

**Landesbibliothek Oldenburg**

**Digitalisierung von Drucken**

**Logik und Metaphysik**

**Feder, Johann Georg Heinrich**

**Göttingen, 1771**

Zweytes Hauptstück. Von den allgemeinsten Gattungen der Dinge.

**urn:nbn:de:gbv:45:1-317**

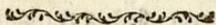


## Zweytes Hauptstück.

Von den allgemeinsten Gattungen der Dinge.

### Erster Abschnitt.

Monadologie, oder Lehre von den einfachen Dingen.



§. 34.

Werth dieser Lehre.

Die Lehre von den einfachen Dingen höret dadurch, daß sie keine Modellehre mehr ist, nicht auf ein interessantes Stück der Metaphysik zu seyn. Die Begriffe und Lehrarten welche hier erörtert werden, sind zur Behauptung anderer wichtiger, theologischer oder moralischer Wahrheiten, nicht so schlechterdings nothwendig; aber doch auch nicht ganz gleichgültig dabey.

Und wenn es dem Menschen natürlich ist, durch den Schein, wenn er einmahl gewahr wird

⌘

wird

wird, daß nur Schein vor ihm ist, in die Grundbeschaffenheiten der Dinge eindringen zu wollen; wenn dieses dem Philosophen überhaupt anständig, und besonders das Geschäfte des Metaphysikers ist (S. 2.): so ist der Versuch, die Elemente der Dinge, die einfachsten Substanzen und ihre Eigenschaften kennen zu lernen, nicht zu tadeln. Wenn unser Verstand gleich seine Grenzen finden sollte, ehe seine Wissbegierde befriediget ist: so kann doch auch dieses schon nützlich seyn, daß man die Gränzen der menschlichen Erkenntniß genauer kennen lernte.

S. 35.

Die Metaphysiker streiten über die Grundbegriffe des einfachen und zusammengesetzten Dinges.

Aber freylich entstehet gleich anfangs bey der Grundbestimmung dieser Begriffe ein Streit unter den Philosophen. Denn ob sie gleich darinne einig sind, daß das metaphysische Einfache keine Theile habe, so erhellet doch aus den ersten Folgen, die sie aus ihren Begriffen ziehen, daß, keine Theile haben, bey dem einen weniger, bey dem andern mehr bedeute.

Denn die eine Parthey folgert aus dem Begriffe des einfachen Dinges, daß es nicht ausgedehnt sey, keine Ausdehnungsgröße, keine Figur

Figur habe, keinen Raum in sich fasse, oder einnehme. Der andere Theil aber behauptet, daß die einfachen Dinge, ob sie gleich nicht aus trennbaren Theilen bestünden, und nicht metaphysisch ausgedehnt wären, dennoch mathematisch ausgedehnt zu nennen; weil sie einen Raum einnahmen, in welchem sich Auentheile gedenken ließen, in denen auch vielleicht verschiedene Substanzen seyn können, obwohl jezo nicht sind (\*). Wenn die erstern dagegen einwenden, daß Substanzen, die einen Raum einnehmen, und auf irgend eine Art ausgedehnt sind, nothwendig aus Theilen bestehen müssen, und folglich nicht in der genauesten Bedeutung einfach heißen können: so sagen die letztern, daß sich es nicht gedenken lasse, wie eine Substanz existiren sollte, ohne einen Raum einzunehmen, und ohne mathematisch ausgedehnt zu seyn.

Es ist sonderbar, daß ein Theil der Philosophen just das denkt, wovon der andere behauptet, daß es sich nicht gedenken lasse. Sollten diese streitenden Partheyen nicht mit einander zu vereinigen seyn? Oder sollte sich wenigstens nicht etwas gewisses aus den Gründen, womit sie streiten, folgern lassen? Mir scheint so viel dadurch ausgemacht zu seyn, daß ein Ding, welches in der genauesten Bedeutung einfach heißen könnte, sich nicht sinnlich oder unter einem



Bilde vorstellen lasse. Daraus aber folget noch eben so wenig, daß solche Dinge in der Natur nicht vorhanden seyn können, als daß sie vorhanden seyn müssen.

(\*) S. Crusius Metaph. S. 107.

S. 36.

Realität der Monaden.

Wenn nun gefragt wird, ob es einfache Substanzen, oder wie sie auch genennet werden, Monaden, gebe: so bedienen sich beyde Partheyen solcher Beweise, die im Grunde einerley sind. Es muß einfache Substanzen geben, sagt man von beyden Seiten, weil es zusammengesetzte giebt. Und diese Folgerung scheint unmittelbar evident zu seyn (a). Denn die zusammengesetzten Dinge sind Aggregate von Substanzen. Und heißt das nicht so viel, als, sie bestehen aus vielen einfachen Substanzen? Man würde wenig Vortheil davon haben, wenn man, um dieser Folge auszuweichen, eine Theilung eines jedwedem zusammengesetzten Dinges ins Unendliche annehmen wollte. Denn der Ungereimheiten zu geschweigen, die aus dieser Hypothese entspringen, wenn man die Begriffe entwickelt: so würde dadurch ja doch die Realität der einfachen Substanzen nicht aufgehoben, daß man ihrer in jedwedem zusammengesetzten Dinge unendlich viele annähme (b). Dieses darzuthun, kann

kann man noch ferner hinzusetzen, was die Erfahrung lehret, daß die Kräfte und übrigen Eigenschaften der zusammengesetzten Dinge das Resultat von den Kräften und Eigenschaften ihrer Theile ist, der Grund von den Beschaffenheiten der zusammengesetzten Dinge also in den Beschaffenheiten ihrer Theile enthalten. Die Verfolgung dieses Grundes führet nothwendig auf die einfachen Substanzen. Denn entweder ist davon kein letzter Grund, und folglich gar keiner vorhanden, oder er liegt in den Eigenschaften und Kräften der einfachen Substanzen.

Nun diese Gründe von der Realität der einfachen Substanzen, beweisen sie denn Leibnizische Monaden, die gar keine Ausdehnung und keine Figur haben, oder nur die einfachen Dinge anderer Philosophen, welche, vermöge ihrer Gedantentheile (a), noch wohl ein solches Stück des Raums erfüllen, so ausgedehnt heißen kann? Ohne Zweifel die erstern, wenn anders Dinge, die auf irgend eine Weise ausgedehnt sind, nicht anders, als aus substantiellen Theilen bestehend, und folglich als zusammengesetzt gedacht werden können. Doch bleibt dabey noch immer unausgemacht, ob das absolut mögliche Kleinste auch wirklich durch die Kräfte der Natur erscheint, ob die Natur bis zu demselben in ihren Auflösungen gehe, oder ihre Zusammensetzungen von ihm anfangen (d)?

Aber wenn die einfachen Substanzen denn also keine Ausdehnung, Figur, Grösse zc. hätten: so wären sie ja nichts, oder so gut als nichts, mathematische Punkte? Dieser Schluß ist ohne Zweifel übereilt. Wie soll aber immerzu aus Dingen, die keine Grösse und Ausdehnung haben, ein Ding werden, so Grösse und Ausdehnung hat? Ich denke, die Frage ist im Grunde von eben der Art, wie diese andere, wie nach aus einzelnen Körnern ein Haufe, oder aus einzelnen Soldaten eine Armee werden könne; wie einzelne Buchstaben ein Helldengedicht ausmachen können, welches Charaktere, Handlung, Interesse, und hundert Eigenschaften hat, die seinen Elementen einzeln nicht zukommen? Aber eines noch; wie können die Monaden, wenn sie keine Theile, Grösse, Figur, folglich keine Seiten haben, einander berühren, damit die zusammengesetzten Dinge daraus werden, deren Theile zusammenhängen? Das weiß ich nicht. Aber müssen sie denn einander berühren? Könnte nicht eine anziehende, oder eine andere uns unnennbare Kraft dieß Phänomen bewirken (e)?

(a) In der Preisschrift des Herrn v. Justi ist zwar diese Folge bestritten, mit Verschwendung vieler Worte. Aber man lese, und urtheile! Ich habe, heißt es, noch eine richtige Demonstration, wodurch dieser erste und fast einzige Grund der Monaden gänzlich über den Haufen fällt.  
Eie

Sie beweiset gerade das Gegentheil, nemlich folgenden Satz: Wo zusammengesetzte Dinge sind, da müssen nicht einfache seyn. Zusammengesetzte Dinge sind aus vielen von einander unterschiedenen, und mit einander verknüpften Theilen bestehende Dinge. Derohalben sind sie aus Theilen bestehende Dinge. Was aus Theilen besteht, kann nicht zugleich aus keinen Theilen bestehn — derohalben können die zusammengesetzten Dinge nicht auch aus keinen Theilen bestehn. Was nicht zugleich auch aus keinen Theilen bestehn kann, kann aus keinen Dingen bestehn, die gar keine Theile haben. Die einfachen Dinge sind Dinge, die gar keine Theile haben. Folglich haben sie gar keine Theile. Was nicht aus Dingen bestehn kann, die gar keine Theile haben, kann auch nicht aus einfachen Dingen bestehn. Derohalben können die zusammengesetzten Dinge nicht aus einfachen bestehn. S. S. XXVI. b. der Dissertation, qui a remporté le prix proposé etc. sur le Systeme des Monades, à Berlin 1748.

(b) Der Gegner der Monaden distinguirt hier zwischen theilbar seyn, und eingetheilt seyn. Ich gebe zu, daß diese Begriffe verschieden sind. Aber die Theilbarkeit setzt doch trennbare Substanzen voraus, und eine unendliche Menge derselben, wenn sie unendlich fortgehen soll.

(c) S. des Herrn D. Crusius Metaphys. S. 104. S. 107. 110.

(d) S. Leibnitzens Nouv. Ess. p. 181. S. 23.

(e) S. Nouv. Essais l. c.



Weitere Entwicklung des Unterschiedes einfacher und zusammengesetzter Dinge.

Wenn wir das Strittige aus dem Begriffe der einfachen Dinge weglassen: so erhellet doch aus demselben noch mancher nicht ganz unerhebliche Unterschied einfacher und zusammengesetzter Dinge. Nämlich

- 1) Bey zusammengesetzten Dingen, in so fern sie zusammengesetzt sind, können wir uns keine andern Veränderungen vorstellen, als solche die in Bewegungen gegründet sind. Hingegen können wir von einfachen Dingen nicht gedenken, daß Bewegungen in ihnen den Zustand derselben veränderten.
- 2) Zusammengesetzte Dinge können umkommen durch Trennung ihrer Theile. Einfache Dinge nicht also. Sie sind daher unverweslich.
- 3) Sie können nicht anders entstehen als auf einmal und aus nichts; und nicht anders als auf einmal und durch Vernichtung umkommen. Die zusammengesetzten Dinge aber können anders entstehen und umkommen.

4) Der Unterschied der zusammengesetzten Dinge unter einander kann von der Verschiedenheit der Elemente herrühren, oder auch nur von der Art wie diese unter einander zusammengesetzt sind. Bey einfachen Dingen lässet sich letzterer Unterschied nicht anbringen. Wosfern man sich also nicht Grösse und Figur bey ihnen denket; so scheint kein Unterschied zwischen einfachen und einfachen Dingen Statt zu finden, als der sich auf Fähigkeiten und Kräfte bezieht. Denn was können wir bey dem *subiecto inhaesionis*, dem Vehicul, uns für innere Unterschiede denken, die weder unter den Titel Grösse und Figur, noch Kraft oder Fähigkeit gehörten?

5) Es scheint aus den Begriffen zu folgen, daß der deutliche Begriff von einer Art der einfachen Substanzen leichter zu erlangen seyn müßte, als von zusammengesetzten. Allein der Innbegriff der Kraft könnte dort so unerschöpflich seyn, daß der Begriff davon schwerer würde, als bey dem zusammengesetzten.

6) Wenn man auch, zu folge der dazu eingerichteten Nominalerklärungen behaupten könnte, daß in einer Substanz, und folglich in jedem einfachen Dinge, nur ei-



ne Kraft seyn könne (§. 16) so sehe ich doch nicht ein, wie man zu folge deutlicher und erwiesener Begriffe darthun könne, daß nicht mehr als ein Grundtrieb, nur eine Art der innersten Thätigkeit und Reizbarkeit im Wesen des einfachen Statt finde.

Ob die einfachen Substanzen in einander wirken können oder nicht?

Aber noch eine wichtige Frage ist zurück, ob die Monaden in einander wirken können, oder durch einander in ihrem Innern verändert werden können? Freylich ist kein Mittel vorhanden, wodurch man zu erklären im Stande wäre, wie dieses geschehen könne. Freylich kann eine Monade nicht auf die Weise die andere verändern, wie wir sehen, daß zusammengesetzte Dinge durch einander verändert werden. Und die Accidenzien mögen sich von den Substanzen nicht absondern, und von einer Monade in die andere übergehen (a).

Aber wenn wir nicht zugeben wollten, daß die Monaden in einander wirken, wenn wir annehmen wollten, daß alle ihre Veränderungen aus einer innern Quelle herrühren; könnten wir dann noch sagen, daß die zusammengesetzten

Subst

Substanzen in einander wirken? Sie sind ja nichts anders, als Aggregate der einfachen Substanzen (b). Und wenn also die Dinge überhaupt nicht in einander wirken: so sind alle die schönen Sätze nichts, die man von dem Zusammenhange der Dinge, von der Verbindung des Ganzen bisher angenommen hat; oder erzählen nur einen Schein, der die Verhältnisse der Dinge ganz anders vorstellet, als sie wirklich sind. Im Grunde wären alle Dinge in der Welt isolirt, und einem jeden würde es gleichgültig seyn, ob das andere vorhanden, oder nicht — Und müßten wir nicht aus eben dem Grunde, warum man die Einwirkung der einfachen Substanzen in einander bezweifeln will, auch zweifeln, ob Gott die Monaden verändern könne? Endlich aber scheint diese Hypothese die Möglichkeit der Vereinigung einfacher Substanzen zu einem Ganzen, dessen Theile unzertrennt bey einander sind, völlig unbegreiflich zu machen.

