

3 1761 04654855 8



P



Dr. B. Bolzanos

A t h a n a s i a

o b e r

G r ü n d e

f ü r d i e

U n s t e r b l i c h k e i t d e r S e e l e.

Ein Buch für jeden Gebildeten,
der hierüber zur Beruhigung gelangen will.

Auf! richte dich empor!
Du bist des Himmels Sohn!
Tiedge.

Zweite verbesserte Ausgabe,
mit einem kritischen Anhange vermehrt von einem Freunde
des Verfassers.

S u l z b a c h,
in der J. G. v. Seidelschen Buchhandlung, •
1838.

Den schreckt nicht des Grabes
Offne Nacht, nicht Erd' auf den Leichnam mit dumpfem Getöse
Niedergeworfen, nicht Stille verlassen, einsamer Gräber,
Noch der Verwesung Bild, wer, wenn dies alles sein wartet,
Weiß, daß Gott ihn dereinst in seinen Himmel hinaufruft,
An dem Tage der großen Geburt, in das Leben der Engel.

Klopstock.

P D

422

1200

1750

311117

1200

Vorrede des ersten Herausgebers.

„Eine Vorrede sollte nichts enthalten, als die Geschichte des Buches:“ sagt Lessing, und erbittet sich die Erlaubniß, seinen Lesern bei dieser Gelegenheit ein mehreres sagen zu dürfen. Ich aber muß gleich im voraus gestehen, daß man sich getäuscht finden würde, wenn man auch nichts mehr, als die Geschichte dieser Athanasia hier zu lesen hoffte; denn ich kann weder den Namen ihres Verfassers, noch den Ort, noch die Zeit ihrer Entstehung angeben. Was ich von ihr sagen kann, ist kürzlich Folgendes. Bei einem Kranken, der die schönsten Freuden des Lebens vor seinen Augen verwelken sah, und sich mit wehmüthigem Entzücken an der Pforte jener bessern Welt erblickte, wo ihn bereits die Erfüllung seiner Wünsche und Hoffnungen beseligt, bei diesem Kranken fand ich eine Handschrift mit dem Titel: „Gründe für die Unsterblichkeit der Seele,“ welche ihm ein ferner Freund zum Troste gesendet hatte, ohne den Verfasser zu nennen, dem auch ich vergebens nachgefragt habe. Handschriften haben schon überhaupt etwas Anziehendes für mich, und die besagte wurde noch überdieß von ihrem Besitzer so gerühmt, daß ich mir sie auf einige Zeit ausbat. Was für einen Eindruck der Inhalt auf mich gemacht, wird sich der Leser, ehe er noch das letzte Blatt umgeschlagen, selbst sagen können. — Unmöglich konnte ich glauben, daß dieser Aufsatz nicht sollte gedruckt sein, allein die sorgfältigste Nachforschung überzeugte mich davon. Nun hielt ich für ausgemacht, daß er ehestens im Buchhandel erscheinen werde, wartete und wartete, aber vergeblich. Und doch war aus dem Fleiße, aus der Umständlichkeit, Gründlichkeit, Vorsicht und Bescheidenheit, besonders aber aus der Schreibart des Aufsatzes zu ersehen, daß ihn der Verfasser für das Publicum geschrieben. Warum ward er ihm nicht über-

geben? Entweder lebt der Verfasser in Verhältnissen, die ihm die Drucklegung seiner Arbeit unmöglich machen, oder er wandelt bereits in jenen seligen Gefilden, die sein heller und frommer Blick schon durch den Erden Schleier erschaut. In beiden Fällen hoffe ich ihm durch die Bekanntmachung seiner Forschungen eben so gewiß, als den Lesern, einen Dienst zu erweisen. Für die letztern muß ich noch anmerken, daß die Abschnitte, in welche das Buch eingetheilt ist, hier und da einigen Uebergang zu einem neuen Abschnitt bildende Worte, die Anzeige des Inhalts, das Motto, und der Name Athanasia meine Zuthaten sind, die mir der Verfasser, wenn sie nicht nach seinem Sinne sein sollten, gütig vergeben wolle. Die kleinen Anmerkungen, die ich mir erlaubte, habe ich überall als die meinigen bezeichnet; von den übrigen aber, wenn etwa eine oder die andere dem Verfasser fremd wäre, kann ich versichern, daß ich sie in der Handschrift gefunden, und mich nicht für berechtigt gehalten habe, eine derselben wegzulassen, oder auch nur im geringsten zu verändern. Mit gleicher Gewissenhaftigkeit behandelte ich auch den Text. Nicht ein einziges Wörtchen ward geändert, es müßte denn sein, daß ich hier oder dort einen Schreibfehler schlecht verbesserte. Der Leser kann sich also verlassen, daß er die Arbeit des Verfassers so vollständig und treu erhalte, als ich selbst sie erhalten habe. Wer nun vielleicht einige der hier vorgetragenen Behauptungen nicht unterschreiben kann, der möge die Erinnerung des Verfassers beachten, und nicht darum, weil ihm dies und das nicht völlig ausgemacht scheint, auch den Schlusssatz für zweifelhaft halten. Dieser beruht nur auf solchen Vordersätzen, die wenigstens mir ganz unumstößlich erwiesen zu sein scheinen. Aus diesen fest begründeten Wahrheiten gehet nicht bloß mit Wahrscheinlichkeit, sondern mit völliger Gewißheit hervor, daß wir Bürger der Ewigkeit sind, und von der Vorsehung wohl manchen Veränderungen aber keiner Vernichtung, sondern einer immer größeren Vollkommenheit und Seligkeit entgegengeführt werden. Gewiß wird jeder, der diese hoch erfreuliche Wahrheit aus dem Buche geschöpft hat, und nicht bloß jener Ewigkeit mit seliger Hoffnung entgegenfieht, sondern

auch unsere Erde mit ihren Leiden und Freuden in einem weit schöneren Lichte erblickt, gewiß wird jeder Leser mit mir wünschen und bitten, der Unbekannte, der uns so wohlthätig erleuchtete, möge sich uns nennen, oder wenn der Tod seinen weisen Mund bereits geschlossen, so möge, wer ihn kannte, auch uns mit ihm bekannt machen, damit wir seinen Namen mit unvergilgbaren Zügen in unser dankbares Herz einschreiben. Der meinige aber ist viel zu unbebeutend, als daß es frommen könnte, ihn kund zu geben.

Geschrieben im December 1826.

Vorrede des zweiten Herausgebers.

Die Athanasia war kaum erschienen, so war auch schon in Böhmen wenigstens kein Zweifel darüber, daß ihr Verfasser niemand anderer sei — als Volzано. Die darin vorgetragenen Begriffe sowohl als die ganze Eigenthümlichkeit der Schreibart ließen alle, die diesen Mann kennen, sobald sie in dem Buche nur einige Seiten gelesen, mit Bestimmtheit entnehmen, daß sie hier eine Arbeit Volzanos vor sich hätten. Auch hat, soviel wir hören, er selbst vor niemand hehl gehalten, daß er das Buch geschrieben, und die Handschrift mehren, die ihn darum ersuchten, mitgetheilt habe. Aus der im Spätherbste 1836 an's Licht getretenen Selbstbiographie *) weiß es nun auch schon das größere Publicum, daß die Athanasia Volzanos Werk sei. Man hat zugleich erfahren, welche ganz eigenthümliche Verhältnisse es sind, die diesen Gelehrten in seiner schriftstellerischen Thätigkeit beengen, und allem Anschein nach auch Schuld waren, daß er ein so gemeinnütziges Buch nicht selbst, und unter seinem eigenen Namen herausgeben mochte; wie denn noch später sein Lehrbuch der Religionswissenschaft, **) und erst kürzlich seine Wissenschaftslehre ***)

*) Lebensbeschreibung des Dr. V. Volzано mit einigen seiner ungedruckten Aufsätze und dem Bildnisse des Verfassers, eingeleitet und erläutert von dem Herausgeber. 8. 1836.

**) Lehrbuch der Religionswissenschaft, ein Abdruck der Vorleseshefte eines ehemaligen Religionslehrers an einer katholischen Universität, von einigen seiner Schüler gesammelt und herausgegeben. gr. 8. Erster bis drittem Theile 1ster und 2ter Band, complet. 1835.

**) Volzано, Dr. V., Wissenschaftslehre; Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik, mit steter Berücksichtigung auf deren bisherige Bearbeiter, herausgegeben von mehren seiner Freunde, mit einer Vorrede von Dr. J. Ch. A. Heintz. 4 Bände. gr. 8. 1837.

nicht durch ihn selbst, sondern durch Fremde veröffentlicht werden mußten.

Trotz aller Hindernisse, welche die Anonymität des Buches, der anspruchlose Titel, und noch gewisse andere, später zu berührende Umstände dem schnelleren Bekanntwerden desselben in den Weg gelegt, kam es nach Verlauf von zehn vollen Jahren doch endlich dahin, daß die, freilich nicht schwache Auflage, welche die v. Seidelsche Buchhandlung von diesem Werk veranstaltet hatte, vergriffen wurde; und Schreiber dieses ward vor einigen Monaten von den Verlegern angegangen, die nöthig gewordene neue Auflage mit einigen schicklichen Bereicherungen zu versehen. Wie konnte er, ein ehemaliger Schüler Volzanos, eine Aufforderung dieser Art so leicht von sich weisen? Sollen des Mannes eigene Schüler sich immer von Fremden beschämen und zuvorkommen lassen? Wir sind dem ersten Herausgeber der Athanassa ohne Zweifel Dank schuldig; aber wahr ist doch auch, daß Einer derjenigen, die mit Volzanos Begriffen vertraut sind, dem Buche manche gehaltvollere Noten hinzuzufügen vermocht hätte, als es die etlichen sind, die jener beigefügt hatte.

Um jedoch nicht Erwartungen zu erregen, welche auch wir nicht erfüllen, vielleicht nicht einmal zu erfüllen im Sinne gehabt, wollen wir dem geneigten Leser lieber sogleich berichten, was wir bei dieser neuen Ausgabe zu leisten uns vorgesetzt haben.

Am Texte selbst wollten wir uns, wie sich fast, ohne daß wir es sagen, versteht, keine andern als den Stil betreffenden Veränderungen erlauben, solche, von denen wir uns vorstellen mochten, daß sie der fleißige, und auch in diesem Betracht sich nie genugthuende Verfasser bei einer neuen Durchsicht wohl selbst würde vorgenommen haben. — Ein Freund empfahl uns, den ganzen Vortrag ohngefähr auf dieselbe Weise, wie in der Religionswissenschaft geschehen, in Paragraphen zu zerlegen, die überdies noch ihre eigenen aus der Inhaltsanzeige zu entlehrenden Überschriften erhielten. Solch eine Einrichtung mag wohl wie dort in einem für Studierende geschriebenen Lehrbuche an ihrem Orte sein; in einem Buche, bei welchem formelle Übung im Denken nur ein sehr

untergeordneter Zweck sein kann, hat der Verfasser diese Form, deucht uns, mit Recht vermieden. Das einzige, was wir in dieser Hinsicht uns erlaubten, ist, daß wir die schon in der ersten Ausgabe hier und da vorgefundenen Abschnittszeichen um ein gut Theil vermehrten, was den Lesern und Leserinnen des Buches schon aus dem Grunde, wie wir hoffen, angenehm sein soll, weil sie auf solche Art durch einen einzigen Blick erfahren, wann der Verfasser auf einen neuen Gegenstand komme, und ihrem Lesen einen schicklichen Ruhepunkt darbieten werde.

Von den Anmerkungen, welche der frühere Herausgeber eigens als die seinigen bezeichnet hatte, strichen wir solche, welche die Leser nicht vermissen werden, geradezu weg; mögen diejenigen, die wir in eben nicht großer Anzahl beifügten, ihnen nicht auch so entbehrlich dünken. Von zweien hoffen wir mit vieler Zuversicht, daß man für ihre Mittheilung uns dankbar sein werde, weil sie einen sehr wichtigen Gegenstand betreffen und als ein Paar von Volzanos selbst herrührende Zugaben angesehen werden dürfen. Wir waren nämlich so glücklich — und in diesem Umstande lag ein Grund mehr, der uns bestimmte, die Aufforderung der Verlags-handlung nicht abzulehnen — schon vor einigen Jahren ein Antwortschreiben Volzanos an einen seiner Freunde, der ihn um nähere Beschreibung über einige Punkte in der Athanasia ersuchte, abschriftlich in unsere Hände zu bekommen; und schon damals dachten wir, daß zwei Auseinandersetzungen, die wir in diesem Schreiben antraten, es wohl verdienten, in das Buch selbst aufgenommen zu werden. Da wir alle Anmerkungen hinter den Text verwiesen, sie mit fortlaufenden Ziffern bezeichnend, so setzten wir um jegliches Eigenthum kennbar zu machen, denjenigen, die von dem Verfasser selbst herrühren, ein †, denen unsers Vorgängers ein *, und unsern eigenen ein †* vor. Daß wir auf dem Titelblatte das Buch zum Gebrauche aller Gebildeten empfahlen, außer dem früheren Motto von Klopstock noch einige sinnvolle Denkstellen anbrachten und das Inhaltsverzeichnis übersichtlicher zu machen versuchten, wollen wir nur nebenbei erinnert haben.

Allein nun müssen wir uns auch über den Anhang, welcher dem Buche beigelegt worden, rechtfertigen. In dem

seit Erscheinung der Athanasia verstrichenen Jahrzehende wurde die Literatur dieses Faches durch eine beträchtliche Anzahl in sehr verschiedenem Geiste geschriebener Bücher bereichert. Wir waren der Meinung, daß eine kurze Übersicht der wichtigsten dieser Schriften, eine Vergleichung dessen, was in denselben gesagt wird, mit den Behauptungen Volzanos gar manchem Leser der Athanasia willkommen sein, und zur richtigen Auffassung sowohl als zu gerechter Würdigung ihres Eigenthümlichen, beitragen könnte. Darum entschloßen wir uns, eine solche kritische Durchsicht zu versuchen, verlegten sie aber in einen eigenen „Anhang“, der mit dem Buche nicht nothwendig mitgekauft werden muß, weil wir uns gern bescheiden, daß diese Zugabe nur für einen Theil des Publicums interessant sein werde.

Hatten wir einmal beschlossen, dem Buche einen Anhang beizugeben, so fiel uns bald ein, daß sich dieser auch zu einem andern Zweck benützen ließe.

Der erste Herausgeber erzählte in seiner Vorrede, ein „Kranker“ sei es gewesen, bei dem er die erste Bekanntschaft mit dieser Handschrift gemacht. Hätte man glauben mögen, daß dieser unbedeutende Umstand alle Recensenten verleiten werde, dem Buche den Zweck eines „Trostbuches für Kranke und Sterbende“ unterzulegen, dann aber tadelnd zu bemerken, daß es diesem Zweck nicht entsprechend eingerichtet wäre, indem es ein viel angestrongteres Nachdenken fordere, als ein Kranker oder Sterbender anzustellen vermag? Nicht Einem dieser Herren kam es in den Sinn, daß man den Zweck eines Buches doch offenbar nicht aus dem Orte, wohin sich ein Exemplar desselben zufälliger Weise verirret, entnehmen könne, sondern daß man hierüber seine innere Beschaffenheit und die ausdrückliche Erklärung des Verfassers selbst berathen müsse. Ein Blick in die Inhaltsanzeige hätte belehrt, daß hier vielmehr ein Lehrbuch als eine Erbauungsschrift beabsichtigt worden sei. Hat man erst die sechs Seiten der Einleitung gelesen, so weiß man noch näher, daß der Verfasser seine Monographie zwar nicht ausschließlich für Gelehrte, doch nur für Leser, die etwas geübter im Denken sind, geschrieben, und ihr ernstestes Nachdenken in Anspruch nehmen

wollte. Wenn somit Einer dieser Herren Recensenten dem Publicum die Entdeckung mittheilt, daß die Athanasia denn doch kein wahres Volksbuch wäre, so sind wir uns gewiß, in dieses Urtheil werde Bolzano von ganzem Herzen einstimmen, und nur erinnern, daß er nichts weniger als ein eigentliches Volksbuch zu verfassen im Sinne gehabt. Wenn wieder ein anderer naiv genug erklärt, daß er die Athanasia in seinen gesunden Tagen wohl noch ein paarmal zu lesen gesonnen sei, aber auf seinem Sterbebette sich nicht aus diesem Buch, sondern aus der heiligen Schrift wolle vorlesen lassen, so ist Bolzano sicherlich einverstanden, und räth, bei diesem Voratz zu bleiben.

Allein nicht nur den Zweck des Werkes hat man auf's unbegreiflichste verkannt, sondern auch über den Werth desselben haben einige Recensenten ein Urtheil abgegeben, das wir der Ungerechtigkeit beschuldigen müssen. Woher dieß komme, ist freilich nicht schwer zu errathen.

Schon der Umstand, daß weder Verfasser noch Herausgeber sich nannten, war ohne Zweifel eher geeignet, ein ungünstiges, als beifälliges Vorurtheil für dieses Buch zu erwecken. Hiebei war gleichwohl, wie es auch schon der Herausgeber angemerkt, die Confession, welcher der Verfasser angehört, aus einigen Stellen deutlich genug zu entnehmen; er ist und gab sich als einen Katholiken. Ein neues Verbrechen wenigstens in den Augen aller protestantischen Buchrichter, welche seit einiger Zeit wieder besonders abgeneigt sind, irgend einem Katholiken das Verdienst einer ausgezeichneten Leistung zuzugestehen. Laß man nun noch die bescheidenen Ausdrücke, in denen der Verfasser selbst von seiner Arbeit spricht, so erwartete man um so weniger, etwas in seiner Art Vorzügliches zu finden. Zwar traf man beim Fortlesen allenthalben auf neue Ansichten, die mit großer Klarheit und Ueberzeugungskraft dargestellt wurden. Dennoch wenn man sich nicht die Mühe gab, welche zur Auffassung neuer Lehren jederzeit nothwendig ist, so konnte es leicht geschehen, daß man die überzeugende Kraft dieser neuen Ansichten nicht an sich selbst verspürte, zumal da eine die andere drängt. Allein das schlimmste ist, gleich auf des Buches ersten Seiten wurde man gewahr,

daß der Verfasser weder der Kant'schen noch — prohedum! — irgend einer der neuesten aus jener hervorgegangenen Philosophien huldige, sondern ein eigenes System sich ausgebildet habe, welches — wenn man nach Recensentensitte gleich einen Namen dafür in Bereitschaft haben wollte — unmöglich anders als die wieder aufgelebte Leibniz'sche Monadologie genannt werden durfte. Das Unglück zu vollenden kommt hinzu, daß der anonyme Verfasser — nachdem er mit wenigen Worten ein freilich nur zu schlagendes Argument gegen das Resultat der Kant'schen Kritik vorgebracht hat — seine Leser, weil es doch eben nicht lauter Gelehrte sein sollen, mit jeder fernern Polemik wie gegen Kant so gegen alle übrigen neueren Weltweisen verschont, ja — man denke! aus purer Bescheidenheit nicht einmal wagt, seinen Lesern auch nur in einer Anmerkung zu sagen, daß er ein ausführliches Werk, worin die meisten seiner hier aufgestellten Lehren die tiefste philosophische Begründung finde, in seinem Pulte liegen habe. Bei solch einem Verfahren was war anders zu erwarten, als in der That erfolgte, daß Recensenten, die noch am Kant'schen Systeme hingen, oder aus einer der neuesten Schulen gekommen waren, das Buch sehr wegwerfend beurtheilen würden. Nur bestreben muß es, daß ein und der andere demselben doch noch des Guten so viel nachrühmte, als z. B. in folgender Recension geschieht, deren Verfasser sich als einen Kantianer, oder vielmehr als einen Schüler Bouvier's darstellt.

„Wenn wir indessen“ — dieß sind die merkwürdigen Worte, mit denen der im theologischen Literaturblatte zur Darmstädter allgemeinen Kirchenzeitung 1830. Nr. 74. auftretende Recensent, der das Werk zweimal gelesen zu haben versichert, seine größtentheils tadelnde Beurtheilung schließt — „wenn wir indes schon aus dem bisherigen das offene Resultat gewinnen, daß der Verfasser seine Aufgabe, die Unsterblichkeit der Seele mittelst Verstandesoperation zu beweisen, wie wir einen mathematischen Satz demonstriren, nicht gelöst hat, und natürlicher Weise nicht zu lösen vermochte, so soll damit über den anderweitigen Werth dieser sonst und abgesehen hiervon trefflichen Schrift nicht abgesprochen werden. Sind die

metaphysischen Schlüsse, die der Verfasser als Beweise betrachtet, und nach einer sehr leichten psychologischen Tauschung um so mehr betrachten mußte, als die hier dargelegten Gründe während (S. 336) einer vieljährigen Prüfung bei dem Verfasser die Stelle der Beweise vertreten, gleich nichts weniger als solche, so gebührt dieser Schrift doch unleugbar nicht bloß das Verdienst, alles Mögliche aufgeboten zu haben, um die Unsterblichkeit auf eine dem Verstand genügende Weise zu begründen, sondern auch eben dadurch das Truggewebe rationalistischer Argumentationen zu zerreißen, und zu beweisen, daß eine Leugnung der Unsterblichkeit von Seiten des prädominirenden Verstandes unmöglich sei. Indesß wo er auch nicht dem Materialismus geradezu entgegentritt, beweist seine Discussion nur, daß sich eben soviel und weit mehr gegen die Skeptiker sagen läßt, als sie für ihre materialistische Behauptung zu sagen vermögen. Die Untersuchungen des Verfassers zeugen von einem seltenen Tief- und Scharfsinn, den Referent bei allem über sein System gesprochenen Tadel, wie gesagt, bewundern muß. Käme dem Verfasser die Popularität, oder wenigstens einer weniger abstracten Darstellung zu statten, so würde seine Schrift unter den Schriften gleiches Inhaltes obenau stehen. Auf jeden Fall wird sie von den künftigen Bearbeitern der Unsterblichkeitslehre studirt werden müssen. Der Verfasser führt an die Grenzen des Zeitstromes, und erschaut durch verständige Reflexionen durch den Schleier des Jenseits so viel, als ein sterbliches Auge zu erspähen vermag. So wenig man auch im Ideengange und in gewissen individuellen Ansichten mit dem Verfasser übereinstimmen mag, so wird man doch in der Hauptsache gestehen müssen, daß ihm gelungen ist, nachzuweisen, wie der Glaube an die Unsterblichkeit mit dem, was der Verstand erkennt, so wenig in Widerspruch stehe, daß dieser selbst, genauer betrachtet, nach dem Maßstabe, nach welchem dieser auf das Jenseits schließt, nothwendig für den Glauben an Unsterblichkeit sich entscheiden muß. Und da es gerade der praktische Verstand ist, der, wie er allein dem Materialismus überhaupt huldigen kann, so besonders gegen den Glauben an Unsterblichkeit Zweifel erhebt, so ist es sehr verdienstlich, und in der That hochwichtig, diese

Zweifel mit Hülfe des Verstandes zu beseitigen, und mit demselben den Glauben an Unsterblichkeit zu rechtfertigen. Wenn auf diesem Wege die Anmerkungen der atheïstischen Skepsis zurückgewiesen worden sind, muß das Gemüth für den sittlichen oder religiösen Glauben an Unsterblichkeit um so geneigter sein; und in dieser Hinsicht kann Referent allen Zweiflern, welche an der abstracten Sprache des Verfassers keinen Anstoß nehmen, seine Schrift mit Recht empfehlen.“

Wahrlich mit einem solchen Zeugnisse aus eines Gegners Munde kann unser Leser ziemlich zufrieden sein. Allein Volziano war von jeher begieriger, die ihm gemachten Einwürfe kennen zu lernen, als sein Lob anzuhören, und auch seinen Schülern, auch dem Schreiber dieses empfahl er, stets wachend vor dem jurare in verba magistri, sein aufzumerken auf alle Gründe, die seinen Ansichten entgegengestellt würden. Darum sind wir gewiß, es werde ihm angenehm sein, wenn wir bei dieser zweiten Ausgabe seines Buches alles, was man in tadelndem Sinne gegen dasselbe angebracht, so weit wir es kennen, und auch nur einiger Beachtung werth finden, den Lesern vorlegen, damit sie, nachdem wir unsere bescheidenen Gegenbemerkungen gemacht, selbst zu urtheilen vermögen, auf welcher Seite sich etwa die Wahrheit befinde. Es versteht sich von selbst, daß wir diese Erörterungen nur in unsern Anhang verlegen. (Vergl. auch die Recension in der *Jenæer allg. Lit. Zeit. Ergänzungsblätter* 1832; Nro. 91. 92 u. 93.)

Schließlich gestehen wir noch, daß wenn unser Vergänger, der erste Herausgeber der *Athanasia* aus bloßer Bescheidenheit beschlossen hatte, weil er des Verfassers Namen selbst nicht anzugeben wußte, auch seinen eigenen zu unterdrücken, unsere Lage von solcher Art sei, daß die Verschweigung unsers Namens für uns zu einer Art von Nothwendigkeit werde.

Geschrieben am Dsertage 1838.

A t h a n a f i a .

Wirken wir fort, bis wir vor oder nach einander, vom Weltgeiste berufen, in den Äther zurückkehren! Möge dann der ewig Lebendige uns neue Thätigkeiten, denen analog, in welchen wir uns schon erprobt, nicht versagen! Fügt er sodann Erinnerung und Nachgefühl des Rechten und Guten, was wir hier schon gewollt und geleistet, väterlich hinzu, so würden wir gewiß nur desto rascher in die Rämme des Weltgetriebes eingreifen.

Göthe's Briefwechsel mit Zetter. IV. 278.

Bedeutend sind oft die Worte eines großen Mannes bei seinem Hinscheiden. Was mochte in Schillers Seele vorgehen, als er in halbem Schlaf die Worte ausstieß: „Ist das eure Hölle? ist das euer Himmel?“ Am letzten Tag antwortete er auf die Frage, wie es ihm gehe? „Immer besser, immer heiterer.“ Diese Worte bedürfen keiner Erklärung.

Schillers Leben. Stuttg. Cotta 1830.

O der todten Weisheit, die da wähnt, eine todte, aus der Hand des lebendigen Gottes hervorgegangene Natur begreifen zu können! Nein, sie lebt, sagt uns der Apostel, sie geht ihrer glänzendsten Umgestaltung entgegen.

Benede zu Röm. VIII. 19.

E i n l e i t u n g.

Ob wir auch nach dem Tode zu leben fortfahren, und in welchem Zustande wir uns in jenem andern Leben befinden? ist eine Frage, die für jeden Vernünftigen von der äußersten Wichtigkeit ist. Nur Kinder und Blöde vermögen sich zu dieser Frage nicht zu erheben, und starren den Todten gedankenlos an. Menschen dagegen, die über die frühesten Jahre der Kindheit hinaus, auch nicht stumpf- oder wahnsinnig sind, fühlen sich, wenn sonst bei keiner andern Gelegenheit, wenigstens dann, wenn ein Sterbefall unter den Ihrigen eintritt, oder wenn ihnen etwas zustößt, das sie erinnert, daß auch ihr eigenes Leben schon seinem Ende nahe, unwiderstehlich gedrungen zu fragen, was der Tod sei, und welche Folgen er habe, in welchem Zustand er versetze? Und je besonnener dergleichen Menschen sind, je freier von dem Fehler des Leichtsinnes; je zahlreicher und beträchtlicher die Opfer sind, die sie der strengen Erfüllung ihrer Pflichten zu bringen gedenken; je theurer endlich auch die Personen, die ihnen der Tod bereits entrißen, oder von denen sie zu trennen er noch drohet: um desto wichtiger erscheint die Frage vom künftigen Leben in ihren Augen; um desto sehnlicher werden sie wünschen, sie nicht bloß mit Wahrscheinlichkeit, sondern mit völliger Gewißheit entscheiden zu können. So sehr es inzwischen bei allen guten Menschen ein recht aufrichtiger Wunsch ist, daß diese Frage sich möchte bejahend beantworten lassen; so sehr auch ferner jeder minder Gute wenigstens vorgeben muß, er wünsche unsterblich zu sein: so finden wir gleichwohl und zwar gerade unter derjenigen Classe von Menschen, welche die meisten Aussprüche auf Bildung machen, nur wenige, welche bekennen, daß sie von dieser erwünschlichsten aus allen Wahrheiten — wie sie einst Seneca nannte — vollkommen über-

zengt wären. Nichts hört man im Gegentheil häufiger, als die Klage, daß die Beweise, welche der Mensch für die Unsterblichkeit seines Geistes hat, nicht sicher genug seien. Was folgt aus dieser Erscheinung? daß es dem Glauben an Unsterblichkeit wirklich an hinreichenden Gründen fehle? Nicht nothwendig, wie ich meine. Denn könnte dieß alles nicht auch nur daher rühren, daß noch die wenigsten Menschen die Gründe, die dieser Glaube für sich hat, in ihrer ganzen Stärke kennen gelernt haben? Könnte es nicht zum Theil auch daher rühren, daß viele, obgleich sie mit dem Munde die ewige Fortdauer ihres Geistes für etwas sehr Wünschenswerthes erklären, in ihrem Herzen sich dennoch vor jenem künftigen Gerichte scheuen, und eben darum die Zweifel, die gegen die Wirklichkeit desselben erhoben werden können, begieriger auffassen, als die Gründe, die für dasselbe sprechen? Sollte es ferner nicht viele, ja sehr viele geben, die — freilich aus falschen Begriffen — besorgen, der Glaube an Unsterblichkeit dürste sie in dem Genusse der Güter dieser Erde beschränken und hindern? Sollten nicht einige selbst eine Art von Größe und Ruhm darin suchen, daß sie, auch ohne an eine ewige Vergeltung zu glauben, alles das thun und leisten, was man von schwächeren Naturen nur durch die Furcht und die Hoffnung einer vergeltenden Ewigkeit erzwingt? Sollten nicht endlich selbst die vielen offenbar ungereimten Vorstellungen, die der gemeine Haufe mit diesem Glauben verbindet, beigetragen haben, ihn denen verdächtig zu machen, welche sich aufgeklärt dünken, ohne doch so viel Einsicht zu besitzen, als nöthig ist, um die Wahrheit auch dort nicht zu verkennen, wo sie begleitet vom Irrthume auftritt? — Wie die auch immer sei, so dürfte ein neuer Versuch, die Gründe des Glaubens an Unsterblichkeit so überzeugend als möglich darzustellen, auf keinen Fall für etwas Überflüssiges zu erachten sein. Ob nun derjenige, den ich so eben mittheilen will, zu denen gehöre, durch welche die gute Sache wirklich etwas gewinnen wird, kann der Erfolg erst lehren. Um aber nicht selbst Veranlassung zu geben, daß die durch diese Blätter beabsichtigte Ueberzeugung bei manchem meiner Leser verhindert werde, muß ich im voraus erinnern, daß man nicht

nicht nöthig habe, alles und jedes, was ich hier selbst nur mit einem sehr ungleichen Grade der Zuversicht vortrage, mit Überzeugung zuzugestehen, um zu dem Schlusssatze des Ganzen, daß wir unsterblich sind, zu gelangen. Eben so aufrichtig muß ich bekennen, daß ich durch einen Zeitraum von mehreren Jahren daran gezweifelt habe, ob es auch möglich sei, die wichtige Frage von der Unsterblichkeit unsrer Seele und von dem Zustande, der uns im andern Leben erwarte, durch bloße Vernunft und durch Benützung solcher Wahrheiten, welche uns die Beobachtung der Natur darbietet, auf eine zur Beruhigung völlig hinreichende Art zu beantworten. Erst nachdem ich durch vielfältiges Nachdenken allmählich mich der in diesen Blättern entwickelten Gründe bemächtigt, diese von allen Seiten geprüft und immer richtig befunden hatte, wurde mir klar, daß sich der Lehrrsatz von der Unsterblichkeit durch bloße Gründe der Vernunft befriedigend darthun lasse. Da ich nun versuchen will, diese Überzeugung auch meinen Lesern beizubringen, so würde ich fürchten müssen, eine Art von Unredlichkeit zu begehen, wenn ich denjenigen, die es nicht ohnehin schon wissen, verschwiege, daß es sehr angesehene Weltweise gegeben hat, und noch gibt,¹⁾ die unsrer menschlichen Vernunft alles Vermögen absprechen, über irgend einen Gegenstand, der wie unsre Seele nicht sünlich wahrnehmbar ist, etwas Gewisses zu entscheiden. Daß ich nun die Gründe, welche von diesen Weltweisen zur Unterstützung ihrer Behauptung vorgebracht worden, hierorts umständlich widerlege, wird man und kann man von mir nicht verlangen; inzwischen muß ich doch so viel anmerken, als etwa nöthig sein dürfte, um meine Leser zu bewegen, die folgenden Beweise nicht ohne Prüfung zu verdammen.

Nach der Behauptung jener Gelehrten sollen wir also von allen über sinnlichen Dingen, d. h. von allen Gegenständen, die nicht durch Sinne wahrnehmbar sind, durch unsre bloße Vernunft — gar nichts erkennen, d. h. wir sollen außer Stand sein, auch nur ein einziges sicheres Urtheil über sie zu fällen, es müßte denn ein solches sein, darin wir von dem betreffenden Gegenstande eben nichts mehrs, als schon in unserm bloßen Begriffe von ihm liegt, aussagen. Von

unserer Seele z. B. dürfen wir allenfalls noch die Urtheile, daß sie Vorstellungen habe, empfinde u. dgl. fällen; denn alles dieses liegt schon in dem Begriffe, den wir mit dem Wort Seele verbinden. Wenn wir dagegen sagen, die Seele sei einfach, oder sie sei unsterblich u. dgl., dann legen wir ihr Beschaffenheiten bei, die in dem bloßen Begriffe derselben noch gar nicht vorkommen; und fällen somit Urtheile, die jene Weltweisen nach ihrer Kunstsprache synthetisch nennen; und zu solchen wären wir ihrer Behauptung nach niemals berechtigt.

Diese Behauptung, wenn wir sie wirklich so ohne alle Ausnahme verstehen sollen, als man sie ausgesprochen hat, trägt ihre Widerlegung schon in sich, indem sie, genauer betrachtet, sich selbst widerspricht.²⁾ Denn auch sie selbst ist ein Urtheil, das übersinnliche Dinge betrifft. Oder fällen wir etwa nicht ein Urtheil über diese Dinge, wenn wir von ihnen sagen, daß wir kein Urtheil, kein synthetisches nemlich, über sie auszusprechen vermögen? Und läßt sich wohl behaupten, daß wir in diesem Urtheil von jenen Dingen nichts anderes aussagen, als was schon im Begriffe derselben gedacht wird? In dem Begriffe eines übersinnlichen Gegenstandes liegt doch nichts, als der Gedanke, daß es ein Gegenstand sein soll, von welchem eine Anschauung zu erhalten, für uns unmöglich ist. Daß wir aber auch nicht einmal im Stande sein sollten, über einen solchen Gegenstand ein sogenanntes synthetisches Urtheil zu fällen, ist etwas ganz anderes. So ist denn also dieses Urtheil selbst synthetisch; und wir berauben uns demnach, indem wir es fällen, des Rechtes, es zu fällen.

Die Richtigkeit dieser Bemerkung dürfte noch offener werden, wenn wir uns zu den einzelnen übersinnlichen Gegenständen, über die man uns alles Urtheilen untersagen will, wenden. Denn hier zeigt es sich, daß schon das Urtheil, durch welches wir erklären, daß diese Gegenstände zur Classe der übersinnlichen gehören, allemal selbst ein synthetisches Urtheil über dieselben ist. Zum Beispiel nehme man den wichtigsten übersinnlichen Gegenstand — Gott. Unser Begriff von Gott ist nur der eines Wesens, dessen Dasein in keinem anderen Wesen außerhalb seiner gegründet ist. Daß aber

dieses Wesen ein übersinnliches sei, das liegt in jenem Begriffe gewiß nicht, ist also abermals schon ein synthetisches Urtheil.

Ist eine Behauptung schon in sich selbst widersprechend, so müssen wohl auch die Beweise, die für sie vorgebracht werden, unrichtig sein. In eine Beurtheilung desjenigen dieser Beweise, den man aus der besondern Art, wie unsere Urtheile entstehen sollen, geführt hat, kann ich mich ihrer Weitläufigkeit wegen hierorts nicht einlassen; und es dürfte dies auch um so entbehrlicher sein, da es scheint, daß man in unsern Tagen die Lücken dieser Beweisart schon allgemein fühlt. Wenn man nichts desto weniger bei der Behauptung selbst noch stehen geblieben, so dürfte dies seinen Grund in dem Umstande haben, den man zuweilen auch als einen eigenen Beweis derselben anführt, daß alle schon seit Jahrtausenden gemachten Versuche, eine fest begründete Wissenschaft vom Uebersinnlichen (Metaphysik) zu Stande zu bringen, immer mißlungen sind. Denn auch die tiefsten Denker, die in der stillschweigenden Voraussetzung, daß eine solche Wissenschaft möglich sein müsse, deren Bearbeiter wurden, haben sich bis auf den hentigen Tag über den Inhalt nur äußerst weniger Sätze vereinigen können; in den Beweisen derselben aber sind sie auch nicht bei einem einzigen einig geworden. Es ist begreiflich, wie man durch diese Erfahrung zu der Behauptung veranlaßt werden konnte, daß jene Wissenschaft unmöglich sei. Es ist auch nicht zu wundern, daß man einer solchen Folgerung um so fester anhängt, je mehr es theils der Bequemlichkeit, theils auch der Eitelkeit zusagt, dasjenige, was man nicht trifft, gleich für unmöglich zu erklären.

Von der andern Seite ist gleichwohl gewiß, daß dieser Schluß nicht streng sei, und daß uns die hier erwähnte Erfahrung eigentlich zu nichts anderem als zu der größten Behutsamkeit bei Anstellung neuer Versuche und zu bescheidenem Mißtrauen in ihre Richtigkeit verpflichte.³⁾ Wenn es sich aber, wie hier, nicht um Aufstellung eines strengwissenschaftlichen Systems, nicht um Auffindung der objektiven Gründe einer übersinnlichen Wahrheit handelt, sondern wenn bloße Gewißheit verlangt wird: so ist die Lage, in der man sich befindet, gar nicht so mißlich zu nennen. Denn in den

wichtigsten Lehren vom Übersinnlichen finden wir ja nicht nur die Metaphysiker fast alle einverstanden, sondern, was noch merkwürdiger ist, auch jene Weltweisen, welche der Vernunft das Vermögen einer auf Schlüsse gegründeten Erkenntniß des Übersinnlichen absprechen wollen, gestehen uns das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit unsrer Seele und manche andere Wahrheiten dieser Art ohne allen Widerspruch zu; ja sie behaupten sogar, daß wir von diesen Wahrheiten unmittelbar, durch bloße Aussprüche unsers Gewissens, durch eine Art von innerer Anschauung oder Offenbarung, noch viel gewisser werden könnten, als wir es auf dem Wege des Nachdenkens und der Schlüsse jemals zu werden vermöchten.

Was bedarf es mehr, als dieses letzten Geständnisses, um uns in Hinsicht auf unser gegenwärtiges Vorhaben ganz zu beruhigen? Denn ist es schon ohnehin gewiß, daß wir unsterblich sind, so werden wir, wenn wir auf unserm Wege des Nachdenkens Gründe für diese Wahrheit finden, selbst für den Fall, daß es nur Scheingründe wären, zu keinem Irrthum verleitet, wenn wir um ihrerwillen nur um so fester glauben, was wir nach jenen Weltweisen auch dann noch glauben müßten, wenn wir gar keine Gründe dafür fänden. Lasset uns also unsere Betrachtungen getrost anfangen, und zunächst versuchen, was wir durch Gründe der bloßen sich selbst überlassenen Vernunft über die Frage von der Unsterblichkeit und dem andern Leben herauszubringen vermögen!

Erster Abschnitt.

Einfachheit und Einerleiheit unsrer Seele.

Meines Erachtens ist es zwar eben nicht unumgänglich, daß wir uns, um zu dem Glauben an Unsterblichkeit zu gelangen, erst von der Wahrheit, daß unsre Seele eine einfache Substanz sei, überzeugen. Inzwischen wird niemand in Abrede stellen, daß diese Überzeugung zur Befestigung jenes Glaubens sehr vieles beitragen könne; und schon aus diesem Grunde wird es zweckmäßig sein, unsre hier anzustellenden Betrachtungen mit der Untersuchung der Frage von der Einfachheit unsrer Seele zu beginnen.

Zuvörderst werde ich jedoch den Sinn dieser Frage genauer festsetzen müssen.

Alles, was ist, d. h. in Wirklichkeit besteht, in dieser Wirklichkeit entweder für immer oder auch nur für eine gewisse Zeit besteht, gehört zu einer von folgenden zwei Arten: es ist und besteht entweder an etwas Anderem, als Beschaffenheit desselben, oder es ist nicht eine bloße Beschaffenheit an etwas Anderem, sondern bestehet, wie man zu sagen pflegt, für sich. Beispiele des ersten geben uns Farbe, Geruch, Gewicht eines Körpers; denn alle diese Dinge sind etwas Wirkliches, das gleichwohl nicht für sich, sondern nur an etwas Anderem, hier nemlich an dem Körper, und zwar als eine Beschaffenheit desselben bestehet. Ein Beispiel des zweiten ist die Materie, aus welcher der Körper zusammengesetzt ist; denn diese Materie ist etwas Wirkliches, welches an keinem andern Wirklichen als eine Beschaffenheit desselben, sondern schon für sich selbst bestehet. Die Wirklichkeiten der ersten Art pflegen die Weltweisen mit einem lateinischen Wort auch Adhärenzen, jene der letzten aber Substanzen zu nennen. Farbe, Geruch, Gewicht sind also Adhärenzen; die Materie aber, aus der ein Körper besteht, ist eine Substanz. Im Deutschen könnte man sich zur Bezeichnung dieser Begriffe

noch am füglichsten der Worte Beschaffenheit und Wesen bedienen. Doch gebrauchen wir diese zuweilen auch in andern Bedeutungen. So nehmen wir Beschaffenheiten auch bei Dingen an, die gar keine Wirklichkeit haben, wie bei Zahlen, wenn wir z. B. sagen, jede Zahl habe die Beschaffenheit, daß eine noch größere, als sie selbst, gefunden werden könne; oder bei Begriffen an sich, wenn wir sagen, daß sie einfach oder zusammengesetzt sind. Unter dem Worte Wesen verstehen wir häufig nichts als den Inbegriff derjenigen Beschaffenheiten einer — gleichviel ob wirklichen oder nicht wirklichen — Sache, welche ihr schon zufolge des Begriffs, den wir uns von ihr bilden, zukommen müssen; so sagen wir, es gehöre zum Wesen einer Uhr, daß sie zum Maße der Zeit gebraucht werden könne, indem dieses eine Beschaffenheit ist, die wir von einer Uhr schon nach dem Begriffe von ihr verlangen. Dieser Vieldeutigkeit wegen dürfte es gerathener sein, in Fällen, wo Mißverständnis eintreten könnte, bei den lateinischen Worten Substanz und Adhärenz zu bleiben.⁴⁾

Gibt es nun irgend Ein Wirkliches, so ist offenbar, daß es auch Eine oder einige Substanzen geben müsse. Denn ein Wirkliches, das nicht Substanz ist, muß eine Adhärenz, also Beschaffenheit sein, und setzet folglich noch irgend ein anderes Wirkliche, an dem es sich befindet, voraus. Dies andere Wirkliche kann zwar abermals nur eine Adhärenz oder Beschaffenheit sein, weil auch Beschaffenheiten noch ihre Beschaffenheiten haben, und wenn nur jene wirklich sind, so sind es auch diese. Allein, wenn wir uns alle wirklichen Dinge, die bloße Adhärenzen sind, in Einen Inbegriff vereinigt vorstellen, so leuchtet bald ein, daß auch dieser nicht für sich selbst bestehen könne, sondern erst eines oder einiger anderer wirklichen Dinge, an denen er sich befindet, bedürfe. Dies Eine nun, oder auch diese mehren wirklichen Dinge sind nicht mehr Adhärenzen, weil sie sonst mit zu jenem Inbegriff gezählt werden müßten; sie sind daher Substanzen. So gewiß es also irgend Ein Wirkliches gibt, so gewiß gibt es auch Substanzen.⁵⁾

Unleugbar ist es ferner, daß wir jede Beschaffenheit, die wir an einer andern Beschaffenheit entdecken, unter einem gewissen

Gesichtspunct auch als Beschaffenheit des Gegenstandes, welchem die letzte zukommt, auffassen können. Wenn wir z. B. bemerken, daß das Gedächtniß eines Menschen eine ungewöhnliche Stärke besitze; so muß zwar nicht eben „ungewöhnliche Stärke überhaupt“ — als eine diesem Menschen zukommende Beschaffenheit zu betrachten, wohl aber muß „ungewöhnliche Stärke des Gedächtnisses“ eine Beschaffenheit sein, welche wir ihm in Wahrheit beilegen können.

Hieraus erhellt, daß es für jede Adhärenz irgend eine oder mehrere Substanzen geben müsse, an welchen wir sie uns als haftend vorstellen können. Denn selbst wenn man uns diese Adhärenz nur als Beschaffenheit von einer andern Beschaffenheit schildern, bei dieser dasselbe thun, und so beständig fortfahren wollte, so müßte doch immer zugegeben werden, daß es eine letzte dieser Beschaffenheiten gebe, eine Beschaffenheit nemlich, die sich nicht wieder als haftend an einer andern Beschaffenheit, sondern nur als befindlich an einer oder mehreren Substanzen ansehen läßt. Sobald man uns aber dies zugegeben hätte, so würde folgen, daß auch die übrigen Beschaffenheiten alle, mithin auch diejenige, die in der Frage steht, aus einem Gesichtspunct betrachtet werden können, bei welchem sie als Beschaffenheiten erscheinen, die den erwähnten Substanzen unmittelbar zukommen.

Wofern wir aber einem und eben demselben wirklichen Gegenstand eine gewisse Beschaffenheit für Eine Zeit beilegen, für eine andere absprechen müssen, so sagen wir von ihm, daß er sich ändere, oder daß eine Veränderung in ihm vorgehe. Sehen wir z. B. eine Blume, die wir noch gestern in frischer Blüthe fanden, heute schon welken, so sagen wir, sie habe von gestern auf heut eine Veränderung erfahren, wenigstens insofern, als wir uns vorstellen, daß es derselbe Gegenstand, nemlich dieselbe Blume, sei, dem die Beschaffenheit des Blühens für den gestrigen Tag beigelegt werden konnte, für den heutigen aber nicht beigelegt werden kann.

So wenig es nun Beschaffenheiten, die etwas Wirkliches sind, d. h. Adhärenzen gibt, ohne Substanzen, an denen sie haften, so wenig gibt es auch Veränderungen, ohne Substanzen, in denen sie vorgehen. Wohl ist es wahr, daß nicht

jeder Gegenstand, welchem wir eine Veränderung beilegen, eine Substanz sein müsse; denn auch von einer bloßen Idhärenz, z. B. auch von der bloßen Farbe dieser Blume, können wir aussagen, sie habe sich geändert, weil auch bloße Beschaffenheiten wieder ihre Beschaffenheiten haben, die einmal vorhanden sein, ein andermal fehlen können, wie die Farbe der Blume heut blasser sein kann als gestern. Da wir inzwischen jede Beschaffenheit aus einem Gesichtspunct auffassen können, daß sie als unmittelbare Beschaffenheit einer Substanz erscheint, so liegt am Tage, daß sich auch jede Veränderung, die wir bisher auf eine bloße Idhärenz bezogen, aus einem Gesichtspuncte ansehen lasse, aus welchem sie uns als die Veränderung einer Substanz erscheint; denn dazu wird nichts weiteres erfordert, als daß wir die Beschaffenheit, in deren Anfhören sie besteht, auf die Substanz, welcher sie angehört, beziehen. Hat sich auch nur an den Farben, mit welchen jene Blume prangt, etwas geändert, so können wir immerhin sagen, daß sich auch in dem ganzen Subgriffe von Substanzen, aus welchen sie besteht, etwas geändert haben müsse, wäre es auch nur, daß einige dieser Substanzen eine geänderte Stellung gegen die übrigen angenommen haben.

Wohl unterscheiden müssen wir aber, ob man von jener einen oder auch von jenen mehreren Substanzen, an welchen eine gewisse Beschaffenheit oder Veränderung eigentlich haftet, oder ob man von denjenigen Substanzen sprechen wolle, welche vorhanden sein müssen, wenn diese Beschaffenheit oder Veränderung stattfinden soll, die somit als Bedingungen oder Ursachen zu ihrem Dasein gehören. Denn damit eine gewisse Beschaffenheit oder Veränderung stattfinden könne, wird freilich ohne Widerspruch zuvörderst das Dasein der einen oder der mehreren Substanzen, welchen sie eigentlich zukommen soll, erfordert; nicht immer aber, ja nur in den seltensten Fällen genüget das Dasein dieser Substanzen allein; sondern es sind nebst ihnen noch manche andere nöthig, die als Bedingungen und Theilursachen zum Vorhandensein jener Beschaffenheit oder zur Entstehung jener Veränderung beitragen müssen. Die Kenntnisse, die du besitzt, hast du unstreitig den Lehrern, welche dich unterrichteten, den

Büchern, die du gelesen, und so vielen anderen äußeren Gegenständen, welche durch ihre Einwirkungen dir Stoff zum Denken gegeben, ganz vornehmlich aber Gott selbst, durch dessen Willen allein du da bist, zu verdanken. Fragen wir also nach jenem Inbegriff von Wesen, die als Bedingung oder Ursache dazu nothwendig sind, daß diese Kenntnisse in dir bestehen, so müssen wir nebst dir selbst, noch sehr vieler anderer Wesen, belebter und lebloser, vornehmlich aber auch Gottes erwähnen. Soll aber die Rede sein bloß von der einen, oder von jenen mehren Substanzen, an welchen diese Kenntnisse als Beschaffenheit haften, so ist offenbar, daß mehre der vorhin genannten Dinge nun nicht mehr angeführt werden können. In jenen Steinen, Pflanzen und Thieren, durch deren Betrachtung du deine naturhistorischen Kenntnisse ausbildetest, haften sie doch gewiß nicht. Wenn du, um noch ein zweites Beispiel zu geben, das Schlagen einer Uhr hörst, so geht hier eine Veränderung vor, welche durch die vereinigte Thätigkeit sehr vieler Gegenstände hervorgebracht wird. Denn nicht nur du selbst, der du dieses Schlagen hörst, bist dazu nöthig, sondern auch jene Uhr muß da sein, wenn ihre Schläge von dir gehört werden sollen; und nicht nur sie, sondern auch die zwischen der Uhr und deinem Ohr befindliche Luftschichte, und wer weiß wie viel andere Gegenstände müssen das Ihrige dazu beitragen, damit die Vorstellung von diesen Schlägen der Uhr in dir entstehe.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen lasset uns dem Gegenstande, von dem wir eigentlich zu sprechen haben, näher treten.

Wir sind uns bewußt, daß wir Vorstellungen haben und Urtheile fällen, daß wir empfinden, wünschen, Willensentschliefungen fassen, durch diese endlich auch allerlei Veränderungen in der uns umgebenden Außenwelt hervorbringen. Es liegt am Tage, daß alle diese Berrichtungen in das Gebiet der Wirklichkeiten gesetzt werden müssen. Denn pflegen wir auch zuweilen einen scheinbaren Gegensatz zwischen demjenigen, was bloße Vorstellung, und etwas Wirkliches ist, zu machen, so wollen wir hiemit

doch gar nicht sagen, daß nicht auch schon die erste, die bloße Vorstellung, etwas Wirkliches sei, da wir ja selbst von einer Zeit, darin wir sie erzeugten, oder sie weiter ausbildeten u. dgl. sprechen; sondern wir wollen nur anzeigen, daß in einem solchen Falle der Gegenstand, den unsre Vorstellung darstellt, keine Wirklichkeit habe. Wer sagt, daß Gespenster nichts Wirkliches, sondern nur Einbildungen sind, leugnet damit nicht im geringsten die Wirklichkeit unsrer Vorstellung von Gespenstern, sondern sagt nur, daß dieser Vorstellung kein wirklicher Gegenstand entspreche. — So gewiß es aber ist, daß jede Vorstellung und eben so jede Empfindung, Begierde und Willensentschließung etwas Wirkliches sind, so sicher ist auch, daß diese Wirklichkeiten nicht in die Klasse der sogenannten Substanzen gehören, sondern vielmehr nur Adhärenzen, oder insofern sie, wie bei uns Menschen, entstehen und vergehen, Veränderungen sind. Eine Vorstellung kann offenbar nicht bestehen, ohne daß jemand, in dessen Gemüthe sie vorgeht, da sei; und gleicher Weise setzt auch jede Empfindung jemand voraus, der sie hat; u. s. w.

Nach dem Vorhergehenden muß es also auch eine oder mehre Substanzen geben, auf welche sich diese unsre Vorstellungen, Empfindungen u. s. w. als auf den Gegenstand, an dem sie eigentlich vorhanden sind, beziehen. — Dieser Gegenstand nun ist es, welchen wir unser Ich in der strengsten Bedeutung des Wortes, auch unsre Seele oder unsern Geist nennen.⁶⁾ Und in dieser Bedeutung ist es außer Zweifel, daß wir ein jeder, so viele wir Gedanken, Empfindungen u. dgl. haben, auch eine Seele besitzen. Es ist auch schon entschieden, daß diese Seele in uns nicht eine Adhärenz, sondern nur eines von beidem, entweder eine einzige, oder ein Inbegriff mehrerer Substanzen sei. Noch unentschieden ist aber, welches von beidem der Fall sei, ja unentschieden sogar, ob dieselbe einzelne oder derselbe Inbegriff mehrerer Substanzen, der in dem einen Augenblick die in uns wohnende Seele ausmacht, sie auch zu jeder andern Zeit ausmache.

