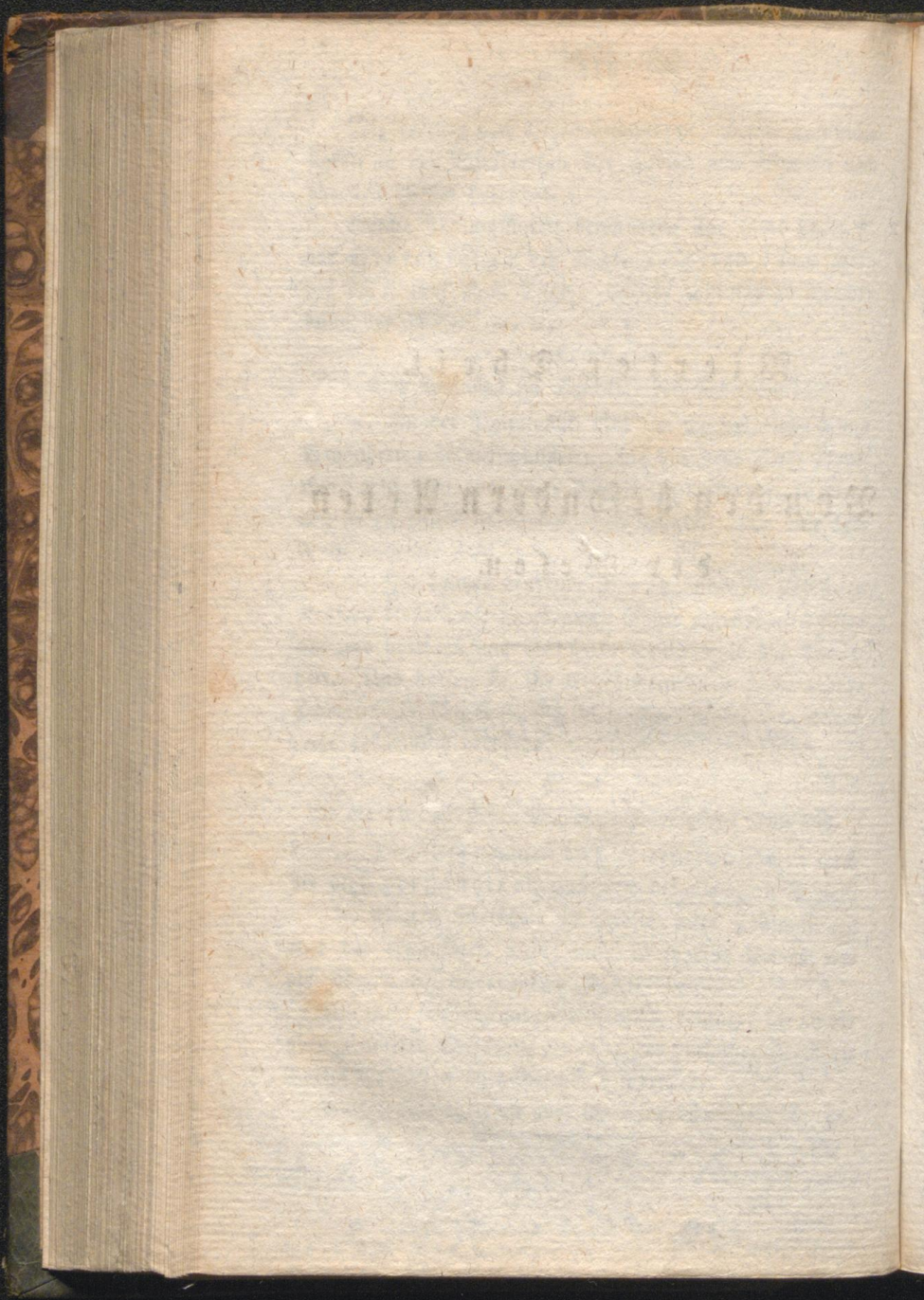


Vierter Theil.

Von den besondern Arten
der Wesen.

= ja warden misgebrungen sein
muß. Gott ist ein Fuß auf
andere, und es ist gering
für Menschen, wenn man
in seiner Arbeit in seinen
Werken satzweisen. Gott ist
und somit Einigkeit.



Vorbericht.

Im vorigen Theile betrachteten wir die Geschöpfe im Allgemeinen sowohl in Bezug auf den Schöpfer, als gegen einander.

Nun betrachten wir die Arten der erschaffnen Wesen oder Substanzen.

Dieser Theil besteht aus folgenden vier Hauptstücken:

I. Von dem Körper und der Pflanze.

II. Von dem Thier.

III. Von dem Menschen.

VI. Von dem Engel oder reinen Geiste.

Da werden wir jedesmal die Kräfte und dann die Wirksamkeit der Substanzen betrachten.

Erstes Hauptstück.

Körper und Pflanzenlehre.

Vorbericht.

Wir müssen den Körper, wie er in die Sinne fällt, in seine ersten Elemente auflösen. Dann wollen wir untersuchen, was für Kräfte und Wirkungen diese Elemente oder Monaden haben. Nach diesem werden wir sehen, wie zahlmäßig die Zusammensetzung der Elemente geschehe. Hierauf werfen wir unsre Blicke auf die Ausdehnung, Gestalt und Schönheit des Körpers, das ist, der so zusammengesetzten Elemente, daß sie uns empfindbar werden. Da werden wir auch den Kräften und Wirkungen der Körper, d. i. der zu einem Ganzen zusammengesetzten Elemente, nachforschen.

Hiernach richten wir unsre Aufmerksamkeit auf das Pflanzenreich, das edlerer Art ist, als die Körper. Von da noch ein Blick auf das Körperall.

Alles dies in folgenden Abschnitten:

I. Von den Elementen der Körper, oder von den Monaden.

II. Von den Kräften und Wirkungen der Monaden.

III. Von der Zahlmäßigkeit in der Zusammensetzung der Elemente.

IV. Von der Ausdehnung, Gestalt und Schönheit des Körpers.

V. Von den Kräften und Wirkungen der Körper, in sofern sie als ein Ganzes betrachtet werden.

VI. Von den Pflanzen.

VII. Vom Körperall.

I. Abschnitt.

Von den Elementen der Körper oder von den Monaden.

§. 1.

Wie man das sichtbare All betrachten soll.

1. Jedes Geschöpf ist ein Bild Gottes; also muß der Philosoph auch im sichtbaren All das Bild der Gottheit betrachten.

2. Das untere Geschöpf ist ein schwächeres Bild des Geschöpfes von der obern Art; somit muß der Weise auch in den Körpern betrachten, in welchem Verhältnisse die Körper zu den höhern Wesen stehen.

3. Er muß so viel möglich in die innerste Natur der Körper eindringen.

§. 2.

Ob die Sinne die einzige Quelle der Körperkenntnisse seyn,

1. Es ist zwar wahr, weil unsre Seele vom Schöpfer in diesen Körper verschlossen und gleich der Thierseele bestimmt ist, ihn zu beleben, so haben wir ist einmal kein anderes Mittel, die Körperwelt außer uns gewahr zu werden, oder vielmehr die Verhältnisse der Körperwelt gegen unsre Sinne zu bemerken, als selbst die Sinne: diese sind nun einmal unsre Kenntnißmittel für die Körperwelt. Allein ein Kenntnißmittel ist noch weit von einer Denregel entfernt; weit was anders ist das Empfinden der Thierheit, als das Denken der Vernunft, weit etwas anderes die Körperbefühlung der Sinne, als die Wahrheitbesehung des Verstandes.

2. Die Körper wirken auf unsre Sinnen = Organe; und die Körper sind wirklich so und nicht anders, daß sie so und nicht anders auf unsre Sinnenorgane wirken können. Die Sinne melden dann der Seele die empfangenen Eindrücke, die Wirkungen der Körper; oder eigentlicher: die Seele, die den ganzen Leib belebt, wird den Eindruck und die in den Organen bewirkte Veränderung gewahr; und so entsteht in der Seele die Vorstellung von den Körpern oder eigentlich von ihrem Wirken auf die Sinne.

Denn wir empfinden den Körper durch den Sinn immer nur so, wie der Körper auf den Sinn wirkt, und wie der Sinn die Einwirkung des Körpers aufzunehmen vermag. Wäre die Verfassung der Sinne anders getroffen, als sie wirklich ist, wie verändert würden uns alsdann die Gegen-

stände vorkommen! Indessen würden die Gegenstände auch auf die anders beschaffnen Sinne so einwirken, wie sie vermöge ihrer eignen Körper = Natur auf unsre Sinne wirken könnten.

3. Malbranche hat also vollkommen richtig behauptet, in Ansehung der Sinne gelte dieser Grundsatz: Gott habe uns nicht deswegen die Sinne gegeben, damit sie uns das Innere und das Wesen der Dinge, sondern damit sie uns nur die Oberfläche oder den Außenschein und die Verhältnisse der Körper zeigen sollen. Wie soll also wohl die Erfahrung der Sinne die Quelle aller Vernunftkenntnisse, der Probestein aller Untersuchung, die Grundfeste aller unsrer Wissenschaften seyn? Möchten so manche Philosophen dieß doch einmal ihrer nähern Betrachtung würdigen!

4. Die gesunde Menschenvernunft machet freilich den, allen Skeptikern unumstößlichen Ausspruch: die Körper müssen solche innre Beschaffenheiten haben, durch die sie fähig sind, so und nicht anders auf uns zu wirken. Die Vernunft kann also an der Existenz der Dinge außer uns nicht im mindesten zweifeln; und sie weiß gewiß, daß sie auf die Sinne nicht wirken könnten, wenn sie nicht wirklich die Dinge wären, und daß die Dinge auch an sich verschieden seyn müssen, indem sie auf denselben Sinn in denselben Umständen oder Verhältnissen verschieden wirken.

5. Dies erkennt die Vernunft; denn aus einer höhern Denkregele erkennt sie es, daß es keine Wirkung ohne Ursache, keine Ursache ohne Kraft und keine Kraft ohne Wesenheit gebe.

Nicht die Sinne machen diese Induktion. Sie können keinen größern Dienst thun, als daß sie den Körper gerade so aufnehmen, wie er auf sie wirkt, und wie sie diese Einwirkung aufzunehmen vermögen. Die sinnlichen Vorstellungen sind also nicht mehr und nicht weniger, als „das Resultat der Beziehungen, welche sich zwischen uns und den Gegenständen, und allem, was uns von den Gegenständen trennt, befinden. So sind z. B. zwischen uns, und den sichtbaren Gegenständen, Licht, unsre Augen, der Verfolg der Nerven. — Betrachte ich eine Kugel, so gibt der äußerliche Gegenstand, nebst allem, was sich zwischen ihm und mir befindet (der gesammte Eindruck und seine Aufnahme in mir), diejenige Vorstellung, die ich eine Kugel nenne. Betrachte ich eine Säule: so gibt der äußerliche Gegenstand, nebst allem, was sich zwischen ihm und mir befindet, diejenige Vorstellung, die ich eine Säule nenne: da aber, was sich zwischen mir und der Kugel befindet, dasselbige ist, was sich zwischen mir und der Säule befindet, so muß ich schließen, daß der Unterschied, welchen ich zwischen der Kugel und der Säule wahrnehme, sich in den Gegenständen selbst befindet.“ Aus J. M. Sailer's Vernunftlehre *)

6. Das Auge ist deßhalb der Seele nicht untreu, wenn es ein gerades Ruder im Wasser krumm zeigt; denn das gerade Ruder im Wasser wirkt eben so auf den Sinn, als wie ein andermal das krumme ausser dem Wasser. Aber die Vernunft unterwirft ihrem Geachte nicht nur den Körper, sondern die Empfindung,

*) I. B. S. 27.

welche die Seele davon hat, und selbst auch die Sinne, und schauet hinauf zur Urregel alles Erschaffnen. Der Körper, den die Vernunft so nach der ewigen Urregel beurtheilt, ist an sich nichts anders, als was die Vernunft nach der Urregel — daran erkennt; denn die Körper und überhaupt alle Geschöpfe können an sich ja nichts anderes seyn, als was sie der schöpferischen Urregel gemäß sind.

7. „Über körperliche Dinge urtheilen, und zwar nach unveränderlichen Regeln urtheilen, dieß ist das Vorrecht und die Eigenheit einer Denkkraft, die alles Thiervermögen weit übertrifft. Diejenigen Regeln, wornach wir urtheilen, sind über unser ganzes Seelenwesen erhaben, denn unsre Seele ist veränderlich, sie aber sind unwandelbar. Doch ist die grosse vernünftige Denkkraft gleichsam der göttlichen Wahrheit verwandt und erreicht sie (gleichsam) mit ihrem Wesen; sonst könnte sie darnach ihr Urtheil nicht einrichten. Sie urtheilet über körperliche Dinge nach dem Gesetze der Ausmessung und der Figuren, und an diesem Gesetze kann der Verstand die Unveränderlichkeit nicht verkennen.“ So spricht der grosse Denker Augustinus *).

8. Bekannt ist die Meinung und der Beweis der Platoniker sowohl als auch der Pythagoräer, daß uns keiner der thierischen Sinne wahre Wissenschaft und Vernunftseinsicht über das Körperliche gewähren kann, weil alles, was immer in die Sinne fällt, veränderlich ist. Und dem ist wirklich so: Plato beweist in seinem Theätetus die zwey Sätze unüberwindlich, erstens, daß wir

*) De Trinit. L. XII. C. I.

wahre Wissenschaft oder Einsicht der Vernunft und feste Gewißheit über irgend einen Gegenstand so lange nicht erlangen, bis wir nicht das Wahre aus einem unveränderlichen Grunde einsehen; daß aber zweitens die Sinne uns weiter nichts als nur veränderliche Dinge aufweisen können. Hieraus folgert er denn offenbar, daß wir aus den Sinnen Wissenschaft, Vernunftberuhigung und des Verstandes Einsicht nie schöpfen können.

Denselben Beweis führt auch Augustin trefflich aus. *)

9. Für Denker läßt es nun nicht mehr Dunkel, wenn man zwischen der Metaphysik und Physik diese Gränzlinie zieht, daß jene die Körpernatur nach den ewigen Regeln der göttlichen Weisheit untersucht, und beurtheilet; diese aber die Körperwelt gerade nur nach ihrer Außenseite und nach dem Naturlaufe beobachtet.

10. Wie reichlich und wie tief aber unsre Vernunftkenntnisse von der Körperwelt seyn, das ist wohl eine andre Frage. Mir dünkt immer, dieser Theil unsrer Vernunftkenntnisse sey unter den gründlichen Wissenschaften wirklich der kleinste Theil. Die gelehrtesten Physiker müssen gestehen, daß ihnen in der Untersuchung der sichtbaren Natur weit mehrere unauflöbliche Geheimnisse aufstossen, als ihnen enthüllbar sind, und daß wir nur die wenigsten Kenntnisse von der Physik bis auf unwandelbare Grundsätze und augenscheinliche Vernunftbegriffe zurück leiten können und daß folglich der Kreis unsrer physischen Wissenschaft — wenn man diese für eine solche Kenntniß des Wahren nimmt; welche auf

*) De diversis Quaest. octog. trib. Quaest. IX.

dem unerschütterlichen Grunde der ewigen Wahrheit beruht und Gewisheit bringt — gegen der unübersehbaren Strecke des sichtbaren Alls, so ziemlich eng seyn muß.

11. Wir nehmen hier aus der weiten Körpernatur nur wenige und solche Begriffe heraus, die sich auf die göttliche Urregel hinleiten lassen und die uns den Körper wenigstens in dem einfachsten Abrisse zeigen, wie er sich gegen das Urbild der Schöpfung verhält. Mehr erfordert der Zweck der Metaphysik nicht.

§. 3.

Ob es eine ewige Materie gebe.

1. Sophisten unsers Jahrhunderts haben zum Troste ihrer Gottlosigkeit das Vorurtheil heidnischer Nationen aus der Vergessenheit hervorgezogen und behauptet, die Materie der Welt sey ewig.

2. Läßt man ein ewiges, verständiges und gütiges Wesen zu; so wäre denn eine ewige Materie gegen jenem Wesen so viel, als ein lebloser Gott gegen den lebenden Gott. Was hätte also der Schöpfer an ihr geschaffen? — Hat Er sie, wie etwa ein Bildhauer seinen Klotz, nur so geordnet und gestaltet? Also hat er sie vervollkommenet, denn eine schön gestaltete und wohl geordnete Materie ist doch offenbar besser, als ein gestaltloses Chaos. Aber was ewig und nur von sich selbst ist, das kann auch ewig nie von einem andern Wesen vervollkommenet werden.

3. Gott wäre der Bildner, nicht aber der Urheber der Materie? Er hätte ihr gegeben, daß sie besser sey, nicht aber daß sie sey?

4. Wer könnte doch läugnen, daß die Materie veränderlich ist? Und ist sie es, wie kann sie ewig seyn? Oder ist das Ewige nicht unveränderlich? Schon Sokrates lehrte ausdrücklich, daß sich in der ganzen sichtbaren Welt nichts Unwandelbares findet. „Nichts von dem, Fühlbaren, sagt er, ist wahrhaft, es wird nur immer. Und hierin stimmten durchaus alle Weisen überein, nur den Parmenides ausgenommen.“ *)

5. Hat etwa die Materie sich selbst vervollkommenet? Kann das Ewige sich besser machen, als es ist? Und wenn die Kraft der Materie ewig und unveränderlich ist, warum entwickelt sie sich nur so nach dem Gange der Zeit, warum so veränderlich? Warum werden unzählige dieser ewigen Wirkungen zerstört? 2c. 2c.

§. 4.

Die Elemente der Körper sind die einfachen Monaden.

1. Ziehen wir in unsrer Vorstellung von der Körperwelt die Bildung ab, oder wollen wir uns die Materie der sichtbaren Welt vorstellen, ehe sie gestaltet war; so bilden wir uns gemeinlich einen ungeheuren Kloss ein. Aber die Vernunft löst diesen Urstoff in einfache Substanzen auf, wiewohl weder einer der Sinne, noch die Einbildungskraft bis an die Einfachheit hinreicht. Denn die Vernunft steht beim Lichte der Wahrheit, daß es keine Vielheit ohne Zahl und Maß gibt, und daß sich keine unendliche Zahl denken läßt, und daß jede Zahl in Einheiten aufgelöst werden kann.

*) Plato in Theaeteth.

2. Ohne Zweifel gibt es am Körper eine Substanz; denn wäre am Körper gar nichts selbstständig, so wäre folglich der Körper eine bloße Beschaffenheit, die sich dann auf eine andre Substanz, welche von dem Körper verschieden wäre, stützen müßte. Aber den Körper zu einer bloßen Beschaffenheit einer einzigen unkörperlichen Substanz machen, wäre einmal zu albern. Sofern sich aber auch an dem Körper etwas Selbstständiges findet, alsdann müssen sich die Theile des Körpers zuletzt in einfache Substanzen auflösen lassen, denn jede Substanz ist einfach.

3. Die Gegengründe, die manche wider die Einfachheit der materiellen Punkte anführen, sind von keiner Wichtigkeit; nur die zwei will ich anführen, worin sie die größte Stärke sehen. Jeder Theil des Körpers, sagen sie, muß nothwendig zwei Seiten haben, die eine z. B. gegen Aufgang und die andre gegen Niedergang: also kann kein Theil des Körpers, so klein er auch seyn mag, ganz einfach seyn. — Allein, wer sieht denn nicht, daß diese ganze Schwierigkeit nur von so einer Vorstellung herkommt, die von dem groben Zeuge der Sinne und Einbildung zu wenig gereinigt ist? Ein einfacher Punkt — oder besser, die einfache Monade, wird nicht zwei Seiten haben; nur mag auch sie zweierlei Beziehungen in Ansehung des Nebeneinanderseyns haben, die eine Beziehung gegen Aufgang und die andre gegen Niedergang. Durch die Beziehungen und Verhältnisse wird die Substanz selbst nicht vervielfältiget. Ort und Raum bestehen ja nur in den Verhältnissen der Dinge, wie sie neben einander sind.

4. Der andere Einwurf ist dieser: Wenn zwei untheilbare Punkte, sagen sie, neben einander sind, so

berühren sie sich einander entweder ganz oder gar nicht: berühren sie sich ganz, so durchdringen sie einander und konzentriren sich in Einem Punkte des Raumes; auf diese Weise würden untheilbare Punkte, so viele deren auch immer seyn möchten, nie etwas Ausgedehntes ausmachen können. Berühren sie sich aber nicht ganz, so sind sie nicht mehr einfach, sondern zusammengesetzt, eben darum, weil sie sich nicht ganz, das ist nur an dem einen Theile und nicht auch an dem andern berühren.

Diesen Einwurf halten sie für unauflöslich; prüfet ihn aber die Vernunft, dann verschwindet sogleich die eingebilbete Unauflöslichkeit. Will man nach logischer Strenge darauf antworten: so darf man nur sagen, sie könnten mit Rechte nicht einmal fragen, ob einfache Punkte sich ganz, oder nicht ganz berühren, denn der einfache Punkt ist kein Ganzes, welches aus Theilen, wie der Körper, besteht; daher berühren sich einfache Punkte, die neben einander sind, und das ausgedehnte Ganze ausmachen, weder ganz, das heißt, an allen Theilen, noch auch nicht ganz oder nur an gewissen Theilen. Allein, der Hauptfehler liegt darin, daß sie sich von der Berührung oder von einer solchen Annäherung zweier Dinge, zwischen welchen sich kein Raum mehr findet, einen falschen Begriff machen; sie glauben, so eine Nähe sey etwas Wirkliches, wiewohl in der Sache selbst zwei Dinge ja nur alsdann erst so ganz nahe beisammen sind, wenn es dazwischen gar keinen Raum gibt; daher kann man sich von jener Annäherung eigentlich keinen positiven Begriff machen.

5. Nun diese ganz einfachen Punkte sind die Monaden. Sie sind so einfach als eine Seele; denn sie bestehen wie die Seele aus Gattung, Art und Einzeln-

heit. Nur die Art ist in den Körpermonaden niedriger. — Der Tiefdenker wird sich selbst weniger verwirren, wenn er das Wort *Materie* nicht gebraucht, wo er über die Monaden Untersuchung macht: denn wir sind schon einmal gewohnt, unter dem Ausdruck „*Materie*“ einen Haufen von noch fühlbaren Körpertheilchen zu denken. Dieser krude Begriff oder vielmehr diese sinnliche Vorstellung taugt nun gar nicht zu metaphysischen Ansichten.

6. Was aus Gattung, Art und Einzelheit besteht, ist *Substanz*; hiemit sind die Körpermonaden *Substanzen*.

7. Wir haben anderswo festgesetzt, daß die Arten zuletzt nichts anders seyn als die Grundkräfte der Substanzen. Wissen wir nun einmal, was für eine Grundkraft die Körpermonade habe, so können wir ihre Art; hiervon im nächsten Abschnitte.

8. Wir wollen aber zuvor noch einen Blick werfen auf den

§. 5.

unförmlichen Urstoff.

1. Wir werden es bald zeigen, daß jede Monade zu einem körperlichen Ganzen bestimmt ist. Aber so wenig unsre Vernunftnatur ungeachtet ihrer Bestimmung zur Weisheit, sich selbst, unabhängig von der lehrenden Wahrheit, auszubilden vermag; eben so wenig können die Monaden sich selbst zu einem Ganzen bilden; sie bedürfen von dem Schöpfer geordnet und gestaltet und zur Einheit gebracht zu werden. Wie könnten die vernunftlosen Monaden sich selbst nach der

höchsten Urege! aller Ordnung ordnen? wie könnten die noch ungestalteten Elemente sich selbst die Gestalt geben? Die Monaden sind für sich eitel Vielheit ohne Einheit des Ganzen. Aber die Vielheit ist einmal nicht die Quelle der Einheit, diese quillt von oben herab, wo die höchste Einheit vor aller Vielheit herrschet.

2. Die Gestalt des Körpers und die Einheit des Ganzen ist nicht bloße Vielheit der Theile, sondern etwas mehr, ein besseres Eines, als die vielen Theile ohne Ordnung, ohne Gestalt und ohne Einheit des Ganzen nicht sind.

Stellen wir uns die Vielheit der Monaden ohne Ordnung, Gestalt und Einheit des Ganzen vor, so denken wir uns den unförmlichen Urstoff der Körperwelt, die Hyle oder das Chaos der Alten.

3. Also ist Gott der unmittelbare Urheber der Ordnung, Gestalt und Einheit des Körpers alles. Diese Lehre war schon den ältesten Philosophen heilig. Wie schön besingt sie nicht der römische Dichter *)! Wie trefflich spricht Plato in seinem Timäus davon!

„Wer hat dem Meere Schranken gesetzt? Wer festet und hält die Erde? Ja, mein Tat, es gibt Einen, der dies Alles schafft und regieret.“ **).

Das Orakel des Apollo, selbst nach dem Zeugnisse des Wahrheitsaffenden Porphyrus, preist vor allen das Volk, welches den Ewigen und Einzigen, den Schöpfer und Regierer der Welt anbetet. ***).

*) Ovid. Metamorph. L. I. C. I.

**) In libr. Mercur. Trismeg. qui dicitur Crater.

***). Apud Ensch. Praepar. Evang. L. IX. C. III.

S. 6.

Der Urstoff, wie ward er gestaltet?

1. Allein wenn wir die unförmlichen Elemente behaupten, so ist das keineswegs so zu verstehen, als wenn der Ewige zuerst den Urstoff geschaffen und dann erst lange Zeit darnach die Monaden zusammen bestimmt und die Körperwelt so nach und nach daraus mit Mühung gebildet hätte. Monaden ohne alle Zusammensetzung mit andern kann sich unsre Vernunft nicht denken, indem die Monaden ihre wesentliche Bestimmung und Eigenschaft darin haben, daß sie sich mit einander zu verbinden trachten. Diese Bestimmung scheint von dem Daseyn der Körpersubstanz, nach dem ordentlichen Laufe der Natur, keinen Augenblick trennbar zu seyn. Indessen kann es die Philosophie nicht entscheiden, ob Gott die Ordnung und Gestalt der Körperwelt, wie sie ist, auf einmal, oder in Zeitperioden erschaffen habe; noch weniger weiß sie die Zahl oder Dauer dieser Perioden anzugeben. Hierüber finden wir nähere Aufschlüsse in der Offenbarung *).

II. Abschnitt.

Von den Kräften und Wirkungen der Monaden.

*

Wir handeln hier nur von den Kräften und Wir-

*) Libr. Genes. C. I.

kungen der Monaden, nicht aber der daraus gebildeten Körper, in sofern wir unter dem Ausdruck „Körper“ ein aus mehreren Theilen bestehendes Ganze verstehen.

§. 7.

Von der Kraft der Monaden.

1. Die Monade ist das unterste Bild des göttlichen Urwesens, und so ist auch die Kraft der Monade das schwächste Bild der göttlichen Urkraft. Daher das Dunkel, das über der untersten Stufe der Schöpfung hängt. Gott wirkt, auch die Monade wirkt; sieh das Bild — Gott wirkt in sich, die Monade kann nur nach außen wirken, welch ein schwaches Bild der göttlichen Kraft; sieh da den Schatten!

2. Diese Ansicht von der Monadenkraft hatten schon die Alten, Plutarch *) und Plato **).

3. Die Monadenkraft fassen wir am richtigsten auf aus der Bestimmung, welche der Schöpfer den Monaden gab. Ihre Bestimmung ist aber keine andre, als daß sie miteinander ein Ganzes ausmachen. Davon überzeugt uns die ganze sichtbare Welt. Ein Ganzes machen sie aber durch Verbindung und Vereinigung aus; sie müssen also auf einander wirken, sich mit einander vereinigen. Folglich haben die Monaden Anziehungskraft (*vis adtractiva*), vermöge deren die eine Monade die andre so an sich anhält, daß nur eine stärkere Kraft sie zu trennen vermag.

*) De Placit. Phil. L. IV. C. II. et Stob. Eccl. Phys. C. XL.

**) Cicero. de Nat. Deor. L. II. C. XII.

4. Aber wir sehen, daß es mehrere Körper-Ganzen gibt, und ob schon auch diese mit einander Eintracht und Verbindung haben, so behaupten sie sich doch auch gegeneinander. Dies geschieht durch gewisse Repulsionen; also muß in den Monaden, wenigst nach flacher Ansicht, nebst der Anziehungskraft auch Repulsionskraft (*vis repulsiva*) Statt finden. Der grosse Newton hat diese zwei Aeufferungen der Kraft in der Natur der Körper durch richtige Beobachtung gefunden. Die Anziehungskraft, nur so formell gedacht, würde wohl Verbindung der Körper, aber keine Ordnung und Gegensehung und keinen Thätigkeitsverfolg u. unter denselben begründen. Es muß also, wie es scheinen mag, auch eine gleichsam mitordnende Kraft geben. Der tiefdenkende Leser mag sich hiepon durch eigenes Nachdenken vollkommener überzeugen.

5. Es darf auch nicht sonderlich auffallen, wenn wir in der einfachen Monade gleichsam zwei Kräfte aufstellen. Hat nicht die Thierseele und der Geist zwei Kräfte? Empfindungs- und Begehrungsvermögen kommt der Thierseele zu; Verstand und Wille dem Geiste. Auch dies darf uns nicht sehr wunderbar scheinen, da in Gott selbst die Wirksamkeit zweifach ist. Hier findet der Tiefdenker Stoff zum reifern Nachdenken. — Will aber jemand sagen, in der Monade sey nur Eine Kraft, sie wirke nur zweifach, und heisse als anziehend — Anziehungskraft, als abstoßend — Abstoßungskraft; so hat er meinen ganzen Beifall, um so mehr, da wir in der Gotteslehre eine ähnliche Erklärung von dem Verstand und Willen Gottes machten. *)

*) Der ruhmwürdige Herr Doktor J. Weber meint, in der Körper-Natur sey eigentlich nur Kraft nach Bereinigung zu streben, und nirgends

§. 8.

Ob die Monaden auch leben.

1. Wenn die Monade nicht nur nach außen, sondern auch in sich wirken kann, wenn sie also entweder sinnliches oder vernünftiges Selbstbewußtseyn, oder wenigstens Vegetationskraft hat, — dann lebt sie; denn nur solchen Wesen, die in sich wirken, eignen wir ein Leben zu.

2. Wer getraut sich aber, ein solches Leben, ein solches „in sich wirken“ der Körpermonade zuzueignen? Sophisten haben zwar auch die Monaden in die Reihe erheben wollen, in welcher die lebenden Substanzen, selbst die Geister, stehen. Aber alle ihre Trugschlüsse werden durch die einzige Frage vereitelt, ob die Körpermonaden auch Empfindung oder was immer für ein Bewußtseyn haben? Hätten die Monaden ein Leben, so wären sie Seelen; wie können aber Seelen so auf einander wirken, daß sie in ein physisches Ganze vereint werden? Wer kann sich so was Unsinniges denken? Oder wollte man alle Körpermonaden vegetabilische Leben heißen? und was denn vegetiren, wenn es keine an sich todte Körper gäbe?

3. In Vergleich mit den lebenden Substanzen ist also die Monade todt. Der Metaphysiker thut aber

gebe es eine absolut trennende — abstoßende Kraft. Jede Trennung, sagt er, sey nur mit dem Streben zur Vereinigung verknüpft, oder sey Erfolg des Strebens entgegengesetzter Kräfte zur Vereinigung; und Glücke (Abstoßung) sey nur ein Phänomen, das entsteht, weil gleichmäßig erregte Kräfte ihre Gegensätze suchen. (Von dem dynamischen Leben der Natur ac. 39. S.) —

Ich überlasse dies alles der Prüfung denkender Leser. Ob ich dies sey Mühsicht hier gleich nicht statuiren; so geschehe ich doch gern, daß sie mir sehr wohl einleuchtet. Wenn auch dem Leser, so bin ich herzlich zufrieden.

besser, wenn er diesen negativen Begriff von der Monade fahren läßt, und sich nur positiv denkt: die Monade wirkt nur nach außen *). Denn mit Verneinungen arbeitet der Philosoph nie glücklich, wenn er Grundideen festsetzen will.

§. 9.

Ob die Monade auch bildende Kräfte habe.

1. Wir haben schon gezeigt, daß die Elemente der Körperwelt sich die Ordnung, Gestalt und Einheit des Ganzen nicht geben konnten.

2. Wir sagen zwar oft, die Natur bilde so manche Dinge mit reizender Schönheit; aber was verstehen wir denn unter der Natur? Die Natur des Körpers ist ja der Körper selbst. Wenn nun jede Kraft eine Substanz seyn muß, so gibt es in der Natur des Körpers keine Kraft, welche die schöne Bildung des Ganzen hervorbrächte, weil keine einzelne Monade oder Substanz in sich einen Grund der Gestalt und Bildung des Ganzen enthalten kann.

3. Alles Ordentliche, Schöne und Zweckmäßige der Körper wird nach den unwandelbaren Gesetzen der Zahlen und Figuren, nach dem ewigen Plane der göttlichen Weisheit gebildet. Nun kann aber die gedankenlose Monade nicht absichtlich, nach einem Ideale, und mit Einsicht den göttlichen Regeln gemäß selbstthätig wirken.

*) Die Kraft der Monade nennen Einige das dynamische Leben der Körper. Wenn sie nur keine Seele in bloße Körper setzen, so sehe ich nicht, warum dieser positivere Ausdruck von der Körperkraft jemanden ärgerlich machen sollte. Auch diese Kraft ist Bild der höchsten „Lebenskraft.“

Da her muß man gestehen, daß die Kraft der Natur, weil sie ganz von einer andern und höhern Kraft außer sich bestimmt, geleitet und regiert werden muß, sich gegen diese regierende Kraft nur ganz leidend verhalte, und daß folglich nicht sie selbst bilde, sondern nur durch sie die Bildung von einer vortreflichern Kraft bewirkt werde, wie z. B. eigentlich ja nicht der Pinsel, nicht der Meißel, auch nicht die Hand des Künstlers künstlich bildet, sondern nur die kunstverständige Seele dadurch ihr Kunstwerk verfertigt.