Wenn also gleich zugegeben werden muß, daß unsere Erfahrung die Einwirkung der Dinge in einander uns überhaupt nur in so fern lehret, daß wir vermöge derselben erkennen, daß eines auf das andere, oder bey gewissen Bestimmungen der Kraft in dem andern, erfolget, so nach höchster Wahrscheinlichkeit ausser dem nicht erfolget seyn würde (§. 18.); ob gleich zugegeben werden muß, daß wir die Art und Weise,  
wie

wie eine Monade in die andere wirkt, nicht begreiflich machen können: so kann doch daraus noch nicht gefolgert werden, daß solches gar nicht geschehe, und daß alle Veränderungen der einfachen Dinge aus einer innerlichen Quelle entstehen.

(a) E. Leibnizens Lehrsätze von den Monaden §. 7. Scheinet es nicht, als wenn Leibniz seine Hypothese bey §. 24. vergessen hätte? Man lese hingegen auch die Erklärung vom Wirken und Leiden §. 50. Diese ist sehr intellectual.

(b) Es möchte dieses zwar nicht zu folgen scheinen. Man möchte sagen, die Erfahrung lehre es, daß die zusammengesetzten Dinge in einander wirken. Wie denn aber? Durch Bewegung. Erfordert aber nicht die Bewegung des einen durch das andere, daß die Kraft des erstern — das heißt bey zusammengesetzten Dingen, die Kräfte der Elemente — durch die Kraft des andern bestimmt wird? Also, entweder es bewegen sich die Dinge von sich selbst, und ein jedes würde sich ohne das andere eben also bewegt haben, wie nun, oder die einfachen Substanzen können in einander wirken.

§. 39. die allgemeine vorherbestimmte Harmonie.

Gesetzt aber, daß die Monaden nicht in einander wirken, wozu sind sie denn vorhanden? Und wozu die Harmonie derselben unter einander

ander, wenn eine jede aus innern Gründen zu allem bestimmt ist? Wenn man sich einmal in der Nothwendigkeit findet, diese Fragen gelten zu lassen: so wird man die andern Hypothesen des Herrn von Leibnitz gewiß nicht für diejenigen halten, die am wenigsten annehmungswürdig wären. Ueberhaupt ist so viel Geist der tieffinsten Speculation und der höhern Metaphysik (§. 2, S. 328.) in ihnen, daß sie zu verdienen scheinen, wenigstens um Betrachtungen darüber anzustellen, dieser Wissenschaft einverleibt zu werden.

Die übrigen Grundsätze des Leibnizischen Systems der allgemeinen vorherbestimmten Harmonie, die, mit den vorher schon bemerkten, den Grundbegriff hinlänglich bilden können, sind demnach folgende.

- 1) Alle Monaden sind gewissermassen Arten von Seelen. Der Grad der Deutlichkeit ihrer Gewahrnehmungen unterscheidet sie von einander. Den niedrigsten Grad davon kann man sich vorstellen vermittlest des Zustandes in welchem eine menschliche Seele während einer Ohnmacht sich befindet.
- 2) In Gott liegt der Grund, warum die Monaden nach ihrer, aus eigenthümlichen innern Gründen herkommenden, Harmonie

nie in der Welt mit einander verbunden sind. — Gott, der als ein vollkommener Geist Wahrheit und Uebereinstimmung liebet, muß die Verhältnisse der Wahrheit und Uebereinstimmung den entgegengesetzten vorziehen. Nach diesen Verhältnissen die Dinge zu verbinden war ein Grund vorhanden. Aber keiner zu den entgegengesetzten. Uebereinstimmung endlich ist Vollkommenheit.

3) Diese Uebereinstimmung machet, daß sich aus dem jedesmaligen Zustande einer Monade, dem, der diesen zu verstehen hinlängliche Verstandeskraft hat, der gegenwärtige und vergangene Zustand der ganzen übrigen Welt offenbaret. Eine jede Monade ist ein lebendiger Spiegel des ganzen grossen Weltgebäudes. Und wie eine einzige Stadt aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet vielerley Städte vorstellen kann: also geschieht es, daß, nach der unendlichen Menge der Monaden, unendlich viele Gestalten, gleichsam perspectivische Abrisse, der harmonievollen Welt abgebildet werden.

4) Obschon die Monaden, vermöge ihrer Einschränkung nur einen Theil des Weltgebäudes, dem sie am nächsten sind, klar und

und deutlich vorstellen: so streben sie doch — denn ihr Wesen ist Thätigkeit — alle nach dem Unendlichen.

5) Auch haben sie ihren Ursprung, den Grund ihres Daseyns, im Unendlichen. Sie werden, so zu sagen, von einem Augenblicke zum andern gebohren, durch die Ausstrahlungen der Gottheit in der Einschränkung des Wesens einer Creatur.

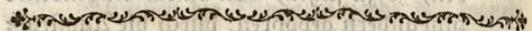
6) Eine Folge der durchgängigen Harmonie ist, daß in der ganzen Welt nirgends etwas als wüste und unordentlich angesehen werden kann, und daß auf jedwede Handlung, nach ihrem Verhältnisse zu dem Gesetze der Vollkommenheit des Ganzen, natürlicher Weise Strafe oder Belohnung folgt.

7) Ferner ist alle Zeugung nichts anders als eine Entwicklung dessen was schon da war; und fernere Entwicklung nach dem Gesetze der Stätigkeit ist der ganze Lauf der Natur.

8) So verändert insbesondere die thierische Seele ihren Körper nach und nach; aber sie wird nie von aller Materie durchgängig abgesondert seyn. — Es wird immer ein Theil der Materie seyn, nach welchem das Weltgebäude für sie, und mit ihrem

ihrem Innern übereinstimmend abgebildet  
ist (\*).

(\*) S. auffer der eigenen schon oft citirten  
Leibnitzischen Schrift, die Institutions Leibniti-  
ennes ou Precis de la Monadologie. à Lyon  
1767. 8.



## Zweyter Abschnitt.

### Metaphysische Körperlehre.

§. 40.

Absicht der metaphysischen Körperlehre.

Wenn wir zusammen rechnen, was denn nun durch unsere Betrachtungen über die einfachen Dinge ausgemacht worden: so möchte es etwa dieß seyn, daß wir die Grundbeschaffenheiten der Dinge, die einfachen Kräfte der Natur, die Grundkräfte, nicht kennen; indem wir bey der Vorstellung, die uns unsere Sinnen gewähren, von den Dingen auffer uns, weit entfernt sind, die Elemente dieser Dinge, die Subjecte der einfachen Kräfte und Beschaffenheiten, einzeln zu erkennen.

Dieser Gedanke führet natürlich auf die Betrachtung der Körper. Und aus diesem Gesicht:

sichtspunkte betrachtet, können unsere Begriffe von Körpern und ihren Eigenschaften ein anderes Ansehen bekommen, als sie vielleicht vorher hatten. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet der Metaphysiker die Körper. Wenn der Physiker seine Körperlehre auf lauter Erfahrungen, Beobachtungen und Versuche bauet, aus den allgemeynsten Erfahrungen die speciellern erklärt, oder diese auf jene reducirt: so untersucht der Metaphysiker hier wieder, wie weit wir dadurch in die Natur der Dinge eingedrungen sind, und was nur Schein ist. Er versuchet zugleich vermittelst dessen, was er aus allgemeinen Begriffen weiß, eines und das andere von den Körpern zu erweisen. Der Versuch scheint der Mühe werth zu seyn; sollte er auch weiter zu nichts nützen, als daß der Unterschied der physischen und metaphysischen Untersuchungen, die Natur und Einschränkung unserer Erkenntniß von den Körpern, und die gemeinen Begriffe von dem Wesen und den Eigenschaften derselben dadurch in mehreres Licht gesetzt würden. Aber so weit in die Körperlehre hier sich einzulassen, als bisweilen geschehen ist, scheint der Absicht der Metaphysik zuwider, und hebt die Grenzen der Wissenschaften auf.

Grundbegriff vom Körper und der Materie.

Den Begriff vom Körper haben wir vermöge der sinnlichen Erkenntniß derjenigen Dinge in der Welt, die diesen Namen führen. Wir dürfen ihn also, wenn wir ihn nicht gar verlieren wollen, im allgemeinen nicht anders bestimmen, als nach dem gemeinschaftlichen der uns bekannten Körper. Das Gemeinschaftliche, was diese vermöge des ersten Anblickes alle an sich haben, ist, daß sie aus Materie und Form bestehen. Aber was ist die Materie? Darüber weiß ich mich fürs erste gleichfalls nicht anders zu erklären, als daß sie dasjenige sey, woraus die Körper bestehen. Denn ich wage es nicht zu sagen, daß Materie und ein Aggregat von Substanzen jedweder Art einerley sey. Aber daß die Materie ein Aggregat von Substanzen, und der Körper also ein zusammengesetztes Ding sey, liegt im Grundbegriffe.

(\*) Was heißt also materiel und immateriel? Soll materiel so viel heißen, als was aus Theilen besteht, sie seyen von welcher Art sie wollen? Soll alles dasjenige materiel heißen, was von der Art derjenigen Substanzen ist, daraus Körper bestehen, wenn es gleich einfach? Oder nur dasjenige, was aus mehreren Substanzen dieser Art besteht?

S. 42.

Die Körper sind Phänomena.

Wir wollen jezo versuchen, aus diesem gemeinen Begriffe von dem Körper und von der Materie Folgen zu ziehen, und sehen, wie weit wir damit kommen. Da die Körper zusammengesetzte Dinge sind; so muß von ihnen gelten, was von den zusammengesetzten Dingen (S. 37.) angemerket worden ist, wosern anders jene Sätze richtig sind. Es wäre überflüssig, sie hier zu wiederholen.

Aber eins wollen wir nicht unbemerkt lassen, daß, weil die Körper aus einfachen Elementen bestehen, deren Natur zu erkennen wir weit entfernt sind, wir also auch die Grundbeschaffenheiten der Körper nicht kennen.

Hievon werden wir noch auf andere Weise hinlänglich überzeugt.

1) Aus den Empfindungen, die wir von den Körpern haben, nehmen wir die Beschaffenheiten derselben ab. Aber die Vorstellung der Empfindung hängt von der Beschaffenheit der Organen ab. Der Unterschied, den wir hier gewahr werden, wenn unsere Empfindungswerkzeuge nur ein wenig verändert werden, läffet uns

N 2

nicht

andere urtheilen, als daß es nur auf die Einrichtung dieser Empfindungswerkzeuge angekommen wäre, um zu machen, daß was uns nun süß schmeckt, uns sauer geschmeckt hätte, daß das Rothe schwarz, das Viereckichte rund, das Große klein, das Kleine groß, u. s. w. geschienen hätte. (Log. S. 63. 65.)

2) So wenig wir auch im Stande sind, bis auf die einfachsten Elemente die Körper aufzulösen: so entdecket sich bey einiger Auflösung doch gar bald, daß die Beschaffenheiten, die den zusammengesetzten Dingen zukommen, nicht ihren einfachern Bestandtheilen auch zukommen; daß durch eine Veränderung in der Art, wie die Theile eines Körpers mit einander vereinigt sind, er oft ganz etwas anders wird, als was er vorher war.

Hieraus will ich keinesweges die Folge ziehen, daß die Körper also wohl gar nur bloße Ideen wären, daß die ganze materielle Welt nur als Vorstellung in den geistlichen Wesen existire. Ich habe mich gegen die Meynung schon erklärt, und gezeigt, aus welchem Grunde wir zuverlässig sagen können, daß die Dinge auffer uns vorhanden sind (Logik S. 62.) Aber von selbst ergiebt sich dieses daraus, daß die Körper Phänomene

nomena sind, zwar auffer unserem Kopfe vorhanden, aber uns nur nach einem sehr vermengten Scheine bekannt, der uns die Grundbeschaffenheiten verbirgt (Phaenomena substantiata). Und daraus wird auch noch dieses folgen, das wir sehr unrecht thun, wenn wir die Beschaffenheiten dieser Erscheinungen mit Gewalt anwenden wollen auf die Grundbeschaffenheiten der einfachen Dinge; wie diejenigen thun, welche glauben, daß das Phänomenon vom Berühren der Körper nicht möglich wäre, wenn die Elemente sich nicht berühren könnten. Und so auch in andern Stücken.

S. 43.

### Von der Bewegung.

Die Veränderungen, die sich vermöge des Begriffes mit einem Körper zutragen können, bestehen in Bewegungen (S. 37.). Durch welche Bestimmungen der Elemente aber die uns aus der Erfahrung bekannten Bewegungen der Körper entstehen, können wir wohl nicht erklären, so lange uns die Natur der Elemente unbekannt bleibt. Diese Bewegung der Körper also ist gleichfalls ein Phänomenon. Aber ein Phänomenon von der Art derjenigen, die für uns Realität sind, den Grund unserer Erkenntniß ausmachen (log. S. 63.)