Wenn man die Sache sehr oberflächlich betrachtet, so möchte man vielleicht glauben, daß die Gedanken, Empfindungen, Wünsche und Willensentschließungen, die ein Mensch hat,

ihm ohngefähr eben so zukommen, wie der Geruch, die Farbe und die übrigen Beschaffenheiten, die wir an einer Blume bemerken, der Blume zukommen. Bei einer Blume aber zeigt es sich bald, daß es nicht eine einzelne Substanz, sondern ein Inbegriff ungemein vieler *) Substanzen sei, welchem ihr Wohlgeruch, ihre Farbe und andre ähnliche Beschaffenheiten beigelegt werden müssen. Nicht das einzelne einfache Theilchen schon für sich selbst hat Farbe oder Geruch, sondern nur aus der Verbindung mehrerer Theile entspringen diese Beschaffenheiten an der Blume. Dies führt sehr natürlich zu der Frage, ob nicht auch unser Ich, der Gegenstand, dem unser Denken, Empfinden u. s. w. eigentlich zukommt, eine Zusammensetzung aus mehreren Substanzen sei? — Mit dieser Frage ist nach der oben gegebenen Erläuterung keineswegs zu verwechseln die Frage, wie viele und welche Substanzen es seien, die zur Hervorbringung unsrer Gedanken, Empfindungen, Wünsche und Willensentschließungen gehören? Denn daß zu diesem letzten der Substanzen mehre nothwendig sind, ist freilich außer Zweifel. Ich könnte keine Vorstellung von einem Weilchen bekommen, wenn nicht das Weilchen selbst da wäre, wenn ich ferner nicht Augen, Geruchswerkzeuge, Finger und andre dergleichen Gliedmaßen hätte, auf welche das Weilchen so einwirkt, daß es allmählich jene Vorstellung von sich in mir hervorbringt. Der Sinn unsrer Frage ist nur, ob wir den Gegenstand, an welchem unsre Vorstellungen, Empfindungen, Wünsche und Willensentschließungen eigentlich haften, den Gegenstand, in welchem sie vorgehen und vorhanden sind, als einen Inbegriff mehrerer Substanzen oder als eine einzige Substanz allein anzusehen haben?

Zur Beantwortung dieser, wie ich glaube, nun hinlänglich bestimmten Frage, lasset uns mit der Bemerkung anfangen, daß der Gegenstand, in welchem eine gewisse Veränderung eigentlich vorgeht, insgemein einfacher sei, als der Inbegriff all der Dinge, die zur Hervorbringung dieser Veränderung gehören. Zu der Hervorbringung nemlich ist nicht nur er selbst, sondern es sind auch noch die Gegenstände, die auf ihn einwirken, nöthig. So ist es auch mit unsrer Seele. Selbst nach dem, was wir schon vorher

angemerkt, gehören nicht alle Dinge, die nothwendig sind, unsere Gedanken, Empfindungen, Wünsche und Willensentschließungen in uns hervorzubringen, auch zu demjenigen Etwas, in welchem diese Veränderungen wirklich vor sich gehen, d. h. zu unsrer Seele.

Einiges Nachdenken zeigt, daß nicht einmal der Inbegriff all derjenigen Substanzen, aus denen unser Leib zusammengesetzt ist, zu unserm Ich gehöre. Denn die Erfahrung lehrt, daß wir gar viele Theile unsers Leibes auf einmal, andere doch allmählich verlieren können, ohne daß unser Ich aufhört, dasselbe zu sein, ohne daß mit diesen Theilen die Fähigkeit verloren ginge, eben die Vorstellungen, welche wir früher gehabt, auch jetzt zu wiederholen. Dies alles müßte unmöglich sein, wosern das Denken, Empfinden u. s. w. Veränderungen wären, welche in diesen Theilen selbst vor sich gehen. Wenn ich also z. B. schon an mir selbst erfuhr, daß es mein Denken nicht störe, ob ich die Haare meines Hauptes mir wachsen oder abschneiden lasse, so schließe ich mit Recht, daß dieses Denken nicht in meinen Haaren vorgehe. Wenn ich Menschen gesehen, die sehr beträchtliche Gliedmaßen ihres Leibes, z. B. Arme oder Beine verloren hatten, und darum doch zu denken vermochten, wie ich, so muß ich erkennen, daß auch in diesen Gliedmaßen nicht das Denken vor sich gehe.

Aber eben so wenig gehet es auch in den Sinneswerkzeugen vor. Denn so wahr es seyn mag, daß ich, ohne ein Auge zu haben, nie die Vorstellungen von Farben, die ich gegenwärtig besitze, erlangt haben würde, daß ich mir ohne Ohr keine Vorstellungen von Tönen bilden könnte, u. s. w., so finde ich doch, daß Menschen, bei denen das eine oder andere dieser Werkzeuge zerstört wird, nichts desto weniger nicht nur Vorstellungen überhaupt unterhalten, sondern selbst solche Vorstellungen, welche das erste Mal nur durch Hülfe dieser Werkzeuge hervorgebracht worden sind, jetzt auch ohne sie beliebig erneuern und wiederholen können. Auch der Erblindete kann sich die schönen Farben, die er gesehen, als er noch im Besitze der Sehkraft war, erinnernd vorstellen; und der Taubgewordene kann sich die Töne, die einst sein

Ihr ergößten, noch jetzt wiederholen. Diese Erfahrungen be- weisen hinlänglich, daß weder Auge, noch Ohr, noch irgend eines der Werkzeuge, welche wir unsere Sinneswerkzeuge nennen, der eigentliche Sitz jener Vorstellungen und Empfin- dungen sei, die wir durch sie erlangen.

Viel unentbehrlicher noch als die Sinneswerkzeuge möchte man unser Gehirn zum Denken glauben; und doch lehrt die Erfahrung, daß Menschen bald diesen, bald jenen Theil des Gehirns durch Zufall oder Krankheit eingebüßt, und darum gleichwohl von ihrer Denkkraft nichts verloren hatten. Wir müssen also schließen, auch das Gehirn sei nicht derjenige Theil unsers Leibes, in welchem das Denken vorgeht.

Wenn es ferner richtig ist, was uns die Physiologen ver- sichern, daß es kein einziges Glied unsers Körpers gebe, das nach Verlauf eines Jahrzehends noch aus denselben Theilen oder Substanzen bestehe, aus denen es früher bestand, so ließe sich schwer die Möglichkeit begreifen, wie wir bei so unauf- hörlichem Wechsel der Theile in unserm Leibe doch das Be- wußtseyn der Identität, d. h. die Rück Erinnerung an unsere früheren Schicksale und Thaten sollten beibehalten können, wenn diese Theile es selbst wären, in welchen alles Bewußt- sein vorgeht. Denn wenn nicht ich, sondern ein Anderer et- was gesehen oder wahrgenommen hat, so mag wohl er, aber nicht ich kann im Stande sein, mich dessen zu erinnern.

Gleichwohl hat die entgegengesetzte Meinung einen sehr scheinbaren Grund für sich, den wir beseitigen müssen, bevor wir in der Entwicklung unsers Beweises für die Einfachheit der Seele weiter gehen. Der Scheingrund besteht darin, daß wir, wenn nicht eben von unsern Vorstellungen, doch von den meisten unsrer Empfindungen mit aller Bestimmtheit zu erkennen glauben, der Sitz derselben sei in dem Leibe. So sagt doch jeder, daß er die angenehme Empfin- dung, die ihm der Zucker verursacht, auf seiner Zunge, den Schmerz aber, der auf den Stich einer Biene erfolgt, in je- nem Theile des Leibes, dahin sie gestochen hat, empfinde. Können wir in diesen Urtheilen wohl irren? Und wenn sie

nicht irrig sind, folgt aus ihnen nicht unwidersprechlich, daß wenigstens das Empfinden durch unsern ganzen Leib verbreitet sei? daß also dieser, und somit ein aus sehr vielen Theilen zusammengesetztes Ganze es sei, in welchem das Geschäft des Empfindens vor sich geht? Gilt dieses aber von den Empfindungen, warum sollte es nicht auch von den Vorstellungen und von allen übrigen Berrichtungen unsrer Seele gelten? — Ich erwidere, daß wir durch die bekannte Redensart, eine gewisse Empfindung habe ihren Sitz da oder dort, nichts anderes ausdrücken wollen, oder vernünftiger Weise doch nichts anderes ausdrücken können, als sie werde durch den hier von uns angegebenen Theil verursacht. „Da fühle ich einen Schmerz“ — kann doch nichts heißen, als: „Da liegt die Ursache des Schmerzens, den ich fühle.“ Denn läge der Sitz der Empfindung in jenen Theilen selbst, die wir nur uneigentlicher Weise die Leidenden nennen, so müßten wir die Erkenntniß, welcher Theil unsers Leibes bei jeder Empfindung der ergriffene sei, immer unmittelbar und nicht erst durch Schlüsse erlangen. Denn wer eine gewisse Empfindung selbst hat, erkennt es doch nicht erst durch Schlüsse, sondern unmittelbar, daß er sie habe. So ist es aber in Ansehung der Empfindungen, die wir in Theile unseres Leibes verlegen, gar nicht der Fall. Wir erkennen jederzeit erst durch einen Schluß, daß dieser oder jener Theil der ergriffene, d. h. derjenige sei, aus dessen Veränderung unsre Empfindung entstehe. Wir untersuchen nemlich, wenn wir dies inne werden wollen, zuerst, was für ein Theil unsers Leibes jetzt eben in einem sonst nicht gewöhnlichen Zustande sei, und vermuthen dann, daß die Ursache der ungewöhnlichen Empfindung, die wir haben, eben nur in dem veränderten Zustande dieses Theiles liege. Um uns hievon noch mehr zu überzeugen, nehmen wir, wo es möglich, eine und die andere Veränderung mit diesem Theile selbst vor; wir drücken ihn z. B. saft u. dgl.; und wenn wir nun finden, daß gleichzeitig mit dieser Veränderung auch unsre Empfindung sich ändert, so bestärkt uns dies in unserm Urtheile, daß die Ursache unsrer Empfindung wirklich in keinem andern, als nur in diesem Theile zu suchen sei; wir sagen daher, in ihm, in die-

sein Theile sitze der Schmerz oder die Lust, die wir empfinden. Daß es sich mit der Art der Herleitung eines solchen Urtheils wirklich nur so verhalte, beweiset der Umstand, daß wir uns in demselben zuweilen auch irren. So wissen wir, wenn wir an einem Zahnschmerzen leiden, nicht immer den Zahn, der eigentlich schmerzt, d. h. in dessen krankhaftem Zustande die Ursache unsers Schmerzens liegt, mit Bestimmtheit anzugeben; und Menschen, denen ein Gliedmaß abgenommen wurde, glauben bekanntlich noch längere Zeit hindurch Schmerzen in diesem Gliede zu fühlen, das sie doch nicht mehr haben. Wie wäre dies möglich, wenn der Sitz unserer Empfindungen wirklich in diesen Gliedern läge? *) —

Doch der Gedanke, daß die Sinneswerkzeuge zu unserm eigentlichen Ich gehören sollen, läßt sich auch noch aus einer andern und viel gemeineren Erfahrung widerlegen. Wer weiß es nicht, daß er durch sein Auge nur sehe, nicht aber auch höre und rieche; durch sein Ohr dagegen nur höre, nicht aber auch sehe u. s. w.? Heißt dies mit andern Worten nicht, daß jede Vorstellung, die wir durch einen unsrer Sinne erhalten, von einer Veränderung bedingt sei, die nur in Einem unsrer Sinneswerkzeuge vorgeht? Das Sehen wird nur durch eine Veränderung, welche in unsern Augen, das Hören nur durch eine Veränderung, die in unsern Ohren vor sich geht, hervorgebracht. Möchte es auch sein, daß jene Schwingungen des Äthers, welche durch ihre Einwirkung auf mein Auge das Sehen eines Gegenstandes, oder daß jene Schwingungen der Luft, welche durch ihre Einwirkung auf mein Ohr das Hören eines Schalles zur Folge haben, auch auf ein anderes meiner Sinneswerkzeuge verändernd einwirken: diese Veränderungen sind jedenfalls doch nur von solcher Art, daß sie, die ersten nichts zu meinem Sehen, die letzten nichts zu meinem Hören beitragen; und es ist also für die Entstehung dieser Vorstellungen so gut, als wären sie gar nicht vorhanden, wie schon daraus erhellet, daß eines meiner Sinneswerkzeuge z. B. das Auge, gänzlich zerstört werden kann, ohne daß mir darum die Empfänglichkeit für solche Vorstellungen, die durch ein anderes z. B. das Ohr, zugeführt werden sollen, entgeht.

Von der andern Seite ist gleichwohl nichts gewisser, als daß es ein und dasselbe Ich sei, in dem alle diese verschiedenen Vorstellungen, welche mir durch die verschiedenen Sinneswerkzeuge zugeführt werden, vereinigt anzutreffen sind. Ich, der ich sehe, bin auch derjenige, der hört und riecht. Dies Sehen, Hören, Riechen sind aber Veränderungen, die in mir vorgehen; denn es ist doch eine Veränderung zu nennen, wenn ich z. B. bald die Vorstellung von einer rothen Farbe, bald wieder die von Glockentönen, bald die von Wohlgerüchen habe. Ist dieses unwidersprechlich, so muß auch jener Gegenstand, der mein Ich ausmacht, ein Ding sein, in welchem bei jeder dieser verschiedenen Vorstellungen eine eigene Veränderung, und zwar eine dieselbe ausmachende Veränderung vorgeht. Jeder Gegenstand also, in welchem bei einer von diesen genannten Vorstellungen entweder gar keine oder doch keine solche Veränderung vorgeht, worin diese Art von Vorstellungen besteht, kann eben darum auch nicht zu meinem Ich gehören. In meinem Ohre geht, wenn ich sehe, in meinem Auge, wenn ich höre, so gut als gar keine, wenigstens keine solche Veränderung vor, die diese Art von Vorstellungen ausmacht. Kein Zweifel also, daß weder mein Ohr, noch mein Auge, noch irgend ein anderes meiner Sinneswerkzeuge zu meinem eigentlichen Ich gehöre.

So viel aus einer Erfahrung, die jeder Mensch, wir dürften sagen, jedes Kind gemacht hat. Allein der Grundsatz, den wir hier kennen gelernt, daß nemlich unser Ich ein Wesen von solcher Art sein müsse, daß bei jeder Vorstellung, Empfindung, Begierde und Willensentschließung, die wir haben, eine gewisse diese Erscheinungen ausmachende Veränderung erfährt, läßt sich noch weiter benützen. Wir können die Physiologen befragen, ob es bei aller angewandten Mühe ihnen gelungen sei, einen Theil unsers Leibes, sei er auch noch so klein, zu entdecken, von welchem es nach unserm Grundsatz nicht schon entschieden wäre, daß er unser Ich nicht sei; einen Theil des Leibes also, von dem sich nachweisen ließe, daß er bei allen Veränderungen, welche in unserm Ich vorgehen, bei jeder Vorstellung und Empfindung, welche wir haben, ja auch bei allen solchen Vorstellungen und Empfindungen

nur,

nur, die aus Veränderungen in einzelnen Orten des Leibes entspringen, wesentlich mitverändert werde? Die Antwort wird sein, daß sie aus keiner Erfahrung berechtigt sind, das Dasein eines solchen Theiles anzunehmen, daß unter allen durch unsere Sinne wahrnehmbaren Theilen des Leibes sich auch kein einziger befindet, der die erwähnte Beschaffenheit verriethe.

Aus diesem ergibt sich freilich höchstens nur so viel, daß keiner der größeren, sichtbaren Theile unsers Leibes den Namen unsers Ichs in der erklärten Bedeutung ansprechen könne; daß aber dieses Ich eine ganz einfache Substanz sei, wäre hiedurch immer noch nicht erwiesen. Dies soll erst durch das Folgende geschehen.

Wer unsere Seele für eine Zusammensetzung aus mehreren Substanzen erklären wollte, müßte annehmen, daß unser Denken, Empfinden, Wünschen und Wollen in einem Ganzen vor sich gehe, das aus mehreren Substanzen zusammengesetzt ist. Können wir die Ungereimtheit solch einer Annahme hinlänglich zeigen, so ist die Einfachheit unsrer Seele erwiesen. Bevor wir dies aber vermögen, ist nöthig, daß wir die mancherlei Bedeutungen, in denen man von einem zusammengesetzten Gegenstande zu sagen pflegt, daß eine gewisse Beschaffenheit oder Veränderung ihm zukomme oder in ihm vor sich gehe, genauer unterscheiden. Ich glaube deren folgende vier zu bemerken.

Wir erlauben uns eine gewisse Beschaffenheit oder Veränderung oft dann schon dem Ganzen beizulegen, wenn sie im Grunde doch nur in einem oder in etlichen Theilen desselben vorhanden ist oder vor sich geht. So sagen wir, daß es in einer gewissen Stadt gebrannt habe, wenn es doch eigentlich nur in einem oder etlichen Häusern der Stadt gebrannt hat. Und eben so sagen wir von einem ganzen Menschen, er sei sehr wohlthätig, oder er habe sich geändert, und sei aus einem Geizigen ein Verschwender geworden, wenn doch dies alles eigentlich nur von der Seele dieses Menschen, nicht aber

von seinem Leibe, von seinen Händen oder Füßen gesagt werden kann.

In einer zweiten Bedeutung legen wir einem Ganzen oft eine gewisse Beschaffenheit oder Veränderung bei, wenn sie sich eigentlich schon in jedem einzelnen Theile befindet, an dem Ganzen sonach nicht bloß einfach, sondern mehrfach vorhanden ist. So sagen wir von einer Reisegesellschaft, sie habe einen Weg von so und so vielen Meilen zurückgelegt, wenn dieser Weg eigentlich von jedem einzelnen Mitgliede der Gesellschaft zurückgelegt worden ist, so daß die angegebene Bewegung eine Veränderung ist, welche in dem Ganzen, dem wir sie beilegen, wirklich nicht einfach, sondern mehrfach vorhanden ist. In gleicher Bedeutung sagt man von dem römischen Volke, es habe einen kriegerischen Sinn gehabt. — Beide bisher betrachtete Arten zu sprechen sind also uneigentlich.

In einer dritten Bedeutung, der dieser Vorwurf der Uneigentlichkeit nicht mehr gemacht werden kann, legen wir einem Ganzen eine Beschaffenheit oder Veränderung bei, wenn diese in der That nichts ist, als eine Summe derjenigen Beschaffenheiten oder Veränderungen, die an den einzelnen Theilen, aus welchen das Ganze zusammengesetzt ist, haften. In dieser Bedeutung ist es gesprochen, wenn wir von einer Gesellschaft Schauspieler, die an der Aufführung eines Theaterstücks insgesammt Theil genommen, sagen, daß die Gesellschaft dieses Stück gegeben habe. Denn hier legen wir dem Ganzen der Gesellschaft eine Veränderung, die Aufführung jenes Schauspiels bei, die wirklich nichts ist, als eine Summe von Veränderungen, die in jedem einzelnen Theile dieses Ganzen, mit jedem einzelnen Schauspieler, vorgingen; eben indem ein jeder nur seine Rolle spielte, ging aus Vereinigung aller die ganze Vorstellung hervor.

Endlich pflegen wir zuweilen die bloßen Verhältnisse, die zwischen den Theilen eines Ganzen bestehen, Beschaffenheiten dieses Ganzen, und die Veränderungen, die bloß in diesen Verhältnissen vorgehen, Veränderungen des Ganzen selbst zu nennen. So zählen wir es zu den

Beschaffenheiten eines Gartens, daß seine Bäume alle in regelmäßigen Entfernungen von einander abstehen; und wenn der Gärtner die Bäume ausgraben und anders ordnen läßt, so sagen wir, daß er den Garten verändere.

Auch wer unser Ich für etwas Zusammengesetztes erklären wollte, und zwar aus dem Grunde, weil er von unsern Gedanken, Empfindungen, Wünschen und Willensentscheidungen behauptet, daß sie in einem aus mehreren Substanzen zusammengesetzten Ganzen vor sich gehen, könnte das letzte offenbar nur in einer von diesen vier Bedeutungen behaupten.

Allein die erste findet hier füglich keine Anwendung. Denn wer die eben genannten Berrichtungen nur insofern einem Wesen beilegen wollte, welches aus mehreren Substanzen zusammengesetzt ist, wiesern er unentschieden läßt, ob die Veränderungen in dem Ganzen selbst, oder nur in einem einzelnen Theile desselben vor sich gehen, der würde gerade das unentschieden lassen, um was es sich handelt, wenn man die Einfachheit der Seele behauptet oder leugnet. Wer behauptet, daß die Seele einfach sei, thut dieß nur, insofern er unter dem Worte Seele durchaus nur dasjenige Etwas in uns versteht, in welchem unser Denken, Empfinden, Wünschen und Wollen eigentlich vor sich geht. Auch wer die Einfachheit der Seele leugnen will, muß also bei eben dieser Bedeutung verbleiben. Nennt er Seele ein Etwas, von dem er unentschieden läßt, ob das Ganze, oder nur irgend ein Theil desselben es eigentlich sei, der in uns denkt u. s. w., so werden wir ihm die Zusammengesetztheit der Seele unbedenklich zugestehen, aber nur darüber uns beschweren dürfen, daß er durch Einführung einer neuen und zweckwidrigen Begriffsbestimmung eines der wichtigsten Worte im Umfange des menschlichen Wissens verderbe.

Nicht minder ungereimt wäre es aber, wenn jemand die zweite Bedeutung der obigen Redensart annehmen, und somit behaupten wollte, daß unser Denken, Empfinden, Wünschen und Wollen einem aus mehreren Substanzen zusammen-

gesetzten Dinge dergestalt zukomme, daß auch die einzelnen Theile ein jeder schon für sich selbst denken, empfinden, wünschen und wollen, und zwar ein jeder völlig dasselbe, was wir auch ihrem Inbegriffe, d. h. der Seele selbst zuschreiben. Ein solcher würde nicht nur voraussetzen, was er doch leugnen wollte, daß auch das Einfache schon denke, empfinde u. dgl., sondern er würde überdies behaupten, daß alle unsere Gedanken, Empfindungen, Wünsche und Willensentschließungen, mit hin auch alle Handlungen, die wir verrichten, nicht einmal, sondern vielfältig vor sich gehen; er würde eigentlich lehren, daß sich in einem und demselben menschlichen Leibe der Seelen mehre, und zwar von einer solchen Art befinden, daß sie, die eine nicht wissend vom Dasein der andern, alle dasselbe denken, empfinden, wünschen, wollen, und kraft dieses Willens auch in der Außenwelt alle dieselben Veränderungen bewirken. Nun dürfen wir zwar, wenn wir nichts übereilen wollen, den Gedanken, daß es der Seelen mehre in einem Leibe gebe, nicht für so verwerflich erklären, vorausgesetzt, daß wir übereingekommen, jede mit Vorstellungs- oder Empfindungskraft versehene Substanz, die einen gewissen Inbegriff anderer Substanzen auf eigene Weise beherrscht, die Seele dieses ihr untergeordneten Inbegriffs zu heißen; vorausgesetzt ferner, daß wir jeder von diesen mehren Seelen nur einen gewissen Theil unsers Leibes als den ihr angehörigen beherrschen lassen, und eben darum auch einer jeden nur ihre eigenen von denen der übrigen sehr verschiedenen Vorstellungen, Empfindungen und Verrichtungen überhaupt beigelegt wissen wollen. Daß aber in einem und demselben Leibe der Seelen mehre wohnen, die völlig ein und dasselbe denken, empfinden, wünschen und wollen; daß eben deshalb auch jede Handlung, die wir den Menschen verrichten sehen, eigentlich nur die Gesamtwirkung all dieser mehren Seelen wäre: das ist denn doch eine Annahme, welche man nicht nur ganz ohne Grund machen müßte, indem ja Eine dieser Seelen schon hinreicht, uns alles, was in uns vorgeht, und was von uns hervorgebracht wird, zu erklären, sondern es widerspräche auch dem bekannten Grundsatz, daß es nicht zwei einander vollkommen gleiche Dinge gebe und geben könne.

Wollte man aber zugestehen, daß diese mehren Seelen in uns einander nicht vollkommen gleich sind, daß sie nicht ganz, sondern nur großentheils dieselben Vorstellungen, Empfindungen, Wünsche und Willensentschliefungen haben, so müßte man zugestehen, daß sie zuweilen wenigstens auch widersprechend auf unsern Körper einwirken könnten, daß die eine bestrebt sein könnte, etwas hervorzubringen, während die andere bestrebt ist, es zu hindern. Und wäre es nun nicht gegen alle Wahrscheinlichkeit, zu glauben, daß gleichwohl keine dieser in uns befindlichen Seelen von dem Vorhandensein der andern mit ihr so innig verbundenen und doch zuweilen auch ihr so mächtig widerstrebenden Nebenseelen je das Geringste wahrgenommen habe?

Aber vielleicht meint man, daß jener Kampf in unserm Innern, jenes so sonderbare Hin- und Herschwancken zwischen einem Paare einander entgegengesetzter Behauptungen oder Entschliefungen, das wir nur allzu oft erfahren, eine solche Gegenwart mehrer einander fast gleich mächtiger Seelen in uns deutlich genug verrathe? man stellt sich etwa vor, daß in dergleichen Fällen die Gründe, die für die eine Behauptung stimmen, oder die zu dem einen Entschlusse ziehen, von der einen Seele, die ihnen entgegenstehenden von einer andern vorgebracht werden? Auf diesen Einfall würde ich entgegen, man könne zwar immerhin, wenn es in anderer Rücksicht wahrscheinlich ist, annehmen, daß zwei, drei und mehre in uns vorhandene Seelen die vornehmste Ursache von der Entstehung der beschriebenen Kämpfe in unserm Innern sind; man könne annehmen, daß durch den Einfluß der einen Seele die Gründe der einen, durch eine zweite die Gründe der andern Art angeregt werden: da es doch immer nur ein und dasselbe Ich in uns ist, das diese wie jene Gründe vernimmt, sie gegen einander abwägt, und hiernächst endlich entscheidet und beschließt, so liegt am Tage, daß unser wahres Ich von den erwähnten Seelen noch unterschieden werden müsse, daß diese letzten, falls sie wirklich da sind, auf keinen Fall etwas anderes als gewisse unserm Ich untergeordnete, etwa nur einigen einzelnen Theilen unsers Leibes vorstehende Seelen

sein können. Für die Voraussetzung also, daß unser eigentliches Ich, daß jene Seele in uns, die unserm ganzen Leibe vorsteht, aus mehreren einander fast gleichen Substanzen zusammengesetzt sei, bietet die Erfahrung, auf die man sich hier berufen will, nicht den geringsten Grund dar. Ein und dasselbe Wesen in uns stellt sich die Möglichkeit einer Handlung vor, und glaubt zu bemerken, daß ihre Folgen für uns selbst angenehm, für andere aber nachtheilig sein würden, und wünscht aus diesem Grunde die Handlung mittelst seines Begehrungsvermögens, erkennt aber zugleich kraft seiner Vernunft, daß sie unrecht sei, und unterlassen werden solle. Dies die einfache Entstehung jenes Kampfes, welcher so wenig zwei von einander verschiedene Seelen in uns voraussetzt, als zwei verschiedene Seelen dazu nothwendig sind, um — nach einem von Reimarus gebrauchten Gleichnisse — einen in Wasser getauchten Stab mittelst der Augen wie gebrochen zu sehen, und mittelst der Hand als gerade zu fühlen.

Wir kommen zur Prüfung des dritten Sinnes, den man dem Säge geben kann, daß dasjenige, was in uns denkt, empfindet, verlangt und beschließt, eine Zusammensetzung mehrerer Substanzen sei. Man kann dies nämlich auch so verstehen wollen, daß bei den erwähnten Verrichtungen unserer Seele in jedem der mehreren Theile, aus welchen sie zusammengesetzt ist, Veränderungen vorgehen, welche nicht einzeln, sondern nur in Vereinigung mit einander bald einen Gedanken, bald eine Empfindung, bald einen Wunsch, bald einen Willensentschluß darstellen; ohngefähr so, wie von den mehreren Rollen, in welche die Aufführung eines Schauspiels zerlegt werden kann, nicht eine einzige für sich, wohl aber alle zusammen das Schauspiel selbst ausmachen. — Hier will man also dem Ganzen eine Beschaffenheit beilegen, welche eigentlich nichts sein soll, als eine Summe derjenigen Beschaffenheiten, die seinen einzelnen Theilen zukommen; und die Veränderung, die man ihm zuschreiben will, soll aus der Summe der Veränderungen, die seine einzelnen Theile erleiden, zusammengesetzt sein. Es ist nun leicht zu begreifen, daß alle Beschaf-

fenheiten und Veränderungen, die einem Ganzen in dieser Bedeutung beigelegt werden sollen, in eine Menge von wenigstens eben so vielen gleichzeitigen Theilen, als sie das Ganze hat, zerlegbar sein müssen; und wenn dies nicht der Fall ist, wenn irgend eine Beschaffenheit etwas an sich selbst Einfaches ist, wenn eine Veränderung zwar aus viel successiven, aber nicht coexistirenden Theilen besteht, so ist es offenbar ungeremt, sie einem aus mehreren Theilen zusammengesetzten Ganzen in der hier angenommenen Bedeutung beizulegen.

Sind nun Gedanken, sind Empfindungen, sind Wünsche und Willensentschließungen Dinge von solcher Art, die sich als eine Summe von andern betrachten lassen? Man pflegt wohl von Gedanken zu sprechen, die aus andern Gedanken zusammengesetzt sind; und eben so kennt man zusammengesetzte Empfindungen, Wünsche und, wenn es nöthig sein sollte, selbst Willensentschließungen. Doch lassen wir uns durch den Anschein, den diese Benennungen geben, nicht täuschen; untersuchen wir näher, und wir werden das Gegentheil finden.

Eine Vorstellung, die ich habe, ist doch nur Eine Vorstellung. Mag sie immer, wenn sie zusammengesetzt heißt, mehre andere Vorstellungen in sich enthalten, sie ist doch nicht eine bloße Summe derselben, sondern geht erst aus einer eigenen Verbindung derselben zu einem Ganzen hervor. Noch sichtbarer ist es bei einem Urtheil, das ich fälle, daß man es keineswegs als eine bloße Summe von jenen drei einzelnen Vorstellungen, in welche die Logiker es zu zerlegen pflegen, betrachten könne. Denn wenn ich mir auch die drei Begriffe: Gott, ist, und allmächtig, denke, und selbst gleichzeitig sie denke, so denke ich mir darum noch immer nicht das Urtheil: Gott ist allmächtig; sondern soll dieses letzte von mir gefällt werden, so müssen jene drei Vorstellungen in eine noch ganz eigene Verbindung und Wechselwirkung mit einander treten. — Ist dieses einleuchtend, so ist es auch das, daß weder die Vorstellungen, deren wir uns bewusst sind, noch die Urtheile, die wir fällen, in einem aus mehreren Theilen zusammengesetzten Ganzen auf die Art vorgehen können,

daß ihre einzelnen Theile in den einzelnen Theilen dieses Ganzen vorgehen.

Aber selbst auf den Fall, daß jemand uns dies nicht zugeben wollte, brauchten wir nur zu erinnern, daß wir ja nicht bloß zusammengesetzte, sondern auch einfache Vorstellungen haben, und haben müssen, weil wir sonst überhaupt gar keine Vorstellungen hätten. Bei diesen einfachen Vorstellungen liegt es nun schon im Begriffe derselben, daß sie aus keinen coexistirenden Theilen zusammengesetzt sein können; und es ist also ein offener Widerspruch, zu sagen, daß sie in einem Wesen, das aus mehreren Substanzen zusammengesetzt ist, auf die Art zum Vorschein kommen, die hier vorausgesetzt wird, nämlich so, daß in jedem Theile des Wesens ein Theil der Vorstellung sich befände. — Man sieht leicht ein, daß diese Schlüsse mit geringer Abänderung auch auf Empfindungen, Wünsche und Willensentschließungen angewandt werden können.

Es übriget noch, zu untersuchen, ob man nicht wenigstens in der vierten und letzten der oben angezogenen Bedeutungen behaupten könne, daß die Berrichtungen, die wir der Seele zuzuschreiben pflegen, in einem zusammengesetzten Dinge vor sich gehen. Hier muß man annehmen, daß die erwähnten Berrichtungen gewisse Verhältnisse zwischen den einzelnen Theilen der Seele, oder vielmehr gewisse Veränderungen dieser Verhältnisse wären.

Daß nun Gedanken, Empfindungen, Wünsche und Willensentschließungen zu ihrer Entstehung, des Vorhandenseins bestimmter Verhältnisse bedürfen, ist außer allem Zweifel. Ja wir können noch weiter gehen und sagen, daß die so eben erwähnten Erscheinungen in unsrer Seele aus bestimmten Verhältnissen nicht nur entstehen, sondern aus solchen selbst bestehen; wir können behaupten, daß Gedanken, Wünsche und Willensentschließungen im Grunde nichts als gewisse Arten von Verhältnissen wären. Denn in der That, sollte nicht jeder Gedanke, welchen ein denkendes Wesen erzeugt, sich ansehen lassen als ein gewisses Verhältniß, in welchem das

Wesen zu den Gegenständen stehet, auf welche sich dieser Gedanke bezieht, oder die ihn doch in demselben angeregt haben? Und ist nicht eben so jeder Wunsch oder Willensentschluß ein gewisses Verhältniß zwischen dem Wesen, in welchem er sich befindet, und zwischen den Gegenständen, auf die er gerichtet ist? — Allein das ist es gar nicht, was wir behaupten müssen, wenn wir die Einfachheit unsrer Seele bestreiten wollen. Nach dem vorhin Gesagten soll ein Gedanke, eine Empfindung, ein Wunsch oder Willensentschluß nicht ein gewisses Verhältniß der Seele zu andern außerhalb ihrer befindlichen Gegenständen sein, sondern diese Erscheinungen sollen in gewissen Verhältnissen bestehen, welche die einzelnen Substanzen, aus denen unser Ich zusammengesetzt ist, unter einander haben. Und das ist nun eine Annahme, welche sich jedem, der ihr gehörig nachdenken will, als eine Ungereimtheit darstellt.

So schwierig es nämlich auch sein mag, eine ganz schulgerechte Erklärung von dem Begriffe zu geben, welchen wir mit dem Worte Verhältniß bezeichnen, *) so weiß doch jeder, der nur unsere Sprache kennt, zur Genüge, was wir darunter verstehen, und wird daher mir auch hoffentlich beipflichten, wenn ich sage, daß die sämtlichen Verhältnisse, die sich an einem Inbegriff gewisser Substanzen in einem gegebenen Zeitpunkte mit Wahrheit aussagen lassen, zu einer von folgenden drei Arten gehören: Es sind entweder bloße Verhältnisse des Raumes, die zwischen den einzelnen Theilen des Inbegriffs obwalten. Ein solches Verhältniß ist es, wenn wir von unsrer Erde behaupten, sie habe die Gestalt einer an ihren beiden Polen etwas abgeplatteten Kugel; oder von Erde und Mond, daß ihre Entfernung von einander ohngefähr 60 Erdhalbmesser betrage, u. dgl. — Oder es sind Verhältnisse, die nur durch eine Vergleichung der inneren Beschaffenheiten Eines Theiles mit jenen des andern eingesehen werden können. Solch ein Verhältniß wäre es, wenn wir von einer gelehrten Gesellschaft behaupten, daß ihr Präsident unter allen ihren Mitgliedern derjenige sei, welcher die vielseitigste wissenschaftliche Ausbildung besitzt; denn dieses erkennen wir nur, indem wir die wissenschaftliche Ausbildung,

eine innere Beschaffenheit, des Präsidenten mit den gelehrten Kenntnissen jedes der übrigen Mitglieder vergleichen. — Oder es sind endlich Einwirkungen, welche Ein Theil des Ganzen auf einen andern ausübt. Ein Verhältniß dieser Art ist es, wenn wir von einem Staate erzählen, daß seine Bürger, alle oder einige, den Wohlstand, dessen sie sich erfreuen, den weisen Gesetzen ihres Fürsten verdanken; hier sprechen wir nemlich von einer Einwirkung, welche ein Theil des Staates, der Fürst, auf gewisse andere, seine Unterthanen, ausübt. — — Daß wirklich alles, was auf den Namen eines Verhältnisses Ansprüche machen kann, Einer von diesen drei Arten, oder wohl gar mehreren zugleich beigezählt werden könne, davon könnten wir uns im Grund durch bloße Beispiele versichern, wenn wir von einem jeden Verhältnisse, auf das wir nur immer verfallen, bei näherer Betrachtung finden, daß es zu einer von jenen Arten gehöre.

Wem aber dieser Beweis nicht überzeugend genug vorkäme, für den müßte ich freilich schon etwas weiter ausholen, und von einer Bemerkung ausgehen, die er auf keinen Fall wird abstreiten wollen. Es ist diese, daß wir den ganzen Zustand, in welchem sich ein Inbegriff gewisser Wesen, und alles, was sich von diesem Inbegriff mit Wahrheit aussagen läßt, befindet, als völlig bestimmt und festgesetzt ansehen dürfen, sobald nur zweierlei bestimmt und festgesetzt ist: erstlich der innere Zustand, in welchem sich jedes der hier vereinigten Wesen, sei es durch seine eigene Kraft, sei es durch Einwirkung fremder außerhalb des Inbegriffs liegender Gegenstände befindet; und zweitens die Raumverhältnisse, in welchen diese Wesen, für den gegebenen Augenblick unter einander stehen. Das hier Gesagte ist so wahr, daß es nur eben deshalb die richtigste Erklärung, die man vom Raume oder vielmehr von den Orten der Dinge geben kann, ist, daß sie diejenigen Verhältnisse unter denselben wären, die nebst den Kräften, mit denen sie ein jedes ausgerüstet sind, gegeben sein müssen, wenn wir den ganzen Zustand dieser Dinge, und alle Wirkungen, die sie hervorbringen, sollen bestimmen können.¹⁰⁾ Ist es aber ausgemacht, daß alles, was sich an einem Inbegriff

mehrer Wesen nur immer wahrnehmen und von ihm aussagen läßt, durch die genannten Stücke bestimmt ist, so müssen auch die sämtlichen Verhältnisse, die zwischen den Theilen eines solchen Inbegriffs obwalten, durch die erwähnten Stücke bestimmt sein. Untersuchen wir aber genauer, von welcher Beschaffenheit alle Verhältnisse sind, die wir aus den hier angegebenen Stücken zu folgern im Stande sind, so zeigt sich, daß jedes zu einer von den drei oben beschriebenen Arten gehöre. Die beiden Stücke, die der so eben gemachten Bemerkung zufolge den Zustand jedes Ganzen vollkommen bestimmen sollen, waren der innere Zustand, in dem sich jeder einzelne Theil für sich allein befindet, und die Verhältnisse, in welchen die Orte, die diese Theile einnehmen, unter einander stehen. Der innere Zustand, in dem sich eine einfache Substanz für sich allein befindet, wird durch die Aufzählung ihrer sogenannten inneren Beschaffenheiten, vornehmlich ihrer Kräfte, erschöpft. Diese Kräfte können theils zur Gattung derjenigen gehören, deren Wirkungen innerlich, d. h. in der Substanz, der sie eigen sind, selbst vorgehen; theils können sie von der Art derer sein, welche nach außen, d. i. auf andere Substanzen hinwirken. Es ist offenbar, daß nur diese letzten den Zustand der übrigen, zum Ganzen gehörigen Substanzen abändern, und dadurch die einzige Art von Verhältnissen erzeugen können, welche wir oben an der dritten Stelle angeführt haben, nemlich die Einwirkungen, welche ein Theil des Ganzen auf einen andern ausübt. Aus den Kräften der ersten Art und aus den übrigen innern Beschaffenheiten, die jeder einzelne Theil des Ganzen besitzt, entspringen begreiflicher Weise keine anderen Verhältnisse, als die durch Vergleichung erkannt werden können, und deren wir oben in der zweiten Stelle erwähnten. Die Orte endlich, in welchen die einzelnen Theile des Ganzen sich befinden, liefern durch ihre Vergleichung die Verhältnisse, die wir zuerst angesetzt haben. — Und so ist denn erwiesen, daß alle Verhältnisse, welche an einem Inbegriff mehrer Wesen, zwischen den einzelnen Theilen desselben nur immer stattfinden können, Einer der angegebenen drei Arten zugehören: es sind entweder bloße Verhältnisse des Raums, oder es sind Verhältnisse, die aus

der bloßen Vergleichung der innern Beschaffenheiten einzelner Theile entspringen, oder es sind endlich Verhältnisse, die in der Einwirkung des einen Theiles auf einen andern bestehen.

Wäre es also wahr, daß die Einrichtungen, welche wir insgemein der Seele zuschreiben, bloße Verhältnisse sind, die zwischen den einzelnen Substanzen, aus welchen diese Seele zusammengesetzt ist, obwalten, so müßte es möglich sein, auch diese Geistesverrichtungen, das Denken, Empfinden, Wünschen und Wollen, auf eine von den genannten drei Arten der Verhältnisse oder noch eigentlicher auf eine Veränderung in solchen Verhältnissen zurückzuführen. So ist es aber nicht.

Oder wie könnte man erstlich sagen wollen, daß ein Gedanke, eine Empfindung, ein Wunsch oder Willensentschluß in einem räumlichen Verhältnisse oder in der Abänderung eines solchen, d. h. in einer Bewegung bestehe? Daß ein bestimmtes Verhältniß im Raume, eine gewisse Zusammenstellung äußerer Gegenstände in bestimmten Entfernungen und Lagen Ursache von der Entstehung bestimmter Vorstellungen oder Empfindungen in uns werde, kann man mit gutem Grunde behaupten; daß es aber räumliche Zusammenstellungen oder Veränderungen derselben, d. h. Bewegungen gebe, die an sich selbst schon Gedanken oder Empfindungen sind, läßt sich nicht ohne die aufgelegteste Ungereimtheit behaupten. Wohl haben die Gegenstände, welche durch manchen unsrer Begriffe vorgestellt werden, bestimmte räumliche Verhältnisse und Gestalten; sie, die Begriffe selbst aber sind ja doch weder rund, noch eckig, noch von sonst einer Gestalt. Zwar ist nicht zu leugnen, daß wir verschiedene Verhältnisse unter unsern Begriffen gewahren, welche wir ihrer Ähnlichkeit wegen mit gewissen Verhältnissen zwischen räumlichen Dingen vergleichen, wenn wir z. B. von weiten und engen, höhern und niedrigeren Begriffen sprechen. Daraus folgt aber nicht das geringste für die räumliche Natur unsrer Vorstellungen, da es bekannt ist, daß auch die verschiedenartigsten Dinge Verhältnisse unter einander haben können, die sich vergleichen lassen. So wird bei aller Verschiedenheit, die zwischen Zeiten

Räumen und Kräften obwaltet, doch niemand in Abrede stellen, daß eine Zeit zu der andern sich so verhalten könne, wie ein Raum zu dem andern, und daß man eben so das Verhältniß gegebener Kräfte unter einander durch ein Verhältniß gewisser Linien unter einander sehr bequem darzustellen pflege.

Doch wie einleuchtend es ist, daß Gedanken, und eben so Empfindungen, Wünsche und Willensentschließungen keine Verhältnisse im Raume sind: so ist es gleichwohl noch einleuchtender, daß man sie auch nicht für Verhältnisse der zweiten oben beschriebenen Art ausgeben könne. Dies sollen nämlich Verhältnisse zwischen Substanzen sein, die wir nur durch Vergleichung ihrer innern Beschaffenheiten unter einander wahrnehmen können; Verhältnisse also, durch deren Auffassung nichts anderes ausgesagt wird, als daß die eine Substanz eine gewisse innere Beschaffenheit habe, welche der andern mangelt, oder welche sie ebenfalls hat, und zwar in eben demselben oder in einem kleinern oder in einem größern Maße, und was dergleichen mehr ist. Das Wahrnehmen, das Bemerken solcher Verhältnisse ist freilich, wie alles Wahrnehmen oder Bemerken, eine Art von Gedanken: diese Verhältnisse selbst aber schon Gedanken, oder Empfindungen u. dgl. nennen zu wollen, wäre fast lächerlich. Wer es gewahr wird, und ausspricht, daß eine Tulpe mit buntern Farben als eine Rose prangt, der spricht allerdings einen Gedanken aus, aber wie könnten wir von diesem Verhältnisse der Farbmischung, die einer Tulpe im Vergleich zu einer Rose zukommt, an und für sich behaupten, daß es — nicht erst in seiner Auffassung, sondern schon an sich selbst — ein Gedanke sei? und ein Gedanke, der in dem Blumenstrauße, den wir durch die Zusammenstellung einiger Tulpen und Rosen gebildet haben, stecken? — Wohl weiß ich, daß man bei dieser Ansicht der Sache nicht eben genöthigt wäre, von jedem Ganzen, insonderheit also auch nicht von jenem Blumenstrauße zu sagen, er denke; sondern man würde dieß nur von demjenigen Ganzen behaupten, das wir für unsre Seele erklären. Allein wird es um etwas begreiflicher, wenn man — statt von dem Blumenstrauße zu sprechen, daß die Verhältnisse,

die zwischen den mancherlei Farben an seinen Blumen obwalten, Gedanken des Blumenstraußes wären, — irgend einen andern Gegenstand nennt, an welchem ähnliche zwischen seinen Theilen obwaltende Verhältnisse Gedanken sein sollen? Die Ungereintheit, die man bei dieser Behauptung begeht, beruht ja nicht auf der eigenthümlichen Beschaffenheit, welche ein Blumenstrauß als solcher hat, sondern bloß darauf, daß man Verhältnisse, die nur durch Auffassung erst zu Gedanken werden, schon an sich selbst für Gedanken ausgibt. Dies thut man aber, sobald man die Verhältnisse zwischen den innern Beschaffenheiten, die den verschiedenen Substanzen unsrer Seele zukommen sollen, für ihre Gedanken erklärt, gleichviel von welcher Art man übrigens diese Substanzen und ihre Kräfte sich immer vorstellen mag.

Und so bleibt uns, wenn wir das Denken und die übrigen Verrichtungen unsrer Seele doch immer noch für bloße Verhältnisse erklären wollen, nichts übrig, als zu sagen, daß wir unter diesen Verhältnissen Einwirkungen, welche der eine Theil unsers Ichs auf einen andern übt, und somit wirkliche Veränderungen in den Substanzen selbst verstehen. Hier fragt es sich aber wieder, ob wir den einzelnen Gedanken, die einzelne Empfindung für eine Veränderung ausgeben wollen, die nur in einem einfachen Theile unsers Ichs, in einer einzigen Substanz vor sich geht, oder für eine solche, welche in mehreren Theilen statthat, eigentlich also aus einer Summe vieler gleichzeitig stattfindender Veränderungen zusammengesetzt ist? Thun wir das Erste, so gestehen wir ausdrücklich zu, daß dasjenige, worin unser Denken und Empfinden eigentlich vor sich geht, also dasjenige, was den Namen der Seele allein verdient, nur etwas Einfaches sei. Thun wir das Letzte, so behaupten wir, daß nicht eine einzige der Veränderungen, welche die einzelnen Theile der Seele durch ihre wechselseitigen Einwirkungen auf einander erleiden, für sich allein betrachtet, wohl aber alle in eine Summe vereinigt, bald einen Gedanken, bald eine Empfindung, einen Wunsch oder Willensentschluß ausmachen; mit andern Worten, wir kehren da wieder zurück zu einer Behauptung, die wir schon vorher geprüft und ihrer Ungereintheit wegen verlassen haben.

Auf welche Art wir also immer versuchen wollen, den Satz zu rechtfertigen, daß unser Denken, Empfinden, Wünschen und Wollen in einem aus mehreren Substanzen zusammengesetzten Ganzen vor sich gehe, wir stoßen jedesmal auf einen Widerspruch. Es ist somit erwiesen, daß unsre Seele in der Bedeutung, welche wir oben festgesetzt haben, nur eine einfache Substanz sei.

Doch lasset uns ja nicht etwas mehr für erwiesen ansehen, als wir in Wirklichkeit dargethan haben. Nur so viel hätten wir bisher gezeigt, daß jener Gegenstand, dem irgend ein einzelner Gedanke, Wunsch oder Willensentschluß als in ihm vorgehend beigelegt werden soll, keine Zusammensetzung aus mehreren Substanzen, sondern nur eine einzige Substanz sein müsse. Folgt aber aus diesem schon, daß alle die zahllosen Vorstellungen, Empfindungen, Wünsche und Willensentschlüsse, die irgend ein Mensch während der ganzen Zeit seines Lebens hat, Veränderungen seien, welche in einer und eben derselben Substanz vor sich gehen? Könnte es nicht sein, daß zu verschiedenen Zeiten und für verschiedene Geistesverrichtungen bald diese, bald jene Substanz in uns die Stelle der jeweiligen Seele vertritt?

Es hieße in der That etwas erschleichen, wenn wir die Unmöglichkeit eines solchen Seelenwechsels ohne allen Beweis voraussetzen wollten. Ja es ist um so nothwendiger, hier einen eigenen Beweis zu führen, da die Erfahrung selbst zeigt, daß eine gewisse Art von Seelenwechsel in einem und demselben Leibe bei Geschöpfen, welche auf einer niedrigeren Stufe stehen, als wir Menschen, unter gewissen Bedingungen wirklich zu Stande komme. Wenn ein Polyp, ein Wurm und ähnliche Geschöpfe in zwei oder mehrere Stücke zerschnitten werden, so lehrt die Erfahrung, daß diese mehreren Stücke, oft jedes zu einem eigenen organischen Ganzen erwachsen, daß wir aus Einem Wurme nun zwei, drei Würmer erhalten. Aus der besondern Beschaffenheit der Gründe, die wir so eben für die Einfachheit unsrer Seele vorgebracht haben, ist aber leicht zu ersehen, daß wir nicht bloß dem Menschen, sondern

auch jedem mit Vorstellungskraft oder Empfindung versehenen Wesen, eine Seele beilegen müssen, die eben so einfach, als unsre menschliche ist. Auch jeder Wurm hat also seine Seele, und eine einfache Seele; und wollten wir auch annehmen, daß es von der Geburt dieses Wurmes bis zu dem Augenblick, da ihn das Messer des Naturforschers trifft, nur eine und eben dieselbe Seele gewesen sei, die seinen ganzen Leib beherrschte, so müssen wir doch, seitdem wir mehre Würmer vor uns sehen, welche durch das Zerschneiden aus Einem geworden sind, gestehen, daß höchstens in Einem derselben noch eben die Seele wohne, die den zuerst vorhandenen Wurm beherrschte; in den übrigen müssen wir nothwendig Seelen annehmen, welche vorher, waren sie auch schon in dem Wurm vorhanden, doch sicher nicht die ihn beherrschende Seele gewesen sind. Da nun die Leiber, die diese neuen Würmer haben, Theile des alten Leibes sind, und somit als Entwicklungen desselben angesehen werden können, so haben wir hier ein Beispiel, daß eine und dieselbe Substanz, die in einem Leibe bisher die Seele desselben gewesen, unter gewissen Umständen ihre Oberherrschaft verlieren und genöthigt werden könne, sie einer andern ihr bisher untergeordneten Seele zu überlassen. Billig fragt es sich also, ob nicht ähnliches auch bei uns Menschen geschehe?

Wenn wir auf einen Augenblick noch zu den so eben besprochenen Arten der Thiere zurückkehren, und schon voraussetzend, daß ein gewisser Wechsel der Seelen bei ihnen nicht unmöglich sei, nur untersuchen, in welchen Fällen wir nach Gründen der Wahrscheinlichkeit berechtigt wären, ihn als wirklich anzunehmen, so wird uns bald klar, daß hiezu Umstände von ganz besonderer Art, ohngefähr solche, wie sie bei jener Zerstückelung stattfanden, gehören. Wenn sich am Leibe des Thieres nichts ändert, wenn es sogar kein wichtiges Organ desselben verloren, und seine Stelle durch ein neugebildetes ersetzt hat, warum sollten wir glauben, daß nur in seinem Inneren eine so wichtige Veränderung vorgegangen, daß die Seele, welche in diesem Leibe bisher die herrschende gewesen, von ihrem Throne gestürzt, und eine andere auf ihn erhoben worden sei? Es ist nichts Unmögliches, daß dieses ge-

geschehe, aber es muß doch eine Ursache und eine wichtige Ursache haben, wenn es erfolgen soll. Große Veränderungen in einem Körper müssen als Bedingung vorhergehen, wenn jene Seele, die ihn bereits beherrschte, diese Macht verlieren, und einer anderen abtreten soll. Gewahren wir von solchen Veränderungen nicht das geringste, bemerken wir im Gegentheil, daß verschiedene Berrichtungen, welche das Thier in dem gegenwärtigen Augenblicke ausübt, ganz den Vorstellungen entsprechen, die seiner Seele in einer früheren Zeit zugeführt worden sind, sehen wir den Hund z. B. sich furchtsam zurückziehen beim Anblick eines Stockes, mit dem wir ihn vor einem Jahre geschlagen: dann werden wir nach allen Regeln der Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß nicht eine andere, sondern dieselbe Seele, die vor einem Jahre die herrschende in diesem Thiere war, es auch noch gegenwärtig ist.