Jene Kraft, die das Körperall regiert, ist sie nicht die Allgegenwärtige?

4. Er, der alles in Zahl, Maß und Gewicht erschuf, Er vertheilte so ganz zahlmäßig, mit aller Genauigkeit des Ebenmaßes, nach seinem ewigen Plane, die Bestimmungen und Kräfte der Elemente. Weil aber die Wirkungen mit den wirkenden Kräften übereintreffen, und weil die Kräfte nur ihren Bestimmungen gemäß wirken können, und die Bestimmungen den Regeln oder dem Plane der allregierenden Weisheit entsprechen; so geschieht es denn durch die Kräfte der Materie oder Elemente, daß der weislich angelegte Plan des Schöpfers immer ausgeführt wird, und daß so die Natur ihre künstlich gebauten Körper erzeugt.

Die Monaden, die sich ihre Kräfte nicht gaben, könnten sie selbe ohne Gottes fortschaffende Allmacht, thätig erhalten? Offenbar nicht! Also dieselbe Weisheit, die alles erfand und so weislich erschuf, erhält und regiert auch das Körperall, das immer nach ihrem ewigen Plane geleitet wird.

Ob es nicht mehrere Arten von Monaden gebe.

1. Meines Erachtens rühret die Verschiedenheit der Körperarten nicht allein von der Verschiedenheit der Zusammensetzung her, sondern auch von den verschiednen Arten der ersten und noch unkörperlichen Elemente. Da fraget es sich dann, in welche Arten die einfachen Monaden sich theilen, und in welchem wesentlichen Stücke die eine Art von der andern sich unterscheide? — So lange aber von unkörperlichen Elementen die Frage ist, so lange wird diese Frage den Philosophen vielleicht noch immerfort unauflösbar bleiben.

Nehmen wir schon zusammengesetzte Körpertheile, und untersuchen wir daran, wie an jedem andern Körper, ihre Zusammensetzung, Aussenseite und Wirksamkeit, die sie an sich selbst, und auf andre Körper außer sich äußern; so haben die Physiker jeher vier Elemente der Welt, die Luft und Erde, das Wasser und Feuer angegeben.

2. Wenn dem so richtig ist, und wenn diese Verschiedenheit der Elemente auch von ihrer innern Natur herkommt, so hätten wir auch viererlei Arten der Monaden. Die Philosophie vermuthet, schon in der Schöpfung des Körperalls seyn diese vier Elementen = Arten wie immer gesondert worden; und die Offenbarung gibt uns im Buche der Schöpfung einen Wink, wie der Schöpfer, als sein Geist über dem Chaos schwebte, zwischen den Gewässern das Firmament werden hieß, und die Erde vom Meere schied.

III. Abschnitt.

Von der Zahlmäßigkeit in der Zusammensetzung der Elemente.

§. 11.

Wie geschieht die Zusammensetzung der Elemente zahlmäßig?

1. Die Monade ist noch kein Körper, d. h. kein aus den Monaden zusammenhängendes Ganze. Dies da ist die Wirkung oder das Resultat vom Zusammenwirken der Monaden. Die Körper-Elemente wirken aber ewigen Regeln gemäß, folglich zahlmäßig; also ist Zahlmäßigkeit in der Vereinigung der Elemente.

2. Nun fragt es sich: wie geschieht die Zusammensetzung zahlmäßig?

Philibert meint so:

Die erste Zahl, die für ganz gehalten werden kann, ist die Dreiheit. Das erste von Punkten Zusammenge setzte ist die einfache Linie. Aber um eine ganze Linie zu seyn, muß sie wenigstens drei Punkte haben. — Zwischen dem ersten und zweiten Punkte ist keine Entfernung, wohl aber zwischen dem letzten und ersten.

Diese Einfache Linie kann auch zur Breite werden, wenn mehrere Punkte nicht nur in der Länge nach einander, sondern auch neben einander gesetzt werden. Aber eine ganze Breite muß wenigstens drei Linien groß seyn.

Die Linie ist die erste, die Breite aber die zweite Zusammensetzung. Die Linie ist der Anfangsgrund, woher die Zusammensetzung ihren Anfang nimmt; die Breite ist das Mittel, wodurch die Zusammensetzung fortgesetzt wird, so wie in der Zahl das Eins der Anfangsgrund, und die Zweierheit das Mittel ist.

Allein so eine Länge und Breite geben weiter nichts als eine Oberfläche, und noch keinen soliden Körper. Zur Länge und Breite muß noch ein Drittes hinzukommen, um das Körperganze zu vollenden; dies Dritte ist endlich die Tiefe, und diese entsteht, wenn mehrere Punkte nicht nur wie in der Länge nach einander, und nicht nur wie in der Breite neben einander, sondern auch auf einander sind. Drei Breiten, oder Oberflächen machen eine vollkommene Tiefe aus.

Wie so ganz zahlmäßig steigt also nicht alle Zusammensetzung der Monaden bis zum Ganzen eines Körpers auf!

Wie sich Eins zu Drei verhält, so verhält sich der erste Punkt zur ersten ganzen Linie, und wie sich der erste Punkt zur ersten Linie verhält, so verhält sich weiter fort die Länge zur Breite, und so auch wieder die Breite zur Tiefe. Welche Verhältnismäßigkeit in der Zusammensetzung von dem Anfange des Körpers bis zu dem Ende! Könnte man da noch verkennen das ewige Gesetz aller Zahlen und Verhältnismäßigkeit, und die ewige Wahrheit, die alles ordnet?

Dieselbe Erklärung machet auch Augustin *).

Nach dieser Erklärungsart vollenden also die ersten drei Ausmessungen das Ganze eines Körpers.

*) L. VI. de Musio. C. LVII.

3. Aber läßt sich ein solcher nach drei Ausmessungen vollendeter Körper nicht in Dreiecke zertheilen? Daher glaubt jemand, der im Stillen vieles denkt, — die Monaden wirken nächstens nicht nach Linie, Fläche und Tiefe, sondern drei Punkte wirken wechselseitig auf einander, und bilden etwas, das dem Dreieck am ähnlichsten sey, jedoch müsse man sich keine inzwischens liegenden Linien hinzudenken.

Die Monaden

A. B. C.

würden nach dieser Ansicht beiläufig so zusammentreffen:

A.

B. C.

Da wirkte A auf B und C, — und B auf A und C, — und C auf A und B zugleich. Alle drei wären da unmittelbar vereint, A und C wären da einander nicht fremde wie in der einfachen Linie. Das Bild der Drei-Einheit wäre hier auffallender.

Und nach diesem Grundrisse geschehe dann die fernere Zusammensetzung der Körpermonaden dreieckig.

4. Der denkende Leser möge über das Wie der zahlmäßigen Zusammensetzung der Monaden was immer für einer Meinung seyn; so wird er doch etwas Zahlmäßiges darin erblicken, und sohin mit uns anerkennen.

12. §.

Die Wahrheit der Figurenlehre.

1. Die Geometrie stellt uns verschiedene Figuren auf, deren Richtigkeit zuletzt auf der Zahlenlehre beruht. Also auch über die Geometrie strahlet die Unwahrheit ihr ergehend Licht. *)

*) Plato in Phaedone, et in Menone.

2. Sehr schön und richtig sagt Sokrates: „Ein großmüthiger Denker wird durch die Untersuchung der geometrischen Figuren und Ausmessungen seinen Geist höher schwingen, er wird von diesen niedrigen Gegenständen, so wie es sich geziemt, emporschauen, und seine Blicke zur unveränderlichen Wahrheit aufrichten *).“

3. In jeder Figur, so schlecht und ungestaltet sie auch seyn mag, treffen wir eine gewisse Verhältnismäßigkeit an. In jeder eckigen Figur stehen die Linien und Winkel im genauesten Verhältnisse gegen einander. Dieselbe Verhältnismäßigkeit zeigt sich auch im Viereck und Zirkel. Alle Verhältnismäßigkeit gründet sich auf Gleichheit, und wohin sonst, als zur ewigen Einheit, führet der Gedanke von Gleichheit? Wie trefflich hievon Sokrates spricht! **)

Des Sokrates erste Schüler und die Platoniker hoben von sinnlichen Dingen, wie vom Staube den Geist empor und setzten allen ihren Untersuchungen kein anderes Ziel vor, als die göttliche Idee. In dieser Hinsicht stand die Philosophie des tiefen Alterthums wohl hoch über der Denkart späterer und unsrer Zeiten.

Wie trefflich spricht erst der große Denker Augustin, wie so stufenweise die Vollkommenheit der Figuren aufsteige, je nachdem sie mehr oder minder an der wahren Gleichheit Theil nehmen, und so mehr oder minder der Gleichheit nahen. Wer in die Geheimnisse der Zahlen tief eindringen will, studire seine Bücher de Musica,

*) Plato in libr. VI. de Republ.

**) Plato in Phaedon.

§. 13.

Die Urregel aller Figuren.

1. Diese ist ohne Zweifel die Urwahrheit und Ur-drei-Einheit.

2. Wie sich die körperlichen Figuren gegen dem Urbild verhalten, dürfen wir dem weisen Leser nicht wieder sagen. Sie ahmen in seinen Augen das Urbild nur nach, ohne es je zu erreichen.

3. Unsere Vernunft schöpft also die Figurenlehre nicht aus der Erfahrung der Sinne, sondern oben herab aus dem Urbild alles Zahlmässigen.

Die ewigen Regeln der Zahlmässigkeit waren ja schon vor Anbeginn der Körperwelt wahr, und würden auch unveränderlich wahr bleiben, zerfielen gleich die ganze Körperwelt in Staub; und nimmer könnte ein unförmlicher Urstoff zur schönen Welt gebildet werden, außer nach eben denselben Regeln.

3. Wie sich ein schwächer Schattenriß zum schönern Gemälde, und das Gemälde zum grossen Original verhält, so verhalten sich auch die materiellen Körperfiguren zu den geistigen Entwürfen des Verstandes, und diese Entwürfe zur göttlichen Urregel.

Hierüber sind lesenswerth Marsilius Ficinus a), Sokrates b), Augustin c).

a) In Argumento in Dialog. VI. Plat. de Republ.

b) In Plat. L. VII. de Republ.

c) Soliloq. L. II. C. XVIII.

IV. Abschnitt.

Von der Ausdehnung, Gestalt und Schönheit des Körpers.

S. 14.

Von der Ausdehnung, dem Orte und Raum.

1. Der Körper, so wie er in die Sinne fällt, hat mehrere Theile außer und neben einander. Darin, daß mehrere Theile außer einander sind, liegt die Ausdehnung; das Verhältniß des Nebeneinanderseyns macht den Ort, und eine Reihe von mehrern derlei Verhältnissen den Raum aus.

2. Die Ausdehnung der Körper ist grösser, oder kleiner, je nachdem die Zahl der Theile, welche außer einander sind, grösser oder kleiner ist, oder auch je nachdem die Theile sich einander nähern; denn zwischen den Theilen der Körper gibt es bald weitere, bald engere Zwischenräume.

Die Grösse oder Ausdehnung des Körpers ist mit der Quantität oder mit dem Inhalte der Materie nicht immer Eins; denn bei der nämlichen Zahl der Monaden kann doch die Ausdehnung oder Grösse verschieden seyn, je nachdem die Theile enger beisammen oder weiter von einander sind.

Es kommt auch bei dem Maße der körperlichen Grösse auf den Sinn an, wie dieser den Eindruck des Körpers von außen her aufnimmt.

3. Ort und Raum sind nichts anders, als selbst die verschiednen Dinge sammt den Verhältnissen ihres Außer- und Nebeneinanderseyns. — Ort und Raum sind keine selbstständige Wesen, wie es die Monaden sind; denn Ort und Raum sind ja nicht einfach. Sind aber Ort und Raum selbst, wie die Körper, ausgedehnt, so fragt es sich, in welchem Orte und Raum sich denn dieser ausgedehnte Ort und Raum befinde, und so fort würde jeder Ort und Raum wieder seinen Ort und Raum haben müssen. Wie ungereimt! Man darf sich also den Ort und Raum nicht als etwas Selbstständiges vorstellen, das die Körper in sich, als wie in ein Verhältniß aufnähme.

4. Sind Ausdehnung, Ort und Raum an den Körpern wesentlich und notwendig? — In die Sinne kann zwar nichts anders fallen, als was ausgedehnt ist und daher auch die Verhältnisse des Ortes und Raumes hat; sind denn aber diese Verhältnisse von dem Wesen der materiellen Substanzen untrennbar? — Wenn sich die Vernunft eine gewisse Zahl z. B. Zehn denkt, so denkt sie da mehrere Einheiten, die sich durch keinen Raum ausdehnen, und wiewohl es zehn Einheiten sind, doch nicht zehn verschiedne Orte besetzen. So kann sich die Vernunft — zwar nicht der Sinn — viele materiellen Substanzen ohne Ausdehnung, ohne Verschiedenheit der Orte oder ohne die Verhältnisse des Nebeneinanderseyns denken. Folglich sind diese Verhältnisse nicht unzertrennlich von dem Wesen der Substanzen.

Die Monaden bleiben immer dieselben Monaden; aber die Ausdehnung, der Ort und Raum bleiben nicht immer dieselben; also sind sie in Bezug auf die Sub-

stänzen nicht wesentlich, nicht nothwendig, sondern nur zufällig.

5. „Aber die Ausdehnung folget doch nothwendig, „sagen einige, aus der Undurchdringlichkeit, welche eine „wesentliche Eigenschaft der Materie ist, und vermöge „welcher der eine Punkt den andern aus dem nämli- „chen Orte verdrängt.“

Allein, wenn der Ort nichts anders, als ein Ver-
hältniß ist, und wenn dieß Verhältniß weder zu dem Wes-
sen der materiellen Substanz gehört, noch aus dem Wes-
sen folget, wie läßt es sich dann wohl behaupten, daß diese
Undurchdringlichkeit d. i. das Verdrängen aus dem näm-
lichen Orte, eine wesentliche Eigenschaft der Materie ist,
oder daß die Monade ihrem Wesen zufolge entweder ei-
nen Ort einnimmt, oder eine andre Monade von einem
Orte ausschließt?

Wie die Beziehungen an einer Substanz haften, so
muß auch die Ausdehnung Substanzen zu ihrer Unterla-
ge haben. Würde also die Ausdehnung zur Wesenheit
eines Körpers gehören, so wären dazu zwei Stücke noth-
wendig; erstens, daß die Kraft der Undurchdringlichkeit,
vermöge welcher der eine Theil den andern von Einem
Orte verdrängt, in der Wesenheit jeder einfachen Mo-
nade liege; und zweitens, daß diese Kraft auch der Wes-
senheit zufolge, nothwendig und unabänderlich wirke.
Nun aber ist bereits erwiesen, daß die Verhältnisse des
Nebeneinanderseyns, in deren Verschiedenheit auch die Ver-
scheidenheit der Orte besteht, nur zufällig und nicht we-
sentlich sind. Ich einmal glaube schwerlich, daß sich
je auch nur ein Schein von einem Vernunftschlusse zeigen lie-
ße, der es bewiese, daß sich keine materielle Substanz
ohne die Kraft der Undurchdringlichkeit — das ist, ohne

die Bestimmung, sich von allen übrigen Substanzen durch gewisse Verhältnisse des Nebeneinanderseyns abzusondern, denken läßt. Wäre aber auch diese Kraft wirklich wesentlich, wer würde dann wohl beweisen können, daß diese Kraft auch dem Wesen zufolge, nothwendig wirke? — Wenn schon der Körper die Kraft zu bewegen hat, so folgt daraus noch nicht, daß der Körper nothwendig *) entweder so bewege oder so bewegt werde. Und wenn man auch zugebe, daß die erschaffnen Kräfte nicht hinreichen, die Kraft der Undurchdringlichkeit zu überwältigen, wer würde doch so albern denken, daß die Kräfte der leblosen Materie nicht ganz dem allmächtigen Wille des Schöpfers unterworfen sind?

6. „Aber wäre der Körper ohne die Ausdehnung noch Körper? Müßten nicht alle Theile auf einen untheilbaren Punkt zusammentreffen, und sohin alle Theile zusammen nur so viel, als ein Punkt seyn?“ — Ein körperliches Ganze ist auch ohne die Ausdehnung doch nicht etwas Einfaches, weil es mehrere Monaden enthält. Also bleibt auch das materielle Ganze immer ein Ganzes, wenn es schon nicht ausgedehnt ist.

Tief und schwer sind diese Ansichten freilich; aber sie lohnen doch hie und da die Mühe.

*) Wie ich oben schon bemerkte, so gibt es keine Monade, die gar nichts wirkte; sie läge außer dem Körperall. Keine Monade ist nur für sich bestimmt; sondern mit andern ein Ganzes zu bilden, ist ihre wesentliche Bestimmung. In diesem Sinne wirkt sie nothwendig. Aber sind ihr gerade bestimmt die Verhältnisse des Nebeneinanderseyns mit Absonderung darum nothwendig? Ich dächte nicht. Sie kann ja anziehen, vereinen, ohne nothwendig abzustossen.

§. 15.

Von der Gestalt.

1. Unter dem Worte Gestalt versteht man gemeinlich etwas Zusammengesetztes und Ausgedehntes; daher kommt denn auch die Meinung, daß eine Gestalt sich nur an fühlbaren Körpern finde. Besser und richtiger denkt man sich aber unter Gestalt: Vereinigung des Vielen zur Einheit entweder eines Ganzen, oder eines Wesens. Im letztern Sinne können wir uns auch an der einfachen Substanz und an lebenden und denkenden Wesen eine Gestalt denken.

2. Die körperliche Gestalt ist nicht selbstständig, wie das körperliche Ganze ohne die Theile und ohne Uebereinstimmung derselben, und auch diese Uebereinstimmung für sich allein nicht besteht. Aber die Gestalt einer einfachen Substanz ist selbst ihre Substanz, weil sie alle ihre wesentlichen Merkmale in Einem untheilbaren Wesen vereint.

§. 16.

Von der Schönheit des Körpers.

1. Das Schöne des Körpers empfinden wir hauptsächlich nur durch das Auge und Ohr, als wie z. B. ein schönes Gemälde und eine schöne Musik. Was durch den Geschmack, Geruch und durch die Betastung uns reißt und vergnügt, heißen wir nicht schön, sondern angenehm. — Was ins Auge fällt und schön läßt, ist ein regelmäßig gestalteter Körper; was aber durch das Gehör vergnügt, ist der Wohlklang und die Harmonie der Töne.

Alle Schönheit der Körper besteht in der regelmässigen Übereinstimmung eines Ganzen.

Dies lehret Sokrates ausdrücklich in dem Philebus des Plato. Augustin beweist es mit wunderbarer Schönheit in mehrern Büchern.

2. Vor dem Gerichte der Vernunft ist das Schöne des Körpers nicht darum schön, weil es ergetzt, sondern es ergetzt darum, weil es schön ist; und all das Schöne des Körpers besteht in dem, was zur Einheit führet.

3. Weil es aber Übereinstimmung unter mehrern Theilen gibt, die entweder beisammen und durch einen Raum ausgedehnt sind, oder die nicht alle zugleich da sind, sondern auf einander folgen, wie z. B. in einem schönen Gemälde, wo die Theile beisammen sind, oder in einem schönen Gesange, wo Töne auf Töne folgen; so haben die Alten gelehrt, das fühlbare Schöne befinde sich entweder in einem Orte und Raum, oder in der Zeit.

Welche ist aber die

§. 17.

Urquelle aller Übereinstimmung und Schönheit?

1. Die höchste Einheit! Sie, die zugleich die höchste Schönheit ist, weil sie keine Übereinstimmungs-Regel vor sich hat.

2. Dies sahen die weisen Älten so tief ein, und sprechen mit Entzückung davon. *)

V. Abschnitt.

Von den Kräften und Wirkungen der Körper, in sofern sie als ein Ganzes betrachtet werden.

§. 18.

Von den gesammten Kräften eines Körpers.

1. Was können Körper, d. i. in ein Ganzes vereinte Monaden, auf Körper wirken? — Alle Physiker behaupten mit Recht, daß ein Körperganzes nicht anders verändert werden kann, als wenn entweder die Zusammensetzung der Theile, oder die Theile selbst verändert werden; denn so lange die Theile immer die nämlichen und immer gleich viele sind und so lange die Zusammensetzung der Theile sich gleich bleibt, so lange ist auch das Ganze das nämliche. Nun aber, sagen die Physiker weiter, können die Theile oder Monaden von keiner Naturkraft in ihrem inneren Substanzwesen geändert werden.

*) Marsilius Ficinus in Argumento in Hippium Platonis. — S. Augustinus L. VI. de Musica C. XII. — Plato in Libr. VI. de Republ. — Idem in Convivio sive de Amore. — Plotin. Ennead. V. L. VIII. de intelligibili pulchritudine; — et Ennead. V. L. IX. de intellectu et Ideis et Ente, et ibidem Cap. II. — ec. ec.

Die Veränderung der Theile an irgend einem Körper, die durch Naturkräfte bewirkt werden kann, liegt also nur darin, daß einige Theile entweder von dem Körper weggenommen, oder andere dazugesetzt werden. Gleichfalls kann die Zusammensetzung der Theile nicht geändert werden, außer wenn die Theile anders, als sie sind, zusammengestellt werden. Daraus schließen sie, daß alle Veränderung der Körper auf die Bewegung — Anziehung, Abstoßung — gegründet sind, oder darin bestehen. Folglich ist alle Körperkraft, die auf andre Körper wirkt und sie verändert, eigentlich nur eine Bewegungskraft. Läßt sich aber in der Bewegung eine andere Kraft wahrnehmen, als Anziehungs- oder Abstoßungskraft? (Wie man denn letztre immer erklären mag). Die vereinten Monaden haben keine spezifisch andre Kraft, als die sie einzeln haben; nur ist größer die vereinte Kraft.

2. Es weist uns die Erfahrung, daß, wenn einmal der Stoß auf den Körper geschehen ist, dieser sich eben so, wie er zur Bewegung durch den Stoß bestimmt ward, fort bewegt, wenn auch der Stoß oder die antreibende und bestimmende Kraft von außen her zu wirken aufgehört hat. Die Bewegungskraft mag also in dieser Hinsicht zweierlei seyn, die antreibende oder bestimmende, und diejenige, welche dem Antriebe gemäß die Bewegung aufnimmt und fortsetzt, die man denn im engeren Sinne die bewegende Kraft nennen mag.

3. Die Körper *) können also durch Körperkräfte eigentlich nichts anders bewirken, als verschiedene Verhältnisse des Nebeneinanderseyns.

*) Man denke hier nicht Monaden allein.

4. Weil aber der Körper von einem Orte in den andern vermittelst der Naturkräfte sich nicht anders als durch die Bewegung versehen kann, und weil die Bewegung der Uebergang von einem Orte in den andern ist, und folglich der bewegliche Körper immer seinen vorigen Ort verläßt; so kann auch der nämliche Körper vermittelst der Naturkräfte nicht in mehreren Orten zugleich seyn. Allein ist es denn darum, weil die Naturkräfte dazu nicht hinreichen, auch dem Allschöpfer unmöglich, irgend einem Wesen das Daseyn in mehreren Orten zugleich zu geben? Sollte Er nicht schaffen können, daß irgend ein Wesen oder Körper, auch ohne die Bewegung, sich auch in einem andern Orte befinde? Ihm sollte es unmöglich seyn, irgend einem Wesen oder Körper so verschiedene Verhältnisse des Nebeneinanderseyns zu geben, daß das nämliche Wesen oder der nämliche Körper nicht nur da, sondern auch dort zugleich ist? Oder was sind wohl Ort und Raum anders, als die Verhältnisse des Nebeneinanderseyns? *)

*) Hier ein und anders zur Erudition, wovon das Bestimmtere die Physik lehrt. a) Die Wirkung der Attraktion überhaupt ist theils Cohäsion, theils Gravitation d. i. Tendenz nach dem Mittelpunkte eines Systems von Körpern. b) Wenn von hiernieden befindlichen Körpern die Rede ist, so heißt das Streben aller Körper gegen den Mittelpunkt der Erde allgemeine Schwere; und diese ist in derselben Weltgegend und in gleicher Höhe von der Erde — bei allen Körpern gleich. c) Die Anziehungskraft ist desto größer, je näher die sich anziehenden Theile an einander kommen. d) An einzelnen Körpern unterscheidet man den Mittelpunkt der Schwere von dem Mittelpunkte der Grösse. Unter jenem wird verstanden jener Punkt, um welchen alle Theile des Körpers im Gleichgewichte sind. Mittelpunkt der Grösse ist jener Punkt, durch welchen ein Körper in zwei gleich große Theile getheilt wird. e) „Es gibt keinen absolut leeren Raum in der Natur; die Wirkung in die Ferne ist daher nur fortgesetzte Erregung der allwärts verbreiteten Naturrealitäten.“ Weber. f) „Die Mittheilung der Kräfte ist nur Phänomen und an sich nichts anders als Erregung der jedem Dinge inwohnenden Kräfte und Corpspanzung derselben.“ Weber.

Von der Natur und ihren Gesetzen.

1. Wir nehmen das Wort „Natur“ in verschiedenem Sinne; oft für das Wesen einer Sache, oft auch für eine Substanz, oder auch gar für eine Beschaffenheit irgend eines Dinges, oft für die sichtbare Welt, oft für das ganze erschaffne All. In der Kosmologie versteht man unter dem Worte Natur den Inbegriff aller erschaffnen Substanzen und Dinge sammt ihren Kräften und Fähigkeiten, einige Veränderungen entweder zu bewirken, oder aufzunehmen.

2. Es läßt aber in Wahrheit recht widersinnig, wie so mancher blödsinnige Sophist die Natur vergöttert. Sie stellt er sich als eine weise, allmächtige Werkmeisterin vor, und füllet so, nicht blickend auf die Gottheit, das Leere des gottsscheuen Verstandes mit einem erdichteten Bilde aus.

3. Naturgesetz nennen die Physiker das, wornach die Wirkksamkeit der Kräfte und ihre Wirkungen eingerichtet werden müssen. Dadurch wird aber, wie es scheint, nur erklärt, was so ein Gesetz wirke, und nicht, was es an sich sey. Mich einmal dünkt, das, was eigentlich ein Gesetz oder eine Regel ist, sey immer wesentlich unterschieden von dem, wessen Gesetz oder Regel es ist. Das Gesetz oder Regelmässige hängt von dem Gesetze oder von der Regel ab. Das Gesetz oder die Regel ist aber vortrefflicher, unabhängig, und selbstständig. Also können in dem Wesen der Kräfte ihre Gesetze nicht gefunden werden. Jene Gesetze und Regeln, wornach die Elemente zusammengesetzt, die Körper gebildet und ihre Kräfte geleitet werden, finden sich

ursprünglich nur in jener Weisheit, welche die Urregel der Schöpfung ist. Diese wichtige Anmerkung gelte auch in Bezug auf das ganze erschaffne All.

4. Alle Wirksamkeit der Körper, all ihr Vermögen und die ganze Kette der Körperkräfte hängt ohne Unterlaß von der Hand dessen ab, der alles erschuf. Er macht sie thätig, wirkend; die erste Ursache irgend einer Wirkung findet sich in keiner materiellen Kraft; und das, wovon keine Kraft einzeln etwas besitzt oder vermag, das haben oder vermögen auch alle zusammen nicht. Vielleicht, daß eben dieser Gedanke so viele und die berühmtesten Philosophen des Alterthums verleitet hat, eine regierende Weltseele zu behaupten, wie sie Virgil beschreibt *).

Die Vernunft findet keinen Anfang, keine genügsame Kraft, die das sichtbare Weltall in dem Naturlauf erhält und regiert, so lange sie nicht zur Urkraft hinausschaut, die in Allem Alles wirkt.

§. 20.

Von dem Laufe und der Ordnung der Natur.

1. Wir erfahren den beständigen Wechsel der Natur. — Wo Wechsel, da Veränderungen; diese tragen sich in stetem Verfolge zu, und hiezu ist nur Eine Kraft oder Ursache nicht hinlänglich. Es sind auch nicht alle wirkende Kräfte auf einmal zugegen; die eine folget und wirkt auf die andre. Nun diese Reihe und Nachfolge der wirkenden Ursachen und erwirkten Veränderungen heißt bei den Philosophen der Lauf der Natur.

*) Aeneis 6ter Gesang.

2. Weil aber die Kräfte die Natur ihren Bestimmungen gemäß wirken, und die Bestimmungen mit den Regeln und Gesezen der göttlichen allherrschenden Weisheit eintreffen; so ist also der Lauf der Natur immer nach dem göttlichen Plane eingerichtet; den so eingerichteten Lauf nennen die Philosophen die Ordnung der Natur. Und diese findet sich nicht nur in der Wirksamkeit sondern auch im Zwecke der Kräfte, weil nicht nur mehrere Kräfte auf Eine Wirkung oft zusammentreffen, sondern auch alle Kräfte der Natur mit all ihren Wirkungen auf Einen Endzweck der Schöpfung hinstreben.

3. Also kein Ungefähr in der ganzen Natur! Kein Glück, kein Schicksal, kein Verhängniß — in dem Sinne, als wäre es nicht im Plane Gottes, oder als wäre nicht alles sein Wirken, was immer geschieht. Was immer ist, ist von Gott, der die Weisheit ist.

4. Es fällt dem Leser selbst auf, daß alles, was wir da vom Laufe und von der Ordnung der Natur sagten, nicht bloß von der Körperwelt, sondern von der ganzen Allheit gilt.

§. 21.

Etwas von den Wunderwerken.

1. Hier nur etwas wenigens davon: Nach der Meinung einiger Philosophen sollen die Geseze der Natur nothwendig, unwandelbar und sogar ewig seyn, und zwar nicht in der Weisheit des Schöpfers, sondern in der Natur selbst, sich so befinden. Darnach sey der Plan des Schöpfers von Anbeginne der Welt so angelegt, daß sich nichts mehr ändern lasse; folglich müsse auch alles ganz natürlich seinen angewiesenen Gang so fortnehmen und es

finde dann keine Ausnahme, das ist, kein Wunderwerk Statt. Auch habe der Allweise sein Werk gleich anfangs so vollkommen erschaffen, daß er darnach nicht mehr von neuem Hand anlegen muß, um sein Werk in dem zweckmäßigen Gange zu erhalten, wie man etwa eine schlechte Uhr immer ausbessern muß. Auch müßte Gott seinen ewigen Plan der Schöpfung ändern, wenn er eine Ausnahme in dem Laufe der Natur machen könnte. Also schon keine Möglichkeit der Wunderwerke!

2. Allein, sind jene unwandelbaren und ewigen Gesetze der Natur auch Geschöpfe? Oder ist die Natur zugleich ihre eigne Selbstherrscherinn und Sklavinn? — Schafft der Ewige die Wunderwerke nicht auch in seinem ewigen Iht? Wendet Er Sich, wenn Er den Lauf der Zeit und die Veränderungen schafft, und auch Wunder in die Ordnung der Schöpfung einwebt? — Können nicht auch diese in seinem ewigen Plane seyn?

VI. Abschnitt.

Von den Pflanzen.

*

Allerdings verdiente die Pflanzenlehre eine höhere Stelle. Da aber der Metaphysiker davon nur wenig zu sagen weiß, so wollen wir sie hier ganz kurz behandeln, ehe wir einen Blick werfen auf das Körperall, worin die Pflanze ihre physische Stellung hat, ob sie gleich in metaphysischer Hinsicht über die bloßen Körper sich ers

hebt. Philibert dürfte von den Pflanzen zu wenig geschrieben haben; ich weiß aber davon nur nachzuschreiben, was tiefere Denker bereits schon geschrieben haben.

§. 22.

Ob die Pflanze lebe.

1. Die Metaphysiker sagen richtig, das Leben sey die Kraft: „in sich (immanenter) zu wirken.“ Also lebet jede Substanz, derer Wirken sich auf die Substanz, wie auf das Subjekt, bezieht. Z. B. ich denke; der Gedanke bezieht sich nicht so fast auf das Gedachte, als vielmehr auf den Denkenden; ich bin selbst der Gedanke. Der bloße Körper wirkt nur nach außen; was in sich wirkt, ist mehr als Körperkraft, — ist Leben.

2. Dies „in sich wirken“ können wir den Pflanzen nicht absprechen; Ernährt werden und Wachsen und seines Gleichen erzeugen — ist ja doch was anders als Anziehen und Abstoßen. Trefflich zeigen es die Naturforscher, wie sehr die Pflanze dem Thiere sich nähere.

3. Dies „in sich wirken“ der Pflanze ist Nachahmung des höchsten Lebens — aber wie dämmernd gegen dem Geiste!

4. Die Pflanze A ist nur Eine Pflanze, kann hiezu nur Ein Leben haben. Das Leben, formät genommen, ist nichts Körperliches. Das Leben der Pflanze ist also einfache Kraft, Ein Prinzipium. Diese belebende Kraft ist die eigentliche Art, Spezies, wodurch die Pflanze vom Körper spezifisch unterschieden ist.

5. Diese Ansicht von den Pflanzen ist unter den Philosophen beinahe allgemein *). Härter wäre es zu entscheiden, ob es unter den Pflanzen nicht auch, wie unter den Körperelementen, Unter-Arten im strengen metaphysischen Verstande gebe. Unmaßgeblich glaube ich aber, die Stufenfolge gründe sich in dem Pflanzenreiche mehr auf den Organismus als auf die Lebenskraft der Pflanzen. Aber Empfindungskraft im strengen Sinne wird man wohl nie an den Pflanzen erweisen, so auffallende Approximazion an die Empfindung, auch immer an manchen gezeigt werden kann.