Y 3

und

und eine eigene unüberwindliche Gewißheit haben (log. S. 55.). Alles, was wider die Möglichkeit der Bewegung gesagt wird, beruht auf Suppositionen, die man einzuräumen nicht genöthiget ist, und die derjenige am wenigsten zu achten hat, der die Bewegung für nicht anders ausgiebt, als für ein Phänomenon, dessen Existenz zwar gewiß, aber dessen Natur bis auf den Grund zu erklären uns nicht möglich ist. Nach einer solchen Erklärung wäre es wenigstens keine Sophisterei, wenn man, wie Diogenes soll gethan haben, die Bewegung dem Gegner dadurch bewiese, daß man vor seinen Augen hin und her gieng (a).

Können wir denn aber wohl, bey einer solchen Beschaffenheit unserer Grundbegriffe vom Körper und von der Bewegung, die Gesetze der Bewegung aus dem einen oder aus dem andern herleiten? Die Sätze, daß kein Körper für sich selbst in Ruhe, oder in Bewegung, oder in eine andere Direction komme? Verschiedene Metaphysiker haben es unternommen. Und auf eine gewisse Weise geht es leicht an. Man lege einen Begriff vom Körper oder der Materie zum Grunde, in welchem dasjenige enthalten ist, was uns die Erfahrung von Körpern überhaupt lehret: so muß sich wohl eben dasselbe aus diesem Begriffe wieder folgern lassen. Und doch  
nur

nur mit Voraussetzung des Hauptsakes vom zu reichenden Grunde (§. 23.) als eines Sakes, der nicht selbst erst aus der allgemeinen Uebereinstimmung der Erfahrungen zu erweisen ist. — Uebrigens lehret diese Bewegungsgesetze die Erfahrung nicht von allen Arten der Körper un mittelbar. Von dem thierischen Körper erkennt man es zu Folge analogischer Schlüsse. (b).

(a) S. Bayle Dict. Zenon. rem. k.

(b) S. Kästners Anfangs-Gr. der höh. Mechanik. Kap. II. §. 26.

§. 44.

Von den Grundkräften der Körper und der Materie.

Der Körper kann bewegt werden; aber wir fühlen einen Widerstand dabey, wenn wir ihn bewegen. Wenn er in Bewegung gesetzt worden ist, verbleibt er darinne; kann auch andere Körper, auf die er stößt, in Bewegung bringen. Was gehören für Grundbestimmungen dazu, was für Grundeigenschaften, was für Kräfte kommen deshalb dem Körper und der Materie zu? **Trägheit und Beweglichkeit, oder Kraft der Trägheit** (*Vis inertiae*) (a), **Kraft der Bewegung**, (*Vis motrix*) ist eine Antwort auf die Frage, mit welcher der Physiker sich begnügen kann, der mit den allgemeinsten Erfahrungen seine Erklärungen anfängt oder endiget. Aber was ist diese Kraft der Trägheit, und die Kraft der Bewegung? Kommen sie aller Materie nothwendig



dig zu? Auf was für ursprüngliche Bestimmunge  
gen sind sie gegründet? Dieß ist metaphysische  
Speculation.

Daß die Kraft der Trägheit der Materie nothwendig zukomme, kann bald bewiesen werden, wenn man die Erklärung zum Grunde legen darf, daß Materie dasjenige sey, was dem Körper Ausdehnung giebt, nebst der widerstehenden Kraft. Oder vielmehr es ist auf diese Art nicht bewiesen, sondern als ausgemacht angenommen. Aus dem Begriffe einer Substanz schon, und folglich auch aus dem Begriffe der Materie, folget wohl das Vermögen zu widerstehen, wenn von allen Seiten her gedruckt würde, die Undurchdringlichkeit (S. 14.). Aber ich gestehe es, daß damit die Kraft der Trägheit noch nicht genug bewiesen ist. Sie sagt mehr als bloße Undurchdringlichkeit. Also wieder ein vergeblicher Versuch, die allgemeinen Eigenschaften anders, als aus der Erfahrung zu beweisen (b). Aber beweiset auch nur die Erfahrung wirklich diese Trägheit, dieses Widerstreben gegen die Bewegung, als eine der Materie für sich inhärirende Eigenschaft (c)? Kann es keine Materie geben, der es wesentlich wäre in Bewegung zu seyn?

Wenn man die erstbemerckte Erklärung von der Materie zum Grunde leget; so kann dann  
frey:

freylich gefolgert werden, daß jeder Körper, um sich in Bewegung zu erhalten, ausser der Kraft der Trägheit, die der Materie ursprünglich zukommt, noch eine Kraft, eine bewegende Kraft, haben müsse; weil es nicht scheint, daß die Kraft, durch die der Körper der Bewegung widersteht, zugleich diejenige seyn könne, die ihn zur Bewegung bestimmt. Eine Kraft also, die der Materie nicht nothwendig ist, ob sie gleich, wenn sie da ist, in der Materie existiren muß. Aber was für eine Grundbestimmung der Elemente, oder wenigstens der kleinsten körperlichen Theile, muß es denn nun seyn, die den Körper geschickt macht, bewegt zu werden, in Bewegung zu verbleiben, seine Bewegung andern mitzutheilen? Ist es blos eine Fähigkeit eine fremde bewegende Kraft aufzunehmen? Oder eine todte Kraft, die durch den Stoß erwecket wird? Oder eine lebendige Kraft, deren Wirkung nur durch eine Hinderniß aufgehalten wurde? Dieß ist die Frage. Aber man sieht aus vielen vorhergehenden Bemerkungen, was der zuverlässigen Beantwortung derselben entgegen steht. (S. 14. 42.)

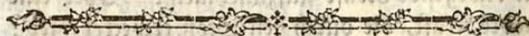
(a) S. Wolf Metaphys. Th. II. S. 384.

(b) Ich würde unrecht thun, wenn ich verschwiege, daß es noch einen andern Beweis giebt, die Trägheit als eine der Materie wesentlich zukommende Kraft zu betrachten. Form

kommende Eigenschaft darzuthun; ob ich gleich Bedenklichkeiten dagegen habe. Man sehe des Herrn D. Crusius Metaphys. S. 395. Desgl. Wolf l. c.

(c) Zweifel dagegen hat neulichst Herr Prof. Kratzenstein gemacht in der Dissert. Amolito vis inertiae *Haffn.* 1770. 8. Vergl. Kästners Höh. Mech. l. c.

(d) Man sehe unterdessen Krügers Naturlehre S. 38. 39. Wolf Metaph. S. 624. 25. Wenn es nur auf Hypothesen ankömmt, und wenn man Lust zum Paradoxen hat, so kann man vielleicht gar behaupten, daß ein jeder Körper in der Welt ein Thier, aber ein Thier, dessen träges einförmiges Leben uns unmerklich ist. Der Einfall ist nicht von mir zuerst erfunden. S. *Robinet de la Nature* Tom. IV.



### Dritter Abschnitt.

#### Pneumatologie oder Geisterlehre.

S. 45.

Absicht dieser Speculation. Ursprung des transscendenten Begriffes von einem Geiste.

Ob wir gleich nur eine denkende Substanz unmitttelbar aus den Empfindungen erkennen,

nen, nemlich: unsere Seele: so findet sich doch auch bey der gemeinen Erkenntniß schon der allgemeine Begriff von denkenden Substanzen oder Geistern. In der weitläufigen Bedeutung des letztern sagen beyde Nahmen einerley: beyde hier nur so viel, als Wesen, die Vorstellungen und Bewußtseyn haben.

Dieser allgemeine Begriff gründet sich auf den natürlichen Schluß, daß andere in ihren äußerlichen Beschaffenheiten und Handlungen uns ähnliche Substanzen ähnliche Kräfte in sich haben müssen (S. 22.). Wir vermuthen daher in andern Menschen solche denkende Substanzen, dergleichen wir uns einer bey uns bewust sind. Desgleichen vermuthen wir daher, daß die unvernünftigen Thiere eine Empfindung und eine Seele haben, und also keine bloße Maschinen sind. Hierzu kommen die Wirkungen, die wir unsichtbaren, geistlichen Ursachen zuzuschreiben genöthiget sind, oder zu seyn glauben (S. 24.) Ueberhaupt ist der gemeine Begriff von einer denkenden Substanz nicht so bestimmt, daß wir nicht einige Bestimmungen, die wir bey den uns bekannten Arten wirklich antreffen, weglassen, und andere als dazu schicklich annehmen könnten. Und dadurch wird der Begriff einer denkenden Substanz eigentlich transcendent.

Unterdesseu ist es gewiß, daß wir nichts von denkenden Substanzen und ihren Eigenschaften wissen würden, wenn uns nicht durch das Selbstgefühl, und die Reflexion über dasselbe, einiges von der Natur unserer Seele bekannt wäre. Hierinne liegt also der Ursprung aller unserer pneumatologischen Begriffe, und hieraus schöpfen sie ihr Licht.

Die metaphysische Speculation über die Natur der Geister soll übrigens dazu dienen, auch in dieser Materie, zu deren Betrachtung wir doch immer von uns selbst oder durch andere verleitet werden, die gemeinen Begriffe zu entwickeln, genau zu bestimmen, zu ordnen, und sie bis an die Grenzen specieller Wissenschaften hinzuführen. Zugleich können einige Fragen, die für die logik und praktische Philosophie zu spizig sind, hier vorgenommen werden.

(S. 46.)  
Erster Schritt zur Entwicklung des Begriffes einer denkenden Substanz.

Wir wissen, was denken heisse (\*), und was Substanz; und also auch, was unter einer denkenden Substanz zu verstehen sey. Unmittelbar liegt in diesem Begriffe das Vermögen, sich etwas vorzustellen, oder Vorstellung

lung mit Bewußtseyn zu haben. Wenn sich aber nicht gedenken läßt, daß eine Substanz die Vorstellung und Bewußtseyn hat, gleichgültig seyn sollte gegen alles, was sie empfindet, oder was sie sich vorstellt, da nicht alles zusammen stimmen kann mit ihren Grundbestimmungen, mit ihrer Natur und Wesen: so entwickelt sich ferner auch bald aus dem Begriffe der denkenden Substanz, daß sie einen Willen haben müsse; das heißt, daß sie von dem, was sie erkennet, oder was sie afficirt, einiges begehren, einiges verabscheuen, oder einiges als gut billigen, erhalten, befördern, anderes als unangenehm, böß, verwerflich nicht begehren, hindern werde.

\*) Eigentlich wissen wir nur, was es bey uns heißt. Es ist zwar ein Begriff, der mehr und weniger zuläset; aber wie viel und wie wenig, können wir nicht sagen. Daher werden wir auch nicht die Grenzen zwischen denkenden und nicht denkenden Substanzen in der Natur genau bestimmen können.

S. 47.

#### Einfachheit der denkenden Substanz.

Das erste, was aus dem Begriffe einer denkenden Substanz, als eines Subjects der denkenden Kraft, ungezwungen zu folgen scheint, ist

ist die Einfachheit derselben. Wir wollen jetzt nicht über den Begriff der Einfachheit spitzfindig streiten, und uns einstweilen begnügen, nur so viel zu bestimmen, daß das Subject der denkenden Kraft in der genauesten Bedeutung eine Substanz seyn müsse, sehr unterschieden also von den uns sichtbaren materiellen, zusammengesetzten Dingen.

Können wir uns die Gewahrnehmung oder das Bewußtseyn wohl gedenken, als etwas, welches, wo es nur einmahl vorhanden, dennoch vertheilt und ausgebreitet wäre? Ist es nicht vielmehr etwas ganz einfaches und untheilbares? Also kann es ja auch nicht anders vorhanden seyn, als in einem Subjecte, welches selbst untheilbar, genau eins, einfach ist. Man wende diesen Beweisgrund auf jedwede Art des Denkens an; man erwäge, was für eine genaue Vereinigung des ganzen Gedankensystems das Geschäfte des Denkens überhaupt erfordert: die Vorstellung eines theilbaren, materiellen oder irgend eines zusammengesetzten Dinges, wird sich nie zur Vorstellung eines Subjects des Denkens und der denkenden Kraft schicken (a).

Man behauptet auch die Einfachheit der denkenden Substanz aus dem Grunde, weil alle Veränderungen, die sich mit zusammengesetzten

Dir

Dingen zutragen können, in so fern sie zusammengesetzt sind, in Bewegungen bestehen (S. 37.). Ein Gedanke ist aber keine Bewegung (b).

Endlich insbesondere in Ansehung unserer Seele ist das Selbstgefühl gewiß mehr für die Einfachheit der denkenden Substanz, als wider dieselbe. Wenigstens unterscheidet sich, vermöge desselben, die Seele genugsam von der ganzen Masse organisirter Materie, die ihren Körper ausmachet (c).

Gegen die Einfachheit der denkenden Substanz aber scheinen folgende Einwürfe die wichtigsten zu seyn. Wie sollte, sagt man, in einem einfachen Subjecte die Vorstellung von zusammengesetzten Dingen, von Ausdehnung und dergleichen seyn (d)? Ferner wendet man ein, man empfände im ganzen Körper, also müsse ja wohl auch das Vermögen zu empfinden im ganzen Körper seyn, folglich auch das Subject. Also *anima in toto corpore tota* (e). Endlich, wenn man gewisse Thiere, z. B. Polypen zerschneidet: so bewiese sich die thätige Kraft des Lebens und der Empfindung in jedem Theile. Folgl. — Selbst auch in abgeschnittenen Theilen des menschlichen Körpers äußere sich noch die Empfindlichkeit, entstünden Bewegungen, dergleichen die Seele sonst hervorbrächte (f).