Wenden wir nun diese Art zu schließen auch auf den Menschen an, so müssen wir es als eine durch die Erfahrung entschiedene Wahrheit ansehen, daß wir durch unser ganzes Leben nur eine und dieselbe Seele behalten; denn lehrt die Erfahrung nicht, daß sich die Vorstellungen, die wir in unserer frühesten Kindheit empfangen, im spätesten Alter noch bei uns wirksam bezeugen? muß also nicht eben dieselbe Substanz, die in uns dachte, als wir noch Kinder waren, auch jetzt diejenige sein, die in uns denkt und beschließt? —

Doch ich verlange nicht, daß man das Gesagte als einen ganz strengen Beweis der Wahrheit, die ich hier darzuthun habe, betrachte. Streng erwiesen ward aber, daß eine einzelne Vorstellung, oder ein einzelnes Urtheil niemals in einem Ganzen, welches aus mehreren Substanzen zusammengesetzt ist, vor sich gehen könne. Hieraus ergibt sich unmittelbar, daß wir alle Zustände unsers Wesens, die wir in Eine Vorstellung, oder wie man zu sagen pflegt, in Ein Bewußtsein zusammenfassen können, auch als vor sich gegangen in einer und eben derselben Substanz, als Zustände einer und derselben Seele in uns betrachten müssen. So weit unsre Rück Erinnerung reicht, so weit zum wenigsten reicht auch die Identität unsers Ichs. Irre ich nicht in dem Urtheile,

daß ich mich dessen noch erinnere, wie ich als Knabe den Feierlichkeiten einer Krönung zugehört habe, so muß auch diejenige Substanz in mir, welche die Vorstellung von diesen Feierlichkeiten in meinem Knabenalter aufgefaßt hatte, die Seele, die ich als Knabe besaß, noch immer die nemliche sein, die gegenwärtig urtheilt. Denn ist mein Urtheil wahr, habe ich die gegenwärtige Vorstellung von jenen Feierlichkeiten wirklich aus der Erinnerung, so ist sie nur eine Erneuerung jener ehemaligen, und diese muß also in eben demselben Subjecte, wie meine gegenwärtige, stattgefunden haben.

Doch daß wir diesen Schluß nicht etwa umkehren, und aus dem Umstande, weil wir gewisser Jahre und Ereignisse unseres Lebens uns nicht zu erinnern vermögen, nicht die Folgerung ableiten, daß wir zu jener Zeit eine andere Seele gehabt! Um eine ehemals gehabte Vorstellung wieder erneuern, und bis zu dem Grade der Lebhaftigkeit erheben zu können, der dazu nöthig ist, wenn wir uns ihrer deutlich bewußt werden, und sie als eine aus der Erinnerung geschöpfte Vorstellung erkennen sollen, gehört begreiflicher Weise viel mehr, als daß wir sie bloß wirklich gehabt haben. Wosern nun Eine dieser Bedingungen ausbleibt, so ist für diesen Fall auch keine Rückerinnerung möglich, ohne daß wir Ursache hätten, auf einen Wechsel der Seelen zu schließen. Ich erinnere mich nicht, was ich als Kind von etlichen Jahren erfahren; dieses berechtigt mich aber nicht im geringsten, zu zweifeln, ob die Seele, die ich in jener Zeit gehabt, noch immer die nemliche sei, mit der ich gegenwärtig denke. ¹¹⁾

Allein was sollen wir von jenen höchst sonderbaren Erscheinungen sagen, welche im Wahnsinn, im magnetischen Schlafe und in einigen ähnlichen Zuständen zuweilen eintreten? Ein und derselbe Mensch äußert zu zwei verschiedenen Zeiten die widersprechendsten Begriffe, Neigungen und Geschicklichkeiten; weiß in dem einen dieser Zustände nichts von dem, was in dem andern mit ihm geschehen oder von ihm gethan worden ist; hält und erklärt sich wohl gar selbst für ein anderes Wesen, als das vor kurzem da war. Sollen wir nicht hier wenigstens einen Seelenwechsel vermuthen? —

Auch hier nicht, glaube ich. Denn so verschiedenartig und widersprechend das Betragen eines Menschen in den erwähnten Zuständen sein mag, so bleibt doch immer noch einiges übrig, das uns die Identität seiner Seele in diesen Zeiträumen beweiset. Er erscheint uns wie ausgewechselt, bloß weil wir einige seiner gewohnten Eigenheiten an ihm vermissen; aber sind nicht noch andere da? Er weiß das Nächste, das mit ihm vorging, nicht; aber erinnert er sich nicht an Ereignisse, die sich vor Jahren zugetragen? Er hält sich für einen andern Menschen, als der er wirklich ist; aber horcht er nicht auf, wenn wir bei seinem eigenen Namen ihn rufen? oder falls er auch dieses nicht thut, etwa weil eben die Töne nicht eben die Vorstellungen in seiner Seele erwecken: gewahren wir nicht in seinem ganzen Benehmen noch viele Beziehungen auf seine früheren Schicksale und Verhältnisse? spricht oder thut er nicht so manches, was niemand anderer vermöchte, als nur wer diese Schicksale erlebt und in diesen Verhältnissen gestanden? — Durch alles dieses erweist sich deutlich genug, daß die Seele, die jetzt in ihm wirkt, dieselbe sei, die seinen Leib früher bewohnte; nur daß durch eine eigenthümliche Veränderung in seinem Organismus die Gegenstände der Außenwelt, die vorhin so einwirkten, jetzt anders einwirken.

Wenn also selbst in denjenigen Fällen, wo eine Ausnahme noch am ehesten zu vermuthen wäre, bestimmte Erfahrungen die Richtigkeit der Regel, daß in dem menschlichen Leibe kein Wechsel der Seelen stattfindet, darthun, so dürfen wir mit voller Zuversicht die Behauptung aufstellen, daß wir ein jeder, so viele wir den Namen Menschen tragen, während der ganzen Zeit unsers irdischen Lebens eine Seele besitzen, die nicht nur einfach und untheilbar, sondern auch fortwährend eine und dieselbe verbleibt.

Unser Vertrauen zu diesen Wahrheiten muß gewiß sehr erhöht werden, wenn wir erwägen, daß seit Jahrtausenden schon die größten Weltweisen eben dasselbe behauptet, und es beinahe auch aus denselben Gründen, welche hier gebraucht

sind, behauptet haben. Denn in den vielen Beweisen, die für die Einfachheit und die Identität unsers Seelenwesens von jeher geführt worden, ist alles, was hier gesagt wurde, bereits zur Sprache gekommen; und der Verfasser kann höchstens hoffen, daß es ihm hier und da gelungen sein möchte, die Sache deutlicher aus einander gesetzt zu haben. ¹²⁾ Wenn nun die tiefesten Denker von jeher einen Widerspruch in der Voraussetzung gefunden, daß das Zusammengesetzte sich etwas vorstellen, etwas empfinden könne; wenn sie so gleichlautend lehrten, daß es nicht unser Körper, nichts Sichtbares, nichts aus Theilen Zusammengesetztes, sondern nur eine einzige und immer eben dieselbe Substanz in uns sei, die denkt, empfindet, wünschet und handelt: so könnten wir glauben, daß es wahr sein müsse, selbst wenn die Gründe, durch die sie ihre Behauptung erhärten, viel minder einstimmig wären, als sie es wirklich sind.

Freilich gibt es auch einige, welche die Einfachheit unsrer Seele in Zweifel gezogen und bestritten haben. Aber — um zu geschweigen, daß dieses meistens Menschen sind, die uns auch anderweitig nicht die geringste Probe echten Tiefsinns gegeben — wie schwach, und zum Theil offenbar nur in böser Absicht ersonnen sind die Gründe selbst, die sie zum Vorschein bringen. Es ist nöthig, die scheinbarsten derselben kennen zu lernen.

Ihr stärkster Grund ist eben derjenige, den wir schon vorher widerlegten, daß wir gewöhnlich den Sitz unsrer Empfindungen in entsprechende Theile des Körpers verlegen.

Ein anderer ihrer Gründe lautet, daß wir doch alle geständen, die Seele sei im Körper; woraus denn folgen soll, daß sie, wie dieser seinen Ort durch Bewegung ändert, gleichfalls bald diesen bald jenen Ort oder Raum einnehmen, und somit etwas Räumliches oder Materielles, also auch etwas Zusammengesetztes sein müsse. — Auf diesen Einwurf ergibt sich sehr leicht die Antwort, daß wir die Redensart: die Seele sei im Leibe, nur in dem Sinne zugeben können, daß die Seele in einer gewissen sehr innigen Ver-

bindung mit dem Leibe stehe, in einer solchen nemlich, durch die sie gewisse Veränderungen in ihm unmittelbar wahrnehmen, andere unmittelbar hervorbringen kann. Aus einer so verstandenen Gegenwart unserer Seele im Leibe folgt aber nichts weniger, als daß die erste etwas Zusammengesetztes sein müsse. Und so mag man immer von unserer Seele sagen, daß sie einen Ort, nemlich den unseres Leibes oder doch desjenigen Theiles desselben, auf den sie unmittelbar einwirken kann, einnehme; daß sie von einem Orte in einen andern sich begeben, wenn unser Leib selbst aus einem Orte in einen andern übergeht u. dgl.; man mag, wenn man will, die Seele deshalb selbst etwas Räumliches nennen: genug, daß sie, wie unsre obigen, durch das eben Gesagte gar nicht erschütterten Gründe darthun, etwas Einfaches ist. ¹³⁾

Doch die Gegner dieser Einfachheit behaupten ferner, daß unsre Seele schon darum materiell und zusammengesetzt sein müsse, weil sie mit einem Körper d. h. mit etwas Materiellem und Zusammengesetztem in Wechselwirkung stehet. Denn nur Körper, meinen sie, können auf Körper wirken. — Wenn unter Körpern, wie insgemein, etwas Zusammengesetztes verstanden werden soll, so ist der Satz, daß nur Körper auf Körper einwirken können, sehr falsch. Denn es ist doch für's erste offenbar, daß auch zusammengesetzte Dinge nur insofern auf einander wirken können, als ihre einfachen Theile auf einander wirken; denn wirkte keiner von diesen, so wirkte sicher auch nicht das Ganze. Behauptet man also, wie dies mit allem Rechte geschieht, daß Körper auf Körper einwirken, so muß man auch zugeben, daß jene einfachen Substanzen, aus welchen diese Körper, ein jeder, wie ich glaube, in unendlicher Menge, zusammengesetzt sind, auf einander einwirken. Nun ist es aus Erfahrungen und selbst aus Gründen der Vernunft erwiesen, daß alle, auch die entferntesten Körper einander anziehen; ¹⁴⁾ was sie nicht vermöchten, wenn sich nicht auch die einfachen Substanzen, aus welchen sie zusammengesetzt sind, anziehen würden. An dieser wechselseitigen Anziehung also haben wir das Beispiel einer Wirksamkeit, die jeder einzelne Theil eines Körpers auf jeden einzelnen Theil

eines andern, also im Grund auf eine unendliche Menge von Substanzen ausübt. So wenig wahr ist es also, daß eine einfache Substanz nicht auf zusammengesetzte wirken könne, daß vielmehr jede einfache Substanz auf alle übrigen, und somit auf ein Ganzes, welches aus einer unendlichen Menge von Theilen zusammengesetzt ist, einwirkt.

Noch willkürlicher ist es, wenn Einige die Einfachheit unsrer Seele schon dadurch widerlegt zu haben glaubten, daß sie behaupteten, die Seele könnte, wäre sie einfach, keine Vorstellung von zusammengesetzten, und wäre sie nicht selbst körperlich, keine Vorstellung von körperlichen Gegenständen haben. — Nach unsern obigen Beweisen gilt es ja gerade umgekehrt. Nur wenn die Seele etwas Zusammengesetztes wäre, ist es unbegreiflich, wie sie zu denken vermöchte. Vermöchte sie aber überhaupt nichts zu denken, so würde sie auch nichts Zusammengesetztes und Körperliches sich vorstellen können.

Viel Täuschendes hat der Einwurf, daß man die Einfachheit unsrer Seele gegen alle Zeugnisse der Erfahrung annehme. „Alle Gegenstände nemlich, deren Vorhandensein wir durch Erfahrung kennen lernen, sind,“ wie man hier behauptet, „zusammengesetzt, und hieraus sollten wir schließen, daß es überhaupt gar keine andern, als zusammengesetzte Dinge gebe. Nehmen wir also die Seele für etwas Einfaches an; so nehmen wir etwas an, dem alle Erfahrung rein widerspricht.“ —

Um die Richtigkeit dieses Einwurfs recht deutlich einzusehen, müssen wir erst den Begriff, welchen das Wort Erfahrung bezeichnet, genauer bestimmen. Wir nehmen dasselbe in einer engeren sowohl, als weiteren Bedeutung. In jener verstehen wir unter Erfahrungen Urtheile solcher Art, in denen wir eigentlich nichts als das bloße Dasein einer so eben in uns vorhandenen Vorstellung aussagen, ohne die Ursache ihrer Entstehung nur im geringsten näher bestimmen zu wollen. Ein solches Erfahrungsurtheil wäre: Ich habe die Vorstellung von etwas Rothem; oder auch: Ich habe die

Vorstellung von einer Rose; vorausgesetzt, daß ich das eine sowohl als das andere noch gar nicht so verstände, als sollte durch mein Urtheil schon entschieden werden, daß irgend ein Gegenstand da sei, der diese Vorstellungen in mir hervorbringt, noch weniger, daß dieser Gegenstand eine wirkliche Rose sei; sondern wenn diese Urtheile nichts als das Dasein der erwähnten Vorstellungen in mir aussagen sollen. Es ist einleuchtend, daß Urtheile dieser Art nicht erst aus andern gefolgert werden, sondern daß wir die Wahrheit oder Falschheit derselben unmittelbar erkennen. Ob ich die Vorstellung von etwas Rothem habe oder nicht habe, das schließe ich doch nicht erst aus andern Umständen, sondern ich weiß es unmittelbar. Eben deshalb mag man dergleichen Urtheile bestimmter unmittelbare oder auch reine Erfahrungen oder noch besser Wahrnehmungen nennen. In der zweiten weiteren Bedeutung umfassen wir unter dem Namen der Erfahrung nicht nur die Urtheile der so eben beschriebenen Gattung, sondern auch alle, die auf was immer für Weise aus jenen abgeleitet werden, vornehmlich alle solche, in denen wir die Beschaffenheit des Gegenstandes, der eine gewisse Vorstellung in uns hervorgebracht hat, näher bestimmen wollen. So wäre das Urtheil: Die Vorstellung von etwas Rothem, die ich so eben habe, kommt von dem Eindruck einer vor mir stehenden Rose, — eine Erfahrung in diesem weitern Sinne; denn in diesem Urtheil sage ich nicht bloß das Dasein einer in mir so eben vorhandenen Vorstellung aus, sondern ich erlaube mir auch schon vorauszusetzen, daß das Vorhandensein dieser Vorstellung in mir durch einen äußeren Gegenstand veranlaßt sei, und ich bestimme die Beschaffenheit desselben näher. Erfahrungsurtheile dieser letzten Art, d. i. solche, die erst durch Folgerungen aus gewissen unmittelbaren Wahrnehmungen entstehen, könnte man eben deshalb gefolgerte oder vermittelte Erfahrungen nennen. Ihre Unterscheidung von jenen ersten, den unmittelbaren Wahrnehmungen, wäre darum sehr wichtig, weil den reinen Wahrnehmungen allein der Charakter einer vollkommenen Gewißheit eigen ist, während vermittelte Erfahrungsurtheile insgesammt ihrer Natur nach eine bloße Wahrscheinlichkeit gewähren, die freilich öfters so

hoch steigen kann, daß sie in Ansehung des Einflusses, den sie auf unsere Handlungen zu nehmen hat, der völligen Gewißheit gleich gilt, obwohl sie in anderer Rücksicht mit ihr nicht zu verwechseln ist. So hat das Urtheil, daß ich die bloße Vorstellung von einer Rose habe, vollendete Gewißheit, denn in diesem Urtheile kann ich unmöglich irren, d. h. ich kann unmöglich glauben, daß ich diese Vorstellung habe, wenn ich sie wirklich nicht habe.¹⁵⁾ Nicht eben so ist es mit dem gefolgerten Urtheile: daß der Gegenstand, der jene in mir vorhandene Vorstellung einer Rose verursacht, eine so eben vor mir stehende wirkliche Rose sei. In diesem Urtheile kann ich mich irren; der Gegenstand könnte ja auch ein bloßes Gemälde sein, oder es könnte mir in einer Art von wachendem Traume nur vorkommen, daß ich eine Rose sehe, ohne daß irgend ein einer Rose ähnlicher Gegenstand da ist u. dgl.¹⁶⁾

Nach diesen Voraussetzungen werden wir obigen Einwurf gegen die Einfachheit unsrer Seele gehörig würdigen können. Besteht man unter Erfahrung Urtheile einer unmittelbaren Wahrnehmung, so darf man eben so wenig behaupten, daß die Gegenstände, deren Vorhandensein wir durch Erfahrung kennen lernen, zusammengesetzt, als daß sie einfach sind. Denn in diesem Verstand genommen lehrt Erfahrung uns gar keine Gegenstände kennen, indem die Urtheile, darin wir das Dasein gewisser so oder anders beschaffener Objecte, welche die Ursache der uns gewordenen Anschauungen sind, behaupten, schon keine unmittelbare Wahrnehmungen, sondern gefolgerte Urtheile sind. — Soll aber das Wort Erfahrung in seiner weiteren Bedeutung genommen werden, die wirklich diejenige ist, in der man es allgemein nimmt; sollen wir also unter Erfahrungswahrheiten nicht nur die unmittelbaren Wahrnehmungen, sondern auch alle jene Wahrheiten begreifen, die sich durch Schlüsse der Vernunft aus ihnen ableiten lassen: dann dürfen wir völlig mit dem Rechte, mit dem wir sagen, daß die Erfahrung das Dasein zusammengesetzter Gegenstände lehre, auch sagen, sie lehre das Dasein einfacher Wesen. Wir nehmen das Dasein mehrerer wirklicher Gegenstände oder Substanzen nur an, weil die Vernunft uns sagt,

daß die verschiedenen Vorstellungen, deren wir uns bewußt sind, irgend einer Substanz, in welcher sie vorhanden sind, und gewisser anderer, durch welche sie in derselben angeregt werden, bedürfen. Annehmen, daß letzte zusammengesetzt sind, heißt nur so viel als annehmen, daß ihrer mehre vorhanden sind, die etwa gruppenweise in einer gewissen näheren Verbindung mit einander stehen. Bevor wir aber annehmen können, daß der Substanzen mehre in gewisser näherer Verbindung mit einander stehen, müssen wir nothwendig voraussetzen, daß es auch solche unter ihnen gebe, die nicht mehr aus andern zusammengesetzt, sondern einfach sind. Denn gäbe es keine einfachen Dinge, so könnte es auch keine zusammengesetzten geben, da offenbar diese nur eben durch jene bestehen. — Die Behauptung also, daß die Erfahrung uns nur das Dasein zusammengesetzter, nicht aber das Dasein einfacher Dinge lehre, ist in jeder Bedeutung, die man dem Worte Erfahrung geben mag, falsch. Durch unmittelbare Wahrnehmung erkennen wir weder das Dasein der zusammengesetzten, noch jenes der einfachen Dinge; durch Schlüsse aber, die wir mit unsern unmittelbaren Wahrnehmungen verbinden, erkennen wir das Dasein der einfachen Dinge zugleich mit jenem der zusammengesetzten, oder vielmehr noch früher und unmittelbarer. Denn daß es wenigstens Ein äußeres Ding, also zum mindesten Eine einfache außerhalb unser befindliche Substanz nothwendig geben müsse, schließen wir aus dem Vorhandensein unserer Vorstellungen unmittelbar, ohne dazu etwas anderes als den Grundsatz zu gebrauchen, daß jede Veränderung einer verändernden Ursache bedürfe. Daß aber dieser Substanzen mehre, ja wohl unzählige sind, und daß sie gruppenweise in gewissen näheren Verbindungen mit einander stehen, d. h. daß es zusammengesetzte Dinge gebe, das folgt erst aus einer größeren Anzahl von Beobachtungen und durch Hinzuziehung mehrerer Grundsätze, die uns inösesammt nicht die Erfahrung, sondern nur die Vernunft an die Hand gibt. Nur Unwissenheit in der Art, wie wir zu unsern Erkenntnissen gelangen, verräth es also, wenn man behauptet, daß wir das Dasein einer einfachen Substanz, wie unsre Seele sein soll, gegen das Zeugniß der Erfahrung annehmen.

Wahr ist es allerdings, nicht etwas, das sich mit Händen greifen, oder mit Augen sehen läßt, ist eine einfache Substanz. Wer nun der Meinung lebt, daß wir nur dasjenige, was wir mit Händen greifen und mit Augen sehen, unmittelbar erkennen, dem muß bedünken, daß wir vom Dasein der zusammengesetzten Dinge gewisser sein können, als von dem Dasein der einfachen, namentlich unsrer Seele, deren Einfachheit wir nur durch Schlüsse darthun. — Eine schärfere Prüfung aber deckt diese Täuschung auf, und zeigt, daß wir wirklich nichts weniger als unmittelbar und ohne Schlüsse erkennen, was wir mit Händen greifen oder mit Augen sehen. Nicht unmittelbar, sondern nur durch eine Reihe sehr vieler und verwickelter Schlüsse kannst du erkennen, ob etwas nah oder fern, rund oder eckig sei, ob es ein fester oder flüssiger, ein harter oder weicher Körper sei, ob es süß oder bitter schmecke, ob jener Schall, den du hörst, aus diesem oder einem andern Körper entstehe, und was es noch sonst für Beschaffenheiten sinnlicher Gegenstände gibt, die wir nur darum unmittelbar zu erfahren glauben, weil uns die dazu nöthigen Schlüsse durch Übung von unsrer frühesten Kindheit an so geläufig geworden sind, und mit solcher Schnelligkeit auf einander folgen, daß sie dem deutlichen Bewußtsein sich entziehen. Untersuchst du ferner, von welcher Art diese Schlüsse sind, oder nur möglicher Weise sein können, so findest du, die Schlüsse, auf welchen dein Wissen hier beruht, seien bei aller Zuversicht, welche du ihnen zu schenken gewohnt bist, doch bloße Schlüsse der Wahrscheinlichkeit, Schlüsse, die irre leiten können, und oft auch wirklich irre leiten. Nicht solche Schlüsse der bloßen Wahrscheinlichkeit, sondern vollkommene Schlüsse sind es, durch welche wir die Einfachheit der Seele dir erweisen. Du hörst sie aber vielleicht zum erstenmal? Wohl, das berechtigt dich, sie zu prüfen, und wiederholt zu prüfen, bevor du sie annimmst; ist aber dieses geschehen, und haben sie jede Prüfung bestanden, wahrlich dann wäre es nicht mehr vernünftig gehandelt, wenn du dem Schlusssatze, zu dem sie führen, nur darum minder vertrauen wolltest, weil du dir jener Bordersätze, auf denen er beruht, deutlich bewußt bist, und eben deshalb die Täuschung, daß du ihn unmittelbar erkennst, hier gar nicht eintreten kann.

Alt und berühmt ist der Einwurf, welcher von der Abhängigkeit unsrer Seele vom Leibe, auf beider wesentliche Gleichartigkeit schließt. „In unserm Denken sowohl als in den sämtlichen Verrichtungen, um derenwillen wir uns eine Seele beilegen sollen, sind wir, „wie man behauptet,“ außs unverkennbarste abhängig von dem Zustande, darin unser Leib sich befindet. Gleichzeitig mit den Kräften, die in den Jahren der Kindheit an unserm Leibe sich entfalten, entwickeln sich auch die Kräfte unsers Geistes; wie wir in unserm männlichen Alter hinsichtlich auf das Wachsthum des Leibes in eine Art von Stillstand gerathen, so hört auch das Wachsthum unsrer Geisteskraft auf; und wie wir als Greise am Leibe schwach und ohnmächtig werden, so werden wir da auch dem Geiste nach wieder zu Kindern. Aber auch ohne daß diese Zeit schon da sei, kann die geringste Verletzung an unserm Leibe, ein einziger Tropfen Bluts, der an unrechtem Orte austritt, kann das ganze Geschäft unsers Denkens in Unordnung bringen, und den weisesten Mann in einen Thoren oder Wahnsinnigen verwandeln. Der Verlust, ja auch nur die bloße Erkrankung eines einzelnen Theils unsers Gehirnes raubt uns auch das Vermögen zu einzelnen Geistesverrichtungen, raubt uns z. B. einen Theil des Gedächtnisses, so daß ein bestimmtes Fach unsers Wissens wie ausgelöscht ist, und mit der Wiederherstellung unsrer Gesundheit kehrt das verlorne Geistesvermögen wieder. Kann etwas klarer beweisen, daß die Verrichtungen, die wir dem Geiste zuschreiben, wirklich nur durch den Leib, die eine durch diesen, die andere durch jenen Theil desselben vollzogen werden? Und was müssen wir urtheilen, wenn wir erst die Entstehung des Menschen betrachten? Durch Zeugung, durch eine Handlung, die ohne Zweifel nur körperlich ist, wird er in's Dasein gesetzt. Kann ein Körper noch etwas anderes als wieder einen Körper hervorbringen? Wenn also nebst dem Körper noch eine wesentlich von ihm verschiedene Seele in uns wohnt, so erkläre man doch, woher uns diese komme? Will man im Ernste behaupten, Gott schaffe diese Seele jedesmal erst dazu, wenn irgendwo ein Mensch geboren oder erzeugt wird? geschieht dieses aber nicht, und war die Seele schon früher vorhanden, wo hat

sie sich aufgehalten, und auf welchem Wege ist sie in den so eben entstandenen Leib gekommen?“ —

Auf alles dieses erwidere ich erstlich, daß die Erfahrungen, auf die man sich hier beruft, wenn sie auch noch so ausnahmslos wären, das nicht erweisen, was man aus ihnen folgert. Denn wäre es selbst ausgemacht, daß alles Denken und alle Berrichtungen, die wir oben als gewisse nur in der Seele vorgehende Veränderungen beschrieben, in eben dem Maße bald besser, bald schlechter vonstatten gehen, in dem sich unser Körper oder doch einige Theile desselben in bald vollkommnerem bald minder vollkommnerem Zustande befinden: doch würden wir hieraus nichts schließen dürfen, als daß uns zu jenen Berrichtungen der Leib behülflich oder nothwendig sei; daß aber dieser Leib oder nur irgend ein noch immer zusammengesetzter Theil dieses Leibes dasjenige sei, worin die erwähnten Veränderungen eigentlich vor sich gehen, d. h. daß unsre Seele selbst etwas Zusammengesetztes sei, das würde noch im geringsten nicht folgen. Da wir den Unterschied, den man hier übersieht, schon oben deutlich genug aus einander gesetzt haben, so ist es nicht nöthig, ihn hier zu wiederholen. Es sei genug zu erinnern, daß nach derselben Schlußart, welche sich die Freunde des Materialismus hier erlauben, behauptet werden müßte: auch das Fernrohr, dessen wir uns zur Unterstützung unsrer Sehkraft bedienen, imgleichen die Rechentafel, die wir zur Ausführung einer größeren Rechnung gebrauchen, die Bücher sogar, die wir zu unserm Unterrichte lesen, seien Theile von unserem Ich. Denn sicher sind uns alle diese Dinge zu unsrer geistigen Thätigkeit mehr oder weniger nothwendig, und je nachdem sie sich in einem bald vollkommneren, bald minder vollkommenen Zustande befinden, gehen gewisse Geistesverrichtungen bald mehr bald minder gut vonstatten. Übrigens ist es nicht einmal wahr, daß die Vollkommenheit unsrer Geistesverrichtungen genau in demselben Verhältnisse wie die Vollkommenheit unsers Leibes, oder auch nur wie die Vollkommenheit gewisser Organe desselben wachse und abnehme. Daß sich in unsrer Kindheit die Kräfte der Seele mit jenen des Leibes beinahe zu gleichem Schritt entwickeln, dürfte noch zugege-

ben werden; es ist auch nichts begreiflicher, als dieses, da unsre Seele bei ihrer Verbindung mit dem Leibe nothwendig gewinnen muß, wenn dieser von Tag zu Tag vollkommener wird. Daß aber, wenn das Fortschreiten in der Vollkommenheit bei unserm Körper aufhört, oder wenn er sogar anfängt, allmählich wieder schwächer und unvollkommener zu werden, in den Kräften des Geistes gleichfalls ein Stillstand oder ein Rückschritt eintrete, lehrt die Erfahrung eben nicht. Sie lehrt vielmehr, daß wir bis in das höhere Greisenalter hinauf an Kenntnissen wie an so manchen andern Vollkommenheiten des Geistes zunehmen können; ob es gleich mehr als wahrscheinlich ist, daß sich um diese Zeit bei jener allgemeinen Entkräftung, die wir am Leibe verspüren, auch die Organe, die uns zum Denken behülflich sein sollten, lange schon in einem Zustande der Entkräftung und Abnahme befinden. Und wenn wir zuletzt wirklich auch unsre gewohnten Geistesverrichtungen nicht mehr mit jener Leichtigkeit, wie sonst, vollenden können, so kommt dieses nicht etwa daher, daß sich die Kräfte des Geistes wieder vermindert hätten, sondern es erklärt sich hinreichend bloß daraus, weil jene Werkzeuge nun schon allzu unbrauchbar geworden sind. Wie es sich insbesondre mit dem Vermögen der Erinnerung verhalte, darüber werden wir tiefer unten ein Mehreres sprechen. Wir werden späterhin auch finden, daß Kräfte eines so einfachen Wesens, wie unsre Seele, gar nicht abnehmen können; wir werden auch Ansichten kennen lernen, bei denen die Schwierigkeiten, welche die Einfachheit unsrer Seele verursachen sollen, wenn man die Art der Entstehung des Menschen erklären will, von selbst verschwinden. Wir werden nemlich sehen, es sei ein grober Irrthum, zu glauben, daß erst durch die Zeugung der Leib des künftigen Menschen entstehe; imgleichen, daß der schon früher vorhandene Leib bis dahin leblos gewesen, und jetzt erst mit einer Seele vereinigt werde. Wir werden freilich weder den Zeitpunkt noch die ganze Art der Entstehung des menschlichen Leibes genau zu bestimmen vermögen: das aber werden wir hinlänglich darthun, daß von dem ersten Augenblick des Vorhandenseins unsers Leibes auch unsre Seele schon in ihm wohne, und daß eben diese es sei, die an seiner Entstehung

wie an seiner Erhaltung und Ausbildung den thätigsten Antheil nimmt.

Mag also immerhin sein, daß der Act der Zeugung etwas bloß Körperliches ist, und daß durch Körper nur Körper hervorgebracht werden können, gegen die Einfachheit unsrer Seele folgt hieraus nicht das geringste. Denn nicht hervorgebracht wird sie durch den Act der Zeugung, sondern durch diesen wird ihr nur Anlaß und Gelegenheit zu schnellerer Entwicklung gegeben. Wie dem Samenkorn nicht dadurch erst, daß wir es in den befeuchteten Schoß der Erde legen, die Kraft des Keimens mitgetheilt wird, so wird auch dem Embryo nicht durch die Zeugung erst Leben und Seele ertheilt. In beiden Fällen werden nur die Verhältnisse herbeigeschafft, die beiden nothwendig sind, wenn die in ihnen schlummernden Kräfte sich gehörig äußern sollen. Müßte man sich vorstellen, daß Gott die Seele des Menschen erst in dem Augenblick, da er gezeugt oder geboren wird, erschaffe, oder die schon vorhandene doch erst in solchen Augenblicken aus den entferntesten Gegenden der Schöpfung herbeiführe in den Leib, der nun ihr Wohnsitz werden soll, dann möchte man wohl über Schwierigkeiten zu klagen berechtigt sein. Durch das so eben Gesagte aber ist die Nothwendigkeit einer solchen Vorstellung von selbst entfernt.

Wenn es inzwischen noch immer viel Unerklärliches in der Entstehungsart nicht nur des Menschen, sondern auch jedes andern organischen Wesens gibt, so rührt dieses nicht von der Voraussetzung, daß sich in solchen Wesen einfache Seelen befinden, sondern von unsrer Unkunde in den Naturkräften her; und diejenigen Weltweisen, welche das Dasein einfacher Seelen leugnen, gewinnen so wenig hiedurch, daß sie vielmehr die Dunkelheit, welche hier obwaltet, nur noch verstärken. Wir, wenn man uns aufforderte, die Art, wie ein organisches Wesen entstehe, zu erklären, könnten doch Einiges, das nicht ganz unverständlich ist, erwidern. Die ersten einfachen Theile aller, auch selbst der unorganischen Körper, würden wir sagen können, ¹⁷⁾ sind mit gewissen Kräften, alle namentlich mit einem gewissen Grade der Vorstellungskraft versehen. Ist dieser Grad noch sehr niedrig, und fast derselbe bei allen, befinden

sie sich auch alle fast in denselben Verhältnissen gegen einander, so vermag kein Theil eine Gewalt über den andern zu üben, die nicht auch jeder von diesen übt; und so ist das Ganze, welches sie unter einander bilden, eine gleichartige, d. h. eine noch unorganische Masse. Durch eine bloße Veränderung in ihrer Form, z. B. daß bloß durch eine äußere Einwirkung die zuerst flüssige Masse in kleine Tropfen zertheilt wird, kann es geschehen, daß ein Theilchen eine Art von Obergewalt über diejenigen, die es zunächst umgeben, erhalte. Berweilt es nun in dieser ihm günstigen Lage durch längere Zeit, so wächst die Kraft dieses Theilchens durch diese ihm gewordene Gelegenheit zur Übung schneller, als die der übrigen, und es wird also den Kreis seiner Wirksamkeit nur um so weiter ausdehnen, und um so Größeres darin zu Stande bringen; es wird je mehr und mehr andere Theile an sich ziehen und sie zu seinen Zwecken beherrschen; es wird mit Einem Worte nach und nach eine Art von organischem Ganzen entstehen, in welchem jenes Theilchen die Stelle der dieses Ganze beherrschenden Seele vertritt.

Diese Erklärung, wer mag es leugnen? ist noch sehr mangelhaft, und läßt noch vieles zu fragen übrig; aber sie sagt uns doch etwas. Allein, was können uns erst Jene sagen, die alles Einfache leugnen, oder demselben wenigstens keine Vorstellungen zugestehen wollen? Wie können sie uns auch nur die Ordnung erklären, die wir an allen organischen Körpern, auch auf den niedrigsten Stufen, selbst an den bloßen Krystallen gewahren? Sie wollen nicht zulassen, daß es irgend einen einfachen Theil gebe, von welchem die Ordnung des Ganzen entspringt; was können sie also anderes thun, als diese Ordnung durch einen Theil hervorbringen lassen, der selbst schon zusammengesetzt ist? Aber wie nun? soll dieser Theil abermals schon geordnet und organisch sein oder nicht? Im ersten Falle liefern sie offenbar keine Erklärung darüber, wie das Organische entsteht, sondern sie schieben diese Erklärung nur weiter hinaus; im zweiten Falle ist es wahrlich schwer zu begreifen, wie Ordnung in ein Ganzes sollte gebracht werden können durch einen Theil, der selbst noch ein untergeordnetes Ganze vorstellt.

Doch wo man dargethan hat, daß etwas nothwendig sei, da bleibt ja gar keine Wahl zwischen dem mehr und minder Erklärlichen übrig. Haben wir also erwiesen, daß jede Seele — alles, was Vorstellungen hat — nothwendig einfach sei, so wären wir eigentlich, so lange man uns diesen Beweis nicht widerlegt hat, gar nicht gehalten, auf die Beschwerden zu achten, welche man über gewisse Unerklärlichkeiten bei dieser Sache erhebt. Gleichwohl ist dies das Mittel, zu dem man zuletzt noch seine Zuflucht nimmt, wenn man mit Gründen nicht mehr aufzukommen im Stande ist.

„Ein Ereigniß,“ sagt man, „welches sich durchaus nicht ableugnen läßt, ist es, daß auf den Willen der Seele die mannigfaltigsten Bewegungen und Veränderungen im Leibe erfolgen. Wäre die Seele ein durchaus einfaches Wesen, ohne alle Theile und Gliedmaßen, so gebrähe es ihr ganz an den Mitteln und Werkzeugen, wodurch sie solche Veränderungen im Leibe hervorbringen könnte; so könnten wir auch auf die Frage, wie und auf welche Art dies geschieht, in alle Ewigkeit keine befriedigende Antwort ertheilen. Und eine Sache, die so durchaus unbegreiflich ist, sollte nicht eben deßhalb die größte Unwahrscheinlichkeit haben?“ — Wohl weiß ich es, daß selbst die Anhänger und Vertheidiger der Einfachheit unsrer Seele mit klagendem Ton einzugestehen pflegen, daß über die Art und Weise, wie eigentlich Seele und Leib auf einander wirken, ein undurchdringliches Dunkel verbreitet liege, daß hier ein Geheimniß obwalte, welches wir nicht zu erforschen vermögen; und in der That bekenne auch ich gleich anfangs, daß ich nicht das geringste mehr als andere, und somit eigentlich gar nichts von dieser Sache wisse: dennoch erlaube ich mir, diesen Freunden der guten Sache zu sagen, daß sie nicht wohl gethan, hier von Geheimnissen zu sprechen; den Gegnern aber getraue ich mir darzuthun, daß sie im mindesten nicht berechtigt sind, aus dieser Unbegreiflichkeit der Sache einen Beweis gegen ihre Wahrscheinlichkeit zu entlehnen.

Geheimnisse in dieses Wortes eigentlichem Sinne sind doch nur vorhanden, wo es gewisse Wahrheiten gibt, welche

welche uns unbekannt sind. Nicht also das Nichtwissen überhaupt, sondern das Nichtwissen dessen, was an sich wißbar ist, macht ein Geheimniß; und wer eine Frage nicht zu beantworten weiß, weil sie an und für sich selbst unbeantwortlich ist, von dem würde man mit Unrecht sagen, daß ihre Antwort ein Geheimniß für ihn sei. Wenn man uns die Frage nach dem Wie und Wodurch eines gewissen Ereignisses vorlegt, so ist offenbar, daß man da eigentlich eine Zergliederung dessen, was hier geschehen sei, und eine Angabe der Kräfte und Mittel, durch welche es ausgeführt wurde, von uns verlangt. Dieses Verlangen aber setzt voraus, daß das Ereigniß eine Zergliederung zulasse, und daß es einige eigene Mittel und Kräfte, durch die es hervorgebracht worden, gebe. Es darf also nicht ein durchaus einfaches und ganz unvermitteltes Ereigniß sein. Ist es von der letzten Art, hat das Ereigniß gar keine Theile, aus denen es zusammengesetzt ist, oder doch keine solche, die man hier eben zu wissen verlangt, ist es durch keine Vermittlung, sondern unmittelbar erfolgt, dann sind wir außer Stande, die Frage nach dem Wie und Wodurch desselben zu beantworten, ohne daß wir darum über ein Geheimniß zu klagen berechtigt wären. Dieses ist nun, wie mir dünkt, der Fall, wenn nach der Art und Weise, wie Seele und Leib auf einander einwirken, gefragt wird. Hier will man nemlich eigentlich nicht erfahren, durch welche Vermittlung es geschehe, daß die Veränderungen, die in gewissen Theilen des Leibes durch den Eindruck äußerer Gegenstände hervorgebracht werden, sich bis zur Seele fortpflanzen; oder daß diese und jene äußeren Gliedmaßen in Bewegung gerathen, sobald die Seele es will: denn dieses beide wäre in der That keine durchaus unerklärliche Sache; vielmehr hat uns die Physiologie hierüber schon manche, wenn auch noch keine vollständigen Aufschlüsse gegeben. Wornach man hier einzig fragt, das ist die Art, wie Seele und Seelenorgan auf einander wirken. Und selbst noch hier will man nicht etwa eine Zerlegung und Aufzählung dessen, was jene in diesem und dieses in jener bewirkt, denn auch hierüber ließen sich gar mancherlei Auskünfte ertheilen. Nein, es sind bloß die Mittel, wodurch es geschieht, was man sich unter der Frage, wie

es geschehe, hier denket. Dergleichen Mittel aber gibt es und kann es hier nicht geben; denn es liegt schon in dem Begriffe eines Seelenorgans, daß es nur derjenige Theil eines Leibes sei, der mit der Seele desselben unmittelbar verkehret. Eben darum aber läßt sich auch von der Art dieses Verkehrs keine weitere Beschreibung geben; und man hat schon alles, was darüber zu sagen ist, beigebracht, man hat die innere Beschaffenheit dieses Verkehrs schon ganz und vollständig bestimmt, sobald man nur sagt, daß er unmittelbar erfolge. Nicht also von der Beschränktheit unseres Wissens nur, die allerdings groß genug ist, rührt es her, daß wir nichts mehreres über diesen Gegenstand beizubringen vermögen, sondern es läßt sich auch an und für sich nichts mehreres über ihn sagen. Wir thun uns also selbst Unrecht, wenn wir glauben, daß hier ein Geheimniß vor uns liege, welches nur unsere Kräfte nicht zu erforschen vermögen. — Hieraus läßt sich ersehen, wie wenig Ursache man habe, die Einfachheit unsrer Seele bloß darum unwahrscheinlich zu finden, weil der Verkehr, der zwischen Seele und Leib bei ihrer Voraussetzung statthat, ein unerforschliches Geheimniß ist.¹⁶⁾

Eigentlich gibt es zwar der Geheimnisse für unsern schwachen menschlichen Verstand so viele, daß man von jedem Bescheidenen billig erwarten sollte, er werde keine Sache, deren Vorhandensein durch triftige Gründe dargethan ist, bloß aus dem Grunde verwerfen, weil wir sie uns nicht zu erklären vermögen, weil ein Geheimniß für uns mit ihr verknüpft ist. Hier aber ist, wie wir so eben gezeigt, nicht einmal dieses der Fall; wir nehmen durchaus nichts, was unerklärlich und geheimnißvoll wäre, an, wenn wir die Einfachheit unsrer Seele annehmen, und somit voraussetzen, daß sie auf irgend einen, sei es auch noch so kleinen Theil unsers Leibes, unmittelbar einwirke, und auch seine unmittelbaren Rückwirkungen erleide. Aber selbst wenn es wahr wäre, daß wir in diesem Verhältnisse zwischen der Seele und ihrem Organ etwas Unerklärliches sehen, genug, daß wir der Nothwendigkeit, eine so unerklärliche Ausnahme zu machen, auf keine Art ausweichen können, wir mögen auch über die Natur unsrer Seele entscheiden, wie wir wollen. Denn es ist wohl zu bemerken, die Unerklärlichkeit,

die man hier finden will, beruhet nicht auf der vorausgesetzten Einfachheit unsrer Seele, sondern auf der aus ihr gefolger- ten Unmittelbarkeit der wechselseitigen Einwirkungen. Unmittelbare Einwirkungen aber müssen wir zugeben, auch wenn wir die Seele für etwas Zusammengesetztes, ja selbst Körperliches erklären. Denn wenn wir nicht alles wechselseitige Einwirken überhaupt leugnen, nicht dem gesunden Menschenverstande zum Troß behaupten wollen, daß in der ganzen Schöpfung nirgends ein ursächlicher Zusammenhang zwischen den Wesen herrsche, wenn wir nur dies nicht wollen, so müssen wir zugestehen, daß es auch mancherlei unvermitteltes Einwirken gebe. Denn gäbe es kein solches, wie könnte es ein vermitteltes geben? Unmittelbare Einwirkungen aber, sie mögen unter Substanzen, die einfach sind, oder unter zusammengesetzten Gegenständen, oder sie mögen unter solchen, deren der eine einfach, der andere zusammengesetzt ist, obwalten, setzen in allen diesen Fällen etwas gleich Unerklärliches voraus.

Versuchen wir, um uns hievon dentlich zu überzeugen, nur die gemeinste Einwirkung, welche ein Körper auf einen andern ausüben kann, nur die Erscheinung des Stoßes zu erklären. Wenn eine Kugel die andere stößt, und hiedurch diese, die vorhin etwa geruht, aus ihrem Orte verdrängt, wie geht dies eigentlich zu? Der stoßende Körper kann, wie leicht zu begreifen ist, in den Ort, den der gestoßene einnimmt, nicht eher eindringen, als bis dieser daraus gewichen ist. In welchem Augenblick aber fängt jener an, dieses Weichen des letzten aus seinem Orte zu bewirken? Man wird ohne Zweifel erwidern, wenn beide Körper einander berühren. Allein was heißt dieses Berühren? Die Geometer pflegen von ihren Körpern zu sagen, daß sie einander berühren, wenn sie irgend eine gemeinschaftliche Grenze haben, z. B. die einer Fläche oder auch nur eines einzigen Punctes. Allein vermögen auch ein Paar wirkliche Körper einander auf diese Art zu berühren? Gewiß nicht; denn da sie wenigstens kurz vor dem Stoße der eine noch ganz außerhalb des andern lagen, und somit nicht einen einzigen Theil mit einander gemein hatten, so kann auch jetzt kein Theil derselben als gehörig zu beiden

angesehen werden. Sollten sie also gleichwohl einander berühren im geometrischen Sinne des Wortes, so müßten wir in der Stelle der Berührung, in jenen Punkten des Raumes, in welchen sich etwas von beiden Körpern befinden soll, Theile des einen sowohl als des andern vorhanden annehmen, also voraussetzen, daß sie einander durchdringen können. Wenn aber dieses, dann wäre kein Grund vorhanden, warum der eine den andern aus seinem Ort verdrängte. So gewiß also dies letzte geschieht, so nothwendig müssen wir zugeben, daß der gestoßene Körper schon anfängt, seinen Ort zu verlassen, und somit eine Einwirkung von Seite des stoßenden erfährt, bevor sich nur irgend ein Theil beider Körper in einerlei Orte befindet. Da aber, wie unter allen Geometern ausgemacht ist, zwischen je zwei von einander wirklich verschiedenen Orten oder Punkten immer ein Abstand obwalten muß, so ist unwidersprechlich, daß selbst bei jedem Stoß eine Art von Einwirkung der Körper auf einander statthabe, zu einer Zeit, da zwischen beiden noch irgend ein, sei es auch noch so kleiner Abstand und Zwischenraum obwaltet. Werden wir aber die Art, wie eine solche Einwirkung in die Entfernung hin statthunde, zu erklären wissen? zu sagen wissen, wie und wodurch sie geschehe: oder müssen wir uns hier nicht ganz ebenso, wie bei der Einwirkung der Seele auf den Leib, begnügen zu bemerken, daß sie unmittelbar erfolge? ¹⁹⁾ —

Zweiter Abschnitt.

Ewige Fortdauer unsrer Seele.

Durch das Bisherige wäre nun, wie mir dünkt, der sogenannte Materialismus, oder die Behauptung, daß unsre Seele etwas bloß Körperliches oder doch jedenfalls etwas Zusammengesetztes sei, hinlänglich widerlegt. Sehen wir aber mit Deutlichkeit ein, daß unsre Seele eine einfache Substanz sei, so muß es uns auch außer Zweifel sein, daß sie in Ewigkeit fortdauern werde.

Denn weil das Einfache nicht durch Zerstörung und Auflösung in seine Theile, d. h. durch Trennung derselben, aufgehört kann, so müßte die Seele, wenn sie je aufhören sollte, nur durch Vernichtung aufhören. Dies haben wir aber auf keinen Fall zu befürchten, indem die stärksten Gründe da sind, zu glauben, daß keine einzige Substanz jemals vernichtet werde. — So sehr uns nemlich auch die Erfahrung selbst belehrt, daß alles in der Welt einer nie ruhenden Veränderung ausgesetzt ist, so viel tausend Dinge wir vor unsern Augen täglich entstehen und vergehen sehen: so ist es doch eine beständige Meinung und Lehre aller Weltweisen gewesen, daß dieses eben erwähnte Entstehen und Vergehen nur die Verbindungen unter den Wesen, nur die Zusammensetzungen, nicht die Substanzen selbst betreffe, daß die Menge der letzten bei allem Wechsel, den sie erfahren, immer dieselbe verbleibe. Und nicht nur Weltweise sahen dies ein, sondern selbst der gemeinste Menschenverstand legt diese Wahrheit, ohne sie eben zu deutlichem Bewußtsein bei sich erhoben zu haben, seinen Urtheilen über die Erscheinungen in der Natur zu Grunde. Er nimmt bei allem, was er entstehen sieht, an, daß ein gewisser Stoff, aus welchem es geworden, schon müsse da gewesen sein; er denkt sich bei allem, was er vernichtet werden sieht, daß jener Stoff, woraus es eigentlich bestand, — die Substanz der vernichteten Sache, — verbleibe; er stellt sich von diesem Stoffe vor, daß er allenfalls in Theile aufgelöst, daß er zerstreut, entfernt, unsichtbar gemacht werden könne, nie aber, daß er zu sein aufhöre. Wer in die Künste der Gaukler und Taschenspieler nicht eingeweiht ist, mag sich noch so wenig zu erklären wissen, wie diese es anstellen, den Schein zu erzeugen, als ob aus Nichts Etwas, oder aus Etwas Nichts geworden wäre: es fällt doch niemand ein, zu glauben, dies wäre wirklich geschehen; und das Erstaunen, von dem wir gemeine Leute beim Anblick solcher Kunststücke zuweilen ergriffen sehen, entspringt nur daraus, weil sie fest überzeugt sind, daß kein Stoff aus Nichts entstehen, keiner in Nichts übergehen könne, und demnach andrerseits die Mittel nicht begreifen, durch welche der Künstler jenen Anschein hervorgebracht habe. — Sogar die Worte, mit denen wir die Begriffe des Entstehens und

Vergehenß bezeichnen, beweisen durch ihre Abstammung klar, daß wir uns unter beidem im Grunde nichts anderes denken, als eine Art von Bewegung oder Veränderung überhaupt, durch welche bewirkt wird, daß ein Gegenstand, der früher nicht auf unsre Sinne wirkte, nun auf sie wirke, oder umgekehrt. Entstehen heißt ursprünglich doch nur so viel als hervortreten (aus einem Orte, da man nicht wahrgenommen werden konnte, in einen Ort, wo man bemerkbar wird); Vergehen doch nur so viel als weggehen (aus dem Orte, wo man bemerkbar ist, in einen, wo man nicht mehr bemerkt werden kann).

So einstimmig aber auch Gelehrte und Ungelehrte in der Voraussetzung sind, daß die Substanzen der Dinge weder entstehen noch vergehen, so will ich doch gar nicht in Abrede stellen, daß die Beweisgründe, die von den ersten für diese Wahrheit bisher angeführt wurden, sehr mangelhaft und unbefriedigend seien. Dieser Umstand hat jedoch nichts Befremdendes. Denn es ist eine Bemerkung, die wir auch sonst zu machen Gelegenheit haben, daß unserm Verstande die Fähigkeit beiwohnt, so manche Wahrheit mit der bestimmtesten Gewißheit einzusehen, ohne sich gleichwohl der Gründe, auf denen sie beruht, deutlich bewußt zu werden; und dieses selbst dann, wenn es doch eben nur die Vorstellung von diesen Gründen sein kann, durch die wir zu jener Erkenntniß erst gelangen. Mit andern Worten heißt dies, wir fällen oft Urtheile, die wir durch Schlüsse aus mehreren andern mit solcher Schnelligkeit herleiten, daß wir uns dieses Geschäftes im nächsten Augenblicke nicht mehr erinnernlich sind, und wir vermögen, selbst bei vieler Anstrengung nicht, es uns oder andern zu sagen, aus welchen Gründen wir so geurtheilt. Belege zu dieser Behauptung bieten sich überall in Menge dar. Wie richtig und schnell entscheiden wir fast immer, was recht oder unrecht sei, zu geschehen oder nicht zu geschehen habe, wo nur nicht unser eigener Vortheil sich einmengt, und unser Urtheil trübet; und wie wenig sind wir gewöhnlich im Stande, anzugeben, aus welchen Gründen wir so entscheiden! Ein Gleiches gilt, wie wir schon oben bemerkt, von unsern Urtheilen über Gestalt, Entfernung und Größe der äußeren Gegenstände; so zwar, daß wir nur

eben deshalb geneigt sind, dergleichen Urtheile für durchaus unvermittelte anzusehen, obwohl sie auf sehr vielen Schlüssen beruhen. Wir treten z. B. in einen Saal, werfen einige Blicke umher, und sind nun im Stande, mit völliger Zuversicht zu bestimmen, welcher von den verschiedenen Gegenständen, die wir hier sehen, näher, welcher entfernter, was oben, was unten, rund oder viereckig sei, u. dgl. Wir meinen dies alles unmittelbar zu erkennen, und doch ist es gewiß, daß solche Urtheile ihrer Natur nach nicht anders als gefolgert sein können. Aus welchen Bordersätzen aber wir sie gefolgert, durch was für eine Reihe von Schlüssen wir Entfernungen, Größen, Gestalten erkennen, das hat noch bisher wenigstens kein Weltweiser völlig befriedigend aus einander gesetzt.²⁰⁾ Wird ein Vernünftiger deshalb zweifeln, ob unsre Urtheile über die genannten Dinge hinlängliche Sicherheit haben? Wird jemand deshalb, weil er nicht anzugeben vermag, warum er eigentlich das Urtheil fällt, daß z. B. dieses Blatt Papier größer, als jenes sei, dieses Urtheil selbst für unzuverlässig halten? Erklärt er es aber für ein verlässiges Urtheil, für eine Wahrheit, so gesteht er hiedurch schon zu, daß wir die Fähigkeit haben, unzählig viele Wahrheiten mit Bestimmtheit einzusehen, ohne den Grund, aus dem wir sie einsehen, zu unserm deutlichen Bewußtsein erheben und in Worten ausdrücken zu können. — Aus dieser Eigenheit unsers Verstandes begreift sich die Erscheinung, daß wir die Weltweisen von jeher viel übereinstimmiger finden in den Lehrsätzen selbst, als in den Gründen und Beweisen, wodurch sie dieselben darzuthun suchen. Bloß darum also, weil wir bemerken, daß sie in dem Beweise eines Satzes sich nicht vereinigen, während sie doch ihn alle zugeben, darf uns ein solcher nie zweifelhaft werden; sondern wir können vielmehr um so zuversichtlicher glauben, daß demselben ein wahrer, nur bisher noch nicht deutlich genug erkannter Grund unterliege; und daß es eben das dunkle Gefühl dieses Grundes sei, was jene Weltweisen antrieb, den Satz so einstimmig zu behaupten, ohne doch sagen zu können, warum sie es thun.

