als solche die drei göttlichen Personen nicht nach. Also ahmen sie Gottes Wesenheit nach. — „Aber da müßten sie ja unter sich eins seyn.“ — Ich dünke nein, denn auch Gattung und Arten ahmen Gottes Wesenheit nach, und sind doch unter sich verschieden. Es darf nie vergessen werden, daß jenes, was in Gott ganz eins ist, von den Geschöpfen verschieden, mannigfaltig nachgeahmt wird. Die verschiedenen Nachahmungen lösen darum des Urbildes Einheit noch nicht in Vielheit auf. —

Gott ist Eins und Alles zugleich. Sieh, wie nun jede Art auf eine eigne Weise das All und Eins der göttlichen Wesenheit nachahmet; so ahmen die unzähligen Individuen, jedes auf eigne Weise, das göttliche All und Eins nach.

Welche schöne Eigenheiten hat jedes Individuum! Welche individuelle Vollkommenheiten hat der Mensch A vor B, und dieser vor jenem! Welche Mannigfaltigkeiten sind in den Individuen! Und sieh, all dies unausdenkliche Individuelle ist in Gott All und Eins. O wie groß ist Gott!



## IV. Abschnitt.

### Eintheilung der Geschöpfe

- a) in Substanzen und ihre Beziehungen;
- b) in materielle und geistige — und aus Geisteskraft und Materie zusammengesetzte Substanzen oder Wesen.

A.

§. 11.

Von der Substanz und ihren Beziehungen.

1. Es giebt offenbar zweierlei Dinge, selbstständige und beziehliche. Selbstständige Dinge haben in sich vereint Gattung, Art und Individuum, und heißen in dieser Hinsicht Substanzen. Die beziehlichen Dinge sind zuletzt eigentlich die Substanzen selbst, in so weit sie Beziehungen haben.

2. Jede Substanz ist einfach, obschon wenigstens aus Dreien bestehend — nämlich aus Gattung, Art und Individuum. Dies werden wir in der Abhandlung von den einzelnen Wesen zu Genüge sehen. Hier nur was wenigens überhaupt. — Wer getraute sich die Einheit seines eignen Wesens zu läugnen? Wo aber Einheit, da auch Einfachheit. Aber keine Einfachheit ohne alle Vielheit ist in erschaffnen Wesen. — Sieh, in dem Wesen oder genauer zu reden, in der ersten Wesenheit der Substanz ist schon Einheit in der Dreiheit. In Gott ist die Wesenheit selbst ohne alle Vielheit reine Einheit, nur in seiner Wirksamkeit ist Dreiheit; und die wollen Frevler läugnen, indessen sie Drei-



heit oder Nothmehreheit schon in ihrem eignen einen Wesen, auch ohne die Wirksamkeit mit zu betrachten, sehen!

Die Merkmale: „Gattung, Art, Individuum“, sind gegen einander betrachtet, verschieden, aber mit einander sind sie Eine und ebendieselbe untheilbare Substanz. Daher bleibt auch die Substanz bei aller Unterscheidbarkeit ihrer Merkmale doch immer einfach.

B.

§. 12.

Abtheilung der Substanz.

1. Die Substanz wird nach den Arten abgetheilt. Die Arten der Substanzen bestehen in der Kraft der Substanzen. Dies ist einleuchtend; z. B. wodurch unterscheidet sich die einfache Körpermonade von dem einfachen Vernunftwesen, — wodurch anders als durch die Kraft, die in diesem denkt und liebt, in jenem nur äußerlich anzieht? — Jede Kraft ahmet aber die höchste Urkraft nach.

2. Wir finden vor allen zwei Hauptarten der Substanzen. Die einen haben nur körperliche, d. i. nach außen wirkende Kraft. Diese Substanzen heißt man Materie. Die andern haben Lebenskraft, und heißen lebende Wesen; das lebende Wesen können wir im weitesten Verstande Geist nennen. Ferners hat eine andre Lebenskraft die Pflanze, eine andere das Thier; daher unterscheide ich vegetabilische und empfindende Seele. Weit erhabener ist die Vernunftnatur; im Engel ist sie bloße Vernunft, mit Empfindungskraft vereint im Menschen.

Auffallend ist in diesen Abtheilungen, daß nur die Qualität der Kraft die Arten ausmacht.



Man hñte sich zu glauben, als hätte eine Art mit der andern als Art was gemeinsames, denn in so ferne wäre ja nur eine Art. Daher ist das Leben überhaupt kein wahrhaft gattungsmässiges Merkmal; wir haben davon nur einen gattungsmässigen Ausdruck. Die Vernunftnatur z. B. ist von der Empfindungskraft so ganz unterschieden, als diese von Körperkraft.

3. Aber Pflanze, Thier und Mensch sind sie nur Seele? Gewiß nicht. Sind sie nur Leib, Körper? Auch nicht. — Denke ich kein Eins, wenn ich eine Pflanze, ein Thier, einen Menschen denke? Gewiß. — Nun ist dies Eins in der Pflanze, im Thier, im Menschen nichts Wesentliches, nichts Selbstständiges? Wer könnte es läugnen? — Und das Wesentliche, Selbstständige, ist es nicht Substanz? — Ich einmal kann mir da nicht anders denken.

Diesem zufolge meine ich so: Es gibt nur zweierlei Wesen oder Substanzen von einer einzigen Art, nemlich Körpermonaden und Engel; jene haben nur Körperkraft, diese rein die geistige höchste Kraft. — Inzwischen finden sich aus Körperkraft und Lebenskraft zusammengesetzte, oder richtiger, aus Körper und Seele bestehende Wesen. Da finden sich mehrere Arten in einer Substanz, so daß diese Arten in dieser Substanz eins sind, und nicht gegen einander betrachtet, wohl aber mit einander das eine Wesen ausmachen. Die weitläufigre Erklärung werde ich beim Menschen geben.

Alle dem nach ordne ich die Leiter der Wesen nun so,

A. Körpermonaden.

B. Pflanze.



C. Thier.

D. Mensch.

E. Engel.

Die Stufenordnung wird sich noch mehr zeigen, wo wir die Wesen oder Substanzen besonders in ihren Arten betrachten.

4. In diesem Theile scheint mir Philibert einen metaphysischen Fehlgriff gemacht zu haben. Er sagt wiederholt: die Materie sey das Seyn ohne Leben. — Das Seyn ist auch das Individuum als solches; also ist diese Ansicht der Materie keine spezifische. Zudem hat die Materie keine Kraft? und was ist die Kraft anders als die Art?

Auch scheint er jenes selbstständige Eins in der Pflanze, im Thier und im Menschen zu wenig zur Grundlage der Metaphysik von den besondern Pflanzen=Thier= und Menschen=Arten, gemacht zu haben.

Indessen will ich meine Ansichten, die schon alte Philosophen hatten, eben nicht aufdringen, ob ich mich gleich fortan darnach richten werde.

### §. 13.

Etwas von der Wesenheit der Substanzen.

1. Die Wesenheit einer Substanz heissen jene Merkmale (Attributa), die auf die Art der Substanz gegründet sind. Z. B. die Wesenheit der Körpermonade ist die Kraft anzuziehen oder mit andern Monaden ein Ganzes zu bilden; denn die Körperart besteht eben in dieser Kraft.

Dies wird noch einleuchtender, wenn man bedenkt, daß die Arten überhaupt nur die Wesen = Kräfte



sind. Alles Wesentliche wird zuletzt nur in Kraft bestehen.

2. „Wesenheit“ und „Wesen“ bedeuten als Wörter nicht immer dasselbe; „Wesen“ heißt oftmals gerade so viel als Substanz, Wesenheit aber nimmt man lieber für die einer Art eigenen Merkmale. — Gene Merkmale, die das Ding entbehren mag, ohne desshalb von der Gattung und Art ausgeschlossen zu seyn, sind nebenwesentliche oder nichtwesentliche Beschaffenheiten, Accidenzen; so z. B. darf kein Mensch das Vermögen vernünftig zu denken, entbehren, so lange er unter die Menschen zu zählen ist; aber Weisheit und Tugend vermissen wohl viele, und sind doch Menschen.

Gene unentbehrlichen wesentlichen Eigenschaften der Wesen mag man „nothwendig und unveränderlich“ nennen, in sofern sie an keinem Dinge von irgend einer Art mangeln und in jedem Wesen sich gleich befinden.

3. Jede Kraft hat gewisse Bestimmungen, die, in sofern sie zum Wesen nothwendig gehören, wesentliche Bestimmungen heißen. Offenbar kann es keine Bestimmung ohne Objekt, ohne das „Wozu“ — geben.

Aber ein anders ist die Bestimmung nur für sich, und ein anders die Erfüllung derselben. Die Kraft und das Wesen bleibt, wenn die Bestimmung davon schon nicht erfüllt wird.

4. Härter ist es zu entscheiden, ob in erschaffenen Wesen das Wirken der wesentlichen Kraft demselben so nothwendig sey wie die Kraft selbst. — Daß die vollkommene Wirksamkeit nicht in diesem Sinne



wesentlich sey, lehrt wohl die Erfahrung; so z. B. ist das lallende Kind kein Denker. Ob aber eine Wesenkraft ohne alle Wirksamkeit seyn könne (versteht sich, nach der Einrichtung der Natur, denn von Wundern der Allmacht ist hier die Rede nicht) — ist eine andre Frage. In der Körperlehre werden wir sehen, daß es ordentlicher Weise keine Monade geben möge, die gar keine Beziehung auf andre Monaden hätte; wo aber Beziehung, da schon Wirkung. Was die Lebewesen betrifft, so kann ich mir einmal keine Seele denken, die nicht belebt und empfindet, und keinen reinen Geist, der gar nichts denkt.