Nun fragt man:

§. 23.

Ob das Prinzip des Pflanzenlebens Seele heißen könne.

1. Die Stoiker wollten es nicht Seele nennen, weil sie unter Seelen nur empfindende Wesen verstanden. Wir sind hier nur in eitel Wortstreite; warum sollten wir nicht mit unzähligen Philosophen, z. B. mit Augustin, dies Lebensprinzip Seele heißen dürfen?

2. Aber die Pflanzenseele wirkt nur in so fern in sich, als sie auf das mit ihr wesentlich Vereinte — auf den organisirten Körper — wirkt. Die Thierseele wirkt schon im strengern Sinne, in sich, indem sie auch schon als Seele das Subjekt ihrer Wirksamkeit ist; sie ist schon ein besser Bild von dem göttlichen „in sich wirken.“ Welch ein Stufengang unter den Arten der Geschöpfe!

*) Augustin verdient hierüber gelesen zu werden, v. gr. Libr. de Civitate Dei cap. 6. — de Trinitate Libr. III. et alibi.

3. Nur organisirte Körper belebt die Pflanzenseele. Der organisirte Körper ist als solcher, abgesehen vom Leben, nicht strengspezifisch besser, als der nicht-organisirte; und doch welche Kunst im Organismus, welches Gepräge unerforschlicher Weisheit! Gewiß die ganze bloße Körternatur wäre nicht im Stande, einen Körper zu organisiren. Woher nun der Organismus und woher das Leben der Pflanzen?

S. 24.

Über die Entstehung und Fortpflanzung der Pflanzen.

1. Der Herr schuf die Pflanzen und gab ihnen Fortpflanzungskraft. Welche Philosophie könnte es anders erklären? — Und erklärt uns nicht die Offenbarung so die erste Entstehung der Pflanzen? (Genes I.) — Ob aber der Schöpfer die allerersten vollkommenen Pflanzen aus dem Nichts in die Wirklichkeit rief, ohne daß sie erst aus dem Samen sich entwickelten, — oder ob Er zuerst die Samen, die an sich schon organisirt und lebend sind, schuf und diesen Kraft der Entwicklung zc. gab, — das wird die Philosophie so leicht nicht entscheiden. Das Buch der Schöpfung deutet uns auf das erstere.

2. Er schuf die organisirten Körper zur Wesen-Einheit mit den vegetabilischen Seelen.

Vielleicht ist's manchem Leser ein bißchen auffallend, daß ich da sage: zur Wesen-Einheit. Wann wir aber von der Vereinigung unsrer Seele mit dem Leibe reden werden, wird es einleuchten, wie der organisirte Körper mit der vegetabilischen Seele wesentlich Eins seyn könne.

3. Man hat sehr gestritten, ob im Laufe der Natur die Pflanzen nur aus eignen Samen und nicht etwa auch oft aus zufälligen Compositionen verschiedner Körperstoffe werden. Dies letztere wird aber aus überwiegenden Gründen verworfen. Jede Pflanze ist spezifisch höherer und ganz eigner Art; wie könnte sie nun aus Körpern entstehen, die gar nichts von dem Eigenthümlichen der Pflanzen haben? Jede Wirkung muß eine Ursache haben, die ihr gleiche; nichts kann was Höherartiges hervorbringen. — Könnte zufällige Composition von bloßen Körperatomen einen organisirten Körper bilden, warum könnte sie nicht auch einen Tempel, ein Haus, eine Stadt bilden, wozu doch weniger Kunst und Fleiß erfordert würde? — so fragt Cicero sehr naïv *).

5. Die Fortpflanzungskraft ist ein schönes Bild der Gottheit, die in sich die Weisheit erzeugt; auch die Pflanze erzeugt ein Gleiches.

§. 25.

Von der Ernährung und dem Wachsthum der Pflanzen.

1. Selbsternährung ist eigentlich Verwandlung erhaltener Alimente in die eigne Substanz. Was für ein liebliches Bild der Selbstliebe, die seyn will, was sie ist. Und die höchste Selbstliebe, ist sie nicht Gott?

2. Wachsthum ist Selbstvervollkommnung durch Ernährung. Die Pflanze strebt ganz zu seyn, was sie nach ihrer Bestimmung seyn soll. Jede Selbstvervollkommnungs = Kraft ist Nachahmung der Urvollkommenheit.

*) Libr. II. de Natura Deorum. C. 37.

3. Die Pflanze stirbt, so bald der Organismus so gestört ist, daß er des Belebtwerdens nicht mehr empfänglich ist. *)

VII. Abschnitt.

Vom Körperall.

§. 26.

Die Größe der Körperwelt.

1. Messen wir die Größe der Körperwelt nach dem Maßstabe der Sinne, wie groß ist sie doch! — Aber wie klein vor dem Auge des Geistes! Die Vielheit der Theile und die Einheit des Ganzen machen die Größe des Körpers aus. Allein je mehr die Theile von einander getrennt sind, je mehr der Körper sich ausdehnt, desto mehr verliert sich gleichsam das Ganze; je mehr Abweichung von der Einfachheit, desto mehr Entfernung von der Einheit. Je mehr irgend eine Summe vertheilt wird, desto kleiner werden die Theile; je mehr sich aber der Körper ausdehnt, desto mehr wird ja die Summe seiner Theile vertheilt. Wohin führet also die Ausdehnung? Führt die Verkleinerung nicht zur Gränze des Nichts?

*) Philosophie-Candidaten zu Liebe bemerke ich noch, Physiologie sey die Lehre und Erkenntniß der regelmäßigen organischen Verrichtungen der Thier- und Pflanzkörper; besonders die Lehre von der Beschaffenheit und Einrichtung des menschlichen Körpers in seinem natürlichen Zustande.

2. Und so groß auch ein Körper seyn mag, wie klein sind doch die Theile! Letztlich sind sie nur einfache Punkte.

3. Fassen wir diese Gedanken wohl zu Gemüth, ist an der ganzen Körperwelt die wahre und höchste denkbare Größe, die sich in der Ausdehnung, welche eben die Größe ausmacht, so sehr verliert? — Ist das die wahre Größe selbst, was aus lauter Kleinigkeiten besteht? Wo ist die wahre Größe ohne Länge, Breite und Tiefe, ohne schwülstige Ausdehnung, ohne Raum und Ort, — wo denn als im ewigen Originale der Schöpfung? die Wahrheit ist die Größe! Lieben wir diese Größe!

§. 27.

Der Raum der Welt.

1. Wie manche dichten einen Raum schon vor der Welt, in den der Schöpfer die ungeheuren Weltkörper hätte hineinstellen können, oder sie bilden sich einen Raum auch jetzt außer der Welt ein, der mit andern Körpern könnte angefüllt werden. Was wäre aber dieser Raum? ein Geschöpf? aber dann ist er in der Welt, in dem All. Was läßt sich doch denken, eh etwas ward? Oder was kann man sich denken außer dem, was ist?

2. Einige behaupteten einen unendlichen Raum; andre waren dawider, und setzten dafür einen Raum, der zwar in der Natur selbst nicht wirklich, aber doch in unsrer Einbildung unendlich wäre.

Ein wirklich unendlicher Raum streitet doch offenbar wider alle Vernunft, und läßt sich das wohl denken, was wider alle Denkkraft streitet? Der unendliche Raum wäre wohl doch nichts Einfaches? Also was Zusammen-

geſetztes aus Theilen beſtehend? Gibt es aber unendliche Vielheit?

Der ganze Raum iſt demnach nicht größer als die ganze Körperwelt, und der Raum des Univerſums iſt nichts anders, als ſelbſt das Univerſum ſammt allen verſchiedenen Beziehungen des Nebeneinanderſeyns.

§. 28.

Die Verbindung und Einwirkung der Körper.

1. Schon lange und ſo ziemlich deutlich haben die Phyſiker bewieſen, daß die Körper, ſo wohl die groſſen, Sonnen und Planeten, als auch diejenigen, die ſich auf unſrer Erde finden, mit einander in gewiſſer Verbindung ſtehen und auf einander wirken. Das newtoniſche Weltſyſtem, welches unſre Gelehrten beinahe allgemein annehmen, ſtellet die Weltkörper in der genaueſten Verbindung zuſammen, ſo, daß ſie durch ihre gegenseitige Einwirkung ihren Lauf und die dem Ganzen angemessene Stellung erhalten.

2. Die Verbindung beſteht entweder in der Zuſammenſtimmung auf Einen gemeinſamen Zweck, oder in einer gewiſſen Verkettung von wirkenden Urſachen. Daher herrſcht Ordnung im Ganzen der Körperwelt, ſo wie in den Theilen; denn eben das heißt Ordnung, wenn viele Dinge verhältnißmäßig auf Eins zuſammentreffen.

3. Dieſe Ordnung und Schönheit der Welt (nicht nur der Körperwelt, ſondern des ganzen Univerſums) beſteht entweder unter den Dingen, die mit einander zugleich da ſind, oder unter denjenigen, die auf einander folgen; daher iſt ſie mit den Dingen gegenwärtig oder auch nur auf einander folgend.

4. Das geringere Geschöpf gehört mit zur Vollständigkeit des Universums; die untere Stufe der Dinge nimmt der obere nichts, sondern erhebt sie vielmehr, wie die graue Dämmerung den heitern Morgen. O unzahlreiche Schönheit und Ordnung in der größten Mannigfaltigkeit und Abstufung der Vollkommenheiten!

Wer das Daseyn des einen Geschöpfes in der Vergleichung mit dem andern vernünftig tadeln will, muß darthun, daß auch das geringere Geschöpf nicht mit zur Vollständigkeit des Universums gehöre. Was ist am Thiere vortrefflicher, sein Auge oder seine Klaue, sein Gehirn oder seine Zotte? Soll das Thier darum, weil das eine seiner Organe vortrefflicher als das andre ist, keine Klaue oder keine Zotte haben, und ganz Auge oder ganz Gehirn seyn? *)

§. 29.

Sind die unzähligen Körperwelten auch mit Vernunftwesen besetzt, denen sie dienen können?

1. Diese Frage wurde unter den neuern Philosophen sehr lebhaft. Wozu so unzählige Welten? Nur für unsre Erde allein sind sie offenbar nicht alle da. Und auch zur künftigen Herrlichkeit der Vollendeten haben wir nicht Grund sie alle zu bestimmen. Die Körperwelten sind aber nicht ihrer selbst willen, sondern für Vernunftwesen. So räsonnirt man.

2. Die neuern Philosophen fast alle, oder doch sehr viele, sind wirklich der Meinung, diese Welten dienen

*) Besenswerth ist hierüber Augustin. L. contra Secundin. Manich. C. XV.

für Vernunftwesen, wie die Erde uns Menschen. Ich überlasse das Gutachten meinen verehrten Lesern; nur glaube ich, die Philosophie werde nie darthun können, welcherlei Vernunftwesen diese Welten bewohnen. Wollte jemand durchaus auch Menschen in denselben haben, so könnte ich ihm eben nicht widersprechen; doch möchte ich seine Weise eben nicht zum Voraus für ganz überzeugend halten.

3. Einige ärgern sich gewaltig an dieser neuen Meinung und wittern da beinahe Ketzerei, gewiß Vermessenheit. Noch konnte mich aber von der Unzulässigkeit dieser Meinung kein Theologe überzeugen. Selbst der treffliche Dogmatiker Bernardin Bauer schreibt, diese Meinung sey ganz und gar nicht wider die Offenbarungslehre, und sehr harmonisch mit Vernunftsprinzipien. *)

§. 30.

Die göttliche Fürsicht in Allem.

1. Wer also die ganze Ordnung und Schönheit der Welt, sowohl in der gegenwärtigen Lage der Dinge, als auch im Verfolge der Zeiten einsehen will, der muß alle Glieder der grossen Kette, die feinsten Bande und Stützen, die geheimsten Triebfedern der wirksamen Natur, und ihre verborgensten Wirkungen, die volle Reihe der einander untergeordneten Mittel und Zwecke, die zweckmäßige Eintracht unter allen Dingen, und die gleichmäßigen Abstufungen der mannigfaltigen Vollkommenheiten, darzu noch nicht nur dies alles, was da ist, sondern auch

*) Theologia universa. Tom. II. pag. 601.

die große Übereinstimmung zwischen allen vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Zeiten mit einem alldurchdringenden Blicke durchschauen: allein wie wenig liegt uns von diesem Naturbuch offen! —

2. Indessen erblicken wir doch überall Gott und seine unendliche Weisheit und Liebe. Was zeuget doch deutlicher von der göttlichen herrschenden Liebe, als Friede und Eintracht und wechselseitige Hilfe? Und sind nicht eben der Friede, die Eintracht und wechselseitige Unterstützung das, wodurch sich das Universum erhält?

Zweites Hauptstück.

Von dem Thiere.

Vorbericht.

Das Thier besteht aus Leib und Seele. Ueber die Vereinigung des Leibes und der Seele handeln wir in der Lehre vom Menschen, der seiner niedrigern Natur nach zu den Thieren gehört. Wir beschäftigen uns da hauptsächlich nur

- I. mit dem Wesen der Thierseele;
- II. dann handeln wir von der thierischen Vorstellungskraft; und endlich
- III. von den thierischen Lüsten.

Zwar gehörte allerdings vor der Betrachtung über die thierische Vorstellungskraft die Abhandlung von der Verbindung der Seele mit dem Leibe; aber ich finde es wichtiger und leichter, hievon, wie ich schon weiter oben sagte, in der Menschenlehre zu handeln; das unumgängliche Nothwendige von Vorkenntnissen über die Verbindung der Seele mit dem Leibe mangelt ohnehin keinem Leser, und ist auch manchmal schon berührt worden.

I. A b s a t z.

Von dem Wesen der Thierseele.

§. 1.

Die Quelle der Seelenkenntnisse.

1. Unser Selbstgefühl ist diese Quelle.
2. Wer nicht an seinem Selbstgeföhle zweifelt, dem würden da Beweise nur lächerlich seyn müssen.
3. Aber wenn es auf richtige Beurtheilung der lebenden, fühlenden und denkenden Wesen ankommt, dann ist das Selbstgefühl nicht die einzige Quelle, woraus die Vernunft schöpft; da leuchtet auch die Wahrheit des Urlebens herab.

§. 2.

Unterschied zwischen Thier- und Menschenseele

1. ist so groß, als zwischen dem sinnlichen Empfinden und vernünftigen Denken, und zwischen thierischen Lüsten und freien Entschlüssen.
2. In der Menschenseele sind zwar diese untern und höhern Kräfte vereint; an und für sich sind sie aber von einander unterschieden und an sich von einander auch unabhängig.

§. 3.

Das Wesen der Thierseele.

1. Sind aber die Thiere beseelt? — Das bezweifelten und läugneten Philosophen. „Nichts ist so un-

gereimt, was nicht schon einer von den Philosophen gelehrt hätte,“ sagt Cicero.

Aber so viele Gleichförmigkeit der Thiere mit uns, so viel Ueberkörperliches in ihren Handlungen, und der allgemeine Menscheninn läßt uns am Beseeltseyn der Thiere nicht zweifeln. Eben so zeugt Erfahrung und allgemeiner Menscheninn, daß die Thiere nur eine vernunftlose Seele haben, und daß zwischen ihrer und unsrer Seele ein spezifischer Abstand, eine Differenz der Art, Statt habe. Es mag wohl manches Thier etwas von einiger feinem und wie wir zu sagen pflegen, beinahe vernünftigen Seelenthätigkeit äußern; aber es bleibt unter der Vernunft so weit zurück, als die Körpermonade unter der Thierseele. Dies sey jenen zur Betrachtung gewidmet, welche die Thiere so stufenweise zur Menschheit aufsteigen lassen, daß der Mensch nur ein feineres Thier, nicht aber ein spezifisch höheres Wesen wäre. Solche Versuche verrathen nicht die beste Absicht, und wahrlich schlechte Einsicht. Wer die Ansicht der ganzen Menschheit nicht respektirt, der verdient den Namen eines Philosophen oder grossen Physikers gewiß nicht. Es bleibt unwidersprechlicher Ausspruch des römischen Philosophen: „Bei jeder Sache muß die Einstimmigkeit aller Nationen für ein Naturgesetz genommen werden“ *).

2. Was in sich wirkt, haben wir bei den Pflanzen gesagt, das lebet; um wie viel höheres Leben ist aber Empfinden und Vorstellungen und Lüste haben, als nur Vegetiren und sich fortpflanzen? Was aber die Pflanzen = Seele hat, das ist auch vereint mit den Kräften

*) Cicero L. I. in Quæst. Tusc.

zu Pagina 370.

denkft mi bald die Paule eines Himmels - kann
stehen, was ist, und zwar ein ullaen Lief Gott,
wunder die Hingebale, die ist so falsch, weil
Lachung des Himmels, zu Wissen, was ist, oder
gibt die Paule der neuen Hingebale in der
neuen über ? ? —

Man antworte mir die Paule, und den Paule
nicht, sagt die Antwort auf die Paule
Paule ungewissheit was ist dann.

Die Paule der Paule ist Adharen der, als
die die Himmels Lief den Himmels, und soll die
Lachung die Hingebale Lachung sein, wenn die
Lachung und Hingebale Lachung Lachung?
Ist die Lachung Lachung der Hingebale,

und Thron, und wenn wir doch einen Kaiser
haben dürfen, doch nur den Kaiser von
unsern Fürsten annehmen? Ich finde
nicht, unwürdigen, Thron. Du sag, ich
bedenke, wenn es möglich, und ich gebe
Mühe und den Thron den, der es
begehrt, aber ich will, daß ich
nach unserm Glück und unserm Leben
Man geht zu, alles, sag mir, ich
wisse, daß der Thron ist, der
den Kaiser, und ist der Kaiser
ausgewählt, der den Thron
haben will. Ich sag, wenn wir

ganzen Welt und ich will ich nicht ge-
nuegt haben.

Stallmisch ist die Kraft insonderheit =
wunderbar Paula den ganzen Tag zuhause
aber so sehr beschaffen, als in der Welt
genau der Abstand ist, gewiss nur
Herr und Marianne - Paula.

Ich.

13. *Wassermann*
 14. *Wassermann*
 15. *Wassermann*
 16. *Wassermann*
 17. *Wassermann*
 18. *Wassermann*
 19. *Wassermann*
 20. *Wassermann*
 21. *Wassermann*
 22. *Wassermann*
 23. *Wassermann*
 24. *Wassermann*
 25. *Wassermann*
 26. *Wassermann*
 27. *Wassermann*
 28. *Wassermann*
 29. *Wassermann*
 30. *Wassermann*
 31. *Wassermann*
 32. *Wassermann*
 33. *Wassermann*
 34. *Wassermann*
 35. *Wassermann*
 36. *Wassermann*
 37. *Wassermann*
 38. *Wassermann*
 39. *Wassermann*
 40. *Wassermann*
 41. *Wassermann*
 42. *Wassermann*
 43. *Wassermann*
 44. *Wassermann*
 45. *Wassermann*
 46. *Wassermann*
 47. *Wassermann*
 48. *Wassermann*
 49. *Wassermann*
 50. *Wassermann*
 51. *Wassermann*
 52. *Wassermann*
 53. *Wassermann*
 54. *Wassermann*
 55. *Wassermann*
 56. *Wassermann*
 57. *Wassermann*
 58. *Wassermann*
 59. *Wassermann*
 60. *Wassermann*
 61. *Wassermann*
 62. *Wassermann*
 63. *Wassermann*
 64. *Wassermann*
 65. *Wassermann*
 66. *Wassermann*
 67. *Wassermann*
 68. *Wassermann*
 69. *Wassermann*
 70. *Wassermann*
 71. *Wassermann*
 72. *Wassermann*
 73. *Wassermann*
 74. *Wassermann*
 75. *Wassermann*
 76. *Wassermann*
 77. *Wassermann*
 78. *Wassermann*
 79. *Wassermann*
 80. *Wassermann*
 81. *Wassermann*
 82. *Wassermann*
 83. *Wassermann*
 84. *Wassermann*
 85. *Wassermann*
 86. *Wassermann*
 87. *Wassermann*
 88. *Wassermann*
 89. *Wassermann*
 90. *Wassermann*
 91. *Wassermann*
 92. *Wassermann*
 93. *Wassermann*
 94. *Wassermann*
 95. *Wassermann*
 96. *Wassermann*
 97. *Wassermann*
 98. *Wassermann*
 99. *Wassermann*
 100. *Wassermann*

der höhern Thierseele. Die Thierseele ist also eine selbstbestehende spezielle Kraft, und in jedem Thier individuell, also eine lebende Substanz.

§. 4.

Was das Leben sey,

1. ist bereits gesagt. Die Seele belebt den Körper, sie wirkt durch ihn, sie regiert und bewegt ihn mit eigener und innerer Macht. Wer dies an den Thieren nie erfahren haben will, ist kaum so erfahrungsfähig, als ein Thier.

2. Welch ein Unterschied zwischen den Bewegungen einer arbeitsamen Biene in ihrem Zellengebäude und den Bewegungen einer Uhr! Welche Selbstmacht in den ersten, welcher Mechanismus in den letztern!

§. 5.

Die Kraft zu empfinden.

1. Diese Kraft ist ein höheres Bild des Urlebens. So oft die Thierseele was empfindet oder sich etwas vorstellt, so bildet sie in sich ein Bild davon. Bei jeder Empfindung oder Vorstellung wird die Seele auf eine gewisse Weise gebildet; die fühlende Seele ist also Kraft, sich selbst auf eine gewisse Weise zu bilden.

2. Sieh da ein Ebenbild der höchsten Selbstbildung, der höchsten Weisheit.

§. 6.

Die Einfachheit der Seele.

1. Diese zu beweisen wäre ganz überflüssig, gäbe es keine Unsinnigen, die sich Philosophen nennen. Wenn

schon die Monaden der Körper einfache Substanzen sind, um wie viel mehr die Seele, das edlere Bild der Einen Urkraft?

Schon die Weisen von Athen kämpften wider die Helden der Materie. Merkwürdig ist hierüber Plato's Gespräch *), worin er bemerkt, daß an derlei Leuten, die nichts für Wesen und Wahrheit halten wollen, als was sie mit der Hand fassen können, zuerst ihr Herz gebessert werden soll, ehe man ihren Kopf zurecht bringen will.

2. Man versuche nur einmal sein Selbstgefühl, ob unsre Seele, auch in sofern sie thierische Kraft ist, etwas Zusammengesetztes, oder Einfaches; etwas Materielles, oder Lebendes sey.

3. Ist Anziehen und Wegstossen, dies Wirken der Körper, Eins mit Empfinden und Gelüsten?

4. Die Seele ist sich innigst bewußt, daß sie verschiedene Empfindungen und mancherlei Lust oder Unlust habe; dies Bewußtseyn, oder wenn man's denn bei den Thieren lieber Selbstgefühl nennen will, — dies Selbstgefühl ist einfach, weil es die Eine Seele hat. Oder wer kann läugnen, daß sein Selbstbewußtseyn animalischer Empfindungen nur Eines sey? Wie könnte aber was Zusammengesetztes Ein Bewußtseyn haben, und zwar Ein Bewußtseyn von den mancherlei Empfindungen ic.? Oder habe ich nicht ein Bewußtseyn, z. B. daß ich Hunger und Durst, Kälte und Hitze litt? ic. .

5. Die Seele ist doch gewiß nicht theilbar, nicht körperlich oder zusammengesetzt, wenn es ihre Wirkungen nicht sind. Sollte ich etwa dem Materialisten glau-

*) Sophist. vel de Ente.

ben, daß mein Empfinden, meine Einbildung vergangener Empfindung, meine Lust oder Unlust, theilbar wie Körper sich gleich dem Steine zerstoßen, oder gleich dem Metall sich schmelzen lasse?

6. Das in uns lebende Wesen, ist es etwa aus mehreren Monaden zusammengesetzt? Da müßte aber jeder derselben leben; wie nun? so will denn der Materialist lieber viele einfache Seelen oder Wesen, als nur eine Seele in dem Thiere haben? — Wird etwa die eine Seele hören, die andre sehen, die dritte schmecken, die vierte sich nur etwas einbilden, u. s. f.??

Aber mein Ich, das doch nur Eins ist, wie ist es sich dann bewußt, daß ich höre, ich sehe, ich schmecke, ich mir etwas einbilde, u. s. f.?

7. Die ganze Seele ist sich ihrer selbst ganz bewußt; also ist sie einfach: denn wäre sie ein Ganzes aus verschiedenen Theilen, so wäre dann entweder jeder Theil sowohl seiner selbst als auch aller übrigen Theile ganz bewußt und zugleich fähig alle Seelenwirkungen zu verrichten; dann enthielte ein jedes Thierchen eine Menge Seelen in sich, wie der Korb einen lebenden Bienen Schwarm: — oder ein jeder Theil wäre sich nur seiner selbst bewußt, ohne auch die übrigen Theile zu fühlen; dann aber könnte die ganze Seele nie ihrer selbst ganz bewußt seyn.

8. Wir empfinden durch verschiedene Sinne; und doch wissen wir, und das Thier fühlt es, daß nicht durch das Ohr gesehen, noch durch das Auge gehört wird u. s. w. Jeder Sinn hat seinen bestimmten Wirkungs- oder Wirkungskreis. Folglich ist das, was in uns aller Empfindungen gewahr wird, jeden der Sinne kennt, sie unterscheidet und den Wirkungskreis eines jeden Sin-

nes bemerkt und durch alle Sinne wirkt, — nicht gleich den Sinnen vielfach, sondern nur Eine Seele, die wie der Mittelpunkt alle Empfindungen und Lebenswirkungen in sich vereint.

Marsilius Ficinus trägt diesen Beweis sehr vorthailhaft vor. *)

9. Die Einwendungen der Materialisten gegen die Einfachheit einer Substanz sind schon in der Körperlehre aufgelöst worden.

Alle ihre übrigen Scheingründe laufen nur auf zwei Fragen hinaus; erstens, wie denn eine einfache Substanz den zusammengesetzten Leib bewege, regiere, belebe, und durch den ganzen Leib empfinde; und zweitens, warum denn die Seele, als Selbstständiges und vom Leibe Unterschiedenes, mit dem Wachstume des Leibes zunehme, und den Veränderungen des Leibes unterworfen sey, so daß sie in einem gewissen Zustande des Leibes entweder leichter, oder schwerer oder gar nicht ihre Verrichtungen ausübt.

Wenn nun diese zwei Fragen unerklärbare Geheimnisse enthielten; soll wohl etwa die Vernunft daraus schließen, daß Seele und Leib gleich materiell und Eines sind? — Der Materialist erkläre uns: wie ein Körper seine Selbstempfindung hervorbringe, wie er Gegenstände vergleiche, wie seine Bewegung Lust oder Unlust seyn könne, u. s. w. ? Wohin würden wir noch kommen, wenn wir jede Naturerscheinung läugnen wollten, deren Wie oder Warum wir nicht einsehen?

Noch eine und andre Frage an den Materialisten: Die Seele wäre Körper, weil sie den Körper belebt?

*) De Immortalit. Anim. L. VII. C. 2.

Weil er auch ihr Werkzeug ist, sollte er und sie Eins seyn? So wäre denn der Rüssel des Elephanten auch seine Seele, weil er damit gewaltig sich rächt? — Wachst die Seele mit dem Leibe körperlich? Kann denn gar kein Wesen anders als körperlich vollkommener werden? Es gäbe keine Verbesserung ohne Vermehrung des Klumpens? Kann nicht sogar ein Körper an Schönheit zunehmen, ohne geräumiger zu werden? Erweitert sich etwa der Kopf eines weisen Materialisten um einige Zolle, wenn er in seiner Körternatur neue Wahrheiten entdeckt, und sohin weiser wird?

II. A b s a t z.

Von der thierischen Vorstellungskraft.

§. 7.

Der Aufschluß des Thierlebens.

1. Der Anfang des Lebens im Thiere und der erste Aufschluß des Gefühles ist meines Erachtens die Selbstföhlung. Was ist der Seele so nahe, als sie sich selbst?
2. Wenn nach Augustins Lehre die Seele die äußerlich und körperlichen Dinge nur darum föhlet, weil sie bei einer in ihrem belebten Körper neuerregten Veränderung auf ihre eigne Einwirkung und Belebung aufmerksam wird; so folget daraus offenbar, daß die Seele zuerst immer ihre eigne Einwirkung und folglich sich

selbst fühlet, ehe sie außer sich andre Dinge empfindet. Der Leib wirkt nicht eigentlich auf die Seele, wiewohl er das Werkzeug, wodurch sie wirkt, das Beding, ohne das sie nicht wirkt, und die Maschine ist, die sie nach der Vorschrift des Schöpfers mit ihrer empfangnen Obermacht regieren soll. Sie erwacht also mit ihrer angeschaffnen Selbstmacht, beginnt zu leben, und beginnt sich und ihre Kraft zu empfinden, mit der sie auf den Embryon wirkt, daß er zur Reife gedeihet.

Die Thierseele fühlet daher vor allen sich selbst, dann den Leib, den sie belebet, endlich fühlet sie vermittelst der Sinne die verschiednen Eindrücke, die andre Körper auf ihre Maschine, die sie regiert, verursachen, und dadurch empfindet sie auch andre äußerliche und körperliche Dinge.

J. 8.

Die Empfindungskraft.

1. Was das Empfinden selbst sey, das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Berühren, — oder sich vermittelst eines der Sinne etwas körperliches vorstellen, — das wird mit Worten keiner erklären, jeder fühlt und sieht es klar in sich selbst.

2. Nebst den fünf Sinnen hat das Thier auch einen gewissen innern Sinn, wie ihn die alten Philosophen nannten, — das Vermögen des Selbstgefühls. Dadurch empfindet die Seele vermittelst der fünf Sinne, und unmittelbar selbst die fünf Sinne, die Dienste eines jeden, sich selbst und ihre eignen Empfindungen. Durch dies Selbstgefühl wird sie in den Stand gesetzt, die fünf Sinne zu regieren, 2c. Dieser innere Sinn verhält sich gegen die untern Sinne, wie ihr Vorsteher und

Meister, und ist sohin auch ein kleines Bild der Vernunft, die im Menschen die Thierheit beherrschen soll.

— — Alles dies beweist uns unsre eigne Natur, wer dafür Beweise will, muß sich beweisen lassen, daß er höre und sehe, 1c., und es selbst wisse, daß er wirklich höre und sehe, 1c.

§. 9.

Die Einbildungskraft und das Gedächtniß.

1. Die Einbildungskraft wirkt schon etwas unabhängiger als die Kraft, äußere Eindrücke oder Veränderungen im Leibe zu empfinden. Ohne wirklichen Eindruck, ohne wirkliche Veränderung kann sie die Seele nicht empfinden; wohl aber kann sie sich einbilden das Empfundene, ohne es igt wirklich zu empfinden, oder eigentlicher: sie kann die Empfindungen sich einbilden, ohne sie wirklich zu haben. In Hinsicht auf diese Unabhängigkeit scheint denn die Einbildungskraft sich um einen Grad über das Empfindungsvermögen näher zur Vernunftkraft, die von der ganzen Körperwelt unabhängig lebt, zu erheben.

2. Die Empfindungskraft beschäftigt sich mit körperlichen Veränderungen, das ist, sie fühlt gewisse Bewegungen in dem Werkzeugeten Leibe, und dadurch auch körperliche Beschaffenheiten außer dem Leibe befindlicher, aber auf ihn wirkender Dinge, wie etwas Lichtes oder Farbigen, etwas Schallendes, Süßes, Riechendes, Hartes oder Weiches. Die Einbildungskraft aber geht nicht außer sich hinaus, sie bleibt in ihrem eignen und innern Wirkungskreise; sie beschäftigt sich nicht mit fühlbaren Dingen, wie sie außer ihr da sind, sondern nur mit den

Bildern derselben. Diese Bilder sind nicht mehr materiell; ohne Ausdehnung und ohne Zerstreuung leben sie in der Seele und sind die Seele selbst. Da herrscht unter diesen Bildern Einfachheit, Vereinnung, Leben und Kraft; und da zeigt sich auch eine Nachahmung des erhabnen Verstandes, der in die ewigen Urbilder blickt, und darnach seine lebenden Bilder, seine Begriffe entwirft.

In der Einbildungskraft Nachahmung der ewigen Denkkraft und Weisheit zu sehen — überlasse ich der Betrachtung des denkenden Lesers.

3. Das Gedächtniß, wie wunderbar ist es doch! Ueber den Begriff vom Gedächtnisse anderswo ausführlicher. Auch in der Thierseele werden durch eine Art Gedächtniß Bilder vorübergehender Scenen der Vergangenheit entrisen und gegenwärtig behalten. Gleisset hieraus nicht auch eine kleine Nachahmung des grossen Gedächtnisses, das in dem Menschen so viele ursprüngliche und erworbene Begriffe weitschichtiger Wissenschaften verwahrt? — Und bemerkt der Scharfsinn des Forschers im Gedächtnisse des Thieres nicht sogar einen Schatten der unaussprechlichen Weisheit, die ewig in sich selbst Alles gegenwärtig sieht?

4. Aus der Einbildungskraft und dem Gedächtnisse läßt sich auch die Erwartung ähnlicher Fälle erklären. Die Taube erschrickt vor dem geringsten Flügelgeräusche, wenn sie schon einmal den räuberischen Klauen des Habichts entflohen. Die Bilder der Dinge und Fälle, die das Thier erfuhr, bleiben der Einbildungskraft zurück. Vieten sich nun von außen her die nämlichen Umstände dar, so bemerkt die Thierseele durch das Gedächtniß, daß diese gegenwärtigen Umstände wiez-

der die vorigen sind. Dann reizen oder schrecken wieder jene Bilder der Einbildung die Seele, je nachdem sie zuerst reizend oder schreckend schon waren. Diese oft bewunderungswürdige Fähigkeit, ähnliche Fälle wahrzunehmen und sich darnach zu richten, vertritt bei den Thieren die Stelle der Vernunft.