Wenden wir diese Regel auf den gegenwärtigen Fall an, so ergibt sich, daß wir den Lehrsatz von der Unvergänglichkeit der Substanzen mit aller Zuversicht annehmen

dürfen, selbst wenn die Gründe, welche von den Weltweisen bisher zu seinem Beweise beigebracht worden, nicht die geringste Haltbarkeit haben sollten. Dies letzte würde wohl zeigen, daß sich unsre Metaphysik noch im Zustande großer Unvollkommenheit befinde, aber es sollte uns durchaus nicht in unserem Vertrauen zur Wahrheit jenes Satzes stören.²¹⁾ Um so weniger, wenn wir in Überlegung ziehen, daß dieser Lehrsatz entstanden sei und sich erhalten habe, trotz einer ihm widerstrebenden Meinung, welche so allgemein wie er selbst verbreitet, zur Folge haben konnte, daß er von niemand angenommen werde. Diese Meinung ist: daß die Welt nicht nur eine Ursache ihres Daseins, sondern auch einen Anfang desselben habe; woraus folgt, daß auch die sämtlichen Substanzen der Welt nicht etwa von Ewigkeit her bestehen, sondern einen Anfang genommen haben. Ist aber dieses, setzt man von jeder Substanz (mit Ausnahme Gottes) voraus, daß sie einmal zu sein angefangen, so leuchtet von selbst ein, wie sehr hiedurch der Glaube, daß diese Substanzen in Ewigkeit fortdauern sollen, beeinträchtigt werde. Was einmal zu sein angefangen, kann auch wieder einst zu sein aufhören. Daß man gleichwohl dieses nicht folgerte, daß man trotz der Voraussetzung eines Anfanges doch an kein Ende der Substanzen glauben wollte, beweiset mehr als alles, daß die Wahrheit von der Unvergänglichkeit der Substanzen tief in der menschlichen Vernunft gegründet sein müsse.

Wahr ist es übrigens, daß wir selbst auf den Fall, wenn wir gezwungen wären, den Substanzen der Welt einen Anfang einzugesetzen, doch Gott allein die Macht, zu schaffen und zu vernichten, einräumen müßten; und daß sich dann aus seinen unendlichen Vollkommenheiten, namentlich aus seiner unendlichen Weisheit und Güte der Schluß ableiten ließe, er werde keine Substanz, welche er einmal in's Dasein gerufen, wieder vernichten; und hieraus ist zu ersehen, daß man nicht eben nothwendig, sobald man an einen Anfang der Substanzen glaubt, auch an ein Aufhören derselben glauben müsse: aber so viel ist doch unwidersprechlich, daß man den Glauben an die endlose Fortdauer aller Substanzen, mithin auch den Glauben an unsre Unsterblichkeit bei weitem zuversichtlicher ergreifen könne, wenn

man voraussetzen darf, daß diese Substanzen bereits alle von Ewigkeit her bestehen. Oder wer sollte befürchten, etwas, das ohne Anfang ist, werde jemals ein Ende nehmen? Wer könnte auch dann noch besorgen, daß sein Geist aufhören werde zu sein, wenn er sich überzeugt hat, daß eben dieser Geist durch Gottes allmächtigen Rathschluß bereits seit einer Ewigkeit bestehe? —

Und nur aus diesem Grunde, also nur um dem Glauben an Unsterblichkeit bei unsern Lesern den möglichsten Grad der Festigkeit zu ertheilen, wollen wir uns nachstehende Auseinandersetzungen erlauben, durch welche wir darzuthun suchen, daß man in den Begriff der Schöpfung mit Unrecht den eines Anfanges in der Zeit aufgenommen habe.

„Nur eine einzige Substanz, jene der Gottheit,“ meint man, „könne sich eines Seins von Ewigkeit rühmen; alle übrigen Substanzen, welche nur durch den Willen der ersten da sind, Wesen, die ihre Abhängigkeit so deutlich fühlen, wie unsre Seele, alle geschaffenen Wesen müssen schon darum, weil sie geschaffen sind, auch einen Anfang gehabt haben. Ihr Dasein ist eine Wirkung,“ sagt man, „es setzet sonach das Dasein einer Ursache voraus, und diese Ursache muß nothwendig früher gewesen sein, als ihre Wirkung; es hat also eine Zeit gegeben, in welcher nur ihre Ursache war, nicht aber sie selbst noch waren. Daß aber dasjenige, in Betreff dessen eine Zeit, da es noch nicht war, angeblich ist, nicht ewig zu nennen sei, das liegt am Tage.“ In diesen Schlüssen ist nur ein einziger Satz in der Bedeutung, in der er gerade hier angewandt wird, unrichtig; der Satz nemlich, daß jede Ursache früher, als ihre Wirkung sein müsse.

Wahr ist es freilich, daß dieser Satz im gemeinen Leben sowohl als in den Lehrbüchern der Metaphysik so häufig angeführt wird, daß man beinahe bestimmt werden sollte, ihn für ein Urtheil des gemeinen Menschenverstandes zu halten; und ich gestehe, daß ich den Muth nicht habe, irgend ein Urtheil dieser letzten Art für durchaus unrichtig zu erklären. Allein wie wäre es, wenn die Worte Ursache und Wirkung

eine gewisse Zweideutigkeit hätten; und wenn in der einen Bedeutung derselben, gerade in der, die im gewöhnlichen Leben fast ausschließlich vorkommt, mit Recht gesagt werden könnte, daß jede Ursache früher als ihre Wirkung da sei; wenn es dagegen nur in einer gewissen andern sehr selten vorkommenden Bedeutung, die jedoch eben eintritt, wo von dem ursächlichen Verhältnisse zwischen Gott und den Substanzen außer ihm die Rede ist, gälte, daß Wirkung und Ursache gleichzeitig mit einander da sind? Dann wäre es nicht zu wundern, daß man den eben nicht auffallenden Unterschied, der zwischen beiden Bedeutungen obwaltet, übersehen habe, und hiedurch verleitet worden sei, eine Regel, die sonst fast überall ihre Nichtigkeit hat, auch auf den Fall der Schöpfung, wo sie nicht stattfindet, auszudehnen.

So ist es nun meines Erachtens wirklich. Wenn wir die Worte Ursache und Wirkung überall nur in der strengsten Bedeutung gebrauchen wollten, so dürften wir unter der Ursache nur immer den Jubegriff all derjenigen Gegenstände verstehen, in deren Vorhandensein der Grund und zwar der vollständige Grund von dem Vorhandensein eines gewissen andern Gegenstandes, welcher die Wirkung genannt wird, lieget. Wir dürften uns also nie erlauben, einen Gegenstand die Ursache eines andern zu nennen, wenn er nicht für sich allein, sondern erst in Verbindung mit andern Dingen im Stande ist, dem zweiten das Dasein zu geben. Denn in diesem Fall ist er nur ein Theil der Ursache, und kann also höchstens den Namen einer Theilursache verdienen. So dürften wir z. B. den Unglücklichen, der einen Mord begangen, niemals die Ursache von dem erfolgten Tode des Ermordeten nennen; denn damit dieser Tod erfolge, waren ja der Dinge viel mehr, als jener Mörder nöthig; auch der Ermordete selbst mußte vorhanden sein, auch irgend ein Werkzeug, wodurch die Ermordung ausgeführt wurde, mußte es geben, u. s. w.

Bei einiger Aufmerksamkeit auf die Fälle, wo wir die Worte Ursache und Wirkung anwenden, wird man bald inne werden, daß wir sie äußerst selten in jener strengen Bedeutung nehmen, daß wir vielmehr insgemein unter dem Namen Ursache

und nur einen Gegenstand denken, der durch Vereinigung mit einigen andern, deren Vorhandensein sich entweder von selbst versteht, oder die wir doch eben jetzt nicht beachten, eine gewisse Wirkung hervorgebracht hat. Dies wird am sichtbarsten daraus, weil wir gar keinen Anstand nehmen, bei einem und eben demselben Ereignisse von mehreren Ursachen, welche es in Vereinigung herbeigeführt hätten, zu sprechen; eine Äußerung, die völlig ungeräumt wäre, wenn wir von Ursachen in der obigen strengen Bedeutung sprächen, weil es in dieser Bedeutung zu jeder einzelnen Wirkung nur eine einzelne Ursache geben kann, mehrerlei Ursachen aber mehrerlei Wirkungen erzeugen. Nur daher kommt es auch, daß in den Schriften der Weltweisen verschiedene Arten von Ursachen, z. B. physische, moralische, materiale, veranlassende u. dgl. unterschieden werden. In der strengen Bedeutung sind alle diese Dinge, die man hier Ursachen nennt, nur Theile desjenigen Ganzen, welches die wahre, vollständige Ursache ausmacht.

Da wir auf diese Art gewohnt sind, bei dem Wort Ursache nur an etwas, das eigentlich bloße Theilursache ist, zu denken, so ist es sehr natürlich, die Meinung anzunehmen, daß eine Ursache ihrer Wirkung immer vorhergehen müsse. Bei Theilursachen ist dieses allerdings wahr. Weil nemlich diese die Erscheinung, deren Ursache sie heißen, nicht für sich allein schon hervorbringen können, sondern dies erst vermögen, wenn sich noch mehre andere Gegenstände und Verhältnisse hinzugesellen, so ist leicht zu begreifen, daß solche Ursachen immer bald längere, bald kürzere Zeit vorhanden sind, bevor ihre Wirkung eintritt. Daß jene mehren Dinge, in deren Vereinigung erst die wahre vollständige Ursache eines Erfolges liegt, alle in einem und demselben Augenblick ihr Dasein anfangen, und in demselben Augenblick, da dies geschieht, auch schon in jene Vereinigung unter einander gerathen, die zur Hervorbringung der Wirkung nothwendig ist, das kann sich doch nur in den seltensten Fällen ereignen. Ausgemein wird bald der eine, bald der andere Theil der ganzen Ursache früher als die Vereinigung aller, mithin auch früher als die Wirkung selbst da sein. Und so haben wir nicht Unrecht zu sagen, daß

die Ursache früher als ihre Wirkung vorhanden sei, so oft wir unter der Ursache nur eine Theilursache verstehen.

Nediglich dann, wenn wir die Worte Ursache und Wirkung in ihrer strengen Bedeutung nehmen, ist es ein Irrthum zu glauben, daß jene dieser in der Zeit vorhergehen müsse; beide sind vielmehr so gleichzeitig in ihrem Dasein, daß sie zu einem und demselben Augenblicke mit einander anfangen, und wieder aufhören müssen. Denn sagen, daß die Ursache — nicht die Theilursache, sondern die vollständige Ursache — einer gewissen Wirkung in einem bestimmten Augenblick zu sein angefangen, heißt doch nichts anderes, als sagen, daß sie in diesem Augenblick zu wirken angefangen habe; und sagen, daß sie zu wirken angefangen, heißt wieder offenbar nichts anderes, als sagen, daß ihre Wirkung angefangen; woraus wir ersehen, daß Ursache und Wirkung denselben Anfangspunct in ihrem Dasein haben. Auf gleiche Art folgt aber, daß auch der Endpunct des Daseins für beide einerlei sein müsse; denn sagen, daß die Ursache aufgehört habe zu sein, heißt doch nur sagen, sie habe aufgehört zu wirken, und sonach muß auch ihre Wirkung selbst aufgehört haben.

Den ersten Theil dieser Wahrheit, oder den Satz, daß Ursache und Wirkung denselben Anfangspunct ihres Daseins haben, könnten wir demjenigen, der daran zweifelt, auch noch dadurch einleuchtend machen, daß wir ihn auffordern, uns doch die Länge desjenigen Zeitraums zu bestimmen, der zwischen dem Anfang des Daseins einer Ursache und zwischen dem Anfange des Eintritts ihrer Wirkung nach seiner Meinung vorübergehen müsse. Gewiß wird er auf diese Frage nichts zu erwiedern vermögen, als daß dieser Zeitraum keine im voraus bestimmbare Länge habe, sondern daß es bloß davon abhänge, wie früh oder wie spät gewisse Umstände eintreten, welche die Ursache „zur Äußerung ihrer Thätigkeit“ bestimmen. Aus dieser Antwort geht aber klar hervor, daß sich derjenige, der sie vorbringt, unter der Ursache nicht die vollständige, sondern nur eine Theilursache denke; wie könnte er sonst verlangen, daß seine Ursache erst durch den Eintritt gewisser anderer Umstände zur Äußerung ihrer Thätigkeit veranlaßt werde? sind

diese Umstände nöthig, um ihre Thätigkeit anzuregen, und so die Wirkung zu erzeugen, so gehören sie ja als Theile mit zu dem Ganzen, das wir die Ursache im strengsten Sinne nennen. Durch diese Bemerkung werden wir auch an jedem Beispiele vom Gegentheile, welches man anführen mag, die Täuschung nachweisen können. Denn wollte man den Einwurf machen, daß Stahl und Feuerstein immer doch früher da wären, als der aus ihnen hervorgelockte Funke, und was es noch sonst für Beispiele der Art zu Tausenden gibt, so ist leicht einzusehen, daß jene Gegenstände, die man hier als die Ursachen gewisser Erfolge ansieht, nirgends die vollständigen, sondern nur Theilursachen jener Erfolge sind. Nicht Stahl und Feuerstein für sich können schon einen Funken erzeugen, sondern nur durch das Zusammenschlagen beider kann dieser hervorgebracht werden; und somit darf man jene zwei Körper nicht für die vollständige Ursache von dem Entstehen des Funkens ansehen.

Wer aber auch schon dahin gebracht wäre, der Ursache, der vollständigen, kein Frühersein vor ihrer Wirkung beizulegen, dem dürfte es doch nicht sofort einleuchten, daß beide auch gleichzeitig endigen müssen. Die Erfahrung und unser eigenes Nachdenken, glaubt er vielleicht, lehre in unzähligen Fällen, daß die Wirkung fortbauere, während die Ursache schon lang aufgehört hat. Das Gebäude, welches der Baumeister aufgeführt, bleibt und besteht, wenn dieser auch lange schon todt ist. Die Mathematiker behaupten sogar, daß jeder Körper, wenn er durch irgend eine Kraft erst in Bewegung gesetzt worden, in eben derselben Richtung und mit der nemlichen Geschwindigkeit, die er im letzten Augenblick, da die Kraft noch auf ihn wirkte, gewonnen hat, in alle Ewigkeit sich fortbewegen müßte, falls ihm kein anderer Körper in den Weg träte, oder durch Anziehung ihn von seiner Bahn ablenkte, u. dgl. Hier lehrt man sonach, wie es scheint, daß eine Wirkung gerade dann, wenn ihre Ursache aufgehört hat, in alle Ewigkeit fortbauere! — Wir würden fehlen, wenn wir die Widerlegung dieses Einwurfs hier von uns ablehnten, unter dem Vorwand, daß es für den gegenwärtigen Zweck, das anfangslose Dasein

aller Substanzen erweisen zu können, genüge, wenn man nur zugibt, daß Ursache und Wirkung einen gleichen Anfangspunct haben. Denn da wir beide Sätze, den von dem gleichzeitigen Anfang, wie den von der gleichzeitigen Endschafft der Ursache und der Wirkung auf gleiche Art dargethan haben, so ist offenbar, daß jeder Einwurf gegen den einen auch als Einwurf gegen den andern Satz angesehen werden müsse. Ich sage nun, in allen Fällen, wo man mit einigem Anschein des Rechtes von einer Wirkung behauptet, daß sie von längerer Dauer als ihre Ursache sei, sehe man etwas für Wirkung an, was es im eigentlichen Sinne des Wortes nicht ist, was vielmehr nur eine Wirkung ist, welche die eigentliche Wirkung erst durch Vereinigung mit gewissen andern Dingen hervorbringt, was also höchstens den Namen einer mittelbaren Wirkung verdienen würde. So ist die Fortdauer eines Gebäudes, welches der Baumeister aufgeführt, durchaus nicht des Baumeisters unmittelbare Wirkung zu nennen. Von ihm, dem Baumeister, kam nur, daß jene Steine und Ziegel, aus welchen das Gebäude zusammengesetzt ist, so auf einander geschichtet und durch Mörtel vereinigt wurden. Daß sie in dieser Verbindung verbleiben, ist keine Wirkung, die er hervorbringt, sondern nur eine Folge der Bindungskraft des Mörtels, der Schwerkraft, u. dgl. In Hinsicht des zweiten Beispiels ist zu bemerken, daß die Bewegung, d. h. die Ortsveränderung eines Körpers zu ihrer nächsten oder unmittelbaren Ursache der in dem Körper vorhandenen Geschwindigkeit, die Veränderung dieser aber einer auf diesen Körper einwirkenden Kraft bedürfe. So lange die Kraft nun einwirkt, so lange ändert sich auch (wächst nemlich) die Geschwindigkeit des Körpers; sobald die Kraft aufhört zu wirken, hört auch die Wirkung derselben, nemlich die Änderung (oder das Wachsthum) der Geschwindigkeit auf. Doch eben darum währet diejenige Geschwindigkeit, welche der Körper im letzten Augenblick hatte, unwandelbar fort; und weil Geschwindigkeit die wahre Ursache von Ortsveränderung ist, so währt auch die Veränderung des Ortes, d. h. die Bewegung des Körpers von nun an in alle Ewigkeit fort. Statt also, daß dieses Beispiel unsern Satz von der Gleichzeitigkeit der

Ursache und der Wirkung umstoßen sollte, ist es vielmehr eine neue Bestätigung desselben.

Nehmen wir es also immerhin als entschieden an, daß eine Ursache, wenn sie die vollständige ist, nie auch nur einen Augenblick früher als ihre Wirkung vorhanden sein könne; und es wird mit einem Male der Anstoß, den man bisher bei der Annahme einer anfanglosen Dauer der Weltsubstanzen fand, behoben sein. Denn daß diese Substanzen geschaffene sind, hat nur den Sinn, daß sie nicht, so wie Gott unbedingt da sind, sondern daß eine Bedingung, ja ein bestimmender Grund ihres Daseins vorhanden, und zwar in Gott vorhanden, und in ihm allein vorhanden sei. Müssen sie aber darum, weil sie eine Ursache ihres Daseins haben, nicht später als diese Ursache sein, so dünkt mir, weil Gott von Ewigkeit her ist, auch die Möglichkeit eines ewigen Daseins dieser Substanzen erwiesen.²²⁾

Aber nicht nur für möglich, sondern sogar für nothwendig halte ich es, daß die Substanzen der Welt von Ewigkeit her bestehen. Schon aus dem bloßen Begriffe einer Substanz dünkt mir nemlich zu folgen, daß ein Entstehen oder Vergehen derselben nicht stattfinden könne. Substanzen, die einmal sind, müssen zu aller Zeit sein. Nur den Beschaffenheiten derselben, den Adhärenzen kommt ein Entstehen oder Vergehen zu; sie, die Substanzen selbst, sind aber dasjenige, was wir uns bei jeder Veränderung als jenen Gegenstand, der die Veränderung erfährt, der folglich nicht erst wird, sondern schon war, obgleich er ein Anderer wurde, vorstellen müssen.²³⁾

Zwischen Gott und den geschaffenen Wesen bestände sonach aller Unterschied in dieser Hinsicht nicht in der längern Dauer des ersten, sondern bloß darin, daß jener unbedingt, und diese bedingt da sind; daß diese nur da sind, weil jener will, daß sie seien, während er selbst ohne Grund ist; daß diese veränderlich sind, und jener unveränderlich ist; daß alle Kräfte dieser nur endliche Kräfte sind, Gott aber alle Kräfte und Vollkommenheiten in unendlichem Grade vereinigt.

Wäre Gott der Zeit nach früher als die Welt, so müßte nicht in ihm allein schon der vollständige Grund von dem Dasein des Weltalls liegen, sondern es hätte noch irgend ein anderer Umstand erst in der Zeit hinzukommen müssen, der Gottes Thatkraft zu dem Werke der Schöpfung veranlaßt hätte. Aber woher hätte ein solcher Umstand kommen können, da außer Gott nichts war, und in ihm selbst keine Veränderungen vorgehen? — In solche Widersprüche also verwickelt man sich, sobald man sich das Schaffen als ein Hervorbringen in der Zeit vorstellt; während es in der That nichts ist als ein von Ewigkeit her bestehender und in Ewigkeit fortdauernder wirksamer Wille Gottes, in welchem der Grund liegt jenes von Ewigkeit her bestehenden und in Ewigkeit fortdauernden Daseins seiner Geschöpfe.

Doch mehre meiner Leser dürften gegen das hier Gesagte eine Bedenklichkeit hegen, welche aus einem mir viel zu heiligen Grunde entspringt, als daß ich mir ihre Behebung nicht sollte angelegen sein lassen. Eine ausdrückliche Lehre des Christenthums scheint mit demjenigen, was ich hier zu behaupten mir erlaube, in Widerspruch zu stehen. Die heilige Schrift nimmt doch ausdrücklich einen Anfang der Welterschöpfung an; sie weiß also nichts davon, daß unsere Seelen von Ewigkeit her sein sollten. Darf nun menschliche Vernunft es wagen, den ausdrücklichen Lehren einer göttlichen Offenbarung zu widersprechen? —

Gewiß ist es zu keiner Zeit nöthiger, als in der unsrigen, die stolzen Anmaßungen der menschlichen Vernunft in ihre gehörigen Schranken zurückzuweisen; und der Verfasser ist nichts weniger als gesonnen, seine Vernunft ein anderes sprechen zu lassen, als Gottes Offenbarungen bereits entschieden haben. Das Christenthum aber verehrt er als eine wahre uns von Gott selbst gegebene Offenbarung; doch erst, nachdem er durch Gründe der Vernunft geprüft hat, ob es auch eine solche sei, ingleichen was zu dem Inhalt derselben eigentlich gehöre. Er glaubt, das muß er aufrichtig gestehen, nur darum in den Lehren des Christenthums eine wahre göttliche Offenbarung

barung zu finden, weil diese Lehren, sind sie auch nicht alle aus der Vernunft erweislich, doch ihr nicht widersprechen, sondern vielmehr eine der Vernunft selbst einleuchtende Zuträglichkeit für die Beförderung der Tugend und Glückseligkeit haben; weil sie ferner ihre Entstehung, Erhaltung und Ausbreitung einem Zusammenfluß der ungewöhnlichsten Ereignisse verdanken, welche ihm hier als Zeichen des göttlichen Willens erscheinen, daß wir die Lehren des Christenthums, als von Gott selbst bestätigt annehmen sollen. Zum Inhalt dieses geoffenbarten Glaubens aber zählt er nach seinen Grundsätzen nichts anderes, als was das Merkmal sittlicher Zuträglichkeit besitzt. Was der Vernunft widerspräche, ingleichen was eine für seine Tugend und Glückseligkeit ganz gleichgültige, wohl gar nur schädliche Ansicht darböte, das würde er eben darum nicht als geoffenbart betrachten, möchte es auch mit den andern, sich als geoffenbart erweisenden Lehren in einem scheinbar noch so genauen Zusammenhange stehen. Bei Fragen also, die er durch seine bloße Vernunft sich zu beantworten vermag, ingleichen bei Fragen, die man nur aus müßiger Neugier aufwerfen könnte, indem sie einen für unsre Tugend und Glückseligkeit ganz gleichgültigen Umstand betreffen, bei solchen Fragen erwartet er eben darum keineswegs, daß sie ihm Gott beantworten werde, und um so weniger, wenn die Antwort wahrscheinlich von solcher Art sein müßte, daß sie für einige seiner im Denken noch ungeübteren Brüder schwer zu verstehen, wohl gar nur irreleitend wäre.²⁴⁾

Bei solchen Grundsätzen fällt ihm nicht ein, zu verlangen, daß die Frage, ob die Substanzen der Welt eine anfangslose Dauer haben, durch Gottes Offenbarung beantwortet werden solle. Denn theils kann er die Antwort auf diese Frage durch eigenes Nachdenken finden, theils sieht er ein, daß ihre Beantwortung für viele unverständlich, ja sogar anstößig sein müßte. Findet er also, daß die Verfasser der h. Schrift, wenn sie der Welterschöpfung erwähnen, die gewöhnliche Vorstellung von einem Anfang derselben in der Zeit auf sich beruhen lassen, so hat dies wohl zur Folge, daß er seine entgegengesetzte Ansicht zu wiederholten Malen um so genauer

prüft; erscheint sie ihm aber bei jeder neuen Prüfung nur um so richtiger, so beschließt er weder, sie darum, weil sie nicht aus der Schrift bestätigt werden kann, zu verlassen, noch fängt er an, die Wahrheit des Christenthums zu bezweifeln, weil es ihm über eine Frage, die er sich selbst zu beantworten vermag, keine Auskunft ertheilt. Ja wenn er überdies erwägt, wie jene Ansicht, bei der die h. Schriftsteller bleiben, für die große Menge der Menschen bei weitem faßlicher und erbaulicher ist, und wie im Gegentheil aus dem Satze von der Ewigkeit der Welt durch Mißverständnis leicht eine Unabhängigkeit derselben von Gott gefolgert werden könnte, so findet er selbst noch hier Gelegenheit, die Weisheit Gottes zu preisen, der seine Kinder glauben läßt, daß er sie erst seit gestern erschaffen habe, so lange sie ein Höheres noch nicht zu fassen vermögen.²⁵⁾

Übrigens muß der Verfasser zur Verhütung jedes Mißverständnisses die Bemerkung beifügen, daß er trotz seiner Lehre von der anfangs- und endlosen Dauer aller Substanzen, doch einen Anfang des Menschengeschlechtes, wie auch ein Ende desselben glaube. Nur die Substanzen können nach seiner Überzeugung weder Anfang noch Ende haben, doch die Zusammensetzungen, die Körper, die aus Verbindung mehrer bestehen, werden und müssen beständig verändert werden. Nimmt er gleich keine Auflösung derselben in völlig einfache Theile an — wie man bald sehen wird — so müssen doch immerwährende Zusammensetzungen und Verbindungen unter denselben von der Art stattfinden, daß jene einfachen Substanzen, aus welchen sie bestehen, allmählich immer mehr vervollkommenet werden. Aus diesem Grunde glaubt er, daß nicht nur diese Erde, sondern daß alle Weltkörper einer Veränderung unterliegen; und diese muß, meint er, einmal so groß werden, daß unsre Erde der taugliche Wohnsitz für diese gegenwärtigen Wesen zu sein aufhören wird. Wie sie aber ein solcher Wohnsitz nicht immer bleiben kann, so kann sie es auch nicht von jeher gewesen sein. Auch unser Menschengeschlecht muß daher einen Anfang seines Daseins auf dieser Erde genommen haben, und es wird eben so einst aufhören, sie zu bewohnen.

Über diese letzten Punkte mag man jedoch mit dem Verfasser einstimmig sein oder nicht, so wird dies nicht hindern, in den Gründen, auf die er seinen Glauben an Unsterblichkeit stützt, und somit auch in diesem Glauben selbst ihm beizupflichten. Für diesen Zweck ist es schon mehr als hinreichend, wenn man von allem, was bisher gesagt worden ist, nur zugibt, daß unsre Seele eine einfache Substanz sei, die eben deshalb nie zu sein aufhören werde.

Auf den ersten Blick scheint es zwar, als ob mit dieser Fortdauer unsrer Substanz für das, was wir eigentlich wünschen, wenn wir uns Unsterblichkeit wünschen, noch eben nicht viel gewonnen sei. Wir wollen ja nicht bloß unsrer Substanz nach, sondern wir wollen auch mit Bewußtsein, und mit der Rück Erinnerung an unsern gegenwärtigen Zustand, mit dem Gefühle, daß wir dieselben sind, die wir einst hier gelebt hatten, fort dauern. Folgt aber dies letzte schon aus dem ersten? „Könnte es nicht sein, daß die Substanz unsrer Seele in alle Ewigkeit zwar fortwähret, allein die Rück Erinnerung an dieses Erdenleben bei der gewaltsamen Veränderung, welche mit ihr im Tode vorgehet, einbüßt? Könnte es nicht sein, daß sie bei der Zerstörung dieses Leibes, der ihr bisher zum Werkzeug ihrer Wirksamkeit gedient, dieser Wirksamkeit auch wieder beraubt werde? daß sie die Kräfte, welche sie sich durch den Verlauf dieses Lebens allmählich gesammelt, ihre Vernünftigkeit, das deutliche Bewußtsein ihrer selbst, im Tode wieder verliere? Sollte die Rück Erinnerung, da sie doch einen Anfang genommen hat, nicht auch ein Ende nehmen können? Und vollends wenn man mit dem Verfasser voraussetzen soll, daß die Seele des Menschen schon vor dem Anfange seines Lebens auf Erden, ja schon von Ewigkeit her vorhanden sei, so ist es um so natürlicher, zu besorgen, daß wir uns dieses jetzigen Lebens einst eben so wenig erinnerlich sein werden, als wir uns gegenwärtig des Lebens, welches wir früher geführt haben sollen, erinnern.“ —

Auf alle diese Einwürfe soll in der Folge geantwortet werden; vor der Hand gestehe ich aber unverholen, daß mit dem vorhin geführten Beweise für die Einfachheit und endlose

Fortdauer unsrer Seele der Beweis unsrer Unsterblichkeit allerdings noch nicht beendigt sei; ja ich bemerkte schon oben, daß jener zu diesem nicht einmal erfordert werde, sondern nur seine Gewißheit erhöhe. Wienach dieses alles, wird man, wie ich hoffe, bald deutlicher einsehen lernen.

D r i t t e r A b s c h n i t t .

Endloses Fortschreiten in der Vollkommenheit für jeden guten Menschen.

Das Nächste, was ich dem Leser nun zu erweisen gedenke, ist, daß wir, was sich auch immer im Tode mit uns ergeben mag, wenn wir nur gut sind, sicher nie außer Stand gesetzt werden sollen, unsre Kräfte noch weiter auszubilden und immer vollkommener zu werden. Um diese wichtige Wahrheit in das gehörige Licht zu setzen, werde ich freilich etwas weit ausholen müssen.

Daß ein zusammengesetzter Gegenstand Wirkungen äußern könne, die seine einzelnen Theile zu erzeugen nicht vermögen, ist etwas allgemein Bekanntes. Wollen wir jede Beschaffenheit eines Gegenstandes, durch die er fähig wird, eine gewisse Wirkung hervorzubringen, eine ihm eigene Kraft zu dieser Art von Wirkungen nennen,²⁶⁾ so müssen wir unstreitig zugeben, daß, in dieser Bedeutung des Wortes, Kräfte entstehen und wieder untergehen können; das eine durch jede Entstehung, das andere durch jede Auflösung eines Ganzen.

Es ist aber offenbar, daß kein dergleichen zusammengesetzter Gegenstand irgend einige Wirkungen ausüben könnte, und daß wir ihm sonach auch den Besitz gewisser Kräfte nie zuschreiben dürften, wenn keine der einfachen Substanzen, aus deren Verbindung er besteht, gewisse Kräfte hätte. Denn durch die bloße Verbindung, d. h. durch das bloße Zugleichsein von Dingen, deren keines etwas hervorbringt — wird nichts hervorgebracht. Wir müssen also nothwendig annehmen, daß

schon die einfachen Substanzen selbst gewisse Kräfte besitzen, wenn wir begreifen sollen, wie die zusammengesetzten Dinge Wirkungen äußern können.

Doch die Nothwendigkeit dieser Annahme erhellt noch auf andere Weise. Der Gedanke einer Substanz, eines Etwas, das ist und für sich selbst ist, und doch keine Kräfte hätte, somit auch gar nichts wirkte, stellt sich bei einiger Betrachtung als Ungereintheit dar. Sein und Wirken sind zwei mit einander so eng verbundene Begriffe, daß wir sie häufig mit einerlei Wort bezeichnen; und wenn wir von einem gewissen Dinge behaupten wollen, es sei oder habe Dasein, so sagen wir oft nur, es habe Wirklichkeit. Wirklichkeit also, oder, was eben so viel sagt, Wirksamkeit gilt uns für einerlei mit Dasein, und jedes existirende Ding nennen wir eben darum auch ein wirkliches, d. i. wirkendes Ding.

So deutlich wir aber einsehen, daß jeder Substanz gewisse Wirkungen, und somit Kräfte beigelegt werden müssen, so sicher ist auch die Wahrheit, daß bei jeder endlichen oder beschränkten Substanz das Maß dieser Kräfte veränderlich sei.²⁷⁾ Sind nemlich alle Substanzen mit Kräften versehen, so wirken auch alle, d. h. sie bringen Veränderungen hervor. Eine solche Veränderung mag man sich denken als vorgehend in der Substanz, die sie bewirkt, d. h. man mag sich vorstellen, daß die Substanz so eben nur auf sich selbst einwirke, oder man mag sie denken als in andern vorgehend, d. h., daß die Substanz auf einige andere Substanzen einwirke:²⁸⁾ so folgt in beiden Fällen, daß es Substanzen gebe, die der Veränderung unterstehen. Verfolgt man diesen Gedanken weiter, so zeigt sich nicht der geringste Grund, irgend eine der endlichen und beschränkten Substanzen von diesem Lose der Veränderlichkeit auszunehmen. Nur jene einzige Substanz, die keinen weiteren Grund ihres Daseins hat, weil in ihr selbst der Grund von allen übrigen liegt, die eben deßhalb auch alle Kräfte und Vollkommenheiten, welche nur neben einander bestehen können, vereinigt, d. h. Gott allein ist keines Zuwachses und keiner Verminderung seiner Kräfte, und somit überhaupt keiner Aenderung fähig; nur er

ist ewig unveränderlich derselbe. Bei allen übrigen Wesen, weil sie nur eines' endlichen Maaßes von Kräften theilhaft geworden sind, besteht eben darum die Möglichkeit, einen Zuwachs oder eine Verminderung an diesen Kräften zu erfahren, also verändert zu werden. Gott allein wirkt, und wirkt unaufhörlich auf Andere, ohne von diesen Wirkungen eine Rückwirkung zu erfahren. Geschaffene Substanzen aber erleiden von jeder Wirkung, welche sie äußern, auch eine Rückwirkung; indem sie auf die sie umgebenden Dinge verändernd einwirken, werden sie selbst auch verändert.

Dies alles sind Wahrheiten, welche selbst der gemeinste Menschenverstand erkennt. „Alles Erschaffene ist der Veränderung unterworfen,“ hört man bei tausend Gelegenheiten im geselligen Leben sagen; und gewiß wird diese Veränderlichkeit nicht immer nur auf zusammengesetzte Dinge bezogen, sondern auch auf die einfachen Theile, aus denen sie bestehen, wie denn jene nur dadurch verändert werden können, daß diese sich ändern. — Nicht so allgemein hat man bisher das wichtige Gesetz, dem diese Veränderlichkeit, zwar eben nicht bei allen zusammengesetzten, doch bei allen einfachen Dingen gehorchen muß, erkannt und ausgesprochen.

Daß es im Grund nur die Kräfte seien, die sich an einem Dinge, welches verändert wird, ändern, zeigt sich bei einigem Nachdenken über den Begriff einer Kraft wohl bald. Denn streng genommen kann man von einem Dinge doch nur dann sagen, daß es ein anderes geworden, wenn nicht bloß seine Verhältnisse zu andern sich geändert, sondern wenn einige seiner inneren Beschaffenheiten anders geworden sind. Ich sage nicht, daß jener Baum sich ändere, wenn sich bloß sein Verhältniß zu mir, etwa dadurch, daß ich ihm näher trete, ändert; sondern nur dann behaupte ich, daß er sich ändere, wenn ich Beschaffenheiten, die an ihm selbst haften, innere Beschaffenheiten an ihm gewahr werde, die vorher nicht da waren; wie etwa wenn sich die Zahl seiner Blätter vermehrt oder vermindert, wenn er seine Blüthen verloren, u. dgl. Was aber gäbe es bei einem Dinge, das Wirklichkeit hat, was insbesondere bei einer einfachen Substanz für

andere Eigenschaften, die wir uns an ihr zu denken vermöchten, als solche, die selbst etwas Wirkliches sind, die eben darum auch wirken, und deshalb Kräfte genannt werden dürfen? Sagen wir also, daß eine einfache Substanz sich geändert habe, so sagen wir eigentlich nur, daß sich irgend eine oder einige aus ihren Kräften geändert haben.

Alle Veränderung in Kräften kann jedoch nur in einer Vermehrung oder Verminderung derselben bestehen, und es fragt sich daher, ob die Veränderungen, die einfache Substanzen während der ganzen Zeit ihres Daseins erfahren, immer nur von der ersten oder nur von der zweiten, oder gemischt, bald von der einen, bald der andern Art sein mögen? Daß die zusammengesetzten Gegenstände Veränderungen erfahren können, welche in Verminderung, ja wohl in gänzlicher Vernichtung gewisser vorhin an ihnen bemerkbarer Kräfte bestehen, das haben wir selbst schon vorhin einge-
räumt. Die Laute verliert das Vermögen, bei der Berührung eines Fingers so liebliche Töne von sich zu geben, wenn sie zerschlagen wird. Sollte es aber auch bei einfachen Substanzen also sein? Ich glaube, keineswegs; sondern wage zu behaupten, daß alle Veränderungen, denen einfache Substanzen unterstehen, nach einem solchen Gesetz sich richten, daß sie am Ende immer nur zur Vermehrung ihrer Kräfte, zu ihrer Vervollkommnung dienen, oder doch dienen können.

Ich will zuerst versuchen, die Gültigkeit dieses Gesetzes bei all denjenigen Substanzen darzuthun, welche gleich unsrer Seele mit Vorstellungskraft begabt sind. Substanzen von dieser Art haben, das wissen wir aus unsrer eigenen Erfahrung, fortwährend Vorstellungen. Denn Vorstellungen, bald mehr bald minder lebhafte, bald mehr bald minder zusammenhängende, sind doch in unsrer Seele, wir mögen wachen oder schlafen, ununterbrochen vorhanden. Auch wenn wir wollen, können wir uns nie so zurückziehen von allen äußeren Gegenständen, daß sie nicht immer doch einige Vorstellungen durch ihre Eindrücke in uns hervorbringen. Und selbst wenn dieses nicht geschähe, so könnten wir es uns nicht verbieten,

daß wir nicht über die bereits gewonnenen Vorstellungen aus früherer Zeit nachdenken, sie mit einander vergleichen, u. s. w. 29)

So gewiß es aber ist, daß eine mit Vorstellungskraft begabte Substanz fortwährend Vorstellungen habe, so gewiß ist es auch, daß jede dieser Vorstellungen, selbst wenn sie schon lang aus unserm deutlichen Bewußtsein wieder verdrängt ist, oder wenn sie zu diesem deutlichen Bewußtsein wohl gar niemals gediehen war — eine gewisse, nie völlig zu vertilgende Spur oder Nachwirkung von sich hinterlasse. 30) Nichts von allem, was je ein Gegenstand unsrer Vorstellung wurde, was wir je sahen, hörten, fühlten, oder durch irgend einen unsrer Sinne empfangen, oder was sonst wie immer in unsrer Seele angeregt wurde, nichts von dem allen kann von uns so vergessen werden, daß es ganz ohne Nachwirkung bliebe. Von einer jeden auch noch so unbedeutenden Vorstellung oder Empfindung, welche in unsre Seele eintrat, läßt sich behaupten, daß wir seit jener Zeit, da sie eintrat, nicht mehr so ganz dieselben sind, die wir vorher waren, als wir sie nicht gehabt, oder die wir geworden wären, wenn wir sie nie bekommen hätten. Die Gegenstände, die auf uns künftig einwirken, werden nicht ganz dieselben Vorstellungen in uns hervorbringen, die sie hervorgebracht hätten, wenn jene Eine Vorstellung nicht vorhergegangen wäre. Und wie unsre Vorstellungen künftig, um dieser Einen willen, nicht mehr völlig dieselben sein werden, so werden es auch nicht unsre Empfindungen, nicht unsre Wünsche, nicht unsre Beschlüsse und Handlungen sein. Die Wahrheit dieser Behauptung ist in Betreff solcher Vorstellungen, die einen auszeichnend hohen Grad von Lebhaftigkeit haben, selbst durch Erfahrungen entschieden. Denn ist es nicht eine schon öfters wahrgenommene Erscheinung, daß Menschen, die auch nur ein einziges Mal ein gewisses Vergnügen verkostet, oder einen gewissen heftigeren Schmerz empfunden, dadurch für ihre ganze künftige Lebenszeit sichtbar verändert wurden? Da hat man nicht daselbe sogar bei Thieren bemerkt? der junge Löwe, der unter mehreren seiner Brüder, welche man zahm aufzog, durch Zufall ein einziges Mal Blut zu verkosten bekam, konnte sofort nicht

mehr gebändiget werden. — Wenn aber Vorstellungen, die von besonderer Lebhaftigkeit sind, eine so sichtbare Nachwirkung in der Seele zurücklassen, so ist es ein sicherer Schluß, daß auch jede andere Vorstellung, sie möchte noch so matt sein, nicht ohne alle Nachwirkung bleibe.

Müssen wir nun aus bloßen Gründen der Erfahrung von jeder Vorstellung eine nach ihrem Erlöschen zurückbleibende Nachwirkung zugeben, so werden wir auch nicht bezweifeln können, daß die Dauer dieser Nachwirkungen keine Grenzen habe, sondern so lange währe, als das Wesen selbst Vorstellungskraft zu besitzen fortfährt. Denn selbst wenn wir annehmen wollten, daß eine solche Nachwirkung sich mit der Zeit vermindere, so wäre doch gewiß, daß die Verminderung nur nach einem solchen Gesetz vor sich gehen könne, bei welchem noch immer ein Theil derselben zurückbleibt. Aus demselben Grunde nemlich, aus welchem die Nachwirkung einer gewissen Vorstellung innerhalb eines gegebenen Zeitraumes z. B. auf die Hälfte herabgesunken wäre, könnte sie nach dem Verlauf eines doppelt so großen Zeitraumes auf ein Viertel, oder auf einen noch kleinern Theil herabgesunken, nie aber ganz verschwunden sein.

Wenn wir jedoch die Nachwirkung, welche nach dem Erlöschen einer Vorstellung in unserer Seele zurückbleibt, in Vergleichung stellen mit jener Art von Nachwirkungen, welche ein Stoß oder sonst eine andere auf einen Körper einwirkende Bewegkraft in demselben hervorbringt, mit der in dem Körper erzeugten Geschwindigkeit, meine ich, so werden wir sogar geneigt, zu glauben, daß jene so wenig, wie diese, durch die Länge der Zeit auch nur eine Verminderung erfahre. Denn jeder Stoß und jede andere Ursache zur Bewegung, welche auf einen Körper durch eine gewisse Zeit hindurch eingewirkt hat, hinterläßt in demselben als eine Art von Nachwirkung eine Geschwindigkeit, welche dieselbe Größe, die sie gleich in dem ersten Augenblick nach Erlöschen der Kraft gehabt, durch alle künftige Zeiten hin unverändert behält; so zwar, daß sich der Körper von jetzt an beständig fortbewegen muß, mit eben der Geschwindigkeit, wie er es anfangs that,

wenn nicht durch gewisse neue Stöße und Krasteinwirkungen etwa eine Veränderung hierin hervorgebracht wird. Dieser von allen Naturforschern und Mathematikern einstimmig anerkannte Grundsatz wird im geringsten nicht widerlegt durch die gewöhnliche Erfahrung, daß die Körper, die wir auf Erden in Bewegung sehen, über kurz oder lang immer wieder in den Zustand einer wenigstens scheinbaren Ruhe zurückkehren. Dies rührt nemlich offenbar nur von dem Umstande her, daß sich jeder irdische Körper in jedem Augenblicke seiner Bewegung in der Nothwendigkeit befindet, gewisse andere Körper, z. B. die Luft, vor sich her zu treiben, und ihnen dadurch einen Theil seiner Geschwindigkeit abzutreten. Wir sollten deshalb, wenn wir genau sprechen wollen, nicht sagen, daß sich der Körper je ganz zur Ruhe begeben, sondern nur, daß er sich immer um desto langsamer bewege, je größer allmählich die Menge der Materie wird, der er durch seinen Anstoß eine der seinigen gleiche Bewegung mittheilt. Ruhe, völlige Ruhe erfolgt nur in so fern, als eine Bewegkraft angebracht wird, die eine der eben vorhandenen vollkommen gleiche, aber entgegengesetzte Geschwindigkeit zu bewirken vermag. Da aber zwei einander völlig gleiche Dinge im Weltall nicht anzutreffen sind, am allerwenigsten in Hinsicht auf Größe und Richtung, welche unendlich vielerlei Verschiedenheiten zulassen, so hat die Annahme, daß irgend ein Körper, der einmal in Bewegung gesetzt worden, je wieder zu völliger Ruhe gelange, eine Unwahrscheinlichkeit, welche in der That unendlich groß ist. Doch die Bewegung eines Körpers dauere lang oder kurz, was wir auf jeden Fall streng behaupten können, ist, daß jede Bewegkraft, welche nur jemals auf einen Körper eingewirkt hat, eine sich immer gleich bleibende Nachwirkung von der Art hinterlasse, daß der jeweilige künftige Zustand des Körpers von demjenigen, in welchem er sich zu eben dieser Zeit befunden haben würde, wenn jene Einwirkung nicht stattgehabt hätte, genau um so viel unterschieden sein muß, als es vermög der Stärke dieser Einwirkung gleich im Anfange war.

Und sollte es sich nicht eben so auch mit den Nachwirkungen verhalten, die jede in unsrer Seele angeregte Vor-

stellung hinterläßt? sollten nicht auch diese Nachwirkungen in Ewigkeit fortdauern, und zwar mit unveränderter Größe? Freilich dürfen wir diese Vergleichung nicht zu weit ausdehnen. So mögen wir z. B. immerhin die wirklich eintretende Veränderung des Ortes bei einem Körper mit den bei einem Geist erfolgten Handlungen; die in dem Körper erregten Geschwindigkeiten in ihrem Werden und in ihrer Fortdauer mit den Vorstellungen, die in der Seele rege gemacht worden sind, und mit den Nachwirkungen derselben vergleichen: dem Widerstand aber, den irdische Körper bei ihrer Bewegung fast überall in dem sie umgebenden Mittel erfahren, der die vornehmste Ursache davon ist, daß sie fast immer so bald in einen Zustand scheinbarer Ruhe versinken, diesem Widerstande dürfte bei geistigen Wesen höchstens in so fern etwas Ähnliches entsprechen, als sie gewisse Zwecke nur durch die Mitwirkung Anderer, also nur dadurch erreichen können, daß sie auch diese für ihre Absichten gewinnen. Ist also der Zustand gänzlicher Ruhe schon in der Körperwelt etwas sehr seltenes, wenn nur erst einmal Bewegung hervorgebracht worden ist, so wird noch weniger in der Welt der Geister — Ruhe, d. i. Unthätigkeit Platz greifen können, wenn erst einmal Leben und Wirksamkeit erwacht sind.²¹⁾

Doch diese Gedanken jetzt noch bei Seite gesetzt, und nur so viel als entschieden angesehen, daß jede Vorstellung, die in der Seele angeregt wurde, eine nie völlig aufhörende Nachwirkung hinter sich zurückläßt, so entsteht die Frage, worin diese Nachwirkung bestehe, oder wodurch sie ihr Dasein kund gebe? Und da dünkt es mir, daß wir zum wenigsten Folgendes mit aller Sicherheit behaupten können: durch jede Vorstellung, welche in einer Substanz angeregt worden, muß ihre Fähigkeit zur Erzeugung ähnlicher Vorstellungen, und dadurch mittelbar auch ihre Fähigkeit zu Vorstellungen überhaupt einiger Maßen erhöht werden, die Kraft des Vorstellens muß wachsen.

So lehrt es einmal schon eine Erfahrung, die wir theils an uns selbst, theils auch an andern täglich zu machen

Gelegenheit haben. Je größer die Anzahl der Vorstellungen einer gewissen Art ist, die sich in unsrer Seele bereits entwickelt haben, um desto leichter wird es uns, immer noch andere ähnlicher Art zu erzeugen; um desto größer wird beides, die Lebhaftigkeit sowohl, als auch die Deutlichkeit solcher Vorstellungen; um desto mehr Stärke erhält unsre Vorstellungskraft überhaupt. Nur daher kommt es ja, daß der Gebildete, d. h. ein Mensch, in dessen Seele bereits ein größerer Vorrath von Vorstellungen der verschiedensten Art Eingang gefunden, jede neue Vorstellung, die sich ihm darbent, mit so vieler Leichtigkeit auffaßt; nur daher kommt es, daß es z. B. dem Mathematiker leicht wird, Zahlenverhältnisse, dem Naturforscher einen ihm vorgelegten Naturgegenstand nach allen seinen Theilen aufzufassen u. s. w.

Und sollte dieses nicht wirklich allgemein und von allen Kräften, nemlich von allen solchen Kräften gelten, die sich an einem einfachen und endlichen Wesen befinden? sollte es nicht schon im Begriffe einer solchen Kraft liegen, daß sie durch Übung immer vergrößert werden müsse? — Alle Erfahrungen, die wir vom scheinbaren Gegentheile haben, alle nur irgend zu findenden Beispiele des Ermüdens durch zu lange Anstrengung, des allmählichen Abnehmens und Verschwindens einer Kraft widerlegen dies wirklich so wenig, daß sie es vielmehr noch bestätigen. Denn wo bemerken wir ein solches Abnehmen der Kräfte? Ausschließlich nur bei zusammengesetzten Gegenständen, und nur in solchen Fällen, wo die hervorzubringende Erscheinung nicht durch die bloße Kraft eines einzelnen Theiles, sondern durch die Gesamtwirkung aller, und durch die besondere Art ihrer Verbindung bedingt ist.⁵²⁾ So sehen wir wohl an einem Bogen, daß er durch öften Gebrauch seine Schnellkraft verliert, aber wir sehen auch, daß diese Schnellkraft nicht in der Kraft eines einfachen Theiles am Bogen besteht, sondern aus der Gesamtwirkung vieler, und aus der eigenthümlichen Gestalt, welche der Bogen hat, entspringt. So bemerken wir an allen Thieren und Pflanzen, und an jedem organischen Wesen, daß es nach bald längerer, bald kürzerer Zeit des Wachsthums und der Zunahme an Kräften in Erlistand geräth, dann immer

schwächer und endlich ganz aufgelöst wird: allein sind diese organischen Kräfte nicht insgemein Kräfte, die nur in einem zusammengesetzten Wesen sich äußern, und nur aus der besondern Art, wie deren Theile verbunden sind, hervorgehen? — Daß bei solchen Kräften kein unaufhörliches Fortschreiten statt habe, kann uns in Wahrheit nicht befremden; denn es erklärt sich zur genüge schon daraus, daß die verschiedenen Theile, die zur Hervorbringung der geforderten Wirkung nothwendig sind, bald durch die Art ihrer Thätigkeit selbst, bald durch die stete Einwirkung, die sie von äußeren Gegenständen erleiden, aus der benöthigten Verbindung allmählich losgerissen und zerstreut werden. Durch ihre eigene Bewegung reiben sich die Räder eines Uhrwerkes in dem Maße ab, daß sie zuletzt nicht ferner in einander greifen können, und die Maschine still stehen muß. Durch die fortwährenden Einwirkungen, welche sie von außen her erfährt, durch Regen, Frost und Sonnenschein verwittert endlich auch die festeste Mauer und stürzt unter ihrer eigenen Last zusammen. Ja ohne Ausnahme muß dieses allmähliche Verschwinden jeder Kraft, die das Zusammengesetzte nur als solches besitzt, gerade daraus hervorgehen, weil alle die einzelnen einfachen Theile und Substanzen, aus denen es besteht, in einem durch nichts zu hemmenden Fortschritt begriffen sind. Eben darum ist es ja unmöglich, daß irgend eine Art der Verbindung, die zwischen ihnen zu Stande gekommen ist, in ungeänderter Beschaffenheit für immer fort dauere, und somit auch immer dieselbe Erscheinung erzeuge. Was eine Zeit lang sich zur Leistung eines und desselben niedrigen Dienstes hatte gebrauchen lassen, muß eben hiedurch fähig gemacht zu einer edleren Verrichtung in neue angemessenere Verhältnisse treten; und die Folge muß sein, daß wir das vorige Ganze in seinen alten Kräften allmählich schwächer werden und zu Grunde gehen sehen. Nicht also hört seine Wirksamkeit auf, weil seine einzelnen Theile schwächer geworden, weil ihre Kraft durch die beständige Übung endlich erschöpft ist; sondern im Gegentheil, weil sie zu stark geworden sind, um an der vorigen Thätigkeit sich genügen zu lassen. — ³⁵⁾ Fühlen wir also, um auf ein Beispiel zu kommen, das innigst mit dem Gegenstand unsrer Betrachtung zusammenhängt, fühlen wir nach langem,

angestregten Nachdenken eine Ermüdung, so glauben wir ja nicht, unser Geist selbst wäre es, dessen Kraft nun erschöpft worden. Nicht er, sondern der Körper, dessen er sich auf dieser Erde als eines Werkzeuges bedient, ist durch die Anstrengung ermüdet; nur die Gehirnmasse ist durch den zu häufigen Verlust jener sehr feinen Materie, welche bei dem Geschäfte des Nachdenkens wahrscheinlich aufgezehrt wird, oder auf sonst andere Weise in einen Zustand versetzt, darin sie der Seele nicht wohl zu dienen vermag.