Nur Schwierigkeit machet uns der Zustand des Kindes, in Bezug auf den Geist. — Denkt das Kind? — Ich möchte es nicht behaupten. Aber man bedenke, daß die Menschenseele im Kinde doch belebt und einiges Selbstgefühl hat, und so ist ihre Wesenkraft schon nicht mehr ohne alle Thätigkeit, obschon noch zu gehemmt vom Leibe, aufwärts zu schauen. Und ist die Belebung und das Selbstgefühl der Kindesseele nicht schon edler, als beim bloßen Thiere? Ich dünke wohl; also scheint da schon auch die Vernunftnatur des Kindes in Bezug auf Belebung und animalisches Selbstgefühl in einiger Thätigkeit zu seyn; denn wo Einfluß, da Thätigkeit.

Daher bin ich mit Philibert sehr geneigt, dafür zu halten, es gebe keine Wesenkraft ohne alle Wirksamkeit, und einige Wirksamkeit sey auch erschaffnen Substanzen so wesentlich als ihre Kraft. — Ein schwaches, aber schönes Bild Gottes, in dem die unenbliche Selbstkenntniß und Selbstliebe wesentlich ist.



## V. Abschnitt.

### Von den Beziehungen oder Verhältnissen und ihren Eintheilungen.

§. 14.

#### Was Beziehung sey.

1. Erschaffne Substanzen sind nicht ohne Beziehungen, ja sie werden durch Beziehungen vervollkommenet.

\*) Aber das Beziehlliche besteht nicht von sich selbst, wie die Substanz, es ist nur in sofern, als das andre ist, worauf es sich bezieht; kann als etwas für sich allein existirendes nicht gedacht werden. So z. B. besteht der Gedanke ohne den Geist nicht. Aus diesem wird es erhellend, daß die Beziehungen zuletzt die Substanzen selbst sind, in sofern diese Beziehungen haben. Z. B. ist dein weiser Gedanke zuletzt nicht dein denkender Geist, in sofern er den weisen Gedanken hat?

2. Jede Beziehung setzt wenigst zweierlei Stücke voraus: das, was sich bezieht; und das, worauf es sich bezieht. Daher kann in einem und ebendemselben Dinge und in dem nämlichen Betracht keine Beziehung Statt finden. Wiewohl z. B. ein Gedanke der Seele eben die denkende Seele ist; so ist doch ein Unterschied zwischen dem Gedanken und der Denkkraft, indem die denkende Kraft Ursache, der Gedanke aber Wirkung ist.

---

\*) Nichtgute Beziehungen vervollkommen freilich nicht; aber in sofern sie nichtgut sind, sind sie nicht. Jede Beziehung ist etwas gutes, als so vervollkommenet auf ihre Weise jede Beziehung.



3. Nur das Selbstständige, somit nur die Substanz kann jenes seyn, worauf die Beziehung zielt und worin sie ruht, so wie Beziehungen nur von einer Substanz ausgehen und an ihr gedacht werden können. Die Substanz ist also das Subjekt, die selbstständige Unterlage, und das Ziel der Beziehung. Hiemit ist die Beziehung nicht ganz (nicht formell) einerlei mit der Substanz. Ja in sofern eine Beziehung, z. B. ein bestimmter Gedanke, zur Substanz nicht wesentlich, ist sie nach der subtilen Schulsprache von der Substanz auch reell unterschieden, weil die Substanz ohne diese Beziehung Substanz bliebe. Indessen muß man doch bekennen, daß nach obiger Erklärung jede Beziehung mit ihrer Substanz in etwas Eins sey. Für dies besondere Eins hat die Schule, so viel ich weiß, bisher keinen eignen Ausdruck erfunden.

§. 15.

Abtheilung der Beziehungen.

1. Wir mögen was immer für eine Beziehung nehmen, das Ziel derselben wird sich immer entweder in der Substanz selbst, woran die Beziehung haftet, oder außer derselben finden. Steht das Ziel in der Substanz selbst, so wollen wir diese Beziehung Beschaffenheit nennen, bei den Philosophen heißt sie auch Modus, Accidenz, u. dgl.: geht aber die Beziehung über die Substanz, von der sie anfängt, hinaus, so heißen wir sie Verhältniß. Daher wird denn jede Beziehung entweder der Substanz Beschaffenheit, oder Verhältniß gegen andere Substanzen seyn.



2. Die Beschaffenheiten der Substanzen werden zuletzt allemal Wirkungen der Substanzkräfte seyn; man hüte sich aber, diese Beschaffenheiten mit der oben erklärten Wesenheit zu vermengen.

Wie die Substanzen verschieden, so auch ihre Beschaffenheiten; es gibt also materielle, pflänzliche, thierische, menschliche, reingeistige Beschaffenheiten.

Daß es zufällige Beschaffenheiten gebe, daß aber eben nicht alle so nebenwesentlich, sondern einige mitwesentlich sind, haben wir so eben zu erklären gesucht. Ohne alle Wirkbarkeit, hiemit ohne alle Beschaffenheit, kann keine Kraft, keine Substanz seyn. Denken muß der Geist; in sofern kann man sagen, das Denken überhaupt sey dem Geiste gewisser Maßen mitwesentlich; aber kein bestimmter einzelner Gedanke ist als bestimmt und einzeln ihm mitwesentlich.

3. Der Philosoph mag wohl manchmal die Substanzen nach ihren verschiedenen Beschaffenheiten abtheilen, wie das meistens in der Physik geschieht. So z. B. lassen die vernünftigen Geister sich in mehr oder minder vollkommne abtheilen. Aber da werden nicht so sehr die Substanzen als ihre Beschaffenheiten abgetheilt.

4. Die Beziehungen und somit auch die Beschaffenheiten, sind an sich betrachtet nichts Selbstständiges, und können also nichts Selbstständiges, folglich keine Substanz bewirken, und an und für sich keine Substanz ausmachen. So viele Beziehungen sich also auch immer an einer Substanz finden mögen, so wird doch deswegen die Substanz nicht vervielfältigt, sie bleibt eine Substanz. Wenn dies schon bei erschaffnen Substanzen obwaltet, um wie viel mehr bleibt Gottes Wesen Eines, ungeachtet Er sich schauet und liebt, ungeachtet also der drei verschiednen Beziehungen.



§. 16.

Von den Verhältnissen; a) Grund- b) Bestimmungsverhältnisse.

1. Dem oben Gesagten zufolge ist die Beschaffenheit die Beziehung eines gewissen Merkmales, einer gewissen Bestimmung, Notion — der Substanz auf die Substanz selbst; das Verhältniß aber ist die Beziehung zweier Wesen oder Dinge auf einander, die sich außer einander befinden, oder doch als außer einander gedacht werden.

2. Um die Verhältnisse ferner abzuthellen, müssen wir sehen, wie oder woher sich denn zweierlei Dinge auf einander wechselseitig beziehen. Verhältnisse entstehen entweder aus einer gewissen Verbindung, die auf einem Grunde oder auf einer Ursache beruht, oder aus andern beziehlichen Bestimmungen der Dinge gegen einander. Unter den Bestimmungen verstehe ich da alles, was sich an einer Sache, wie sie wirklich da ist, unterscheiden und in Beziehung auf andre Sachen denken läßt. Demnach sind die Verhältnisse wieder zweierlei, — Verhältnisse zwischen Grund und Folge, zwischen Ursache und Wirkung; und dann Verhältnisse zwischen den beziehlichen Bestimmungen der Dinge gegen einander: die erstern mag man Grundverhältnisse, die letztern Bestimmungsverhältnisse nennen.

3. Es fällt da offenbar auf, daß die Grundverhältnisse eben so unter einander verschieden sind, wie es die Gründe und Folgen, die Ursachen und Wirkungen sind; wie wir das jetzt gleich untersuchen werden.



Von dem Grunde und der Folge.

1. Nun von der Verbindung und den Verhältnissen zwischen Grund und Folge, zwischen Ursache und Wirkung.

Grund pflegt man gemeiniglich das zu nennen, woher man erkennt, warum etwas sey; und dieses etwas nennt man hernach die Folge oder das Begründete. — Allein dadurch wird vielmehr unsre Erkenntniß des Grundes, als der Grund selbst erkläret; denn dies sagt nur so viel, daß wir aus dem Grunde die Folge erkennen, aber nicht, was der Grund an sich selbst ist. Und was heißt da das Warum? etwa das, welchem zufolge etwas ist? oder das, was der Grund des Etwas ist? Da würde man denn das nämliche durch das nämliche erklären; denn das Warum setzet ja entweder den Grund voraus, oder schließt ihn in sich: was ist aber der Grund selbst?

Nicht alles, woraus man etwas erkennt oder was uns auf die Kenntniß eines andern Dinges führet, ist desselben Grund. Ich schliesse z. B. aus irgend einem Gedanken auf Denkkraft, und doch ist er nicht Grund von dieser. Von jeder Beziehung muß der Geist auf das Ziel derselben hindenken, und doch ist die Beziehung darum kein Grund.