§. 10.

Wie weit die sinnliche Vorstellungskraft reiche.

1. Zu vernünftigen Kenntnissen des Wahren reicht das Thier nicht hin. Dies zeigten wir schon aus dem allgemeinen Menscheninn.

2. Schön läßt hierüber Plato den Sokrates mit dem Theätetos sprechen *). Unter andern zeigt er, daß die Empfindung das Wesen der Dinge nicht erreiche, und daß also die Empfindung noch lange keine Erkenntniß der Wahrheit sey.

3. Wollen wir noch das wesentliche Merkmal selbst wissen, das den großen Abstand zwischen vernünftiger und sinnlicher Vorstellungskraft auffallend zeigt, so dürfen wir nur auf die Bestimmungen und Zwecke beider Kräfte sehen. Das Thier hat keine Bestimmung zur Wahrheit; es soll nur sich und durch die Sinne körperliche Dinge empfinden, und von den empfundenen Dingen Bilder sich vorstellen. Diese Hauptkraft der Thierseele, mit Gedächtniß verbunden, genügt dem Thiere, das nicht Mensch, sondern nur zum Dienste des Menschen ist. Wenn das Thier Kenntniß, vernünftige Kenntniß des Wahren hätte, so wäre es vom Menschen nicht spezi-

*) Plato in Theaeteto vel de Scientia.

sich unterscheiden, sondern selbst Mensch; denn eben nicht geschicktere Hände und Füße und schönre Gestalt sind es, was uns zu Menschen macht.

§. 11.

Von dem Instinkte.

1. Wir entdecken an Thieren gewisse Wirkungen und Handlungen, die wir weder ihrer Empfindungskraft, noch der Phantasie und noch weniger einer Ueberlegung, sondern einem gewissen Naturtriebe zuschreiben. Wie zweckmässig bauet nicht der Vogel für Junge das Nest, da er es doch nie gelernt hat! Wie wunderbar bauen die Bienen und Biber! Wer lehret die Spinne weben, oder die Ameise sich auf den unfruchtbaren Winter vorsehen? Derlei Nachahmungen der Ueberlegung und Einsicht treffen wir unter den Thieren genug an. Daraus schließen die Philosophen, daß es in den Thieren einen gewissen Instinkt gebe, wornach auch ohne vernünftiges Nachdenken oder Nachsinnen derlei Handlungen eingerichtet und vollbracht werden.

2. Worin aber eigentlich dieser Naturtrieb bestehe, wird sich so leichtlich nicht erklären lassen. Mir scheint, sagt Philibert, derjenige würde in dieses Dunkel am meisten Licht hineinbringen, der da die Zahlenlehre recht anwenden würde, wie es Augustin in seinem vor trefflichen Werke von der Musik, besonders im sechsten Buche that. Man würde entdecken, daß dieser Naturtrieb in einer gewissen von der göttlichen Weisheit, welche alles in Zahl, Maß und Gewicht schafft, eingerichteten Zahlordnung besteht. Denn es hat so viel Scharfsinn eben nicht vorröndthen, um deutlich ein-

zusehen, welch genaue Verhältnißmäßigkeit herrsche a) zwischen der belebenden Seele und dem belebten Leibe; b) zwischen den Empfindungen der Seele und ihren Werkzeugen der Sinne; c) zwischen den Sinnen und ihren Gegenständen; d) überhaupt zwischen dem lebenden Thier und der andern leblosen Welt, zwischen seinen Bedürfnissen und dem ordentlichen Laufe der Natur.

Ein Beispiel dieser Verhältnißmäßigkeit stellt uns Pope am Menschen auf. „Warum hat der Mensch, sagt er *), kein mikroskopisches Auge? Die Ursache ist klar: der Mensch ist keine Fliege. Was würde es ihm nützen, wenn er ein feineres Gesicht empfangen hätte, eine Milbe beschauen, nicht aber den Himmel betrachten zu können? Oder was würde ihm ein Gefühl nützen, das mit einem Zittern alles empfände, um ihn in jedem Nerven zu peinigen? Oder ein feiner Geruch, wenn jeder Ausfluß schnell durch sein Gehirn dränge, um von der Pein des Geruches einer Rose zu sterben? Wenn die Natur in seine offnen Ohren donnerte, und ihn mit der Musik der Sphären betäubte; wie würde er wünschen, daß der Himmel ihm nur den lispelnden Zephyr und den rieselnden Bach gelassen hätte!“

Sind aber schon einmal die Verhältnisse zwischen der Seele, dem Leibe und dem ganzen Naturlaufe so ganz zweckmäßig ausgemessen; kein Wunder dann, daß auch das vernunftlose Thier gewisse Handlungen äußert, die ohne eine vernünftige Ueberlegung den menschlichen Handlungen des Nachdenkens manchmal so nahe kommen; denn da die Seele nur ihrer Bestimmung und den ausgemessenen Verhältnissen gemäß handelt, da geht sie den

*) I. Brief, Versuche über den Menschen.

schon vorgewiesenen Weg auch ohne eine vernünftige Überlegung.

Nun aber gründen sich die Verhältnisse auf die Zahlen. Die Zahlen entspringen aus der Weisheit des Schöpfers; in ihr leben sie ewig. Also herrschet eben jene göttliche Weisheit, welche die leblose Körperwelt regiert, auch in den Lebenstrieben der Thiere. — Man könnte diese Sache auch so auf eine leichtere Art sich vorstellen: die Thiere sind zum Dienste des Menschen; seine Bedürfnisse sind mannigfaltig; Einerlei Instinkt der Thiere würde sie ihm weder so nützlich, noch so angenehm machen; Gott wollte auch im Thierreiche die Reichthümer seiner Weisheit zeigen; dazu schuf Er, wie ich nicht zweifle, unmittelbar in die Thierseelen so mannigfaltige und wunderbare Instinkte, so wie er unmittelbar in die Pflanzensaamen jene erstaunliche Mannigfaltigkeit schuf, die wir im Pflanzenreiche sehen. Man soll hier nicht um das „Wie?“ fragen: der Ewige schuf es ohne Wie. Genug! es sind diese Instinkte; sie sind von Gott.

III. Abschnitt.

Von den thierischen Lüsten.

§. 12.

Das thierische Begehrungsvermögen.

1. Das Thier ist Pflanze und seine Seele belebt den organisirten Körper, dazu ist nun die Erhaltung

des Organismus nothwendig. Nun sind manche Dinge manche innere und äußere Veränderungen, manche Eindrücke, Zufälle und so weiter, dieser Erhaltung zuträglich und behaglich, manche hingegen schädlich und nachtheilig. Daher denn die Seele nach ihrer Bestimmung dem nachstrebt, was der Erhaltung und belebung des Leibes und so auch ihrem Leben ersprießlich ist; dem Widrigen und schädlichen aber sträubt sie entgegen.

2. Ferners strebt jede Kraft, somit auch die Thierseele, alles zu wirken, was sie nach ihrer Bestimmung wirken soll, hiemit strebt die Thierseele nach ihren oft bewundernswürdigen Instinkten zu handeln und sträubt sich gegen jede Hinderung.

3. Dies Vermögen, das für das physische Leben Behagliche und für die Instinkte Förderliche aufzusuchen, aufzunehmen und zu betreiben; das Schädliche und Hinderliche hingegen zu fliehen, und so viel es die Natur zuläßt, demselben abzuwehren, ist das ganze Begehungsvermögen des Thieres, oder die sinnliche Begierlichkeit; die daher auch gemeiniglich in Begierde und Abscheu abgetheilt wird. Man sieht hier von selbst, daß dem Thier keine eigentliche „Willkühr“, keine Wahlkraft zukommen kann, wie denn auch keinem Weisen beifiel, dem Thiere eine wahre Willensfreiheit zuzueignen. Das Thier wird von den äußern Eindrücken und von seinen Instinkten zum Begehren bestimmt, und zwar so bestimmt, daß ihm keine Wahl mehr übrig bleibt. Daher rechnen wir sicher darauf, daß z. B. ein Hund jenen Brocken Fleisch unfehlbar frisst, der ihm gerade am besten schmeckt. Daher kommt es auch, daß die Thiere in ihren Begierden nicht ausarten. Was z. B. das Pferd A begehrt, das begehrt auch das Pferd

B. Nur zufällige Ursachen, z. B. Angewöhnung, mögen dem Pferde B angenehm machen, was es dem A nicht seyn mag.

§. 13.

Die verschiednen Lüste.

1. So sehr man auch die Begierden des Thiers vielfach angibt und in verschiedne Arten eintheilt; so kommen sie doch alle in Einem Affekt überein: das Thier will in seiner Art vollkommen seyn und vollkommen wirken. Dies ist sein Grundtrieb.

2. Dieses fällt noch deutlicher auf, wenn man bedenkt, daß das Positive der Abneigung eigentlich nur Anstrengung der Zuneigung gegen das Gegentheil ist. Der Abscheu gegen ein Nichtgutes ist nur Begierde nach dem Guten; denn blosser Abgang des Guten, d. h., Nichts kann nicht Gegenstand eines wirklichen Affektes seyn.

§. 14.

Die Annehmlichkeit des Thierlebens.

1. Die ungestörte thierische Vollkommenheit ist das angenehme Leben des Thieres; jeder Affekt des Thiers zielt nur darauf und ist zulezt nur Selbstsucht, Selbstlust.

2. Etwas außer sich rein desselben willen lieben — kann das nur selbstsüchtige Thier nicht. — So ist auch unsre Liebe, in sofern sie eitel thierisch ist, nur Selbstlust, nicht aber wahre Liebe. Die thierische Begierde zielt nicht zum Guten, bleibt nur in sich, und ver-

dient in dieser Hinsicht den hehren Namen „Liebe“ nicht. Das Thier hat kein Gut. Das Thier ist sich selbst, wenn ich so sagen darf, sein höchstes Gut, sein Gott; aber sein ärmlichstes Gut, sein dürftigster Gott, weil ohne körperliche Dinge dies Gut und dieser Gott vergeht. Diese körperliche Dinge will das Thier nur als „Mittel;“ ohne es aber zu wissen, daß sie ihm nur Mittel sind. O Menschen! werdet doch nicht wie Roß und Esel, die keinen Verstand haben! Werdet nicht selbst — euer ärmlichstes Gut, euer dürftigster Gott!

2. Diese Selbstlust ist bei all ihrer Unvollkommenheit und Niedrigkeit, doch ein Bild von der göttlichen Liebe, von dem Selbstgenuße des Unendlichen.

3. Wie erhaben über die Thierseele ist der menschliche Geist, dessen Objekt oder Gegenstand des Wollens nicht so fast er selbst, sondern die höchste Güte ist! Wie niedrig gegen ihm die Thierseele, nur sich lüsternd; Unsere Seligkeit quillt aus Gott, das Wohlseyn des Thieres ist nicht höher als das Thier.

§. 15.

Wollust und Schmerz.

1. Wollust und Schmerz sind Beschaffenheiten der thierischen Begierlichkeit, die ihr thierisch Ich (wenn ich mich so ausdrücken darf;) im Seyn und Wirken entweder vollkommen oder unvollkommen fühlt.

2. Im Grund ist jede Empfindung des unvollkommenen Zustandes schon eine Art Schmerz, jedoch oft so leise oder erträglich, daß wir sie mit diesem Namen eben nicht bezeichnen mögen.

3. Das Thier hat zweierlei Schmerzen, einen seeligen, oder körperlichen; ob schon nur die Seele Schmerzen hat. Seeligen Schmerz nenne ich jenen, den die Seele nächstens wegen Beleidigung eines Instinktes fühlt. So hat der gesunde Vogel doch großen Schmerz über den Verlust seiner Jungen. Dieser seelige Schmerz heißt auch Leid. Körperlichen Schmerz nenne ich jenen, den die Seele fühlt, weil in ihrem Leibe von innen oder von außen was Organismusverletzendes vorgeht; dieser Schmerz heißt auch Weh.

4. Der Schmerz ist als eitel Abgang des Wohl befindens und der Wollust nicht Positives; aber sehr Positives ist er als das Streben der Seele nach dem, was sie vermißt. Und das Gefühl dieses angestregtern und gehemmten Strebens nennen wir nächstens Schmerz. Zwar strebt auch die befriedigte Seele nach Vollkommenheit ihres Zustandes; aber dies Streben ist ohn andre als der Kraft behagliche, ungehemmte Anstrengung. Also ist das Gefühl gehemmter Angestregnung oder der gewaltigern, mit Abgang verbundenen, Kraftaufwendung im Streben — Schmerz.

5. Hieraus ergibt sich, daß der Schmerz in sofern er positives Streben ist, was Gutes sey. Die Sinnlichkeit will an diesem Guten freilich nicht viel Gutes finden; denn sie will Wollust. Die Vernunft sieht aber dies Gute doch ein. Wie unglücklich wäre das Thier, wäre es keines Schmerzens fähig; es würde seine Krankheit, d. i., den Defekt im Organismus, nicht wahrnehmen, nicht dagegen sträuben, nicht um Heilung umsehen. 1c.

6. In sofern wir Abgang des Wohlgefühls Schmerz nennen, ist er etwas Negatives, Abgang des Guten,

und ein Uebel, wenn man doch dies Wort hier gebrauchen will.

7. Wir geben dem Schmerz wohl auch bestimmte Benennungen nach dem, was oder wo etwas abgeht, und was oder wo die Seele mit Geheimtseyn erstreben will. Fühlen wir z. B., daß das Hinderniß der Seelenwirksamkeit im Wein liege, so sagen wir, es sey Weinschmerz.

Eben so hatten schon alte Philosophen die sinnliche Bollust und den sinnlichen Schmerz erklärt, unter andern der grosse Augustin a), und weitläufig Plato b).

§. 16.

Des Thieres Vollkommenheit.

1. Das Thier ist vollkommen, wenn die verhältnißmäßige Uebereinstimmung zwischen der belebenden Seele und dem belebten Körper da ist, und wenn es in seinem instinktmässigen Wirken gar nicht gestört ist. So vermiszt der gesunde, aber neugefangne Vogel etwas — die Freiheit, nach seinem Instinkte umher zu fliegen, und er kann uns sein Mißvergnügen auch nach Monaten nicht verheimlichen.

2. Diese Uebereinstimmung ist ein Bild des göttlichen, allerfreiesten Lebens. Sieh, Freund, wie Uebereinstimmung in der ganzen Natur, unter den Theilen unorganisirter Körper und viel mehr unter den Theilen organisirter Körper, und zwischen organisirten Körpern und

a) De Genesi ad Litt. L. VII. C. 19

b) In Timaeo.

der belebenden Seelenkraft, — Nachahmung der ewigen lebenden Einheit ist.

Wie schön hier Augustin spricht: „So reichet die Weisheit mit ihrer alldurchdringenden Macht von Ende zu Ende hin! — So hat der Hoherhabne, der Allmächtige seine Werke geordnet, sie stufenweise zur Schönheit eines Ganzen an einander geordnet! So hat seine Gültigkeit von der obersten Stufe an bis zur letzten hinunter überall seine Schönheit mitgetheilt, überall seine Schönheit gezeichnet! — Du magst nun, Mensch! von der Wahrheit weg und hinab auf die unterste Stufe dich wenden; so kommt dir doch überall ein Bild der Wahrheit entgegen! — Sage, was ergötzt dich denn in der niedrigen sinnlichen Wollust? Nichts anders, als Uebereinstimmung. Denn wenn dir ein Mißlaut zwischen Seele und Leibe schmerzlich ist; so ist dir im Gegentheile die Einhälligkeit angenehm. So erkenne denn nicht die höchste Uebereinstimmung; geh nicht hinaus, geh in dich selbst zurück; im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit. Findest du aber, daß deine Natur veränderlich ist; so richte deine Gedanken noch höher: aber bedenke es wohl, wenn du über dich selbst hinausschauen willst, so mußt du auch die wahrheitsuchende Vernunft übersteigen. Dorthin wende den Blick, dorthin, woher das Licht über deine Vernunft aufgeht. Oder wohin anders, als zur Wahrheit dringt der Blick der glücklich forschenden Vernunft? — Sie, die Wahrheit suchet sich selbst nicht; sie, die Wahrheit, findet sich selbst nicht durch die Untersuchung; sie ist nur das Ziel, wornach unser vernünftiges Nachdenken trachtet. Da nun in dieser Wahrheit, o da sieh' die höchste Uebereinstimmung, da beschau sie, besprich dich mit ihr! — Bekenn es ihr, daß deine

Vernunft nicht sie, nicht die Wahrheit ist. Die Wahr-
heit suchet sich selbst nicht; du aber hast sie gesucht, und du
hast sie gefunden, du bist zu ihr gekommen, nicht zwar durch
entfernte Gegenden, sondern mit deinem Verlangen und Be-
streben des Geistes. Im Innern des Menschen wohnt die
Wahrheit, und darin genießt sie der Mensch mit einer
Wollust, nicht der fleischlichen und niedrigsten, sondern
mit der höchsten und geistigen Wollust.“ *)

*) De vera Relig. C. 39.

*Ueberfucht / fucht / fucht, aber in
Dankbarkeit mit p. 370*

mit 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23.

Drittes Hauptstück.

Von dem Menschen.

Vorbericht.

Wir finden am Menschen Engel- und Thier-Natur; wir sehen ihn als etwas Eines, bestehend aus Leib und Seele.

Die Thiernatur haben wir so eben betrachtet, und es läßt uns schwer, davon das Gehörige auf den Menschen zu adplizieren, in sofern er Thier ist. Nur darf nie vergessen werden, daß auch die Thierheit in dem Menschen edler ist, weil in ihm wesentlich Eins mit der Vernunftnatur.

Die Engel- oder Vernunftnatur im Menschen besteht in Denk- und Willenskraft.

Aber was ist denn eigentlich der Mensch? ist er als Mensch etwas Eines? Wie sind in ihm Leib und Seele vereint? worin besteht ihre Wechselwirkung? — Schwere Fragen, die in der Betrachtung des Menschen vor

allen aufgelöst, oder, da dies unmöglich bleibt, doch gesündigt und in etwas erklärt werden müssen.

Wir behandeln also folgendes:

- I. Was ist der Mensch als Mensch oder als Ein Ganzes, bestehend aus Leib und Seele.
- II. Von der Verbindung der Seele mit dem Leibe.
- III. Von dem Wesen der vernünftigen Seele.
- IV. Von der vernünftigen Denkkraft.
- V. Von dem Willen.
- VI. Von der Seligkeit des Menschen.
- VII. Von der Unsterblichkeit der Seele.
- VIII. Vom Ordnungsgesetze im Menschen.

I. Abschnitt

Was ist der Mensch als Mensch oder als Ein Ganzes, bestehend aus Leib und Seele?

§. 1.

Der Mensch besteht aus Leib und Seele.

Dies ist Thatsache, bedarf also keiner Beweisung. Aber wer zweifelt? etwa nur solche, die ins Tollhaus gehören.

§. 2.

Der Mensch ist ein Ganzes, nicht etwa wie ein Körperganzes.

1. Die Körpermonaden bilden auch ein Ganzes,

das aber außer ihnen ist und nur auf ihrem Wirken beruht, nur ein beziehliches Ganze — das allerschwächste Bild der Einheit Gottes.

Ist der Mensch auch nur so ein Ganzes außer sich? ist er etwa nur ein beziehliches Ganze? ist der Mensch als Mensch nur so ein Resultat seiner Wirksamkeit? — Wenn ich anders noch richtig fühle, so wären derlei Behauptungen empörend.

2. Wohnt die Seele nur so im Körper, wie ich in meinem Zimmer? weht und lebt sie in ihm nur so, wie ich in meinem Nothe? —

3. Sage mir, Freund; wenn du deinen Freund siehst, erblickst du da ein Ganzes, und etwas Eines, oder siehst du nur eine Figur von Erde, in der dein unsichtbarer Freund wohnt? Ich dünkte, du sehest den Freund; und siehst du ihn, so siehst du etwas Eines, denn in ihm hast du nur einen Freund.

4. Was denken wir uns, wenn wir einen „Menschen“ denken? Doch gewiß etwas! Nun etwas Einfaches? — Das nicht, denn der Mensch ist Leib und Seele. — Denken wir uns nur eine Seele? — Nein doch! — Nur einen Leib? — Eben so wenig! — Was denn doch? — Etwas Eines, bestehend aus Leib und Seele.

5. Bestehen wir aus Leib und Seele? Ja! Also ist es sehr unrichtig, was jemand sagt: der Mensch habe nur — einen Leib. Was heißt hier „haben?“ Heißt es Seyn? oder heißt es nur so haben, wie ich z. B. einen Thaler habe? — Also wäre alles, was ich habe, mit mir so Eins, wie mein Leib!

6. Wie die Seele aus Gattung, Art und Individuum besteht, so besteht meine Menschheit aus Leib

und Seele. So wenig Gattung als solche Eins ist mit der Art, und diese als solche mit dem Individuum, eben so wenig ist der Leib als solcher Eins mit der Seele als Seele; wie aber Gattung und Lebensspezies und Individuum mit einander Eine Substanz sind, so sind auch Leib und Seele mit einander etwas Eins, Eine Substanz. Also

§. 3.

Ist der Mensch ein Wesenganzes,

1. Oder Eine Substanz, Ein Wesen; wenn du's gern anders heissest, so wähle dir einen schicklichern Ausdruck, in dem jedoch die unverkennbare Einheit des Menschen enthalten sey.

2. „Aber, mag man vielleicht einwenden, wo Einheit, da Einfachheit; nun aber ist der Mensch nicht Einfachheit, also auch nicht Einheit.“ — Gattung, Art und Individuum sind drei, und somit, getrennt gedacht, nicht einfach, und doch sind sie Eins mit einander, und einfach ist die Seele, in sofern in ihr Gattung, Art und Individuum Ein Wesen sind. Eben so sage ich auch vom Menschen: Leib und Seele als Nicht eins sind nicht Einfaches; aber jenes Eines, in dem sie vereint oder Eines sind, ist einfach.

3. „Aber der Leib ist für sich schon zusammengesetzt, wie kann das einfach seyn, was auch aus ihm besteht.“ — Für sich und an sich ist der Leib nicht einfach; das ist wahr. Aber jenes ist ganz einfach, in dem der Leib und die Seele Eins sind.

Genau zu reden: ist die Einheit im Menschen nicht aus der Vielheit, nemlich aus dem Leibe und aus

der Seele entsprungen; sondern in dieser Einheit ist die Vielheit, nemlich Leib und Seele Eins geworden. Nicht kann Einheit aus Vielheit fließen, sondern die Vielheit wird durch die Einheit und in ihr vereint.

4. „Aber; wendest du etwa ferner ein, jedes Theilchen des Leibes hat Individuum; also trennt sich die Individuum des Theilchens immer vom Individuum dessen, was Mensch heißt.“

Du kommst mir sehr nahe, mein Freund. Aber denke ruhig nach: ob die Vielheit der individuellen Theilchen nicht Eines seyn könne in der höhern Einheit, die wir Menschheit nennen. Ich dünkte doch wohl.

Die Individuen scheiden wohl sich von Individuen; aber sie heben nicht alle Einheit auf, die zwischen ihnen anderswoher Statt findet; sonst könnten ich und du, zwei Individuen, nicht Einerlei seyn in Gattung und Art.

5. Ich glaube also bleiben zu dürfen bei der Behauptung:

S. 4.

Das „Menschseyn“ ist Einheit, selbstständige Einheit.

1. Menschseyn oder Menschheit einzeln genommen, ist also eine wahre Wesen-Einheit. Und in sofern wäre es eben nicht unrichtig, wenn man sagen würde, das Merkmal oder die Notion der Menschheit sey einfach, weil Einheit.

2. Der Mensch A ist als Mensch vom Menschen B unabhängig, und dieser existirt ohne jenen; also ist die Einheit, welche wir im A und B Menschheit heißen, selbstständige Einheit.

3. Selbstständige Einheiten können offenbar nicht von Geschöpfen bewirkt werden; also wird die selbstständige Einheit des Menschen unmittelbar und allein von Gott erschaffen. — Durch die Erzeugungskraft wird nur das Organische administriert; die Wesenheit, oder die Einheit des Menschen, wie auch sein Geist ist nur von Gott.

4. Diese Einheit, recht aufgefaßt, macht uns das Commerzium zwischen Leib und Seele wohlbegreiflich oder doch weniger unbegreiflich. Wie sollten zwei vereinte Theile Eines und desselben Ganzen durch ihre Einheit nicht können im Commerzium stehen?

Von dieser Einheit ausgegangen, könnte der Psycholog und Physiolog manches erklären, was, von dieser Einheit hinweggesehen, unglaublich wäre, zeugte es uns nicht Erfahrung.

5. Und ist diese Ansicht von der Menschen-Einheit nicht etwa im gemeinen Menscheninne zu treffen?

Wenn ich überraschend dich am Arme packe, und frage, wen hab ich gepackt? So sagst du mir ohne Anstand: Mich! — Und doch habe ich deine Seele nicht berührt, wohl aber dich — den Menschen.

Wenn mein Freund nach langen Jahren von meinem sehnennden Auge wieder einmal gefunden wird, — o wie erquickt mich der Anblick des Lieben! Und doch sehe ich nicht seine Seele, wohl aber den Freund — den Menschen. Wie lächerlich, wenn ich da so räsonnirte: ich sehe nicht den Freund, nur die Maschine von Erde, in welcher er sich bewegt! —

Wir umarmen und küssen Freunde; warum nicht auch ihre Häuser, wenn ihre Leiber nur ihre Wohnungen sind?

Warum hat der sanfteste Tod so was Tiefbetäubendes an sich, als weil die Einheit des Menschen zerstört wird? Mein Freund ist gestorben! so weine ich nach seiner Auflösung. Der, den ich liebte, ist nicht mehr Mensch, seine Seele lebt noch, aber Er lebt nicht mehr!

6. Ist die Menschheit im Allgemeinen genommen, eine Art, wovon alle Menschen partizipiren? oder ist sie nur in jedem Menschen jene Einheit, die er für sich ist? — Ich glaube an dies letztere. — Ein Mensch faßt alle Arten der Schöpfung in sich, Körperart, alle Seelen- und Geistesart; in den Arten sind wir Menschen Einerlei; aber die Einheit, in der alle diese Arten in mir Ein Wesen sind, — diese Einheit bin ich; auch du bist die Einheit, in der alle Arten in dir Eins sind, — aber daß deine und meine Einheit als solche noch ein Einerlei haben, das erblicke ich nicht. Wollte aber jemand die Menschheit, im angegebenen genauen allgemeinen Sinne genommen, zur Art im strengen Sinne erheben; so könnte er vielleicht auch manche Tiefdenker auf seiner Seite haben.

7. Von dieser Einheit im Menschen kann jeder leicht schließen auf die Wesen = Einheit im Thier und in der Pflanze.

§. 5.

Diese Einheit ist unbeschreiblich.

1. Wir fühlen, wir kennen sie; aber wer vermag es, sie auszudrücken, und die Vorstellung von ihr — in Worte zu kleiden?

Das Letzte und Einfache läßt sich nie erklären, nur erblicken, eben darum, weil es das Letzte und Einfache ist.

So ist auch unrichtig, wenn man um ein Wie fragt, wo man vom Einfachen redet. Das einfache hat kein Wie, es ist nur. Wie ist Gott Einheit? Eine unschickliche Frage! Im Letzten und Ersten ist kein Wie? Denn wäre da das Seyn, und So = seyn nicht Eins, so wäre ja nicht Einfachheit da. Wo aber das Seyn kein Soseyn, keinen Modus in sich hat, da darf man auch um kein Wie fragen. — Also unschicklich ist die Frage: Wie ist der Mensch etwas Eines? Genug, er ist's! — So dürfte es ebenfalls zuletzt ein ungeschicktes Fragen seyn: Wie kommt es, daß Leib und Seele Eins sind und sohin auf einander Einfluß haben? Genug, es ist so! So schuf es der Ewige.

Die Wie-Fragerei sollte überhaupt nach dieser hier gemachten Bemerkung etwas eingeschränkt werden. Wir kommen mit unsern Untersuchungen manchmal nur darum an kein Ende, weil wir immer Wie? fragen, wo wir nur sagen sollten: es ist!

2. Bloß zur Erudition bemerke ich noch, daß diese Einheit des Menschen von einer gewissen Schule, die man *Skotistische* nannte, sehr tief aufgefaßt und mit dem Ausdrücke: „*Tertia Entitas*“ bezeichnet ward. Ob der Ausdruck, der in unsrer Sprache „*dritte Wesenheit*“ heißen mag, besser philosophisch als lateinisch sey, möchte ich nicht entscheiden. Einmal verwirrt sich er; wenn ich aber sage: der Mensch ist als solcher selbstständige Einheit, so mag mich wohl jedermann verstehen.

II. Abschnitt.

Von der Verbindung der Seele mit dem Leibe.

*) Ich für meine Person sehe diese Verbindung in jener Menschen-Einheit genug erklärt oder wie immer begreiflich gemacht.

Ich folge also in diesem Abschnitte größtentheils mehr dem gewöhnlichen Idengange der Metaphysiker, als meiner einfachen Ansicht. Man muß auch manches der Crusition halber mitmachen.

§. 6.

Die drei Haupterklärungsarten der Harmonie zwischen Seele und Leib.

1. Einige Philosophen konnten nicht einsehen, wie Seele und Leib bis zur Wesen-Einheit verbunden seyn, und wie reale Gemeinschaft zwischen ihnen Statt haben könne. Daher glaubten sie, der Schöpfer wirke beständig gelegentlich mit zur Harmonie zwischen Seele und Leibe; dies ist die Hypothese der göttlichen Affizienz.

2. Andre sagten, die Harmonie zwischen Seele und Leib sey vom Schöpfer ursprünglich und ein für allemal festgesetzt worden. Das wäre die göttliche Prästibilitation.

3. Die gemeine Erklärungsart ist die Hypothese des physikalischen Einflusses; nach dieser sieht man den nächsten realen Grund der harmonischen Beschaffenheit und Thätigkeit zwischen Seele und Leib — in deren wechselseitiger Einwirkung.

4. Der Leser mag darüber seine Kritik machen. Ich möchte lieber fragen, was man denn da unter Harmonie verstehe, Wesen = Einheit oder nur eine gewisse Uebereinstimmung in der Wirksamkeit? Aber eben die Uebereinstimmung und dies wechselseitige Einwirken, worauf gründen sie sich?

Ich dünke, man könne hier mit Grunde nur so sagen: der Schöpfer schuf im Menschen Leib und Seele zur Wesen = Einheit; die Seele belebt den Leib, und empfindet ihn oder vielmehr ihr Wirken in ihm, und er ist als organisch empfänglich des Belebterwerdens und dienlich für die Seele zu ihren Wirkungen, die sie ihren Bestimmungen gemäß wirkt. — Und dies alles hat kein Wie mehr, denn der Schöpfer schuf es.

§. 7.

Die Seele belebt den Leib. Ihr Sitz im Körper.

1. Daß die Seele den Leib belebt, erhellt schon aus der Pflanzenlehre. In unsrer Seele ist auch die Kraft der Pflanzen = Seele.

2. Es scheint allerdings, die Seele belebe den Leib durch Bewegung; denn die körperlichen Verrichtungen, wodurch unser Körper erhalten wird, bestehen nur in Bewegungen. Es ist auch offenbar, daß die Seele die Kraft den Leib zu bewegen besitze. Und wenn schon nicht eben jede Bewegung, die im Leibe vorgeht, gerade nur von der Willkühr der Seele abhängt; so folget doch hieraus noch nicht, daß die Bewegung von der Seele ganz unabhängig sey. Denn die Seele kann freilich wohl nicht den Mechanismus des Körpers, die Bestimmungen der Theile, und die Verhältnisse umschaffen,

sie kann den angelegten Plan des Schöpfers nicht aufheben, sie kann nur dem vorgezeichneten Systeme gemäß wirken und darum auch manche Bewegung eben nicht willkürlich einrichten.

3. Wie gibt denn aber die Seele dem Leibe seine Lebensbewegungen? — Diese Frage wird man so lange nicht zur Genüge beantworten, so lange wir den Mechanismus des Leibes und alle Bestimmungen und Verhältnisse der Theile nicht ganz einsehen.

Vielleicht, daß die Seele den ausgebreiteten Mechanismus und das so wunderbar verwebte Gefolge von so vielen Bestimmungen, Mitteln und Zwecken ohne alle Schwierigkeit und Mühe unmittelbar gerade nur durch eine Monade in Bewegung setzt, und, was die Kunst noch mehr erhebt, auf die einfachste Weise regiert.

Gewöhnlich wird das Gehirn (*sensorium et motorium commune*) für den Standpunkt gehalten, von welchem aus die Seele den Leib bewege.

4. Und daselbst sey auch der Sitz der Seele. Mag seyn, in sofern sie da unmittelbar wirkt, und die übrigen Organe dirigirt. Uebrigens kann ich mir diesen ausschließlichen Sitz der Seele nie persuadiren. Gehört nicht der ganze Leib zur Einheit des Menschen? und ist die Seele des Menschen durch diese Einheit nicht in seinem ganzen Wesen?

5. So viel von der Einwirkung der Seele auf das Pflanzenleben des Leibes. Nun ist noch die Frage übrig, wie sie durch den belebten Leib empfinde und sohin auch durch ihn lebe. Um aber auf diese Frage auch eine Antwort geben zu können, müssen wir eine Untersuchung vorausschicken, ob denn eigentlich auch ein Leib oder ein

Körper auf die Seele etwas wirke. Viele oder die meisten Philosophen sind dieser Meinung: wir schicken uns hie und da auch nach ihr, um leichter verstanden zu werden. Allein man erlaube uns einige Schwierigkeiten anzuführen.