Diese

Diese Einwürfe, so fürchterlich sie auch bey dem ersten Anblicke aussehen mögen, lassen sich dennoch mit guten Gründen beantworten. Wenn denn also auch diese Eigenschaft der denkenden Substanz nicht mit völliger Evidenz dargethan werden könnte, weil die Begriffe hier gar zu leicht im Dunkeln sich verlieren; so müßte doch wohl die Meynung, die sie behauptet, für wahrscheinlicher gehalten werden, als die entgegengesetzte (g).

- (a) Diesen Beweis hat schon, wiewohl unentwikkelt, *Aristoteles* de anima I. 3; viel deutlicher aber *Plotinus*, *Ennead.* IV. lib. VII. Cap. VI. S. auch *Mart. Knuzens* tract. pec. *Reimarus* N. R. S. 458. *Essay de Psychologie* ch. XXXV. f. *Mendelsohns* *Phädon*. S. 202. 205. der ersten Ausg. *Progr. de simplici animae natura.* Cob. 1765.
- (b) S. *Phädon* S. 229. f. *Leibniz* *Monadolog.* S. 17.
- (c) S. *Reimarus* N. R. dritte Ausg. S. 477. f.
- (d) S. *Aristoteles* de anima I. c. *Search* Tom. III.
- (e) S. *Träume eines Geistessehers* S. 19. Dagegen s. auch *Cartesii* *Principia philosoph.* part. IV. S. 196.
- (f) S. *Pardies* *Discours de la connoissance des bêtes*, 3me edit. à la Haye 1690. pag. 46 - 54. *Nouvelles Recherches sur les decouvertes micro-*

microscopiques 1769, in dem Discours preliminaire und vielen Orten des Werkes selbst.

(G) Weitläufig handelt diese Materie ab der P. Zubart Hayer in la spiritualité et l'immortalité de l'ame à Paris 1757. 3. tom. in 12.

## S. 48.

Transcendente Theematologie. Speculation über das Wesen des Willens. Ob aus einer Grundkraft Vorstellungen und Begierden entspringen?

Denken und Wollen scheinen so unzertrennlich von einander zu seyn, daß wir das Vermögen zu begehren und zu verabscheuen, den Willen, für eine Eigenschaft aller denkenden Substanzen halten müssen (S. 46.). Wie wir aber das Vermögen zu denken nicht wohl ohne Willen annehmen können: so können wir auch den Willen nicht ohne Vorstellungen annehmen. Genau genug sind also Wille und Erkenntnißvermögen mit einander vereiniget. Ob beyde aus einer Grundkraft entspringen, fragen hier die Metaphysiker, und streiten darüber. Der eine Theil glaubt, aus dem Vermögen zu denken, liesse sich wohl das Vermögen zu wollen be- greifen. Denn letzteres bestünde ja nur in einem Bestreben, eine Vorstellung zu erhalten oder zu stärken, in Empfindung zu verwandeln, oder

sie zu schwächen, zu vertilgen, oder, wie andere sagen, in einer Empfindung. Es scheint ihnen auch bedenklich, in einer einfachen Substanz mehrere Grundkräfte anzunehmen. Der andere Theil aber behauptet, daß nothwendig zum Denken und zum Wollen verschiedene Grundkräfte erfordert werden. Der wahre Begriff einer Grundkraft brächte es so mit sich.

Ich, der ich von den Grundkräften zu wenig weiß, gestehe, daß ich die Streitfrage nicht entscheiden kann. Unterdessen kömmt es mir doch gezwungen vor, wenn man alles, was in unserer Seele vorgeht, aus der Denkkraft erklären will. Auch ist es dadurch so eigentlich noch nicht ausgemacht, ob mehrere Fähigkeiten aus einer Grundkraft entspringen, wenn man die Begriffe davon auf einen gemeinschaftlichen Begriff reduciren kann; gleichwie das Gegentheil dadurch, daß man solches nicht kann, auch noch nicht bewiesen ist.

(\*) Es kömmt hier auch darauf mit an, was man unter dem Worte Kraft versteht. Man kann nur ein Principium der Thätigkeit in einem Geiste, und also in der Bedeutung nur eine Grundkraft, annehmen, und dennoch ein besonders

sonderes Principium zur Erkenntniß und zum Wohlgefallen oder Mißfallen annehmen. S. Log. S. 6.

S. 49.

Mancherley Aeußerungen des Willens. Grund davon.

Nicht nur in der Seelenlehre, sondern in der Geisterlehre überhaupt, ist die Rede öfters von den mancherley Aeußerungen des Willens, den Neigungen und Trieben. Wir müssen daher versuchen, was sich im Allgemeinen hierüber setzen läßt; wie weit die von unserer Seele abstrahirte Thelematologie sich allgemein machen läßt, oder nicht. Aus der Erfahrung also wissen wir, daß der Wille bey uns auf mehr als eine Art sich äußert; bald in dunkeln Begierden, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, in Regungen, die auf keinen bestimmten, wenigstens auf keinen klar vorgestellten Gegenstand zielen; bald in eigentlichen klaren Begierden, in solchen, die auf bestimmte, klar vorgestellte Gegenstände zielen, bald in Affecten, die aus verwirrten Vorstellungen entspringen.

Diese Aeußerungen des Willens sind mit den bemerkten Zuständen des Erkenntnißvermögens

so genau verknüpset, daß wir bey denjenigen denkenden Substanzen, bey welchen eben dieser, oder ein ähnlicher Unterschied in den Vorstellungen sich findet, eben diese oder ähnliche Aeußerungen des Begehrungsvermögens mit Wahrscheinlichkeit auch annehmen dürfen, und ungewandt. (S. 22.)

Es erfordern aber diese Aeußerungen des Willens nach Veranlassung der Vorstellungen gewisse vorübergehende Bestimmungen, in welchen der Grund liegt, warum bey solchen Vorstellungen die Substanz will, oder nicht will, Wohlgefallen oder Mißfallen empfindet, begehrt oder verabscheuet. Eine innere Bestimmung zu einer gewissen Art des Wollens, heißt *Neigung*, wenn sie leicht in Affect ausbricht, *Leidenschaft*, die dabey geschäftige Kraft selbst, in so fern sie auf eine gewisse Weise bestimmt ist, *Trieb* (\*). Man unterscheidet nicht ohne Grund abgeleitete Triebe und Neigungen, von den *Grundtrieben* und *Grundneigungen*. *Grundneigungen* heißen diejenigen Neigungen, die aus der Vorstellung des Gegenstandes unmittelbar entspringen. Die abgeleiteten gründen sich auf das Verhältniß des Gegenstandes zu den Gegenständen der Grundneigungen; nicht eben nothwendig auf das wahre. Daher können Wesen, die einerley Grundneigungen haben, in ihren Begierden und Neigungen doch gar sehr von

von einander unterschieden seyn, nach dem Unterschiede der Vorstellungen und ihrer Verhältnisse unter einander. Dürfen wir es wohl wagen, von den Grundbestimmungen des Willens einer jedweden denkenden Substanz zu reden? Wenn wir annehmen dürfen, daß keine Kraft wider sich selbst gerichtet sey, und zum Verderben des Subjects, dem sie wesentlich ist; daß ferner dasjenige, was wider die Natur einer Substanz streitet, ihr nicht könne angenehm seyn, dasjenige aber, was mit ihrer Natur übereinstimmt, ihr angenehm seyn müsse: so scheint zu folgen, daß das Bestreben nach eigenem Wohlfeyn, oder die Selbstliebe, eine Grundbestimmung einer jedweden denkenden Substanz seyn müsse (\*).

(\*) Solche Dispositionen können ja da seyn, ehe noch die Vorstellungen, bey denen die Begierde entspringt, die durch jene Dispositionen bestimmt wird, da sind. Eine Anmerkung, die zur Beantwortung eines Einwurfes wider den Lehrsatz der Logik §. 21. dienlich ist.

(\*\*) *Omnis natura est conservatrix sui. Cicero fin. IV. 8.*

Denkende Substanzen sind einer Glückseligkeit fähig und können ein letzter Zweck seyn.

Denkende Substanzen haben ein Bewußtseyn von den Veränderungen, die sich mit ihnen zu tragen,

tragen, von den Bestimmungen, die ihren Zustand ausmachen, und sie sind nicht gleichgültig dabei. Sie sind also einer Glückseligkeit und Unglückseligkeit fähig. Ihnen kömmt daher eine intransitive Vollkommenheit zu (S. 13.) Und keinem Dinge kömmt solche Vollkommenheit zu, ausser denen Substanzen, die Bewußtseyn von ihrem Zustande haben. Es ergiebt sich aus eben diesen Begriffen, daß nur in den denkenden Substanzen eine letzte Absicht gegründet seyn könne. Ihnen endlich kann ein Leben zugeschrieben werden, in der eigentlichen, oder wenigstens in der höhern Bedeutung.

S. 51.

Metaphysische Speculation über die Freyheit.

Ich komme ich auf diejenige Betrachtung, die immerzu die Klippe der Systeme, und der forschenden Vernunft ein Labyrinth, gewesen ist. Sie betrifft die Freyheit.

Es wäre vielleicht am besten, wenn man dabei bliebe, seinem Gefühle zu trauen, ohne sich verstehen zu wollen. Aber da nun doch einmal die Schwierigkeiten entdeckt sind: so würde damit auch nicht viel gewonnen seyn, daß man sie stillschweigend vorbeyschliche; oder in einen Weg

Weg einlenkete, der bald wieder in den vorigen Labyrinth zurückführte. Das Wort Freyheit ist vieldeutig. In einigen Bedeutungen ist die Realität der Freyheit leicht bewiesen. Die politische, moralische, und gemeine psychologische Freyheit (Log. S. 7.) sind in der Metaphysik gar keinem Streite ausgesetzt. Aber die Speculation über die Grundursachen der Handlungen, der Begierden, Vorstellungen, und jedweder Aeußerung der Kraft denkender Substanzen, führet noch auf einen andern Begriff der Freyheit, den man zum Unterschiede den metaphysischen nennen kann; vermöge dessen eine denkende Substanz nur alsdenn frey hiesse, wenn sie ein Vermögen zu wirken hätte, so weder durch die Grundbestimmungen, noch durch den Einfluß äußerlicher Ursachen, dermassen gänzlich bestimmt wäre, daß nicht mehrere Arten zu handeln, bey den von aussen herkommenden Bestimmungen, möglich blieben; und sie sich also durch ihre Selbstthätigkeit zu einer Handlung ursprünglich bestimmte. Oder kurz, Freyheit heist hier das Vermögen sich selbst bey seinen Handlungen zu bestimmen (a).

Damit ist hier nichts ausgerichtet, daß man sagt, dieß sey eine falsche, willkührliche, Erklärung von der Freyheit. Denn wenn man nun auch von dem Worte abgeht; so bleibt doch

immer die Frage übrig: Wodurch werden die Veränderungen, Handlungen, Begierden der denkenden Substanz bestimmt? Durch äußerliche Ursachen dergestalt, daß wenn die Substanz ihre Kraft äußert, sie, wegen dem, was außer ihr ist und war, oder wegen ihrer Grundbestimmungen, sich nicht anders als auf diese Weise verhalten konnte; oder durch eine innerliche nicht also zu ihren Aeußerungen völlig determinirte Kraft?

Wenn man nun hier nicht gleich mit dem, Ich weiß nicht, sich behelfen, wenn man in die Untersuchung eingehen will: so entsteht ein Streit, wobey jedweder Theil, so bald er etwas behauptet, schweren Einwürfen seines Gegners ausgesetzt ist. Wir wollen die Gründe beyder Theile vernehmen.

Die das unter dem Namen Freyheit in der metaphysischen Bedeutung begriffene Vermögen der denkenden Substanz nicht zugestehen wollen; berufen sich auf den Satz vom zureichenden Grunde, vermöge dessen keine Veränderung, keine Aeußerung der Kraft, kein Entschluß, ohne zureichende und determinirende oder entscheidende Ursache erfolgen könnte: da außer dem ja auch hier alles vom Zufalle abhängen würde.

Sie behaupten daher, daß, was geschieht, unter den nämlichen Umständen, wenn solche mehrmalen

malen wirklich wären, immer ohne Ausbleiben und Abänderung geschehen würde. Und das heißt, sie mögen es hinzu setzen oder nicht, daß alles nothwendig geschehe, kraft der Grundbestimmung und des Einflusses der nach Zeit und Raum verknüpften Dinge. Einige gründen diese ihre Meinung auch auf die Vorhersehung des Schöpfers, die nicht Statt fände, wenn nicht eine solche Verknüpfung der Begebenheiten wirklich wäre, kraft deren jeder Erfolg durch das vorhergehende und coexistirende genau bestimmt würde. Dagegen wendet die andere Parthey ein, daß der Satz vom zureichenden Grunde hier unrecht angebracht wäre, ausser der Sphäre und über die Kraft seiner Beweise. b) (S. S. 22. u. 23.). Der zweyte Grund scheint noch leichter zu heben. Ist es erlaubt, nach dem kleinen Maasse unserer Erkenntniß den unendlichen Verstand zu messen, und die Erkenntniß des Schöpfers erklären zu wollen?