2. Vielleicht ist das, woraus ich etwas erkenne, nicht eben allemal der Grund der Sache, sondern nur der Grund meiner Erkenntniß. So meinen manche und theilen darum den Grund in den Grund des Seyns und in den Grund des Erkennens. Aber was soll dies Erkennen seyn? etwa eitel Erfahrung? aber lassen



sich die Gründe erfahren? Ist dies Erkennen reine Vernunftseinsicht? Wir haben schon oft gesehen, daß es nur einen Erkenntnißgrund gebe, und daß er die Urwahrheit selbst ist. Wahr ist es, daß oft bei einem Gedanken auch ein andrer in uns mit entsteht, aber darum ist ein Gedanke noch nicht der Erkenntnißgrund des andern. Z. B. ich kann deinen Gedanken ohne dein denkendes Wesen nicht denken, ist darum dein Gedanke der Erkenntnißgrund — deinen Geist zu kennen?

So manches, was sich da noch sagen ließe, ist schon in der Lehre vom Erkenntnißgrund gesagt worden. Nur noch zwei Bemerkungen.

Schließen wir aus einer wahren Wirkung auf ihre Ursache, so geschieht auch das nicht darum, als wenn die Wirkung der eigentliche Erkenntnißgrund der Ursache wäre, sondern weil man sich das Verhältniß zur Ursache denken muß, denn keine Beziehung, kein Verhältniß läßt sich ohne das denken, worauf die Beziehung oder das Verhältniß zielt; und jede Wirkung, als Wirkung gedacht, ist ja ganz Verhältniß auf ihre Ursache.

Nehmen wir selbst den Vernunftschluß. Obwohl die Schlußfolge unläugbar aus den Vorderätzen erkannt werden mag, so sind doch deßhalben die Vorderätze noch nicht der eigentliche Erkenntnißgrund der Folge; denn was geschieht beim Vernunftschlusse anders, als daß wir das eine mit dem andern vergleichen, um zu sehen, wie fern sie Eins oder nicht Eins sind? Sähen wir dies nun bei der Vergleichung bloß durch die zwei Gegenstände, so müßten sie zugleich sowohl das seyn, was wir an ihnen erkennen, als auch das, woher wirs erkennen, wenn sie doch der Erkenntnißgrund der Schluß-



folge seyn sollten. Sehen wir die Aehnlichkeit der zu vergleichenden Gegenstände, mit der Vernunft nicht in der wahren Einheit, die zugleich die Urwahrheit ist?

3. Noch bleibt immer die Frage: Was ist der Grund des Seyns an sich? Wenn man alles durchsuchet, wenn man nicht gerade nur Worte annimmt, ohne in ihren Sinn zu bringen, und in die Sache selbst hineindenkt; wird man nirgends eigentlichen und wahren Grund antreffen, der nicht in der That etwas bewirkt; man mag hernach dieses Wirken im weitesten Sinne nehmen; ein gewisses Wirken steht doch immer dem eigentlichen Grunde zu. Was aber wie immer wirkt, ist Ursache, in sofern es wirkt; somit wäre zuletzt Grund und Ursache, und somit auch Wirkung und Folge das nämliche. Nun also

§. 18.

Von Ursache, Kraft, Vermögen, — und Wirkung.

1. Das erschaffene Wesen ist Nachahmung Gottes. Jede Kraft der Geschöpfe wird entweder etwas bloß Wirkendes — ein Bild des göttlichen Willens, oder auch etwas Bildendes, ein Bild des göttlichen Verstandes seyn. Die bloß körperliche Monade wirkt nur außer sich, und in dieser Hinsicht kann man sagen, sie wirke nur: indessen muß man bekennen, daß alle Körpermonaden so wirken, daß ein schönes Ganzes entsteht. Wir werden aber sehen, daß man ihnen die höhere hier gemeinte Bildungskraft nicht zueignen darf. Lebende Substanzen bilden mehr oder weniger; die bildendste Kraft ist die Vernunftnatur, wirkend nach vorgefaßtem Ideale. Wer weiß nicht, was Bilden,



Gestalten sey? und wer man es mit Worten erklären? Auch das Bildende ist wirkend, aber vollkommener wirkend, als das, was wirkt, ohne zu bilden. So z. B. wirkt die versengende Flamme, ohne zu bilden oder zu gestalten.

2. Ursache seyn kann nur eine Kraft; denn nur Kraft kann wirken; was aber nicht bewirkt, ist nicht Ursache. Kraft kann nur in einer Substanz seyn, und ist leßlich selbst die Art (Species) derselben. Die Kräfte, oder Vermögen, sind also so verschieden, wie die Substanzen nach ihren Arten. Offenbar keine Wirkung ohne Wirkendes, d. i. ohne Ursache; denn wirkende Kraft heißt Ursache. Offenbar kann nicht jede Substanz jede Wirkung hervorbringen, weil nicht alle Substanzen gleicher Art oder Kraft sind. Offenbar hat jede Wirkung angemessene Ursache; ein Gedanke kann nur Wirkung des Geistes, nicht der Materie seyn. So dachten die Alten, wie es aus Platos Tymäus erhellt; und so denkt jede Vernunft, die kein Philosophimus verrückt hat.

3. Wir haben schon in der Lehre vom Schöpfer von den viererlei Ursachen Meldung und Erklärung gemacht. Nebst der bewirkenden Ursache, Endursache oder Beweggrund, und dem Muster und der Materie haben einige noch eine fünfte Ursache angegeben, die sie bildende oder vielmehr die Bildung der Sache selbst nennen. Aber nicht sehr richtig, denn die Bildung ist ja selbst Wirkung.

Wie die Materie, z. B. das Erz Ursache zu seiner Bildung sey, sehe ich auch nicht, sie ist ja nur, was gestaltet wird, sie empfängt die Bildung, ohne sie sich zu geben. Und somit fällt auch die vierte Ursache (die *causa materialis*) weg.



Was die Bewegungursache oder den Beweggrund betrifft, so ließe sich noch manches subtilisiren. Beweggründe gibts nur für unsern freien Willen. Jenes, was auf unsern Willen wie immer wirkt, kann für ihn Ursache seyn; was auf ihn nicht wirkt, kann für ihn nicht Ursache seyn. Unser Wesen ist vernünftig und sinnlich. Auf die Sinnlichkeit wirkt wohl Unzähliges, und durch die Sinnlichkeit auch auf den Willen. Ob aber ohne alle Vermittelung der Sinnlichkeit etwas außer Gott unmittelbar auf unsern Willen eigentlich und wahrhaft wirken oder in ihm eine Wirkung hervorbringen möge, ist wohl eine andre Frage. Davon anderswo.

4. Wirkung und Ursache sind von einander offenbar unterschieden; daher kann denn auch Eines und dasselbe sich selbst Ursache und Wirkung zugleich unmöglich seyn; die Wirkung, ist das, was gewirkt wird, kann also nicht seyn, eh es wird, also sich selbst nicht machen, denn was nicht ist, kann nichts wirken. Und wo Wirkung, da offenbar auch Ursache.

Die Wirkung entsteht, und ist noch nicht, ehe sie wird; also ist jede erschaffne Ursache nicht nur der Ordnung, sondern auch der Zeit nach schon vor ihrer Wirkung.

Die Ursache ist selbstständig; bloß abhängig von ihr ist die Wirkung; also ist jene mehr, als diese; hiemit ist die Substanz mehr als ihr Accidenz. Mehr als die Ursache kann die Wirkung schon gar nie seyn, denn die Ursache kann der Wirkung nicht mehr geben, als sie selbst hat.

5. Von den Gesetzen der Kräfte müssen wir da noch was sagen, um die Ursachen besser zu kennen.



a) Aus nichts etwas machen kann keine erschaffne Kraft; also kann sie keine Substanz machen, keiner Substanz Wesen ändern, kann nur an Substanzen manche Beschaffenheiten bewirken.

b) Hiemit kann keine Kraft sich selbst hervorbringen, ihr eigen Wesen ändern oder zerstören.

c) Daher wirkt keine Kraft von sich selbst und mit ganz unabhängiger Eigenmacht, so, daß sie nicht in allem von der Urkraft, woher sie ist, abhinge.

d) Offenbar wirkt jede Ursache oder Kraft nicht anders, als wie es ihre Natur entweder fodert oder gestattet, das ist, keine Kraft kann ihrem eignen Wesen zuwider wirken, keine sich zerstören.

6. Dies Gesagte mag man nun immerhin Kraftgesetze heißen, — aber nicht in dem Sinne mancher Philosophen, als wenn die Kraft sich selbst Gesetz wäre, und als fände sich im Wesen der Kraft, in ihrer Einrichtung so etwas Nothwendiges und Unveränderliches, woher denn und warum die Kraft wirken und eben auf eine gewisse Weise wirken müßte; so z. B. sagen sie, es liege im Wesen der Denkkraft, daß sie so und nicht anders denke. — Es läßt sich was entgegen sagen. Fürs Erste, wie ebendasselbe Ding sich selbst Grund und Folge nie zugleich seyn kann, so kann wohl auch dasselbe Wesen sich selbst nie das Gesetz seyn. Fürs Zweyte, fraget es sich, ob denn das Wesen als Gesetz, und das Wesen als Kraft Eins ist oder nicht. Will man das erstere, so ist das Wesen sich selbst unterworfen; läßt sich das aber eigentlich denken? — Will man das letztere, so wird das Wesen vervielfältiget, und doch ist jede Kraft eine Substanz und das Wesen der Substanz immer einfach.



