
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 Assistenzenz.

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 Echerze; 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 Genies 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 hießeiber Cicero L. I. Tuscul. Quaest. 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 Denkrege! sich richten, damit er von den Gegenständen eben so denke, wie er denken soll? Und diese Denkrege! 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 Denkrege! 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 Lehrlätze 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 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 Nichtigkeit 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 Nichtigkeit 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 *verschiedenen* 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 besiegt*; — 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 freudetrunkene. c.

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 größern-
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 — — M.

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 GröÙe; 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.

„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 letztlisches 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 unwillkührlichste 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-
nigst 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 Erbarmer, 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 Gemeinfinn 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 dünke nicht, denn die Thierseele sieht nicht in die Zukunft hin, und lüstert nur nach dem, was ihrem sinnlichen Leben igt 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 Menschenfinn 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 Satzes 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 Befehle herab, daß sie wieder zu Gott zurückkehren. f)

Wenn schon Cicero schrieb g), daß der Syrer Phärezides zuerst über die Unsterblichkeit der Menschenseelen geschrieben habe, so ist es doch unstreitig gewiß, daß schon lange zuvor die egyptischen Priester h), die Kasster, 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 Bardcn m) und die Juden n), welche schon lange vor den Zeiten des Phärezides und anderer Weisen Griechenlands blühten, in der Meinung von der Unsterblichkeit übereinstimmten.

5. Man trifft diese angestammte Völkervermeinung auch in allen übrigen Nationen an, so ungebildet und dumm sie auch seyn mochten. Der rohfte 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 Geſchöpfesart nicht vergeblich; alſo lebt unfre 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 unzerperlich, 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 anwandelu.

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 bezimmerten 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 ihr nicht?

Wie nicht?