§. 8.

Ob der Leib eigentlich auf die Seele wirke.

1. Nach des römischen Philosophen Ansicht *) wirkt bei der Empfindung nicht der Körper, sondern nur die Seele. Eine Bewegung aufnehmen, sie fortsetzen und mittheilen ist das einzige Vermögen und die einzige Wirkung der Materie. Unser innigstes Gefühl ist aber Widerstande dafür, daß die Seele weder um zu empfinden, noch im Empfinden sich bewegt, und daß die Empfindung der Seele und die Bewegung der Materie unterschieden sind. Hieraus ergibt sich denn, daß die leblose Materie auf die Seele zur Empfindung nichts mitwirken könne.

2. Die Kraft sich selbst zu bilden ist Leben. Die Körperkraft ist nicht Lebenskraft, also kann sie in der Seele nichts bilden; jede Empfindung ist aber Bildung der Seele.

3. Empfindungskraft ist nur Eine; und durch diese die Kraft und die Werkzeuge der mehrern Sinne und ihre Dienste zu unterscheiden können die Sinne selbst nichts beitragen.

4. Die untere Kraft besitzt nichts von dem, um was die obere vollkommener ist; die untere kann also nichts

*) L. I. Quaest. Tuls. C. 20.

mit zu der obern wirken. Die Sinne sind nur das Ding, das Werkzeug, und der Leib ist nur Instrument der empfindenden Seele.

§. 9.

Wie die Seele durch die Sinne empfinde.

1. Etwas Licht über das Dunkel dieses Geheimnisses verbreitet Augustin *). Nach ihm wirkt der Körper nicht auf die Seele, weil der Körper nicht Werkmeister und die Seele nicht sein Stoff seyn kann. „Ich bin der Meinung, sagt Augustin, daß die Seele diesen Körper nicht anders belebe, als durch ihre auf den Körper angewandte, selbstthätige Kraft; ich glaube nicht, daß die Seele gegen den Leib sich je leidend verhalte. — Was immer für Körper von außen her auf unsern Leib wirken, und daran eine Veränderung hervorbringen mögen, so wirken sie doch eigentlich nur in dem Leibe und nicht in der Seele etwas, was denn der belebenden Wirkksamkeit der Seele entweder entspricht, oder zuwider läuft. Wenn nun die Seele der zuwiderlaufenden Veränderung widerstrebt, wenn sie ihren Unterthan, den Leib, in dem ordentlichen Gange der Belebung nur mit Beschwerlichkeit leitet, dann wird sie eben darum auf ihre belebende Einwirkung desto aufmerksamer; und da diese Beschwerlichkeit wegen der neuangespannten Aufmerksamkeit ihr nicht unbekannt ist, so fühlt sie dieselbe auch, und das heißt hernach Schmerz oder Unlust und Widerwärtigkeit. Wenn aber das, was die körperlichen Gegen-

*) L. VI. de Musica C. 8.

stände von außen her auf unsern Leib wirken, mit der belebenden Thätigkeit unsrer Seele übereinstimmt, dann verbindet sie diese Einwirkung der äußerlichen Gegenstände und die daraus in unserm Leibe erfolgten Veränderung ohne Beschwerlichkeit mit dem gewöhnlichen Gange ihrer Wirksamkeit, mit der sie den bewerkzeugten Leib belebt. Weil sie dann auch wegen der von außen her in unserm Leibe entstandnen Veränderung aufmerkamer wird, so ist darum wieder der Seele die Wirksamkeit, womit sie jene Veränderung mit ihrer Belebung wegen der Uebereinstimmung leichtlich vereinigt, nicht unbekannt, und dann empfindet sie eben derselben Uebereinstimmung halben mit einer gewissen Lust.

Geht dem Leibe das ab, wodurch er innerlich immer erquickt und gleichsam erneuert werden soll, nämlich Speise und Trank, so bedarf er unentbehrlicher Mittel zu seinem Pflanzenleben. Dann belebt auch die Seele den Leib nicht mehr mit der natürlichen Fertigkeit. Aus der Beschwerlichkeit wird sie nun ihrer Einwirkung auf den Leib gewahr — und fühlt, und dieses Fühlen nennen wir Hunger, Durst oder etwas dergleichen. Wird aber die Nahrung des Leibs nicht recht aufgelöst und vertheilet, und wirkt darum wieder die Seele nicht mehr so leichtlich auf den Leib, um ihn zu beleben: so merket sie wieder ihre gehemmte Wirksamkeit und fühlt es, und dieses Fühlen heißt Unverdaulichkeit. Mit so einer Wahrnehmung wirkt auch die Seele, wenn der Körper das Ueberflüssige auswirft; dann fühlt sie entweder angenehm oder unangenehm, je nachdem die Auswerfung leichtlich oder beschwerlich geschieht. So wirkt auch die Seele mit ungewöhnlicher Aufmerksamkeit auf den kranken Leib, und stemmt sich gegen die Zerrüttung

und den Verfall des Körperbaues; da aber diese ihre mehr angestrenzte und beschwerliche Wirksamkeit ihr auch nicht verborgen seyn kann, so heißt es dann, sie empfinde und leide Krankheit und Schwachheit. — Jesener Sinn, der im Leibe, wenn wir auch nichts empfinden, bleibt, ist nur ein körperlich Werkzeug der Seele; sie belebt und lenket dasselbe so, daß sie sich dadurch in Bereitschaft und Fertigkeit, die im Leibe vorgehenden Veränderungen wahrzunehmen, erhält, und dann darauf wirken kann, um die behaglichen Veränderungen aufzunehmen, den widrigen aber sich entgegen zu sträuben. In dem Sinne des Gesichtes, bewegt und lenket die Seele meines Erachtens etwas, was zum Lichte gehört; in den Ohren etwas Lustartiges, das sehr klar und sehr beweglich ist; etwas Trüberes in der Nase; in dem Munde etwas Feuchtes; und etwas Irdenes und Leimichtes in der Betastung.“

2. — — „Wir wollen, fährt Augustin fort, nun nicht mehr länger über andre Sinne sprechen, und uns nur an das Gehör halten. Sage, wirkt der Schall von außen her etwas auf unser Ohr? — Und wenn die bewegte Luft von außen her ans Ohr schlägt, und dadurch auch das Lustartige, welches sich im Ohre befindet, in Bewegung gesetzt wird, — wirkt dann die Seele, welche schon vor jenem Schalle und ohne einen Laut dem Ohre die natürliche Bewegung mitgetheilt und so auch das Ohr belebet hat, wirkt dann die Seele gar nicht mehr auf das Ohr und belebt sie es nicht mehr? — Oder bewegt sie ihn, nachdem durch die äußere bewegte und anprellende Luft auch das Werkzeug des Gehöres in Bewegung gerieth, dasselbe auf die nämliche Art, wie sie es zuvor bewegte, ehe die Luft von außen her ans

Ohr schlug? — Wenn nun aber die Seele das Werkzeug des Sinnes auf eine neue Art bewegt; so ist ja dieses Bewegen nur ihr eigenes Wirken und nicht ein Leiden an ihr. — Wir schließen also mit Recht, daß der Seele, wenn sie empfindet, ihre Bewegung der körperlichen Werkzeuge, ihre Einwirkung auf die Sinne, ihre Beschäftigung in dem Leibe, oder wie man noch immer diese Wirksamkeit der Seele nennen mag, nicht verborgen sey. Die Seele wendet aber auf den belebten Leib ihre Einwirkung an, entweder wenn von außen her gewisse Eindrücke auf unsern Körper und das durch gewisse Veränderungen in ihm vorgehen, als wie wenn die äußerlichen Gestalten der sichtbaren Dinge das Licht unsrer Augen in eine andre Bewegung setzen, der Schall sich in die Ohren ergießt, Ausdünstungen die Nase, und Speisen den Sinn des Geschmacks reizen, und wenn andre feste oder flüssige Körper auf den durch den ganzen Leib ausgedehnten Sinn der Berührung wirken: — oder wenn innerhalb unserm Leibe ungewöhnliche Bewegungen entstehen, z. B. eine Aufwallung oder ein heftiger Kreislauf des Geblütes: — oder wenn der ganze Leib entweder aus eigenem, oder fremden Antriebe in Bewegung ist. Derlei Veränderungen des Zustandes unsers Leibes behagen der Seele, wenn sie mit ihrer Bestimmung und Wirksamkeit, den Leib zu beleben, übereinkommen; den Veränderungen aber, die ihr widerstreiten, widersteht sich auch die Seele, und das ist dann ihre Unlust. Leidet sie aber bei ihrem Widerstande, so leidet sie nur an ihrer eignen gehemmten Einwirkung, und nur darum, weil sie nicht ohne Beschwerlichkeit auf den Leib wirkt:

folglich leidet sie nie von dem Leibe etwas, sondern nur von sich selbst.“

§. 10.

Verhältnisse und Bestimmungen der Seele und des Leibes
zu einander.

1. Aus alle dem bisher Gesagten erhellt, daß der pflanzenartige und bewerkzeugte Leib sich zu seiner belebenden und fühlenden Seele verhalte

a) wie eine künstlich und zweckmässig eingerichtete Maschine zu der bewegenden Kraft; —

b) wie das Werkzeug zur bildenden Kunst; denn das Empfindungsvermögen ist bildende Kraft;

c) in beiden Hinsichten verhält sich auch der Leib als wie eine Veranlassung und ein Beding zum Beleben und Empfinden der Seele.

2. Im Leibe gibt es eben so viele Bestimmungen als Theilchen, und jede einzelne Bestimmung zielt auf das Ganze, das offenbar dazu bestimmt ist, von einer Seele belebt, von ihr als Maschine bewegt und als Werkzeug zum Empfinden benützt und als Unterthan regiert zu werden.

3. Die Seele hingegen, in sofern sie thierisch ist, ist bestimmt, ihren Leib zu beleben, ihre angewiesene Maschine zu regieren, ihre Werkzeuge zu gebrauchen.

Fällt die Maschine in Zerrüttung und Verwesung, so ist die Bestimmung der blossen Thierseele zu Ende gebracht, und wenn nach dem ewigen Plane des Schöpfers keine Kraft ohne Bestimmung mehr fortdauert; so hört denn auch das Daseyn der Thierseele auf, sobald

der Körperbau eingestürzt ist. Diese Ansicht über die Sterblichkeit der Thierseele ist die allgemeine der Menschen.

mit Bezug auf die Menschen
S. 11.

Bemerkungen über die Temperamente, und die Verschiedenheit der Genie's.

1. Es ist nun sehr begreiflich, wie bei Verschiedenheit des Organischen auch die Wirksamkeit der Seelenkräfte in den Menschen verschieden seyn kann. Es versteht sich aber auch von selbst, daß diese Verschiedenheit nur nebenwesentlich ist.

2. Hier handeln nun die Psychologen besonders von den Temperamenten.

Der stärkere oder schwächere Bau, die größere oder geringere Reizbarkeit und Behaltsamkeit der festen, und der lebhaftere oder trägere Zustand, die wärmere oder kältere Beschaffenheit der flüssigen Bestandtheile, heist bei Physiologen das „Temperament des Leibes.“ Dies Temperament hat etwas Bestimmendes auf die Anlagen und Beschaffenheit des Gefühls- und Begehrungsvermögens. Durch das Temperament des Körpers wird das Gemüth für gewisse Gegenstände mehr oder weniger empfindsam, mehr oder weniger strebsam und thätig; und das nennt nun auch der Psycholog „Temperament.“

3. Man bezeichnet uns hauptsächlich viererlei Temperamente, deren jedoch keines in Einem Individuum das einzige, sondern höchstens nur das vorherrschende ist. Daher bemerken wir gewöhnlich so viele Mischungen von alle dem, was Temperament heissen mag.

a) Das sanguinische des Leichtblütigen. Die Eindrücke auf den Sanguinischen und seine Gefühle sind, wie uns die Psychologen erzählen, schnell und sehr erschütternd; halten aber nicht an, und dringen nicht tief ein. Darum legt er für den Augenblick auf alles viel Gewicht, lebt immer guter Hoffnung, ungekränkt von Sorgen, Geschäfte liebt er, sie müssen aber abwechselnd und leicht seyn; er ist gutmüthig und diensfertig, wo ihn keine Anstrengung schreckt; zum Vielversprechen vorschnell, hält er nicht so sicherlich Wort; aufgeräumt, liebt er Scherze; sein wohlwollendes Wesen, das nicht leicht beleidigt wird und nicht gerne beleidigt, macht ihm alle zu Freunden; er ist gewöhnlich nicht böse, bereut gleich seine Fehler, legt sie aber nicht leicht ab; er ist, wie Karpe sagt, ein schlimmer Schuldner.

b) Das melancholische Temperament des Schwerblütigen läßt in ihm nicht so leicht Eindrücke und Gefühle entstehen, sie sind nicht lebhaft, aber tiefer eindringend und bleibend; Dinge, die ihn selbst angehen, sind ihm von großer Wichtigkeit; allenthalben stößt er auf Ursachen zu Besorgnissen, bei allen Angelegenheiten richtet er seine Aufmerksamkeit auf Schwierigkeiten, darum verspricht er nicht leicht. Er nimmt Beleidigungen hoch auf, und ist sich und Andern zur Last, indem er des Frohsinns unempänglich, mißtrauisch ängstlich und mürrisch durch sein finsternes Leben sich dahinschleppt.

c) Das cholerische Temperament des Warmblütigen disponirt zur Hitze und zum Schnellaufbrennen; doch ist der Cholerische leicht wieder besänftlich; er zürnt und tadelt ohne zu hassen; er geht rasch an sein Werk, ist aber nicht so anhaltend daran; Stolz und Ehr- und Herrschsucht ist seine gefährlichste Leidenschaft; er ist

großmüthig aus Stolz und höflich gegen Nachgebende, aber, wie Karpe sagt, mit Ceremonie; er ist der Mann, allgemeine Anordnungen zu machen, — aber das Einzelne auszuführen hat er zu wenig Geduld; er dringt auf Ordnung, aber zu idealisch und zu eigensinnig und erfährt darum oft viel Widerstand auch von Guten, die Bescheidenheit und Leutseligkeit so lieb haben, als die Ordnung.

d) Das phlegmatische Temperament des Kaltblütigen ist nicht, wie manche meinen mögen, Schwäche, sondern Stärke des Gemüthes. Der Phlegmatische ist nicht leicht und rasch in seinen Gemüthsbewegungen; langsam bewegt, läßt er sich aber so leicht nicht wieder abspannen. Er überlegt ohne zu ängsteln, und hat viel Umsicht ohne kleinlich zu werden; er ist human und bescheiden und männlichfein, ohne sich die auffallende Anmuth des Sanguinischen zu geben; er herrscht über die Menschen, ohne herrschen zu wollen, weil sie seiner sanften und nachgiebigen Weisheit mit einer Art von Geisteslust huldigen. Hindernisse besiegt niemand leichter als er — indem er sie so entfernt, als wenn er nur damit spielte.

4. Es ist dem Philosophen, der nicht nur ein Spezialant, sondern ein Weiser für die Menschen wie sie sind, werden will, allerdings wichtig, dergleichen Beobachtungen über sich und Andre zu sammeln. Zu idealische Köpfe nützen nie das, was praktische nützen.

Der Beobachter nimmt auch gewahr, daß selbst die Bildung, oder Verbildung oder Verwilderung des Geistes auf den Leib den bedeutendsten Einfluß hat und sich sogar am Leibe äußert. Welche Anmuth strahlt im Auge des Weisen; wie gesund lebt meistens der Held, der

sein Innere in Ruhe wider alle anlaufenden Leidenschaften zu behaupten weiß. *)

So hat auch zu viel oder zu wenig Anstrengung der obern Seelenkräfte Einfluß auf den Leib. Die zu viel denkende Seele wendet weniger Kraft auf die Belebung des Leibes. 1c. 1c.

5. Daß Klima und Diät oder die Beschaffenheit der gewöhnlichen Nahrung auf Temperament und Geist einfließt, zeigt Erfahrung. Gemäßigte Lebensart ist wie in allem, so auch besonders in Bezug auf Nahrungsmittel das beste Rezept für Leib und Seele. Die Nahrungsmittel dürfen nicht zu stark seyn, und die starken nur mäßig genossen werden; sonst wird die Kraft des Leibes überreicht und die überreichte Kraft schlaff. Diese Bemerkung kann man jüngern Leuten nicht oft genug wiederhohlen.

6. Das Genie oder die Kraft des Geistes ist zwar dem Wesen nach bei allen gleich, aber dessen Energie in der Wirksamkeit ist nicht bei allen gleich, sondern verschieden. Daß diese Verschiedenheit der Genies's großentheils von dem Leibstemperamente bedingt werde, geben wohl alle Psychologen zu. Ob aber diese Verschiedenheit nur vom Temperamente bedingt, und nicht etwa manchmal und zum Theil nächstens den vernünftigen Seelen angeschaffen sey, ist eine schwerere Frage. Wenn ich die außerordentlichen

*) Die Gesichtsdeutung, die Erkenntniß des Innern im Menschen aus der Gesichtsbildung heiße Physiognomie. Aber nicht nur aus der Gesichtsbildung, sondern aus dem ganzen Aeußern mag sich da was abnehmen lassen. — Physiognomie thut im Umgange mit Menschen gewiß gute Dienste. Kein Quadrat ohne vier Linien. — Aber man sey ihr Urtheilen nicht lieblos, und halte Neigungen nicht für Gesinnungen, und unterscheide Zufälliges vom Bleibenden. 1c.

Geistesgaben, den erstaunlichen Scharfsinn, das wunderbare Gedächtniß und das Kraftvolle in den Entschlüssen mancher Menschen betrachte, so kann ich mirs nicht einbilden, daß diese außerordentlichen Gaben nicht unmittelbar im Geiste gegründet seyn sollen. Was hindert uns zu behaupten, Gott schaffe Abstufungen der nebenwesentlichen Vollkommenheiten in den menschlichen Seelen? — Daß mir da manche widersprechen werden, sehe ich leicht vor, und überlasse meine Meinung gar gerne der Prüfung des Lesers. Mir scheint aber, Gott schaffe die großen Genie's unmittelbar geistig groß, denn sie spielen in der Ordnung seiner Pläne die wichtigsten Rollen. Wie viele großen Genies sehen wir in Leiber gehüllt, die da in physischer Anlage der Größe der Genies wohl nicht entsprechen!

Die Psychologen sagen uns übrigens, das sanguinische Temperament begünstige die Dichtungsgabe und den Witz; das melancholische den spekulativen Kopf, das cholerische den Erforschungsgeist, das phlegmatische den Beobachtungsgeist und das sammelnde Gedächtniß.

III. Abschnitt

Von dem Wesen der vernünftigen Seele.

§. 12.

Die Seele kennt sich.

1. Ist ist nicht mehr von der Thierseele die Rede,

sondern von dem geistigen höhern Wesen in uns — von der Vernunftnatur.

2. Um die Seele des Menschen oder seine hohe Vernunftnatur zu kennen, müssen wir in sie, in unser Innerstes, sehen; welche Nothwendigkeit des Einwärtssehens offenbar läßt und noch von keinem vernünftigen Philosophen bestritten ward. *)

3. Da schon die Thierseele nicht ohne Selbstemfindung seyn kann, so kann auch desto mehr die vernünftige Seele nicht ohne Selbstkenntniß seyn.

4. Die Seele kennt sich ganz, eben darum, weil sie ganz Seele ist und als Seele von sich erkannt wird. Würde die Seele, daß sie noch nicht die ganze Seele kenne; so würde sie schon, daß dieses, was sie kennt, nur etwas von der Seele und nicht die ganze Seele ist. Wenn sie aber so das Etwas vom Ganzen unterscheidet, so kennt sie ja nicht nur das Etwas, sondern auch das Ganze. — Die ganze Seele kennt sich, also kennt sie sich auch ganz.

5. Wie? so ist denn nichts mehr von der Seele zu untersuchen übrig? — Noch alles. Aber wenn sie sich schon ganz kennt? — Aber das Wissen und das Bewußtseyn des Wissens sind nicht Eins, nicht immer beisammen. Wir wissen so Vieles, ohne zu reflektiren, daß wir es wissen.

6. Unser innerstes Gefühl ist das Kenntnismittel, wodurch wir unsre Seele kennen; das Urbild der Geistigkeit ist die Regel, wornach wir unser Seelenwesen beurtheilen.

*) Lesenswerth sind hieselber Cicero L. I. Tuscul. Quæst. C. 12. und Plato in Alcibiade, vel de natura hominis. — Augustin de Trinitate L. 10. C. 4. et 8.

Sehr schön ist Augustins Bemerkung, daß wir die individuellen Beschaffenheiten und zufälligen Wirkungen und freien Entschlüsse irgend einer Seele nur ihrer Aussage glauben oder durch Beobachtung erfahren; hingegen das Allgemeine und Unwandelbare an allen Menschen-seelen und Vernunftwesen verstehen — und nicht glauben, weil wir es in der ewigen Urregel sehen, was die Seele eines jeden Menschen und was jedes Vernunftwesen an sich überhaupt — dem ewigen Urbilde gemäß seyn soll. *)

7. Die Seele kennt auch ihren Ursprung, der nur Gott ist; Cicero findet den Ursprung unsrer Seele unmittellbar und einzig nur in Gott **) — Wir kennen unsre Vernunft, wie auch ihr Objekt, die Wahrheit; wir kennen unsern unendlich hungerigen Willen, also auch sein Objekt, das, wornach er hungert, — das unendliche Gut; wir fühlen uns abhängig, also ist uns der Unabhängige, von dem unser Geist abhängt, nicht unbekannt.

§. 13.

Die Seele ist einfach.

1. Wenn schon die Thierseele einfach ist, um wie viel mehr der Geist in uns?

2. Die ganze Seele kennt sich ganz, das könnte sie nicht, wäre sie aus mehreren Theilen zusammengesetzt.

3. Wäre die Denkkraft körperlich, so wären es auch die Gedanken, und unsre Wissenschaften machten

*) De Trinitate L. VI. C. 6.

**) Quaest. Tasc. L. I. C. 27.

zuletzt im Kopfe einen Haufen, wie etwa ein Steinhaufen ist.

4. Die Einfachheit der Seele wurde von allen Weisen anerkannt — *), und noch von keinem Nichtunsinnigen bezweifelt.

5. Das Zeugniß unsrer Seele wird wohl mehr als alle Zeugnisse gelten, und wem sagt sein innerstes Gefühl, seine Seele sey was Körperliches, z. B. etwas Feuchtes, oder Wässeriges?

6. Denkt unser Verstand nie einfache Wahrheiten? wie könnte ers, wenn er selbst nicht einfach wäre? Ein einfacher Begriff wie könnte in einer Seele leben, und die Seele selbst seyn, wenn sie nicht auch einfach wäre?

7. Ist unsre Seele nicht einfach, wie kommt es doch, daß wir in tiefen Untersuchungen von allem Körperlichen den Geist abziehen, damit er bei sich allein sey, und so der einfachen Wahrheit näher komme? — Diesen Gedanken führt Sokrates trefflich aus **).

8. Sehr lächerlich, daß Einige, wenn sie auch die vernünftige Seele von der trägen Materie unterscheiden, es doch nicht wagen, die Seele so ganz entblößt und nackt über das Grab hinüber zu schicken, ohne ihr ein gar feines Körperchen, welches sie Typus der Seele nennen, mitzugeben; als wenn die Vernunft ohne ein Körperchen nicht die einfache ewige Wahrheit schauen könnte.

*) 3. B. von Cicero L. I. Quæst. Tusc. C. 29. — Plotin Ennead.

4. L. 8. C. 8. de Immort. Anim. Sokrates in Plat. Phæd.

**) loc. cit.

9. Daraus, daß die Menschenseele auch belebt und empfindet, folget nicht, daß wir zwei Seelen, eine thierische und eine vernünftige, haben, sondern nur, daß in Einer Seele zweierlei Wesenkräfte vereint sind. Unser Bewußtseyn ist uns Bürge dafür.

§. 14.

Das Wesen der vernünftigen Seele ist Kraft zum Denken und zum Wollen.

1. Dies ist allgemein anerkannt. Und in sofern unsre Seele Denkkraft und Willenskraft hat, ist sie Einerlei mit den reinen Geistern.

2. Ob aber Denkkraft und Willen Eine oder zwei unter sich ganz verschiedne Kräfte sind? Diese Frage ward in der neuern Philosophie etwas lebhafter, und schon mehrere Philosophen stimmten für eine Kraft und die Differenz des Denkens vom Wollen wäre nur eine Differenz in der Wirksamkeit. Doch muß ich gestehen, daß sich diese Philosophen hierüber nicht so bestimmt aussprechen; einige sagen, Grundkraft der Vernunftnatur sey Eine, und die Prinzipien der Kenntnisse und Entschliessungen seyn nur ihre Grundeigenschaften. Das kann ich mir aber nicht recht entfalten, denn ich glaube, das Prinzipium unsers Denkens und Wollens sey unsre Grundkraft selbst. —

Meine Ansicht erklärte ich schon oben in der Gotteslehre. Etwas Aehnliches läßt sich vielleicht auch hier sagen. *)

*) Für schärfere Denker: Wirket Gott nächstens nicht bios auf die Eine einfache Geisteskraft? und heißen wir dies Wirken in Bezug auf

IV. Abschnitt.

Von der vernünftigen Denkkraft.

§. 15.

Die vernünftige Denkkraft.

1. Was denken sey, weiß wohl jeder Denkende und somit kennt er auch die Kraft zu denken.

2. Das, was wir in der Logik vom Gange der Seele in ihrem Denken sagten, gehört eigentlich hieher. Schon oft dachte ich, ob es nicht besser wäre, man trüge die Logik erst in der Metaphysik von dem Denken, vor. Da wären nun die Zöglinge mit allgemeinen Begriffen und Grundsätzen schon vertraut, und die Logik müßte nur mehr ein Spiel seyn, die für Anfänger so viel abschreckendes Dunkel hat. Wie viele Wiederholungen von den Seelenkräften und Kategorien würden da erspart!

Verstehen nicht die „Wahrheit,“ in Bezug auf's Wollen die „Güte“? Da liegt was Tiefes; der Denker forsche ihm nach. Hier noch ein Gedanke, den ich in der Moralphilosophie, nicht wohl werde ausführen können, ob ich schon auf ihn bauen werde: Gott wirkt auch als das Urbild der Gerechtigkeit, oder der moralischen Ordnung auf unsern Geist; für den Verstand heißt diese Wirkung „das Ideal des Gerechten;“ für den Willen heißt sie „das Gebot des Gerechten,“ oder die Forderung, daß wir thun, was gerecht ist. Eigentlich wirkt Gott als Urbild und Urheber aller Gerechtigkeit auf die eine einfache Geisteskraft; das Ideal des Gerechten heißt diese Wirkung Gottes — in Bezug auf das Verstehen; das Gebot des Gerechten heißt sie in Bezug auf das Wollen.

Jene, welche meine Moralphilosophie lesen wollen, bitte ich, das hier Gesagte wohl zu überlegen.

Gott ist dem Verstande Licht, Leben, Wahrheit.

1. Woher die Vernunft die Wahrheit sieht, daher leuchtet ihr Licht; woher sie Weisheit und Vergnügen schöpft, daher strömet ihr Leben; dieses Licht und Leben der Vernunft ist Gott! Die Wahrheit, in welcher die Vernunft alles Wahre erkennt, und der gemäß sie denken muß, um richtig zu denken, ist auch nur Gott.

2. Diese erhabne und immer noch zu wenig bekannte Lehre der Alten haben wir schon öfters dargethan; hier noch ein und anderes.

Die Denkkraft kann nicht von Gott unabhängig wirken; aber sie hängt, als das Höchste in der Allheit, von Geschöpfen nicht ab, um richtig zu denken; denn durch die untere Wesenheit kann die obere nicht verbessert werden. Also hängt die Denkkraft, um richtig zu wirken, unmittelbar vom Urwesen allein ab; nun wie hängt ihr Denken von Gott ab? Des Denkens Zweck und Vollkommenheit ist die Erkenntniß der Wahrheit; ist aber unsre Seele sich selbst alle Wahrheit? ist unsre forschende Vernunft die schöpferische Urkraft des Wahren? War also die Wahrheit noch nicht, ehe wir sie fanden? Oder haben wir der Wahrheit Unveränderlichkeit und Ewigkeit gegeben? Streben wir nicht nach Wahrheit? und können wir sie nicht verfehlen? Also ist sie nicht unser Denken selbst, sondern Jenes, wovon die Denkkraft abhängt, um richtig zu denken. Wir denken nur in sofern richtig, in sofern die Gedanken mit der göttlichen Wahrheit, wie die Abrisse mit ihrem Urbilde übereinkommen; ist denn aber nicht eben die Wahrheit das Licht und die leuchtende Denkregel unsrer See-

le, auf die der Verstand lediglich immer hinsehen muß, um richtig, das ist, der Wahrheit gemäß zu denken?

Die Seele denkt durch ihre Kraft; aber nicht durch ihre Kraft denkt sie auch richtig, dazu bedarf sie einer Regel. Diese Regel kann nicht die Seele selbst seyn, ist höher als sie, ist vor ihr und vor ihrem Denken. Was ist wohl diese Regel? — Oder will man sagen, die Seele könne schon aus eigener Kraft nicht anders als richtig denken? will man ihr göttliche unfehlbare Weisheit zueignen? will man sie für ganz unabhängig von Gott erklären?

3. Derlei Beweise für die nämliche Behauptung schrieb schon der helldenkende Thomas, welcher dem erhabnen Augustin in seinem schönen Gedankengange folgte *). Hier einiges von seinen Gedanken.

Die Vernunft will nicht nur das Wahre wissen, sondern auch den letzten Grund davon, dieser ist aber überall nur Gott, also kommt die Vernunft allemal zuletzt auf Gott hinaus.

Die Geschöpfe sind nur von Gott, nach seinen Ideen, wegen seines Willens; also kann auch die Vernunft nicht anders als wie die Allheit unaufhaltsam auf Gott sich beziehen.

Durch Weisheit nähert sich die Seele dem göttlichen Wesen, weil sie ihm ähnlicher wird. Wie kann sie ihm aber anders ähnlicher werden, als wenn sie den göttlichen Ideen gleichförmig denkt, und wie könnte sie das, leuchtete ihr nicht das ewige Urlicht vor?

4. Sind wir die Wahrheit? Woher die Sonne im Anblicke der Wahrheit, woher doch, als von der

*) Contra Gentiles L. III. C. 25.

Wahrheit? Ist sie nicht selbst jener göttlichen Banne Gegenstand? *)

§. 17.

Auflösung einiger Einwendungen dagegen.

1. „Besteht denn die ganze Wahrheit der Kenntniß nicht in der Gleichförmigkeit mit den Gegenständen.“ — Aber ist wohl diese Gleichförmigkeit der Erkenntnißgrund? Muß denn, auch wie's diese Philosophen verlangen, der Geist nicht jedesmal nach seiner Denkregel sich richten, damit er von den Gegenständen eben so denke, wie er denken soll? Und diese Denkregel sind nicht die Gegenstände selbst, denn sie werden nach ihr beurtheilt.

Woher kommt wohl diese Uebereinstimmung des Gedankens und Urtheiles mit dem, was man denkt und beurtheilt? Vom denkenden Geiste? Aber dann ist er sich selbst Denkregel und kann nie unrichtig denken. — Vom Gegenstande? Allein vom erst zu untersuchenden und in sofern noch unbekannten Gegenstande kann ja der Geist

*) Wie alt schon diese Ansicht ist! Jamblich schreibt in seinem Werke von den Geheimnissen, Pythagoras, Plato, Demokritus, Eudorus und viele andre haben sich zu den egyptischen Priestern begeben; Pythagoras und Plato haben die Philosophie aus den Säulen Merkurs in Egypten gelernt: diese Säulen seyn voll Lehrsätze gewesen, worin er auch diese waren: „Vor allem Gebrauche der Vernunft ist uns die Kenntniß der Götter schon natürlicher Weise eingepflanzt. — Der göttliche Verstand gibt durch sein wesentliches Verstehen der Seele das Wesen.“ — Die Wesenheit der Seele besteht darin, daß sie Gott erkennt, von dem sie abhängt. — Gott Erkennen ist unser Seyn: denn das Wesen der Seele ist ihr Verstand: und Verstandseyn ist so viel, als immerfort das Göttliche sehen. — Daher kommt die Fähigkeit der Seele zu untersuchen und zu vernünfteln.“ — Jamblich bezeugt auch, es sey schon die älteste Lehre Egyptens gewesen, unser Geist berühre gleichsam die Gottheit, und daher entsiehe unser natürliches Verlangen nach dem Guten, das Vernünfteln und Verstehen.

nicht lernen, wie er denken soll, um ihm gleichförmig zu denken. Einem noch unbekannten Gegenstande ist der Gedanke noch nicht gleichförmig, mithin auch noch nicht richtig; bei einem noch nicht richtigen Gedanken können wir's nicht wissen, wie wir denken sollen. Außer dem ersten Kenntnißgrunde sind die übrigen Gegenstände nur das, wovon man denkt und urtheilt, — nicht das, wornach man zuletzt denkt und urtheilt: sie sind nie die letzte oder erste Denkregel, sondern nur die Gegenstände der Beurtheilung, die, wenn sie richtig ist, nach der Denkregel geschieht. Bedarf also der Geist so einer Denkregel; so wird das Untersuchen der Vernunft und das Betrachten des Verstandes erst dann richtig seyn, wenn sich beides zur Denkregel eben so verhält, wie sie es fodert. Da wird der Gegenstand mit dem Gedanken und der Gedanke mit der Denkregel übereinkommen.