Das Gesetz in dem Wesen der vom Schöpfer immer abhängigen Kraft wird zuletzt nichts anders seyn, als so etwas, was der Urheber der ganzen Natur, in die Substanz, als das Erfoderliche zur Wirksamkeit, schuf, ein gewisses Merkmal, wodurch eine Kraft sich von der andern unterscheidet, hiemit zuletzt das Specifische der Kraft selbst. Allerlezt kann nur von der Kraft und von keinem subjektiven Gesetze die Rede seyn. Die Gesetze der ganzen Natur leben im Urbilde der Natur.

Läge im Wesen jeder Kraft das Gesetz der Wirksamkeit, so könnte entweder irgend eine Kraft dem Gesetze, somit ihrem Wesen, folglich sich selbst — zuwider und sohin unrichtig schon gar nie handeln, oder sie müßte sich selbst vernichten können. Ist aber dies denkbar? Und doch wie oft handelt des Menschen Vernunft und Wille unrichtig!

Und würde denn das, was das Gesetz der Kraft seyn soll, ganz unwirksam seyn, oder zugleich auf die Kraft wirken? — Wirket es auf die Kraft nicht, wie hängt alsdann wohl die Wirksamkeit der Kraft von einem ganz unwirksamen Gesetze ab? Wirket auch das Gesetz auf die Kraft, so ist es auch selbst eine Kraft; und dann fragt es sich, ob auch diese Kraft ein anders Gesetz in sich fasse. Will man nun nicht ohne Ende so fortfahren, so muß man endlich doch eine Kraft zugeben, in deren Wesen sich kein Gesetz der Wirksamkeit mehr findet.

Wir sehen freilich wohl aus dem Wesen der Kräfte, was sie bewirken können, wozu sie bestimmt sind, und meinethalben auch oft, wie sie wirken sollen; aber das Wesen der Substanz und ihre Bestimmung und ihre Kraft sind in der Sache völlig Eins.



Das Gesetz der Kraft ist nicht nur von der Kraft unterschieden, sondern übertrifft sie auch weit, weil es diese regulirt, vervollkommnet. Aber dieses Gesetz ist, wie wir schon sagten, kein Geschöpf, denn das Wesen der Substanz, somit auch die Kraft, hängt als ein Selbstständiges von keinem Geschöpfe ab, weil sonst keine Selbstständigkeit der Substanz wäre. Also ist der Schöpfer das Gesetz aller Wesenkräfte.

§. 19.

Von den Mitteln und Bedingnissen der Ursachen.

1. So unabhängig von andern Geschöpfen die Kräfte an und für sich auch immer sind, so bedürfen sie doch oft andre Mittel ausser sich, um etwas zu bewirken, und sind manchmal an gewisse Bedingnisse gebunden, ohne die sie entweder nicht wirken würden oder auch nicht einmal wirken könnten. Dies lehrt die Erfahrung, und läßt sich aus der Beschränktheit alles Er-schaffnen leicht erklären.

2. Mittel heist das, was eben die wirkende Ursache anwendet, um etwas hervorzubringen. So z. B. schreibt nicht die Feder, ich aber schreibe durch sie.

Die Mittel mögen an sich manchmal auch wirkende Ursache seyn, ob sie schon in Beziehung auf die Hauptursache nicht wirkend, sondern nur angewendet sind.

Auch mögen sie entweder Hauptmittel, oder Nebenmittel, nothwendig oder zufällig seyn, je nachdem die Kraft ihrer mehr oder minder bedarf.

3. Bedingnisse, Gelegenheiten, Veranlassungen sind eigentlich nichts wirkendes, noch angewendetes, aber so etwas, ohne welches die Kraft nicht wirkt oder oft wohl gar nicht wirken kann. So z. B. würde sich



der Künstler nicht entschließen, eine Bildsäule von Holz zu schnitzeln, wenn er kein Holz hätte; indessen ist das Holz nicht Ursache seines Entschlusses, auch nicht Mittel zum Entschlusse, sondern nur Bedingniß.

Wiewohl die Kraft ohne eine gewisse Bedingniß manchmal nicht wirken kann, so höret doch deshalb das Daseyn und das Wesen der Substanz nicht auf, wenn die Bedingniß mangelt; denn die bedingte Wirkung ist der Substanz nicht wesentlich. Wenn ferner irgend eine Kraft ohne eine gewisse Bedingniß, oder ohne ein gewisses Mittel nicht wirken kann; so sind deswegen Kraft, Bedingniß und Mittel nicht Eins; meine Seele z. B. könnte ohne die Zunge ihre Gedanken mündlich nicht offenbaren; sind nun deshalb Seele und Zunge Eins? Wie lächerlich machen sich also jene Namen = Philosophen, die daraus, daß die Menschenvernunft in physischzerrütteten Köpfen nicht mehr oder außerst unvollkommen wirkt, schließen oder doch wenigstens mutmaßen, Seele und Kopf, Geist und Leib seyn Eins!

4. Ueberflüssig mag die Anmerkung seyn, daß oft etwas ein blosses Mittel zu seyn scheint, was doch wirklich Ursache ist; daß man auch manchmal eine Bedingniß für Mittel, oder gar für Ursache; hingegen manches Mittel oder manche Ursache für blosses Bedingniß hält, und daß endlich etwas in einer Hinsicht bloß Mittel, in einer andern aber nur Bedingniß oder gar Ursache seyn mag. Da muß der Metaphysiker genau zu untersuchen wissen, besonders, wo er die zwei grossen Kräfte, Verstand und Wille, betrachtet; denn meines Erachtens haben manche in der Untersuchung dieser zwei Kräfte eben darum nicht am glücklichsten gearbeitet,



weil sie in so eben empfohlener Unterscheidung nicht so ganz genau zu Werke giengen.

5. Ehe wir diese Betrachtung über die Grundverhältnisse enden, müssen wir noch was bemerken: die Ordnung der Ursachen, die man mit Mitteln und Bedingungen nicht vermengen darf.

Kräfte und Ursachen sind oft einander unter- und zugeordnet: eine ganze Reihe von Ursachen geht der Zeugung einer einzigen Pflanze vor, und viele andern wirken zusammen, sie zu nähren und zu erhalten. Auf einander folgende und sohin nacheinander wirkende Ursachen machen eine gerade Reihe von Ursachen aus, und mögen untergeordnete heißen; zugeordnete sind aber mit einander zugleich wirkende. Es leuchtet von selbst ein, daß oft erst die ganze Summe aller unter- und zugeordneten Ursachen die vollständige und zureichende Ursache irgend einer Wirkung ausmacht.

Keine Kraft wirkt mehr, als sie ist; und wie alle Ursachen mit einander das nicht haben können, wovon keine von allen etwas hat, so vermögen auch alle Ursachen, sie mögen dann nach einander, oder mit einander wirken, das nicht, wovon keine einzeln etwas vermag. Alle vernunftlose Thiere zusammen bringen nie Einen Vernunftschluß hervor, weil keines vernünftig denkt.

Wozu jede einzelne Kraft beitragen kann, das bewirken vereinigte Kräfte mit einander mächtiger, oft auch geschwinder.

Keine Kraft, also auch alle Kräfte zusammen nicht, — sind im Stande, Unabhängigkeit gegen den Schöpfer zu behaupten; folglich sind alle Kräfte sammt allen ihren Wirkungen eitel Abhängigkeit von der allwir-



fenden Urkraft. Wie beruhigend für den Weisen: jede Wirkung in der Allheit gehorcht meinem Vater!

Keine Wirkung bleibt ohne des Schöpfers Wirken, sie kann aber ohne ihre erschaffne Ursache bleiben, das heißt, sie kann in der Substanz, an welcher sie von einer andern Substanz bewirkt ward, bestehen, wenn schon diese andre Substanz aufhört zu wirken. Die Substanz, welche die Wirkung aufnimmt, macht durch ihre Selbstständigkeit die aufgenommene Wirkung bestehen. Ein Bild jener göttlichen Beziehungen, die im göttlichen Wesen ewiglich leben. Ob die Wirkung von der Substanz in derselben wirkenden Substanz ohne ihr Fortwirken bestünde, wäre eine andre Frage; ich dünke nein. Z. B. mein Gedanke hört auf, sobald ich ihn nicht mehr denke.

Setzen wir aber, es entstände eine Wirkung, wozu weder eine einzelne Kraft der Natur, noch mehrere, noch alle Kräfte zusammen hinreichten; woher wäre diese Wirkung? Wohl doch gewiß von der Allmacht! Und wenn uns diese Wirkung der freien Allmacht durch Zeugnisse bewährt wäre, könnten wir dann noch sagen: es gebe keine Wunder?

Sind aber Wunder wohl möglich? Das heißt: vermag der Allschöpfer mehr, als die erschaffne Natur? — Man nehme nur nimmer zu den, oben widerlegten, Träumereien von den unwandelbaren Gesetzen der Natur, Zuflucht. Gesetz der Natur ist nur Gottes Wille und seine Weisheit: und Er schafft, was Er will.

§. 20.

Bestimmungsverhältnisse der Gleichmäßigkeit und Gleichförmigkeit.

1. Was Bestimmungsverhältniß überhaupt sey, wird sich der Leser erinnern. Bestimmungen



der Sache heißen wir alles das, was sich an einer Sache denken läßt, sofern sie entweder an sich, oder gegen andre Dinge betrachtet wird. Wir könnten auch so sagen: Bestimmungen sind alles das, wodurch die Sache eben das und eben so ist, was und wie sie ist; das heißt, wodurch sie als eben diese Sache bestimmt ist. Es versteht sich aber von selbst, daß, weil jedes Verhältniß eine Beziehung ist, auch nur beziehliche Bestimmungen Verhältnisse sind.