Worauf aber die Vertheidiger der Freyheit in der erhöhten Bedeutung hauptsächlich sich stützen, ist der Gedanke, daß ausserdem, und bey der entgegengesetzten Meinung, die Tugend blos Glück würde, wie Schönheit des Körpers, und Laster Unglück, und alles, was geschieht, dem Schöpfer imputiret werden müßte; welches aber einige Gegner auch ohne Bedenken einräumen. (c)



Ferner berufen sie sich in Ansehung unserer Seele auf das Gefühl, vermöge dessen ein jeder wissen müßte, daß die äußerlichen Dinge, die auf uns wirken, so wenig als die Grundtriebe in uns, unsere Begierden und Handlungen genau bestimmten; daß dadurch unsere innere Wirksamkeit nur gereizt, aber nicht also eingeschränket und determinirt würde, daß wir sagen dürften, wir hätten nie anders handeln können, als wir gehandelt haben. Derowegen mache sich der Mensch auch Vorwürfe und erkläre sich für schuldig, wenn er erkennet, daß er unrecht und thöricht gehandelt habe. Sie setzen hinzu, daß, wenn man die Raisonnements aus vagen Begriffen und Grundsätzen dem Gefühle entgegen setzen wollte, alles ungewiß würde; und daß man hier dem Gefühle desto mehr trauen müßte, je weniger wir im Stande wären, alle geistliche Dinge und Wirkungen, den Ursprung der Wesen und unserer Erkenntniß, den Zusammenhang der Principien unserer Erkenntniß, Lust, Unlust und Thätigkeit, und was dergleichen mehr ist, nach unseren von körperlichen Dingen hergenommenen Begriffen aufzuklären und zu begreifen.

Bei einer solchen Beschaffenheit der Gründe und Gegengründe — da die ganze Controvers, theils, bei genauerer Beleuchtung, so wichtig

wichtig nicht ist, als es anfangs scheinen kann, theils zuletzt auf Untersuchungen beruht, die so leicht nicht völlig ausgemacht werden können — scheint es mir am besten, mein Urtheil zurück zu halten; zumal da in Ansehung der Folgerungen immer eine Meynung dem andern Theile bedenklich vorkommt, und anstößig werden kann. (d)

(a) Die Wolfsische Erklärung von der Freyheit stimmt, wie mich dünket, hiermit vollkommen überein. Man sehe dessen Metaph. S. 519. und II. Th. S. 165. Ob sie mit den übrigen Lehren seines System bestehen könne, oder in diesem System wirklich das bedeute, was sie zu bedeuten scheinen kann, ist eine andere Frage.

(b) Die Systeme, die die Freyheit behaupten, unterschieden sich hiebey also von einander, daß nach einigen der Mensch ein Vermögen hat, auch ohne allen Bewegungsgrund etwas zu wollen (Libertas perfecti aequilibrii); nach andern zwar keine Regung, Begierde, Entschliessung, ohne eine Vorstellung erfolgt, in welcher der Grund davon lieget, doch aber kein genau bestimmender, die innere Thätigkeit aufhebender, sondern nur ein anreizender, erweckender Grund, kurz, ein solcher, bey dem man nicht an Gewichter un Billardkugeln denken darf.

(c) Was man auch von dieser metaphysischen Freyheit denket: so bleibt doch so viel gewiß, daß Strafen zur Beförderung des Guten nützlich

nützlich und nothwendig, und folglich gerecht seyn können; und also muß sich auch bey dem System des Fatalisten das Laster fürchten, nicht nur vor den natürlichen, sondern auch vor den eigentlichen positiven Strafen. Dieses ist von vielen Gegnern übersehen worden. Auch ist es kein System, das nothwendig in Verzeihung stürzt, weil ja jedweder thun kann, was er will. Diese Freyheit wird nicht bestritten. Was braucht er zu untersuchen, wie sein Wille gegründet war?

(d) Zwö zur Kenntniß des Streitens und der streitenden Partheyen vorzüglich brauchbare Schriften, obgleich von verschiedener Art, sind, *Wagners Versuch einer gründlichen Untersuchung welches der wahre Begriff von der Freyheit des Willens sey*, Berlin 1730. 8. und *Homes Versuche*, in der Uebersetzung und mit den Anmerkungen des Herrn Past. Kautenbergs, Braunschw. 1768. Th. I. Vers. III. Einer der vornehmsten Vertheidiger der Nothwendigkeit ist der B. des Lichts der Natur, *Search* im Lu. V. Th. Daß die Alten schon weit in diese Materie eingedrungen waren, kann man unter andern aus des *Cicero* Fragment. de Fato sehen.

S. 52.

Von möglichen Arten denkender Substanzen.

Es widerspricht, wie mich dünket, den Begriffen nicht, wenn man annimmt, daß es denkende Substanzen geben könne, die sich in so fern leidend bey ihrem Denken verhielten, daß

durch

durch äußerliche Ursachen alle ihre Vorstellungen in ihnen hervorgebracht würden, von welchen sie Bewußtseyn hätten; obgleich ihre Kraft mitwirkte bey dem Ursprunge des Bewußtseyns und des Gedankens, welcher vermittelt der Veränderung, die von aussen herkam, entstände, und obgleich dieser Gedanke wirksam wäre, andere Gedanken oder Begierden zu erzeugen. Aus eben diesem Grunde aber könnte man auch denkende Substanzen annehmen, die ihre Vorstellungen selbstthätig verändern, sich Gedanken daraus schaffen könnten; aber den Stoff dazu, die ersten Vorstellungen, ohne Beystand oder Einwirkung einer andern Substanz nicht bekommen könnten. Was hindert, daß wir nicht auch denkende Substanzen für möglich hielten, die ganz einfach, und an keine andere Substanz gebunden, denken könnten? In Verknüpfung mit andern Dingen aussen ihnen könnten sie etwa doch seyn. Noch könnten diese der vorher erklärten Freyheit beraubt seyn. Aber wenn diese Freyheit keine Chimäre ist: so können wir auch eine dadurch von andern unterschiedene Art von Substanzen annehmen, daß sie solche Wirkungen anfangen, wozu sie so wenig durch Grundbestimmungen als durch den Einfluß äußerlicher Ursachen genau bestimmt waren.

Weniger Bedenken hat es noch, freye Geister in der Bedeutung anzunehmen, daß solche

solche durch deutliche Vorstellung des Verstandes zu ihren Handlungen gelenket würden, da andere denkende Substanzen nur durch dunkle Vorstellungen und Instincte regieret würden.

Große Unterschiede lassen sich bey denkenden Substanzen annehmen in Ansehung der Vollkommenheit der Erkenntniß. Je mehr Vorstellungen eine denkende Substanz überhaupt, und je mehr zugleich, je deutlicher und mit je stärkerem Bewußtseyn, sie solche hätte, desto vollkommener wäre sie zu achten in Ansehung der Erkenntniß. Kann man nicht auch daneben noch einen eigenen Unterschied in Ansehung der Objecte sehen, daß der Verstand vollkommener, je erhabner und je schwerer vorzustellen die Objecte sind, die er sich vorzustellen im Stande ist?

In Rücksicht auf den Willen, oder das Begehungsvermögen, könnten sich gleichfalls Unterschiede bey den denkenden Substanzen finden. Der Grad der Reizbarkeit und Empfindlichkeit gegen das Wahre und den Schein, die Qualität, Quantität und Dauer der Neigungen und Begierden, geben einem, wenn man Lust hat, Stoffs genug, mögliche Unterschiede daraus her zu nehmen.

Denkende Substanzen können endlich auch unterschieden seyn in Ansehung der ganzen Glück

Glückseligkeit, deren sie theilhaftig werden, oder fähig sind. Die ganze Glückseligkeit einer Substanz muß aber geschähet werden, nach der Grösse des Vergnügens, so ihr während ihrer ganzen Dauer zu Theil wird. Dabey käme es denn ferner an auf die Summe der angenehmen Empfindung und der unangenehmen, und auf deren innerliche Grösse, das heißt, auf die Lebhaftigkeit, mit welcher sie empfunden werden, und auf die innere Bitterkeit der einen und Köstlichkeit der andern. Man kann diese letztere Speculation dazu anwenden, gewisse Fragen von dem Vorzuge dieser oder jener Arten von Geschöpfen in Ansehung der Glückseligkeit genauer darnach zu bestimmen und zu erörtern.

(\*) Ueberhaupt aber gebe ich diese Sätze für nichts anders aus, als was sie sind, für Speculation, die da beweiset, daß man thun kann, was andere thun, und denen etwas zu schaffen macht, die das Gegentheil beweisen wollen. Immer kann sie auch dazu dienen, die dabey vorkommenden Begriffe genauer bestimmen und von einander unterscheiden zu lernen.

S. 53.

Grundbegriffe von Geist, Seele und Thier.

Obgleich in der weitläufigern Bedeutung bisweilen alle denkende Substanzen Geister genannt

nennt werden: so ist doch die engere Bedeutung dieses Wortes gewöhnlicher, und man versteht darunter eine mit dem Vermögen deutlicher Vorstellungen und Freyheit begabte Substanz. Ferner nennt man eine mit einem organischen Körper vereinigte denkende Substanz eine Seele. Und das Ganze, aus Leib und Seele bestehende ein Thier. Daß die Seele ein Geist im Körper seyn könne, ist aus den Begriffen leicht zu folgern. Ob aber alle endliche Geister eine Art von Körper an sich haben müssen, scheint so leicht nicht auszumachen. (\*) Aber da wir die Abhängigkeit unserer Seelenkräfte von unserem Körper und dessen abwechselnden Zuständen wissen: so haben wir guten Grund zu behaupten, daß denkende Substanzen auch durch die Verschiedenheit ihrer Körper auf vielerley Weise von einander unterschieden seyn können.

(\*) S. einen Beweis pro affirmatiua in des Hrn. D. Schuberts Metaphys. S. 784. f. und Leibnitz Nouv. Ess. pag. 171. 180. Dagegen siehe Crusius Metaph. S. 372.

S. 54.

Von den Ursachen der Harmonie zwischen Seele und Leib.

Wenn die Veränderungen einer Seele und ihres Körpers dermassen mit einander übereinstim-

stimmen, daß die Seele gewisse Empfindungen und Vorstellungen hat, nur wenn gewisse Veränderungen im Körper sich eräugnen, und hingegen in diesem gewisse Bewegungen erfolgen, nur bey gewissen Empfindungen und Begierden der Seele und sonst nicht (Log. S. 5.): was mag die Ursache einer solchen Harmonie seyn, wie kann dieses geschehen?

Ueberhaupt die Sache zu betrachten, scheint es, daß solches auf dreierley Weise geschehen könne. Entweder also, daß die Veränderungen der Seele und des Körpers beyde blos aus innerlichen Kräften herkämen, und demnach auf gleiche Weise würden haben erfolgen können, wenn jeder Theil nur allein vorhanden gewesen wäre. Dieß ist die Hypothese der vorher bestimmten Harmonie (Hypothesis s. Systema Harmoniae praestabilitae). Oder daß durch ein drittes Wesen jedwede Veränderungen der Seele und des Leibes immer dergestalt veranstaltet würden, daß sie harmonirten; daß also die Seele weder aus sich selbst, noch Kraft des Körpers, ihre Vorstellungen, wenigstens nicht alle, hätte; und der Körper weder für sich selbst sich bewegte, noch durch die Seele bewegt würde. Dieses ist die Hypothese der gelegenheitlichen Ursachen (Hyp. causarum occasionalium). Oder daß Seele und Leib in einander wirketen; daß die Vor-

A a

stellungen

stellungen in der Seele entstünden, zufolge der Veränderungen in dem Körper, ohne welche sie nicht würden entstehen haben können, und gewisse Bewegungen im Körper, zufolge der Veränderungen in der Seele, ohne welche sie gleichfalls nicht hätten erfolgen können. Dieß heißt die Hypothese der wahren Caussalität oder des physischen Einflusses (Hypoth. influxus phyci, realis caussalitatıs).

Diese letztere Meynung, die alsbald die natürlichste zu seyn scheint, ist die älteste. Aber theils gewisse weitere Bestimmungen derselben, theils gewisse Grundsätze von der Bewegung, hauptsächlich aber die Unmöglichkeit zu begreifen, wie aus dem, was im Körper bekanntlich vorgeht, eine Vorstellung in der Seele, und aus den geistlichen Veränderungen Bewegungen im Körper entstehen, endlich auch wohl einige religiöse Betrachtungen, haben bey neuern Philosophen Zweifel gegen die alte Meynung erregt, und nach und nach die andern Hypothesen erzeugt (\*).

Es haben aber diese Hypothesen ausser dem, daß ihre Gründe bey genauerer Untersuchung weder alle richtig, noch zum Beweise hinlänglich befunden worden sind, auch ihre eigenen Schwierigkeiten und Einwürfe wider sich.

Wider die Hypothese der Assistenz wird eingewendet,

1) daß

- 1) daß sie den Knoten nicht auflöse, sondern zerschneide, wenn sie nemlich bey allem Gott zur unmittelbaren Ursache annimmt. Andere drucken dieß also aus, daß sie beständige Wunderwerke annehme.
- 2) daß sie leicht zur Schwärmeren verführen könne, in so fern dabey angenommen wird, daß unsere Vorstellungen alle unmittelbar von Gott herkämen.
- 3) daß Gott, wo nicht zur Ursache, doch wenigstens, auf eine unanständige Weise, zum Beystand und Vollzieher bey den schandbaren Handlungen der Menschen gemacht würde.
- 4) daß die Körper dabey völlig überflüssig.