Setzt, es wäre erwiesen, daß unser ganze Erdball in seinen Kräften beträchtlich abgenommen, daß er nicht mehr vermöge, was er vor Jahrtausenden vermochte, Pflanzen, Thiere und sogar Menschen hervorzubringen, ohne des Mittels der Zeugung durch Wesen von gleicher Art erst zu benöthigen: dürfte dieses uns beirren in unserm Lehrsatze vom steten Fortschreiten der Kräfte einfacher Wesen? Wir hätten wahrlich gar keine Ursache, unsern Satz deshalb aufzugeben, sondern wir müßten bloß schließen, daß die Vermehrung der Kräfte der einzelnen Theile, und die größere Selbständigkeit, die sie errungen, einige der Kräfte, die einst das Ganze gehabt, ohngefähr eben so vermindere, wie wir in einem Staate oft wahrnehmen, daß sein Gemeingut gerade darum abnimmt, weil die Wohlhabenheit der einzelnen Bürger mit jedem Tage steigt.

Doch soll die Wahrheit, von der wir jetzt sprechen, so unmittelbar, als es nur an sich möglich ist, durch Erfahrung dargethan werden, so müssen wir das Beispiel von einer Kraft auffuchen, die sich an einfachen Wesen befindet, und an der wir, so lang ihr Wirken bisher nur immer beobachtet werden konnte, keine Verminderung, sondern vielmehr ein Wachsthum wahrgenommen haben. Um diese Wahrnehmung mit aller Deutlichkeit machen zu können, muß die Wirkung, welche wir beobachten wollen, zur Art derjenigen gehören, die von der Kraft eines einfachen Wesens unmittelbar, d. h. nicht durch ein Werkzeug, nemlich durch ein zusammengesetztes, hervor gebracht werden. Denn wo der letzte Fall stattfindet, wie bei dem Denken und den übrigen Verrichtungen unsrer Seele, zu deren Hervorbringung sie des Leibes bedarf, da können wir

aus der Beschaffenheit der Wirkung uns keinen ganz sichern Schluß auf die Beschaffenheit der Kraft erlauben, weil auch das Werkzeug sich allmählich ändert, und durch den schlechteren Zustand, in welchen dieses geräth, die Wirkung abnehmen kann, ohne daß die Kraft selbst geringer geworden ist. Da kenne ich wirklich nur eine einzige Kraft, welche zu dieser Beobachtung benützt werden könnte, es ist die Kraft der Anziehung. Die Anziehung ist eine Kraft, deren Dasein hinreichend dargethan ist; es läßt sich auch gar nicht zweifeln, daß diese Kraft den einzelnen einfachen Theilen der Körper selbst beivohnt; und daß die Wirkung, welche sie hervorbringt, die wechselseitige Annäherung der Körper, nicht erst durch die Vermittlung eines eigenen Werkzeugs, durch eine besondere Maschine, die noch hinzukommen müßte, sondern unmittelbar erfolgt. Hiezu kommt, daß wir gerade diese Kraft und ihre Wirkung in den Bewegungen der Himmelskörper schon durch Jahrtausende beobachtet haben. Und was haben uns diese Beobachtungen gelehrt? Ermüdet die Anziehungskraft durch ihr beständiges Wirken? wird sie allmählich erschöpft? Man wird mir zugestehen, daß unsre Astronomen von einer solchen Abnahme dieser Kraft nichts wissen, daß sie nicht das geringste beobachtet haben, was uns vermuthen ließe, unsre Erde oder ein anderer Planet werde von der Sonne in unsern Tagen weniger angezogen, als vor Jahrtausenden. Wahr ist es, daß wir auch eben so wenig Beobachtungen, welche das Wachstum dieser Kraft beweisen, anführen können; aber genug, wenn nur Erfahrungen da sind, die lehren, daß diese Kraft nicht abnehme. Denn ist es einmal entschieden, daß eine Kraft durch ihre Thätigkeit nicht allmählich aufgezehrt werde, so läßt sich, weil doch Veränderung stattfinden muß, leicht schließen, daß sie vergrößert werden müsse. Und daß wir von dieser allmählichen Vergrößerung bisher nichts wahrgenommen, beweiset nichts wider sie, beweiset nur, daß sie viel langsamer erfolge, als daß wir sie bis jetzt schon hätten wahrnehmen können.

Hier wendet vielleicht jemand ein, daß mit demselben Rechte, mit welchem ich ein nur seiner Langsamkeit wegen nicht bemerkliches Wachstum der Anziehungskraft voraussetze,

auch eine nur ihrer Langsamkeit wegen nicht bemerkliche Abnahme vernuthet werden könnte. Ich entgegne, daß in der inneren Wahrscheinlichkeit, die diese beiden Voraussetzungen haben, ein großer Unterschied liege. Denn für die erste, d. i. für die Voraussetzung, daß die Kraft der Anziehung mit der Zeit wachse, sprechen verschiedene Gründe; dafür aber, daß diese Kraft allmählich abnehme, dürfte man keinen vernünftigen Grund ausfindig machen. Wenn sich zu demjenigen, was schon durch bloße Gründe der Vernunft wahrscheinlich ist, auch noch Erfahrungen gesellen, die ihm nicht widersprechen, so muß es uns, dünkt mir, doch immer wahrscheinlicher werden.

Allein wir haben in der That nicht nöthig, auf diese Gründe zu bauen. Bezweifle man immerhin, ob jede Kraft, die einem endlichen und einfachen Wesen beiwohnt, in stetem Fortschritt begriffen sein müsse: von der Kraft des Vorstellens wenigstens wird man es uns nicht abstreiten können. — Ein Wesen, das mit Vorstellungskraft begabt ist, sieht sich, wo es sich immer aufhalten möchte, fortwährend umgeben von andern Gegenständen, die auf dasselbe wirken, und durch dieses Einwirken Vorstellungen der verschiedensten Art in ihm hervorbringen. Durch dieses beständige Vorstellen muß also mindestens seine Kraft des Vorstellens selbst immer mehr ausgebildet und vervollkommnet werden. Da aber Vorstellungskraft ohne Zweifel die Grundlage ist von allen übrigen Kräften und Fähigkeiten, die einem geistigen Wesen beigelegt werden können, so schließen wir nicht unrichtig, daß es mit jener auch diese übrigen alle nach und nach werde ausbilden können, wenn es nur selbst wollen wird.

Ich wage, wie man sieht, nicht zu behaupten, daß ein allseitiges Fortschreiten in der Vollkommenheit bei jedem geistigen Wesen nothwendig sei, noch weniger, daß es bei allen ununterbrechen und mit derselben Schnelligkeit erfolge. Nach Verschiedenheit der Stufe, auf der sich ein Wesen bereits befindet, nach dem bald größeren bald geringeren Eifer, den es zur eigenen Ausbildung anwendet, nach den bald mehr bald minder günstigen oder ungünstigen Verhältnissen und Umgebungen, mag es bald schneller, bald langsamer vorrücken,

mag öfters nicht nur im Vergleiche mit andern zurückzugehen scheinen, sondern in manch einzelner Hinsicht wirklich zurückgehen, und für eine Zeit, statt vollkommener, nur unvollkommener werden. So sehen wir leider nur zu oft, daß Menschen, statt mit den Jahren besser zu werden, immer in neue Laster und Thorheiten stürzen; nicht fortschreiten, sondern zurückgehen. Gleichwohl weil auch ein solches Wesen fortfährt immer verändert zu werden, und immer neue, früher noch nicht gehabte Vorstellungen zu erhalten, so läßt sich hoffen, daß, wenn sonst nichts anderes, doch seine Kraft des Vorstellens, doch die Summe seiner Begriffe und Einsichten allmählich zunehme. Früher oder später also, vielleicht selbst durch die Leiden, die es durch seine eigene sittliche Unvollkommenheit sich zuzieht, werden auch die Begriffe, welche zu seiner Besserung nothwendig sind, in ihm erwachen; und nun wird es anfangen, seine Vervollkommnung selbst zu betreiben, und wird von jetzt an nicht mehr bloß in gewisser, sondern in aller Hinsicht an Kräften wachsen, und wahrhaft vollkommener werden.

Allein ich äußerte oben, daß das Gesetz eines allmählichen Fortschreitens zur Vollkommenheit mir ein Gesetz zu sein scheine, welches für alle endlichen Wesen ganz ohne Ausnahme gilt, während doch dasjenige, was ich bisher gesagt, sich nur auf solche Substanzen anwenden läßt, die mit Vorstellungskraft begabt sind. Man wird also noch zu wissen verlangen, worauf sich diese größere Allgemeinheit meiner Behauptung stütze? Lediglich darauf, daß ich der Meinung bin, es gebe gar keine anderen Substanzen, als solche, die auch Vorstellungskraft besitzen. Die Kraft des Vorstellens dünkt mir kein Vorrecht, das nur gewissen Substanzen zukommt, sondern ein Eigenthum aller, auch selbst derjenigen, die wir sonst inögemein materielle nennen.

Es ist dem Zwecke dieser Schrift gemäß, die Gründe, die mich zu dieser Meinung bestimmen, hier nicht mit Stillschweigen zu übergehen, da man dem Lehrsatze von der Unsterblichkeit menschlicher Seelen gewiß den höchsten Grad der Verlässigkeit gibt, wenn man beweiset, daß in der ganzen

Schöpfung nirgends ein wirklicher Tod herrscht, weil alles Einfache belebt ist. Es sind aber meine Gründe zu dieser Behauptung von doppelter Art, theils aus Erfahrungen geschöpft, theils auf Begriffen beruhend.

Schon die Erfahrung selbst, die Beobachtung nemlich, daß ein so wunderbarer stufenweiser Übergang in allen Reichen der Natur herrscht, leitet am Ende auf den Gedanken, daß kein einziges der Wesen, von denen wir uns auf dieser Erde umgeben sehen, ohne alle Empfindung und Vorstellung sein dürfte. Am Leibe der größern und vollkommenern Thiere bemerken wir einmal so viele Theile und Werkzeuge, welche die unverkenubarste Aehnlichkeit mit gewissen an unserm eignen Leibe befindlichen Theilen und Werkzeugen, vornehmlich mit denjenigen haben, durch welche uns alle sinnlichen Vorstellungen und Empfindungen zugeführt werden, den Sinnesorganen, daß wir unmöglich zweifeln können, ob diese Theile nicht auch bei ihnen eine ähnliche Bestimmung haben, ob folglich auch sie Empfindung sowohl als Vorstellungen besitzen. Und das um so weniger, da wir bei eben diesen Thieren auch so viele Bewegungen und Wirkungen ihrer Thätigkeit wahrnehmen, die ganz vergleichbar sind mit jenen, durch die wir Menschen bald eine unangenehme Empfindung zu entfernen, bald eine angenehme uns zu verschaffen suchen. Wer diese Thiere bei allem diesen doch nur für Automate ausgehen wollte, wie einst DesCartes³⁴⁾ gethan, würde fürwahr nur sich lächerlich machen. Allein auch die kleinsten und unvollkommensten Thiere, auch Schnecken und Würmer, Polypen, Kugel- und Räderthierchen, sogar die sogenannten Infusions-thierchen, haben in ihren Einrichtungen sowohl, als in der Art, wie ihre Thätigkeiten sich äußern, so viele Aehnlichkeit mit jenen höhern Gattungen der Thiere; der Übergang von diesen zu jenen geschieht durch so unmerkliche Abstufungen, daß wir alle Regeln des richtigen Denkens verletzen müßten, wenn wir nicht auch ihnen gewisse, nur freilich schwächere Empfindungen sowohl als Vorstellungen zugestehen wollten. — Nicht so unverkennbar ist freilich die Aehnlichkeit der Thiere mit den Pflanzen, bei denen man eben deßhalb die Reihe empfindender Wesen gewöhnlich abgebrochen hat. Erwägen wir aber,

wie doch auch diese Pflanzen so viele Werkzeuge und Einrichtungen haben, die mit den Werkzeugen und Einrichtungen nicht nur der unvollkommenen, sondern selbst der vollkommeneren Thiere, sogar des Menschen verglichen werden können; erwägen wir, daß sie, wenn wir auch keine Werkzeuge für die vier höheren Sinne bei ihnen gewahren, doch sehr wohl Werkzeuge für den allgemein durch unsern ganzen Körper verbreiteten Gefühlsinn haben könnten; bedenken wir endlich, daß sie die Fähigkeit solcher Bewegungen haben, die ihrem Leben und Wachsthum zuträglich sind, und daß sie in dieser Hinsicht den Thieren höchstens an Schnelligkeit nachstehen: so muß uns je länger, je wahrscheinlicher werden, daß auch die Pflanzen einen gewissen, obgleich viel niedrigeren Grad von Empfindung, mithin auch Vorstellungen haben.³⁵⁾ — Sind wir aber einmal dahin gelangt, allen organischen Wesen Empfindung und Vorstellung zuzugestehen, so ist uns schon beinahe die ganze Schöpfung belebt. Denn Organismus, irgend ein niederer, zeigt er sich nicht fast überall? Müssen wir nicht selbst jene Krystallformen, die uns die sogenannten unorganischen Körper, z. B. Salze, Metalle u. s. w., in ihrem festen Zustande zeigen, als eine gewisse, freilich nur unvollkommene Organisation betrachten?³⁶⁾ Wo also sollen wir die Grenze des Lebens (ich meine der Vorstellung und Empfindung) annehmen? von welcher Art der Wesen sollen wir sagen, bis hierher noch reicht die Empfindung, und weiter hinaus gibt es schon keine mehr? — Und sehen wir vollends, daß aus einer ganz unorganisch scheinenden Masse, z. B. dem Wasser oder sonst einer Flüssigkeit, bloß durch die Länge der Zeit Gebilde entstehen, die einen sichtbaren Organismus, ja wohl gar Leben verrathen (Conserven, Infusionsthierchen und dergl.); wenn wir beobachten, daß diese organischen Gebilde nach einiger Zeit sich wieder auflösen in scheinbar unorganische Masse, und in noch längerer Zeit neuerdings wieder entstehen: muß uns dieses nicht zu der Überzeugung führen, daß sich in Gottes Schöpfung überall nichts durchaus Lebloses befinde, weil es doch kaum gedenkbar ist, daß Empfindung entstehe, wo früher nicht etwa bloß eine schwächere, sondern gar keine war? —

Aber auch abgesehen von all diesen Erfahrungen, so folgt schon aus dem bloßen Begriffe einer Substanz und einer Vorstellungskraft, daß jene nie ohne diese seyn könne. Jede Substanz nemlich muß als etwas Wirkliches auch etwas Wirkendes seyn, und sie muß wirken nicht bloß in andern, sondern auch in sich selbst. In ihrem Innern müssen wir uns gewisse Wirkungen denken, hervorgebracht entweder ganz unabhängig von andern, durch ihre selbsteigene Kraft, oder durch die Vereinigung eigener sowohl als fremder Kräfte. Das erste mag nur bei einer einzigen Substanz, der Gottheit, das zweite muß bei allen übrigen der Fall seyn. Nun wissen wir schlechterdings uns keinen Begriff zu machen von irgend einer Veränderung, oder um einen noch allgemeineren Ausdruck zu brauchen, von einer Wirkung, die in dem Innern einer Substanz vorginge, und gleichwohl weder in einer Vorstellung, noch in sonst etwas solchem, das schon Vorstellungen voraussetzt, z. B. in einer Empfindung, einem Wunsche, einer Willensentschließung u. dgl., bestehen sollte. Vorstellung, ist dieses nicht der allgemeinste Name, womit wir etwas bezeichnen, was wir uns nicht als Einwirkung eines einfachen Wesens außerhalb seiner, sondern als vorgehend in ihm selbst denken wollen?³⁷⁾ Ist es also gewiß, daß jede geschaffene Substanz nicht nur selbst wirke, sondern auch Einwirkungen von andern erfahre, somit verändert werde; können wir nicht, ohne offenbare Ungereimtheit behaupten, daß alle Veränderung in den geschaffenen Wesen eine bloße Änderung in den Verhältnissen derselben sey, ohne zugeben zu wollen, daß dieser Änderung in den Verhältnissen auch eine gewisse Änderung in dem Inneren der Substanzen selbst bald als Ursache vorhergehe, bald als Wirkung nachfolge: so sind wir gedrungen zu der Voraussetzung, daß jede einfache Substanz eine gewisse Kraft des Vorstellens besitze, durch die sie erst fähig wird, innere Veränderungen zu erfahren.³⁸⁾ Hieraus ersehen wir denn, daß unser oben beschriebenes Gesetz des Fortschreitens für alle geschaffenen Wesen ohne Ausnahme gilt. Jede geschaffene Substanz kann mit der Zeit immer vollkommener werden, weil jede von Ewigkeit her schon mit Vorstellungskraft und Empfindungskraft versehen ist.

Wie mag sich aber mit dieser Ansicht der Dinge die so gewöhnliche Eintheilung der Substanzen in geistige und materielle vertragen? Daß sie verworfen werden müßte, wenn man sie immer noch so erklären wollte, daß nur die geistigen Substanzen Vorstellungskraft besitzen, die materiellen hingegen derselben ganz entbehren, das liegt am Tage. Aber sollte es nicht möglich sein, sie noch dadurch zu retten, daß wir das Wesen jenes Unterschiedes in etwas anderes setzten? Man sehe es immerhin als eine kleine Abschweifung an, wenn ich mich hier in eine Beantwortung dieser Frage einlasse; es wird durch diese Erörterung gleichwohl auch über den Gegenstand, von dem wir hier eigentlich zu sprechen haben, ein eigenes Licht verbreitet.

Zu sagen, daß die geistigen Substanzen einen höheren, die materiellen aber bloß einen niedrigeren Grad von Vorstellungskraft haben, wäre, so wahr es auch ist, zu unbestimmt gesagt. Denn eine Eintheilung, die von dem bloßen Grade der Vorstellungskraft entlehnt ist, muß, da es unleugbar viel mehr als zwei verschiedene Grade von dieser Kraft unter den endlichen Substanzen gibt, auch mehr als zwei Glieder enthalten. Wir müssen uns also nach einem bestimmteren Unterschiede umsehen. — Ein solcher träte nun freilich schon ein, wenn wir erklärten, zu den geistigen Substanzen nur alle jene zu zählen, welche ein deutliches Bewußtsein ihrer selbst besitzen. Dies würde mit der Bedeutung, die der gewöhnliche Sprachgebrauch mit dem Worte Geist verknüpft, sehr wohl zusammenstimmen; aber um so schlechter mit der Bedeutung des Wortes: Materiell. Denn nun müßten wir alle Seelen der Thiere, weil diese doch keine deutlichen Vorstellungen haben, zu den materiellen Substanzen rechnen, was man gewiß sehr sonderbar finden würde. Es ist also nöthig, an einen Unterschied zu denken, der dem Begriffe der geistigen Wesen einen viel weiteren Umfang verschafft. —

Die Erfahrung lehrt, daß jene einfache Substanz, welche wir unser Ich oder unsre Seele nennen, nicht alle Wirkungen, die sie, es sei in sich selbst, oder in andern Substanzen, hervorbringt, unmittelbar bewirke. Das meiste bewirkt sie nur

mittelbar, und es ist unser Leib, dessen sie sich als des gewöhnlichsten Werkzeuges oder Mittels hiezu bedient. So ist die Vorstellung, die ich eben von jener rothen Farbe habe, in mir nicht unmittelbar entstanden, sondern sie ward vermittelt meines Auges, das ich auf jenen rothen Gegenstand bestete, bewirkt; so habe ich auch die Bewegung, in welche ich diese Kugel, die vorhin ruhig lag, versetzte, nicht unmittelbar durch meinen bloßen Willen bewirkt, sondern vermittelt des Stoßes, den ich ihr durch meine Hand versetzte. Auge und Hand, Theile meines Leibes, dienten mir also hier zu Werkzeugen meiner Thätigkeit, sowohl derjenigen, durch die ich Veränderungen in mir selbst, als auch derjenigen, durch die ich Veränderungen in andern Gegenständen außer mir erzeugte. — Ich bemerke aber, daß sowohl Auge als Hand aus Theilen zusammengesetzt sind, und bei einigem Nachdenken wird mir sogar wahrscheinlich, daß die Menge der einfachen Theile, aus denen diese Glieder, und somit mein ganzer Leib überhaupt zusammengesetzt ist, im strengsten Sinne des Wortes unendlich ist. Denn da ich wahrnehme, daß je zwei Körper, die eine räumliche Ausdehnung von endlicher Größe haben, in einem gleichfalls endlichen Verhältniß ihrer Kräfte zu einander stehen, so darf ich nur Eines von beidem annehmen, entweder daß kein einziger von diesen Körpern aus einer unendlichen Menge von Theilen bestehe, oder daß dieses bei allen der Fall sei. Das erste hieße eigentlich behaupten, daß kein einziger Körper und kein einziger endlicher Theil desselben den Raum, den er doch einzunehmen scheint, wirklich erfülle. Denn wenn ein Körper von endlicher Ausdehnung aus einer nur endlichen Menge von einfachen Theilen oder Substanzen zusammengesetzt sein soll, so ist gewiß, daß nicht in allen, sondern nur in gewissen einzelnen von einander getrennten Punkten, die sich in dieser Ausdehnung unterscheiden lassen, Theile von ihm anzutreffen sein können, während die übrigen Stellen alle noch leer sind. Diese Annahme aber, die schon an sich so viele Unwahrscheinlichkeit hat, verwickelt in die größten Schwierigkeiten, wenn man das Dasein flüssiger Körper, und die Erscheinungen, welche sie darbieten, erklären soll. Nehme ich aber an, daß jeder endliche Körper, mithin auch mein Leib

aus einer unendlichen Menge einfacher Theile zusammengesetzt sei, so muß ich zugleich annehmen, daß meine Seele die Fähigkeit habe, auf eine nicht bloß endliche, sondern wirklich unendliche Menge anderer Substanzen gleichzeitig und unmittelbar zu wirken. Denn was ich täglich erfahre, ist, daß die verschiedensten Bewegungen und Veränderungen der Gliedmaßen meines Leibes auf den Willen der Seele erfolgen, und also durch sie — sei es mittel- oder unmittelbar — bewirkt werden. Mag man nun sagen, daß die gröbereren Theile des Leibes, z. B. dieser Arm, durch meinen Willen nicht unmittelbar, sondern durch die Vermittlung gewisser Muskeln und Sehnen, u. dgl. bewegt werden, so ist doch unwidersprechlich, es muß in jedem Fall einige Theile dieses Leibes geben, die meine Seele unmittelbar ergreift und verändert, und durch deren Veränderung sie dann die übrigen verändert. Die Masse dieser Theile, so klein sie immer sei, muß mit der Masse des Leibes selbst, und mit den Massen aller der Körper, welche ich mittelbar durch meinen Leib in Bewegung zu setzen vermag, in einem endlichen Verhältnisse stehen. Wie also diese, so müssen auch jene aus einer Menge von Theilen, die unendlich ist, zusammengesetzt sein. Bei jeder Bewegung meines Leibes übt demnach meine Seele eine Wirksamkeit aus, die sich auf eine unendliche Menge anderer einfacher Substanzen, und zwar unmittelbar erstreckt.

Dieses merkwürdige Vermögen, das ich so eben an meiner eigenen Seele entdeckte, muß ich auch bei den Seelen der Thiere, und falls ich den Pflanzen ein Leben zugestehende, auch bei den Seelen der Pflanzen annehmen; denn wir gewahren doch bei Thieren sowohl als Pflanzen Bewegungen, welche dem Leben und Gedeihen derselben so zusagen, daß wir sie am füglichsten auf Rechnung der ihnen beigelegten Vorstellungskräfte setzen. Ja wenn ich voraussetzen will, daß jede geschaffene Substanz, die sich gegenwärtig auf einer niedrigeren Stufe des Daseins befindet, im Verlanfe der Zeiten zu jeder höheren sich werde aufschwingen können, so darf kein Unterschied, welchen ich zwischen irgend zwei geschaffenen Substanzen annehme, ein anderer als ein bloßer Gradunterschied sein, d. h. er muß auf einem bloßen Mehr oder Weniger beruhen, und somit

durch das allmähliche Fortschreiten einmal behoben werden können. Wollten wir aber gewissen Substanzen, wie unserer Seele, die Fähigkeit beilegen, auf eine unendliche Menge anderer Substanzen unmittelbar zu wirken, gewissen Substanzen von einer niedrigeren Stufe dagegen diese Fähigkeit absprechen, und ihnen bloß zugestehen, daß sie auf eine endliche Menge anderer einwirken können, so würden wir da einen Unterschied festsetzen, bei dem die eine Classe der Wesen nie zu der Stufe der andern sich zu erheben vermöchte. Denn aus der Fähigkeit, auf eine bloß endliche Menge von Substanzen einzuwirken, kann durch kein allmähliches Wachsthum, (durch keine bloße Vermehrung der Anzahl jener Substanzen) eine Fähigkeit des Einwirkens auf eine unendliche Menge werden. Es bleibt also kaum etwas übrig, als die zuletzt erwähnte Fähigkeit, weil wir sie doch bei einigen finden, bei allen endlichen Substanzen anzunehmen, und somit zuzugestehen, daß jede geschaffene Substanz in jedem Augenblick ihres Daseins auf eine unendliche Menge von andern unmittelbar einwirken könne, und in der That einwirke; wie denn auch oben schon angemerkt wurde, daß das Gesetz der Anziehung, das die Beobachtung lehrt, auf eine solche Wirksamkeit hinweist.

Allein wenn auch alle Substanzen einander in dem Stücke gleichen, daß sie auf eine unendliche Menge von andern einwirken, so wird es doch in der Größe und Art dieser Einwirkung manche Verschiedenheiten unter denselben geben; begreiflich aber werden diejenigen, welche einander in ihren innern Kräften ganz oder doch beinahe gleich kommen, unter ähnlichen Verhältnissen und Umgebungen auch ähnliche Wirkungen äußern. Das Beispiel, das wir an unserer eigenen Seele haben, berechtigt ganz zu der Vermuthung, daß die unendlich vielen andern Substanzen, auf die sich der Kreis der unmittelbaren Wirksamkeit der Einen erstreckt, meistens von einer niedrigeren Stufe und von geringeren Kräften sind, als es diejenige ist, die diese Wirksamkeit über sie erlangt hat. In solchem Falle stellt also diese Eine Substanz verbunden mit der unendlichen Menge der andern ein Ganzes dar, worin durch sie eine Art von Thätigkeit ausgeübt wird, wie sie kein anderer Theil dieses

Ganzen über dasselbe ausübt. Wir können dieser Substanz deshalb den Namen der herrschenden in diesem Ganzen geben, alle die übrigen aber ihr untergeordnet nennen.

So gewöhnlich es inzwischen sein mag, daß die unendlich vielen Substanzen, auf welche von einer andern unmittelbar eingewirkt wird, auf einer niedrigeren Stufe als sie stehen, so liegt doch auch nicht der geringste Widerspruch in dem Gedanken, daß eine endliche Substanz eine gewisse Art unmittelbarer Einwirkung auf eine unendliche Menge solcher Substanzen ausübe, die ihr an Rang entweder gleich sind, oder sie wohl gar übertreffen. Nur die Beschaffenheit dieses Einwirkens muß jetzt begreiflich eine andere sein, als im vorigen Falle. Wenn wir uns nun einen Jubegriff von unendlich vielen einander, wenn nicht ganz, doch beinahe gleichen Substanzen vorstellen, und hiebei annehmen, daß sie auf solche Weise in ein Ganzes vereinigt sind, wobei jede einzelne beinahe dieselbe Lage zu den übrigen hat, so ergibt sich hieraus, daß auch die Art der Wirksamkeit, die jede einzelne derselben auf alle übrigen ausübt, bei allen beinahe die nemliche sein werde. Hier werden wir also ein Ganzes vor uns haben, welches in allen seinen Theilen beinahe gleichartig ist; ein Ganzes, darin kein Theil vorhanden ist, der alle übrigen beherrscht, der eine Thätigkeit übt, die nicht auch jeder andere übre. Wenn wir ein Ganzes der ersten Art mit einem Staate vergleichen wollten, darin sich Einer zum Herrn über die übrige Menge erhoben, so wäre das Ganze der zweiten Art wie ein Volk zu betrachten, das keinem seiner Bürger einen Einfluß eingeräumt hat, der nicht auch jedem anderen zusteht.

Ein solcher Unterschied zwischen den Ganzen ist gewiß merkwürdig genug, um unsre Aufmerksamkeit zu verdienen; und eben so merkwürdig und scharf begrenzt ist der Unterschied, der zwischen den einzelnen Substanzen selbst obwaltet, je nachdem sie entweder zur Classe derer, welche die herrschenden in einem Ganzen sind, oder nicht dazu gehören. Gleichwohl hindert die große Bestimmtheit dieser Scheidewand nicht, daß eine und eben dieselbe Substanz durch eine bloße allmähliche Veränderung in ihren Kräften und Verhältnissen aus einer von jenen beiden

Classen zur andern übergehe. Denn da der Grad des Übergewichts und der Herrschaft, die eine Substanz über die ihr gehorchenden übt, jede beliebige Abstufung zuläßt, warum sollte es nicht bloß durch ein allmähliches Wachsen der Kräfte dieser Substanz, ja auch selbst ohne dieses, bloß durch Veränderungen in ihrer Lage und ihren Umgebungen geschehen können, daß sie, die vorhin mit ihren Nachbarn im Verhältnisse einer wechselseitig gleichen Wirksamkeit stand, nun eine Art von Übergewicht über sie gewinne? Müssen nicht auch in Substanzen, die einander ursprünglich gleich sind, durch die verschiedene Lage, in die sie gerathen, verschiedene Vorstellungen entstehen, und daraus auch verschiedene Kräfte erwachsen? Sollte es also nicht möglich sein, daß bloß die Eigenthümlichkeit der Stellung, in welche ein einfacher Theil eines bisher ganz gleichartigen Ganzen durch irgend eine äußere Ursache versetzt wird, in dieser einfachen Substanz Vorstellungen erwecke, die ihr die Fähigkeit des Herrschens über die andern verschaffen? Und sei es, daß sie das kaum erlangte, und nur noch sehr geringe Übergewicht über ihre Nachbarn durch eine neue Veränderung alsbald wieder verlore, sollte nicht gleichwohl eine gewisse Spur davon in ihr zurückbleiben können? nicht eine dunkle Rückerinnerung daran? nicht ein Bestreben und eine gewisse größere Fähigkeit, was sie schon einmal besaß, bei nächster Gelegenheit sich wieder zu verschaffen, und nun fester zu halten? —

Aus dem bisher Gesagten erräth man schon, wie ich den Unterschied zwischen materiellen und geistigen Substanzen aufgefaßt haben wolle. Ich denke nemlich, es wäre eben keine allzu gewaltsame Verletzung des Sprachgebrauchs, wenn wir erklärten, den Namen einer geistigen Substanz nur jeder herrschenden beilegen zu wollen, d. h. nur einer solchen, die über eine unendliche Menge anderer eine Art von Wirksamkeit, wie keine andere in diesem Inbegriffe, ausübt. Jede Substanz, bei der sich dies nicht findet, würde ich eine bloß materielle zu nennen vorschlagen. Jene unendliche Menge Substanzen, die einer geistigen unterthan sind, würde ich ihr Werkzeug oder Organ, ihren Leib oder Körper; sie selbst die Seele dieses Leibes nennen. Jedes Ganze von solcher

Art, darin kein herrschender Theil sich hervorthut, jedes Ganze also, dessen gesammte Bestandtheile einander gleichartig sind, so daß dieselbe Wirksamkeit, welche der Eine ausübt, jeder andere ebenfalls übt, soll mir ein unorganisches Ganze heißen. Da ferner die Substanz, welche sich einer unendlichen Menge anderer als ihres Werkzeuges bedient, immer nur in Verbindung mit diesen und nur durch sie auf unsere Sinne wirkt, und uns erscheinen kann: so ist es natürlich, daß wir sie uns fast immer nur in der Verbindung mit ihrem Leibe denken, nur für das Ganze, welches aus Seele und Leib zusammengesetzt ist, eine gebräuchliche Benennung haben, daß wir endlich auch die Vorstellungen, Empfindungen u. s. w., die eigentlich nur in der Seele dieses Ganzen vorgehen, dem Ganzen selbst beilegen, und dieses eben darum ein empfindendes oder lebendiges Ganze nennen. Ein anderes ist es mit allen unorganischen Ganzen. Obgleich ich nemlich in den letzten einfachen Theilen auch eines solchen Ganzen Vorstellungskraft und Leben annehme, so werde ich dem Ganzen doch selbst den Namen eines lebendigen Ganzen so wenig ertheilen können, als es mir einfallen könnte, eine Armee, weil sie aus lauter Menschen, also lebendigen Wesen zusammengesetzt ist, selbst ein lebendiges Wesen zu nennen. Die unorganischen Massen dürfen wir demnach auch bei den hier aufgestellten Begriffen, in einer gewissen Bedeutung immerhin todte oder doch leblose Massen nennen; und vom Leben nur sprechen, wo von organischen Ganzen oder von jenen einfachen Substanzen, aus welchen alles andere besteht, die Rede ist.

Bei näherer Anwendung dieser Begriffe auf die Erfahrung zeigt sich, daß es fast keine andern Körper auf Erden gibt, die wir für unorganisch und in so fern auch für todt oder leblos zu erklären berechtigt wären, als die Flüssigkeiten. Während wir nemlich bei allen festen Körpern eine gewisse Ungleichheit in den Bestandtheilen, oder doch in der Art ihrer Verbindung und eben darum gewisse Gefüge, gewisse bald dichtere, bald wieder lockere oder ganz leere Stellen bemerken, sind es die Flüssigkeiten allein, die uns auch durch die stärksten Vergrößerungsgläser nichts diesem Ähnliches, sondern

ein durchaus gleichartiges Ganze zeigen. Hieraus begreift sich sehr wohl, wie besonders im Innern einer solchen flüssigen Masse die Wirksamkeit, die jedes einfache Theilchen auf seine Nachbarn ausübt, von einer und eben derselben Beschaffenheit sein müsse, so daß hier kein herrschender Theil, mithin auch keine Spur eines Organismus anzutreffen sein kann. Nicht völlig so ist es schon nahe an der Oberfläche des flüssigen Körpers; indem die Theile, die hier sich befinden, beträchtlich andere Verhältnisse und Umgebungen haben, daher sie auch eine Wirksamkeit äußern, die sich von jener der innern Theile merklich genug unterscheidet. Noch größer wird dieser Unterschied, wenn wir die Flüssigkeit in eine Menge sehr kleiner Theile etwa auf die Art zerlegen, wie es bei einer Fällung derselben aus einem andern flüssigen Mittel geschieht. Betrachten wir einen der vielen kleinen, aber noch immer zusammengesetzten Theile, die hier zum Vorschein kommen, für sich, so erachten wir bald, wie jenes einfache Theilchen, das sich im Mittelpunct des kleinen Ganzen befindet, bloß durch die eigenthümliche Stellung, welche es hier zu allen übrigen hat, in den Stand gesetzt werden könne, einen Art Einfluß auf sie zu äußern, wie ihn kein anderes in diesem Ganzen befindliche Theilchen zu üben vermag. Als eine Wirkung dieses Einflusses dürften wohl die bei einer solchen Gelegenheit fast immer erscheinenden Krystalle, diese unterste Stufe der Organisation, zu betrachten sein. Aus dieser Ansicht ließe sich auch recht gut erklären, woher es komme, daß fast alle Flüssigkeiten, wenn sie erst längere Zeit in Ruhe bleiben, in eine so genannte Gährung gerathen, auch in der Folge mancherlei entschieden organische Gebilde, z. B. Konferven, Infusionsthierchen u. dgl. erzeugen, welche nach einiger Zeit wieder zu Grunde gehen, und neue höhere Organisationen aus ihrem Grabe hervortreten lassen. So lange nemlich eine Flüssigkeit in steter Bewegung ist, ändert sich die Lage jedes ihrer Theilchen mit jedem Augenblick, und es wird also der Herrschaft, die es durch seine Lage in diesem Augenblick erringt, im nächsten schon wieder verlustig. Sehr begreiflich, wenn sich bei solchen Umständen der Zustand der Flüssigkeit in einer auch merklich langen Zeit nicht wesentlich ändert. Wenn sie dagegen sehr lange ruhig

gestanden, so hatten die einzelnen Theilchen, die durch den Vortheil ihrer Lage eine Herrschaft über gewisse benachbarte ausüben konnten, Zeit und Gelegenheit, sich diese Herrschaft recht eigen zu machen; ihre zu deren Ausübung benötigte Kraft mußte durch den ihr verstatteten langen Gebrauch nothwendig zunehmen; und sie gelangen allmählich dahin, sich einen noch höheren Grad von Herrschaft zu erringen. Daher die Ungleichartigkeit, die wir nun eintreten sehen, die Gährung. Noch eine längere Zeit überlasse man das Gemisch sich selbst; und es wird einigen Theilen gelingen, sich eine Herrschaft zu erwerben, welche so auszeichnend groß ist, daß wir schon willkürliche Bewegung wahrnehmen; u. s. w.

Da wir uns schon so lange mit Betrachtungen befassen, welche den Gegenstand von der Unsterblichkeit unsrer Seele nur entfernter Weise berühren, so lasset uns noch ein Paar Augenblicke anwenden, um ein sehr allgemein herrschendes Vorurtheil zu widerlegen, das gleichfalls weggeräumt werden muß, soll uns die Fülle des Lebens, welche in Gottes Schöpfung ausgestreut ist, in ihrem gehörigen Lichte erscheinen.

Man stellt sich gewöhnlich vor, daß in dem Leibe wie jedes Menschen, so auch jeden Thieres nur eine einzige Substanz, welche den Namen einer geistigen verdient, nemlich nur diejenige wohne, die wir die Seele dieses Wesens nennen. Diese Vorstellung dünkt mir nicht nur durch keinen hinlänglichen Grund erwiesen, sondern so vieles wider sich zu haben, daß ich im Gegentheil geneigt bin, in jedem organischen Körper eine unzählbare Menge von Seelen, doch von verschiedenen Rangordnungen vorzusetzen.

Was man als Grund für die gewöhnliche Meinung ansieht, daß wir uns nemlich der mehren Seelen, falls solche wirklich in unserm Leibe wohnten, innigst bewußt sein müßten, oder daß sie ihr Dasein jedenfalls viel sichtbarer kund geben würden, als es geschieht, läßt sich auf keine Art darthun. Bewußtsein, nemlich ein unmittelbares Bewußtsein kann jede einzelne Seele nur von sich selbst, nicht aber

von andern haben; nur was in ihr, nicht was in einer andern vorgeht, kann sie so unmittelbar gewahren, als ob es in ihr selbst vorginge; und um gewahr zu werden, was in einer anderen vorgeht, als ginge es in ihr selbst vor, müßte sie nicht sie selbst, sondern die andere sein. Immer könnte also z. B. mein Auge, mein Finger von eigenen Seelen bewohnt sein, die ihre eigenen, wenn man will, noch so lebhaften und selbst deutlichen Vorstellungen und Empfindungen haben: ich, d. i. die Seele, die nicht das Auge, den Finger, sondern den ganzen Leib, von welchem jene nur Theile sind, beherrscht, kann mir so wenig bewußt sein, was die Seelen dieser Theile empfinden, als ich mir etwa bewußt bin, was jener Wurm empfindet, dessen ich mich bei einem Fischfange gleichfalls als eines meiner Werkzeuge nicht eben viel andere, als meines Fingers bediene. Die Seele meines Auges kann vielleicht Schmerz empfinden, während ich selbst nur lauter angenehme Empfindungen habe.

Daß aber die mehren Seelen, die sich in einem und demselben Leibe befinden, ihr Dasein sichtbar er kund geben müßten, ist eine Behauptung, die man nur aufstellen könnte, wenn erst bestimmt wäre, auf welcher Stufe der Vollkommenheit diese Seelen stehen. Sind es Seelen niederer Art, als diejenige, welche den ganzen Leib beherrscht, so folgt von selbst, daß sie sich auch durch keine so sichtbare Wirkungen als diese äußern können. Indessen zur Zeit einer Schwangerschaft sind ja in einerlei Leibe der Seelen mehre unläugbar gegenwärtig, und doch, ob sie gleich derjenigen, welche den ganzen Leib beherrscht, in der Vollkommenheit so nahe stehen, daß sie in kurzer Zeit schon auf derselben Stufe des Daseins erscheinen werden, die ihre mütterliche jetzt einnimmt, doch sehen wir diese Seelen ihr Dasein so wenig äußern, daß kaum die Mutter selbst ihre durch Willkür hervorgebrachten Bewegungen anfangs von andern unterscheidet.

Hie und da hat man zwar selbst noch gezweifelt, ob eine Leibesfrucht, so lange der Mutter Schoß sie birgt, wirklich auch schon beseelt sei, oder vielleicht erst in dem Augenblick, da sie das selbstständige Leben anfängt, mit einer Seele vereinigt

werde. Allein wenn wir aus jenen Bewegungen, die eine Mutter in den letzten Monaten ihrer Schwangerschaft an der Frucht verspürt, nicht auf das Dasein einer Seele bei dieser schließen dürften, so möchte man billig fragen, mit welchem Recht wir irgend einem organischen Wesen eine Seele als Urheberin der an demselben bemerkten Bewegungen annehmen? Und wenn wir behaupten, daß sich die Seele des Menschen mit ihrem Leibe erst in dem Augenblick, da er geboren wird, verbinde, welches wird jener Augenblick sein, in dem wir das Küchlein, oder sonst irgend ein anderes Thier, das nicht lebendig geboren wird, sondern aus einem Ei sich entwickelt, beseelt werden lassen? Schwerlich wird jemand im Ernste sagen wollen, das Küchlein bekomme erst in dem Augenblicke, da es die Schale des Eies durchbricht, eine Seele. Hat es sie aber schon früher, so muß auch das Kind schon eine Seele haben, bevor es den Schoß der Mutter noch verlassen.

Doch die Beobachtungen der Naturforscher lehren, daß jener organische Körper, der nach dem Zeitpunkte der Empfängniß im Schoße der Mutter erscheint, und hier zum künftigen Kinde sich entwickelt, schon früher, nur etwas kleiner und unentwickelter, in gewissen Organen des weiblichen Körpers, die man die Eierstöcke nennt, vorhanden gewesen, ja schon im Leibe des Mädchens und weiblichen Kindes sich nachweisen lasse.³⁹⁾ Wir müssen also nur Eines von beiden annehmen, entweder daß diese organischen Körper schon früher, schon seit ihrem Dasein beseelt sind, oder daß sie dies erst im Augenblicke der Empfängniß werden. Das letzte wird schon durch den Umstand widerlegt, daß es auch Thierarten gibt, z. B. die Blattläuse, bei welchen eine einzige Begattung das Weibchen in den Stand setzt, Junge zur Welt zu bringen, die ohne neue Begattung wieder andere Junge bis in das neunte Geschlecht hin zur Welt zu bringen vermögen. Die Handlung, welche der Act der Zeugung genannt wird, ist also keines von beidem, weder Hervorbringung eines vorhin noch gar nicht bestandenen organischen Körpers, noch Zuführung einer vorhin ihm fehlenden Seele; sondern sie leistet nichts anderes, als daß sie das vorhin schon vorhandene und vorhin auch schon

lebendige Wesen aus einem Zustande, in dem es nur sehr langsam fortschreiten konnte, in einen andern versetzt, darin es seine Kräfte mit größerer Schnelligkeit entwickelt.

Verhält sich die Sache dergestalt, so müssen wir wenigstens in allen weiblichen Körpern der Menschen und der Thiere so viele Seelen annehmen, als wir in ihren Eierstöcken Bläschen zu zählen vermögen. — Ist es aber wahrscheinlich, daß nur der weibliche Körper so reichlich mit Seelen ausgestattet sei, und daß es nur jene Bläschen, die wir im Eierstocke gewahren, ausschließlich sind, die von eigenen Seelen bewohnt werden? An gewissen Thieren und an den meisten Pflanzen hat man die merkwürdige Beobachtung gemacht, daß fast jeder Theil ihres Leibes, wenn er vom Ganzen getrennt, und in gewisse seiner Entwicklung günstige Umstände versetzt wird, zu einem neuen Ganzen derselben Art, wie das, von dem er genommen ward, erwachse. Zerschneidet man einen Wurm, eine Raibe, einen Polypen in zwei oder mehre Stücke, so wächst jedes dieser Stücke zu einem neuen Thiere dieser Art heran. Und noch viel leichter gelingt es, Bäume und Pflanzen durch kleine von ihnen abgeschnittene Theile, bald durch ein Stückchen Wurzel, bald durch einen Zweig, bald durch ein einziges Blatt zu vermehren. — Um diese Erscheinungen genügend zu erklären, müssen wir nothwendig annehmen, daß sich in jedem Thiere, in jeder Pflanze nebst jener Einen Seele, welche die Seele des ganzen Wesens ist, noch mehre andere befinden, die nur einzelne Theile beherrschen; daß ferner wenigstens in jedem der Theile, die sich zu einem Ganzen derselben Art zu entwickeln vermögen, eine Seele wohne, die sogar fähig ist, unter gewissen Umständen die Seele eines Ganzen von eben der Art, wie dieses Wesen selbst ist, zu werden.

Gehen wir endlich zurück auf den Grund, aus welchem wir oben gefolgert, daß jedes einzelne Thier, jede Pflanze eine eigene Seele besitze, so zeigt sich, daß dieser Grund auch auf jedes aus mehreren nicht mit einander gleichartigen Theilen zusammengesetzte Glied solcher organischen Wesen anwendbar sei. Wir schloßen nemlich, daß in jedem Thiere, in jeder Pflanze eine das Ganze beherrschende Seele vorhanden sein müsse,

müsse, weil wir an all diesen Wesen so manche Bewegungen und andere Äußerungen der Kräfte wahrnahmen, die offenbar nur einem in diesen Wesen liegenden Zwecke selbst zusagen. Aber ist nicht eben dieses auch an jedem einzelnen Gliede des Leibes, an jedem Muskel, an jeder Faser wahrzunehmen? Wirkt nicht jeder dieser Theile dahin, nicht nur sein eigenes Dasein zu erhalten, sondern sich auch zu vergrößern und vollkommener zu werden? Wahr ist es, daß diese Vervollkommnung meistens auf eine solche Art geschieht, daß die Vollkommenheit des ganzen Leibes selbst durch sie befördert wird; und dieses erklärt sich theils aus der Weisheit Gottes, der unsern Leib nur aus Gliedern der Art zusammensetzte, deren Vervollkommnung auch zu des Leibes eigener Vollkommenheit beiträgt, theils aus der Oberherrschaft, die unsre Seele über die Seelen jener einzelnen Gliedmaßen ausübt: zuweilen aber, besonders wenn eine Krankheit oder ein anderer außergewöhnlicher Umstand eintritt, sehen wir in der That, daß sich der einzelne Theil zum Nachtheil des Ganzen entwickelt und vervollkommnet, ganz so, wie es erfolgen muß, wenn er von einer Seele bewohnt ist, die eigentlich nur mit dem beschäftigt ist, was ihn selbst vollkommener macht. Hieher gehört jede vorschnelle Entwicklung einzelner Glieder am Körper, jedes zu große Anwachsen derselben, alle die mancherlei Arten von Auswüchsen und Mißbildungen, bei deren genauerer Untersuchung sich jedesmal zeigt, daß sie, wie nachtheilig auch für das Leben des ganzen Geschöpfes, doch in Beziehung auf den einzelnen Theil seines Leibes wahre Vervollkommnungen desselben sind. Wir werden also kaum irren, wenn wir uns diese Erscheinungen daraus erklären, daß sich die Seelen solcher Theile dem Gehorsam der Seele, welche das Ganze beherrschen soll, entziehen.