2. Derlei beziehliche Bestimmungen sind entweder gewisse Merkmale an einer Sache, vermöge deren dieselbe mit einer andern Sache übereinstimmt oder nicht übereinstimmt; oder sie betreffen selbst die Art des Daseyns der Dinge, wie sie nämlich auf einanderfolgen, oder neben einander sind.

Von der Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Dinge, in sofern diese einerlei oder nicht einerlei sind, haben wir schon oben geredet. Es gibt aber noch eine gewisse Uebereinstimmung, ohne daß deshalb die Dinge an sich selbst unter einander einerlei sind, und von dieser Uebereinstimmung haben wir hier noch zu reden.

Mannigfaltige Dinge stimmen oft nicht an sich in Einem Merkmale, sondern nur auf etwas überein; und diese Uebereinstimmung oder vielmehr diese Zusammenstimmung entsteht aus der Gleichmäßigkeit und gründet sich auf dieselbe. Die Gleichmäßigkeit erfordert aber eben keine Ebenwesenheit, oder daß mehrere Dinge an sich in Einem Merkmale einerlei seyn, sondern nur eine Gleichheit der Verhältnisse, oder daß sie in Beziehung auf etwas Gewisses sich gleich



verhalten. Ich will mich in einem Beispiel erklären: Eins verhält sich zu Zwei gerade so wie Drei zu Sechs, denn Drei ist in Sechs so oft enthalten, als Eins in Zwei. Diese Zahlen, gegen einander betrachtet, treffen wohl im Quotient, nicht aber an sich selbst überein.

Die Gleichmäßigkeit bringt unter die mannigfaltigen Dinge zwar keine Identität, aber doch Zusammenstimmung in Einem Dritten, und diese Zusammenstimmung in Ansehung eines Dritten, wie gleichsam eines gemeinschaftlichen Maßes, führt eine gewisse Einheit herbei, die dem Denker wohl auffallend, aber unbeschreiblich ist. Wie also jede Ähnlichkeit und Gleichheit zuletzt auf die wahre, selbstständige, göttliche Einheit hinweist; gerade so leitet auch jede Gleichmäßigkeit den forschenden Geist auf eben dieselbe Einheit hin.

Gott schuf die Dinge so, daß sie nicht nur an sich, sondern auch in ihrer Zusammenstimmung Bilder seiner Einheit und Schönheit sind.

Jede Ordnung unter dem Mannigfaltigen, jede Symmetrie, jede Harmonie, jedes schöne Ganze, es mag denn in die Sinne fallen oder nur dem Verstande denkbar seyn, entsteht ja nur aus der Gleichmäßigkeit, und gefällt der Vernunft nur darum so sehr, weil es von der ewigen, göttlichen Einheit bestrahlt ist.

Hier und in der Zahlenlehre wäre eigentlich der Fond gründlicher Aesthetik, die in manchen gleissenden Schriften vergeblich gesucht wird. Wer nicht Philosoph und durch Innigkeits = Übung und Liebe zur höchsten Schönheit, an das Göttliche wie angewachsen ist, der wird nie Aesthetiker seyn.



Hören wir noch ein und anderes, was Augustin von der Gleichmässigkeit sagt.

„In allen Künsten gefällt uns die Gleichmässigkeit, durch diese wird alles recht, alles schön. Diese Gleichmässigkeit aber trachtet nach Uebereinstimmung und Einheit, indem die Theile eines Ganzen entweder einander gleich sind, oder doch gleichmässig sich gegen einander verhalten.

Was den Sinnen schön ist, es mag denn von der Natur oder von der Kunst hervorgebracht seyn, findet sich alles entweder in Orte, oder in Zeit; — in Orte, als wie ein schöner Körper, — in Zeit, als wie die körperliche Bewegung, (z. B. eine schön harmonische Musik, wo Töne auf einander folgen und vergehn). Aber jene höchste Uebereinstimmung, jene wahre und reinste Einheit, die nur dem vernünftigen denkenden Geiste leuchtet, und nach welcher der Geist über alle Körperschönheit, die ihm durch den Sinn bekannt wird, urtheilet, — diese Uebereinstimmung, diese Einheit beschränket sich in keinem Orte, dehnt sich in keinen Raum aus und fließt nicht mit der Zeit dahin. — — —

Dieses Gesetz aller Künste „(nehmlich die höchste Einheit)“ ist unveränderlich: aber unser denkender Geist, der die Fähigkeit besitzt, dasselbe Gesetz anzuschauen und darnach seine Urtheile zu richten, ist nicht unveränderlich, er kann sich auch in seinem Urtheile irren. Daraus erhellt denn augenscheinlich, daß dieses Gesetz, welches wir auch Wahrheit nennen, selbst über unsern Geist weit erhaben ist.



Aber auch daran läßt sich nicht mehr zweifeln, daß so ein unveränderliches Wesen, welches sogar alle Vernunftnatur übertrifft, Gott ist.“ \*)

3. Es gibt noch eine andre Uebereinstimmung, die von Ebenwesenheit ganz und gar und in etwas auch von der Gleichmäßigkeit unterschieden ist; sie findet sich lediglich nur zwischen zwei Gegenständen, deren einer sich so zum andern verhält, wie dieser es fodert, daß er sich verhalte. Diese Uebereinstimmung mögen wir im engeren Sinne Gleichförmigkeit oder Gemäßheit nennen.

Wir finden sie zwischen Original und Abdruck, zwischen Muster und Abbild, zwischen Regel und dem Regelmäßigen, zwischen Gesetz und dem Gesetzmäßigen. Recht genau zu reden, ist nur der Abdruck, das Abbild, das Regel- und Gesetzmäßige gleichförmig, gemäß; denn nicht bezieht sich das Original auf den Abdruck, sondern der Abdruck auf das Original, u. s. f.

Offenbar ist auch der Abdruck als solcher nicht Eins mit dem Original, als solchem; sonst wäre der Abdruck zugleich Original. Das gilt auch vom Regel- und Gesetzmäßigen in Beziehung auf Regel und Gesetz.

Original, Muster, Regel und Gesetz sind früher als ihr Gleichförmiges, und enthalten den Grund von aller Vollkommenheit in sich, die im Gleichförmigen sich findet.

Der Maler mag vielleicht seinem Abbilde die Vollkommenheit des Originals geben, aber den Vorzug

---

\*) L. de vera Religione c. 30.



der Originalität kann er dem Nachbilde doch nicht geben, dies wird immer jenem sich schulden. Das ewige Original bleibt aber in jeder Hinsicht unersreichbar.

Aus alle dem erhellt, daß Muster, Original, Regel und Gesetz jedesmal vollkommener sind, als das, was ihnen nur gleichförmig und gemäß ist.

Erhabner ist also unsre Denkregel, als unser Verstand; erhabner unser Gesetz, als unser Wille. Dies hätte die kritische Philosophie berücksichtigen sollen; dann würde sie eingesehen haben, daß sich der erschaffene Geist selbst weder Denke, noch Willensregel seyn kann. Wie könnte der Geist zugleich sein eigener Regent und sich selbst Unterthan seyn?

4. Es gibt auch eine gewisse Gemäßheit zwischen Zweck und Mittel.

Endlich mag man wohl auch anmerken, daß es gewisse Beziehungen und Verhältnisse gibt, welche nicht in der Sache selbst, sondern nur in unsern Gedanken bestehen, wie sich das z. B. zwischen den willkürlichen Zeichen und dem Bezeichneten, zwischen den Worten und Gedanken, u. dgl. findet.

### §. 21.

#### Von den Daseynsverhältnissen.

1. Betrachten wir die Dinge in Ansehung ihres Daseyns, so sehen wir darunter gewisse Verhältnisse, in sofern sie entweder sich außer einander befinden, oder auf einander folgen.

2. Betrachten wir an einem Körper die Theile, wie sie neben und außer einander da sind, so ist, je mehr



ein Theil zur Rechten ist, ein andrer desto mehr zur Linken; und je höher der eine droben ist, desto tiefer ist der andre drunten, u. s. f. Derselb Verhältnisse des Neben- und Außereinanderseyns machen Ort und Raum aus, wovon ausführlicher in der Körperlehre.

§. 22.

Von der Zeit.

1. In Ansehung des Nacheinanderseyns oder der Aufeinanderfolge sind einige Dinge mit einander gegenwärtig, andre vergangen, andre zukünftig. Nun in diesem Verhältnisse der Aufeinanderfolge besteht die Zeit.

So bekannt uns die Zeit auch scheinen mag, so leicht verirrt sich darüber der Denker ins Dunkel. Darum ist die Entwicklung des Wahren, das sich von der Zeit eigentlich denken läßt, sehr wichtig und ist für uns desto leichter, nachdem der helle Augustin in diesem Stücke alles vorgearbeitet hat \*). Wir folgen hier ganz seiner Erklärung.

2. Ewigseyn, ist nur seyn, unveränderlich seyn ist göttlich, veränderlich seyn ist geschöpflich; was aber veränderlich ist, das ist zeitlich, weil nicht ewig.

Mehr als ein untheilbares erschaffnes Jetzt ist nie zugegen, das übrige ist alles entweder schon vergangen, oder erst künftig. Das Jetzt, in dem ich und du sind, ist schon vergangen, ehe wirs recht aussprechen. Ein Werden und Vergehen ist all das Gegenwärtige. Nur Gott ist das unbewegliche Jzt.

Man erinnre sich an das, was wir hierüber in der Lehre vom Schöpfer bemerkten.