Man mag die Gleichförmigkeit des Gedankens mit dem Gegenstande immerhin subjektive oder logische Wahrheit nennen, und in sofern sagen, es gäbe keine logische Wahrheit, wenn kein denkender Geist da wäre. — Man mag wohl auch die Gleichförmigkeit des Gegenstandes mit dem Gedanken objektive Wahrheit nennen, und in sofern sagen, es gäbe keine objektive Wahrheit, wären keine Gegenstände. Aber jene Wahrheit, von der alles Wahre ist und nach der alles Wahre beurtheilt werden muß, — ist eigentlich die Wahrheit, von der die Wahrheit der Gegenstände und der Gedanken ist, und wäre in sich ewige Wahrheit, wenn auch kein erschaffener Denker, oder kein erschaffener Gegenstand wäre.

2. „Wenn aber die Wahrheit unsrer Gedanken von ihrer Gleichförmigkeit mit dem Erkenntnißgrunde abhängt,

woher wissen wir eben diese Gleichförmigkeit? wie können wir versichert seyn, daß unsre Gedanken der höchsten Denkregel konform d. i. wahr seyn?“ — Diese Frage bleibe, man mag was immer für einen Erkenntnißgrund setzen.

Daß ich Wahrheit sehe oder daß ich der höchsten Denkregel gemäß denke, weiß ich dann gewiß, wenn mir die Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit der Wahrheit vorschwebt und mich zum Beifall nöthigt. — Ob aber meinem Geiste dies wiederfahre, zeugt mir mein innerstes Gefühl; das da Kenntnißmittel ist. Dieses sollte leicht zu fassen seyn.

Also heißt vorliegende Frage so viel: durch welches Mittel kann ich mir bewußt werden, ob ich so was erfahre; und dies Mittel ist das innerste Gefühl.

Aber hier ist die Hauptfrage ja nicht vom Kenntnißmittel, sondern vom Kenntnißgrunde; es fragt sich, wie oder wornach wir denken sollen. Wem dies zu abstrakt ist, der behelfe sich mit folgendem Gleichnisse: z. B. du siehst mit dem leiblichen Auge das Licht der Sonne; ich frage ich dich: woher weißt du gewiß, daß du das Licht der Sonne siehst, etwa von der Sonne her? — Da würdest du meiner Frage lachen und erwiedern: ich sehe das Licht der Sonne, das Sehen ist mir gewiß, denn ich fühle das Licht der Sonne; und daß ich es gewiß fühle, sagt mir so unwidersprechlich mein Bewußtseyn oder mein innerstes Gefühl, als unwidersprechlich es mir sagt, daß ich existire und ist auf deine Frage antworte.

3. „Es hat aber nicht Noth, daß der Kenntnißgrund eben eine nothwendige und ewige Wahrheit sey; es kann ja eine nur gewisse und unbezweifel-

te Wahrheit unser Gemüth beruhigen.“ — Das Wort „gewiß“ bezeichnet vielmehr den Zustand des denkenden Gemüthes, womit wir die Sache erkennen, als eine Eigenschaft der Sache selbst. Nun woher können wir die Sache mit Gewißheit erkennen? Offenbar nur von der Einen unwandelbaren Wahrheit her, nach der wir das beurtheilen, worüber wir erst untersuchen.

4. „Ist aber jeder augenscheinliche Satz eben dieselbe unerschaffne Wahrheit? Sehen wir bei aller Verschiedenheit augenscheinlicher Begriffe immer nur dieselbe Wahrheit an? Denken wir denn gar keine erschaffne Wahrheit, und könnte nicht auch diese zur Denkregel erzflecken, weil der Verstand schon ruhet, wenn er nur Wahrheit sieht?“

Wir denken entweder Gott oder sein Geschöpf. Denken wir von Gott, so denken wir dieselbe eine allvollkommene, unveränderliche Wahrheit. Denken wir aber von Geschöpfen, so sind die Gegenstände unsrer Gedanken eben so verschieden, als es die Dinge sind, und eben so verschieden werden auch die Gedanken seyn. Und so werden auch verschiedene Wahrheiten sich vorfinden, denn jedes Ding ist wahr, in sofern es ist. Aber von allen diesen erschaffnen Wahrheiten ist keine die erste und höchste, keine der Kenntnißgrund, denn dieser kann nur die erste und letzte und höchste Wahrheit seyn. Wenn wir also von erschaffnen Dingen denken, und wenn wir auch schon mit unüberwindlichem Triebe, als wie bei augenscheinlichen Sätzen so was für wahr zu halten gezwungen sind: so ist weder unser Begriff, der wir selbst sind, noch alles das, was wir dabei denken, immer die nämliche göttliche Wahrheit. Weil aber eine unbekannte und nichtgedachte Wahrheit unmöglich Denkregel seyn kann, so

denken wir zugleich auch allemal die ewige Wahrheit, so oft wir von ihr her was immer für erschaffne Dinge und Wahrheiten erkennen.

§. 18.

Vom Aufschlusse und Fortgange des vernünftigen Lebens.

1. Was ist das erste, das unser Auge sieht, als das Licht? Und was das erste, das unser Verstand erblickt, als die ewige Wahrheit?

2. Und da sieht die Seele, daß sie und ihr Denken von der Wahrheit selbst unterschieden ist, und so folgt auf den ersten Anblick Gottes unmittelbar und ohne Zwischenraum von Zeit die vernünftige Selbstkenntniß der Seele.

Da sieht die Seele sich auch zu Gott, der Wahrheit, und fühlt sich zu Ihm, der Güte, bestimmt.

Nun in dieser Anblickung Gottes, in dieser Selbstkenntniß, in diesem Selbstgeföhle besteht der Aufschluß des vernünftigen Lebens.

3. Die göttliche Wahrheit ist unserm Verstande unaufhörlich gegenwärtig, so wie der Verstand immer zu ihr bestimmt bleibt. Nun das fortgesetzte Aufschauen zur Wahrheit ist der Fortgang oder die Vervollkommenung des vernünftigen Lebens.

4. „Wir sind, sagt Marsilius Ficinus, auch nicht unrecht daran, wenn wir behaupten, dieser Anblick der göttlichen Wahrheit sey nicht nur unablässig, sondern der vernünftigen Seele auch wesentlich, weil dieser Anblick der Seele sich auf die ursprünglichen Bestimmungen und Triebe ihres Wesens gründet. Denn wie der angeschaffne Trieb zu dem Guten von unserem

Seelenwesen unzertrennlich ist, und unaufhörlich wirksam mit uns fortlebt, eben so unauslöschlich und wesentlich ist dem Verstande sein Anblick der Wahrheit, oder wie Jamblisch sich ausdrückt, seine innigste Befähigung und Berührung der Wahrheit, — eine Berührung, sage ich, die jeder andern Untersuchung und Kenntniß vorgeht und weit vortrefflicher ist. Diese Meinung bestätigt der göttliche Jamblisch mit folgendem Grunde: Wie wir das Zeitliche und Zufällige nur mit einem zeitlichen und zufälligen Blick erreichen, so müssen wir hingegen das Ewige und Nothwendige mit einem wesentlichen und immerwährenden Anschau erkennen, welches dann jeder andern Untersuchung wie der Ruhestand der Bewegung vorgeht.“ *)

5. Man möchte da einwenden, daß wir dieser Berührung selten bewußt seyn; aber Ficinus bemerkt gar richtig, daß unsre Seele ihr Wirken auf den Leib auch nicht immer vollkommen bemerkt, noch sich desselben beständig bewußt ist. Unter Bewußtseyn muß da Reflexion verstanden werden.

6. Weil unser Leben des Geistes im Denken an Gott und im Wollen oder Verlangen Gottes besteht, und weil also Gott das Objekt unsers geistigen Wirkens ist, wie er sich das Objekt seiner Kenntniß und Liebe ist; darum sagten schon heidnische Dichter: „Wir sind sein Geschlecht.“

7. Wie erhaben ist unser Geist über die ganze Natur! Wie göttlich ist unser Vernunftleben, göttlich, weil Gott zum Objekt habend! Die Thierseele wirkt nur in

*) Theolog. Platon. de Immortal. An. L. 12. C. 4.

sich, der Geist wirkt in sich, aber durch Gottes Licht und Reiz und zu Ihm auf! *)

§. 19.

Die Stammbegriffe.

1. Alle Anfangsgründe der Wissenschaften müssen von selbst einleuchten, so daß, sie weder eines Beweises, noch einer Erklärung bedürfen. Diese ersten Grundsätze oder Stammbegriffe sind jedem von selbst bekannt und gehen jeder Untersuchung vor; sie sind der Anfang, wovon jede Untersuchung ausgehen muß; denn was könnten wir beurtheilen ohne selbsteinleuchtende Stammbegriffe?

2. Somit können die Stammbegriffe nicht erst erworbene Begriffe seyn. In den drei grossen Gedanken von Gott als Gott, von Gott als Urwesen und als Urbild des Alls — sind ursprünglich alle philosophischen Kenntnisse enthalten. Und diese drei grossen Gedanken quellen unserm Geiste aus dem Urlichte.

§. 20.

Der Inhalt der Begriffe.

1. Dem Zufolge ist aller Inhalt der Begriffe entweder Gott, oder sein Ihn nachahmendes Geschöpf; denn was nicht ist, läßt sich nicht denken. Also sind die Sachen wirklich das, wie sie der Geist mit der Leuchte der Augenscheinlichkeit denkt.

2. Auch alle Kenntnisse, die von den Stammbegriffen richtig abgeleitet werden, sind wahr, und die so

*) Schön spricht hierüber auch Cicero Quaest. Tafcul. L. 4.

erkannten Gegenstände sind in sich so, wie sie erkannt werden. Denn am Lichte der höchsten Wahrheit, das uns bei jedem Vernunftschlusse leuchtet, können wir die Sachen unmöglich als das erkennen, was sie nicht sind. Wie lächerlich also jene Schwärmer sich machen, welche behaupten, die Begriffe und daraus abgeleiteten Kenntnisse seyn bloße Seelenvorstellungen, ohne das, was außer den Vorstellungen wirklich so wäre, vorzustellen!

§. 21.

Die Allgemeinheit und Richtigkeit der Grundsätze.

1. Es gibt keinen allgemeinen Grundsatz, in dem und nach dem wir alles beurtheilen und erkennen mögen; denn ein Grundsatz ist zuletzt doch nichts anders als ein Ideal der Seele, in dem sie das Gemeinsame von den einzelnen Dingen abgezogen sich vorstellt. Das Ideal ist die denkende Seele; aber sie kann sich selbst nie Denkregel und Quelle aller Kenntniß seyn.

2. Die Allgemeinheit und Richtigkeit der allgemeinen Begriffe und Grundsätze beruht nicht auf diesen selbst, sondern auf dem göttlichen Erkenntniß = Grund. Alles ist nach dem Urbilde geschaffen, also sehen wir nur im Urbilde, was das Geschöpf als Einerlei mit andern und als eigenheitlich und als individuell für sich sey. Der Begriff von dem, was die Geschöpfe unter sich gemein haben, und was wir nach dem Urbilde als Einerlei oder Gemeinsames erkennen, — bildet die allgemeinen Grundsätze, und diese sind dann entweder Gattung, Art und Definitionen oder so viel als Regeln und Gesetze in dem grossen Gebiete der Wissenschaften; dann nehmen wir

diese Grundsätze zum Leitfaden in unsern Untersuchungen, daß wir wieder durch die Pfade der Weisheit zur Urwahrheit zurückkommen.

§. 22.

Das Gedächtniß des Geistes.

1. Wie könnte der Geist den Reichthum seiner abgeleiteten Kenntnisse und seiner Erfahrungen und Beobachtungen ic. verwahren, ohne die Kraft der Erinnerung?

2. Diese Kraft gehört zur Denkkraft und ist eigentlich nur eine besondere Aeußerung von dieser. — Gott denkt alles igt; der Zeit unterworfenen Geister vermögen dies „alles igt denken“ — nicht; mit uns fließen auch die Gedanken im Strome der Vergänglichkeit; darum schuf uns Gott Erinnerungskraft, ein Bild seiner immer alles denkenden und nichts verlierenden Weisheit. Das Gedächtniß ersetzt, was unser Zeitlichseyn uns raubt.

3. Der Weise erwartet, in ewigen Wohnungen werde ihm ein Schauen der Wahrheit, welches nicht mehr durch Erinnerung festgehalten wird, sondern ihm Alles in Allem auf einmal darstellt. Dann sind wir der ewigen unveränderlichen und immer vollen Weisheit ähnlicher.

§. 23.

Ueber die Ideenabfociation.

1. Das Vermögen, bei neuen Vorstellungen schon gehabte wieder zu erwecken, beruht theils auf dem Ge-

dächniß, theils auf Bemerkung was immer für einer Verwandtschaft zwischen den neuen und ältern Vorstellungen.

2. Dies Vermögen ist aus Erfahrung bekannt. Die Einbildungskraft bestimmt grossentheils, ob ein Mensch dies Vermögen in einem hohen Grade besitze; denn wer eine minder lebendige Phantasie hat, bemerkt die Aehnlichkeit der Vorstellungen nur schwach.

3. Die Psychologen sagen ferner: am geläufigsten wecken die Erinnerungen oder Erneuerungen gewisser Vorstellungen jene Vorstellungen, welche man zuvor mit diesen zu gleicher Zeit hatte. So fallen mir hundert Kindereien ein, wenn ich an eine Kinderei meines Knabenalters denke. Je ähnlicher die Gegenstände der ältern und neuern Vorstellungen sind, desto reger wird die Ideenassociation; daher die Erinnerung und Erwartung ähnlicher Fälle, die Erfindung und Wirksamkeit der Metaphern, Vergleichen, Anspielungen u.; daher auch schiefe Vergleichen, Vorliebe und Vorabneigung für gewisse Gegenstände, oder die sogenannte Antipathie und Sympathie, die freilich mehr sinnlich als geistig ist und nie von Geistesstärke zeuget.

4. Die Regheit der Ideenassociation ist bei demselben Individuum nicht immer gleich; es kommt auf die jedesmalige Stimmung an. —

5. Sehr gefährlich sind dominirende Leidenschaften, und fixe Ideen; denn sie finden in allen Dingen etwas, was sie eilen auf sich zu beziehen. Daher werden diese Gemüthskrankheiten schwerer geheilt, als vermieden.

6. Je tiefer und lebendiger die ersten Vorstellungen, desto reger und unbändiger die Ideenassociation. Daher sind für Wohl und Unheil so entscheidend die Eindrücke

und Vorstellungen, die der Knabe und Jüngling erhält. Daher auch die Macht der Morgengedanken und Morgenempfindungen — den Menschen auf den ganzen Tag zu stimmen; denn am Morgen ist der Mensch verjüngt.

7. Vergleichen Bemerkungen ließen sich noch mehrere machen; die freilich mehr die untern Seelenkräfte, als den Verstand des Menschen betreffen. So wollen die Psychologen auch das Spiel der Phantasie im Schlafe, aus den Gesetzen der Ideenassociation erklären.

§. 24.

Einige für das praktische Leben nützliche Bemerkungen über die Geistesvorzüge unter den Menschen.

1. Die Geistes sind in Energie nicht gleich vollkommen. Mittlere Vollkommenheit ist hier Regel, das Mehr oder Weniger ist Ausnahme.

2. Hierüber nun einige Bemerkungen, so wie sie in die Feder kommen, ohne sonderliche Ordnung und Rigorismus.

a) Feinere Sinne verrathen, oder bedingen doch, sehr oft auch feinem Geist.

b) Einige fassen viel und schnell ins Gedächtniß, behalten lang und besinnen sich leicht des Aufgefaßten. Eine gewisse Confidenz auf sein Gedächtniß stärkt es sehr, so wie Diffidenz es schwächt. Diese Kraft stärkt sich durch Übung und sinkt durch Nichtübung. Das träge Greisenalter ist schwachen Gedächtnisses, weil es die Übung desselben scheut. Zu viel Empfindung schwächt das Gedächtniß, daher die Blödigkeit der empfindenden Romanen-Leser. Zuviel Denken schwächt es ebenfalls; so auch zu angreifendes Phantasiren.

c) *Witz* und *Scharfsinn* zeigt sich hauptsächlich durch die *Gewandtheit*, *feine*, *wichtige*, *unerwartete*, *sehr abliegende*, *treffende* und *anschauliche Verbindungs- und Unterscheidungsmerkmale* und *Punkte* bei *verschiednen* und *gleichartigen Gegenständen* *ungesucht* *hervorzu-*
treiben. — Diese Gabe läßt sich nicht *erkünsteln*.

d) *Sagacität* geht auf *Entdecken*, sie *vermuthet* *im voraus*, *wo* und *wie* das *Gesuchte* zu *finden* *seyn* *dürfte*. Es gibt, wie *Karpe* sagt, *Köpfe*, die *gleichsam* mit der *Wünschelruth* in der *Hand* den *verborgnen* *Schätzen* der *Kenntnisse* auf die *Spur* *kommen*.

e) Das *Talent* der *Originalität* oder das *Genie* im *vornehmern Sinne*, geht auf *Erfinden* *dessen*, was *musterhaft* ist. Dies *Genie* *lernt* nicht *gern* von *andern*, es *will* nicht *wie andre*, *sich* *nur abrichten* *lassen* und *Pinselfeyn*, *sondern selbst entdecken*, *selbst erfinden*. Freilich *sind* *seine ersten Versuche* oft *abenteuerlich*, und *verrathen Unerfahrenheit*. Dem *originellsten Genie* wäre mit *Hochachtung* zu *rathen*, daß es den *Hang*, von *andern* nicht zu *lernen*, *mäßige*, *ohne* den *Hang* zum *Selbstdenken* zu *schwächen*, und daß es das *Erfundene* *andern* zur *Kritik* *vorlege*. Auch *minder originelle Genies* *sehen* oft, was dem *originellsten* *entgeht* oder *täuschend* ist. Kein *Genie* muß mehr *Widersprüche* der *Wldden* *erfahren*, als das *originelle*, aber auch *ket-*
nes *erntet* mehr *Beifall* von den *wenigen Weisen*. — In *Erziehungsinstituten* werden die *originellen Genies* am *ehesten* *erstickt*, wenn die *Erzieher* *schutzmäßig* *ern*.

3. Man pflegt an den *Geistern* noch zu *unterscheiden* die *Größe* — den *Umfang* des *geistigen Wirkens*; — die *Stärke* — den *Grad* der *Kraft* und *Thätigkeit*, womit man *wirkt* und *Hindernisse* *beseigt*; — die

Behendigkeit, diese bezieht sich auf verhältnißmäßige Kürze der Zeit, in welcher das Genie sein Werk zu Stande bringt. Durch zu engbrüstige Tugend und pedantische Erziehung kann man an Größe, Stärke und Behendigkeit des Geistes sehr verlieren. Man kann aber durch diese Geistesvorzüge auch auf manche Fehlgriße verfallen, wenn man nicht viel Bescheidenheit dabei hat.

§. 25.

Ueber Geistesfehler.

1. Die Geistesfehler sind entweder, wenn ich mich so uneigentlich ausdrücken darf, angeborne, oder wie immer zugezogene.

2. Die angebornen haben ihre Quelle ohne Zweifel in angebornen Leibesfehlern. Hieher möchte ich aber nur auffallende Fehler des Genie's und der untern Empfindungs- und Einbildungskräfte rechnen. Der bloße Abgang nur vorzüglicher Geistesgaben kommt meines Erachtens nicht von den Fehlern des Leibes.

3. Weil der Organismus des Leibes verderbt werden kann, so kann mit ihm auch der Geist manchmal tränkeln. Hieher rechnet man Hypochondrie, die bei jedem Hauche eines leiblichen Leidens nirgend existirende Ursachen und Folgen träumt. Der Hypochondrist liegt igt tief niedergeschlagen und igt häuft er freudetrunken. 2c.

Daß von leiblichen Krankheiten auch Unsinn und Wahnwiz und Raserei herkommen können, ist Thatfache.

Wo die Gemüthskrankheiten von leiblichen herrühren, da müssen erst diese, wo möglich, gehoben werden.

Aber wo die Fehler des Leibs angeboren sind, wird man nie, und wo sie durch langes Anhalten das Natur-Recht erobert haben, selten was ausrichten.

Uebrigens ist es Unerfahrenen beinahe unglaublich, wie viel die durch Vernunft geleitete Einbildungskraft gegen verschiedene Gemüthskrankheiten vermöge. Die Macht der Phantasie kann da nicht genug empfohlen werden.

4. Gemüthszerrüttungen kommen noch öfters von Fixirung gewisser Einbildungen, von Exaltirung gewisser Leidenschaften *re.*

Man unterscheidet beiläufig folgende Grade der Geisteszerrüttungen:

a) Unsinnigkeit (*amentia*); den Unsinnigen macht das regellose Absociren lebhafter Phantasien unfähig, sich mit Bewußtseyn an die Gegenwart zu halten; daher seine Absprünge.

b) Wahnsinn, Wahnwitz (*dementia, insania*) ist Störung der Urtheilskraft; der Wahnsinnige hält fixe Einbildungen für Empfindungen und Wirklichkeiten, *re.* Diese Art Zerrüttung kann durch beitzende Niedergeschlagenheit, Furcht und Zorn, in Raserei und Wuth ausbrechen.

c) Aberwitz (*Vesania*) ist Störung des Verstandes, er überfliegt die Denkregeln und die Denkgrenzen, und orientirt sich nirgend von dem gehörigen Punkte und hält das Unmögliche für möglich und das Unbegreifliche für evident.

5. Einige Werrückte können, wie ein guter Psycholog sagt, psychologisch geheilt werden, erstlich wenn,

ehe die Krankheit zu starke Wurzeln geschlagen hat, als-
lerlei ohne Wissen des Patienten veranstaltet wird, wo-
durch die Einbildung nach und nach absterben muß;
zweitens, wenn, nachdem sie fix geworden ist, sie durch
eine plötzlich veranlaßte entgegengesetzte Einbildung oder
Empfindung vertilgt wird.

§. 26.

Ueber die Cultur des Genie's.

1. Die Genie's können durch Nicht = Miß- und Ue-
berbildung verderbt und hingegen durch Bildung und Ue-
bung verbessert werden.

2. Der Knabe und Jüngling wird größsern-
theils von andern gebildet. Die Pädagogik lehret
die Weise und Mittel, Geistesverderbnisse zu verhüten,
und dieselbe lehrt auch die Auswahl jener Uebungsar-
ten, durch welche der menschliche Geist verbessert und
gebildet wird. — Diese Wissenschaft setzt viel Psycholo-
gie voraus, und die Anwendung fodert ein dazu geeig-
netes Genie. Die Wichtigkeit derselben fällt von selbst
auf; darum hat unser gebildetes Zeitalter diesem Fache
eigne Kanzeln und unzählige eigne Lehrbücher gewidmet.
Unter allen Anleitungen zur Erziehung scheint mir J.
M. Sallers „Ueber Erziehung für Erzieher“
die beste zu seyn, weil sie alles Wichtige — die Bil-
dung des Aeußern und aller untern und obern Seelen-
kräfte, und dann das Allerwichtigste, die Bildung
des Herzens zu ächter Tugend am meisten betreibt. —
Einige Pädagogen sind wahrhaft sehr einseitig; indem
sie die Bildung aller menschlichen Geisteskräfte zu
betreiben vergessen. Einige bilden nur das Herz, andre

nur den Kopf, und am Kopf wollen einige nur die obern und andre nur die untern Vermögen bilden.

Wenn ich mich nicht sehr täusche, so verleitet mancher Pädagog zu sehr zur übermäßigen Bildung der gemeinen Volksjugend; wir thäten vielleicht besser, wenn wir außer dem Nothwendigen und Anwendbaren und wahrhaft Nützlichen die Volksjugend nicht zur Vielwisserei verbildeten, dadurch erziehen wir uns unruhige Köpfe, vor deren Kritik keine Hoheit mehr sicher steht.

Ich glaube auch, was schon viele Weisen laut aussprachen, man überlade unsre studirende Jugend in Gymnasien zu sehr mit Sach = Gegenständen, und man betreibe einzelne Gegenstände zu sehr, indem jedes der bald unzähligen Fächer als das Hauptsach-angesehen wird.

3. Der Mann bildet größtentheils sich selbst — zur Reife der Weisheit. Edler! erlaube mir über die Selbstbildung des Mannes einige Winke mit Hochachtung jedes Selbstbildners und ohne Maßgebung.

a) Man bilde sich stets; denn ohne Übung sinkt jede Kraft.

b) Man bilde alle Kräfte der Seele. Daher ist es vorthailhaft, allerlei zu lesen, nehmlich gute edle Dichter, Historiker, Metaphysiker, u. Wer nur Ein Fach der menschlichen Bildung, mit Wegwerfung aller andern, lieb hat, — der wird selten ein Mensch für Menschen werden, und ist sein Fach sehr abstrakt, so ist er vielleicht auch in seinem Fach ein halber — — N.

c) Man bilde sich überall und durch alles. Einige wollen nur lesen und lesen, und verderben sich damit die Augen und den schlichten Menscheninn. Die

Natur, und die Menschheit sind zwei grosse treffliche Bücher.

d) Unser besseres Buch ist unser Innerstes; wer darin nicht lesen mag, der liest hundert Bücher von Papier vergebens.

e) Unser bestes Buch ist Gott. O Freund, Er sey die Weide deines geistigen Auges, dann wird dir jedes andre Bildungsmittel vortheilhafter seyn. Jedoch bin ich weit entfernt, dir zu rathen, du sollest die erschaffnen Bildungsmittel darum verachten, und dir und andern als geistverderbend verbieten; o nein, die Weisheit schuf nichts umsonst, und wir dürfen ihre Geschöpfe nicht verachten, sondern wir sollen in ihnen nur nicht stehen bleiben.

Ein philosophischer Geist gibt den Gebildeten den Rath, durch längere Zeit, etwa einige Monate, durch nähern und innigern Wandel im holden Lichte der Gottheit — auszuruhen von den nichtbefriedigenden Menschen = Meinungen und Hypothesen. Freund, suche dir dazu eine Mause aus, und es wird dich nicht reuen; auch dein Genie wird dabei gewinnen. Wandel im Lichte der Gottheit soll da aber nichts anders heißen, als Kindersinn und Andenken an Gott, sanfte Bewegungen des betenden Herzens — aufwärts zur Schönheit und Liebe.

Einen ähnlichen Rath fand ich vor etwas Jahren selbst in einem deutschen Dichter von der ersten Größe; er glaubt, ohne Innigkeit mit Gott — bilde sich kein Geist zur Aesthetik aus.

V. Abschnitt.

Von dem Willen.

§. 27.

Der wesentliche Trieb des Willens.

1. Was Wollen sey, weiß jeder, der je gewollt hat, und somit kennt er auch die Kraft zu wollen.

2. Der wesentliche Trieb des Willens ist nach dem Zeugnisse unsers innersten Gefühles — der Trieb zum Guten. Und das Gute zu wollen — ist auch des Willens subjektive Bestimmung. Keine Kraft kann ihrem Wesen zuwider wirken, also kann der Wille seinem wesentlichen Gange zum Guten nicht zuwider wirken, ihn nicht unterdrücken.

3. Nicht alle gehen nach Geld, nicht alle nach Ruhm, ic.; wer wünscht sich aber nicht Seligkeit, die ohne Besitz eines Guts nicht statt findet? Oder wer ist gern elend? Ist aber aller Menschenseelen Trieb zum Guten nicht wesentlich und unabänderlich?

4. Der Elende kann sich nur Seligkeit, nicht aber Zernichtung wünschen; — nich mehr zu seyn kann niemand sich wünschen, denn Nichtseyn ist Nichts, und das Nichts kein Gegenstand eines Wunsches. Nur Wirklichkeiten sind wünschbar, aber jede Wirklichkeit ist gut, folglich kann der Wille nur Gutes wollen.

Wir wollen hierüber den Augustin hören:

„Sieh nur, wie albern und ungeschickt es sey, wenn

man sagt, man wolle lieber gar nichts seyn, als elend seyn. Denn wer immer sagt: ich wollte lieber dieses als jenes, der wählet ja etwas. Das Nichtseyn ist aber kein etwas, sondern gar nichts. — Mir scheint, wenn einer sich selbst tödtet, oder wie immer sein Leben ganz enden will, so ziele sein Verlangen und seine Empfindung nicht dahin, daß er gar nicht mehr seyn wollte, wiewohl er sich das in seiner Meinung vorstellen mag. Denn die Meinung kommt entweder von einem Irrthume her, oder sie ist auf die Wahrheit des Vernünftelns oder des Glaubens gegründet. Die Begierde richtet sich entweder nach der Gewohnheit, oder nach der Natur. Es ist daher wohl möglich, daß die Meinung und die Begierde nicht übereintreffen, denn wie oft glauben wir nicht, daß wir etwas thun sollen, wiewohl wir daran keine Lust finden? Manchmal ist die Lust richtiger als die Meinung, wenn diese aus einem Irrthume, die Lust aber aus der Natur selbst herrührt. Dieses trifft sich z. B. bei einem Kranken, wenn er ein kaltes Wasser, das zu seiner Gesundheit gedeiht, zu trinken Lust hat, wiewohl er meint, es sey ihm schädlich. Manchmal hingegen ist die Meinung richtiger, als die Lust, wenn der Kranke Lust zum Trunk hat, wiewohl er den Aerzten glaubt und denkt, der kalte Trunk schade ihm, der ihm damals auch wirklich schädlich ist. Manchmal sind die Meinung und die Lust gleich richtig, wenn man etwas nicht nur für gut und nützlich hält, sondern auch Lust dazu hat. Manchmal sind aber auch beide unrichtig, wenn man das Schädliche für etwas Nützliches hält, und zugleich darnach verlangt. Doch die Richterin Vernunft ist in uns so mächtig, daß eine richtige Meinung oft die böse Gewohnheit verbessert, wie eine irrige Meinung oft auch die gute Natur verschlimmert. Glau-

bet nun jemand, er werde nach dem Tode nicht mehr seyn, und wünscht er, vom unerträglichen Elende ganz niedergedrückt, in Ernste, zu sterben, sollte er sich auch selbst gewaltthätig morden; so stimmen doch seine Meinung und seine Begierde gar nicht überein. Vermöge seiner irrigen Meinung glaubt er nach dem Tode gar nicht mehr zu seyn; seine Begierde aber strebt zufolge der Natur nach Ruhe. Nun das Ruhigseyn ist ja in Wahrheit etwas, und zwar etwas mehr, als das Unruhigseyn. Denn die Unruhe ändert immer die Begierden; die Ruhe hingegen behält eine gewisse Beständigkeit oder Unveränderlichkeit, woraus man eben das höchste und wahre Seyn erkennt. Bei jenem Entschlusse zu sterben zielt also die Begierde nicht dahin, daß der Sterbende ganz aufhöre zu seyn, sondern dahin, daß er ruhig werde und ruhig lebe. Biewohl er daher in seiner irrigen Meinung wähnen mag, daß er zu seyn aufhören werde, so strebt doch sein Naturtrieb nach Ruhe und folglich nach einem bessern Daseyn. Wie es also unmöglich ist, daß jemand lieber gar nicht seyn wolle, so unmöglich ist es auch, daß jemand für sein Daseyn dem gütigen Schöpfer undankbar sey *).

Etwas ähnliches sagt auch Cicero **).

5. Könnte der Wille nicht selig seyn wollen, oder seinen Trieb zum Guten unterdrücken; so würden wir wider unsern Willen nicht einmal können elend seyn; denn was ist das Elend anders, als ein schmerzliches Vermissten des Guts, wornach man heftig verlangt? — Und wer wünschen könnte nicht mehr zu seyn, könnte

*) L. III. de Lib. Arbitr. C. VIII.

**) De Fin. Bon. L. 5.

auch wünschen, nicht selig zu seyn, er könnte seinem wesentlichen Willenstriebe zuwider wollen.

§. 28.

Das Objekt des Willens.

1. Das Objekt des Willens, oder seine objektive Bestimmung, und in diesem Sinn der Zweck des Willens ist das Gute.

2. Aber welches Gute, wenn vom Objekte des vernünftigen Willens die Rede ist? Diese wichtigste Frage wurde von vielen, auch von redlichgesinnten Philosophen nur oberhin und leicht und mit unverzeihlichem Kaltsinn bearbeitet.

3. Der vernünftige Wille (von dem hier allein gehandelt wird) ist von selbst und unabhängig nicht selig, denn sonst gäbe es keine elende Seele. Also bedürfen wir eines Gutes, um selig zu seyn. Kann die Seele selbst — dies beseligende Gut sich seyn? Gewiß so wenig, als sie sich selbst Wahrheit ist.

4. „Kann aber der Tugendhafte in sich nicht alles Beseligende finden?“ So lehret die Stoa in hochtrabendem Tone und Cicero nach ihr *). Aber wo ist die unverfügbliche Quelle, woraus die schöne Seele des Tugendhaften ihre Stärke und Zufriedenheit schöpft? Strebt die Seele nur nach sich selbst, wenn sie edelmüthig nach Tugend und Seligkeit ringt?

5. Ein minderes Geschöpf, als unser Wille ist, kann ihn nicht veredeln, nicht verbessern, mithin nicht beseligen, so wenig als den Verstand beleuchten.

*) Quaest. Tusc. V.

6. Nun bleibt dem Willen kein Gut übrig, das ihn veredelte und befeligte, als das göttliche Gut; nur dies ist höher als der Wille, nur nach diesem kann er aufstreben, um selig zu werden.

§. 29.

Gott das Urgut des Willens, und zwar für ihn das Urgut aller Dinge *).