Nach diesen Ansichten müssen wir die Meinung, daß nur ein organisches Wesen, welches wir uns als ein völlig für sich bestehendes Ganze denken, von einer eigenen Seele beiebt sei, als einen Irrthum aufgeben, und statt dessen annehmen, daß auch jeder einzelne Theil eines solchen Ganzen, wenn er nur selbst noch aus mehreren von einander verschiedenen Theilen zusammengesetzt ist, und wenn wir finden, daß diese

Theile sich an einander ordnen, wie es dem Zwecke des kleinen Ganzen, welches sie ausmachen, zusetzt, seine eigene Seele habe. Wir dürfen dies um so zuversichtlicher, da wir bei einigem Nachdenken finden, daß aller Unterschied, den man gewöhnlich zwischen Gegenständen, die ein für sich bestehendes Ganze heißen, und mit einer eigenen Seele versehen sein sollen, und zwischen andern annimmt, welche nur Glieder oder Theile an jenem genannt werden, keine feste Scheidewand hat. Denn dieser Unterschied kam doch erstlich nicht darin bestehen, daß ein selbstständiges Wesen zu seiner Erhaltung und Ausbildung keines andern benötige. Wir dürften sonst gar kein Geschöpf selbstständig nennen; oder sind wir nicht Alle gewisser anderer, ja sehr vieler anderer Wesen zu unserer Nahrung, zu unserem Wachsthum, u. s. w. benötigt? Doch man wird sagen, man sei nur dann gesonnen, einem Gegenstande den Namen eines selbstständigen Ganzen, und hiemit zugleich den Besitz einer eigenen Seele abzusprechen, wenn man denselben ordentlicher Weise immer nur an einem andern größeren Ganzen, und zwar als einen diesem sichtbar nur dienenden Theil antrifft; man wird sagen, daß man z. B. einen Finger darum nicht selbstständig finden, und keine eigene Seele ihm beilegen könne, weil man ihn immer nur an einem Leibe antrifft und bemerkt, daß er dem Zwecke des Leibes als Werkzeug dienet. Hierauf entgegne ich, daß es ja auch von den Gliedern und Theilen eines Ganzen, die man sogar nicht geneigt ist, für selbstbeseelt zu halten, nicht ohne Ausnahme gelte, daß sie dem Zwecke des Ganzen dienen. Ein häßlicher Auswuchs am Leibe, ein Unterbein, ein Fell, welches den Stern im Auge verdunkelt, sind wahrlich keine Theile, welche dem Zwecke des Ganzen, an dem man sie antrifft, entsprechen. Wollte man aber diesen beschränkenden Umstand aus der gegebenen Erklärung weglassen, und senach jedem Gegenstande schon eine eigene Seele absprechen, sobald man ihn nie für sich, sondern nur immer in Verbindung mit einem größeren Ganzen in der Natur antrifft, dann müßte man auch den Eingeweidewürmern und den Schmarozerpflanzen die Art des Lebens absprechen, die man doch andern Würmern und Pflanzen einräumt, und die jenen gewiß so gut wie allen diesen zukommt. Wendet man

ein, daß die Eingeweidewürmer und die Schmarozerpflanzen wenigstens das Eigene haben, auch ihres Gleichen hervorbringen zu können, während Finger und Auge kein solches Fortpflanzungsvermögen beweisen, so antworte ich, daß auch in diesem Umstände noch kein hinreichender Grund zu jenem Gegensatze liege. Denn erstlich gibt es Thiere und Pflanzen, die kein Vermögen der Fortpflanzung haben, ohne daß wir uns darum minder berechtigt glauben, ihnen ein selbstständiges Leben und eine Seele zuzugesehen. So wird es niemand einfallen, die gefüllte Blume, die keinen Samen trägt, darum für kein selbstständiges Ganze zu halten, oder dem Maulthiere darum, weil es sich nicht fortpflanzen kann, eine Seele abzusprechen. Uebrigens ist es noch gar nicht erwiesen, daß gewisse Theile am Körper der Thiere sowohl als der Pflanzen nicht eine Art von Fortpflanzungskraft besitzen; denn das Vermögen der Hervorbringung neuer Theile, die an die Stelle der abgestoßenen oder verlorenen treten, sollte es nicht als eine Art von Zeugung und Fortpflanzung betrachtet werden können? —

Doch allerdings muß irgend ein wirklicher Unterschied da sein, der dem gesunden Menschenverstande bisher als Leitstern diente, wenn er gewisse Gegenstände, z. B. den Baum sowohl, als auch die auf ihm wachsende Schmarozerpflanze, den Menschen und das in seinem Innern entdeckte Würmchen oder Infusionsthierchen mit einer so allgemeinen Zustimmung für selbstständige organische Wesen, sogar für Wesen, welche mit einer eigenen Seele begabt sind, erklärte; an einem Finger dagegen, an einem Auge oder Haare nie etwas anderes sah, als einen Theil, der aller Selbstständigkeit und alles eigenen Lebens ermangle. Es fragt sich also, was für ein Unterschied dies sei? Irre ich nicht, so verhält sich die Sache nur so. Wenn wir bisher noch keine anderen Pflanzen, als Bäume, und solche, die Bäumen ähnlich sind, gesehen hätten, und wir nun entdeckten plötzlich auf einem dieser Bäume eine Schmarozerpflanze, z. B. eine Mistel, so würden wir dieses Gewächs ohne Zweifel als einen zu diesem Baume gehörigen Theil betrachten, und uns eben so wenig beikommen lassen, es für ein eigenes von jenem Baume verschiedenes organisches

Ganze zu halten, als wir noch gegenwärtig Blatt oder Finger dafür erklären wollen. Allein entdeckten wir hinterher Pflanzen, die jener Mistel sehr ähnlich sind, nur daß sie nicht, wie diese, auf Bäumen, sondern, wie Bäume selbst, in der Erde wurzelten, so würden wir allmählich dahin gelangen, auch in der Mistel ein eigenes organisches Ganze, eine Pflanze für sich, wie jene andern, anzuerkennen. Ich meine also, daß wir nur darum anstehen, jedes Glied unsers Leibes als ein eigenes organisches Ganze zu betrachten, das somit auch seine eigene Seele besitzt, weil diese Körper nicht Ähnlichkeit genug mit all denjenigen organischen Wesen haben, die wir getrennt von einander auf Erden leben sehen. Setzet, es lebten Thierchen hier, welche die größte Ähnlichkeit, das eine mit unserm Auge, das andere mit einem Finger besäßen u. dgl., würden wir uns dann bedenken, auch den an unserm Leibe befindlichen Augen und Fingern Leben und Seele zuzugestehen? würde dann nicht der einzige Unterschied, den wir zwischen diesen Gliedern am Leibe und jenen frei herumwandelnden Thierchen annahmen, bloß darin bestehen, daß wir von jenen sagten, die Seele habe sie in ihrem Dienste? — Kann es uns aber ein wirklich so wichtiger Umstand bedünken, daß wir dergleichen Thierchen, wie die so eben erwähnten, nicht finden? Es darf uns nicht wundern, daß dieses nicht sei, denn es erklärt sich bloß aus dem Einflusse, den unsre Seele über jeden zu unserm Leibe gehörigen Theil ausübt, zur Genüge, warum dergleichen Theile ein Aussehen erhalten, das sie von allen frei herumwandelnden Geschöpfen so stark unterscheidet. Bemerken wir doch, daß selbst unsre Hausthiere, d. h. Geschöpfe, die bei weitem nicht so innig mit unserem Ich verknüpft sind, als Finger oder Auge, durch unsern Einfluß gar manche Veränderungen erfahren, daß sie Instincte, die ihnen in unsrer Gesellschaft entbehrlich sind, ablegen, Gewohnheiten annehmen, Kräfte und Fähigkeiten entwickeln, durch die sie für unsre Zwecke brauchbarer werden u. s. w., um wie viel mehr muß dieses bei den Gliedern und Theilen unsers eigenen Leibes erfolgen! Es kann nicht anders sein; eben weil Finger und Auge keine für sich getrennt lebenden Geschöpfe sind, sondern als Theile an deinem Leibe von jeher unter der Oberherrschaft

deiner Seele gestanden sind und noch stehen, konnten und können sie sich nur nach gewissen den Zwecken deiner Seele entsprechenden Gesetzen ausbilden, und darum fehlen ihnen alle die Einrichtungen und Kräfte, die ihnen erst dann nothwendig wären, wenn sie getrennt vom Leibe für sich selbst leben müßten. Nur darum z. B. fehlt all diesen Gliedern ein im strengsten Sinne so heißendes Zeugungsvermögen; sie sollen ja hier sich nicht vermehren, sondern nur, wenn sie etwa verlegt worden sind, ergänzen. Nur darum ist in dem Auge, als in dem Werkzeuge, dessen sich deine Seele zum Sehen bedienen will, das Vermögen der übrigen Sinne ganz unentwickelt geblieben; deine Seele hat ja für diese übrigen Sinne schon ihre eigenen Werkzeuge. Nur darum erhielt es auch weder Hände noch Füße, noch andere Werkzeuge zu einer örtlichen Bewegung, als solche, die es zum Sehen geschickt machen; jede andere Bewegung sollte ihm unmöglich werden. ⁴⁰⁾

Will man einwenden, wie ich wagen könnte, der Seele einen so großen Einfluß auf die Ausbildung des Leibes einzuräumen, da wir uns desselben so ganz und gar nicht bewußt sind, so erwidere ich, es sei doch unleugbar, daß unsre Seele Unzähliges thue, ohne sich dessen deutlich bewußt zu sein; Unzähliges, wovon wir nie wüßten, daß wir es thun, wenn wir es nicht hinterher aus seinen Wirkungen erkennen. So ist z. B. unleugbar, daß nur die Seele es sei, die, wenn wir sprechen, alle die mannigfaltigen Bewegungen in unsern Sprachorganen erzeugt, vermitteltst deren die verschiedenen Töne und Laute, aus welchen jedes unsrer Worte zusammengesetzt ist, zum Vorschein kommen. Dennoch sind wir uns dieser Bewegungen so wenig bewußt, daß wir nicht einmal bei aller Aufmerksamkeit anzugeben wissen, worin sie eigentlich bestehen. Noch weniger sind wir im Stande, die Mittel anzugeben, deren wir uns bedienen, um jene Bewegungen in den erwähnten Organen hervorzubringen; zu sagen, welche Theile des Leibes es sind, die unsre Seele unmittelbar ergreift, und durch deren Veränderung sie erst jene größern und entferntern Glieder verändert. Da wir auf solche Art sehen, daß sich unsre Seele des Leibes als eines Werkzeuges bedient, ohne nur im geringsten

zu wissen, wie sie es thut, warum wollten wir bezweifeln, daß sie auch an dem Wachsthum und der Ausbildung desselben Theil nehmen könne, ohne zu wissen, wie sie dies leiste? — Einmal, er ist geworden, dieser Leib; es müssen also auch Kräfte, die ihn hervorgebracht haben, da sein. Sagen, er sei durch Gottes unmittelbare Wirksamkeit geworden, kann vielleicht fromm gemeint sein; aber man denkt nicht minder fromm, und ehret Gott nicht weniger, wenn man dasjenige, was er bloß mittelbarer Weise, durch die geschaffenen Kräfte hervorbringt, als das, was es ist, als seine mittelbare Wirkung darstellt. Fragen wir nun die Erfahrung, so lehret sie, daß es der natürlichen Kräfte, deren sich Gott zur Hervorbringung, zum Wachsthum und zur Ausbildung jedes organischen Körpers bedient, unzählige gibt. Und wenn wir so viele und so verschiedenartige Wesen beschäftigt sehen, unsrer Seele diesen kunstvollen Leib zu bereiten, hat es da wohl die geringste Wahrscheinlichkeit, daß nur sie selbst, die Seele, für welche dies alles geschieht, dabei ganz unthätig bleibe? daß sie nur einziehe in den schon fertig gewordenen Bau, am Baue selbst aber keinen Antheil nehme? Doch dieser Gedanke ist schon darum ungeeignet, weil es gar keinen bestimmten Zeitpunkt gibt, von dem wir sagen könnten, daß dieser Bau unsers Leibes vollendet worden. So lange wir leben, so lange wir wachsen wenigstens, bilden sich einzelne Theile an diesem Leibe fortwährend aus, und daß wir auf dieser Theile Entwicklung und Wohlfühlen durch unsere — nicht nur bewußtlosen, sondern selbst mit dem deutlichsten Bewußtsein begleiteten — Thätigkeiten sehr großen Einfluß haben, kann niemand in Abrede stellen. Denn kommt es nicht auf das Maß und die Beschaffenheit der Speisen und Getränke, die wir — doch nur nach unserem Willen — genießen, auf tausend Handlungen, die wir verrichten oder nicht verrichten können, an, ob unser Leib in gesundem Zustande verbleibe oder erkrankt, ob er sich schneller oder langsamer, in diesem oder jenem seiner Theile vollkommener oder minder vollkommen entwickle, u. s. w.? Hat nicht selbst die Gemüthsstimmung, die heitere oder traurige, in der sich unsre Seele befindet, ihr bloßer fester Wille, sich von einem gewissen unsern Leib eben belastenden Übel frei zu machen, einen erwiesenen

Einfluß auf unsre Genesung und auf die Fortdauer unsrer Gesundheit? Sicher hat dieses alles nicht erst mit unsrer Geburt begonnen, sondern weil unser Leib schon im Schoße der Mutter beseelt war, so hat auch schon damals unsre Seele einen, obgleich in diesem Zustande, wo sie noch keine deutlichen Vorstellungen hatte, einen ihr selbst ganz unbewußten Einfluß auf seine Entwicklung gehabt. — Aus diesem Einflusse, den wir nun nicht bloß unserer, sondern auch jeder andern Seele auf die Ausbildung ihres Leibes zuschreiben müssen, erklärt sich also beides, sowohl woher es komme, daß kein einzelner Theil unsers Körpers so aussteht, wie irgend ein Wesen, das zu einem selbstständigen Leben bestimmt ist, als auch, woher es komme, daß eben diese Theile zuweilen nicht unseren, sondern gewissen eigenen Zwecken dienen, und sich auf eine Weise, die uns zum Nachtheile gereicht, entwickeln. Durch das eine wird es nicht widerlegt, durch das andere aber bewiesen, daß diese Theile alle mit eigenen Seelen begabt sind.

Und so bleibt es denn wahr, daß wir in einem jeden Gegenstande, er bestehe für sich, oder er finde sich als Theil an einem größeren Ganzen, eine denselben bewohnende Seele annehmen dürfen, sobald wir nur finden, daß er noch selbst zusammengesetzt sei aus einer unendlichen Menge anderer, und zwar ungleichartiger Theile, und daß er sich dieser Theile zur Hervorbringung solcher Wirkungen bediene, die seiner eigenen Erhaltung und Ausbildung, oder sonst einem nur in ihm selbst anzunehmenden Zwecke beförderlich sind. Wir werden nicht zu viel thun, wenn wir nach diesem Grundsätze verfahren jedes einzelne Glied unsers Leibes, jeden Muskel und Nerven, jede einzelne Faser sogar, aber auch jedes Blatt der Pflanze, jede Knospe und jedes Fäserchen an ihr mit einer eigenen Seele theilen. Es leuchtet ein, daß die Menge der Seelen, die wir auf diese Art in jedem einzelnen organischen Ganzen annehmen müssen, wie auch die Menge der Unterordnungen unter denselben sich in das Unbestimmbare verliere.

Wer uns dies alles zugibt, muß diesem nicht die Schöpfung in ganz anderem Licht erscheinen, als bei den

gewöhnlichen Vorstellungen der Fall ist? In unsern Augen also ist Gottes Schöpfung ein Jubegriff von Wesen, der keine Grenzen kennt, wie keine Grenzen im Raume, so auch keine der Zeit nach. Eine unendliche Menge von Wesen erstreckt sich nicht bloß durch einen nirgends begrenzten und nirgends leer gelassenen Raum hin, sondern selbst jeden nur endlichen Theil dieses Raumes erfüllt eine unendliche Menge von Wesen; und diese Wesen alle, da jedes einzelne einfache Theilchen derselben, sind etwas Lebendes, sind Substanzen, welche mit einem gewissen Grade von Vorstellungs- und Empfindungskraft begabt sind, die eine Art von Glückseligkeit genießen können, und in der That genießen. Auch sind sie nicht etwa seit gestern erst da, diese Wesen, auch nicht seit tausendmal tausend Jahren erst da, sondern sind durch Gottes Willen da von Ewigkeit her, und werden fortdauern durch Gottes Willen in alle Ewigkeit. Sie sind und dauern nicht bloß, sondern sie wirken und wachsen, und werden vollkommener, sie steigen von Stufe zu Stufe unaufhörlich höher hinan. Nie gab es eine Zeit, da irgend eines dieser Wesen erst anfing zu sein und zu wachsen, sondern zu jeder bestimmten Zeit hatte jedes derselben eine unendliche Menge von Stufen bereits zurückgelegt; eine unendliche Menge von andern und höheren Stufen aber liegt noch vor ihm, und es wird in Zukunft die eine nach der andern allmählich erflommen werden. In keinem Zeitpunkt stehen diese Wesen alle auf einerlei Stufe, sondern während das eine noch sehr niedrig steht, hat sich ein anderes bereits viel höher aufgeschwungen: aber alle sind von dem weisen und gütigen Schöpfer mit einem solchen Maße ursprünglicher Kräfte begabt, und so zusammengestellt und mit einander verbunden, daß sie das eine dem andern zur Entwicklung ihrer Kräfte am meisten beförderlich sind, und daß bei jeder andern Einrichtung das Ganze nur langsamer fortschreiten müßte. 41)

So wahr es aber auch ist, daß keines dieser Wesen zu einer höheren Stufe des Daseins emporsteigen kann, ohne erst alle niedrigeren durchgegangen zu sein, so dürfen wir doch keineswegs glauben, weder daß jedes Wesen, um zu derselben Stufe mit einem andern zu gelangen, auch in dieselben

Verhältnisse, ja in dieselben Gegenden der Schöpfung, in welcher dieses angebildet ward, versetzt werden müsse; noch daß für alle Wesen eine gleichlange Aufenthaltzeit auf einer und eben derselben Stufe des Daseins nothwendig sei. Offenbar kann es nicht von dem Orte an sich, sondern nur von den Gegenständen, die sich in einem solchen Orte befinden, von den Umgebungen, welche das Wesen da antrifft, abhängen, wie viele Gelegenheit zu seiner Ausbildung und Vervollkommnung ihm hier zu Theil werde. Mag es sein, daß auch nicht zwei Gegenden in Gottes Schöpfung in Hinsicht auf die Umgebungen und Verhältnisse, die sie dem Wesen darbieten, das sich in ihnen aufhalten soll, einander vollkommen gleichen — da auch zwei einzelne Wesen einander nie vollkommen gleichen — so hindert jene Ungleichheit in den Umgebungen keineswegs, daß ein jedes Wesen gerade an seinem Orte dasjenige finde, was ihm bei seiner Eigenheit eben das zuträglichste ist. Ueberdies weiß man, daß auch aus ungleichen Ursachen gleiche Wirkungen hervorgehen können;⁴²⁾ und es ist also möglich, daß selbst Umgebungen und Verhältnisse, welche dem Anscheine nach äußerst verschieden sind, im Grunde doch einander gleichgelten, und ganz ähnliche Anlässe und Gelegenheiten zur Ausbildung und Vervollkommnung darbieten. Was könnte zu der Behauptung berechtigen, auf diesem Erdenrunde müsse jedes Wesen entweder schon gelebt haben oder noch künftig leben, soll es denjenigen Grad der Ausbildung und Vernünftigkeit, dessen wir Menschen uns erfreuen, entweder schon besitzen oder noch einst erlangen? Nein, der Erziehungsanstalten, die unsrer Erde gleichgeltend sind, gibt es in Gottes unendlicher Schöpfung gewiß unendlich viele. Ein Ähnliches davon, was wir hier lernen und genießen, wird auch in andern Gegenden der Schöpfung von andern Geschöpfen gelernt und genossen; nicht überall völlig auf einerlei Art, aber überall so, wie für die Wesen, die dort aufgenommen werden, am geziemendsten ist.

Wenn aber nicht jedem Wesen in Gottes Schöpfung nothwendig ist, einerlei Pfade zu wandeln, so ist eben so wenig nöthig, daß jedes auf jeder gleichhohen Stufe gleichlange Zeit verweile. Denn es verhält sich mit unserm Aufwärts-

steigen zur Vollkommenheit allem Anscheine nach nicht anders, als es mit einer Reise sich verhält, durch die wir von Einem Orte auf Erden zu einem andern sehr weit entlegenen gelangen wollen. Wir können sie nicht zurücklegen, diese Reise, ohne durch alle Städte und Ortschaften, welche auf der bezeichneten Bahn vorkommen, der Reihe nach durchzuziehen; wir müssen an mehren dieser Orte nicht bloß durchziehen, sondern auch einen Ruheplatz daselbst aufschlagen und längere Zeit verweilen. In welchen Orten wir dies aber thun, ist nicht so festgesetzt, daß alle, welche dieselbe Reise vollenden, dieselben Plätze zu wählen bemüht wären; sondern der Eine von uns macht an dem Einen Orte Stillstand, und eilet dann um so schneller durch einige der nächstfolgenden Ortschaften hindurch; ein anderer hatte den ersten Ort nur wie im Fluge berührt, aber er rastet in einem der folgenden. So auch in unsrer Wanderschaft durch Gottes Weltgebäude. Nicht jede Stufe des Daseins, die wir betreten müssen, um zur nächsthöheren zu gelangen, fordert Verweilen und langes Verweilen auf ihr; es ist bei vielen genug, sie nur berührt zu haben, vorausgesetzt, daß wir auf einer der kommenden Stufen dann um so länger ausdauern, und um so fleißiger lernen. Wo nun dem einen von uns, und wo dem andern erspriechlich sei, länger zu bleiben, das weiß und ordnet Derjenige an, der mit Allwissenheit das Ganze überschaut.

Hier genüge es, aus dieser allgemeinen Wahrheit die Erklärung einer Erscheinung abzuleiten, an der schon mancher irre geworden ist. Der größte Theil unsers Geschlechtes auf Erden wird nur geboren, um wieder zu sterben. Wenn wir nach dem fragen, was der gewöhnliche Fall ist, also als Regel angesehen werden kann, so sollte die Antwort lauten, der Mensch sei bestimmt, nur wenige Stunden, Tage und höchstens Jahre auf Erden zu leben; daß jemand älter werde, daß er das mannbare, das Greisenalter erreiche, erfolge nur als Ausnahme von der Regel. Was sollen wir erst von der Menge derjenigen sagen, die sterben, bevor sie noch den Schoß ihrer Mutter verließen? die als noch unentwickelte Keime zu Grunde gingen, bald vor, bald nach dem Zeitpunkte, den wir so fälschlich den Augenblick ihrer Erzeu-

gung zu nennen pflegen? — Und es ist nicht zu vergessen, daß dieselbe Einrichtung, über deren Vorhandensein wir so eben bei unserem Geschlechte klagen, auch bei allen Geschlechtern der Thiere und der Pflanzen stattfindet. Wie viele Blüthen und wie wenig Früchte; wie viele Samen und wie wenig Bäume, die sich aus diesen Samen entwickeln! Und hat es Wahrscheinlichkeit, daß dieses nur auf der Erde so sei? Ist es aber überall so, wie will man es erklären, wie mit der Weisheit und Güte des unendlichen Urhebers aller Dinge vereinigen? — Auf diese Frage kenne ich in der That keine befriedigende Antwort, wenn nicht dasjenige befriedigt, was aus dem vorhin Gesagten gleichsam von selbst sich darbietet. Wenn es genug ist, daß ein Geschöpf unter mehreren Stufen des Daseins, die es betreten muß, auf Einer nur länger verweile, und hier erlerne und genieße, was sich auf dieser Stufe lernen und genießen läßt; wenn für den Einen die Eine, für einen andern die andere Stufe zu diesem längeren Aufenthaltsorte erkoren werden kann, ohne daß dieser oder jener dadurch beeinträchtigt würde: so muß die Erscheinung, die wir auf Erden wahrnehmen, von selbst eintreten. Auf jeder Stufe des Daseins, also auch auf derjenigen, die man durch die Geburt zum Menschen betritt, müssen wir bei weitem mehr Wesen treffen, die diese Stufe nur wie im Fluge berühren, und alsbald weiter eilen, als solche, die auf ihr ausdauern, und die Vortheile, welche sie darbieten kann, erschöpfen. Wir haben — die Sache aus diesem Gesichtspunct betrachtet — gar keine Ursache, das Schicksal der frühzeitig Sterbenden zu beklagen; sondern nur Ursache, die Fülle des Reichthums und der Allmacht Gottes zu bewundern, dem es ein leichtes ist, ihnen dasjenige, was ihnen hier entgeht, in andern Gegenden seiner Schöpfung überschwenglich einzubringen! —

Vierter Abschnitt.

Fortwährende Verbindung mit einem Leibe.

Doch es ist Zeit, daß wir uns wieder zu Betrachtungen wenden, welche die Frage von der Unsterblichkeit unsrer Seele unmittelbar betreffen. Alles, was ich in dem bisher Gesagten über diesen Gegenstand glaube erwiesen zu haben, läßt sich in folgende wenige Worte zusammenfassen: Dasjenige Etwas, das in uns denkt und empfindet, ist eine eigene, von der Materie unseres Leibes wesentlich unterschiedene und durchaus einfache Substanz, welche eben darum auch ewig fortdauern wird. Durch die beständigen Einwirkungen, welche diese Substanz von den sie umgebenden Gegenständen erfährt, erhält sie fortwährend Vorstellungen, und durch diese Vorstellungen wird oder kann sie wenigstens in ihrer Kraft des Vorstellens und dadurch mittelbar auch in ihren übrigen Kräften je länger je vollkommener werden. Sollten wir nun auch sonst nichts weiteres über die uns bevorstehende Zukunft mit Sicherheit zu bestimmen wissen, als dieses, schon das Wenige, dünkt mir, könnte uns genügen und bewirken, daß wir dem Tode furchtlos entgegen sehen. Denn die Veränderungen, die er in unserm Zustande hervorbringen wird, möchten auch noch so groß sein, und ihre eigentliche Beschaffenheit möchte uns auch ganz unbekannt bleiben, doch können wir getrost sein, wenn wir nur so viel wissen, daß wir durch unsern Tod keineswegs vernichtet werden, daß wir vielmehr in alle Ewigkeit fortdauern, ja von Zeit zu Zeit sogar auch vollkommener werden, wenn wir nur selbst wollen. — Aber so sehr wir uns auch, wenn wir nichts anderes wissen könnten, hiedurch allein befriedigen könnten und müßten: so löblich ist es, daß wir, sofern es möglich ist, noch mehrs über den Zustand, der Unser nach dem Tode gewartet, zu erfahren, auch dieses kennen zu lernen

suchen. Und wirklich glaube ich, daß es noch manches gebe, was wir bloß auf dem Wege des Nachdenkens und der Beobachtung über diesen für uns so hochwichtigen Gegenstand herausbringen können. So läßt sich, wie ich meine, zunächst mit sicheren Gründen darthun, daß die Seele weder bei unserm Absterben, noch bei sonst irgend einer Veränderung, die ihr noch in der spätesten Zukunft bevorstehet, jemals von aller Verbindung mit einem Leibe werde losgerissen werden. Auch wenn wir den größten Theil der Materie, aus welcher unser Leib gegenwärtig zusammengesetzt ist, im Tode verlieren, so wird doch irgend ein kleinerer Theil noch zurückbleiben. Und wenn auch dieser einst abgestoßen werden sollte, so wird es nicht eher geschehen, als bis sich die Seele bereits gewisse andere Theile so angeeignet hat, daß jene, die nun getrennt werden sollen, abermals nur einen Theil von ihrem ganzen dormaligen Leibe bilden.

Ehe wir dieses beweisen können, wird es dienlich sein, erst näher zu bestimmen, was wir uns unter dem Worte Leib vorstellen wollen. Denn die besondere Gestalt, die wir an unserm gegenwärtigen Leibe bemerken, die Anzahl und Beschaffenheit seiner Sinne und Gliedmaßen dürfen wir sicher nicht zu dem Begriff eines Leibes überhaupt wählen; oder wie könnten wir sonst auch allen Thieren Leiber beilegen, da sich bei diesen Leibern der Thiere in den so eben genannten Stücken eine so große Verschiedenheit äußert? Was wir aber an jedem Leibe bemerken, ist, daß er ein Werkzeug sei, das den Verkehr der Seele mit den übrigen Wesen vermittelt. Da es jedoch der Werkzeuge, deren wir uns zu unserm Verkehr mit der Außenwelt bedienen, nebst dem Leibe noch unzählige gibt, so lenkt ein, daß wir zu diesem Begriffe noch eine Beschränkung hinzufügen müssen; und da würden wir denn zuerst wohl darauf verfallen, den Leib als dasjenige Werkzeug der Seele zu erklären, dessen sich diese unmittelbar bedient, wenn wir nicht wüßten, daß es auch viele Theile an unserm Leibe gibt, welche die Seele nur mittelbar, nämlich erst durch gewisse andere beherrschet. Genauer noch möchte die eben gegebene Erklärung auf das sogenannte Seelenorgan passen; denn unter

diesem denken wir uns in der That nur denjenigen Theil unsers Leibes, der im Verhältnisse einer unmittelbaren Wechselwirkung mit unsrer Seele stehet. Doch aus den Ansichten, welche wir oben aufgestellt, ergibt sich, daß wir auch auf diese Art den wesentlichen Unterschied eines Seelenorgans von jedem andern Dinge nicht angegeben hätten. Denn im Verhältnisse einer unmittelbaren Wechselwirkung dürfte die Seele auch mit so manchen andern Substanzen stehen, die gleichwohl niemand als einen Theil unsers Leibes, um so weniger unsers Seelenorgans ansehen wird. So haben wir schon mehrmal behauptet, daß eine wechselseitige Anziehung zwischen allen endlichen Substanzen obwalte; und diese Anziehung scheint eine Art von Einwirkung zu sein, welche ganz unmittelbar erfolgt. Wohl müssen wir also die Art der Wechselwirkung, in welcher Seele und Seelenorgan zu einander stehen, genauer angeben. Soll aber unser Begriff derselben nicht allzu eng werden, sondern auf Wesen, die unvollkommener sowohl, als auch auf solche, die vollkommener sind, als wir, sich anwenden lassen, so dürfen wir unsere Beschränkung nicht davon, was durch jene Wechselwirkung hervorgebracht wird, sondern von irgend einem andern Umstände hernehmen. Die Art der Wechselwirkung, die wir das Anziehen nennen, findet, nur in verschiedenem Grade, überall statt, von welcher Beschaffenheit auch die betreffenden Substanzen sein, und was für räumliche Verhältnisse zwischen ihnen obwalten mögen. Es läßt sich aber denken, daß es auch Kräfte gebe, welche nur bei Substanzen von einer gewissen Art und nur in bestimmten räumlichen Verhältnissen, nur bei bestimmter Form und Verbindung der Theile sich äußern. Und eben solche Kräfte sind es, die wir — wenn ich nicht irre — bei einem organischen Wesen verlangen. Fasset uns also das Seelenorgan als einen Inbegriff solcher Substanzen erklären, die mit der Seele in dem Verhältnisse einer unmittelbaren Wirksamkeit stehen, dabei sich Kräfte äußern, welche nur durch die besondere Beschaffenheit und Verbindung der vorhandenen Theile bedingt sind. Ist dieser Begriff eines Seelenorgans richtig, dann kann es uns für den gegenwärtigen Zweck ziemlich gleichgültig sein, ob wir auch in der Bestimmung dessen, was der gemeine Sprach-

gebrauch neben dem Seelenorgane noch mit zu dem Leibe zählt, ganz glücklich sind oder nicht. Ohne mich also auch noch hierbei zu verweilen, will ich blos sagen, was mir das Wahrscheinlichste dünkt, nemlich daß wir zu unserm Leibe alles dasjenige rechnen, was mit dem Seelenorgane in einer mehr als blos mechanischen oder chemischen, also in einer selbst schon organischen Verbindung steht. Was uns durch blos mechanische, oder wenn auch durch mehr als mechanische, doch höchstens nur chemische Kräfte anhängt, das rechnen wir eben darum schwerlich zu unserm Leibe; wohl aber, sobald es verbunden ist mit unserm Seelenorgane durch Kräfte, die nur erst bei einer bestimmten Form der Materie erwachen, die wir somit organische Kräfte nennen. ⁴³⁾

Nach dieser Vorausschickung begreift man, daß die Frage, ob wir nach unserm Tode mit einer Art von Leib oder wenigstens Seelenorgan beständig verbunden sein werden, von großer Wichtigkeit sei. Obgleich wir nemlich selbst in dem Falle, wenn wir von unserm Leibe gänzlich entfernt werden sollten, noch nicht aus aller Verbindung mit der Welt herausgerissen und in eine völlige Unthätigkeit gesetzt sein würden: so ist doch einleuchtend, daß uns dann nur sehr wenige und sehr beschränkte Arten des Wirkens erübrigen würden. Denn wie wir eben gesehen, so liegt es ja schon in dem Begriffe eines Leibes oder Seelenorganes, daß uns dasselbe ein Hilfsmittel für unser Wirken sei; zumal weil es aus einer Verbindung von solchen Substanzen besteht, die theils durch ihre besondere Beschaffenheit, theils durch die Art ihrer Verknüpfung erst geeignet werden, Kräfte in uns zu entwickeln, die außerdem keine Gelegenheit zu ihrer Äußerung fänden.

Dennoch habe ich oben selbst eine Vermuthung geäußert, welche demjenigen, was ich jetzt darthun will, sehr entgegen zu stehen scheint. Ich äußerte nemlich, daß es allem Anschein nach auch unorganische, d. h. auch solche Substanzen in der Welt gebe, denen kein eigenes Organ (kein eigener Leib) zu Gebote steht; ich stellte als wahrscheinlich dar, daß auch selbst diese Substanzen allmählich die Kraft erlangen, sich einen Leib anzueignen; ich gab endlich sogar der Vermuthung Raum,

daß es im Anfange, so lang diese Kraft noch sehr gering ist, gar wohl geschehen dürfte, daß eine Substanz die Herrschaft, welche sie sich über eine gewisse Materie errungen hat, über Kurz oder Lang wieder verliere, und somit auf die Stufe der unorganischen Wesen zurückfinke. Wenn nun dies möglich ist, wer bürget dafür, daß es nicht auch unsrer Seele begegne? Denn kommt es bloß auf den Grad der Kräfte an, wie will man darthun, daß die Kräfte, die unsere Seele sich beigelegt, bereits zu groß sind, als daß diese das Organ, in dessen Besitz wir sie jetzt finden, durch irgend eine von außen eindringende Kraft sich sollte rauben lassen? Hat es im Gegentheil nicht ganz den Anschein, daß dies im Tode wirklich geschehe; oder wer kann uns nur einen einzigen Theil unsers Leibes nennen, der durch die Wirkungen des Todes nicht zerstört und aufgelöst würde?

Zur Widerlegung dieses Einwurfs muß ich erstlich erinuern, daß ich die Möglichkeit eines Rückfalls aus dem organischen in den unorganischen Zustand nicht etwa von allen, sondern nur von den niedrigsten Stufen im Organismus, namentlich nur von denjenigen zugebe, die durch nichts anderes erzeugt sind, als durch die eigenthümliche Gestalt, in welche eine gewisse anfangs reinflüssige und darum unorganische Materie durch eine äußere Ursache gebracht ist. Ich erlaubte mir nemlich, den Begriff des Organismus oben so weit auszu dehnen, daß wir in jedem Körper, darin sich nur Ein einfaches Theilchen befindet, das auf die übrigen eine Art von Einwirkung ausübt, wie sonst kein anderes in diesem Ganzen, einen organischen Zustand annehmen dürfen. So nahm ich also in jedem Krystalle, in jedem Wassertropfen sogar eine Art Organismus an; weil ich vermuthe, daß es in diesen Gebilden Ein Theilchen, etwa das mittelste gibt, das eine Art von Übermacht über alle übrigen gewinnt. Und nur von solchen Organisationen läßt sich vermuthen, daß sie, wie nur entstanden durch eine äußere Ursache, so auch durch eine äußere Ursache so völlig aufgelöst werden können, daß jenem Theilchen, das ihre Seele einst gewesen, nichts anderes übrig bleibt, als ein gewisses erhöhtes Bestreben und Vermögen, sich eine ähnliche Übermacht, wenn günstige Umstände eintreten sollten,

sollten, wieder zu erringen. Hieraus folgt aber nicht im geringsten, daß dieses von jedem, daß es insonderheit auch von einem so künstlichen Organismus gelte, als wir am menschlichen Leibe gewahren.

Im Gegentheil beweiset die Erfahrung selbst, daß weder der menschliche Leib, noch irgend eine der viel niedrigeren Organisationen, die wir im Thier- und Pflanzenreiche finden, nicht einmal die Infusionsthierchen und Conserven bei ihrer Zerstörung in eine ganz unorganische Masse aufgelöst werden. Bei einem gefrorenen d. h. krystallisirten Wasser, welches durch Wärme wieder aufthauet, erlaubt es noch allenfalls die Erfahrung, daß wir vorstellen, es sei jetzt eben so gut, wie vor dem Gefrieren eine ganz gleichartige, ganz unorganische Flüssigkeit geworden. Aber auch hier noch käme es darauf an, ob Versuche nicht etwa lehrten, daß ein Wasser, welches öfters gefroren und aufgethaut ist, leichter in Faulniß übergeht, d. h. tauglicher zur Erzeugung organischer Wesen geworden ist, als ein anderes. Wenn aber eben dies Wasser endlich zu faulen anfängt, und wenn sich in demselben Infusionsthierchen oder Conserven u. dgl. erzeugen, so hat noch niemand wahrgenommen, daß es auch jetzt wieder in den Zustand einer klaren gleichartigen Flüssigkeit zurückgebracht werden könne. Dieses beweiset, daß die eben genannten Organisationen, so unvollkommen sie uns auch scheinen, doch schon so viel Beständigkeit haben, daß sie nie ganz wieder aufgelöst werden. Schon die Seele eines Infusionsthierchens besizet Kraft genug, um der zerstörenden Hand des Todes in so weit wenigstens zu trotzen, daß er sie ihres ganzen Leibes nie berauben, nie in das Reich der unorganischen Materie zurückstoßen kann. Um wie viel weniger ist ein solcher Rückschritt für die Seele des Menschen zu besorgen? — Auch ist es nicht etwa eine am Wasser allein gemachte Erfahrung, sondern es gilt von allen organischen Körpern, daß sie bei der auf ihren Tod erfolgenden Zerstörung niemals in eine ganz klare Flüssigkeit, als in den einzigen Stoff, den wir für durchaus unorganisch zu halten berechtiget sind, übergehen. Durchgängig nehmen wir wahr, daß sich aus einem organischen Körper bei seinem Untergang theils eine Menge neuer organischer Wesen erzeuge, theils daß er

andern organischen Körpern zur Nahrung diene, und ihren Wachsthum dann ungleich schneller als alle ganz unorganische nur niedriger organisirte Stoffe befördere.⁴⁹⁾

Hier lehrt uns sonach die Erfahrung so unmittelbar, als etwas dieser Art durch sie nur immer gelehrt werden kann, daß der größte Theil jener Masse, aus der jeder organische Körper besteht, auch nach der sogenannten Zerstörung oder Auflösung desselben in einem organischen Zustand verbleibe. Ja wenn wir unsere Beobachtungen im Großen anstellen, und sie über einen längern Zeitraum von Jahren, über Jahrhunderte ausdehnen: so bemerken wir deutlich, daß die Vollkommenheit derjenigen Organisationen, deren die Eine sich aus dem Untergange der andern erhebt, von Stufe zu Stufe steigt. Wo vor Jahrhunderten nur Conserven, Moose, Flechten, Infusionsthierchen, Polypen u. dgl. anzutreffen waren, da treffen wir jetzt die mannigfaltigsten Pflanzen und Thiere in buntem Gemisch. Wollen wir nun hier nicht etwas annehmen, was gegen alle Wahrscheinlichkeit wäre, nemlich, daß die Substanzen, welche die Seelen in jenen niedrigeren Organisationen vertraten, bei ihrem Untergang alle irgendwo andershin versetzt, und die Seelen, die in den neuen organischen Körpern leben, irgendwo anders hergeholt worden seien: so müssen wir erkennen, daß eben dieselben Substanzen, die früher auf einer niedrigeren Stufe standen, gegenwärtig auf einer höheren stehen. Hieraus ergibt sich also unwidersprechlich, daß die Zerstörung, welche der Tod in den organischen Wesen anrichtet, im Ganzen wenigstens zu ihrem Vortheile ausfällt; daß sie durch Sterben nur die Fähigkeit zur Erklimmung höherer Stufen erhalten, d. h. daß sie gewinnen.

Und wenn die Erfahrung uns dieses von Wesen lehrt, welche auf einer noch so viel niedrigeren Stufe, als wir, stehen; wenn Moose und Würmer schon Kraft genug in sich haben, um durch die Veränderung, welche der Tod herbeigeführt, mehr zu gewinnen als zu verlieren: um wie viel sicherer, daß ich es wiederhole, muß dieser Tod für unsere menschliche Seele nur Gewinn sein! Wir haben also wahrlich nicht Ursache, zu fürchten, daß er die Macht haben werde, unsere Seele des

Leibes, den sie jetzt hat, ganz zu berauben. Er wird die gröbren Theile desselben abstreifen; um aber die feinsten, um auch diejenigen, die uns zu einem weitem Fortschreiten in der Vollkommenheit nothwendig sind, uns zu entreißen, nein, dazu wird er gewiß zu ohnmächtig befunden werden, oder vielmehr, er wird das gar nicht wagen, sondern er wird als unser Diener erscheinen, der nur die gröbere Hülle zu seiner Zeit abbricht, damit der feinere Leib zur gewünschten Freiheit gelange.

Daß wir von diesem feineren Leibe, in dessen Bekleidung die Seele aus der vermodernden Leiche austritt, nie etwas wahrgenommen haben: ist gar kein Einwurf hiegegen; sondern hieraus folgt nur, derselbe müsse aus einem Stoffe gewebt sein, der ungleich feiner ist, als daß ihn unsere Sinne wahrnehmen könnten. Und daß es Stoffe von solcher Art gebe, wird niemand bezweifeln, da es so viele Thatsachen erweisen. Bei jeder Bewegung, die wir mit unserer Hand, oder mit sonst einem andern Theile unsers Leibes vornehmen, ist eine gewisse Veränderung an den zu diesem Theile gehörigen Muskeln bemerkbar: sie schwellen an. Dies Anschwellen nun kann offenbar nur durch die Einwirkung eines gewissen Stoffes, etwa das Einströmen einer Flüssigkeit erfolgen. Alle Naturforscher haben deshalb das Dasein eines solchen Stoffes vorausgesetzt, und nur über seine Beschaffenheit verschiedene, bald mehr bald minder wahrscheinliche Vermuthungen geäußert. Aber noch niemand hat diesen Stoff, an dessen Dasein wir doch nicht zweifeln können, gesehen, oder durch sonst einen andern Sinn urmittelbar wahrgenommen. Die Stoffe endlich, welche das Licht, die Wärme, die sogenannten elektrischen und magnetischen Erscheinungen erzeugen, wie oft sind sie nicht in großer Menge vorhanden, ohne von unsern Sinnen bemerkt zu werden? — Was würde sonach grundloser sein, als wenn wir bloß darum bezweifeln wollten, ob unsere Seele mit einem gewissen feineren Leibe umkleidet ausziehe aus der in Staub zerfallenden Hülle, weil wir diesen Leib noch nie gesehen haben? Doch wie? wäre es nicht möglich, daß wir ihn selbst schon gesehen, oder durch sonst einen andern Sinn

schon wahrgenommen haben, ohne zu wissen, was wir da wahrnehmen, riechen, oder fühlen, sei der Leib eines Verklärten? Schon in dem gegenwärtigen Leibe sind es ja nicht sowohl jene gröbereren Theile, die sich mit Augen schauen, und mit Händen greifen lassen, sondern die feineren und unsichtbaren Theile, die mit der Seele am unmittelbarsten verknüpft sind, die unser eigentliches Seelenorgan ausmachen. Wofern sie also, was hinreichend scheint, nur dieses ihr Seelenorgan im Tode mit sich nimmt: wie können wir verlangen, daß ihr Ausziehen aus der Leiche sichtbar für uns sein sollte?

Allein es gibt noch eine zweite Betrachtung, die zwar für sich nicht hinreichend wäre, um unsere gegenwärtige Behauptung darzuthun, die aber, verbunden mit dem bereits Gesagten, zur Erhöhung ihrer Gewißheit viel beitragen wird.

Es läßt sich darthun, daß ein Körper, d. i. ein Gegenstand, der von uns wahrgenommen werden kann, nie eine einzige einfache Substanz sein könne, sondern aus einer im strengsten Sinne des Wortes unendlichen Menge von einfachen Theilen oder Substanzen zusammengesetzt sein müsse. Nicht minder gewiß ist auch, daß alle jene einfachen Theile, aus welchen ein solcher Körper zusammengesetzt ist, ja auch alle Substanzen überhaupt in dem Verhältnisse einer wechselseitigen Anziehung zu einander stehen, und daß diese Anziehung um desto größer werde, je geringer der Abstand zwischen den einzelnen einander anziehenden Theilen wird. Aus diesen beiden Voraussetzungen ergibt sich aber die Folge, daß alle Auflösung und Zerstörung eines Körpers nie eine Zerlegung desselben in durchaus einfache Theile sein könne; ja daß es unmöglich sei, auch nur ein einziges durchaus einfaches Theilchen aus der Verbindung, darin es in einem gewissen Körper stehet, dergestalt loszureißen, daß nicht eine unendliche Menge von Theilchen, welche zusammengenommen selbst einen Körper bilden, mit fortgerissen werde. Da nemlich jedes einfache Theilchen, welches sich noch an einem Körper befindet, in jedem auch noch so kleinen Umkreise eine unendliche Menge benachbarter Theilchen, die zu demselben

Körper gehören, um sich hat, während die Theilchen, die einem andern von jenem abgefonderten Körper gehören, insgesammt eine Entfernung besitzen, die nicht kleiner als eine bestimmte (nämlich der zwischen beiden Körpern obwaltende Abstand) zu werden vermag: so leuchtet ein, daß die Gesamtkraft, mit welcher das Theilchen von seinem eigenen Körper angezogen wird, immer unendliche Male größer sein müsse, als die Gesamtkraft, mit der es der andere, sei es auch größere Körper anzieht. Es läßt sich daher nicht denken, daß es von jenem abgerissen und dem andern einverleibt, um so viel weniger, daß es vereinzelt, oder, wie man zu sagen pflegt, isolirt dargestellt werde.⁴⁵⁾

Diese Bemerkung nun steht mit der Lehre von unserer Unsterblichkeit in näherer Beziehung als vielleicht mancher glaubet. Denn bei der Voraussetzung, daß aller Unterschied zwischen den einfachen Substanzen der Welt ein bloßer Gradunterschied ist, müssen wir auch die Substanz unserer Seele von jenen übrigen einfachen Theilchen, aus welchen unser Leib zusammengesetzt ist, nur dem Grade nach (als die vollkommenste) unterscheiden. Dem Gesetze der wechselseitigen Anziehung aber muß auch die Seele unterstehen. Auch von ihr selbst muß also gelten, was wir so eben von jedem einzelnen Theile eines Körpers dargethan haben. Auch sie kann von unserem Leibe nicht auf die Art losgerissen werden, daß sie vereinzelt dargestellt würde; und eben so wenig kann sie in einen andern Leib auf die Art übertragen werden, daß nicht noch eine unendliche Menge der Theile von ihrem jetzigen Körper, eine solche Menge derselben, die zur Summe der übrigen in endlichem Verhältnisse steht, zugleich mit ihr überzöge.

Hieraus folgt freilich noch nicht, daß die Materie, die unsere Seele begleiten wird, wo sie auch immer hinziehen mag, ein organisches Ganze sein und verbleiben müsse. Allein wenn wir gewahr werden, daß so viele Bestandtheile unsers Leibes auch nach der Auflösung desselben in einem organischen Zustande verbleiben, wie sollten wir besorgen, daß gerade der Theil, den unsere Seele zu ihrem Begleiter sich wählt, seine organische Bildung einbüßen werde? Müssen wir nicht viel-

mehr eben darin, daß die Organisation dieses Theiles so dauerhaft und mit der Seele so innigst verbunden ist, den Grund davon suchen, daß er erkoren sei, die Seele zu begleiten? Weder von unserm gegenwärtigen Leibe also, noch von irgend einem derjenigen, mit denen wir einst noch verbunden werden sollen, werden wir jemals so völlig losgerissen werden, daß nicht ein Theil, der uns jetzt eben der brauchbarste ist, zurückbleibt.

Auf diese Weise geht denn im Tode mit uns nichts anderes vor, als was uns, nur in geringerem Maße, schon jetzt täglich begegnet. Denn einzelne, bald mehr bald minder beträchtliche Theile unsers Körpers verlieren wir ja beständig; bald durch die sichtbaren Wege der Aussonderung, bald durch die unsichtbare Verdunstung, bald durch das Abreiben und auf mancherlei ähnliche Weise. Nach den Berechnungen der Physiologen betragen diese Ausscheidungen so viel, daß in einem Zeitraume von ohngefähr zehen Jahren kaum ein einziger Theil von jenem Körper, der vorhin der unsrige hieß, an dem gegenwärtigen vorhanden sein soll. Das Besondere, welches der Tod hier hat, besteht also bloß darin, daß eine bei weitem beträchtlichere Menge von Theilen auf einmal abgestoßen wird, eine solche, wobei der noch übrig bleibende Theil für die bloß irdischen Sinne nicht ferner wahrnehmbar ist.

In dieser Bemerkung nun liegt eine neue Bestätigung der Behauptung, mit deren Beweise wir jetzt beschäftigt sind. Denn es ist eine Wahrheit, von der wir uns je länger je mehr überzeugen, daß keine Einrichtung in der Natur etwas in ihrer Art ganz Einziges und Unvergleichliches sei, daß sich vielmehr für jede ein Gesichtspunct auffinden lasse, aus dem es einleuchtend wird, wie viele ihr ähnliche Einrichtungen bestehen. Will man uns also von irgend einer Einrichtung in der Natur eine Erklärung aufdringen, nach der sie durchaus nichts Ähnliches mit andern Einrichtungen hätte, so darf man uns nicht verargen, wenn wir in die Richtigkeit einer solchen Erklärung im voraus schon einiges Mißtrauen setzen. Wer uns dagegen mit einer Ansicht bekannt macht, nach welcher die in Rede stehende Einrichtung nichts

anderes wäre, als die Befolgung einer auch schon bei tausend andern Erscheinungen bemerkten Regel, dem werden wir viel eher beipflichten dürfen. Lasset uns dieses auf die Begriffe, die man vom Tode hat, anwenden. Nach der Einen Vorstellung soll der Tod, weil es doch unmöglich ist, daß er etwas vernichte, wenigstens alles, was im Leben verbunden war, so völlig auflösen, daß auch kein einziger Theil des vorigen Organismus zurückbleibt. Wo haben wir nun in der ganzen Natur eine Einrichtung, welche mit dieser Ähnlichkeit hätte? Nach der Ansicht dagegen, die ich so eben auch noch durch Gründe anderer Art mehr als bloß wahrscheinlich gemacht zu haben glaube, zerstöret der Tod nicht unsern ganzen Organismus, sondern er scheidet nur alle gröberern Theile von unserm Leibe aus. Nach dieser Ansicht also ist unser Tod im Wesentlichen nur eben dieselbe Veränderung, die wir auch während des Lebens an unserm Leibe ununterbrochen erfahren; und der einzige Unterschied besteht nur darin, daß die Menge der Theile, die hier mit Einem Male abgestoßen wird, beträchtlicher ist. Wer fühlet nicht, daß diese letzte Ansicht schon darum, weil sie so ganz der Analogie gemäß ist, eine viel größere innere Wahrscheinlichkeit erhält, als jene erstere? —

Gleich anfangs sagte ich, daß ich es keineswegs für durchaus nothwendig halte, sich von der Einfachheit unsrer Seele überzeugt zu haben, um die Unsterblichkeit derselben glauben zu können. Hier ist der Ort, dieses darzuthun.

Wem es unglaublich ist, daß ein ganz einfaches Wesen so vielerlei Gedanken und Empfindungen in sich vereinigen sollte, als wir in unserer Seele antreffen; wer die Geschäfte des Denkens, Empfindens u. s. w. für nichts anderes ansieht, als für ein bloßes Resultat der künstlichen Organisation des Leibes, für den muß jede Erwartung einer Fortdauer nach dem Tode verschwinden, wenn er in diesem Ereignisse einer Vernichtung aller Organisation, einer traurigen Rückkehr zur unorganischen Masse entgegensteht. Bei den Begriffen dagegen, die ich so eben entwickelte, kann auch selbst ihm noch ein Zweig der Hoffnung ergrünen. Die Gründe nemlich, durch

die ich vorhin erwiesen, daß unser Leib im Tode keine Auflösung der Art zu befürchten habe, daß nicht der feinere Theil desselben, derjenige, den wir zu unsern Geistesverrichtungen einzig benöthigen, der Zerstörung entrinne, stützen sich durchaus nicht auf die Voraussetzung einer einfachen Wesenheit unserer Seele. Es könnte sie also auch selbst derjenige überzeugend finden, der von der letzten nicht überzeugt ist. Auch als Materialist kann man erkennen, daß alle Auflösung und Zerstörung in der Natur keine Zerlegung in einfache Theile sei, daß aus allem Tode nur immer neues Leben, aus jeder Verwesung eines organischen Körpers nur wieder andere organische Gebilde, und zwar im Ganzen von immer vollkommenerer Art hervorgehen. Und wenn man dies alles erkennt, so kann man nicht besorgen, daß nur der Mensch allein eine Ausnahme mache; daß alles höher steigt, und nur der Mensch rückgängig werde, oder gänzlich zu sein aufhöre.

Inzwischen will ich doch nicht verhehlen, daß es gegen diesen Schluß von dem, was andern Geschöpfen der Erde begegnet, auf uns Menschen, eine nicht unwichtige Bedenklichkeit gebe. „Alle Geschöpfe der Erde stehen, so viel wir beurtheilen können, auf Stufen, die niedriger sind, als diejenige, auf welcher wir uns befinden. Bei ihnen also begreift sich leicht, wie sie auch nach dem Tode noch fortschreiten können; es ist ja etwas Höheres, was sie zu werden vermögen, vorhanden, und hier auf Erden vorhanden. Wo aber sind die Wesen, von denen man sagen könnte, ein solches wird nach dem Tode der Mensch? Müßte er nicht, wenn er sein Dasein noch immer auf Erden fortsetzen, wenn er nach seinem Tode in einer andern Gestalt hier wieder auftreten wollte, in einer unvollkommeneren erscheinen? Daß aber er, der Einzige, sich von der Erde entfernen, und sich zu einem andern Himmelskörper hinaufschwingen könne, wie unwahrscheinlich ist das! wenn wir nicht lieber sagen sollen, daß es mit dem Gesetze der Schwere und mit der Ordnung, die im ganzen Weltgebäude herrscht, in unvereinbarlichem Widerspruch stehe! Auf jeden Fall muß es endlich, da alles Wirkliche auch seine Grenzen hat, in der Stufenleiter der Wesen irgend ein höchstes und letztes Glied geben. Gesezt also, jetzt stände der Mensch noch

nicht auf dieser höchsten Stufe, jetzt schritte er noch weiter: so muß doch irgend einmal eine Zeit kommen, wo er den höchsten Punct erreicht hat, und dann wird er entweder zurück- oder untergehen müssen. An eine Fortdauer in alle Ewigkeit, und an ein Fortschreiten darin ist also auf keinen Fall zu denken. Muß aber einmal ein Zeitpunkt, wo wir entweder untergehen, oder zurückgehen werden, erscheinen, wer will versichern, daß dieser Augenblick nicht schon wenn wir sterben, da ist?“ —

Auf diese Einwürfe will ich zuerst entgegenen, daß man den Satz, alles Wirkliche sei und müsse begrenzt und endlich sein, nur unter gewissen Einschränkungen zugeben könne. Erstlich muß ohne Zweifel schon Gott selbst ausgenommen werden; denn es wird doch gewiß niemand behaupten, daß auch das göttliche Wesen beschränkt und endlich in seinen Kräften sei. Von einem geschaffenen Wesen gilt dieses letzte freilich; aber auch von solchen Wesen kann man darum noch nicht behaupten, daß sie in gar keiner Rücksicht etwas Unendliches haben. In Hinsicht auf ihre Dauer, wenigstens auf die zukünftige, gesteht man doch jeder einfachen Substanz eine gewisse Unendlichkeit zu. Aus eben so gültigen Gründen aber muß man auch rücksichtlich auf die Menge der Substanzen, welche das Weltall in sich faßt, eine Unendlichkeit annehmen; ja es gibt eine unendliche Menge geschaffener Wesen nicht nur im unendlichen Raume, sondern auch jeder endliche Theil des Weltraumes, jeder endliche Körper schon ist von einer unendlichen Menge derselben erfüllt.

Schon diese wenigen Bemerkungen ⁴⁶⁾ sind mehr als hinreichend, die Grundlosigkeit der Besorgniß zu zeigen, daß wir oder was immer für andere geschaffene Wesen jemals zu einer Stufe der Vollkommenheit gelangen könnten, bei der ein weiteres Fortschreiten unmöglich wäre. Nein! aus dem Grunde, weil er das Ziel der Vollkommenheit schon erreicht hat, besorge niemand unterzugehen oder (wie man in neuerer Zeit mit absichtlicher Zweideutigkeit lieber sagt) in Gott aufgehoben zu werden. Du möchtest auch noch so weit vorgerückt sein, so bist du doch immer noch endlich, und immer noch gibt es

eine, und zwar unendliche Menge höherer Stufen, die zu erstiegen dir noch übrig sind, die auch von anderen bereits erstiegen sind.