\*) In libr. Confess.



3. Das Vergangne ist nicht mehr, das Künftige ist noch nicht, — was aber entweder nicht mehr ist, oder noch nicht ist, ist dermalen nichts. Oder sollte dies etwa erst bewiesen werden?

„Wenn, — sagt ein Tiefdenker, — wenn das Vergangene und Künftige etwas ist, so verlange ich zu wissen, wo es denn ist. Und kann ich auch das nicht erfahren, so weiß ich doch gewiß, daß das Vergangene sowohl, als das Künftige eben da, wo es immer seyn mag, nicht vergangen, nicht künftig, sondern gegenwärtig ist. Denn ist das Vergangene auch dort, wo es ist, schon vorüber, so ist es auch dort nicht mehr; und eben so ist auch das Künftige dort noch nicht, wo es erst künftig ist. Wo also immer etwas seyn mag, da ist es gegenwärtig, und nicht vergangen, nicht erst künftig.“ \*)

4. Einige glaubten, die Zeit bestehe bloß in der Bewegung der Körper, und werde nach dem Maße der Bewegung abgemessen, wie wir die Tage, Monate und Jahre nach der Bewegung der Weltkörper abmessen. — Allein, die Körper bewegen sich mit ungleicher Geschwindigkeit; aber die ausgemessenen Theile der Zeit, Jahre, Tage, &c. sind sich immer gleich. — Und setzt nicht jede Körperbewegung schon Zeit voraus, indem sie nur in der Zeit geschieht? — Die empfindende und denkende Seele, ist sie ohne Zeit, unveränderlich, denkt und fühlt sie alles im einfachsten, unwandelbarsten Ist? &c.

5. Wie gibt es aber drei Zeiten, wenn das Vergangene und Künftige nichts ist? Wie ist eine Zeit län-

\*) S. Augustin. L. XI. Confess. C. 18.



ger als die andre? Wie können wir wohl einen Zeitraum abmessen?

Das Verhältniß des Miteinanderseyns der Dinge ist die Gegenwart. — Ein Ding, nur für sich und ohne dies Verhältniß der Gegenwart gedacht, ist so etwas, das wir entweder vergangen, oder künftig nennen; etwas Vergangenes, wenn das Verhältniß oder die Beziehung des Miteinanderseyns in Vergleich mit einem andern Dinge zuvor aufhört, oder wenn das Ding diese Beziehung auf andre Dinge nicht mehr hat; etwas Künftiges, wenn das Ding dieselbe Beziehung in Ansehung gegenwärtiger Dinge noch nicht hat. Bei Dingen, die einander gegenwärtig sind, denken wir nicht nur ihr Seyn, sondern auch zugleich ihre gegenseitige Beziehung des Miteinanderseyns; bei vergangenem und künftigen Dingen aber denken wir ihr blosses Seyn, isolirt, ohne diese Beziehung, in der die Gegenwart der Dinge besteht.

6. Halten wir nun das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige zusammen oder gegeneinander, und messen wir dazwischen den Abstand ab, das ist, berechnen wir, wie lange etwas schon vergangen sey, oder wann endlich etwas seyn werde; so denken wir von dem Vergangenen an bis auf das Gegenwärtige her, überschauen die Reihe alles dessen, was sich zwischen dem Vergangenen und dem Gegenwärtigen findet, und zählen dann, wie in den Zahlen die Einheiten oder in einer Linie die Punkte, und sohin urtheilen wir, wie lange etwas schon vorüber sey. So verhält es sich auch mit der Voraussicht und Berechnung der Zukunft; da zählen wir vorwärts von dem Gegenwärtigen bis zum Künftigen hin.



7. „Allein was der zu wohl wir, vom Vergangnen bis aufs Gegenwärtige und vom Gegenwärtigen bis aufs Künftige, wenn das Vergangne sowohl als das Künftige nicht ist, wie kurz zuvor behauptet ward?“

Diese gegründete Einwendung fodert noch mehr Erläuterung unsrer Gedanken.

Hätten wir kein Gedächtniß, keine Erinnerung, kein Vermögen über das Gegenwärtige hinaus zu sehen, und in die Vergangenheit zurückzublicken; so dächten und wüßten wir von irgend einer Vergangenheit ganz sicher gar nichts. In unserm Gedächtnisse bleiben Bilder, Vorstellungen, Gedanken von Dingen, die vergehen, zurück. Wir schauen also nicht eine Reihe dessen, was nicht mehr ist oder noch nicht existirt, an; sondern wir überschauen nur die Reihe der wirklichen und in uns gegenwärtigen Vorstellungen unsers Gedächtnisses, so wie diese Reihe nacheinander geordnet ist; und dann zählen wir diese Reihe, wie in einer Linie die Punkte ab, und so ganz zahlmässig urtheilen wir, wie lange schon etwas vergangen sey, wie lange nehmlich die Reihe der Zwischenbilder unsrer Erinnerung vom Bilde dessen an, was wir vergangen nennen, bis auf die Vorstellung des Gegenwärtigen sey.

Wir haben auch in unserm Erinnerungsvermögen schon gewisse Vorstellungen von einem Jahr, Monate, Tage, von einer Stunde, Minute, Sekunde. Diese Vorstellungen entstanden durch die Erinnerung an alles das, was ein Jahr, ic. einen Tag ic. ausmacht. Der Umlauf des Uhrenzeigers z. B. zeigt uns, wie vielmaler sich bewege in einer Zeit, die wir Sekunde, Minute, Stunde, heißen. — Nun nach diesen in uns wirklichen Vorstellungen messen wir einen Zeitraum aus.



Denken wir die Zukunft, so erinnern wir uns nicht derselben; wir erwarten sie nur, und diese Erwartung ist in uns, wie die Erinnerung wirklich gegenwärtig. Und rechnen wir nach, wann etwas seyn werde, so stellen wir jene Vorstellungen von Dingen, die unser Gemüth zugegen hält, gleichsam vor uns hin, und wie wir bei der wirklichen Reihe der wirklichen Vorstellungen eine Vergangenheit abzumessen glauben, so scheint es uns auch, als ob wir außer uns etwas dächten, was noch nicht ist, wenn wir etwas wirklich erwarten und diese wirkliche Erwartung gleichsam ausdehnen nach dem Maße jener wirklichen Vorstellungen, welche sich zwischen unserm Ist und zwischen dem, was wir erwarten, finden, oder welche wir vielmehr dazwischen setzen.

8. „Deutlich und offenbar ist es nun einzusehen, sagt Augustin \*), daß weder das Vergangene noch das Künftige etwas ist. Eigentlich darf man nicht sagen, es gebe drei Zeiten, die vergangene, die gegenwärtige und die künftige. Eigentlicher mag es gesagt seyn, daß es drei Zeiten gibt, eine gegenwärtige vom Gegenwärtigen, eine gegenwärtige vom Vergangnen, und wieder eine gegenwärtige vom Künftigen. Denn diese drei Zeiten sind dreierlei Stücke in unsrer Seele; anderswo treffe ich sie nicht an; in unsrer Seele nehmlich findet sich die gegenwärtige Erinnerung des Vergangnen, die gegenwärtige Anschauung des Gegenwärtigen, und die gegenwärtige Erwartung des Zukünftigen. Ist es uns erlaubt, so zu reden, so sehe ich drei Zeiten, und ich gestehe es, so gibt es auch dreierlei Zeiten. Man

---

\*) L. XI. Confess. C. 10.



mag wohl auch so, wie es die verwöhnte Redensart mit sich bringt, sagen, es gebe drei Zeiten, die vergangne, gegenwärtige, und künftige; man mag es meinethalben wohl sagen, ich habe nichts dawider, wenn man nur dabei versteht, daß weder das Vergangne, noch das Künftige an sich etwas ist. Denn wir erklären nur wenige Dinge mit eigentlichen Ausdrücken, weit mehrere Dinge drücken wir uneigentlich aus; man weiß aber doch, was wir darunter verstehen.“

Darauf erklärt dieser unsterbliche Weise, wie wir irgend eine Zeit für lange oder kurz halten und ihren Lauf abmessen. Nur muß ich zuvor anmerken, daß man von der Länge oder Kürze des Gegenwärtigen eigentlich nie reden kann, weil das Gegenwärtige an sich nie mehr als ein einfaches Ist ist, welches sich nicht ausdehnt, und keinen Raum, keine Strecke ausmacht.