1. Aus dem bisher gesagten fließt dieses von selbst. Wie Gott Urwahrheit dem Verstande und die Urregel aller Dinge, so auch Er Urgut dem Willen, und zwar für ihn Urgut aller Dinge; das heißt:

2. Alle Geschöpfe sind nur in so fern gut, und sind es nur darum, in so fern Gott sie will und weil Er sie will. Dieser unlängbare Grundsatz zeigt uns doch offenbar, daß die reine Vernunftnatur, ohne Selbsterniedrigung, nur Gott um Seiner Selbst willen — und seine Geschöpfe nur Seinetwillen wollen kann. Die Geschöpfe sind von Gott, seine Bilder, und Seinetwegen, und nur so betrachtet

*) Recht genau zu reden, wäre die Moralphilosophie nur die weitere Ausführung dessen, was in den Paragraphen dieses gegenwärtigen Abschnittes enthalten ist, und alles dessen, was daher wie immer Bezug hat.

Die Moralphilosophie ist also, wie schon Philibert richtig bemerkte, eigentlich nur ein Theil der Lehre von dem Höheren und Edleren im Menschen. Daher kann die Moralphilosophie wohl Einen allgemeinen Grundsatz haben, ob es schon für die ganze Philosophie keinen allgemeinen und zugleich einzigen Grundsatz gibt, auf den sich alles zurückführen ließe.

Ich will es auch hier noch einmal sagen: die Moral: Ordnung fange erst dort an, und sei einzig nur dort, wo die freie Willkür des Vernunftwesens wirkt. Andere Gränzlinie zwischen dem Moralischen und dem Physischen kenne ich einmal keine.

kann der vernünftige Wille sie weislich wollen. — Also bleibt Gott immer der Anfang, das Mittel und das Ende und das Urgut des Willens.

3. Je seliger, desto besser, und je besser, desto mehr ist auch der Geist. Was also besser wird, das steigt höher auf und näher zum höchsten Gute; folglich müssen auch wir uns dem höchsten Gute nähern, je seliger wir seyn wollen, und folglich sind wir nicht selbst das höchste Gut. Uns selbst haben wir immer, uns selbst vermissen wir nie, also ist das Gut, wornach wir so unendlich hungern, höher als wir, — Gott. *per se*

„Viele sagen: Wer zeigt uns das Gute? — Du, Herr, du hast das Licht deines Angesichtes über uns gezeichnet, und darum Gott, hast du meinem Herzen Freude gegeben *).“

4. Den vernünftigen Geist kann nur ein wahres Gut wahrhaft beseligen. Das Wahre sieht er aber lediglich nur in der göttlichen Wahrheit selbst. Also kann den vernünftigen Geist kein anderes Gut wahrhaft beseligen, als das er letztlich in Gott selbst sieht, in Gott selbst besitzt und genießt.

5. Und selbst das Wahre an den Geschöpfen reizt ihn, wenn er weise ist, nur in so fern, als es ein Bild des Urwesens ist; und so bleibt denn Gott überall unser Urgut, Er des Geistes erste und letzte und einzige Freude. — Wenn dem Sohne ein Bild gefällt, gerade nur darum, weil es eben seines Vaters Bild ist; was liebt dann der Sohn, das Bild, oder den Vater?

*) 4. Psalm.

Gott allein ist dem Willen genug, und ist ihm unendlich genug.

1. Wer sein Herz nur ein wenig kennt, bemerkt darin unendlichen Hunger nach Seligkeit; einen unendlichen Hunger nach Seligkeit kann aber nur ein unendlich beseligendes Gut sättigen; und unendlich beseligen, kann nur jenes Gut, das in sich unendlich ist. Unse Seligkeit in Gott, und unser Hunger nach Ihm sind zwar nicht subjektiv unendlich, weil unser Geist beschränkt ist, wohl aber objektiv unendlich, weil das Objekt unendlich.

2. Ein veränderlich Gut sättiget nicht, denn es läßt die Furcht des Verlustes übrig; und bei dieser Furcht ist, wie Cicero schön zeigt *), nicht volle Ruhe, somit auch nicht Sättigung. Also nur vom Unveränderlichen Seligkeit.

3. Wie kann die nach Ruhe begierige Seele in dem Geschöpfe, das nicht steht und als zeitlich und veränderlich selbst nicht ruhen kann, fest stehen und ruhen? Ruhe ist für den Geist nur im Ewigen, im wahren unwandelbaren Seyn; und wo Ruhe, da nur Seligkeit **).

4. Unser sättigendes, beseligendes Gut muß uns wider unsern Willen nicht können entrisen werden. Denn das Entreisbare läßt uns Besorgniß zurück, und wo Besorgniß da nicht Seligkeit. Entreisbar ist aber alles, was nicht allgegenwärtig und nicht unveränderlich ist. Unser Unentreisbares ist nur Gott. Wider unsern Willen

*) L. V. Quæst. Tusc.

**) S. Augustin. De Lib. Arbitr. L. 3. C. 7.

wird er uns nicht entrisen; ein Geschöpf kann ihn uns nicht entreißen; und Er selbst entreißt sich uns nicht, denn Er hat uns zu sich erschaffen, um das Objekt unsers Willens zu seyn.

5. Sokrates. „Muß unser höchstes Gut vollkommen seyn? Oder wäre es genug, wenn es unvollkommen wäre?

Protarchus. Das höchste Gut, mein lieber Sokrates, muß wohl aus allem das vollkommenste seyn.

Sokrates. Muß es aber nicht auch für alle hinreichend und genugsam seyn?

Protarchus. Ja in Wahrheit, das muß es auch seyn, und eben dadurch muß es sich von allen übrigen Dingen unterscheiden und sie alle übertreffen.

Sokrates. Ich dünke, man müsse dem höchsten Gute vor allem noch diese Eigenschaft zueignen, daß jeder Kenner darnach strebe, begierig es zu erreichen, daß er das höchste Gut gerade darum, weil es das höchste Gut ist, zu besitzen verlange, die übrigen Dinge aber nur wegen desselben begehre, und sich um diese nicht anders bekümmere, als in so fern sie ihm zum vollkommenen Besitze des höchsten Gutes verhelfen.

Protarchus. Da darf man dir einmal nicht widersprechen *).

6. Ja für alle ist Gott unendlich genug. Wie die Wahrheit für alle die leuchtende Denkregel, so das höchste Wesen für alle das beseligende Gut.

Wir sind alle zu einem und demselben Gute bestimmt. Das Unendliche ist das Willensobjekt für Alle; was einer in Ihm findet, findet auch der andre — All-

*) In Plat. Philob. de Summo Bone.

les. Wie die Sonne Allen leuchtet und Alle erwärmt, so leuchtet und beseliget das Unendliche Alle.

7. So ist denn Gott der letzte Gegenstand und so der Endzweck alles vernünftigen Wollens. Nur in Ihm kann der Wille stehn, weil nur Er selbstständig ist.

Zwar kann der Wille weislich auch Mittel wollen, wodurch er wie immer zu seinem Endzwecke geführt wird; aber der Wille ruht nicht im Mittel, sondern im Endzwecke. Das nichtselbstständige Geschöpf kann der vernünftige Wille weislich als selbstständiges und letzliches Gut nicht wollen. Und in diesem Sinne ist es entzückende Lehre: „Gott allein ist gut!“

§. 31.

Worin denn des Willens Freithätigkeit bestehe.

1. So unaustilgbar der unwillkürlichste Grundtrieb zum Guten ist, so ist bei unserm wirklichen Wollen doch Freithätigkeit oder Freiwilligkeit, Willkühr. Nichts Gutes wollen — kann ich nicht; aber gerade bestimmt dies oder jenes Gute zu wollen, steht in meiner Willkühr. — Diese Willkühr wollten Thoren läugnen, aber das innerste Bewußtseyn, das alle Menschen von der Freiheit ihres Wollens haben, widerleget sie.

2. Den angenaturten Hunger nach Gott können wir uns nicht tilgen und wir verrathen ihn auch dann, wenn wir thöricht in geschaffne Güter unser höchstes Gut setzen. Da bleibt unsre Wahl bei Geschöpfen stehen; aber unser unwillkührlicher Willenstrieb sucht in ihnen das Un-

endliche, und findet es nicht, und ekelt zuletzt, obschon der Wille ein Bild des Unendlichen ergriff und es thöricht anstatt des Göttlichen genießen wollte. So strebt der Trieb des Willens auch bei unsrer thörichten Wahl des endlichen Erschaffnen doch immer nach dem Unendlichen; und in diesem scharfen Sinne kann man sagen, daß unser Willenstrieb auch in den Geschöpfen Gott suche und nach Ihm hungre, und daß sohin jede freiwillige Begierde nach Geschöpfen zuletzt unwillkührlicher Hunger nach Gott sey.

Aber dieser unwillkührliche Trieb nach Gott nimmt uns nicht die Kraft, Gott als unser Gut zu wählen. Und nur diese Wahl des Willens heißt freiwilliges Wollen oder „Liebe.“ Nicht der Trieb, nur die Liebe vereint uns mit dem Gut.

3. Die Freiheit des Willens definire ich hiemit so: „sie ist die Kraft zu wählen, ob sie dies oder jenes Gute wolle.“ Kein Gut macht auf unsern Willen — in dieser gegenwärtigen Ordnung der Dinge — einen so heftigen Eindruck, daß er nicht mehr wählen könnte; und in diesem Betracht bleibt der Wille von der Bewegursache etwas unabhängig, und wählt also Gut nicht ganz abhängig von der Bewegursache oder vom reizenden Gute, — nicht bloß weil es reizt, sondern zum Theil auch bloß darum, weil er es will, aus Belieben, willkührlich. Und in diesem zum Theil unabhängigen Wollen dieses oder jenes Guten besteht die Wahl, die Freiheit. — Freiheit und Unabhängigkeit ist eins.

Ohne ein Gut, das dem Willen Beweggrund oder für ihn reizend ist, kann er nicht wollen, und in so fern hängt er vom Gut ab, und in so weit hat die Bewegursache oder das reizende Gut kausalen Antheil an sein

nein Wollen. Der Wille will, aber gereizt, bewegt, selbst kauft vom reizenden Gute.

Gott reizt unsern Willen ohne unsern Willen und in so weit wirkt Gott beständig auf ihn; aber die Wahl des Willens, Gott zu lieben, ist unser Willens freies Wirken. Da läßt es sich nun leicht einsehen, in wie fern Gott als reizendes Gut an unsrer Liebe kausalen Antheil habe und in wie fern unser Wille von Gott als reizendem Gute unabhängig sey.

§. 32.

Wollen oder Lieben ist des Willens einziges Wirken.

1. Das sollte nun wohl offenbar seyn. Etwas um seiner selbst willen wollen — heißt lieben, und etwas nur um eines andern Gutes willen wollen, heißt gebrauchen. Das seiner selbst willen Gewollte ist eigentlich das Gut; das nur Gebrauchte ist Mittel. Aber wo Gebrauch, da auch Liebe aber nicht zum Gebrauchen; nicht so ist allezeit Gebrauch, wo Liebe. Das Gebrauchte will man nicht zuletzt, sondern nur durch das Gebrauchte will man das Geliebte erreichen oder behalten. Also ist jedes Wollen zuletzt Liebe. Nun kann aber der Wille nur wollen, also nur lieben.

2. „Kann ich aber nicht auch hassen etc.“ — Wir haben schon anderswo gesehen, daß der Haß des Unliebten zuletzt nur Liebe zum Geliebten ist; der Haß will das Geliebte erreichen oder festhalten durch Abweisung dessen, was wie immer gegen das Geliebte streitet. Und dies Abweisen ist das eigenthümliche Positive beim Haß; das bloße Nichtlieben des Gehaßten ist nur negativ, Abgang der Liebe.

3. Und sohin lieben wir unaufhörlich; und doch so unselig! Ja weil wir nicht immer und in- nigt das Eine Beseligende lieben!

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

Von der Seligkeit des Menschen.

§. 33.

Zweifache Seligkeit.

1. Der Mensch hat Thier- und Engelnatur. Was zur thierischen Seligkeit, wenn man dies heilige Wort auf thierisches Wohlfeyn anwenden darf, gehöret, — haben wir oben gesehen. Ganz selig ist der Mensch, wenn sein Thierisches und Englisches seine volle Bestimmung in schönster Harmonie seiner Wesen-Einheit erreicht hat. Und in diesem vollständigen Sinne gibt es hiernieden keinen seligen Menschen.

2. In wie fern der Weise die thierische Seligkeit suchen dürfe, davon in der Moralphilosophie. Offenbar muß unser Hauptstreben nach geistiger Seligkeit gerichtet werden; und von dieser hier das Wichtigste.

§. 34.

Die geistige Seligkeit.

1. Des Willens Erhöhung ist Liebe zum Höchsten. Und von diesem Höchsten kann man, wie oben vom Erkenntnißgrunde, sagen, daß unser Wille es immer bez

rühre — fühle, und daß diese Verührung dem Willen wesentlich sey, wie dort Marsilius Ficinus von der Wahrheitsberührung des Verstandes behauptet, daß sie dem Verstande wesentlich sey.

Unser erstes Reizendes für den vernünftigen Willen ist Gott, das höchste Gut; und die erste vernünftige Liebe ist Liebe zu Gott. — Könnte man hier nicht Erklärung finden, warum und wie die noch unverdorbene Seele des zur Vernünftigkeit aufwachenden Kindes fromm, edel und liebvoll ist? —

2. Diese Erhöhung des Willens zum höchsten Gute ist Liebe und somit subjektive Seligkeit. Unfre objektive Seligkeit ist Gott selbst, und unfre Liebe ist eigentlich nur das, was den Willen mit unsrer objektiven Geistes-Seligkeit vereint. Die Liebe vereint den Liebenden mit dem Geliebten, und der Geliebte wird sohin des Liebenden Eigenthum, gleichsam sein Wesen, seine Natur. Darum kann der endliche Geist subjektiv nie unendlich selig werden, wohl aber objektiv unendlich selig. Daher jenes weite Gefühl göttlicher Unendlichkeit, wenn wir das Unendliche lieben und in ihm Seligkeit finden.

Das Mehrere über diese erhebenden Ansichten — in der Moralphilosophie.

3. Hier bemerken wir noch, daß Liebe zu Gott, Freude an Ihm, Ruhe in Ihm, Friede aus, mit und in Ihm, und endlich Seligkeit in Ihm nur verschiedene Wörter, aber in der Sache eines und daselbe sind.

4. Einige Gedanken vom noch immer zu wenig gekannten Augustin wollen wir anführen.

„Hätten wir keine bestimmte und sichere Kennt-

niß der Seligkeit; so würden wir gewiß nicht alle mit so einem bestimmten Verlangen uns darnach sehnen. —

„Es sey ferne, Herr, ferne vom Herzen deines Dieners, der dich anbetet, ferne sey es, daß ich mich bei jeder Freude, sey sie welche sie wolle, selig achte. Denn es gibt eine Freude, die den Bösen nicht zu Theile wird; es gibt eine Freude, die nur jene schmecken, welche dich deinet halben ehren, ihre Freude bist du selbst. Und das ist das selige Leben, sich Deiner freuen und nur Deinet halben sich freuen. Dieses Leben und kein anders ist das selige Leben. Die sich eine andre Seligkeit vordichten, die streben auch nach einer andern Freude, welche die wahre nicht ist. Doch hängt auch dann noch ihr Wille einem gewissen Bilde der Freude nach. Es ist also nicht gewiß, daß alle selig seyn wollen, weil die, welche nicht Deiner allein, o Gott, sich freuen wollen, was eben die wahre Seligkeit ist, darum auch die wahre Seligkeit nicht wollen. — Oder wollen denn alle deiner sich freuen? Ja doch! allein weil das Fleisch wider den Geist lüstert, und der Geist auch wider das Fleisch seine Begierden hat, so daß sie das nicht vollbringen, was sie doch „(nach dem wesentlichen und unwillkührlichen Naturtriebe)“ wollen; darum sinken sie in ihre Schwachheit hinab, und geben sich mit dem, was sie vermögen, zufrieden; das aber, was sie nicht vermögen, wollen sie mit der Anstrengung nicht, welche erforderlich wäre, daß sie es vermöchten.

„Denn ich frage alle, ob sie nicht lieber der Wahrheit, als der Falschheit und des Irrthums sich freuen wollten? — Alle antworten, sie möchten ja lieber der Wahrheit sich freuen; mit eben der Zuversicht antworten sie dies, mit der sie bekennen, daß sie selig seyn wollen. So un-

verkennbar wahr ist, nur Freude über die Wahrheit ist ein seliges Leben. Und diese Freude ist Freude über dich, o Gott, du bist die Wahrheit, du bist Gott mein Licht, du bist das Heil meiner Seele, du bist mein Gott! — Dieses selige Leben wollen alle; alle wollen dieses alleinselige Leben; alle wollen der Wahrheit sich freuen! — Ich habe viele gefunden, die betrügen wollten; aber keinen, der selbst betrogen seyn wollte. Wo sehen sie also wohl dieses selige Leben, wo denn, als eben da, wo sie die Wahrheit sehen? — Denn eben darum, weil sie nicht wollen betrogen werden, lieben sie schon die Wahrheit. Oder weil sie das selige Leben lieben, welches nichts anders ist, als Freude über die Wahrheit; so lieben sie auch die Wahrheit selbst; sie würden aber die Wahrheit nicht lieben, würden sie weder die Wahrheit kennen, noch ihrer sich erinnern.“

„Aber warum bringt denn die Wahrheit Haß? So fährt Augustin fort. Warum denn, o Gott, ist dein Gesandter, der die Wahrheit lehrte, den unglücklichen Menschen zum Aerger geworden, wiewohl sie ein seliges Leben lieben, welches einmal nichts anders als Freude über die Wahrheit ist? — Darum geschieht das, weil man die Wahrheit nur so liebt, daß der, der immer etwas anders noch liebt, will, daß eben das, was er liebt, die Wahrheit sey. Und wie er nicht will betrogen seyn, so will er auch darum nicht überwiesen seyn, daß er der Betrogene sey. Diese Unglückseligen hassen also die Wahrheit um jenes Dinges willen, das sie für die Wahrheit lieben. Sie lieben die Wahrheit, wenn sie ihnen leuchtet; sie hassen die Wahrheit, wenn sie ihren Irrthum verwirft.

Denn weil sie nicht wollen betrogen werden, aber be-

triegen doch wollen; so lieben sie die Wahrheit, wenn die Wahrheit nur sich allein, ihnen zu erkennen gibt; aber hassen sie wieder, wenn die Wahrheit nicht nur sich allein, sondern auch sie zeigt, wie sie die Betrogenen sind. Darum wird es ihnen auch die Wahrheit vergelten; sie wird ihnen den Irrthum auch wider ihren Willen aufdecken, sich selbst aber, wie sie ist, wird sie ihnen nicht offenbaren, nachdem sie ihres Irrthumes von der Wahrheit selbst nicht überwiesen seyn wollten. So auch will die Menschenseele, die blinde und schwache, die verunstaltete und ungeordnete vor andern verborgen bleiben; daß aber ihr selbst etwas verborgen sey, das will sie nicht. Es wird auch über sie die Vergeltung kommen, daß sie der Wahrheit geoffenbaret wird, die Wahrheit aber sich vor ihr verbirgt. So elend aber die Seele auch seyn mag, so will sie doch lieber des Wahren sich freuen, als des Falschen. Selig und ganz selig wird also nur der seyn, der ohne Hinderniß, ohne Beschwerlichkeit sich der Wahrheit freuen wird, der einzigen Wahrheit, durch die alles wahr ist, sich freuen wird.

Sieh, wie weit ich in meinem Gedächtnisse herum dachte und dich aussuchte, Gott, und wie ich Dich fand, zwar nicht außer mir selbst. Ich habe auch von Dir nichts gefunden, wessen ich mich nicht erinnert hätte, seitdem ich Dich kennen gelernt habe. Denn ich habe Deiner nie vergessen, seitdem ich Dich kenne. Da, wo ich die Wahrheit erblickte, da sah ich in meinem Gott die Wahrheit, die aus meinem Gedächtnisse nimmer verschwand, seitdem ich sie gesehen habe.

Daher bleibst Du von der Zeit dieses Anblickes an in meinem Gedächtnisse; da finde ich Dich, so oft ich an

Dich denke und mich in Dir erfreue. Das ist mein reines Vergnügen, das Du mir geschenkt hast, Du Erbarmender, der auf meine Dürftigkeit herabsah!“ *)

§. 35.

Die Vollkommenheit des Seligen.

1. Selbstliebe ist nicht unser wesentlicher, herrschender Geistestrieb, wie einige wähnen; der Geist will das höchste Gut, und dies wollend, will er selig seyn; nun dies Wollen schließt freilich auch Selbstliebe ein, denn sich das höchste Gut und die höchste Seligkeit wollen, heißt wohl auch sich selbst auf die edelste Weise lieben. Aber die Liebe kann nicht in uns ruhen, und das höchste Gut reizt unmittelbar, und der Wille ist nicht zu sich, sondern zum höchsten Gute bestimmt; also ist geistige Selbstliebe im Triebe zu Gott enthalten und der Hang nach Gott ist der Grundtrieb des Geistes.

Von den selbstsüchtigen Trieben der Thierseelenkräfte in uns ist hier die Rede nicht; diese bleiben als solche freilich in sich stehen; aber ihre Weide ist nicht die des Geistes.

2. Der Geist, wenn er einmal im Lichtreiche sich der Vollendung freuet, ferne und frei von Irthum und Sünde, wie selig, wie vollkommen wird er dann seyn!

Man sagt sehr uneigentlich, wir streben nach Vergnügen; denn das Vergnügen ist nicht da, ehe die Seele vergnügt ist, und nach dem noch nicht Seyenden gibt es eigentlich kein Streben; man strebt nur nach einem Objectiven, nach einem schon Gegenwärtigen.

*) Confession. L. X. C. 21. z.

Welche Bönne einst, wann der Geist nicht mehr strebt,
— nur genießt!

3. Aber der Genuß Gottes, wie wird er für den Vollendeten beschaffen seyn? Hier getrauet sich die Philosophie nicht zu vermuthen, was uns die Offenbarung verheißt: „Anschauung Gottes, wie Er ist, und Genuß Gottes, wie Er ist.“ —

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

Von der Unsterblichkeit der Seele.

§. 36.

Woher wir die Unsterblichkeit der Seele wissen.

1. Es fragt sich, will Gott die vernünftige Seele unsterblich? Gott gibt uns überhaupt seinen Willen durch das Vernunftlicht zu erkennen und mittelbar durch die vernünftigen Triebe entweder in der Augenscheinlichkeit der Wahrheit, oder in den Gefühlen des Guten: mittelbar durch seine Werke und ihre Bestimmungen. Durch die Werke erkennen wir, was er schaffen wollte; durch die Bestimmungen, wozu Er sie schuf.

2. Wir wollen daher untersuchen, ob Gott dem Menschengeschlechte einen Naturtrieb und Gemeinſinn in der Unsterblichkeit der Seele eingepflanzt habe; ob Er das Wesen der Vernunftnatur für die Ewigkeit fähig schuf, denn er will ja keine Fähigkeit vergeblich

schaffen; und ob er das Vernunftwesen zur Ewigkeit bestimmt habe. Hieraus wird auch durch das Vernunftlicht erhellen, daß die Menschenseele unsterblich sey.

§. 37.

Der Gemeisinn über die Unsterblichkeit.

1. Der Mensch, man denke ihn so ungebildet als man wolle, nur nicht ganz Vieh, hält den Gedanken seiner gänzlich en Zernichtung schon gar nicht aus.

2. Beim Anblick einer verwesenden Menschenleiche fühlt der Mensch Entsetzen, und dabei auch den Trieb ewig zu leben, also den Trieb seines Wesens, das der Zernichtung widersträubt; und setzt das Leben seines denkenden Wesens schon über die Grenzen des Grabes hinaus. Daher das Eilissum der Heiden.

„Aber mag man da einwenden, auch das Thier ringt dem Tod entgegen, da es doch keine Zukunft ahnet, und wir daraus für selbes keine schließen.“

Die Thierseele will beleben, darum ringt sie wider den Tod; hat sie selbst aber ein Verlangen, ewig zu leben? Ich dünkte nicht, denn die Thierseele sieht nicht in die Zukunft hin, und lüstert nur nach dem, was ihrem sinnlichen Leben ist wirklich behagt. Unfre Seele aber will ewig denken, ewig fühlen; und eher wollte sie tausend thierische Leben verlieren, als nur einmal ganz aufhören, vernünftiges Wesen zu seyn.

3. So tief die Denkmäler über die Menschenmeinungen ins Alterthum zurückführen, und so weit sie hinweisen; so allgemein zeigt sich der Menscheninn über die Unsterblichkeit. Ich will aus der Menge der Zeugnisse nur einige anführen.

„Die Meinung, daß die Seelen der Menschen beim Tode nicht untergehen, so schreibt Cicero a), wird durch die besten Gewährsmänner unterstützt, und das muß doch bei allen Behauptungen von großem Gewichte seyn. Hiesher gehört erstlich das ganze Alterthum, welches vielleicht eben darum desto heller die Wahrheit sah, weil es den Zeiten des Ursprungs und der göttlichen Abkunft näher war. So glaubten denn die alten Rasker, wie sie Ennius nennt, daß im Tode Empfindung sey, und der Mensch beim Abschiede aus diesem Leben nicht in so weit vernichtet werde, daß er gänzlich untergehen sollte. Man kann dieses außer vielen andern Stücken, besonders aus dem Priesterrechte und den Feierlichkeiten bei Begräbnissen wahrnehmen, welche die größten Männer nicht so innig verehrt und nicht so heilig über alle Entweihungen würden erhoben haben, wenn sie nicht überzeugt gewesen wären, daß der Tod nicht alles im Menschen zerstöre, sondern daß er nur eine Wanderung und Verwandlung des Lebens sey, wodurch berühmte Männer und Frauen in den Himmel geführt, die übrigen aber hiernieden aufbehalten werden. Nach dieser Meinung, die auch bei Römern herrscht, lebt Romulus ewig mit den Göttern im Himmel, wie Ennius dem Volke nachsingt; und bei den Griechen und von da bis zu uns und bis zum Ocean wird Herkules für einen grossen und waltenden Gott gehalten; daher wird Bacchus, der Semele Sohn, als ein Gott verehrt, nicht minder die Tyndariden, die nicht nur im Kriege Siegeshelfer, sondern auch Bothschafter des römischen Volkes gewesen seyn sollen. Ja! ist nicht Iuno eine Toch-

a) L. I. Quæst. Tusc. C. 12.

ter des Kadmus, von den Griechen Leukothea und von uns Matuta genannt? Und kurz, wird nicht fast der ganze Himmel von Menschen bewohnt? — Wenn ichs wagen dürfte, ins Alterthum zu dringen, und daraus dasjenige auszuheben, was griechische Schriftsteller davon aufgezeichnet haben; so würde man finden, daß eben diejenigen, die für Götter grosser Nationen gehalten werden, von uns gen Himmel gewandelt sind. Denk nur an jene, derer Grabmäler man noch in Griechenland zeigt; erinnre dich der Lehre jener Geheimnisse, in die du geweiht bist; so wirst du dich von der Allgemeinheit meines Sages überzeugen.“

So verbürgt sich die allgemeine Götterlehre und die ganze Mythologie aller alten Völker für den allgemeinen Glauben an die Unsterblichkeit.

4. Ciceros Zeugniß wird von Plato unterstützt, der schon zuvor schrieb b), daß die allgemeine Meinung von der Unsterblichkeit der vernünftigen Seele durch eine uralte und feste Lehre sey verbreitet worden, und daß man dieser heiligen Erblehre eben darum, weil sie so allgemein und so alt ist, desto mehr den Beifall geben müsse. Im Gorgias schrieb Plato, alle alten und göttlichen Dichter haben die Unsterblichkeit einstimmig gelehret. Eben so spricht auch Sokrates c): „Pindarus und alle übrigen Dichter, die wir immer für göttlich halten, lehren, daß die Menschenseele unsterblich lebe.“

Xenokrates schreibt d), es wären schon vor mehreren Jahrhunderten aus den hyperboreischen Gegenden eherner

b) De Leg. Dial. XI.

c) In Plat. Men.

Tafeln nach Delos gebracht worden, auf welchen unter andern auch die Erblehre aufgezeichnet war, daß die Seelen nach dem Tode noch immer fortleben. In Egypten soll der uralte Hermes die Unsterblichkeit ganz zuverlässig gelehrt haben. e) — Jamblich überliefert uns die grossen Gedanken der alten Egypter, Gott schicke die vernünftigen Seelen in die irdischen Hüllen mit dem Ge-
 setze herab, daß sie wieder zu Gott zurückkehren. f)

Wenn schon Cicero schrieb g), daß der Syrer Phä-
 rezides zuerst über die Unsterblichkeit der Menschenseelen
 geschrieben habe, so ist es doch unstreitig gewiß, daß
 schon lange zuvor die egyptischen Priester h), die Kas-
 ter, welche Ennius für die ältesten aus allen Völkern
 hält, — die Indianer i), und Brachmannen k), die
 Perser und ihre Magier l), auch unsre alten Celten
 und Germanier, ihre Druiden und Varden m) und die
 Juden n), welche schon lange vor den Zeiten des Phä-
 rezides und andrer Weisen Griechenlands blühten, in
 der Meinung von der Unsterblichkeit übereinstimmten.

5. Man trifft diese angestammte Völkermeinung
 auch in allen übrigen Nationen an, so ungebildet und
 dumm sie auch seyn mochten. Der rohste unter den
 Grönländern stellt sich seine Wanes vor. Die elende-

e) Mercur Trismeg. Pimand.

f) De Myster. Aegypt.

g) Tusc. Quaest. L. I. C. 16.

h) Herod. II.

i) Cicero. Tusc. Quaest. L. I. C. 12.

k) Strab. L. 15. et Porphy. de Abst. Ant.

l) Laert. Proaem. seg. IX.

m) Caes. Bell. Gall. VI. et Strab. 15.

n) Ioseph. Bell. Iud. L. 2. C. 7.

ffen Horden in Amerika, die Mokobier, Tober und andre Barbarn in Chako glauben an abgeschiedne Seelen, so wie die Magellanen an ihre Kezubu, die Patagonen an ihre Soyuchete, und die Abiponer an ihre Loakals. Die Madegassen, die Bewohner der Marianen, die Karaiben, Orontesen und Brasilier sind sehr besorgt, mit den abgeschiednen Seelen in gutem Vernehmen zu stehn, weil sie sonst nächtliche Besuche und schreckenvolle Träume von ihnen befürchten. Der Glaube an Gespenster und Gespenstererscheinungen war von der Hundsonsbay bis zum Feuerlande hinunter allgemein; und wenn auch dieser Glaube nicht genug aufgeheult war, so zeugt er doch offenbar von der Meinung, daß die Seelen nach dem Tode nicht aufhören zu leben. Die alten Virginier hatten nicht minder als die Griechen ihr Elisium, und den Flammenschlund im Westen der Welt, wo der Bösewicht gezüchtigt würde. Selbst die rohen Tupinambos setzten die Seelen der Tugendhaften über die Gebirge in schöne, reizende Gegenden der Wollust, wo sie mit ihren Voreltern wandeln sollen. Die Nadowesier im Norden von Amerika schildern das grosse Land, wohin die Seelen der Guten wandern, als ein angenehmes Gefilde, in dem ein ewiger Frühling lacht. Die Hottentoten, so sehr auch ihre Dummheit dem edlern Menschen Mitleiden entlockt, zweifeln doch nicht an der Unsterblichkeit der Seele.

6. Die Einstimmigkeit aller Nationen gibt sie hiezin kein vollgiltiges Zeugniß? *)

7. Und welcher Mensch wünscht sich nicht Unsterblichkeit? wer arbeitet nicht für die Zukunft? Wer will

*) Seneca Epist. 117.

nicht in gutem Andenken bleiben? Der Künstler, Dichter, Philosoph, Redner, Volksführer, u. arbeiten sie nicht für die Zukunft, und fühlen sie nicht Freude, wenn sie sich versprechen dürfen, die nachkommenden Menschen werden sie hiernieden noch segnen, wenn sie schon jenseits seyn werden? Diese vom, Cicero gemachte Bemerkung zeigt doch offenbar, wie sehr wir an Unsterblichkeit glauben. Wie könnten wir unsterblichen Namen uns wünschen, wenn wir nicht Unsterblichkeit der Seele erwarteten? Welche Thierseele wünscht sich so was? welche arbeitet eigentlich mit Bewußtseyn und Absicht für die Zukunft?

8. Nichtig sagt Hierokles: „Der Böse will die Unsterblichkeit der Seele nur darum nicht, weil er sich fürchtet, noch nach dem Tode zu leben; denn sein böses Gewissen ist eine Vorahnung der Strafe und Pein *). Sokrates gibt diese Unsterblichkeitscheu der Versunkenheit schuld. **)

§. 38.

Die Fähigkeit und Seelengröße zur Unsterblichkeit.

1. Gott erschafft keine Fähigkeit in eine ganze Geschöpfseart vergeblich. Aber Er schuf unsre Seele fähig, nicht nur den Körper zu überleben, sondern auch ohne Ende fortzuleben. Wenn also Gott diese Fähigkeit nicht vergeblich schuf; so erhält er die Seele unsterblich.

Daß unsre Seele fähig sey auch ohne Körper zu leben, beweist Plato trefflich ***), hier das wichtigste davon.

*) In Comment. in aurea Carmina Pythag.

**) In Plat. Phaed.

***) In Dialogo X. de Republ.

Alles, was aufhört zu seyn, wird zernichtet, und eh etwas zernichtet wird, wird es durch etwas verschlimmert, in etwas minder.

Durch die eignen Uebel, als da sind Ungerechtigkeith, Unmäßigkeit, Furchtsamkeit, Unwissenheit, wird unsre Vernunftnatur zwar schlimmer, hört aber dadurch gewiß nicht auf — zu seyn. Wenn sie nun durch eigene Uebel nicht zerstört wird, so mag sie es viel weniger durch fremde werden. Für die Vernunftnatur ist aber leibliche Krankheit und selbst der Tod kein eigenes Uebel. Aus alle dem erhellt, daß die Seele immer fortlebe. So räsonnirt Plato.