Wider die Hypothese der vorher bestimmten Harmonie zu welcher der Ubergang durch die Hypothese der Cartesianer ziemlich gehabnet war, scheinen folgende Betrachtungen zu streiten.

- 1) Daß die Folge der Vorstellungen, so wie sie oft in unserer Seele auf einander folgen, blos aus einer innerliche Quelle entstehe, eine aus der andern, unabhängig von dem, was im Körper vorgeht, ist höchst unwahr scheinlich.

U a 2

2) Gleicher

2) Gleicher Weise ist der dabey anzunehmen-  
de harmonische Mechanismus des Kör-  
pers, zwar nicht schlechtthin unmöglich zu  
nennen, aber doch gewiß so sonderbar,  
daß er die Hypothese nicht empfehlen  
kann.

3) Und wie ist die Stärke der Empfindungen  
und deren Unterschied von blossen Vorstel-  
lungen abwesender Gegenstände zu erklä-  
ren? Und woher, und wozu, die schmerz-  
haften Empfindungen der Seele?

4) Führen nicht die Gründe, auf welche  
diese Hypothese sich stüzet, dahin, daß  
man überhaupt die causale Verknüpfung  
der Dinge leugnen muß, wenn man ihnen  
nachgeben will? (§ 39) Führen sie nicht  
auf den Idealismus? (Vog. S. 61.) Wä-  
ren nicht die Körper und körperlichen Be-  
wegungen wenigstens für die Seele ganz  
vergebens, wenn sie keinen Einfluß auf  
den Zustand der Seele haben?

5) Wenn man endlich bey dieser Hypothese  
annimmt, daß alle Veränderungen der  
Seele in der innerlichen Quelle, aus der  
sie entspringen sollen, genau vorher be-  
stimmt waren: so ist damit für die Behau-  
ptung der metaphysischen Freyheit nichts  
gewonnen;

gewonnen; wofern man nicht eine gewisse ursprüngliche Unabhängigkeit der Wesen zugleich behauptete.

Man kann auf diese Einwürfe zwar verschiedenes, und einiges, so Grund hat, antworten (b). Aber schwerlich ihnen hinlängliche Gründe thun. Wenn also gleich bey der Hypothese der wahren Causſalität einiges unerklärt bleibt (c): so ist sie doch den Grundsätzen aller unsrerer Erkenntniß gemässer, als die andern. Und gewissermassen beweiset sie die Erfahrung (§. 18.) (d).

(a) *S. Mallebranche de la Recherche de la verité liv. III. second. part. chap. 2 - 6 liv. VI. seconde part. chap. 3. desgl. Les Eclaircisf. X. XIV. Bilfinger de harmonia praestab. ed. 3tia Tubing. 1741. Hollmann Pneumatolog. §. LXXX. sequ.*

(b) *S. Boehm. Metaph. Psych. rat. Sect. II.*

(c) Einige wagen hiebey noch genauere Erklärungen *S. Boehm S. 418. f. Crusius Metaph. §. 463. Thelematol. §. 22. 23. Bonnet Essai analyt. chap. V. Vergl. Ch. M. Burchardi Meditationes de anima humana, Rostoch. 1726. Cap. I.*

(d) Mit der gegenwärtigen Untersuchung ist die Frage von dem Sitze der Seele genau verknüpft. *S. Cartes. de pas. animae part. I. art. XXX. sequ. S. Hollmann Pneumatol. §. LXXIII.*



LXXIII seq. Wolf von dem Gebrauche der  
Theile im Menschen 2c. S. 147. Bonnet chap.  
V. Träume eines Geistessehers 2c. S. 19. f

S. 55.

Von dem Ursprunge und Untergange der denkenden  
Substanzen.

Wenn denkende Substanzen einfache Subs-  
tanzen sind: so können sie nicht anders entstehen,  
als durch Schöpfung aus nichts (a).

Aber wenn dieß ihr Ursprung ist: so fragt  
es sich weiter, ob sie allemal erst erschaffen wer-  
den, wenn das Thier entsteht, oder ob sie vor-  
her schon vorhanden waren? Und wo hielten sie  
sich dann auf? Und was war ihr Geschäfte,  
bevor sie zu einem gewissen Leben gekommen  
sind? (b)

Wenn denkende Substanzen einfache Subs-  
tanzen sind: so können sie nicht anders unkom-  
men, als durch Vernichtung. Umkommen; aber  
können sie nicht fort dauern, und ihre Denk-  
kraft verlieren? Kann nicht die Aesserung dieser  
Kraft an gewisse Bedingungen, oder gewisse  
andere Dinge, verknüpft seyn, dergestalt, daß  
sie aufhöret, wenn diese Verknüpfung weg-  
fällt (c)?

Können

Können endlich nicht alle denkende Substanzen stufenweise zu grössern Vollkommenheiten gelangen? Kann dieß etwa dadurch geschehen, daß sie nach und nach in vortheilhaftere Situationen, in feiner organisirte Körper kommen? In Körper, die in die gröbern schon eingehüllet waren, oder in neue, die sie vorher nicht an sich trugen (d)?

(a) Eine andere Meynung vertheidiget noch Bertram in der bescheidenen Prüfung der Meynung von der Präexistenz menschlicher Seelen, Bremen 1741. 8. S. 123. ff.

(b) S. Engelkens geläuterte Vernunftgründe von der Wirklichkeit und Wesen der Geister, Leipzig. 1744. 8. S. 110. ff. Crusius Metaph. S. 464.

(c) S. Crusius l. c.

(d) S. G. J. Meiers Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere. Zweyte Aufl. Halle 1750. von S. 112-119. Leibnitz Nouv. Ess. 192. 198.

S. 56.

Von den Seelen der unvernünftigen Thiere.

Nun scheint es Zeit zu seyn, unsere metaphysische Geisterlehre zu beschliessen. Denn in die bestimmtern Lehren, die in andern Wissenschaften ihren eigentlichen Sitz haben, wollen wir nicht übergehen.

Na 4

Noch

Noch ein Artikel ist übrig, dem in der Metaphysik eine Stelle verstattet werden kann, der von den Seelen der Thiere. Dieß ist freylich eine noch sehr unbestimmte Aufschrift. Und wenn man erwägt, wie die Classen der Dinge unvermerkt auf- und absteigen, und sich in einander verlieren: so scheint in der That die Frage von den Seelen der unvernünftigen Thiere, wie sie gewöhnlich heißen, allzu unbestimmt. Doch so weit wir sie hier zu erörtern gedenken, mag sie es immer seyn.

Wenn man die Thiere für bloße Maschinen halten, keine Seelen in ihnen annehmen wollte: so müßte man einen Grundsatz aufgeben, dem man doch immerzu folget (§. 22. und §. 24.); und die sonderbarsten Meinungen oder Zweifel würden sich alsdenn rechtfertigen lassen. Die Thiere haben Organen wie wir; sollten sie ihnen nicht auch zu dem Zwecke gegeben seyn, zu dem sie uns gegeben sind? Sie verhalten sich, wie wir uns verhalten, wenn gewisse Vorstellungen und Begierden in uns sind. Sollten dann nicht auch solche Vorstellungen und Begierden in ihnen seyn? (a).

Das, was wir an ihnen täglich gewahr werden, läßt uns nicht anders vermuthen, als daß sie nicht nur gegenwärtige Dinge empfinden, sondern auch Einbildungskraft, und eine

eine Art von Gedächtniß haben. Daß sie Lust und Unlust empfinden, ist eben also offenbar. Und bey einigen äussern sich klar genug die Merckmaale von Affecten, Neigungen und Leidenschaften. Ein gewisses Vermögen zu unterscheiden, und eine gewisse Aufmerksamkeit kann einigen unter ihnen gleichfalls nicht abgesprochen werden.

Aber was fehlt denn also noch den Thieren, daß sie nicht eben solche Seelen haben, wie die Menschen? Haben sie denn nicht auch Vernunft? (b) Ihre kunstmäßigen oder kunstähnlichen Verrichtungen sollten es doch wohl beweisen? Hier möchte der Beweis schwer fallen. Wunderbar sind manche Handlungen der Thiere, das ist gewiß. Aber zu wunderbar, möchte man sagen, als daß man glauben könnte, daß die Thiere dabey mit Verstand Einsicht, nach Absichten und freyer Wahl handelten; die Thiere, die eine solche Vernunft, als dazu erfordert würde, doch in ihrem übrigen Verhalten nicht blicken lassen. Wenn man ins besondere erwäget, die Einformigkeit bey diesen kunstmäßigen Handlungen der Thiere, da alle Individuen einer Art so genau das nemliche, und ihr ganzes Leben durch auf einerley Weise, vornehmen; die Vollkommenheit, mit welcher die jüngsten Thiechen ihr Geschäfte verrichten, gleich den geübtesten: kann man wohl annehmen,

A a 5

daß

daß diese kunstmäßigen Handlungen von vernünftiger Einsicht und Wahl herrühren? Wenn diese Thiere eine solche Vernunft hätten, warum thäten sie nichts weiter, warum nichts neues, warum alles so einförmig? Wie man also auch diese Handlungen der Thiere sich erklären will; so kann man doch nicht mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie von Vernunft und Nachdenken, von einer auf deutliche Erkenntniß gegründeten Verknüpfung der Absichten und der Mittel, herrühren. (c)

Aber bemerkt man nicht bey einigen dieser Thiere, bey einigen Individuen, Handlungen, die Anschläge, List, und alles, was man zur Ueberlegung rechnen kann, offenbar beweisen? Es scheint. Aber es lästet sich doch auch dieses, so wie ihre Gelehrigkeit unter den Händen der Menschen, aus geringern Erkenntnißfähigkeiten erklären. (d) Oder kann, ohne daß wir es genau zu erklären im Stande sind, doch wohl davon herrühren. Denn wir wissen ja, daß wir selbst vielerley zweckmäßig verknüpfte Handlungen, ohne Ueberlegung, oftmal fast ohne alles Bewußtseyn, zu Folge der einmal mit einander verknüpften Ideen, oder zu Folge des Mechanismus und Systems unserer Organen verrichten. Und wenn man bedenket, daß die unvernünftigen Thiere das Mittel, von welchem der Gebrauch der menschlichen Vernunft

müßte abhängen, die Zeichenkenntniß, die künstlichen Sprache, nicht haben: kann man wohl glauben, daß sie eine solche deutliche Erkenntniß, einen solchen Verstand und Vernunft besitzen sollten? Unterdeßsen kann man ihnen eine Art von Sprache, und etwas Aehnliches von Vernunft und Reflexion, deswegen nicht so schlechterdings absprechen. Wahrscheinliche Spuren einer Art von Spracherkenntniß finden sich viel mehr bey einigen.

Aber so könnte doch wohl der Unterschied der Menschen und der unvernünftigen Thiere blos in dem Körper liegen, und die Seele eines Hundes in dem Körper eines Menschen würde menschliche Seele seyn? (e) — Woher weißt du das? Vielmehr, da einige Thiere das körperliche Organ zum articuliren haben, und doch nicht mit Verstand reden lernen, da sie in ihren erworbenen Geschicklichkeiten noch immer, gegen den dümmsten Menschen verglichen, weit zurück sind; so ist wohl wahrscheinlicher, daß es ihnen in den Grundfähigkeiten der Seele fehlen müsse; daß die unvernünftigen Thiere in den Seelen, wie in dem Körper, von uns unterschieden seyn. Zuversichtlich können wir dieser Meinung seyn, so lange bis es den Bemühungen einiger Weltweisen etwa gelingen wird, aus einem Hunde oder Affen einen Redner oder Philosophen zu erziehen; so wie aus einem in der Wild-

niß

niz aufgewachsenen unvernünftigen Menschen in der menschlichen Gesellschaft bald ein vernünftiger Mensch wird. (f)

(a) S. Bayle Art. *Pereira*. *Cartesius* de pass. part. I. art. L. Epist. part. I. epist. CV. *Malbranch* liv. III. part. II. chap. 6.

(b) S. von den Vertheidigern dieser Meynung Bayle art. *Rorarius* not. d.

(c) Von verschiedenen, die Hypothesen von der Seelenkräften der Thiere angegeben haben, begnüge ich mich hier dem s. *Reimarus*, in den Betrachtungen über die Triebe der Thiere, *Bouiller* in dem Essai philosoph. sur l'ame des bêtes, *Pardies* in dem *Discours* und *Meier* in dem Versuch. eines N. Lehrgeb. anzuführen.

(d) S. *Böhms* Metaph. S. 480. *Basedows* Elementarb. Th. I. S. 156. ff.

(e) S. Bayle art. *Rorarius* not. e. *Helvetius* de l'Esprit tom. I. p. 11. sq. *Dissert.* Homo natura non ferus. *Erlang.* 1765. *Moscatis* Abhandlung von dem Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und des Menschen S. 8. ff.

(f) S. *Histoire critique de l'ame des bêtes* P. Mr. *Guer.* Amst. 1749. 8.

## Vierter Abschnitt.

### Von der vollkommnen Substanz und den endlichen Substanzen.

§. 57.

Abſicht dieſes Lehrſtückes der Metaphyſik.

Durch Abſtrahiren und Zuſehen bilden wir uns Begriffe, deren Gegenſtände nicht unter den Dingen vorkommen, die wir ſinnlich erkennen. So ſteiget der menſchliche Verſtand von den Begriffen endlicher, eingeſchränkter, Vollkommenheiten auf, und denket ſich Vollkommenheiten, die alles überreſſen, was er um ſich ſiehet, ſteiget auf bis zum Begriffe vom Unendlichen. Das wir dieſes thun können, braucht keines Beweiſes, weil wir es wirklich thun. Wie unſer Begriff vom Unendlichen aber beſchaffen, und zu was er tauche, dieß wird die Unterſuchung lehren.