„Wie nimmt denn das Zukünftige, welches noch nicht ist, ab, oder wie nähert es sich der Gegenwart? Und wie nimmt denn das Vergangene zu, welches nicht mehr ist? — In unsrer Seele, sagt Augustin \*), nimmt die Zukunft ab, und die Vergangenheit zu; denn drei Stücke finde ich in ihr, sie erwartet, beschauet, und erinnert sich; und so geht in ihr das, was sie erwartet, durch das, was sie gegenwärtig anschauet, in das, wessen sie sich erinnert, über. Die Zukunft ist gewiß noch nicht; aber doch die Erwartung der Zukunft ist schon ist in unsrer Seele. Die Vergangenheit ist ist auch gewiß nicht mehr; aber doch die Erinnerung derselben ist noch ist in uns. Das, was immer gegenwärtig ist, machet auch keine theilbare Strecke aus,

\*) L. XI. Confess. C. 29.



denn es vergeht in einem Punkte: aber die Anschauung desselben dauert in uns noch immer fort, und durch diese Anschauung eilet das, was erst künftigt ist, immerfort dem Vergangnen zu. Es gibt also keine lange zukünftige Zeit, die noch nicht ist, sondern die lange Zukunft ist nur eine lange Erwartung derselben. So gibt es auch keine lange vergangne Zeit, die nicht mehr ist, sondern das lange Andenken des Vergangnen ist die lange vergangne Zeit.“

„Ich will, fährt Augustin weiter, z. B. einen Gesang, den ich auswendig kann, hersagen; eh' ich anfangen, strecket sich schon meine Erwartung auf den ganzen Gesang aus: habe ich aber schon angefangen ihn herzusagen, so erwarte ich nicht mehr den ganzen Gesang; soviel dann vom Gesange vergeht, und soviel von der Erwartung abnimmt, so viel mehret oder dehnet sich gleichsam in meinem Gedächtnisse aus, und so wird diese meine Seelenwirkung getheilet, in eine Erinnerung dessen, was ich vom Gesange schon sagte, und in eine Erwartung desjenigen, was ich noch sagen will. Dabei bleibt meine Anschauung oder Aufmerksamkeit immer gegenwärtig, und durch diese Aufmerksamkeit führet meine Seele das, was erst künftigt war, ins Vergangne über. Je mehr und je länger auf diese Weise meine Seele wirkt, desto mehr wird die Erwartung abgekürzt, und eben dadurch das Andenken desto mehr verlängert, bis alle Erwartung aufhört, nachdem jene ganze Seelenwirkung vollendet ist, und ganz zur Erinnerung wird. Nun was sich so bei dem ganzen Gesange zuträgt, das geschieht gleichfalls bei jedem Worte und auch bei jeder Silbe desselben: und das nämliche trifft nicht bloß bei einem längern Gesänge ein, wovon das Hersagen je



nes Gesanges nur etwa ein kleiner Theil war, sondern auch im ganzen Menschenleben, dessen Theile alle unsre Handlungen sind, ja auch im ganzen Zeitraume des Menschengeschlechtes, wovon die verschiednen Lebensalter der Menschen nur gewisse Theile ausmachen.“

So denkt Augustin, und so wird zuletzt wohl jeder Weise über die Zeit denken. Wie fleissig muß oft das Innerste der Seele und ihrer Wirkungen durchsucht werden, um die Wahrheit ohne Dunkel zu sehen!

9. Wie in der ewigen Weisheit Gottes die ewige Ordnung der Zeit lebe, haben wir schon in der Lehre vom Schöpfer gesehn.

Das schönste Symbol und zugleich selbst Beispiel der Zeitordnung ist die Schönheit der Musik. Nicht alle Töne, welche die ganze schöne Musik ausmachen, sind auf einmal miteinander, nicht einmal ein Takt ist auf einmal ganz da; Töne folgen auf Töne. Töne, die schon vorüber sind, sind nicht mehr, und welche erst kommen, sind noch nicht; und jene, die auf einmal wirklich zugegen sind, machen die ganze Schönheit, die ganze Harmonie nicht aus. Der Geist fühlt das Reizende und Schöne der Musik in seinem Gedächtnisse, in welchem die vergangnen Töne noch leben; er erwartet Harmonie der kommenden Töne mit seiner Vorstellungen von den vergangnen; wird er dieser Uebereinstimmung gewahr, so erblickt und fühlt er Schönheit im Ganzen. — Uebereinstimmung, Harmonie, Verhältnißmäßigkeit und Ordnung kann die Vernunftnatur nicht sehen, nicht fühlen, ohne auf die höchste Einheit zu schauen; nur in und nach ihr beurtheilt sie die Schönheit des Ganzen von aufeinander folgenden Tönen, wel-

*O die höchste Augenbahn.*



Ge nicht nur an sich zusammen lauten, sondern auch durch den Takt in gleiche Zeirtheile abgetheilt sind.

10. Die Zeit zeuget offenbar von ihrem Schöpfer und Erhalter. Alles wird erst, und kaum geworden vergeht es schon wieder; — sein Izt hält nicht, und auch das, was besteht, wankt doch in den Fluten des immer verfließenden Izt. Aus Nichts ging all das Gegenwärtige aus, und neigt sich zum Nichts. Konnte es sich hervorbringen? wird es nun sich selbst erhalten?

Indessen strebet doch alles, sich gleich zu bleiben; sich das Bild des Unveränderlichen in dem, was nicht unveränderlich seyn kann, weil es nicht ewig, nicht unerschaffen ist.

## VI. A b s c h n i t t.

### V o n d e r Z a h l.

\*) Die Lehre von der Zahl ward im tiefen Alterthume von großen Philosophen fleißig betrieben und von den meisten hochgeschätzt. Heut zu Tage ist sie beinahe ganz unbekannt; die Alten dachten mehr, als unsre Neuphilosophen; sollte es aber unsers edlen Wetteifers nicht werth seyn, auch hierin hinter den Alten nicht ganz zurück zu bleiben?

Philibert handelt von der Zahl — sogleich nach den allgemeinen Begriffen, und zwar aus gutem Grunde; ich verschob die Zahlenlehre hieher, weil ich glaube, sie werde nach alle dem, was wir bisher vorbetrachtet haben, verständlicher seyn, und, wie die holde Abendröthe



über den Tag eine eigne Schönheit zurück strahlt, so werde hier die Zahlenlehre auch eine besondre Schönheit über das bisher Gesagte zurückleuchten.

§. 23.

Worin denn die hier gemeinte Zahl bestehe.

1. Ebenwesenheit, Gleichmässigkeit und Gemässheit führen uns auf Einheit hinaus, nach dem Sinne, den wir bisher zu erklären suchten.

Wir treffen in den Geschöpfen Vielheit an, aber nicht ohne alle Einheit, und Einheit, aber nicht ohne Vielheit. — Nun die Vielheit mit Einheit und die Einheit in Vielheit — ist das, was wir hier Zahl in metaphysischem Sinne nennen.

2. Das Daseyn dieser Zahl läßt sich nicht läugnen, und somit ist auch eine geläuterte Lehre davon unverwerflich.

3. Blosser Einzelheiten ohne alle Einheit gedacht, gehören mithin nicht zu dieser Zahl. Wenn ich von Eins bis auf Tausend hinauf zähle, und gar keine Einheit unter den tausend Einzelheiten zeigen kann, so mag ich das Zahl nennen, wie es der Kaufmann nennt, aber nicht im Sinne des Metaphysikers.

4. Indessen sieht der Metaphysiker: daß der Rechenkunst, die den Verhältnissen unter den blossen einzelnen Einheiten, nachforscht, insofern sie gegen einander gehalten werden, jene Zahlenlehre zum Grunde liege, die auf einer gewissen oben erklärten Gleichmässigkeit beruht. Z. B. zwischen zwei und vier ist dasselbe Verhältniß, eben dieselbe Proportion, die sich zwischen drei und sechs findet. Aber diesen Zweig der Zahlenlehre überlassen wir der Mathematik. —



Zwar hat es schon Denker gegeben, die in der Arithmetik gar oder beinahe keine wahrhaft metaphysische Zahlenlehre gefunden haben wollten und die Arithmetik beinahe auf ein Gedankenspiel mit eingebildeten Einheiten herabsetzten. So sagten sie, heiße „zweimal zwei ist vier“ — im Grund nur so viel: da eins, dort eins, dort wieder eins, dort noch eins; und es sey schon gar kein Grundsatz, daß zweimal zwei vier ist, — sondern nur ein beliebiger Ausdruck, anstatt, daß man sagte: vier Einheiten sind vier Einheiten. — Daher stritten sie die sogenannte mathematische Evidenz als eine eigentlich wissenschaftliche an.

Ich erzähle dies nur zur Erudition.

§. 24.

In der göttlichen Denkregel sehen wir die Wahrheit und Regeln der Zahlen.

1. Wir sahen schon öfters, daß wir Uebereinstimmung und Ordnung u. nur in dem Lichte der höchsten Einheit und nach ihr beurtheilen und mit der Vernunft wahrnehmen. Nun aber ist die Zahl oder Vielheit mit Einheit und Einheit in Vielheit gehörig zur Uebereinstimmung und Ordnung u.

2. Wer diese erhabne Wahrheit heller einsehen will, gebe sich die Mühe den Augustin zu lesen, 3. B. sein Gespräch mit Evodius \*).

§. 25.

Von den Gründen der Zahl und dem ersten Ganzen.

1. Ich führe da Philiberts, aus dem Augustin ge-

\*) Libr. II. de lib. Arbitrio C. 7 et 8.



schöpfte Ansicht an, ohne etwas beizufügen; der Leser urtheile selbst.

„Kann man das, fragt Augustin in einem Gespräche \*), was wir Anfang (oder auch Grund) nennen, ohne das, dessen Anfang es ist, jemals denken?“

„Gewiß nicht.“

(Anfang oder einigermaßen Grund mögen wir hier das nennen, worauf etwas wenigst der Ordnung nach folgt).

„Eben so, fährt er fort, kann wohl das, was wir Ende nennen, ein Ende seyn ohne das, dessen Ende es ist?“

„Auch das nicht.“

„Wie? läßt es sich von dem Anfange zum Ende anders kommen, als durch ein Mittel, oder durch etwas, das sich noch zwischen dem Anfange und dem Ende findet?“

„Anders, denke ich, als durch ein Mittel läßt sich zum Ende nicht kommen.“

(Würden Anfang und Ende unmittelbar an einander gränzen, so nähme das Ganze eben da sein Ende, wo es anfängt, und das scheint doch unmöglich).