Allein so leicht dies im allgemeinen einzusehen ist, so wenig sind wir doch im Stande, jene höheren Stufen selbst, ja auch nur die nächste aus ihnen, ihrer ganzen Beschaffenheit nach zu beschreiben, oder den Ort, an welchem wir sie erreichen werden, mit Bestimmtheit anzugeben. Das ist auch gar nicht zu wundern; denn es ist eine nothwendige Folge des Umstandes, daß wir Menschen unter all denjenigen Arten von Wesen, welche wir näher kennen, schon die oberste Stufe behaupten. Aber auch der Umstand, daß wir uns unter allen uns hier umgebenden Wesen auf der obersten Stufe befinden, hat nichts Befremdendes. Denn sicher könnte es doch, wo wir auch immer uns befänden, nur eine endliche Menge von Gattungen der Wesen geben, die wir in unserer Umgebung antreffen, und die wir näher kennen zu lernen Gelegenheit haben. In dieser endlichen Menge von Gattungen aber muß eben darum, weil sie nur endlich ist, jederzeit eine die vollkommenste sein. Was Wunder also, daß auch auf Erden eine vollkommenste Gattung von Wesen anzutreffen ist, und daß gerade wir Menschen es sind, die auf ihr stehen! — Wenn es sich anders verhielte; wenn wir uns keineswegs als die vollkommenste Gattung von Wesen, die wir hier kennen, zu betrachten berechtigt wären; wenn wir auf Wesen träfen, welche entschieden vollkommener sind, als wir, und diese wüßten gleichwohl nichts davon, daß sie je auf der Stufe, auf welcher wir uns befinden, gestanden seien: dann allerdings würde sich hier eine Schwierigkeit erheben. Wie kommt es, dürften wir dann fragen, daß diese höheren Wesen, die neben uns leben, sich nie erinnern, Menschen gewesen zu sein? Entweder sie waren in der That nie Menschen, oder sie haben die Rück Erinnerung an diesen früheren Zustand beim Eintritt in ihren gegenwärtigen verloren. Was wir immer hier annehmen möchten, es würde in Zweifel stürzen. Sind jene höheren Wesen nie Menschen gewesen, so ist es auch nicht mehr wahrscheinlich, daß wir nach dem Tode noch fortdauern, wenigstens nicht, daß wir vollkommener werden. Denn wäre es wohl

glaublich, daß wir auf einen fremden Himmelskörper verpflanzt, oder in Wesen verwandelt werden, die, weil wir ihr Dasein nicht wahrnehmen können, ungleich verschiedener von uns sein müssen, als die hier neben uns lebende Wesenart ist, während wir diese übergehen? Sind aber die Wesen, welche wir hier neben uns finden, einst Menschen gewesen, ohne davon zu wissen: so wäre ja schon entschieden, daß es zwar eine Fortdauer für uns Menschen, doch ohne Rückerinnerung, gibt, womit wir abermals nicht zufrieden sein könnten.

Dies alles fällt nun weg, da wir nicht eine einzige Gattung von Wesen auf Erden treffen, die vollkommener wäre, als das Geschlecht der Menschen.

Wir dauern also fort, wenn unsere irdische Hülle durch den Tod abgebrochen wird, wir werden Wesen von vollkommenerer Art. An welchem Orte wir aber uns dann zunächst aufhalten, das wissen wir freilich nicht zu bestimmen. Denn weder die Annahme, daß wir auf Erden verbleiben, in einer Gestalt, welche für irdische Sinne nicht wahrnehmbar ist, noch die Annahme, daß wir in eine ganz andere Gegend des Weltalls, auf einen andern Himmelskörper verpflanzet werden, noch endlich die Annahme, daß wir in unserm künftigen Aufenthalte an gar keinen bestimmten Himmelskörper gefesselt sein werden, schließt etwas erweislich Unmögliches in sich.

Wir sprachen erst kürzlich davon, wie leicht es sich begreife, daß unsere Seele schon in dem Augenblicke ihres Austrittes aus diesem irdischen Leibe mit einem gewissen feineren Stoffe bekleidet sei, ohne gleichwohl von den noch Lebenden bemerkt und als das, was sie ist, erkannt zu werden. Wer will nun darthun, daß ein so zarter und unsichtbarer Leib der Seele nicht für Jahrtausende, ja wohl für immer genügen könnte? Wer will beweisen, daß sie nicht wirken und vollkommener werden könnte, wenn sie nicht alsbald wieder mit einer viel gröberer Masse, mit einer solchen sich verbände, die von uns nothwendig gesehen werden muß? —

Ich gestehe jedoch, daß die Vergleichung des menschlichen Leibes mit jenem der Thiere und Pflanzen, und die Beobachtung

des stufenartigen Unterschiedes, der von den unvollkommneren Wesen zu den vollkommneren aufsteigt, nicht eben geeignet sei, die Vermuthung zu bestätigen, daß wir schon auf der nächsten Stufe mit einem Leibe ausreichen sollten, der von dem gegenwärtigen so sehr verschieden ist, daß er für die Sinne des letzten gar nicht wahrnehmbar ist. Darum lasset uns auch noch die zweite und dritte hier stattfindende Möglichkeit erwägen.

Auch in der Annahme, daß wir gleich nach dem Tode unsers Leibes diesen Erdball verlassen und einen andern Himmelskörper zu unserm Aufenthaltort erwählen, liegt nichts Widersprechendes. Denn daß ein solcher Übergang von Einem Himmelskörper zum andern mit den Gesetzen der Schwere und mit der schönen Ordnung streite, die wir im Weltgebäude finden, behauptet man ohne Grund.

Das Gesetz der Schwere oder die Kraft der Anziehung kann den Übergang unsrer Seele von einem Weltkörper zum andern so wenig hindern, daß sie unter gewissen Umständen vielmehr demselben beförderlich sein muß. Denn ist es nicht eben die Schwere, welche den leichteren Körper in einem Mittel, das dichter als er ist, nach aufwärts treibt? Und wenn sich ein Körper erst an der Oberfläche der Atmosphäre befindet, sollte er da nicht bald in den Anziehungskreis eines andern Himmelskörpers gerathen können?

Um aber zu behaupten, daß es die Ordnung störe, die Gott im Weltall festgesetzt hat, wenn ein auch noch so geringer Theil der Materie des einen Weltkörpers zu einem andern übergeht, müßte man erst diese Ordnung kennen. Beobachtungen von mehr als einer Art lassen vermuthen, daß ein solches Gesetz im Weltall keineswegs herrsche, und Gründe der bloßen Vernunft sprechen auf das Entschiedenste dagegen. Schon die Materie des Lichtes, man mag nun über die Art ihrer Wirksamkeit denken, wie Newton, oder wie Euler, gäbe auf jeden Fall einen Beweis, daß wir die Massen der Weltkörper nicht als ewig unveränderlich annehmen dürfen. Denn wird die Erscheinung des Leuchtens bewirkt durch gewisse Theilchen, die aus dem leuchtenden Körper nach allen

Seiten hin unaufhörlich ausströmen: so liegt am Tage, daß jeder Himmelskörper, auch unsere Erde, in jedem Augenblick eine unendliche Menge von Theilchen aus allen Gegenden der Schöpfung in Empfang nimmt, und ähnliche auch nach allen Seiten hin aussendet. Wird aber das Licht, was viel wahrscheinlicher sein dürfte, durch die bloßen Schwingungen einer gewissen höchst feinen und durch den ganzen Weltraum verbreiteten elastischen Flüssigkeit ungefähr eben so erzeugt, wie Luft oder Wasser den Schall hervorbringen oder verbreiten: so müßte man nur behaupten, daß diese Flüssigkeit von dem allgemeinen Gesetze der Anziehung aller Materie eine Ausnahme macht, wenn man nicht zugestehen wollte, daß jeder Himmelskörper in der Verfolgung seiner Bahn bald einen Theil dieses Äthers an sich zieht, bald wieder fahren läßt.⁴⁷⁾ Doch weil es Physiker gibt, welche dem Lichtstoff eine Schwere durchaus nicht zugestehen wollen, so beziehe ich mich auf die Beobachtung der Astronomen. Das sogenannte Zodiakallicht ist eine Erscheinung, welche sich die angesehensten Astronomen nicht besser zu erklären wissen, als daß es die durch die schnelle Umdrehung der Sonne äußerst stark abgeplattete Atmosphäre derselben sein dürfte. Diese Atmosphäre hätte dann eine so weite Ausdehnung, daß sich nicht nur die beiden untern Planeten Merkur und Venus, sondern selbst unsere Erde zuweilen in sie versenken müßte. Und ist es nur denkbar, daß dies geschehe, ohne daß bald der eine, bald wieder der andere von diesen Himmelskörpern etwas von seinem Eigenthum an den andern abtritt? Können sich Ströme durchströmen, ohne daß sich die Wässer derselben auch nur zum Theile vermischen? An den Kometen hat man schon oft so schnelle und so beträchtliche Veränderungen in Gestalt und Größe wahrgenommen, daß nichts wahrscheinlicher sein kann, als die Vermuthung, daß sie auf ihren weitläufigen Reisen durch das Weltall bald Stoffe an sich reißen, bald Stoffe verlieren. Die so verschieden gestalteten Nebelmassen, die man durch gute Fernröhre in allen Gegenden des Himmels so zahlreich nachgewiesen hat, erklären wir sie uns nicht am natürlichsten, wenn wir annehmen, es wären dies Massen, die noch kein Weltkörper sich als sein Eigenthum untergeordnet hat, die

also wie herrenlos umherschwimmen, bis sie entweder ein Körper, der ihnen begegnet, an sich zieht, oder bis sich durch allmähliche Verdichtung in ihrem Innern selbst ein oder etliche Kerne gebildet haben, welche nun mächtig genug geworden sind, um auch das Übrige sich nach und nach anzueignen? — Sehen wir aber auf diese Art gleichsam vor unsern Augen Weltkörper werden, und bald Masse aufnehmen, bald wieder von sich stoßen, wo sollten wir dieser allmählichen Ausbildung derselben Grenzen setzen? Wie könnten wir glauben, daß es für jeden derselben ein Gesetz sei, er dürfe seine Masse auch um kein Staübchen weder vermehren noch vermindern? ⁴³⁾

Jedoch wir könnten es, auch wenn wir noch keine der eben angedeuteten Beobachtungen gemacht hätten, durch bloßes Nachdenken einsehen, daß ein solches Gesetz im Weltall weder bestehe noch bestehen könne. Aus bloßen Gründen der Vernunft folgt ja schon, daß nicht eine ewige Beharrlichkeit der Massen und Entfernungen der Himmelskörper, sondern im Gegentheil eine allmähliche Veränderung des einen durch den andern, Entstehung, Ausbildung und Zerstörung derselben zu jener Weltordnung, welche Gott festgesetzt hat, gehören müsse. Denn wäre auch nur ein einziger von diesen Körpern bestimmt, in alle Ewigkeit fort zu bestehen, wie könnte in Ansehung aller der Theile, aus welchen er selbst zusammengesetzt ist, das große Gesetz des Fortschreitens zu einer höheren Vollkommenheit in Erfüllung gehen? Wir wagen daher gewiß nicht zu viel, wenn wir erwarten, daß alle diese Körper einer gewissen allmählichen Veränderung ihres Zustandes, unter andern auch einer gewissen Verminderung oder Vermehrung ihrer Masse ausgesetzt sind; und daß hauptsächlich diejenigen Theile derselben, welche schon in der vollkommensten hier anzutreffenden Gattung von Wesen entweder als ihre Seelen gelebt, oder doch mit diesen Seelen in der genauesten Verbindung gestanden sind, sehr bald und leicht die Gelegenheit zur Auswanderung in eine andere, ihren Bedürfnissen mehr zusagende Gegend finden.

Nur müssen wir uns diese Gegend nicht eben nothwendig an der Oberfläche eines bestimmten Himmels-

Körpers denken; denn es wäre auch möglich, daß unsere Seele nach dem Tode die Fähigkeit gewänne, sich von dem einen Himmelskörper zum andern so ungehindert fortzubewegen, und auf mehren derselben eine so gleichartige Wirksamkeit zu entfalten, daß man von keinem aus ihnen sagen könnte, hier sei sie eigentlich zu Hause. Sollte dies jemand nur aus dem Grunde bezweifeln, weil ihm ein solcher Zuwachs der Kräfte als ein zu großer Sprung erschiene, so erwäge er, daß die Fortschritte in der Vollkommenheit, welche wir schon hier auf Erden machen, nicht viel geringer sind. Die Kräfte, welche ein Infusionsthierchen, oder auch selbst die Seele des wirklich schon gewordenen Menschen im Embryozustande ausübt, und die Kräfte, die der zur Welt geborene Mensch nach Jahren und Jahrzehenden entwickelt, stehen fürwahr in einem Abstände, der kaum geringer sein dürfte, als es der Unterschied ist, der zwischen unserm jetzigen und unserm nächstkünftigen Zustande nach der so eben gemachten Annahme stattfinden müßte.

Wollen wir also nicht irren, so dürfen wir über den nächsten Aufenthaltsort unserer Seele nach dem Tode nur lieber gar nichts entscheiden. Wenn wir auch alle Ursache haben, zu glauben, es sei kein Weltkörper, welchen genauer kennen zu lernen, auf welchem zu wirken und Gutes zu thun, und auch für uns selbst zu gewinnen, unsere Seele nicht einst die Gelegenheit erlangen sollte, so gestehen wir doch, daß wir bei all dem nicht zu bestimmen vermögen, wohin sie zunächst gelange, wo ihre erste Stätte, ihr erster Wirkungsplatz, nach dem sie die Erde verlassen hat, liege.

Kann es uns aber auch in der That so wichtig sein, den bloßen Ort, dahin wir gelangen sollen, zu wissen? Müßte es nicht genügen, wenn wir mit hinlänglicher Bestimmtheit nur erfahren könnten, mit welchen Kräften wir dort ausgestattet sein, und in welchem Zustande wir uns befinden werden? —

Daß es in diesem Stücke manche mehr oder weniger große und dauernde Verschiedenheiten unter uns geben werde, versteht sich von selbst. Denn so ergibt es sich theils

schon aus jenem Gesetze der Mannigfaltigkeit, welches wir allenthalben beobachtet finden, vermöge dessen auch nicht zwei Dinge in der Schöpfung einander vollkommen gleichen; theils und ganz vornehmlich wird es auch eine nothwendige Folge sein von der Verschiedenheit, welche schon hier auf Erden unter uns statthat, in unsern Geistes- sowohl als Leibeskräften, in den Verhältnissen, die uns umgeben, in dem Gebrauche endlich, den wir von unsern Kräften und Verhältnissen machen. Hier wollen wir aber mit Uebergehung dieser Verschiedenheiten, die uns zu weit führen würden, nur nach demjenigen fragen, was einst uns allen, oder doch allen denjenigen aus uns bevorsteht, die den gehörigen Gebrauch von ihren Kräften und Verhältnissen machen.

Außer Zweifel ist erstlich, daß auch das künftige Leben, wie dieses gegenwärtige, ein Leben der Thätigkeit und des Leidens, ein Leben des Einwirkens auf unsre Mitgeschöpfe und der Einwirkung anderer auf uns sein werde. Ohne ein Wirken nemlich läßt sich kein Dasein und um so weniger ein lebendiges Dasein denken. Und wenn unsere künftigen Kräfte größer als unsere jetzigen sein werden, so muß auch unser Wirken künftig mächtiger, ausgebreiteter und mannigfaltiger sein. — Ferner wie schon in diesem gegenwärtigen Leben der glückliche oder unglückliche Zustand, in dem wir uns befinden; zwar nicht ganz, doch größtentheils nur unser eigenes Werk ist, so wird dies künftig noch immer mehr der Fall sein. Denn auch schon auf der Erde sehen wir, daß der Zustand der Thiere, weil ihre Kräfte geringer sind, weil sie vornehmlich der Besonnenheit und Vernunft entbehren, ungleich abhängiger von äußern Ursachen sei, als es der Zustand ist, in welchem wir Menschen uns befinden. Und selbst unter uns wie viel Verschiedenheit in dieser Hinsicht! Das Kind, der Wilde, Menschen, welche die Ausbildung ihrer Kräfte, sei es des Geistes oder des Leibes, vernachlässiget haben, Kranke, Personen, die eine heftige Leidenschaft oder ein weit um sich greifendes Vorurtheil beherrschet, von wie viel äußeren Umständen, deren Abänderung in ihrer Macht nicht steht, ist nicht ihr ganzes Glück, ja selbst ihr Leben oft abhängig! wie wenig
ver-

vermögen sie sich zu helfen, wo sich ein anderer recht wohl geholfen hätte! Je ausgebildeter dagegen die Kräfte eines Menschen, die geistigen nicht nur, sondern auch seine leiblichen sind, je richtiger seine Begriffe, je mehr Kenntnisse von der Natur und ihren Kräften er hat: um so selbstständiger wird er, um so gewisser vermag er sich aus jeder Noth und Verlegenheit zu retten, und was er nicht ändern kann, für sich erträglich zu machen; um so weniger ist ein bloßer Zufall oder selbst Bosheit anderer Wesen im Stande, ihn zu verlegen und in ein Unglück zu stürzen, aus welchem er sich nicht bald wieder heraushelfen könnte. Wie sollten wir also, wenn wir uns anders nur immer betragen, wie sich geziemt, nicht die Hoffnung nähren, daß wir nach unserm Tode bei immer steigenden Kräften zu dem Besitze eines auch immer ungestörteren Wohlseins gelangen werden?

Doch dieses alles muß sich viel deutlicher zeigen, wenn wir, so weit es thunlich ist, bis in das Einzelne eingehen, und sowohl die Kräfte, die wir auf künftigen Stufen des Daseins zu erlangen, als auch die Verhältnisse, in die wir dort einzutreten hoffen, etwas umständlicher zu bestimmen suchen. Zu diesem Ende laßt uns von der Betrachtung unsers Zustandes in diesem Erdenleben ausgehen, und untersuchen, was hievon auch in jenen höheren Regionen verbleiben, was anders werden müsse.

Wir unterscheiden hier Kräfte der Seele sowohl als des Leibes, und die ersten dürften sich wesentlich auf folgende fünf zurückführen lassen: auf eine Kraft zu denken und zu erkennen, auf eine Kraft zu empfinden, auf eine Kraft zu begehren, auf eine Vollkraft und auf eine Kraft, nach außen zu wirken. Daß wir uns auch auf jeder kommenden Stufe unsers Daseins im Besitze dieser fünf Arten von Kräften befinden werden, ist außer allem Zweifel. Dem ob es auch wahr ist, daß der Besitz eines Begehrungsvermögens eigentlich keine Vollkommenheit sei, weil man doch nur dasjenige begehren kann, was man noch wirklich nicht hat; daher wir denn auch in Gott als in dem allvollkommenen Wesen ein solches Vermögen nicht annehmen können: so muß es doch für uns, die wir bei

allem Fortschreiten in der Vollkommenheit stets endliche Wesen bleiben, auf jeder Stufe des Daseins gar manches geben, was uns noch mangelt, wornach wir also wenigstens möglicher Weise verlangen werden. Von der anderen Seite ist es auch wieder gewiß, daß wir uns nicht den geringsten Begriff von einer Kraft zu machen wissen, die nicht zu einer der hier aufgezählten fünf Arten gehörte. Da es scheint sogar, daß es nicht unmöglich wäre, aus bloßen Gründen der Vernunft zu beweisen, daß der Gedanke einer Kraft, welche bei einem einfachen Wesen befindlich, und doch zu keiner von jenen fünf Arten gehörte, ein innerer Widerspruch sei. Allein wir wollen uns in einen solchen Beweis hierorts nicht einlassen; und wenn wir sonach bloß, weil wir uns keinen Begriff von einer andern Kraft zu machen wissen, uns jede Hoffnung verbieten, daß wir einst etwa zum Besitz einer solchen Kraft gelangen: so wird man uns wenigstens nicht den Vorwurf machen können, daß wir die Vollkommenheit unsers künftigen Zustandes höher ansetzen, als wir berechtigt sind. Der ganze Unterschied, den wir auf diese Art zwischen unserm gegenwärtigen und jedem unsrer künftigen Zustände annehmen, wird, was die Kräfte der Seele anlangt, in nichts anderm bestehen, als in einer vollkommeneren Entwicklung und Ausbildung derselben.

Fünfter Abschnitt.

Wachsthum unsers Erkenntnißvermögens.

Welche Vollkommenheit wird nun zuerst unsere Kraft zu denken und zu erkennen im andern Leben ersteigen? Gegenwärtig ist diese Kraft nicht nur in so fern beschränkt, als wir sehr vieles nicht zu erkennen vermögen, sondern auch in so fern, als sie uns häufig irre führet. Wird dies auch künftig so sein? Allerdings kann und muß unsere Erkenntniß in Zukunft immer umfassender werden; da aber das Gebiet der Wahrheiten grenzenlos ist, so wird es, weil unsere Kräfte immer nur endlich bleiben können, zu aller Zeit

eine unendliche Menge von Wahrheiten geben, welche uns unbekannt sind.

Die Möglichkeit zu irren, beruhet wesentlich darauf, daß wir sehr oft nach bloßen Schlüssen der Wahrscheinlichkeit urtheilen müssen. Wir müssen erwarten, was bei den Umständen, die uns bekannt sind, einen überwiegenden Grad der Wahrscheinlichkeit hat; und gleichwohl kann, weil auch das Wahrscheinlichste nicht immer wahr sein muß, unsere Erwartung fehlschlagen, d. h. wir können irren. 49) Sollte nun wohl diese Veranlassung zum Irrthum nur auf der Erde stattfinden? Werden wir uns nicht auch in jenen höheren Regionen zuweilen genöthiget sehen, nach bloßen Gründen der Wahrscheinlichkeit zu entscheiden? Seltener, das wohl läßt sich behaupten, seltener und immer seltener wird uns der Irrthum beschleichen; aber ganz über die Gefahr desselben erhaben werden wir niemals sein.

Betrübet uns diese Entdeckung? fürchten wir, daß wir auf diese Art mit der Gefahr zu irren auch der Gefahr, uns oder andere in großes Verderben zu stürzen, niemals entgehen werden? — Wir haben das nicht zu fürchten; denn wie die Erfahrung uns lehrt, so gibt es ja für den Vorsichtigen schon hier auf Erden Mittel, sich gegen die Gefahren, welche der Irrthum bringt, je mehr und mehr sicher zu stellen. Oder können wir nicht, wenn wir nur wollen, unseren meisten und wichtigsten Urtheilen einen sehr hohen Grad der Verlässigkeit ertheilen, wenn wir sie prüfen, zu wiederholten Malen, und auf verschiedene Weise, wenn wir sie auch noch andern zur Prüfung vorlegen, auf ihre Einwendungen aufmerksam sind? u. s. w. Können wir ferner nicht in Fällen, die ihrer Natur nach keine Gewißheit verstatten, den Nachtheil des möglichen Irrthums dadurch gar sehr vermindern, daß wir uns schon im voraus auch auf den Fall des Gegentheils gefaßt machen, d. h. daß wir nicht handeln, als ob dies Gegentheil unmöglich wäre, wenn es doch höchstens nur keine Wahrscheinlichkeit hat? — In einem vollkommneren Zustande werden wir nicht nur viel seltener und nur in unwichtigeren Fällen an bloße Wahrscheinlichkeiten gewiesen sein; sondern wir werden

auch hiernach uns zu bezeichnen wissen, werden auch an die Möglichkeit des Gegentheils denken, dafür die nöthigen Anstalten treffen, und eben darum nie zu beträchtlichem Schaden kommen.

Eine Frage von großer Wichtigkeit ist es, ob die Begriffe, die wir uns hier auf Erden von unseren Pflichten und Obliegenheiten, von Gott und andern übersinnlichen Gegenständen verschaffen können, wenn wir mit der gehörigen Vorsicht zu Werke gehen, sich auch in jener andern Welt uns noch als Wahrheiten darstellen werden? Es hat Gelehrte gegeben, welche von all unserem Wissen auf Erden so sprachen, als wäre es nur eine Folge von der besondern Einrichtung, die wir als Menschen haben; woraus sich denn ergeben müßte, daß wir in einer andern Welt, wo unsere Einrichtung anders sein wird, dieselben Gegenstände ganz anders beurtheilen werden, als wir sie jetzt beurtheilen. Daß wir nun einige einzelne Gegenstände dort anders als hier beurtheilen werden, räume ich allerdings ein; irren wir uns doch in manchem unserer Urtheile, und lernen den Irrthum zuweilen schon hier einsehen. Allein, wenn dieses allgemein gelten, wenn es insonderheit auch von derjenigen Gattung unserer Urtheile gelten soll, welche aus bloßen Begriffen zusammengesetzt sind, ⁵⁰⁾ von unsern Urtheilen über das Gute und Böse, über Gott und andere Gegenstände, welche nicht durch die Sinne aufgefaßt werden können, und wenn dies gelten soll von diesen Urtheilen, gleichviel mit welcher Vorsicht und nach wie oft wiederholter Prüfung und in wie großer Übereinstimmung mit allen andern Menschen wir sie auch aussprechen mögen: so ist dies eine eben so falsche als gefährliche Behauptung. Sollten wir auch selbst diejenigen Gegenstände, die wir nicht durch das Mittel der Sinne, sondern durch bloße Begriffe erkennen, in einer andern Welt ganz anders beurtheilen, als wir es jetzt thun; sollten wir dort nicht etwa bloß ein mehreres von ihnen wissen, sondern dasjenige, was wir von ihnen hier schon zu wissen geglaubt, dort wieder als Irrthum aufgeben: so sind die Urtheile, die wir hier über sie fällen, nicht wirklich wahr,

sondern sie scheinen es nur, so ist noch weniger in unseren sinnlichen, und somit überhaupt in gar keinem unserer Urtheile Wahrheit. Wer dies behauptet, hebt der nicht eben dadurch auch seine eigene Behauptung selbst auf? — Nein, über solche Beschaffenheiten der Dinge, welche wir nur durch unsere Sinne wahrnehmen, mag unser Urtheil sich ändern, wenn unsere Sinneswerkzeuge sich ändern; wir können einen Körper, welcher uns jetzt von dieser Farbe zu sein scheint, ein andermal in einer andern Farbe erblicken. Denn in der That widersprechen wir da durch unser späteres Urtheil noch nicht dem früheren; weil beide doch nur Verhältnisse aussagen, die in der Folge wirklich anders geworden sein können, als sie vorher waren.⁵¹⁾ Allein die Urtheile, die wir aus bloßen reinen Begriffen bilden, werden wir ewig nicht abzuändern brauchen, wenn wir sie jetzt mit der gehörigen Vorsicht bilden. Nicht etwa jetzt nur urtheilen wir, sondern in alle Ewigkeit werden wir urtheilen, daß die Beförderung des allgemeinen Wohles löblich, die Störung desselben böse und unsittlich sei; nur daß wir einst noch ungleich richtiger und zuversichtlicher als jetzt beurtheilen werden, was in jedem vorkommenden Falle das Wohl des Ganzen befördere oder störe. Nicht etwa jetzt nur urtheilen wir, sondern in alle Ewigkeit werden wir urtheilen, daß ein Gott sei, ein Wesen, welches der letzte Grund von allen übrigen ist, ein Wesen, das mit der vollkommensten Weisheit und mit der unbegrenztesten Macht die höchste Heiligkeit verbindet: nur daß die Erkenntniß, die wir von diesen wichtigen Wahrheiten in Zukunft erlangen, diejenige, die uns hienieden möglich ist, so weit übertreffen wird, als etwa der matte Begriff von einer Sache, den eine bloße Beschreibung zu geben vermag, hinter der klaren Anschauung derselben zurückbleibt.

Ein wichtiger Unterschied zwischen der Art, wie unser Erkenntnißvermögen jetzt wirkt, und wie es auf höheren Stufen des Daseins wirksam sein wird, dürfte inzwischen wohl darin bestehen, daß wir jetzt nur den geringsten Theil der Vorstellungen, die unsere Seele hat, uns klar zu machen vermögen, künftig aber bei immer wachsender Kraft unsers Geistes im Stande sein werden, auch eine immer größere Menge deut-

licher Vorstellungen in unser Bewußtsein aufzunehmen. Daß wir bisher bei weitem mehr dunkle als klare und deutliche Vorstellungen, d. h. bei weitem mehr solche Vorstellungen haben, die wir uns ihrer Schwäche und Flüchtigkeit wegen nicht selbst wieder vorzustellen vermögen, von denen wir also auch um so weniger im Stande sind, uns oder andern Rechenschaft zu geben, ist außer allem Zweifel. Und eben so gewiß ist, daß eine Zeit war, wo wir noch keine einzige klare Vorstellung hatten, wo das Vermögen, unsere eigenen Vorstellungen selbst wieder anzuschauen, uns noch ganz mangelte. Aber eben weil dies so war, und weil wir bloß in der kurzen Zeit unsers Daseins auf Erden schon so weit vorgerückt sind, schon zu so vielen klaren und deutlichen Vorstellungen uns emporgearbeitet haben: so ist kein Zweifel, daß auch in dieser Art des Fortschreitens kein plötzlicher Stillstand bei uns eintreten könne; daß sich vielmehr in der künftigen Welt der Umfang dessen, was wir mit Klarheit und Deutlichkeit einsehen, in das Unendliche erweitern werde.⁵²⁾ Wenn wir es also hier auf Erden noch für ein Glück erachten dürfen, daß wir die Fähigkeit haben, auch nach bloß dunklen Vorstellungen zu handeln, weil wir sehr wenig thun könnten, wenn wir uns dessen, was wir thun, immer bewußt sein müßten: so wird uns dies auf höheren Stufen des Daseins als eine Unvollkommenheit erscheinen; wir werden da von allem, was wir thun, deutliche Vorstellungen haben, und sowohl uns als andern Rechenschaft zu geben wissen, warum wir es thun. Unsere Thätigkeit auf Erden ist eben deshalb, weil sie fast durchaus nur aus dunkeln Vorstellungen hervorgeht, nur solchen Regeln gemäß, die von demjenigen, was in den meisten Fällen gilt, entlehnt sind, auf den so eben vorhandenen Fall aber zuweilen nicht ganz passen. In der andern Welt, wenn wir erst dahin gelangt sein werden, fast überall nur mit klarem Bewußtsein zu handeln, werden wir eben deshalb des großen Vortheils genießen, unser Betragen den sämtlichen so eben obwaltenden Umständen auf das vollkommenste anpassen zu können. Wer mag die Wichtigkeit nur dieses einzigen Vortheils nach seiner Würde schätzen! —

An diese Betrachtungen über die künftige Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens knüpft sich sehr natürlich die

Frage: ob wir in unser künftiges Leben auch eine Rück Erinnerung an dieses gegenwärtige mitnehmen werden? Man wird es uns nicht verargen, wenn wir bei der Erörterung eines so wichtigen Punctes etwas unständlicher vorgehen; da es bekannt ist, daß diese Frage so oft selbst von denjenigen verneint worden ist, die an ein Fortleben des Menschen nach dem Tode und an ein Fortleben desselben in einem Zustande wachsender Vollkommenheit geglaubt. Solche sind also der Meinung gewesen, daß wir aus unserm Todes schlummer zwar erwachen in einer andern Welt, und als vollkommnere Geschöpfe erwachen, aber ohne uns doch erinnern zu können, daß wir schon ehemals vorhanden waren, und noch viel weniger, was wir in diesem früheren Zustande, namentlich auf dieser Erde, Gutes oder Böses gethan, Erfreuliches oder Betrübtes erfahren haben, u. s. w. — Dem Lasterhaften möchte es vielleicht sehr angenehm sein, wenn es sich wirklich so, wie hier gesagt wird, verhielte: der bessere Mensch aber findet das Gegentheil erwünschlicher. Allein es handelt sich nicht darum, was der eine oder der andere wünsche, sondern was in der Wirklichkeit stattfinden werde? Und dies beurtheilen zu können, müssen wir erst den Begriff der Fähigkeit, welche wir das Erinnerungsvermögen nennen, und die Bedingungen ihres Wirkens näher bestimmen.

Daß sich alle Erinnerung nur auf Ereignisse, die schon vergangen sind, und zwar in so fern nur, als wir sie wahrgenommen haben, also im Grunde nur auf unsere eigenen Wahrnehmungen beziehe, liegt am Tage. Eben so offenbar ist, daß zur Erinnerung im eigentlichen Sinne des Wortes eine bloß erneuerte Vorstellung des früheren Ereignisses noch nicht genüge, sondern daß zu derselben das Urtheil, dasjenige, was wir uns jetzt vorstellen, sei ein von uns schon einmal wahrgenommenes Ereigniß, hinzukommen müsse. Wir legen daher, wenn wir genau sprechen wollen, dem Thiere keine Erinnerung bei; denn ob es gleich geübte Vorstellungen unter gewissen Umständen wieder erneuert, so fällt es doch, so viel wir wenigstens glauben, niemals das Urtheil, daß dies erneuerte, d. h. solche Vorstellungen seien,

die es schon gehabt hat. Es ist sich überhaupt keiner seiner Vorstellungen selbst in dem Augenblick, da es sie hat, bewußt, d. h. es fällt niemals das Urtheil: Ich habe diese Vorstellungen. Um so weniger vermag es das Urtheil: Ich habe sie einmal gehabt, zu fällen.⁵⁵⁾ Zu einer Erinnerung gehöret aber strenge genommen noch mehr, als daß wir das Urtheil: Dieses Ereigniß hast du schon einmal wahrgenommen, fällen. Denn wenn wir aus einer Narbe, die wir noch gegenwärtig an unserm Leibe tragen, die Folgerung ziehen, daß wir an dieser Stelle einst verwundet gewesen, und hieraus oder auch aus den Versicherungen älterer Personen, die uns in unserer Kindheit umgaben, die weitere Folgerung ziehen, daß wir bei jener Gelegenheit keinen geringen Schmerz empfunden haben: dann wird, so fern wir dies Urtheil auf keinen andern Grund stützen, noch Niemand sagen, daß wir uns jener Schmerzen erinnern; wir werden im Gegentheil äußern, daß wir zwar allerdings überzeugt seien, wir müßten einst Schmerzen in diesem Gliede unseres Leibes empfunden haben, daß wir uns aber derselben nicht mehr erinnern können. Um also im strengsten Wortverstande sagen zu dürfen, daß wir uns einer ehemals gehalten Vorstellung wieder erinnern, muß sich das Urtheil, daß wir sie einst gehabt, nicht auf was immer für einen, sondern auf einen ganz eigenen Grund stützen. Auf welchen nun? auf die Bemerkung, glaube ich, einer nicht äußeren, sondern in unserer Seele selbst vorhandenen Wirkung von jener Vorstellung, auf die Wahrnehmung einer nach ihrem Verschwinden in uns hinterbliebenen Spur derselben. Nur der erinnert sich eigentlich, daß eine gewisse Erscheinung einst von ihm wahrgenommen worden, der es aus einer von jener Wahrnehmung in ihm noch immer zurückgebliebenen Spur, deren er eben jetzt ansichtig wird, entnimmt, daß er einst jene Wahrnehmung gehabt hat. Daher, wie es scheint, auch die Benennung: Erinnern; welches so viel heißen soll, als eine Vorstellung aus seinem Inneren (aus der in der Seele selbst hinterbliebenen Spur, nicht aber aus etwas Äußern, etwa dem Leibe) entnehmen.⁵⁶⁾

Daß es aber auch wirklich gewisse von unsern Vorstellungen hinterbliebene Spuren gebe, kann durch dies Vermögen

der Erinnerung selbst bewiesen werden; denn wäre dies nicht, wie ließe sich die Erscheinung des Erinnerns erklären? ⁵⁵⁾

Es handelt sich nun noch um die Bestimmung der Umstände oder Bedingungen, die dazu nothwendig sind, wenn Erinnerung an eine ehemals gehabte Vorstellung eintreten soll. Die Erfahrung lehrt, daß wir nur dann uns einer einmal gehaltenen Vorstellung wieder erinnern, wenn in unserer Seele eine Vorstellung angeregt wird, die, wie man zu sagen pflegt, die nemliche ist mit einer von jenen, welche mit der zu erweckenden gleichzeitig in die Seele kommen, d. h. derselben objectiven Vorstellung angehört. Mit andern Worten, mehre Vorstellungen, welche in unsere Seele gleichzeitig eingehen, verbinden sich dergestalt untereinander, daß die Erneuerung Einer von ihnen auch eine Anschauung der von den übrigen hinterlassenen Spuren bewirkt. Aus dem Munde eines früher noch nie von mir gesehenen Mannes empfangen ich eine Nachricht, die mein Gemüth sehr erschüttert. Die Vorstellung von dem Manne also und von der Nachricht, die er mir bringt, sind ein Paar Vorstellungen, welche zu gleicher Zeit in meine Seele drängen. Wenn mir in Zukunft der Mann wieder vor Augen tritt, d. h. wenn eine Vorstellung in mir angeregt wird, die mit der erst genannten objectiv übereinstimmt, so wird durch sie auch die Vorstellung von jener Nachricht erwachen, ich werde mich ihrer erinnern. Wir haben allen Grund zu vermuthen, daß dies so eben ausgesprochene Gesetz der Wechselwirkung zwischen gleichzeitigen Vorstellungen ⁵⁶⁾ nicht bloß bei unserer Seele, sondern auch bei den Seelen der Thiere herrsche; ja wir werden kaum fehlen, wenn wir es als ein Gesetz betrachten, dem das Vorstellungsvermögen aller endlicher Wesen überhaupt untersteht. Nur so erklärt sich nemlich jene Art von Gedächtniß, das wir bei Thieren in oft sehr bewunderungswürdigem Grade bemerken, die nur auf dieses Gedächtniß gegründete Fähigkeit sich abrichten zu lassen, und noch manches andere. Und wenn wir eine und eben dieselbe Erscheinung bei so verschiedenartigen Geschöpfen wahrnehmen, so müssen wir vermuthen, daß sie aus keiner bloß willkürlichen Einrichtung, die nur bei ihnen allein stattfindet, entspringe,

sondern vielmehr etwas Nothwendiges und somit allgemein Weltendes sei. In der Natur eines Geistes (eines endlichen nemlich) liegt es, daß alle Vorstellungen, welche zu gleicher Zeit aufgefaßt werden, eben um dieser Gleichzeitigkeit willen eine Art von Wechselwirkung auf einander ausüben, wodurch das Verhältniß erzeugt wird, daß sie einander auch wieder anzuregen vermögen.

Gibt es nun keine andere Art, wie sich Vorstellungen, welche schon einmal erloschen sind, bei irgend einem Wesen wieder anregen lassen, und wie sonach Erinnerung entsteht? so dürfen wir freilich, daß wir uns irgend eines auf dieser Erde erlebten Ereignisses in einer andern Welt wieder erinnern, nur für den Fall erwarten, wenn die Vorstellung dieses Ereignisses in unserer Seele nicht einzeln, sondern in Gesellschaft von mehren andern Vorstellungen eintrat, und zwar von solchen, die uns auch in der Zukunft noch geläufig sein werden. Aber noch nicht genug; denn wir dürfen nicht glauben, daß die so eben beschriebene Bedingung für sich allein schon völlig hinreiche, um eine Erinnerung wirklich hervorzu- bringen. Lehrt uns ja die Erfahrung schon hier, daß bei weitem nicht alle Vorstellungen, welche zu gleicher Zeit mit einer andern in unsere Seele eingetreten waren, so oft diese erneuert wird, wieder erwachen, und zwar auf die Art wieder erwachen, daß wir uns ihrer auch deutlich bewußt werden, und sie zugleich als solche, die einst schon da waren, erkennen. Nur erst, wenn dies geschehen, ist wahre Erinnerung eingetreten; und damit es geschehe, müssen gewisse eigene Umstände erst noch hinzukommen. Beobachten wir die Fälle, in welchen Erinnerung eintritt oder auch ausbleibt, näher; so zeigt sich, daß es hier vornehmlich auf folgende Stücke ankommt. Erstlich auf jenen Grad der Dauer und Lebhaftigkeit, welchen die schon verschwundene Vorstellung, deren wir uns wieder erinnern sollen, bei ihrer ersten Gegenwart hatte. Je länger sie nemlich gedauert, je lebhafter sie gewesen, um desto leichter ist sie auch wieder zu erwecken. Zweitens kommt es auch auf den Grad der Lebhaftigkeit derjenigen Vorstellung an, die zur Erweckung der ersten dienen soll. Denn um uns diesen Dienst leisten zu können, darf auch sie selbst

nicht allzu matt sein; ob ich gleich zugeben mag, daß sie eben so auch nicht allzu lebhaft sein dürfe, weil sie sonst wenig andere Vorstellungen neben sich aufkommen läßt. Ein dritter Umstand, auf den es hier ankommt, bestehet darin, ob die Vorstellung, deren wir uns erinnern wollen, nur einmal oder schon mehre Male gleichzeitig mit derjenigen, die uns zu ihrer Erinnerung verhelfen soll, in unsere Seele gekommen. Je öfter gewisse Vorstellungen zu gleicher Zeit in unsere Seele treten, um desto inniger verbinden sie sich, um desto gewisser erwecket dann eine die andere. Der vierte und wichtigste Umstand ist endlich, ob unsere Seele auf die erwachende Vorstellung, auf die in unserm Inneren von ihr vorhandene Spur aufmerksam ist oder nicht. Denn nur durch Aufmerksamkeit wird ein recht lebhaftes Anschauen dieser Spur, und dadurch das Urtheil, daß dieses eine bereits gehabte Vorstellung sei, bewirkt.

Nach diesen Voraussetzungen können wir leicht beurtheilen, ob und in wie fern wir Hoffnung haben, daß wir in unserm künftigen Leben uns dessen, was hier auf Erden mit uns geschehen ist, wieder erinnerlich sein werden oder nicht.

Keine der Vorstellungen, die während unseres Lebens auf Erden in unsere Seele eintritt, erscheinet einzeln; vielmehr ist jede derselben von einem bald größeren bald geringeren Gefolge gleichzeitiger Vorstellungen begleitet. In so fern also liegt wohl in keiner unserer Vorstellungen ein Hinderniß, welches die Rückerinnerung an sie unmöglich machen könnte.

Soll uns dies aber etwas nützen; so müssen sich unter den Vorstellungen, die mit derjenigen, an welche wir uns nach unserm Tode zu erinnern wünschen, in unserer Seele gleichzeitig waren, auch solche befinden, die noch im andern Leben in uns angeregt werden können. Da wir die Art der Gegenstände, von denen wir dort umgeben sein werden, nicht kennen, wohl aber im voraus annehmen dürfen, daß wir dort Dinge finden, die uns ganz neue, bisher noch nie gehabte Vorstellungen zuführen: so könnte jemand besorgen, daß wir daselbst vielleicht gar keine Vorstellungen, die mit den gegenwärtigen vergleichbar sind, erhalten werden; in welchem Falle freilich auch keine Rückerinnerung an dieses Erdenleben zu Stande

kommen könnte. Aber diese Besorgniß muß alsbald wieder verschwinden, wenn wir erwägen, daß doch die Vorstellungen, mit denen wir uns, wenigstens alle diejenigen aus uns, beschäftigen, die wir durch eine längere Zeit hier auf Erden gelebt, und unsern Verstand bereits einigermaßen entwickelt haben, nicht durchaus sinnlicher Art sind, daß wir Begriffe und Überzeugungen haben, die sicher nicht bloß in dieser gegenwärtigen, sondern auch in der künftigen Welt gangbar und geltend sein werden; und daß sonach eben durch diese Begriffe eine Erinnerung an unser Thun und Lassen und an unsere Schicksale auf Erden vermittelt werden könne? Solche Begriffe sind ohne Zweifel jene von Gott, von Pflicht und Tugend, und mehre ähnliche, von denen niemand sagen wird, daß sie nicht überall gelten, und nicht, je vollkommener wir werden, um desto mehr Geltung und Wichtigkeit für uns gewinnen müssen. Wer also diese Begriffe schon hier bei sich viel gelten läßt, wer sie mit allem, was ihm begegnet, und was er selbst thut, in Verbindung setzet, wie hätte der zu fürchten, daß in dem künftigen Leben keine Ausknüpfungspuncte zur Erinnerung an dieses gegenwärtige für ihn zu finden sein würden? Denn was die übrigen Bedingungen, welche zum Eintritte einer Erinnerung mitwirken müssen, anlangt, so ist ja vollends nicht die geringste Ursache da, zu besorgen, daß sie sich nicht in Betreff der meisten und wichtigsten Erfahrungen, die wir auf Erden machen, wirklich einfänden sollten; wofern wir, wie jetzt so auch in Zukunft, das Unsrige zu thun nicht unterlassen. Das Gedächtniß, das wir schon auf Erden besitzen, mittelst dessen wir uns so mancher Ereignisse selbst aus unsern Kinderjahren erinnern, beweiset zur Genüge, daß wir es, wenn wir nur wollen, in unserer Macht haben, jeder Vorstellung, deren wir uns einst zu erinnern wünschen, den nöthigen Grad der Stärke, Lebhaftigkeit und des Zusammenhanges mit solchen Begriffen, die uns auch dort noch geläufig und wichtig sein werden, zu verschaffen. Und wenn schon hier die Erfahrung lehrt, daß wir selbst das Vergessene durch eine angestrongtere Richtung der Aufmerksamkeit darauf, durch längeres Nachsinnen wieder auffrischen können, um wie viel sicherer müssen wir dieses erst dort vermögen?

Aber man wird uns einwenden: „dieses alles sei nur aus der Voraussetzung gefolgert, daß das Vermögen der Erinnerung nicht von dem Organismus des Leibes abhängig sei; so wäre es aber nicht, indem die Erfahrung nur allzu deutlich beweise, wie unentbehrlich uns zu dem Geschäfte der Erinnerung der Körper sei. Wenn gewisse Theile des Leibes, namentlich unsers Gehirns in einen krankhaften Zustand gerathen, wenn nur ein kleiner Theil dieses letzten beschädigt wird, ja wenn er nur eine etwas zu heftige Erschütterung erleidet, so werden wir unsers Erinnerungsvermögens bald ganz, bald in Beziehung auf gewisse Vorstellungen beraubt. Dies scheint wohl zu beweisen, daß es keineswegs so, wie oben angenommen wurde, die Seele, sondern nur das Gehirn oder irgend ein anderer Theil unsers Körpers sei, in welchem die Spuren unserer vergangenen Vorstellungen aufbewahrt werden. Wenn aber dieses ist, wie können wir hoffen, daß nach dem Tode, wo unser Leib und besonders unser Gehirn eine viel größere Zerstörung erfährt, als es bei irgend einer Krankheit der Fall gewesen, uns nur noch eine einzige Erinnerung zurückbleiben werde?“ —

Auf diesen Einwurf habe ich dreierlei zu erwidern: Erstlich erweisen die Erfahrungen, auf die man sich beruft, nicht im geringsten, was man aus ihnen folgert, daß es nemlich der Körper allein sei, in welchem eine Spur von den gehaltenen Vorstellungen, d. h. eine gewisse durch sie bewirkte Veränderung zurückbleibt. Was man aus jenen Erfahrungen zu schließen berechtigt wäre, ist höchstens, daß uns der Körper, wenn er in seinem gehörigen Zustande ist, bei dem Geschäfte der Erinnerung behülflich sei, in einem krankhaften Zustand aber dasselbe störe; Beides ohngefähr so, wie uns das Hersagen einer auswendig gelernten Rede durch Schlagworte, die man gehörig anbringt, sehr erleichtert werden kann, während dieselben Schlagworte, wenn man sie uns in verkehrter Ordnung oder zur Unzeit ansagt, unsere Verwirrung erst selbst herbeiführen. Daß nemlich, wenn auch nicht bei allen, doch bei den meisten unserer Vorstellungen, vornehmlich bei den sinnlichen eine gewisse Veränderung im Körper vor sich gehe, welche zuweilen so wesentlich da ist, daß in ihr eben der Grund

von der Entstehung der Vorstellung liegt: das allerdings ist außer Zweifel. Daß nun dergleichen Veränderungen auch dann noch, wenn wir zu sagen pflegen, sie hätten schon aufgehört, doch in gewissen Folgen fort dauern, oder, was eben so viel heißt, daß gewisse Spuren von ihnen auch im Körper hinterbleiben, dürfte sich ebenfalls nicht abstreiten lassen. Daraus erklärt sich aber schon zur Genüge die Erscheinung, auf welche man sich in dem obigen Einwurfe bezieht. Befindet sich nemlich der Körper in seinem gehörigen Zustande, so erleichtern diese in ihm hinterbliebenen Spuren gehabter Vorstellungen, durch ihre Übereinstimmung mit den auch in der Seele vorhandenen Spuren, das Anschauen dieser letzten, und somit auch die Rückerinnerung fast auf dieselbe Art, wie die zu rechter Zeit uns zugerufenen Schlagworte das Hersagen einer auswendig gelernten Rede. Tritt aber ein krankhafter Zustand, besonders des Gehirns ein, so mögen die Spuren, welche im Körper hinterblieben waren, nicht bloß verlöschen, sondern verändert und verwirret werden, und so geschieht es, daß sie, statt das Erinnern zu erleichtern, es uns vielmehr erschweren oder auch unmöglich machen, gerade wie uns derjenige außer Fassung bringt, der uns die Schlagworte unserer Rede in verkehrter Ordnung vorsagt. Daß der Antheil, den unser Leib an dem Vermögen der Erinnerung hat, wirklich von keiner anderen Art sei, daß es auch in der Seele Spuren, die von gehabten Vorstellungen zurückgeblieben sind, gebe, erweist sich daraus, weil im entgegengesetzten Falle behauptet werden müßte, daß nur der Leib allein, nicht aber die Seele das Vermögen besitze, zu lernen, was doch kaum Jemand im Ernste wird annehmen wollen. Ja, wenn wir es näher betrachten, so läßt sich das Dasein dauernder Spuren im Leibe, d. h. in einem zusammengesetzten Gegenstande, nur eben daraus erklären, daß in den einfachen Theilen, aus welchen derselbe zusammengesetzt ist, dauernde Spuren bleiben. Würde also die Seele und dann um so mehr jede der übrigen Substanzen, die sich in unserm Leibe befinden, von den Veränderungen, welche in ihnen vorgehen, von ihren Vorstellungen gar keine Spur behalten, so könnte sich auch im ganzen Leibe selbst keine Spur einer erlittenen Veränderung befinden. Wie wollten wir

auch die Rück Erinnerung aus Spuren, die bloß im Leibe zurückgeblieben sind, erklären, wenn die Erfahrung lehrt, daß sich das nach dem Verlust eines Theiles der Gehirnmasse verlorne Vermögen der Erinnerung nach längerer Zeit allmählich wieder herstellt, ohne daß jenes verloren gegangene Organ wieder ersetzt worden ist? Beweiset uns dieser Umstand nicht deutlich, daß die Organe des Leibes zu dem Geschäfte der Erinnerung zwar behülflich, aber nicht unumgänglich nothwendig sind?

Allein ich habe auf jenen Einwurf noch ein Zweites zu entgegnen. Selbst wenn es so wäre, daß nur im Körper allein die Spuren unserer vergangenen Vorstellungen aufbewahrt werden, selbst dann noch hätten wir nicht Ursache zu fürchten, daß wir im Tode alle Erinnerung an unser irdisches Leben verlieren. Denn haben wir nicht schon oben uns überzeugt, daß die Zerstörung, die unser Leib im Tode erfährt, wie groß sie immer sein möchte, nie eine Auflösung in durchaus einfache Theile sei und sein könne? daß wir, wie viele Theile des Leibes uns auch entrissen werden möchten, doch andere, doch gerade diejenigen, die, weil sie der Seele am nöthigsten, auch auf das innigste mit ihr verbunden sind, gewiß behalten werden? — Wahr ist es, nach den Ansichten, welche ich an einem früheren Orte (S. 82) selbst aufgestellt, läßt sich erwarten, daß auch kein einziger Theil unsers Leibes in alle Ewigkeit in dem Verhältnisse bleibe, in dem er gegenwärtig zu unserer Seele steht; für jeden kommt einmal die Zeit, wo er sich trennen wird, um etwas Vollkommneres zu werden. Wenn also nothwendig wäre, daß derselbe Theil unsers Leibes, an welchem die Spur einer gewissen Vorstellung gerade jetzt haftet, immer in eben derselben Verbindung mit unserer Seele verbleibe, soll uns die Rück Erinnerung an diese Vorstellung für immer möglich sein: so stünde es allerdings schlimm mit der Hoffnung, daß wir das Andenken an die Ereignisse dieses irdischen Lebens in alle Ewigkeit behalten. Aber so ist es auf keinen Fall; sondern vorausgesetzt, daß es bestimmte Theile des Leibes gebe, welche uns zur Erinnerung an bestimmte Vorstellungen dienen: so ist doch außer Zweifel, daß sie die Fähigkeit, uns diesen Dienst zu leisten, noch nicht

verlieren, wenn sie allmählich verändert werden, wenn sich bald dieser, bald jener endliche Theil von ihnen ablöst, und seine Stelle durch etwas Anderes ersetzt wird. Solche Veränderungen nemlich gehen ja gewiß schon während des jetzigen Lebens in jenen Theilen vor. Denn wenn ein jedes Glied unsers Leibes auch nicht durch einige Wochen ganz in demselben Zustande verbleibet, wenn sich fast täglich einige Theilchen desselben ablösen und andere dafür sich wieder einfügen: so werden auch die Organe des Gedächtnisses, falls es dergleichen gibt, von diesem Gesetze nicht ausgenommen sein.⁵⁷⁾ Und so haben wir aus der Erfahrung selbst den Beweis, einen so unmittelbaren, als wir nur wünschen können, daß ein allmählicher Wechsel in der Materie unserer Werkzeuge der Erinnerung dem Bewußtsein unserer Identität nicht den geringsten Abbruch thue. Auch ist begreiflich, wie dieses komme. Denn nur, wenn ein solches Organ auf einmal abgestoßen, und ein ganz anderes, d. h. eines, das aus lauter neuen Theilen besteht, an seine Stelle gesetzt worden wäre, nur dann wäre es befremdend zu finden, daß die Eindrücke, die doch das vorige allein empfing, auch an dem neuen haften. Ist aber nur ein gegen das Übrige sehr unbeträchtlicher Theil vom Ganzen ausgeschieden und durch einen andern ersetzt worden: so haben wir im Grunde noch immer das alte, nur etwas abgeänderte Organ; und es ist nicht zu wundern, wenn es jetzt ohngefähr noch eben so tauglich, wie vordem bleibt, die Vorstellung, deren Spur es trägt, zu erneuern. Geschieht dies nun in der That, wird die Vorstellung wirklich erneuert; so werden gerade hiedurch auch jene neuen Theile in dem Organ mit unserer Vorstellung, wenn ich so sprechen darf, vertraut gemacht; ich will sagen, auch ihnen wird diejenige Richtung und Beschaffenheit gegeben, welche sie haben müssen, um, wenn es künftig wieder um die Erneuerung dieser Vorstellung sich handelt, auch schon das Ihrige dazu beitragen zu können. Es kann also der Tauglichkeit unseres Organs keinen Eintrag thun, wenn es nach einiger Zeit wieder einige andere Theile verliert, und so allmählich sich ganz erneuert. Sehen wir dies alles doch auch an andern Werkzeugen unsers Leibes. Die Finger des Lautenschlägers verändern die

Masse, aus der sie bestehen, täglich um einige Theile, und nach einem Jahrzehende ist wohl kein einziges Theilchen mehr das alte; gleichwohl hindert dies gar nicht, daß er die Fertigkeit, die er sich vor zehn Jahren beigelegt hatte, noch immer besitze, vorausgesetzt, wenn er es nicht unterlassen, von Zeit zu Zeit eine kleine Wiederholung vorzunehmen; was ohne Zweifel nur darum nothwendig ist, damit auch die neuen allmählich hinzukommenden Theile gehörig eingeübt würden. Also kommt denn alles nur darauf an, daß wir die Vorstellungen, die wir in eine andere Welt mitzunehmen wünschen, schon in der gegenwärtigen oft wiederholen, und überdies noch mit Begriffen verbinden, von denen wir wissen, daß sie auch dort geltend und wichtig für uns sein werden.