Hier will ich nun in diejenigen Speculationen über das Weſen der Gottheit, die man gewöhnlich auf die Unendlichkeit derſelben gründet, eingehen, um meine natürliche Theologie von allem was

was ihr ein allzu metaphysisches Ansehen geben möchte, zu entledigen.

S. 58.

Genauere Bestimmung des metaphysischen Begriffes vom Unendlichen.

Wenn gleich Unendlich öfters nur so viel heisset, als dessen Ende oder Grenzen wir nicht bestimmen können, oder auch nur nicht bestimmen wollen: so sieht man doch, daß dieß nicht die genaueste Bedeutungen des Wortes ist; und die Metaphysiker thun also wenigstens der etymologischen Bedeutung des Wortes keine Gewalt an, wenn sie nur das Unendlich nennen, was kein Ende, keine Grenzen hat. Nach diesem Begriffe also ist das Unendliche unermesslich, keines Zuwachses, keiner Vermehrung fähig, kann nicht grösser werden, als es ist. Nach eben diesem Begriffe also läßt sich nicht behaupten, daß etwas unendlich, und doch kleiner, als ein anders Ding seiner Art.

Hieraus ergiebt sich nun, daß die Unendlichkeit gewissen Dingen, denen sie öftmals zugeschrieben wird, nicht in dieser genauen Bedeutung beygelegt werden könne, sondern daß andere Begriffe dabey zu Grunde liegen müssen.

Also

1) Wenn

1) Wenn eine wirklich vorhandene Menge unterschiedener Einheiten, reeller Theile, unendlich genennt wird; kann dieß nicht die metaphysische Unendlichkeit seyn. Denn es folgten Widersprüche daraus. Einen Theil weggenommen, kann man fragen, ist die Menge noch unendlich oder nicht? u. s. w. Eben diese Widersprüche, wenn man ein zusammengesetztes Ding für unendlich ausgedehnt, oder unendlich theilbar aniebt, in der Bedeutung, daß es aus unendlich vielen unterschiedlichen Einheiten bestehe. Ueberhaupt also kann man eine wirklich vorhandene Ausdehnungsgröße oder Zahl nicht eigentlich unendlich nennen (\*).

2) Wenn man von der Unendlichkeit eines Dinges spricht, das nach und nach sein Daseyn erhält, noch nicht gänzlich vorhanden, noch im Werden ist: so heißt dieß nichts anders, als das dieß Ding immer werde fortgesetzt und nicht geendigt werden. Ein solches Ding also, so weit es wirklich ist, ist es endlich, und so fern es unendlich ist, wird es nie vorhanden seyn.

3) Wer über die Unendlichkeit desjenigen, was außer der Vorstellung nichts positives, oder,

oder, wenn man lieber will, nichts substanzielles ist, z. E. Raum und Zeit, ohne Dinge die ausser einander sind, oder auf einander folgen, nachdenken und streiten will; mag es thun. Es wird unter dessen doch der Satz wahr bleiben, daß das Nichts keine positiven Eigenschaften habe? (Non entis nulla sunt praedicata positiva).

(\*) Es möchte manchem scheinen, daß hier die Mathematiker und Metaphysiker mit einander im Streite wären; weil erstere nicht nur überhaupt vom Unendlichgrossen und Unendlichkleinen, und der Theilbarkeit ins Unendliche, vieles reden; sondern so gar lehren, daß ein Unendliches grösser als das andere, daß etwas mehr als unendlich, seyn könne. Allein der Streit ist nur scheinbar. S. Wolf Metaph. II. Th. S. 38. Kästners Analysis des Unendlichen in den ersten §§. sonderlich S. 4. Ingleichen Hollmans Metaph. S. 216.-228. Wenn man endlich auch einräumen wollte, daß das Unendliche bey Zahlen oder Ausdehnung nur unbegreiflich, nicht in unsern Verstand passend, keineswegs aber als absurd erwiesen wäre: so scheint doch dieses schon hinlänglich, um nicht, wo sie nicht besonders erwiesen werden können, auf die Realität dieser Begriffe zu bauen. (§ 5)

Grundbegriff von dem unendlichen Wesen, nebst den ersten Folgerungen aus diesem Begriffe.

Wenn das Prädicat unendlich mit dem Begriffe eines Wesens, oder einer Substanz, verknüpft wird: so bezieht sich solches auf die Kräfte und Vollkommenheiten. Unendliche Substanz heißt so viel, als vollkommenste Substanz, eine Substanz, der alle nur beyammen mögliche Vollkommenheiten wesentlich zukommen, und die von aller Unvollkommenheit frey ist. Endliche Substanzen aber werden diejenigen genennet, deren Kräfte und Vollkommenheit auf irgend eine Weise eingeschränket sind. Es folget aus diesen Begriffen,

1) Das diejenigen Vollkommenheiten, die selbst eine Einschränkung anzeigen, der U. S. nicht zukommen. Keine absolute, reine und wahre Vollkommenheit aber mangelt ihr. Was mit Einschränkung und Unvollkommenheit endliche Substanzen gutes an sich haben, befindet sich bey der unendlichen Substanz, so fern es ohne Unvollkommenheit seyn kann.

2) Alle wahre Vollkommenheiten kommen der U. S. vermöge des Begriffes zu, sind  
B b ihr

ihr also wesentlich. Nie also kann ein Mangel einer solchen Vollkommenheit bey ihr Statt finden. Er widerspricht ihrem Wesen. Die U. S. ist also immer gleich vollkommen, bekömmet nie eine neue Realität, ist absolut und innerlich unveränderlich in Ansehung ihrer Kraft und Vollkommenheit. Hingegen sind endliche Substanzen innerlich veränderlich, oder einer Veränderung fähig, in Rücksicht auf ihre Endlichkeit.

3) Die Existenz ist eine Vollkommenheit, zumal bey dem vollkommensten Wesen. Und ohne die Existenz sind ja alle Vollkommenheiten noch nicht reell. Zu dem Begriffe und dem Wesen der U. S. gehört also auch die Existenz. Sie kann nicht anders als existirend gedacht werden. Folget daraus, daß sie wirklich existire? (\*)

4) So viel folget wenigstens, daß, wenn sie einmal existiret, sie jederzeit muß existirt haben, und ohne Ende bleiben wird. Mit ihrer Existenz ist ihre Ewigkeit und Unsterblichkeit zugleich bewiesen.

5) Die U. S. kann nicht als hervorgebracht gedacht werden; sie ist also von sich (Ens a se) und völlig unabhängig (Ens independentens). Dieß liegt in dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit.

(\*) S.

(\*) S. CARTESIVS Princ. Philos. part. I. nro XIV. ingl. meditatt. de philos. prim. med. V. p. m. 62. N. Leibniz Lehrf. von den Monaden S. 44 Mendelsohns Abhandlung über die Evidenz S. 35. f. Brucker H. C. Ph. tom. V. p. 296. sq. it. Tom. III. p. 665.

S. 60.

Erdterung des Begriffes von einer nothwendigen Substanz.

Ehe wir in der Entwicklung des Begriffes von der U. S. weiter gehen, wollen wir vorher einen andern Begriff, auf den uns die Entwicklung des erstern bald führen wird, für sich genauer erörtern. Es ist dieß der Begriff von der nothwendigen Substanz. Unter diesem Namen versteht man eine Substanz, deren Nichtseyn einen Widerspruch in sich fasset. Hingegen wird eine Substanz, deren Nichtseyn keinen Widerspruch verursacht, oder die sich als nicht existirend gedenken läffet, zufällig (Ens contingens) genannt. Absolut nothwendig ist also eine Substanz, wenn ihr Nichtseyn für sich betrachtet einen Widerspruch in sich fasset; also wenn das Nichtseyn ihrem Wesen, oder einer ihrer Eigenschaften, widerspricht. Eine absolut nothwendige Existenz ist zu verstehen wenn man schlechtthin von der Nothw. Substanz spricht. Hieraus ergiebt sich,

B 6 2

1) daß

1) Daß die Existenz zum Wesen der N. S. mit gehöre, zur Vollständigkeit ihres Begriffes; so daß eine dergleichen Substanz sich nicht anders als existirend gedenken lässet, wenn sie nach ihrem vollständigen Begriffe gedacht werden soll.

2) Die Nothwendige Substanz ist demnach als von sich selbst vorhanden, und als unabhängig in Ansehung ihrer Existenz zu gedenken. Wiederum, wenn eine Substanz als von sich selbst und unabhängig in Ansehung ihrer Existenz gedacht werden muß: so ist sie eine nothwendige Substanz. Denn da der Grund ihrer Existenz nicht auffer ihr liegt; so ist sie nicht hervorgebracht worden. Für sich aber entsteht auch nichts. So ist sie also immer gewesen, und mußte immer gewesen seyn. Da aber ferner eine jede existirende Substanz gänzlich bestimmt ist, die N. S. aber unabhängig von andern Substanzen, und ohne sie existiren kann: so muß sie auch für sich gänzlich bestimmt, und also unabhängig in Ansehung aller ihrer Bestimmung existiren können.

3) Hiemit scheint aber noch nicht bewiesen zu seyn, daß die N. S. innerlich unveränderlich,

änderlich, keiner Veränderung fähig,  
Nicht, daß sie nicht wirklich abwechs-  
selnde Bestimmungen nach einander be-  
kommen könne, durch den Einfluß äußer-  
licher Ursachen.

§ 61.

Ob Unendlichkeit und Nothwendigkeit unzertrenn-  
liche Eigenschaften?

Die Uebereinstimmung der Beschaffenheiten,  
die wir aus dem Begriffe der U. S. und derje-  
nigen, die wir aus dem Begriffe der N. S. ent-  
wickelt haben, ist groß. Es entsteht die Frage,  
ob beyde Eigenschaften, unendlich vollkommen  
seyn, und absolut nothwendig seyn, etwa unzer-  
trennliche Eigenschaften, so nur einem und dem-  
nemlichen Subjecte zukommen können?

Daß die U. S. absolut nothwendig sey nach  
dem Begriff, den wir uns von ihr machen müs-  
sen, erhellet aus dem vorhergehenden sehr leicht.  
Aber muß auch eine Substanz, deren Existenz  
nothwendig ist, unendlich vollkommen seyn?

Hier berufen sich einige, um die Frage beja-  
hen zu können, auf die Unveränderlichkeit der  
nothwendigen Substanz. Das Endliche, sagen  
sie, ist veränderlich. Das Unveränderliche also  
muß wohl unendlich seyn. (a) Allein man un-



versuche einmal die Beweise von der Unveränderlichkeit der Nothw. S. und der Veränderlichkeit der Endlichen; und sehe hernach, ob der Schluß, mit welchem aus der Unveränderlichkeit die Unendlichkeit gefolgert wird, nicht vier Begriffe enthalte.

Andere schliessen auf diese Weise. Alles Endliche läßt sich als nicht existirend gedenken, oder dem Begriffe des Endlichen widerspricht das Nichtseyn nicht. Also ist das Endliche zufällig. Also ist das Nothwendige nicht endlich. Folglich unendlich (b) — Aber so ließe sich auch beweisen, daß alle vernünftige Substanzen unendlich. Denn dem Endlichen widerspricht das Unvernünftigsseyn nicht (S. S. 33.)

So viel ist richtig, daß wenn wir eine Substanz als nothwendig, als von sich selbst, und unabhängig in Ansehung ihres Daseyns uns gedenken müssen, kein Grund vorhanden zu seyn scheint, warum wir sie uns als eingeschränkt und unvollkommen gedenken wollten. Ferner findet sich bloß bey dem Begriffe des U. Wesens die Nothwendigkeit der Existenz a priori. Und also ist wenigstens bey der Nothwendigkeit und Unabhängigkeit die höchste Vollkommenheit zu vermuthen, wosern nicht das Gegentheil dargethan werden kann.

(a) S. Böhm's Metaphys. S. 294 = 96.

(b) S. Crusius Metaphys. S. 137.

W 62.  
Zweifel wegen der Realität unserer Begriffe von den Eigenschaften des U. W. Wir müssen es uns als einen Geist vorstellen. Grund-  
eigenschaften desselben.

Nun was für Vollkommenheiten sind es denn, die der U. S. zukommen? — Aber dürfen wir es auch wagen, wir endlichen Geister, die wir keine andern, als endliche, eingeschränkte und mangelhafte, Vollkommenheiten kennen, die Vollkommenheiten des höchsten Wesens zu be-  
nennen?

Es ist wahr, keine andern, als endliche, mangelhafte Vollkommenheiten, kennen wir. Aber ist doch nicht etwas Gutes darinne? Können wir nicht die Kraft uns gedenken, das Gute uns gedenken, und von dem Mangel, von dem Bösen, abstrahiren? Und lasset es seyn, daß wir das Unendliche uns nicht anders, als auf eine unvollkommene Weise, gedenken können. Wir leugnen dieses nicht. Aber wenn wir das gar nicht denken sollen, was wir nicht anders, als auf unvollkommene Weise denken können, was bliebe uns zu denken übrig? Ein unvollkommener Begriff ist nicht gleich ein irriger und verwerflicher Begriff. Aufrichtig zu gestehen, ist mir die Absicht der Philosophen, die dergleichen Begriffe, als zu erhaben, uns zu denken nicht erlauben wollen, ein wenig verdächtig. (\*)

Die geistlichen Vollkommenheiten sind nicht nur die höchsten, die wir kennen, und lassen sich als ohne Mangel und Unvollkommenheit annehmen; sondern ohne Bewußtseyn läßt sich auch keine Substanz als höchst vollkommen gedanken. Sie hätte ja nicht einmal für sich Vollkommenheit. (S. 51.) Wenn denn der Name eines Geistes der gemeinschaftliche Name einer jeden denkenden Substanz ist: so haben wir ja wohl Grund dazu, die Unendliche Substanz für den vollkommensten Geist zu halten.