„Damit also etwas ein Ganzes sey, so muß es einen Anfang, ein Mittel und ein Ende haben.“

„Die Folge ist richtig.“

„So sage denn, in was für einer Zahl glaubest du wohl, daß Anfang, Mittel und Ende enthalten sind?“

„So viel ich sehe, willst du, ich soll dir die Zahl drei angeben, denn eben drei Stücke sinds, wovon du fragst, Anfang, Mittel und Ende.“

---

\*) L. I de Musica C. XII.



„Gut! du siehst also in der Zahl drei wohl auch eine gewisse Vollkommenheit: diese Zahl machet zuerst ein Ganzes aus; sie fasset zuerst Anfang, Mittel und Ende in sich.“

„Das ist wohl offenbar.“

„Haben wir denn nicht von der ersten Jugend an gelernet, jede Zahl sey entweder gerade oder ungerade?“

„Ja, das haben wir gelernt.“

„So denke denn zurück, und sage, welche Zahl nennen wir gerade und welche ungerade?“

„Welche in zwei gleiche Theile kann getheilt werden: die nennen wir eine gerade Zahl; ungerade aber heißt sie, wenn sie nicht so kann getheilt werden.“

„Du verstehst die Sache wohl. Wenn nun die Zahl drei die erste ganze und die erste ungerade Zahl ist, — denn sie besteht, wie wir kurz zuvor sagten, unter allen Zahlen zuerst aus Anfang, Mittel und Ende, — muß denn nicht auch die erste gerade Zahl, wenn sie ebenfalls etwas Ganzes und Vollkommenes ist, Anfang, Mittel und Ende in sich begreifen?“

„Ganz sicher!“

„Aber die gerade Zahl, was für eine sie auch immer seyn mag, kann kein untheilbares Mittel — haben; denn begriffe die gerade Zahl so ein Mittel, das sich nicht mehr theilen läßt, in sich; so könnte sie ja nicht mehr in zwei gleiche Theile getheilt werden, was doch, wie wirs ausgemacht haben, die Eigenheit einer geraden Zahl ist. Ein untheilbares Mittel einer ungeraden Zahl ist das Eins; Zwei wäre schon ein theilbares Mittel. Das Mittel in den Zahlen aber ist eben das, zu dessen beiden Seiten die zwei übrigen Theile der Zahl gleich groß sind. Scheint



dir etwas dunkel zu seyn, oder verstehst du mich noch nicht genug?“

„Das leuchtet mir alles ein, und da ich eben denke, was denn die erste gerade Zahl ist, so fällt mir die Zahl vier ein. Denn in der Zahl Zwei finde ich jene drei Stücke nicht, vermöge welcher die Zahl erst etwas Ganzes ist, ich meine Anfang, Mittel und Ende.“

„Da antwortest du eben das, was ich behaupte und was uns die Vernunft lehrt. So denke denn an diese ganze Unterredung, von der Einheit an, zurück, und du wirst in Wahrheit sehen, darum begreife die Einheit kein Mittel, und kein Ende, wie eine andre Zahl, in sich, weil sie nur der Anfang jeder Zahl ist, oder sie sey eben darum der Anfang jeder andern Zahl, weil sie kein Mittel und kein Ende in sich schließt.“

„Das ist offenbar.“

„Nun gut! was halten wir denn von der Zahl Zwei? Können wir uns in derselben einen Anfang und ein Mittel denken? da es doch kein Mittel gibt, außer es habe ein Ende, oder das, dessen Mittel es ist? — Oder einen Anfang und ein Ende, wiewohl es sich zum Ende nicht anders als durch ein Mittel kommen läßt?“

„Ich sehe die Schwierigkeit wohl ein; dennoch weig ich nicht, was ich von der Zahl Zwei halten soll.“

„Wöchte nicht auch diese Zahl ein Anfang oder ein gewisser Grund der übrigen Zahlen seyn? — Wenn sie kein Mittel und kein Ende in sich faßt, und dies, wie du sagst, siehst du selbst ein; sage, was wird sie denn anders, als ein Anfang der Zahlen seyn? — Oder trägt du Bedenken, zwei Anfänge als zwei Quellen der Zahlen anzunehmen?“

„Ja eben das dünket mich sehr bedenklich.“



„Und gegründet wäre dein Bedenken, wenn wir zwei Anfänge, zwei Gründe entweder einander entgegen stellen, oder beide zugleich als das Erste vor aller Zahl ansetzen würden. Nun aber verhalten sich Einheit und Zweiheit so gegen einander, daß die Zweiheit von der Einheit her anfängt, oder aus ihr quillt, die Einheit aber selbst hat nichts mehr vor sich. Denn Eins und wieder Eins sind Zwei. Eins und Zwey sind nun beide so die Anfänge, so die Gründe aller übrigen Zahlen, daß zwar alle Zahlen von der Einheit als der Urquelle her sind: weil aber alle Zahlen durch die Vermehrung und Vereinigung zunehmen, und weil die Quelle der Vermehrung und Vereinigung mit Rechte der Zahl Zwei zugeeignet wird, daher ist nun die Einheit zwar wohl für die einzige Urquelle, aus der alle Zahlen entspringen, zu halten; die Zahl Zwei ist aber doch auch ein Prinzipium, ein solches nemlich, durch welches alle übrigen Zahlen sich von der Urquelle ableiten. Von der Einheit durch die Zweiheit fließt alle Zahl fort. Hast du dawider noch etwas einzuwenden?“

„Ich einmal nichts mehr, und eine gewisse Bewunderung begleitet alle meine Gedanken.“

2. Auffallend sind dem Denker die Züge des Dreieinigen in den Geschöpfen.

Gattung, Art, Individuum — Eine Substanz, Drey-Eins! Gattung — das Erste; Art das Zweite; Individuum das Dritte.

Aber da wirft sich eine feine Frage auf: das Dreieinige in der Wesenheit, als solcher gedacht, welches wir im Wesen der Geschöpfe finden, ist es Bild der göttlichen Drei-Einigkeit? — Ich dünkte nein; Bild der drei Beziehungen in Gott können nur die Be-



ziehungen der erschaffnen wirkenden Kräfte oder Substanzen seyn; alles Dreieinige oder wie immer Zahlmäßige selbst in der Wesenheit der Substanzen, oder alles substanzliche Zahlmäßige ist nur Bild der Wesenheit und Einheit Gottes. Das erschaffne Wesen ahmt durch Einheit in Vielheit — Gottes reinste Einheit nach. — Nur jenes Zahlmäßige, das wir wie immer in der Wirkbarkeit der Substanzen wahrnehmen, mag Bild der drei göttlichen Beziehungen seyn, in sofern sie nicht auf der Vielheit in der Wesenheit, beruht. — Diese nicht ganz unnütze Subtilität dürfte Philibert zu wenig beachtet haben.

3. Nun fahren wir fort, Züge des Dreieinigen zu schauen.

Jede Substanz zeigt uns, in sich, Einheit (Erstheit) an der Gattung, Bildung an der Art, Ordnung an der Einzelheit. Denn die Gattung ist das allgemeine erste Eins, die Art das vermehrte Eins, die Einzelheit das bestimmte und von allem gesonderte Eins. Die Allgemeinheit ist das Erste, der Anfang, der Grundstoff der Substanz. Die Vermehrung der Gattung bildet das allgemeine Eins zur Art. Die Bestimmung oder Vereinzelnung vereint Gattung und Art zu Einem Wesen; und Vereinigung unterscheidbarer Stücke zu Einem Ganzen ist Ordnung.

4. Welche Zahlmäßigkeit finden wir nicht in der Körperwelt! Wo von anderswo.

Welche Züge des Dreieinigen, und somit auch des Zahlmäßigen sahen wir bisher in der Wirkbarkeit der erschaffnen Vernunftnatur!



Wir werden noch öfters bewundern, welche Zahlmäßigkeit in der Wirksamkeit der untern und mittlern und obersten Wesen herrscht.

Welche Zahlmäßigkeit bewundern wir nicht schon in der Stufenfolge der Wesen = Arten, vom Körper bis hinauf zum Engel! Welche zahlmäßige Verwebung der Wesen! 2c. 2c.

§. 26.

Eine Warnung für Liebhaber der Zahlenlehre.

1. In der Philosophie gibt es Tiefen, aus denen Schönheiten herausschimmern, die das helle Auge erquickten; will man aber diese Tiefen ergründen, so werden sie zu einem unergründlichen Dunkel. So eine Tiefe ist auch die Zahl.

2. Ich kannte denkende Genie's, die mit vereinten Kräften diese Tiefe durch ganze Jahre ergründen wollten — und brachten aus der Tiefe wenig Gold der Wahrheit. Und hätten sie ihr Ergründenwollen nicht aufgegeben — so hätten sie sich in diesem Dunkel die Augen recht erbärmlich verderbt.

§. 27.

Ob die ewige Zahl, Weisheit und Wahrheit Eins sind.

1. Die Alten nannten die hier erklärten Zahlen auch die bloß verständigen und auch die ewigen Zahlen.

2. Gottes Weisheit ist Urbild alles Zahlmäßigen oder der erschaffnen Zahl; und in so fern können wir die Weisheit „die ewige Zahl“ heissen.

Um nicht mißverstanden zu werden, erinnere ich an die oben gemachte Erklärung, wie in der einfachen Weisheit Gottes die Ideen aller Geschöpfe leben.

Gottes Weisheit ist aber die Eine Wahrheit.

Siehe die obige Briefe. Siehe auch  
in der Erklärung des Wortes.