2. Die Uebel des Leibs und selbst der Tod können an und für sich die Weisheit und Tugend einer grossen Seele nicht einmal verschlimmern, also viel weniger ihr Wesen zerstören.

3. Zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Liebe des Guten bedarf der Geist nicht des Leibes, hiemit ist seine geistige Bestimmung an den Leib nicht bedingt, folglich kann er auch ohne diesen leben.

Selbst heidnische Philosophen sahen hell ein, wie wenig die Vernunft des Leibes bedürfe, um zu ihrem geistigen vollkommenen Leben der Weisheit und Liebe zu gelangen. Plato eignet die Lehre, daß der verwestliche Leib nur so viel als ein Gefängniß der Seele sey, dem Orpheus zu *); ausführlicher behandelt er selbst diese Lehre im Phädon, und schön schrieb ihm Cicero nach **).

4. Und ist die Seele fähig, auch ohne Leib zu leben, warum sollte sie nicht auch fähig seyn — ewig

*) In Cratil.

**) L. I. Quaest. Tuse. C. 30.

zu denken und zu lieben, da diese Wirksamkeit sie nicht aufhebt, sondern nur verbessert, und da sie zum Erkennen nur die Wahrheit, zum Lieben nur das Gut bedarf, und diese Wahrheit und dieses Gut ihr unvergänglich ist?

Gott schafft aber Fähigkeit in eine ganze Geschöpfart nicht vergeblich; also lebt unsre Seele auch ohne Leib, und lebt ewig.

5. Wie erhaben ist die Seelengröße zur Unsterblichkeit! Wir Gott ähnlich — weil unser Wirken Kenntniß und Liebe Gottes ist, wie Er sich kennt und liebt, — wir das Höchste in der Allheit, — wir Vertraute des Ewigen — sollten dem Leibe und der Seele nach zugleich, wie das niedrige Thier, untergehn? Wie empört sich das innerste Gefühl bei diesem Nachtgedanken der Vernichtung! Hat denn der Vater der Schöpfung die vernünftige Seele darum so hoch hinaufgehoben, damit sie desto tiefer herunter stürzte — ins Nichts? Wollte Er darum selbst ihr Object seyn, damit sie ins Nichts zurückkehre?

Nicht so dachten die Männer des Alterthums. „Das Meine, spricht Sokrates, vereint sich mit dem Reinen, das Gute mit dem Guten, und unser geistiges Wesen mit dem ewigen Geiste a).“

Pythagoras und Aratus riefen trostvoll dem Menschen zu: „Zage nicht, Mensch, und hoffe noch mehr; wir stammen von Gott her!“ Jener lehrte noch, wie Thales, die Seele des Menschen sey so ein lebendes Wesen, welches sich mit Selbstmacht zum Wirken bestimmt b); sie sey selbst nicht Gott, aber Abstrahl des ewigen Gottes c); und dar-

a) In Plat. Phaedon.

b) Plutarch. de Plac. Philosoph. I. 4. C. 5.

c) Cicero de Senect. C. 21.

um lebe sie unsterblich, weil sie Gottes vollkommenstes Werk ist, unmittelbar von Gott selbst herstammend d).

Hierokles, des Pythagoras Schüler, sagt sehr schön, durch die Entfernung von Gott haben wir die Geistesflügel verloren und seyn herabgesunken in das Nachtthal des Todes und in die Schreckenswohnungen des Uebels; aber die Flügel wachsen uns wieder, und dann heben wir uns wieder empor in die Gefilde des Lebens *ic. e*).

„Wenige Tage sind uns zu leben beschieden, unsterblich

Aber lebet der Geist, und ewig, ohne zu altern f).

Nachdem Strabo das Leben und die Sitten der Brachmannen, der indianischen Gelehrten beschrieben hatte, setzte er hinzu g): „Diese Philosophen sehen den Zustand des Menschen in diesem sterblichen Leben wie den Zustand eines Kindes im Mutterleib an. Sie lehren, der Tod sey dem Weisen nichts anders, als seine Wiedergeburt zu einem wahrhaften und glückseligen Leben; denn weder das Gute noch das Ueble, welches hier die Sterblichen trifft, verdienen diesen Namen. Ueber diese Ansicht spricht Cicero schön — nach dem Sinne des Thales h).

6. Wahr und eingreifend ist der Gedanke: die Seele des Menschen strebt hier nach Vollkommenheit, ohne sie ganz zu erreichen; soll diese hiernieden nicht ganz vollendbare große Seele nirgend vollendet, oder etwa anderswo kaum vollendet, schon wieder zernichtet werden?

d) Cicero Tusc. Quaest. L. I. et de Consolat.

e) In Commentar. in aurea Carmin. Pythag.

f) Phocylides.

g) L. 15.

h) De Consolat.

7. Die Vernunft wirkt unabhängig von der ganzen Natur, sie Gottes Ebenbild, ganz einfach, ganz unzerperrlich, ganz göttlichen Geschlechtes; wie, sollte sie nun nicht auch Gottes Ewigkeit durch Unsterblichseyn nachahmen? Diesen Beweis führt auch Cicero im Buche von Verachtung des Todes. So dachten, so sprachen manchmal Philosophen auch in der Mitternacht des Heidenthums! — Möchten doch auch die neuern Philosophen dem Fluge nacheifern!

§. 39.

Die Bestimmung des Verstandes zur Unsterblichkeit.

1. Trefflich spricht hierüber Sokrates *). Hier das Wesentliche seiner Gedanken:

Unsre Seele ist dem Göttlichen ähnlicher, als dem Sterblichen, ähnlicher dem Unwandelbaren und Unsterblichen: also trifft nicht sie, sondern nur den Körper die Auflösung. Das Denken und Schauen des Geistes verhält sich erst dann unwandelbar, wenn sie das Unwandelbare selbst erreicht, emporgeschwungen zum Ewigen, und ewig lebend mit Gott ohne ein Uebel der Sterblichkeit.

2. Unsre Vernunft bildet sich immer mehr aus und strebt nach unvergänglicher Weisheit, und verachtet in edlen Gemüthern alles Zeitliche; wie könnte, wie wollte sie so streben, so verachten, und so nur das Ewige suchen, ohne Bewußtseyn ihrer Bestimmung für die Ewigkeit und zur Unsterblichkeit? Kraftvoll drückt hierüber sich Plotin aus **), der gar fein bemerkt, daß der Edle und

*) In Plat. Phaed.

**) Ennius IV. L. 7. C. 10.

Weise fühlet, seine schöne Seele liege vom göttlichen Wesen nicht mehr weit entfernt, und nur der verwestliche Leib sey noch die Scheidewand. Und wären ferner alle Menschen so schön beseelt und so gut gebildet, dann würde auch keinen aus uns Mißtrauen oder Zweifel über die Unsterblichkeit anwändeln.

Im nämlichen Geiste der Weisheit spricht auch der edle Marsilius Ficinus *).

Augustin erweist die Unsterblichkeit der Seele auch eben daraus, daß die göttliche Wahrheit in unsre Seele leuchtet a). Der Geist, der im Lichte des Ewigen wandelt, sitzt nicht mehr im Schatten der Verwesung.

§. 40.

Die Bestimmung des Willens zur Unsterblichkeit.

1. Der Wille ist zum ewigen Gute bestimmt, also zur Ewigkeit, hiemit zur Unsterblichkeit. Will unser Wille nicht ewig selig seyn, nicht ewig des höchsten Gutes genießen? Wer könnte daran zweifeln? Folglich ist unsre Bestimmung zur Ewigkeit, zur Unsterblichkeit. Nie wäre unser Wille gesättigt, wenn ihm das höchste Gut durch die Vernichtung entzogen würde, oder wenn er nicht gewiß wäre, dies Gut ewig zu genießen.

Je größer das Gut, desto qualender die Furcht, es einst zu verlieren.

2. So hatte auch die Sybille Diotime mit unüberwindlichen Schlüssen dem Sokrates das Geständniß abgedrungen, daß der, welcher selig seyn will, auch

*) De Immort. Anim. L. VIII. C. 2.

a) In Soliloquiis.

der Unsterblichkeit dürfte *). Jeder der Vernünftigen, sagt sie, will selig leben, will alles Gute, was ihn nur freuen mag. Das Gute freuet ihn, wenn er es besitzt und genießt. Er will alles Gute, was ihn nur freuen mag; er will es aber, wenn es ihn ohne Ekel, ohne Ueberdruß und zur Genüge freuet, nicht auf eine Zeit nur, sondern unaufhörlich besitzen und unaufhörlich genießen und nicht mehr verlieren. Wer daher immer verlangt in ein wahrhaft seliges Leben hinüber zu wandern, der verlangt auch unsterblich zu leben. So schloß die Sybille.

Diese Stimme der Menschennatur vernahm auch der römische Philosoph **); noch inniger Augustin ***); schön zeigt er, daß der Selige selig bleiben will, und schon unselig ist, sobald er dies vergeblich will.

Also ist der Naturtrieb nach Seligkeit auch zugleich Naturtrieb nach Unsterblichkeit. Kein Naturtrieb zu Nichts, also der Geist nicht zur Sterblichkeit — nicht zur Vernichtung!

§. 41.

Die Unsterblichkeit der Tugend.

1. Ein herrlicher Beweis der Unsterblichkeit strahlt auch von der Erhabenheit der Tugend lieblich herab, freilich nur für das Auge, das vor dem heiligen Schimmer der Gerechtigkeit nicht scheu wird.

Ist es nicht besser, für die Gerechtigkeit sterben, als wider oder ohne sie leben? Wann ist die Seele edler, grös-

*) In Plat. Conviv. vel de Amore.

**) Quaest. Tusc. V.

**) De Trinitat. L. 13, C. 8.

fer, erhabner, als im Tode für die Gerechtigkeit? Und da, in ihrer höchsten Größe, sollte sie in das Nichts hinabsinken? Läßt es sich denken, der Allgerechte lasse die Seele gerade in dem Moment vernichtet werden, in welchem sie Ihn so hoch liebt, daß sie für Ihn das leibliche Leben opfert?

2. Die Tugend, die alles für Gott hingibt und nur für Ihn lebt, soll sie keinen Lohn empfangen? soll sie am Ziele ihrer Vollendung sterben? Oder soll sie den auf ewig verlieren, für den allein sie ewig leben will? Welcher Tugendhafte will nicht ewig Gott lieben? Dazu dringt schon der Grundbegriff von der Liebe zu Gott. Und diese Flamme ewig seyn wollender Liebe sollte der Schöpfer in uns entzünden, um sie auf ewig auszulöschen? Gottes Gesetz fodert von uns den Entschluß — ihn ewig zu lieben; und diese ewige Liebe sollte Er fordern, um sie nie in Erfüllung kommen zu lassen?

3. Der Vollendete liebt ja noch, und bleibt also immer würdig, den Lohn seiner Liebe zu genießen; und liebt mit ewig seyn wollender Liebe, — wie könnte Gott je diese Würdigkeit verachten und sie ins tiefste Elend — ins Nichts senken?

Welche Vernunft mag solche Absurditäten sich denken?

Wahrheit * * *
Der allgemeine Menscheninn, die angeschaffne Seelenfähigkeit, ewig fort zu leben, die innere Seelengröße, die Bestimmung des Verstandes zur Wahrheit, die Bestimmung des Willens zum Urgute, das Geheiß des ewigen Gesetzes und die Erhabenheit der Tugend sind die herrlichen und unverkennbaren Gründe, durch die uns die ewige Wahrheit, auch bei dem bloßen Naturlichte, die Unsterblichkeit zusichert.

VIII. Abschnitt.

Vom Ordnungsgesetze im Menschen.

§. 42.

Das Ordnungsgesetz im Menschen.

1. Alles soll ordentlich seyn, so will es das Urgeſetz. Wo aber Ordnung herrscht, da ist das Niedre dem Höhern untergeordnet; da werden die Bestimmungen zu ihrem Ziele gewendet; da dienen die Mittel zum Zwecke.

2. Nun aber gibt es im Menschen zwei Naturen, vernünftige und thierische Fähigkeiten, verschiedne Bestimmungen, verschiedne Mittel und Zwecke. Und da muß Ordnung herrschen.

3. Welch eine feine Verwebung von Mitteln und Zwecken, von Bestimmungen und Verrichtungen finden wir im Organismus des menschlichen Leibes!

4. Ohne Zweifel muß der Leib unter der Seele stehen und ihr gehorchen. Worüber Cicero *) und Augustin **) leſenswerth sind.

5. So müssen auch die untern Seelenkräfte den obern, die pflanzlichen den thierischen und diese den vernünftigen untergeordnet seyn. Worüber schon die ältesten Philosophen die schönsten Bemerkungen machten ***).

6. Die Vernunft ist die hohe Herrscherin über die untren Natur. In dem vollkommenen Menschen ist

*) De Fin. Bon. L. 5. C. 11.

**) L. II. de Peccat. Merit. et Remiss. C. 11.

***) Apud Marsil. Ficin. de Immortal. Anim. L. 6. C. 2.

alles geordnet, er denkt ohne Mühe, ohne Störung, weise und edel, die Einbildungskraft und die Sinnlichkeit stört ihn nicht. Er empfindet richtig und lebhaft, sein Gedächtniß hält ihm alle gesammelten Bilder und Kenntnisse vor; die Vernunft wendet sich an die Verstandes = Begriffe; der Verstand hält sich zunächst an die ewige Wahrheit, bildet in ihrem Lichte und von ihren Urregeln seine Begriffe ab, und schaut entweder von dem ewigen Urbilde auf das erschaffne Bild herab, oder vom Bilde zum Urbilde auf. Die Thiernatur ist dem Geiste der Schemel, auf dem er steht, ohne zu wanken, wenn er von der Erde gen Himmel zu Gott aufschaut.

Vorzüglich zeigt sich am vollkommenen Menschen

§. 43.

Die Unterordnung der sinnlichen Lüste.

1. Wie elend der Geist, der von seiner göttlichen Höhe herabstürzt in die Knechtschaft thierischer Lüste! Das Thier zielt nur auf sich, der Geist auf Gott. Die thierischen Lüste müssen dem Geiste wie immer nur dienen zu Erreichung oder Festhaltung seines eignen höhern Gutes. Das Nähere hierüber in der Moralphilosophie.

2. Der edle Geist beherrscht die Sinnlichkeit und benützt sie, seinem höchsten Gute auf eine menschliche Weise, vernünftig und sinnlich, anzuhängen. Darum ist der Mensch weder bloß Thier, noch bloß Engel, sondern Eins aus Thier = und Engelnatur!

Diese reinen Ansichten dürfte mancher zu sinnliche Psycholog nicht genug gewürdiget haben; noch weniger aber folgendes:

S. 44.

Wurde das Menschengeschlecht nicht verderbt?

1. In welchem Menschen finden wir die so eben geschilderte Vollkommenheit der Ordnung? In keinem! Schuf Gott den ersten Menschen nicht ganz geordnet? Dies glaubten jeher alle Denker, und darum versielen schon die ältesten Philosophen auf die Behauptung: das Menschengeschlecht sey verderbt worden.

2. Wie, wodurch, wann wurde das Menschengeschlecht verderbt? Hier verstummt die Philosophie.

3. Unser Verderbniß im Denken und Wollen bejammerten bisher alle bessern Philosophen. Wie viel Irthümer! Wie viel und welche empörenden Leidenschaften! Welche allgemeine Zerrüttung der Ordnung in uns Allen!

S. 45.

Die Sterblichkeit des Menschen.

1. Hätte der Mensch, wie er aus Gottes vollkommen schaffender Hand kam, auch sterben müssen? — Die Offenbarung gibt auf diese Frage Antwort. — Und was mag da die bloße Vernunftphilosophie entscheiden?

2. Aber wie schön ist im Auge des ächten Philosophen, daß der Mensch, nach der Lehre der Offenbarung, auch dem Leibe nach zur Unsterblichkeit bestimmt war. Das Eine Wesen aus Thier- und Engelnatur, — und dies Eine Wesen das Mittel oder das Vereinigende der sichtbaren und unsichtbaren Welt, — dies Eine Wesen, der Fürst der untern Schöpfung, — sollte nach

Gottes Rathschluß nie aufhören, sondern ewig bleiben; was kann doch dem Philosophen erwünschter seyn?

3. Wenn der Mensch stirbt, so hört er auf, jenes Eine Wesen zu seyn. Welche Störung in der Ordnung der Allheit zeigt sich in der Verwesung des Menschengeeschlechtes!! Das schönste Glied, das nächste am höchsten Gliede in der Kette der Wesen, vermodert — hört ganz auf zu seyn! Welch eine Schauderscene für den Weisen!

4. Wie ein Wort durch die Auflösung der Sylben den Sinn oder seine Seele verliert, ohne daß der Sinn oder die Seele des Wortes — der Gedanke — selbst zertheilt wird; so verliert der Leib durch Zerrüttung des Organismus die Seele, sie aber wird nicht aufgelöst, sondern kehret zu Gott zurück, von dem sie gekommen ist.

Bei dieser Zurückkehr, was geht in der Seele vor? Das pflanzliche und thierische Wirken der Seele ermatet, erschlappt, wird endlich ganz unthätig. — Da wird nun die innerste *) Kraft der Vernunftnatur reger — sie hängt an Gott und drängt sich vorwärts zum göttlichen Leben. Das unendliche Gut reizt sie nun noch heftiger auf, weil keine Sinnenlust mehr reizt, so wie ihr die ewige Wahrheit noch heller leuchtet. Da wird die Seele im letzten Punkte ihrer Auflösung und noch mehr im ersten ihrer Enthüllung, der göttlichen Wahrheit, welche ihr immer leuchtete, sich mit allen Gefühlen bewußt werden; sie, die stets nach dem Guten verlangte, wird all ihr Gut nur in Gott sehen und kein

*) Daß of: das reflektirende Bewußtseyn Sterbenden mangle, wird da nicht geläugnet.

anderes mehr sehen; sie, die über alle ihre freien Handlungen ein Gesetz herrschen merkte, wird die Gottheit ihres Gesetzes erkennen. Sie wird aufgelöst schauen und staunen und schauern: „O Gott! bist Du die Wahrheit, Du das Gut, Du das Gesetz? — Du das, was mir immer so nahe war? — Du der, in dem ich immer lebte, schwebte und war?“ O dann in welch unermessliches Vergnügen wird sie versinken, die Seele, die Vollendete, die in sich selbst die Antwort und das Gericht ihres Gottes vernimmt, daß sie der Wahrheit, dem Gute, dem Gesetze alle ihre Kräfte hienieden geopfert habe! — Aber der Bdsenicht, er versinkt in namenlose Schmerzen, da er seine verkehrte Seele vor Gott so aufschließen muß!

5. Wird aber die Seele ewig nimmer vereint mit dem Leibe? Bleibt die entstaltende Lücke, das Nicht-mehrseyn der Menschheit, in der Allheit? O wie sehnt sich da der Weise nach dieser Wiedervereinigung, nach dieser zweiten Schöpfung, nach dieser Auferstehung! Wie gern läßt er sich da von der Offenbarung belehren, wie entzückt ihn ihre Versicherung von der

„Auferstehung!“

Warum zögert J. H. M. nicht?

Viertes Hauptstück.

Von den reinen Geistern.

Vorbericht.

Es dürfte Manchem sonderlich scheinen, hier in der Philosophie auch ein Hauptstück „von reinen Geistern, zu sehen. Allein, wenns Thatsache ist, daß es solche gibt, so hat die Philosophie auch über selbe ihre Betrachtungen zu machen. Sollte sie nur von dem höchsten Geschöpfe nichts wissen wollen?

Ueber die Wirksamkeit der Engel (wie ich die reinen Geister fortan, wenn schon etwas uneigentlicher, öfters nennen werde,) — schreiben Theologen gar viel, ohne viel bestimmen zu können.

Ich zeige:

- I. Es ist Thatsache, daß es reine Geister gibt.
 - II. Etwas über ihre Wirksamkeit.
-

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

Es ist Thatsache, daß es reine Geister gibt.

§. 1.

Zeugnisse aus der Geschichte des Alterthums.

1. Nur ganz fremde muß der in der Geschichte des Alterthums seyn, der nicht weiß, wie allgemein die Alten, besonders die Gelehrten, das Daseyn der Geister, die wir nun Engel nennen, geglaubt haben. Ich will nur einige Zeugnisse ausheben, und zuvor anmerken, daß man in den bekannten Zeiten des Alterthums diese Geister gemeiniglich von den Griechen her Dämones genannt hatte, sie mochten dann gute oder böse Geister seyn. Labeo, ein Heide, bezeugt, daß die Geister, welche der Christ Engel nennt, bei den Heiden auch Dämonen hießen a).

2. Schon Thales soll über das Wesen der Dämonen philosophirt haben b). Die goldenen Verse, die zwar dem Pythagoras zugeschrieben werden, aber dem Lysis, des Epaminondas Lehrer, gehören sollen, ermahnen die Heroen und die Dämonen der Erde zu ehren. Hierokles sagt, jene Heroen seyen nach dem Sinne des Pythagoras die Schutzgeister der Menschen, die Dämonen der Erde glückselige Menschenseelen c).

a) Apud Augustin. de Civit. Dei L. 9. C. 19.

b) Apud Plutarch. de Plac. Philos. L. I, c. 8. et Laert. in Thalet.

c) In Carm. Pythag.

Hesiodus spricht weitläufig von der Natur der Dämonen; er hält sie für unsterbliche Geister, die auf Befehl des allherrschenden Gottes die Erde umwandern, und die Thaten der Menschen beobachten d). Orpheus lehrte nach dem Zeugnisse des Clemens von Alexandria, daß es Geister gebe, die um den Thron Gottes stehen e). Wem ist der freundliche Dämon des Sokrates unbekannt? Als ihn Melitus der Gottesläugnung beschuldigte, so sagte er ihm nur als etwas allgemein Bekanntes, daß er auch das Daseyn der Dämonen glaube, wer aber die Dämonen, der Götter Söhne, erkenne, läugne ja die Götter nicht. Im Timäus lehret Plato ausdrücklich die Dämonen; er sagt, sie würden zwar auch Götter genannt, sie wären aber ihrem Wesen nach weder ewig, noch unsterblich, sondern würden nur durch die Gültigkeit des höchsten Gottes unsterblich erhalten. — In den Gesprächen von den Gesezen führet Plato als eine allgemeine Lehre an, Gott, der Regierer der Welt, habe über die Menschen göttliche Wächter, und Hirten und Beschützer gesetzt.

3. Ammonius schreibt, Timäus habe den Sokrates gelehrt, das göttliche Wesen sey nichts Körperliches, nichts Sichtbares und unendlich mehr, als ein Engel. f) Cyprian zeuget von Plato, er habe nur Einen Gott zugegeben, unter den übrigen Göttern aber habe er nur die Dämonen oder Engel verstanden. g) Eusebius schreibt, die Platoniker haben in der Meinung von den Dämonen sehr mit den Hebräern übereingestimmt

d) Hesiod. Oper. v. 121. et seq.

e) Strom. L. V.

f) In Cat. Arist. C. de Substantia.

g) De Idol. Vanit.

h). Epiktet lehrte, jeder der Menschen habe seinen Schutzgeist i). Empedokles hielt es für eine Erbslehre, daß jedem Menschen von seiner Geburt an zwei Dämonen beschieden seyn. k) Von den Dämonen handeln weitläufig Plutarch l), Apulejus m), und Plotin n).

4. Maximus Tyrinus erklärt die Natur der Dämonen noch genauer, und sagt unter anderm: „Immer stehen sie dem Herrscher der Welt zu Gebote, und sind die Mittler zwischen Gott und den Menschen. o“) Proklus theilet die Dämonen in verschiedne Ehre ein, und lehret nach des Parmenides Meinung, die Dämonen seyn durch die ganze Welt vertheilt. p) Censorinus q), und Markus Aurelius r) erwähnen der Dämonen, welche die Menschen beschützen. Plutarch sagt, die Stoiker haben der Dämonen Daseyn einstimmig geglaubt, und sie für solche Wesen gehalten, die den Menschenseelen ähnlich wären. s)

Daß schon die alten Egypter die Geister und Engel erkannten, zeugt Jamblisch t).

5. Was waren der Heiden Hausgötter anders, als ihre eingebildeten Schutzgeister? Und woher ließen denn so allgemein die uralten Dichter himmlische Bewohner

h) Praeparat. Evang. L. 11. C. 26.

i) Apud Arrian. Difs. L. I. C. 14.

k) Apud Plutarch.

l) In libro de defectis Oraculis.

m) In libro de Deo Socratis.

n) Enn. III. L. 4. et 5.

o) In duabus differtat. de Deo Socratis.

p) In Hesiod. Op. et Theol. Plat. L. 3. C. 21.

q) In Epikt. 100 et in Libr. de beata vita.

r) In L. V. et aliis locis.

s) De Placit. Philos. L. I. C. 8.

t) De Myst. Aegypt.

unter den Menschen, besonders im goldenen Zeitalter erscheinen, als weil die Erblehre von den Engeln bis dahin noch drang? Trefflich singt Catull davon. v)

§. 2.

Wie lächerlich jene sich machen, die der Engel Existenz läugnen.

1. Was Philosophen des Heidenthums für wahr hielten, sollten die des Christenthums nicht glauben, — und vielleicht darum nicht glauben, weil es die Offenbarung lehrt? —

2. Ein ernstes Wort von einem großen Mann: „Von allen Einwürfen, die ein Ungläubiger macht, ist keiner schlechter, als derjenige, der vom Mangel des Begreifens hergenommen ist.“

Woher denn diese kock absprechende Behauptungen zu unsrer Zeit? Haben wir neue Angaben in der Philosophie erhalten, über die geheime Verbindung der geistigen Wesen untereinander, oder über deren Wirkung auf die Sinnenwelt? Sind unsre Weisen von gestern her weiser als Bokon und als Newton? als Pascal und Fenelon? als Leibniz und Haller? Ehemals gewann das Reich der Philosophie gleichsam unter Folgen von Dynastien, wo der vollendete Jünger die Kenntnisse des Meisters und dessen Erfahrungen nutzte und anwendete, und gelehrige Jünger wieder bildete. Ist werfen sich Emporkömmlinge auf, sie verachten alles, was die vorige Zeit uns gab; sie schmeicheln den Lüsten und der Eitelkeit einer unmündigen Menge, ein lustiges Lehrgebäude entsteht nach dem andern, der Baumeister wird

v) In Argonaut. de Peleo et Thet.

vergöttert, und erlebt es noch, daß man ihn vergiftet. Diese Nachwalter im Reiche der Weltweisheit folgen schnell auf einander wie die Kaiser Roms im dritten Jahrhundert, werden heute ausposaunt, und morgen ausgeklatscht.

Wollten wir in der Sinnenwelt alles bezweifeln, was wir nicht erklären können, so würden wir sonderbare Centauren von klügelndem Überwize und von roher Dummheit seyn, denn auch in der Sinnenwelt stoßen wir immer auf Dinge, so wir nicht begreifen; ja alles geht aus vom Unbegreiflichen, weil die Erscheinungen aus Kräften ausgehen, und wir nur von jenen auf diese schließen, sie daher nennen, aber nicht begreifen. Sollten wir die Erscheinungen nicht anwenden wollen, weil wir die Kräfte nicht erkennen? Doch was bedarfs diesen Unsinn zu entwickeln? Dürfen wir in Beurtheilung der Geisterwelt kecker seyn? Etwa, weil wir hier, ohne in Feuer und Wasser zu fallen, sicherer tappen können?

Dürfen, können wir, wenn wir auch die Möglichkeit gewisser Verhältnisse in ihr nicht läugnen, doch bestimmen, nach welchen Gesetzen, so wir Ihm vorschreiben, der Allmächtige handeln könne? Der Allweise handeln werde, der Allgerechte handeln müsse?“ *)

*) Graf zu Stolberg, Geschichte der Rel. J. Chr. 6 Th. dritt^e Beilage: „Ein Wort über die Besessenen.“

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

Etwas über die Wirksamkeit der reinen Geister.

§. 3.

Was für Kräfte haben die reinen Geister?

1. Gewiß Verstand und Willen; und zwar reiner und höher als wir, — nicht in der Species, sondern an Energie.

2. Die Philosophie vermuthet wohl selbst, daß es unter den Engeln Stufen-Ordnung gebe. Aber was für eine? eine specifische im strengsten Sinne? — Einige behaupten es; ich glaubte aber doch, eine Gradedifferenz wäre genug; ich kann mir einmal nichts specifisch-höheres denken als Verstand und Willen.

3. Haben aber die Engel nur Verstandes- und Willenskraft? Es ist Thatsache, daß sie auch auf einander und auf die Körperwelt wirken; hiemit haben sie auch Kraft „nach aussen zu wirken.“

Diese Kraft hat die unterste Körper-Species; und die oberste Species in der Allheit sollte diese Kraft nicht haben? Fodert nicht die Zahlmäßigkeit, daß die obere Spezies auf ihre eigne Art nicht vermissen, was in der untern Spezies ist?

4. Ich sage: „auf ihre eigene Art;“ denn

diejenige Kraft, die der Körper leblos hat, ist im Engel nicht leblos, sondern reingeistig.

5. Wem dies unbegreiflich scheint, der denke, daß auch unsere Seele, als Seele Bewegungskraft (also Körperkraft) besitzt und dadurch den Körper bewegt, ohne als Seele und als bewegend leblos zu seyn, wie die Körpermonade leblos ist.

6. Die größte, wesentliche, und specifische Differenz zwischen dem Menschen und Engel besteht darin, daß im Wesen des Menschen alle Species, wie sie an sich sind, vereint sind; indessen im Engel die Fülle der erschaffenen Kräfte reingeistig ist. Und dadurch ahmt er Gott mehr nach, weil einfacher und geistiger.

§. 4.

Wie wirken die Engel unter sich auf einander?

1. Nur mit Denken und Wollen wirkt Gott allein — auf andre Wesen, weil sein Denken und Wollen Schaffen ist. Dies ist Geschöpfen unnachahmlich.

2. Also wenden die Engel an — die Kraft nach außen zu wirken, wann sie auf einander wie immer wirken.

Die Fähigkeit diese Wirkung aufzunehmen, correspondirt der Wirkungskraft. Das „Wie“ des Wirkens bleibt uns unvorstellbar.

3. Was wirken so die Engel auf einander? — Wer wüßte es doch? Gewiß wirken sie Offenbarung ihrer Gefühle und Gedanken, und ihres Willens.

Warum sollten sie einander nicht auch Widerstand thun können, wie uns die heiligen Schriften erzählen? Widerstand kann jede Kraft thun, warum nur die englische nicht? Wo aber Widerstand, da auch Sieg auf einer Seite, Unterliegung auf der andern, ic. Indessen lassen sich diese Dinge von dem Metaphysiker so anschaulich freilich nicht machen, wie sie Milton und Klopstock uns schildern.

4. Die übrigen Wirkungen der Engel auf einander wollen wir schauen, wenn wir in ihrem Lichtreiche seyn werden.

Hier noch die Frage: Wenn die Engel auf Engel wirken können, warum sollten sie nicht auch unmittelbar auf unsre Seelen wirken können? — Und da uns die Geschichte, die profane *) und die heilige, von der Existenz böse gesinnter Engel überweist; warum soll es denn doch gar so lächerlich seyn, daß sie auf unsre Seelen wirken, um uns ihre bösen Gesinnungen einzusößten?

§. 5.

Wie wirken die Engel auf die Körperwelt?

1. Durch die Kraft der Körpermonaden, die in Engeln reingeistig ist, wirken sie auch auf Körper.

*) Belege finden sich in Stolbergs Geschichte der Rel. Jes. Christ. II. Th. III. Beilage: „Dreifacher Charakter des Gözendienstes ic.“ Unter andern zeigt dieser große Schriftsteller, daß die Zauber oft der bösen Geister Wirkungen waren.

2. Sie bewegen die Körper. Monaden zerstören können sie nicht. Ihre Kraftgröße zu messen haben wir keinen Maßstab.

3. Warum sollen gute und böse Geister auf unsre Leiber nicht einwirken können? Ich weiß nicht, was für eine Metaphysik einige Herren Philosophen studirt oder fingirt haben.

4. Können Engel auch einen Körper beleben? Die Geschichte stellt Fakta dar, die dies zu bestätigen schienen. Allein, Engel können keine Pflanzen, Thiere, oder Menschen seyn; eben darum nicht, weil sie reine Geister sind. Zudem schafft Wesen = Einheit nur der Schöpfer; ein Engel kann sich mit einem Körper nicht zur Wesen-Einheit vereinbaren. Wo aber zwischen Geist und Körper nicht Einheit, da auch kein Leben; wo keine Leben, da auch keine Belebung im engen Sinne.

Derlei Wirkungen der Engel, die uns Belebung der Körper zu verrathen scheinen, sind also zuletzt nur Bewegungen und Bildungen. Das Bildende, das in der Pflanzen- und Thierseele ohne ihre Absicht liegt, hat die Engelkraft und zwar mit Absicht und uns unerreichbarer Kunst.

* * *

Wer Lust hat, von den Engeln mehr zu philosophiren, mag den Thomas lesen, dies Wunder des Scharfsinnes.

Mir genüget indessen dies wenige.

Freuen wir uns, mit ihnen durch die Vernunft-
natur Eins zu seyn, bestimmt, wie sie, zur göttlichen
Wahrheit und Güte. Einst wird auch unsre Natur er-
höhet werden und der Engelnatur näher kommen. Dann
jubeln wir mit ihnen über die „Wahrheit und
Güte.“

Wissenschaft ist, wenn
wir sehen, was zueinander
gehört. — Wissenschaft ist
das, was wir uns selbst
über unsere Dinge
sagen zu können, und nicht nur
zu wissen, was wir zu wissen
sind; so will ich es seyn,
so wie ich es seyn will.
—