Der vollkommenste Geist aber muß

1) den vollkommensten Verstand haben; alles erkennbare immerzu auf das deutlichste und richtigste erkennen, das Zukünftige, wie das Vergangene und Gegenwärtige; und alle wirkliche und mögliche Verhältnisse der Dinge, sofern sie nur überhaupt erkannt werden können. Diesen Verstand, diese Erkenntnis zu ermessen, reicht unser endlicher Verstand freylich nicht zu. Die Art und Weise aller Arten dieser Erkenntnis zu erklären, dürfen wir nicht wagen. Thörigte Trugschlüsse können entstehen, wenn wir dieses unternehmen. Aber darum dürfen wir doch ihre Möglichkeit noch nicht in Zweifel ziehen.

2) Auch den vollkommensten Willen muß der unendliche Geist haben. Die Unvollkommenheiten unsers Willens dürfen wir um so viel weniger bey dem vollkommensten Wesen vermuten, da sie nur Folgen unserer unvollkommenen Erkenntnis, unserer Schwachheiten und Bedürfnisse sind. Nichts kann der Unendliche wollen, so seinen Vollkommenheiten zuwider wäre, nichts, so eine Unvollkommenheit in ihm beweisen würde. Er kann also überhaupt nur Vollkommenes und Gutes, nicht Böses und Unvollkommenheit begehren. Aber daß er das Böse wirklich werden lasse, wenn durch die Zulassung eines kleinern Uebels ein größeres allein verhindert werden könnte, oder wenn ein wichtiges Gut unzertrennlich von Unvollkommenheiten wäre, dies widerspricht dem vollkommensten Willen nicht.

3) Wenn das W. W. alles mögliche jederzeit auf das vollkommenste erkennt, folglich in Ansehung seiner Erkenntnis keiner Abwechslung und Veränderung unterworfen ist; wenn ferner alles dasjenige, was vermöge dieser Erkenntnis mit dem Willen des W. W. übereinstimmt, oder nicht, so wie es ist, jederzeit von ihm

B b 5

erkennt,

erkannt, folglich jederzeit von ihm begehrt oder nicht begehrt wird: (S. 46.) so ist das **W. W.** auch in Ansehung seines Willens unveränderlich. Aber auch bey einer Succession der Erkenntnis könnte eine gewisse Unveränderlichkeit des Willens dem **U. W.** nicht abgesprochen werden; nemlich die Unveränderlichkeit der Grundbestimmungen, vermöge deren er immer das beste will.

4.) Der vollkommenste Geist muß der vollkommensten Seligkeit theilhaftig seyn, einer Seligkeit, wobey keine Unvollkommenheit, kein Mangel, keine Begierde, die auf die Erfüllung wartete, kein gehinderter Entschluß, kein Ueberdruß, keine innerliche Unruhe. Eine Seligkeit, bey der kein Zuwachs möglich ist, und keine Abnahme; eine Seligkeit, die wir, so wenig als die übrigen Eigenschaften des unendlich vollkommenen, uns anders als sehr unvollkommen vorstellen können.

5.) Da der Verstand des Unendlichen nicht ein Verstand, wie der unsrige ist, sein Wille nicht wie der unsrige; so kann seine Freyheit auch nicht seyn, wie unsere Freyheit. Unterdessen folget schon aus vorher bemerkten Eigenschaften, daß er auf

Er muß auf die vollkommenste Weise frey sey. Er ist frey von allem äußerlichen Zwange, denn er ist unabhängig; er ist frey von blinden Instincten, stürmischen Begierden, denn er hat den vollkommensten Verstand und Willen. Daß er sollte übel wählen, das Böse wollen können, daß er durch Nachdenken allmählig sich bestimmen sollte, ist wider den Begriff der höchsten Vollkommenheit.

(\*) Der Schriftsteller, den ich hier hauptsächlich meyne, mag für eine Absicht haben, als er will: so ist seine Philosophie, in diesem Punkte, wie in verschiedenen andern, doch nur Chikane. S. *Robinet de la Nature*, prem. part. chap. III. second. part. ganz; besonders aber vom chap. XXIII-XXVI. Ich bin ein Feind der Consequenzenmacherey. Ich weiß aber nicht, ob eine solche Philosophie, (chap. I. p. 23.) nicht eben die Folgen haben muß, die R. selbst dem Epikurischen System zur Last leget, chap. I. p. 15. Und doch hat Robinet auch hierinne schon Nachfolger gefunden.

S. 63.

Von der Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit des vollkommensten Wesens.

Da es scheint, daß keine Substanz ohne Kraft etwas außer sich zu wirken gedacht werden könne (S. 16.) wie sollten wir eine solche Kraft dem

dem vollkommensten Wesen nicht einräumen? So wenig wir auch den letzten Grund der uns bekannten Wirkungen und Kräfte verstehen; (S. 14.) und so wenig wir auch berechtiget sind, alles eigentliche Wirken dem Endlichen Substanzen abzusprechen; (S. 54.) oder die Wirkungen der endlichen Kräfte nach unsern Begriffen zu begrenzen: so führet doch wenigstens der Begriff vom außser sich wirken nicht nothwendig die Bestimmung einer Unvollkommenheit mit sich. Gleichwie sich zu dem Begriffe des höchsten Wesens nichts besser schicket, als daß alle andere Dinge, alle Kräfte, von ihm abhängig, in ihm gegründet sind: also wird der Begriff von einer Kraft rein von allen ihm sonst anklebenden Unvollkommenheiten, wenn man ihn, sowohl in Rücksicht auf das Subject derselben von allen Begriffen einer Mühe oder eines Verlustes, als außserlich durch nichts als durch das schlechterdings unmögliche eingeschränket, sich gedenket. Und dann ist es der Begriff der Allmacht. Wenn nun das Schaffen aus Nichts und das Vernichten, so wenig wir auch von beeden verstehen, doch nicht weder als schlechterdings unmöglich, noch als schlechterdings unverträglich mit der höchsten Vollkommenheit, angesehen werden dürfen: so müssen wir beydes zu dem Vermögen der Allmacht rechnen (S. 5.) (a).

Diese

Diejenigen Bestimmungen, die bey dem allgemeinen Begriffe der Kraft, auch nur in Anwendung auf die endlichen Dinge, wegen der wenigen Erkenntniß, die wir von dem Grundwesen der Kraft haben, schon bedenklich werden; (S. 15.) dürften wohl noch mehr gewagt seyn in Anwendung auf den Unendlichen. (b.)

Bei dem vollkommensten Verstande und dem besten Willen, kann nicht anders als vollkommene Weisheit seyn, welche zu den besten Absichten die besten Mittel gebrauchet, und sie vermittlest der Allmacht ausführet.

Weise müssen wir uns demnach auch die Güte des U. W. gedenken, oder die Geneigtheit wohl zu thun; die von dem Begriffe des vollkommensten Wesens so unzertrennlich ist. Mit dieser weisen Güte besteht die vollkommenste Gerechtigkeit nicht nur, sondern sie folget daraus.

Zwar nicht in jedweden Sinne, wie oftmals, und in Anwendung auf Sterbliche vielleicht nicht unrichtig, das Wort gebraucht wird, kann der Unendliche gerecht genannt werden. Aber er ist gerecht, indem er Gutes wiederfahren läßt auf die Art, wie es recht, das heißt, dem allgemeinen Wohl, der Beförderung der größten Summe von Glückseligkeit (Allg. Prakt. Philos. S. 58.

S. 58. 59.) und folglich der vollkommensten und weisesten Güte gemäß ist. Also wird er nach dieser weisen Güte auch strafende Gerechtigkeit ausüben, wenn und wie es die Verhinderung des Bösen, die Besserung, die Abschreckung, das allgemeine Beste, erfordert. **Eigentliche, positive, Strafen**, die aus der Handlung für sich nothwendig nicht gefolget seyn würden, wenn sie gleich, durch eine um der Gerechtigkeit willen veranstaltete Verknüpfung, nur natürlich erfolgten, kann er gebrauchen; wenn durch die aus der Handlung, vermöge der allgemeinen Naturgesetze, entstehenden übeln Folgen, oder natürlichen Strafen, die Absichten der weisen Güte nicht genug sollten erreicht werden.

Aber finden wir nicht, ausser der weisen Güte, noch einen andern Grund der strafenden Gerechtigkeit, in der Heiligkeit des U. oder in seiner Abneigung vom moralischen Bösen? Daß um seiner weisen Güte willen der Unendliche seine Heiligkeit durch Strafen fürchterlich machen, und noch mehr, daß er um seiner Heiligkeit willen kein Wohlgefallen an dem Sündner haben könne, hängt mit dem Grundbegriffen wohl zusammen. Aber die Heiligkeit an und für sich als einen letzten Grund eigentlicher Strafen anzusehen, scheint eher eine Folge aus dem gemeinen auf den vollkommensten nicht ganz anwendbaren Begriffe von Gerech-

Gerechtigkeit und Heiligkeit zu seyn, als aus dem Begriffe der höchsten Güte und Vollkommenheit. (c.) Am wenigsten hat der von einigen unternommene Beweis der Nothwendigkeit unendlicher Strafen aus dem Begriffe des unendlich vollkommenen die erforderliche Evidenz.

(a.) Wenn einige Philosophen, daß nichts vernichtet werde, damit beweisen wollen, daß durch die Vernichtung eine innerliche Bestimmung in der Kraft des Schöpfers geändert würde: so scheinen dabey allzu sinnliche, wenigstens zu gewagte, Begriffe zum Grunde zu liegen. Daß nur eine unendliche Substanz vernichten oder schaffen können, ist bey der Beschaffenheit unserer Grundbegriffe eben so wenig deutlich zu erweisen.

(b.) Daß das U. W. etwas schaffen müsse, folgert der Stoiker aus seinem Begriffe von der höchsten Seligkeit, indem der Epikuräer aus seinem Begriffe von eben dieser Seligkeit das Gegentheil erweisen will; allerdings ein Beweis, wie es bey unserer analogischen Vorstellung bisweilen geht.

(c.) Unterdessen thut dieß auch ein Philosoph, von dem es weniger als von andern zu erwarten war. *E. Smith Theory of moral sent. p. 157.*

S. 64.

Ob das U. W. als einfach und allgegenwärtig zu gedenken, und ob nur eines möglich?

Die bisher bemerkten Eigenschaften können wir dem U. W. ohne Vermessenheit zuschreiben. Über

Aber diese Eigenschaften, diese Kräfte, in was für einem Subjecte werden sie sich befinden? Was für ein Vehiculum — ein unschickliches Wort, aber wo ist ein besseres? — Was für ein Subject hält diese Eigenschaften? Dunkle Fragen. Zu welcher Art von Substanzen kann ich denn die U. S. zählen? — Zu keiner. Das Unendliche Wesen kannst du dir ganz nicht vorstellen, nicht in einen deiner Begriffe einhüllen. Es kann nicht zu einer Classe der endlichen Dinge gestellt werden. Und du kennst nur eine Art der endlichen Dinge, dem Subjecte nach, oder vielmehr nur einen verworrenen Schein von unzähligen Subjecten kennst du, ein Phänomenon, das du Körper nennst. — Aber antworte kurz, ist die U. S. einfach oder zusammengesetzt? Zusammengesetzt kann sie nicht seyn. Eine zusammengesetzte Substanz ist nicht eine Substanz, sondern ein Aggregat mehrerer Substanzen. Und ist die U. S. nicht ein Geist? Ein Geist kann wohl in einem Körper eingekleidet seyn. Aber wozu der Körper dem vollkommensten Geiste (a)? Die U. S. kann also nicht zusammengesetzt seyn. Sie ist also einfach? Ausgedehnt oder nicht? Antworte, wer da will (b).

Allgegenwärtig kann und muß das U. W. in so fern seyn, daß dem vollkommensten Verstande und der Allmacht nichts verborgen, nichts ferne seyn kann. Wollen wir die Art dieser Allge-

Allgegenwart weiter bestimmen? Ich werde es nicht thun. Die letzte Frage: kann es mehrere unendliche Substanzen geben, oder nur eine? Warum wollten wir mehrere annehmen? Ist eine nicht schon genug; nicht schon zu viel, zu groß für unsern Verstand, um sie allein ganz zu denken? Doch damit ist die Frage noch nicht entschieden. Ist aber nicht eine unendliche, unabhängige, allmächtige Substanz neben der andern, eine Einschränkung für diese, also ein Widerspruch? Es scheint.

(a) Der Schluß des Epikuräers wider den Aristoteles beyh. Cic. N. D. I. 13. wird wohl nicht leicht jemanden gründlich scheinen.

(b) Ich will niemanden ein Verbrechen daraus machen hierüber zu entscheiden. Aber mich halten nicht bloß moralische sondern auch logische Gründe davon ab. S. Philaleth. I. S. 530. f.



E c

Drit-