Ich versprach aber noch eine dritte Bemerkung zur Antwort auf den Einwurf, den wir uns oben gemacht. Setzen wir einmal, es gäbe keine Spuren, die von gehabten Vorstellungen in unsrer Seele zurückbleiben, und auch die Spuren, welche im Leibe entstehen, wären vergänglich, und würden vernichtet, wenn wir sterben: auch da noch würde nicht folgen, was man uns fürchten macht, daß wir im künftigen Leben so durchaus nichts davon wissen könnten, ob wir schon früher gewesen, und was sich mit uns ergeben habe. Erinnerung im strengsten Verstande könnte dann freilich nicht eintreten; aus unserm Inneren, aus gewissen in uns selbst hinterbliebenen Spuren davon, daß wir einst dieses und jenes wahrgenommen haben, dürften wir es nun nicht mehr lernen wollen: aber könnte es darum nicht noch tausend und tausend andere Arten geben, auf die es uns bekannt wird? Wir erinnern uns doch keineswegs, daß wir geboren, und von welcher Mutter wir geboren sind, aber sind wir uns darum nicht gewiß, daß es geschehen, und lernen wir unsere Mütter nicht kennen? Ich frage, ob uns nicht auch in jenem Leben Mittel genug zu Gebote stehen könnten, wodurch wir dasjenige von unserm früheren Schicksalen, was wir nicht aus unmittelbarer Erinnerung schöpfen können, sicher genug erfahren? — Wesen von anderer Art, die wir dort antreffen, unser eigenes Nachdenken, die Beobachtung aller vorhandenen Umstände, die Vergleichung des Einen mit dem Andern und hundert ähnliche

Dinge können uns lehren, was früher geschehen sein müsse. Nein, es ist wirklich nicht zu zweifeln, so gewiß unsere Kräfte dort größer sein werden, als sie hier sind, so sicher werden wir dort weit besser und vollständiger, als wir es hier erfahren, wissen, daß wir und wer wir in früheren Zeiten gewesen. Und wenn wir nur dieses entdecken, kann uns daran gelegen sein, auf welche Art wir es erfahren? Ob unser Wissen davon den Namen einer unmittelbaren Erinnerung, oder den eines Erkennens durch Schlüsse aus äußern Umständen verdienen werde?

Das schlimmste, was sich hier etwa besorgen ließe, ist, daß wir, wenn uns die Kenntniß von unserm früheren Dasein auf Erden und unsern Thaten und Schicksalen nicht aus unmittelbarer Erinnerung werden sollte, nur erst allmählich und nach Verlauf einer geraumen Zeit dazu gelangen würden. Doch folgt daraus, daß wir uns mittlerer Weile unglücklich fühlen müßten? sollten wir nicht von einem Zeitraume zum andern so viel neue, uns so erfreuliche Entdeckungen machen, daß wir darüber dasjenige, was wir noch nicht wissen, gern verschmerzen können? zumal wenn uns im voraus die Aussicht eröffnet ist, daß wir es einst gleichfalls erfahren werden? —

Doch wer die Gründe erwägt, die im Vorhergehenden aufgestellt sind, der wird es, hoffe ich, gar nicht für möglich erachten, daß unsere Seele, nachdem sie einmal die Stufe des deutlichen, sich selbst bewußten Denkens erstiegen, und eben hiedurch sich ein Vermögen der Erinnerung beigelegt hat, je wieder dieses Vermögens, auch nur auf kurze Zeit verlustig werden könne; er wird das Dasein gewisser Spuren annehmen, welche von jeder Vorstellung in seiner Seele zurückbleiben; er wird ihr die Fähigkeit, diese Spuren unter bestimmten Umständen auch anzuschauen, zugestehen, und nicht bezweifeln, daß sich die äußeren Anlässe, die zur Entstehung dieses Anschauens und somit zur Erinnerung nothwendig sind, im andern Leben zahlreich genug herbeifinden werden. Da ich mich inzwischen zu der Meinung bekenne, daß unsere Seele nicht erst im Augenblick unserer Zeugung begonnen, sondern schon lange vorher, ja schon von Ewigkeit bestanden habe, und

von Ewigkeit auch mit Vorstellungskraft begabt gewesen sei, so gebe ich hiedurch selbst die Veranlassung zu einem Einwurf, dem wir schon einmal (S. 83) begegneten, ohne uns mit seiner Wegräumung befaßt zu haben.

„Wofern wir,“ könnte man sagen, „von Ewigkeit schon in Gottes Schöpfung gewesen und gelebt, ohne daß wir uns dessen gleichwohl jetzt im Geringsten erinnerlich sind, so ist erwiesen, daß das Vermögen der Erinnerung eines derjenigen sei, welche verloren gehen können; und ist dann nicht zu fürchten, daß wir beim Eintritt in unser nächstkünftiges Leben von dem gegenwärtigen so wenig wissen werden, als wir schon jetzt von einem früheren wissen? Ja wenn wir, wie hier gelehrt worden, unendlich viele Stufen des Daseins bereits zurückgelegt haben, und doch uns jetzt nicht einer einzigen mehr erinnern, liegt da in der Voraussetzung, daß nur mit der gegenwärtigen Stufe eine Ausnahme stattfinden werde, daß wir gerade jetzt uns auf der Stufe befinden, die wir mit Rückerinnerung verlassen sollen, nicht eine Unwahrscheinlichkeit, welche unendlich groß ist?“ —

So blendend dieser Einwurf auf den ersten Blick sein mag: so befriedigend läßt er sich durch einiges Nachdenken beheben. Um erklärlich zu finden, wienach wir uns aller Stufen des Daseins, auf denen wir früher gestanden, nicht mehr erinnern, und doch hoffen können, die Rückerinnerung an diese gegenwärtige Stufe nie wieder zu verlieren, bedarf es keiner andern, als der sehr einfachen und noch durch einige äußere Umstände sehr wahrscheinlich gemachten Annahme, daß wir uns diesmal gerade zuerst auf der Stufe eines deutlichen Bewußtseins befinden. Durch diese einzige Voraussetzung erklärt sich Alles. Sind wir in unserm früheren Dasein noch nie auf der Stufe des deutlichen Denkens und Bewußtseins gestanden, so hatten wir eben darum noch nie das Vermögen, uns auch nur dessen zu erinnern, was wir im nächstvorhergegangenen Augenblick erfahren hatten; was Wunder also, daß wir uns unsers damaligen Zustandes jetzt, d. h. zu einer viel späteren Zeit nicht mehr erinnern können? sind wir

uns doch aus gleichem Grunde auch der frühesten Zeit, die wir als Menschen auf dieser Erde verlebt, nicht mehr erinnerlich. Oder kann jemand sich der Gefühle, der schmerzlichsten, oder auch nur der sinnlich angenehmsten, die er in seines irdischen Lebens ersten Tagen und Wochen empfand, erinnern? woher, daß er sich alles dessen, was mit ihm damals vorging, und was er selbst dabei that, nicht zu erinnern weiß, als weil er zu jener Zeit noch nicht die Kraft besaß, sich zu deutlichen Vorstellungen, zu einem klaren Bewußtsein seiner Selbst, zu dem: Ich denke, zu erheben? Ständen wir also, bevor wir Menschen wurden, noch nie auf dieser Stufe, so ist zur Genüge erklärt, warum wir uns keines von unsern früheren Zuständen, so unendlich auch ihre Menge sei, erinnern.

Doch die Voraussetzung, von der ich in dieser Erklärung ausgehe, soll schon an sich eine Unwahrscheinlichkeit haben, welche unendlich groß ist. Und warum? — Etwa schon, weil wir — wenn wir bereits seit einer Ewigkeit beständen — längst schon die Stufe, auf der wir uns jetzt erblicken, müßten erklimmen haben? weil es undenkbar wäre, daß wir eine ganze verflossene Ewigkeit hindurch nur immer auf Stufen, welche noch niedriger als unsere gegenwärtigen sind, herumgeirrt haben sollten? — Nur etwas schärfer braucht man diesen Grund in's Auge zu fassen, um seine gänzliche Nichtigkeit zu erkennen. Was hier gesagt wird, ließe sich bei jeder noch so hohen Stufe sagen, auf der wir uns gegenwärtig erblicken würden. Dem muß nicht jede Stufe, auf der sich ein endliches Wesen zu jeder bestimmten Zeit seines Daseins befindet, eine Stufe endlicher Vollkommenheit sein? von jeder solchen läßt sich behaupten, daß es unendlich viele noch niedrigere Stufen, welche zu dieser Zeit von andern Geschöpfen eingenommen werden, und unendlich viele höhere Stufen gebe, die noch von andern Geschöpfen besetzt sind. Aus welchem Grunde will man also behaupten, daß die Stufe des Daseins, auf der wir nach meiner Annahme jetzt zum ersten Mal uns befinden, nemlich die Stufe des deutlichen Selbstbewußtseins, zu niedrig sei, als daß wir sie jetzt erst erreicht haben könnten, da sie, wie jede andere, doch unendlich viele, die niedriger sind,

vor sich hat; da wir uns auch allenthalben umgeben sehen von Wesen, die noch viel niedriger stehen als wir? — Aber vielleicht soll das Unwahrscheinliche meiner Voraussetzung darin liegen, daß ich aus der unendlichen Menge von Stufen, auf welchen ein Wesen stehen kann, gerade die Eine heraushebe und uns auf sie versetze? Wer von einem Dinge, das sich an unendlich vielen verschiedenen Orten befinden kann, auf das Gerathewohl annimmt, daß es nur eben in diesem bestimmten Orte sein werde, nimmt allerdings etwas an, das eine unendliche Unwahrscheinlichkeit hat, und so würden auch wir mit einer unendlichen Unwahrscheinlichkeit verfahren, wenn wir uns auf die Stufe, darin das deutliche Bewußtsein seiner Selbst zum ersten Mal erwacht, auf das Gerathewohl, d. h. ohne durch irgend einen besonderen Grund dazu bestimmt zu werden, versetzten. Dies thun wir aber nicht; sondern wir nehmen wahr, daß wir ein deutliches Bewußtsein unser selbst, und somit das Vermögen der Rück Erinnerung haben, und gleichwohl uns gar nicht erinnerlich sind, was uns in früheren Zeiten begegnet sein möchte; und daraus erst schließen wir, daß wir somit das Vermögen des deutlichen Denkens auf unserer gegenwärtigen Stufe des Daseins gerade zum ersten Mal erlangten. Zu einem solchen Schlusse sind wir nun vollkommen berechtigt; denn es ist nicht bloß wahrscheinlich, sondern es folgt aus sichereren Gründen, daß jedes Wesen, welches die Kraft der Rück Erinnerung bereits erlangt hat, sie, in der Gänze wenigstens, nie wieder verlieren könne.

Und so bedürfte es kaum der Bestätigung, die uns noch ein äußerer Umstand gewähret. Ich meine den, daß wir auf dieser Erde eine unzählige Menge von Wesen, denen das Vermögen der Erinnerung mangelt, aber kein einziges, das es besitzt, als nur den Menschen selbst, antreffen. Da wir nemlich, wie im Vorhergehenden bereits gezeigt worden, alle Ursache haben, zu glauben, daß die verschiedenen Arten der Wesen, die auf der Erde leben, eben so vielerlei aufeinander folgende Stufen des Daseins vorstellen, von deren einer wir zur andern aufgestiegen sind, so läßt sich daraus, daß hier bei niemand als beim Menschen allein ein eigentliches Erinnerungsvermögen stattfindet, mit Recht der Schluß ziehen, daß er zu

dem Besitze dieser Kraft jetzt das erste Mal gelangt sei; und dann begreift es sich vollkommen, warum wir uns keines der früheren Zustände, in denen wir gelebt, erinnern, und es ist um deswillen nicht im geringsten zu fürchten, daß wir uns auch in unserm nächstkünftigen Zustande nicht mehr des jetzigen Lebens erinnerlich sein werden.

Indem wir aber die Fortdauer der Erinnerung an dies Erdenleben nicht bloß für unsere nächste, sondern für unsere ganze, in alle Ewigkeit sich erstreckende Zukunft behaupten, so kann man gegen diese Behauptung noch ein Paar neue Einwürfe, welche zu prüfen sind, erheben. „Was einen Anfang genommen hat,“ hört man nicht selten sagen, „muß auch ein Ende nehmen. Hat also unser Erinnerungsvermögen, wie jeder zugeben muß, begonnen, so muß, sei es auch noch so spät, eine Zeit eintreten, in der es wieder endet. Und wie sollte es nur möglich sein, das Andenken an die Ereignisse unseres jetzigen Lebens in alle Ewigkeit zu behalten, da jede Spur, welche der gegenwärtige Eindruck zurückläßt, im Verlaufe der Zeit immer schwächer wird, und sich am Ende ganz verliert; besonders da im entgegen gesetzten Falle die Menge der Vorstellungen, die wir mit uns herumtragen müßten, zu einer unendlichen Last anwachsen würde!“ —

Ich erwidere zuerst, daß die Behauptung, es müsse alles, was einen Anfang genommen, auch irgend ein Ende nehmen, durch Nichts erwiesen sei, wohl aber mehreren entschiedenen Wahrheiten widerspreche. So ist es z. B. eine entschiedene Wahrheit, daß die Bewegung eines Körpers, die einmal angefangen wurde, nie wieder aufhören könne, wenn jeder äußere Gegenstand, der auf sie störend einwirkt, entfernt wird. Nicht minder gewiß ist es, daß jede Vorstellung, die in der Seele erzeugt worden, eine Art von Nachwirkung oder Spur von sich hinterlasse, welche nie wieder ganz verschwindet. Allein selbst wenn dieses letzte geschähe, oder wenn die von einer Vorstellung hinterbliebene Spur nach einer Zeit so schwach würde, daß sie nicht weiter taugte, eine Erinnerung an ihren Gegenstand zu erzeugen, noch würde hieraus nicht das geringste

gegen die Möglichkeit einer bis in die Ewigkeit sich erstreckenden Rückerinnerung an dieses Erdenleben folgen. Denn behält ein gewisses Ereigniß nur so viel Wichtigkeit in unserm Augen, daß wir es öfters und in kürzeren Zeiträumen, als daß es während derselben aus unserm Gedächtniß verschwinden könnte, uns zu vergegenwärtigen suchen; oder wenn irgend einige äußere Anlässe da sind, die uns, auch ohne daß wir es wollen, immer von neuem an dies Ereigniß erinnern: so ist ja keineswegs nöthig, daß die Spur der ersten Vorstellung, welche wir von demselben erhielten, in alle Ewigkeit bestehe; sondern wir werden uns die Erinnerung an dieses Ereigniß auch durch das Anschauen einer derjenigen Spuren, welche die späteren wiederholten Vorstellungen hinterließen, verschaffen können. Hieraus begreift sich sehr wohl, daß und auf welche Weise wir — wenn anders dies jetzige Leben und gewisse Ereignisse in demselben für alle Ewigkeit uns wichtig bleiben — im Stande sein werden, auch die Erinnerung daran durch alle Ewigkeit zu erhalten. Die bloße Zeitentfernung, mag sie noch so groß sein, wird uns das Andenken an ein Ereigniß, wenn es nur sonst uns immer denkwürdig bleibt, niemals unmöglich machen.

Eben so wenig ist endlich zu besorgen, daß eine Fortdauer mit steter Rückerinnerung bloß wegen der Menge der Gegenstände, die gleichen Anspruch auf unser Andenken machen, unmöglich werden sollte. Denn erstlich wird ja, wie dies von all unsern Kräften gilt, auch unser Gedächtniß je länger, je vollkommener werden, und somit wird, wie sich die Menge der des Behaltens würdigen Erfahrungen vermehrt, unser Gedächtniß auch mehr und mehr zu fassen und zu behalten im Stande sein. Hierzu gesellt sich, daß vieles von dem, was uns jetzt wichtig ist, was auch vielleicht für jene nächste Stufe, auf die wir nach unserm Austritt aus diesem gegenwärtigen Leben erhoben werden, von großer Wichtigkeit ist, solches nicht eben auch für alle kommende Zeiten verbleiben müsse. Wie so manche Ereignisse sind nicht bloß darum für uns wichtig, weil sie dienen, uns zur Überzeugung von gewissen allgemeinen Wahrheiten zu führen? Sind andere Ereignisse da, die uns noch anschaulicher überzeugen, sind wir dahin gelangt, die Wahrheit

einzusehen aus ihren inneren Gründen, so bedürfen wir des Andenkens an jene frühern Begebenheiten nicht mehr. So dürfen wir also nicht fürchten, daß die Menge dessen, was wir in unserm Gedächtnisse zu bewahren nöthig haben, in eben dem Verhältniß wie die Zeit selbst, anwachsen werde. Vielmehr es könnte geschehen, daß wir, weil unsere Fähigkeit in der Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten von Stufe zu Stufe zunehmen wird, des Gedächtnisses künftig in einem gewissen Betrachte seltener als jetzt benöthigen werden.⁵⁸⁾ So viel ist wenigstens gewiß, unendlich groß wird die Menge dessen, was wir unserm Gedächtnisse werden anzuvertrauen wünschen, nie sein. Denn erst als Menschen haben wir angefangen, Erfahrungen, deren Erinnerung uns für die Zukunft ersprießlich werden kann, zu sammeln; und da wir zu jeder neuen Erfahrung auch einer neuen endlichen Zeit bedürfen, so kann die Menge derselben zu keiner Zeit unendlich groß werden. Sorgen wir also auch nicht, daß sie das Maß unsers Erinnerungsvermögens je überschreiten werde, besonders wenn wir nur dasjenige, was allein wissenswerth ist, werden behalten wollen.

Sechster Abschnitt.

Ausbildung unseres Empfindungsvermögens.

Nach diesen Erörterungen, welche insgesammt nur die Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens im andern Leben betrafen, ist es Zeit, zur Betrachtung der zweiten Kraft unseres Geistes, nemlich der Kraft des Empfindens, zu übergehen.

Es hat sich gezeigt, daß wir in unserm Erkenntnisse nicht sowohl einer Veränderung, als vielmehr nur einer Erweiterung oder Vermehrung derselben entgegen zu sehen haben; wird es in Hinsicht auf unsere Empfindungen eben so sein? werden auch diese nicht geändert, sondern nur vermehrt und verstärkt werden?

Außer Zweifel ist es, daß das Vermögen zu empfinden, so fern es uns angenehme Empfindungen zuführt, eine

wahre Vollkommenheit sei; und schon daraus ergibt sich, daß jeder Tugendhafte gegründete Ursache habe zu hoffen, auch seine Empfindungskraft werde einen nicht unbeträchtlichen Zuwachs an beidem, an Mannichfaltigkeit in den Empfindungen sowohl, als auch an Innigkeit derselben erhalten. Wie die Geschöpfe, welche auf niedrigeren Stufen des Daseins stehen, als die unsrige ist, allem Anschein nach Empfindungen haben, welche einförmiger und matter sind, so zwar, daß sich bei einigen aus ihnen das Dasein einer Empfindung nicht einmal durch eine für uns bemerkbare Äußerung kund gibt, und nur aus allgemeinen Vernunftgründen vermuthet werden kann: so ist kein Zweifel, daß das Vermögen zu empfinden auch bei uns Menschen noch nicht die höchste Stufe erreicht hat, daß es noch ungleich vollkommener werden könne, daß sich die Anzahl und die Verschiedenartigkeit unserer Genüsse sowohl, als auch ihre Dauer und Innigkeit noch sehr vermehren lasse. Freuden also, die alles, was wir auf Erden ergötzlich und angenehm nennen, weit hinter sich lassen, Vergnügungen, für die wir jetzt noch keine Namen und Begriffe haben, sind uns auf höheren Stufen des Daseins bereitet, und werden uns auch wirklich zu Theil werden, wenn wir uns ihrer nur nicht durch Sünde entweder unfähig oder unwürdig machen.

Sehr irren würden wir aber, wenn wir uns diese fortschreitende Vervollkommnung unsers Empfindungsvermögens so vorstellten, als ob dabei nur eine Vervielfältigung, eine Erhöhung der Genüsse, nicht aber auch eine Veränderung ihrer Natur und der Entstehungsbursachen derselben stattfinden müßte. Im Gegentheil, es ist auch schon aus Gründen der bloßen Vernunft ganz gewiß, daß uns gar vieles von dem, was uns auf dieser Erde reizend und angenehm ist, in einer anderen Welt gleichgültig sein, ja sich wohl gar in einen Gegenstand des Ekels und der schmerzlichsten Gefühle für uns umwandeln werde. So ergibt es sich nemlich aus der großen Veränderung, welche der Tod in unserm Leibe hervorbringen wird. Denn da wir die gegenwärtigen Organe ablegen und neue annehmen müssen, so ist es eine ganz unausbleibliche Folge, daß alle die Gefühle der Lust, welche nur aus

der besondern Einrichtung jener Organe entsprangen, daß alle sinnlichen Freuden dort nicht mehr stattfinden können. Muß, daß wir es gelegentlich sagen, dieser Gedanke den Werth solcher Vergnügungen in unsern Augen nicht sehr herabsetzen? Sollten wir nicht dieses Umstandes willen auch schon auf Erden, ich sage nicht gleichgültig gegen sie werden, aber sie doch minder hochschätzen, als wir insgemein thun? —

Nicht zu vergessen ist ferner, daß es selbst unter den Vergnügungen, die wir, weil sie in keiner besondern Einrichtung unsers Leibes gegründet sind, Vergnügungen des Geistes nennen, einige geben dürfte, die uns in jener andern Welt verlassen werden. Untersuchen wir nemlich genauer, woher es eigentlich kommt, daß unser Geist an so manchem Gegenstande, der gleichwohl keinem unserer Sinne schmeichelt, ein Vergnügen finde, so zeigt sich, dieß geschehe nur dadurch, daß sich die Vorstellung von jenem Gegenstand in unserm Gemüthe mit einer unzähligen Menge anderer Vorstellungen auf solche Art verknüpft hat, daß, so oft jene erzeugt wird, auch diese ange-regt werden; wobei es dann entweder in der Natur dieser Vorstellungen schon an sich selbst, oder in ihrer Aufeinanderfolge und Abwechslung, oder in sonst einem andern Umstande liegt, daß unser Geist durch sie vergnügt wird. Ohne einen solchen Zusammenfluß vieler Vorstellungen, die uns zum Theil klar, zum Theil nur dunkel vorschweben, findet kein sogenanntes Vergnügen des Geistes statt. Die Ursachen aber, durch welche dieser Zusammenfluß ergötzender Vorstellungen bewirkt wird, sind sehr verschiedenartig; und nicht selten ist es ein bloßer Irrthum, der die Veranlassung gibt, daß sich die angenehmsten Vorstellungen an einen Gegenstand reihen, der uns an sich gleichgültig sein sollte, oder wohl gar verdiente, von uns verabscheut zu werden. Unser Vergnügen beruhet dann auf einem bloßen Vorurtheil, auf einer Selbsttäuschung. Wenn sich der Grausame am Anblicke jener Leiden ergötzt, die er einem unschuldigen Geschöpfe verursacht; wenn der Beleidigte sich freut, daß sein Beleidiger unglücklich wird; wenn sich der Geizige an der so oft schon wiederholten Zählung und Überzählung seiner Goldstücke vergnügt; wenn der Eitle frohlockt, daß ihm

verstattet worden, seinen Namen um ein Paar Syllben zu verlängern; so sind dies alles Freuden, die nur auf Irrthum, elendem Irrthum beruhen. Nur Irrthum hat hier mit der Vorstellung von einer Sache, die an sich selbst gleichgültig, wohl gar widerlich ist, Vorstellungen von einer solchen Art geknüpft, durch welche sie reizend gemacht wird. Auf solche Freuden, die nur durch irrige Vorspiegelungen unserer Einbildungskraft bedingt sind, können wir nun in jener andern Welt nicht rechnen. Theils werden die Irrthümer, auf denen ihre Möglichkeit beruht, dort nicht mehr stattfinden; wir werden die Thorheit, die uns befangen hielt, dort einsehen; wir werden uns ihrer schämen. Theils werden selbst in dem Falle, daß unsere Verblendung noch eine Zeit fort dauern könnte, doch die Verhältnisse, die wir dort antreffen, sicher nicht von der Art sein, daß sie uns den Genuß so verkehrter Vergnügungen gestatten und ungestraft gestatten. Nur eine Qual für dich selbst also wird es in jener andern Welt sein, wenn du die Sehnsucht nach solchen Freuden nicht schon bei Zeiten aus deiner Brust vertilget hast. Und wenn du so unglücklich sein solltest, auch dort noch Gelegenheit zur Bäßung deiner Lust zu finden, o wie empfindlich würden die Strafen sein, die deinem Verbrechen dort auf dem Fuße nachfolgen! —

Von den Vergnügungen, die wir auf Erden kennen, werden uns also in das andere Leben hinüber durchaus nur solche geistige Freuden begleiten, die sich auf richtige Begriffe gründen, und die wir eben deshalb vor der Vernunft in aller Rücksicht rechtfertigen können. Das Wohlgefallen, das wir an Wahrheit, an Schönheit und sittlicher Güte finden, die Freude, die wir besonders fühlen, wenn wir dergleichen Vollkommenheiten in uns selbst antreffen, und das eigene Gewissen uns bezeugt, daß wir so sind, wie wir sein sollen; das sind Vergnügungen, an denen die Vernunft gewiß nichts anzustellen findet. Sie erklärt vielmehr, daß solche Freuden, wie sie nur aus der Betrachtung wahrer Vollkommenheiten entspringen, auch schon selbst eine Art wahre Vollkommenheit sind, wenn wir uns anders ihnen nicht zur Unzeit oder im Übermaß überlassen. Zeigt es sich also, daß wir schon hier auf Erden nicht unempfindlich

für solche edlere Vergnügungen sind, so ist kein Zweifel, wir werden in jener andern Welt eine noch ungleich höhere Empfänglichkeit für sie erhalten. Alles, was wahr, alles, was schön, was sittlich gut, was überhaupt vollkommen ist, wird uns erfreuen, wo es auch immer zu treffen sein möchte, am meisten aber, wenn wir es an uns selbst wahrnehmen. Da jedoch allen geschaffenen Wesen nur ein begrenztes Maß der Vollkommenheit zukommt, Gott der Unendliche allein Alles in sich begreift, was immer nur wahr und schön und gut und vollkommen genannt werden mag; da eben deshalb Betrachtung Gottes jeden besseren Menschen schon hier mit einer wunderbaren Seligkeit erfüllt, ob er gleich niedergedrückt von der Last des Leibes seinen Geist nur mühsam und auf kurze Augenblicke nur zu dem Unsichtbaren aufzuschwingen vermag: so dürfen wir mit allem Rechte schließen, daß die Beschäftigung unsers Geistes mit Gott dort in dem freieren Zustande, daß das lebendige Anschauen seiner Vollkommenheiten dort unsern süßesten Lohn und unsre höchste Seligkeit ausmachen werde.

S i e b e n t e r A b s c h n i t t .

Bervollkommnung unseres Begehrungsvermögens.

Aus diesen Bemerkungen über die künftige Beschaffenheit unsers Vorstellungs- und Empfindungsvermögens ergibt sich beinahe von selbst, welche Veränderungen im Verlaufe der Zeit auch unserm Begehrungsvermögen bevorstehen. Was nemlich ein Wesen begehre und wünsche, das hängt nur davon ab, wie dieses Wesen empfindet, und was es sich vorzustellen vermag. Wir wünschen, wir können nur wünschen, wovon wir die Vorstellung haben, daß es uns angenehm oder nützlich sein werde. Ist es also gewiß, daß beides, unser Erkennen sowohl, als unser Empfinden vollkommener werden soll; ist es gewiß, daß unsere Einsichten berichtigt und erweitert, unsre Empfindungen aber geläutert und veredelt werden, so ist nicht minder gewiß, daß auch in unsern Wünschen

und Begierden eine sehr vortheilhafte Veränderung sich ergeben werde. Der Gute wenigstens, der eifrige Freund der Tugend hat allen Grund zu hoffen, daß es in der künftigen Welt ihm viel vollkommener als in der gegenwärtigen gelingen werde, alle seine Begierden und Wünsche in die gehörige Ordnung zu bringen, d. h. ihnen die Richtung und Stärke zu geben, bei der sie nicht mehr so, wie es jetzt noch häufig geschieht, durch ihre Nichtbefriedigung ihm nur beschwerlich fallen, ja ihn wohl gar zum Bösen versuchen und verleiten. Er wird im Gegentheile durchaus nur solche Wünsche und Bedürfnisse fühlen, die, weil sie allen in der Natur bestehenden Einrichtungen gemäß sind, über kurz oder lang Befriedigung finden, und um so schleuniger, und um so völliger sie finden, je unermüdet er selbst in der Erfüllung seiner Pflichten fortfährt. Ihm werden sonach aus den Bedürfnissen, welche er fühlt, nur neue Antriebe zum Guten und neue Quellen künftiger Freude entspringen.

Findest du dieses nicht glaublich? — Wie, wenn schon hier auf Erden, wo wir fast unaufhörlich über die Unordnung in unseren Trieben und Bedürfnissen klagen, bei näherer Untersuchung Einrichtungen in unserer Natur bemerklich wären, die auf das unzweideutigste beweisen, daß es einst wirklich mit uns dahin kommen müsse? Betrachten wir doch nur etwas genauer, von welcher Beschaffenheit alle diejenigen Triebe und Bedürfnisse sind, welche bei einem Menschen zum Vorschein kommen, der nicht durch zweckwidrige Erziehung in zarter Kindheit schon verdorben wird, und der von den Jahren an, da seine Vernunft zu einiger Reife gediehen, fortwährend selbst bestrebt ist, immer weiser, besser und vollkommener zu werden. Ist wohl ein einziger der Triebe, die sich in ihm entwickeln, ein an sich böser Trieb, d. h. ein Trieb, der nur zum Bösen, ja auch nur öfter zum Bösen als zum Guten anreizen würde? ⁵⁹⁾ Ist nur ein einziges seiner Bedürfnisse von solcher Art, daß es nicht könnte befriediget, ja daß es nicht leicht und auf die erlaubteste Weise könnte befriediget werden, wenn nur Verhältnisse, welche die thörichte Willkür oder die Bosheit der Menschen eingeführt hat, nicht so oft Hindernisse erzeugten? Zeigt es sich, wenn wir weise

und bessere Menschen nur erst genauer beobachten, nicht fast immer, daß sie zufrieden und glücklich leben, auch wenn ihre äußere Lage eine sehr ungünstige ist? Fühlen wir uns nicht eben deshalb bei ihrem Anblick gedrungen, oft selbst zu unserer eigenen Beschämung, einzugestehen, daß der vernünftige und unverwöhnte Mensch doch nur sehr wenig bedürfe, daß er beinahe überall finde, was er zu seinem Glücke benöthigt? Und wenn das hier schon gilt, um wie viel sicherer wird es dort gelten, wo wir an Einsicht und Kraft so über alle Vorstellung gewinnen sollen! — Mögen wir also immerhin nicht mit Bestimmtheit anzugeben wissen, worin die Triebe und Bedürfnisse, die wir auch noch im andern Leben haben, bestehen werden; mag es schwer zu entscheiden sein, ob unser Leib auch dort eine Art von Nahrung bedürfen werde, wie hier auf Erden; ob wir auch dort etwas dem Ähnliches gebrauchen werden, was wir hier Kleidung, Wohnung u. dgl. nennen: genug, wir wissen, keines dieser Bedürfnisse werde dort unsere Tugend oder Glückseligkeit gefährden können.

Sollte ich gleichwohl Einen Trieb anführen, den wir gewiß auch in die andere Welt mitnehmen, so würde ich den Trieb zur Thätigkeit nennen. Der Trieb zur Thätigkeit, ein gewisses Verlangen, seine Kräfte zu äußern, etwas durch sie hervorzubringen, dürfte sich nemlich nicht nur in unserer eigenen, sondern in der Natur eines jeden endlichen Wesens befinden, und zwar nothwendiger Weise befinden. Schon im Begriffe einer Kraft scheint es zu liegen, daß sie bestrebt sein müsse, zu wirken. Ja man möchte noch weiter gehen, und sagen, daß der Trieb zur Thätigkeit sogar der einzige, wahrhaft ursprüngliche Trieb im Menschen sowohl, als auch in allen endlichen Wesen sei; daß alle übrigen Triebe, die wir noch kennen, nichts anderes seien, als nur besondere Arten und Äußerungen des Triebes zur Thätigkeit; daß endlich alles Vergnügen und alles Lustgefühl, dessen wir fähig, nur aus Befriedigung dieses Einen Triebes hervorgeht, nur aus der freien und ungehinderten Wirksamkeit bald dieser, bald jener einzelnen, bald aller unserer Kräfte. Bemerken wir nicht schon am Kinde, dem kaum geborenen, daß es Beschäftigung ver-

lange? daß es sich freue, etwas zu sehen, oder zu hören, oder mindestens mit seinen kleinen Gliedmaßen sich frei bewegen zu können? Erfahren wir es nicht bei der Erziehung unserer Kleinen nur allzu oft, daß sie, wenn wir den Fehler begehen, ihnen nicht eine zweckmäßige Beschäftigung anzuweisen, aus Langweile sich selbst Beschäftigungen ersinnen, und dann nicht selten auf die verderblichsten Spiele und Unarten gerathen? Ja wie oft werden leider auch wir Erwachsenen an uns selbst die Wahrheit des Sprichwortes inne, welches den Mäßiggang den Anfang aller Laster nennet? Dies alles nur darum, weil wir nie durchaus unthätig sein können, weil wir Beschäftigung suchen. Hieraus erklärt sich auch, warum uns das Ringen nach dem Besitze eines Gutes meistens viel angenehmer zu sein pflegt, als der erlangte Besitz selbst ist. Bei jenem nemlich befanden sich unsere Kräfte in einer Wirksamkeit, die ihnen angemessen war; nach dem erlangten Besitze dagegen fehlt es uns oft an der gehörigen Beschäftigung für sie.

Diese Ansichten werden auch durch dasjenige, was wir an trägen und arbeitscheuen Menschen bemerken, noch gar nicht widerlegt. Der Ausdruck nemlich, den wir von solchen Menschen gebrauchen, daß sie am Nichtsthun ihr Vergnügen fänden, ist nicht in aller Schärfe richtig; nicht scheuen sie jede, sondern nur diejenige Beschäftigung, die ihnen als Pflicht obliegt; scheuen dieselbe bald, weil sie in ihr nicht einen Anlaß zur Aüßerung, sondern im Gegentheil nur eine Beschränkung ihrer Wirksamkeit sehen, bald weil sie zu einseitig ist, und nur den Einen Theil ihrer Kräfte in Anspruch nimmt, die übrigen in ihrer Thätigkeit hemmt; bald und am meisten endlich, weil sie Anstrengungen kostet, welche für ihre Kräfte zu groß sind, die sie erschöpfen und aufreiben würden, oder von denen sie wenigstens befürchten, daß dies geschähe. Daher, daß wir dergleichen Menschen nie ohne alle Beschäftigung sehen; daß sie doch immer Eine, sei es auch noch so unnütze Sache wählen, die sie zum Gegenstand ihrer Kraftäußerungen machen. Es verläugnet sich demnach, so sonderbar es auch klinget, der Trieb zur Thätigkeit auch bei dem Unthätigen nicht. Kein Zweifel also, daß dieser Trieb uns auch in

das andere Leben auf jede Stufe des Daseins, die wir noch je ersteigen sollen, begleiten werde. Beschäftigung, eine nicht unsern jetzigen, sondern den künftigen erhöhten Kräften gemäße Beschäftigung wird unser fortwährendes Verlangen und Bedürfnis sein. Und wenn es nur das ist, können wir besorgen, daß dieses Verlangen nicht zu befriedigen sein, und uns unglücklich machen werde? Schon hier bei unsern beschränkten Einsichten finden wir doch fast immer Gelegenheit, uns zu beschäftigen, und nur Thoren verfallen aus Mangel an nützlicher Arbeit auf schädliche Dinge; wie sollten wir müßig zu werden fürchten, wo wir der Kräfte zum Wirken so viele besitzen, und bei erhöhten Einsichten auch der Gelegenheiten dazu stets mehre ersehen werden?

Achter Abschnitt.

Vervollkommnung unseres Willens.

Doch über den Zustand unsers Begehrungsvermögens im andern Leben mag dieß genug gesagt sein; viel wichtiger ist das Vermögen des Willens, das ich, wie man schon oben bemerkt haben wird, von jenem des Begehrens als ein ganz eigenes unterscheide. Ehe wir aber noch von den Veränderungen sprechen, welche diesem Vermögen nach unserm Tode bevorstehen, müssen wir erst seine Natur und die Gesetze seines Wirkens, wie sie in dieser Welt sich äußern, betrachten. Dadurch wird hoffentlich auch meine Unterscheidung desselben von dem Begehrungsvermögen sich von selbst rechtfertigen.

Unser Begehren, unser Verlangen und Wünschen ist immer und nothwendig nur auf dasjenige gerichtet, wovon wir uns, sei es mit Wahrheit oder nur irriger Weise, vorstellen, daß es uns angenehm oder nützlich sein werde. Meinen wir also, daß wir durch eine bestimmte Anwendung unserer nach außen wirkenden Kräfte im Stande sein würden, etwas, das uns so eben angenehm oder nützlich zu sein dünkt, wirklich herbeizuführen; gleich wird auch diese Anwendung unserer Kräfte,

Kräfte, oder was eben so viel heißt, diese Handlung selbst ein Gegenstand unsers Begehrens; wir wünschen und müssen wünschen, auf solche Weise zu handeln. Allein daß wir auch wirklich so handeln, ja daß wir auch nur den Willensentschluß, so zu handeln, fassen, das ist noch keineswegs nöthig; sondern nun kommt es erst darauf an, ob auch unsere Vernunft die Handlung für gut und recht erkläre oder nicht. Geschieht das erste, hält also unsere Vorstellungskraft eine Handlung uns vor, von der wir uns nicht nur Annehmlichkeit oder Nutzen für unsere eigene Person versprechen, sondern die unsere Vernunft überdies auch für erlaubt und sittlich erklärt: dann werden wir nicht nur sie wünschen, sondern wir werden sie auch wollen, und diesem Wollen gemäß gewisse Veränderungen in der uns umgebenden Außenwelt bewirken, die, wenn sie das Gewünschte nicht in der That herbeiführen, doch in dieser Erwartung und Meinung von uns veranlaßt werden. Gerade darum aber, weil in dergleichen wirklich nicht seltenen Fällen der Wunsch und der Wille auf ein und dasselbe Ziel gerichtet ist, wird der Unterschied beider kaum sichtbar, und wir verwechseln sie in dem gemeinen Sprachgebrauche häufig. Wünschen und Wollen heißt uns das selbe, oder wir erachten das Wollen höchstens für ein stärkeres Wünschen. Wenn aber im Gegentheil unsere Vernunft die Handlung, welche wir wünschen, mißbilligt, und etwas anderes fordert, dann ereignet es sich zwar nicht immer, doch je zuweilen, daß wir nicht, was wir wünschen, sondern dasjenige, was die Vernunft im Widerspruche mit unsern Wünschen gebietet, beschließen und vollziehen. Hier zeigt sich denn, daß Wollen oder Beschließen noch etwas anderes sei, als bloßes Wünschen, Verlangen oder Begehren; hier zeigt sich, daß wir nebst dem Begehungsvermögen noch ein gewisses nicht damit zu verwechselndes Willensvermögen haben. Haben wir aber ein eigenes Vermögen, zu wollen, so ist auch schon kein Zweifel, daß dieses bei jeder unserer Handlungen, welche wir als vernünftige Menschen verrichten, wirke. Nicht bloß bei jenen Handlungen, die wir unsern eigenen Wünschen zuwider verrichten, ist unser Wille wirksam, weil ihre Erscheinung durch ihn allein erklärbar ist;

sondern auch bei den Handlungen, wo wir dem Wunsche nachgeben, sei es, weil die Vernunft mit ihm übereinstimmt, sei es im Widerspruche mit ihr, ist es unser Wille, der erst beschlossen haben muß, bevor diese Handlungen eintreten können. Wenn dieser Wille beschließt, was die Vernunft selbst billigt, so wird er bekanntlich ein sittlich guter, wenn er dagegen beschließt, was nur dem Wunsche gemäß ist, von der Vernunft aber gemißbilligt wird, ein sittlich böser Wille genannt.

Es scheint außer Zweifel, daß unser Vermögen, zu wollen, keinen andern als den so eben bezeichneten Spielraum in seiner Thätigkeit habe; mit andern Worten, daß unser Willensentschluß niemals auf etwas anderes gerichtet werden könne, als nur entweder auf etwas, das die Vernunft von uns fordert, oder auf etwas, das unseren Wünschen gemäß ist. Wenn es auch manchmal das Ansehen gewinnt, als beschloßen wir etwas, was weder von der Vernunft gebilligt wird, noch unsern eigenen Vorstellungen zusagt, so zeigt sich bei näherer Untersuchung doch bald, daß uns in einem solchen Falle wirklich nichts anderes bestimmt habe, als Aussicht auf ein Vergnügen oder einen Vortheil, der, so geringfügig er auch in Wahrheit sei, in diesem Augenblicke gleichwohl uns überwiegend groß geschienen hatte. So stürzet sich der Rachsüchtige zuweilen selbst in ein Unglück, nur um seinem Feinde zu schaden, und handelt seiner Pflicht sowohl als seinem Vortheile zuwider; aber er thut es offenbar nur, weil er das süße Vergnügen der Rache des Preises, um den er es hier erkaufte, in diesem Augenblicke werth hält.

Viel schwieriger dagegen und schon seit den ältesten Zeiten ein Gegenstand des Streites ist die Frage: ob auch in jenen Fällen, wo sich Vernunft und Begehrungsvermögen in Widerspruch befinden, d. h. wo uns zwei Handlungen vorschweben, deren eine den Forderungen unserer Vernunft, die andere unsern Wünschen gemäß ist, immer ein Grund vorhanden sein müsse, der unsern Willen bestimmt, wenn wir das eine Mal unserer Vernunft, das andere Mal unseren Begierden Folge leisten? — Für die Bejahung sowohl als für die

Verneinung dieser Frage liegen mir Gründe vor, welche so vieles Scheinbare haben, daß ich mit voller Sicherheit mich weder für das eine noch für das andere zu entscheiden vermag, und nur mich dessen getröste, daß wir, auf welcher Seite immer die Wahrheit liegen möchte, nie Ursache haben, vor den sich ergebenden Folgen zu zittern. Vielleicht daß es manchem nicht unangenehm ist, hier eine Auseinandersetzung des Gegenstandes in gedrängter Kürze zu lesen.

Laßt uns zuerst die verneinende Antwort, oder die Meinung betrachten, daß unsere Willensentschliefungen zuweilen ohne allen bestimmenden Grund erfolgen. Man hat dieser Meinung den Namen des Indeterminismus gegeben; und freilich kann niemand, der den bekannten Satz vom Grunde, oder den Satz, daß Alles seinen Grund haben müsse, für eine ganz ausnahmslose und nicht zu bezweifelnde Wahrheit ansieht, ein Indeterminist sein. Denn hat Alles einen Grund, so müssen auch unsere Willensentschliefungen, und zwar in jedem Falle, aus einem Grunde, der sie bestimmt, erfolgen. Aber verdient es denn jener angebliche Grundsatz, daß wir ihn als so entschieden ansehen? hat man ihn je bewiesen durch Gründe, die keinen Zweifel verstaten? Ich glaube dieses so wenig, daß ich vielmehr zu behaupten wage, in jener Allgemeinheit, darin man den Satz gewöhnlich ausdrückt, sei er erweislich falsch zu nennen. Denn man erwäge nur dieses Einzige. Wäre es wahr, daß Alles, ja auch nur Alles, was ist, nur alles Wirkliche eines Grundes bedürfe, so könnte es eben deshalb keinen Gott geben. Oder was denken wir uns unter Gott, wenn nicht ein Wesen, dessen Dasein in keinem anderen Wesen gegründet sein soll? Kann aber der Grund von Gottes Dasein, schon dem Begriffe nach, in keinem anderen von ihm verschiedenen Wesen liegen, so kann er überhaupt nirgends liegen, und Gott muß somit ohne Grund sein. Denn sagen, daß der Grund von Gottes Dasein in Gott selbst liegen könne, heißt sagen, daß etwas Grund von sich selbst sein könne, was ungereimt ist. So gewiß also ist, daß ein Gott sei, so sicher, glaube ich, muß man den Satz vom Grunde in seiner gewöhnlichen Allgemeinheit

verwerfen. Und wenn ich angeben sollte, wie, meiner Darstellung nach, dieser Satz eigentlich ausgedrückt werden müsse, um erweislich zu sein, so würde ich sagen, er sei als eine bloße Regel für unser Nachdenken ohngefähr so zu fassen: „Bei Allem, was dir vorkommt, frage: ob und auf welchem Grund es beruhe; und niemals nimm ohne Beweis an, daß etwas ohne Grund sei.“⁶⁰⁾

Wäre der Satz vom Grunde wirklich nur so zu verstehen, dann könnte man jene, die sich zu unserer oben erwähnten Ansicht von der Natur des menschlichen Willens bekennen, nicht mehr beschuldigen, daß sie gegen eines der ersten Gesetze des Denkens verstoßen. Denn nicht beliebig, sondern gestützt auf Beweise, die sie wenigstens für hinreichend halten, nehmen sie an, daß unser Wille in Fällen, wo sich Vernunft und Wunsch entzweien, ohne bestimmenden Grund entscheide. — Sie thun dies erstlich, weil es ihnen dünkt, daß sie durch eine solche Erklärung nur eben dasjenige deutlicher aussprechen, was wir uns Alle dunkel vorstellen, wenn wir von unserm Willen behaupten, daß er frei sei. Denn Freiheit soll doch nichts andeuten, als Abwesenheit alles Zwanges und aller Nothwendigkeit. Wenn aber unsere Willensentschliefungen alle nach einem bestimmenden Grund erfolgten, so würden sie, wie alles, was seinen Grund hat, zwar nicht durch Zwang, aber doch mit Nothwendigkeit erfolgen. Und beobachten wir nur so recht aufmerksam den Zustand, in welchem wir uns bei einer solchen Wahl zwischen dem, was der Vernunft und was dem Wunsche gemäß ist, befinden: fühlen wir da nicht so innig, als eine Sache der Art nur immer gefühlt werden kann, daß wir auch das Gegentheil von dem, wozu wir uns wirklich entscheiden, hätten ergreifen können? Kommt es nicht eben nur daher, daß wir uns nach der Hand so viele Vorwürfe darüber machen, wenn wir das Böse gewählt? Warum entschuldigen wir doch eine solche Wahl nicht jedesmal durch die Bemerkung, daß es uns unter den eben obwaltenden Umständen und bei dem von Gott uns gegebenem Maße der Kraft unmöglich gewesen sei, anders zu handeln? Wie unglaublich ist es, daß wir uns irren sollten in einem Urtheil über uns selbst, das sich

und gleichwohl so unwiderstehlich aufdringt, als ob es die unmittelbarste Wahrnehmung wäre?

So stark schon dieser Eine Beweis ist, so scheint der folgende doch noch stärker. Wenn wir annehmen sollten, daß ein bestimmender Grund vorhanden sei, der es bewirkt, daß wir das Eine Mal beschließen, was der Vernunft, das andere Mal, was unserm Wunsche gemäß ist, so könnte unsere Vermuthung auf nichts anderes verfallen, als diesen bestimmenden Grund in dem Übergewichte zu suchen, das in dem Einen Falle die Vernunft über den Wunsch, in dem andern dagegen der Wunsch über die Vernunft behauptet. Wir müßten sagen, wir folgen unserer Vernunft, wenn diese stärker als unser Wunsch in uns spricht, und folgen unserem Wunsche, wenn er uns mächtiger treibt als die Vernunft. Wirklich erlauben wir uns auch diese Art zu reden sehr oft; und wo es nicht eben nöthig ist, mit der größten Genauigkeit und Bestimmtheit zu sprechen, sind wir hierüber gewiß nicht zu tadeln. Soll aber, was wir da sagen, ganz eigentlich ausgelegt werden, soll es als eine Erklärung der Art und Weise gelten, wie unsere bald guten, bald bösen Willensentschließungen zu Stande kommen, so ist es etwas sehr Ungereimtes. Ein Urtheil unserer Vernunft, daß etwas Pflicht für uns sei, und ein Wunsch unsers Begehrungsvermögens sind ein Paar so verschiedenartige Dinge, daß sich von ihnen durchaus nicht sagen läßt, jezt sei das eine, jezt wieder das andere derselben das Stärkere oder das Größere. So nemlich läßt sich vermünftiger Weise nur von Größen sprechen, welche zu einerlei Art gehören. Von einem Gewicht z. B. kann man sagen, dasselbe sei schwerer oder leichter als irgend ein anderes Gewicht; wem aber wäre es noch je beigefallen, Gewichte mit Längen zu vergleichen, und also ein Pfund etwa für leichter oder für schwerer, als eine Meile ist, zu erklären? So ungereimt dieses letzte wäre, so unzulässig ist es, zu sagen, daß irgend ein Urtheil stärker oder schwächer als irgend ein Wunsch sei. Denn Urtheile sind nicht aus Wünschen, und Wünsche sind nicht aus Urtheilen zusammengesetzt. Beide sind vielmehr Größen ganz verschiedener Art. Entscheidet also mein Wille das Eine Mal, wie die Vernunft gebot, ein anderes Mal, wie

es mein Wunsch verlangte: so muß es wohl beide Male ohne bestimmenden Grund geschehen sein. Spricht man auch von gewissen Beweggründen, die meinen Willen bestimmten; sagt man, das Eine Mal habe die Pflicht, das andere Mal mein eigener Vortheil mich bewogen: diese Beweggründe sind doch nur Theilursachen, sind nur Bedingungen meines Entschlusses, nicht aber wahre, vollständige Gründe desselben; ein solcher, ein bestimmender, findet sich, wo wir auch hinblicken mögen, nirgends, und kann sich nirgends finden.

Dieses die Gründe, welche der Indeterminismus für sich hat. Es fragt sich noch, ob es nicht einige für unsere Tugend oder für unsere Ruhe gefährliche Folgerungen gebe, die wir aus dieser Ansicht zu ziehen uns versucht fühlen müßten, wenn wir sie annehmen wollten?

Daß nun zuerst unsere Verpflichtung zur Tugend durch solche Begriffe von unserer Freiheit nicht aufgehoben, ja auch nicht im geringsten vermindert werden könne, ist wohl kein Zweifel. Wird doch das Dasein eines Sittengesetzes, und zwar eines solchen, dessen Inhalt auf etwas ganz anderes, als auf Befriedigung unserer eigenen Wünsche gerichtet ist, bei dieser Ansicht so sehr vorausgesetzt, daß, wenn jenes wegfiel, auch sie selbst aufgegeben werden müßte. — Daß aber auch eine Zurechnung dessen, was wir mit Freiheit thun, bestehe; daß wir für jeden sittlich guten Entschluß Belohnung, für jeden sittlich bösen Strafe verdienen, hat wenigstens noch niemand von den Vertheidigern dieser Ansicht bezweifelt; sondern sie haben vielmehr gerade darum eine solche keinem Gesetze der Nothwendigkeit unterstehende Willkür in unsern Entschlüssen geglaubt annehmen zu müssen, um uns für Alles, was wir mit Wissen und Willen thun, verantwortlich zu machen. Und in Wahrheit, da dem menschlichen Willen hier jene eigene Art von Freiheit und mit ihr das Vermögen, seiner Pflicht untreu zu werden, nur in so fern eingeräumt wird, als sich ein Streit zwischen Pflicht und Wunsch erhebet; da es überdies selbst in den Fällen eines solchen Streites nichts Widersprechendes ist, zu erwarten, daß unser Wille um so öfter der Pflicht getreu bleiben werde, je schwächer der Reiz und

die Versuchung zum Gegentheil ist, ob man gleich zugibt, daß dieser Reiz niemals so heftig werden könne, um die Erfüllung der Pflicht unmöglich zu machen: so läßt sich die Wirksamkeit und der Nutzen, welchen sowohl Belohnungen als Strafen haben können, noch immer begreifen. Wenn nemlich allem Guten Belohnung, überwiegende Belohnung, allem Bösen dagegen Strafe und überwiegende Strafe im voraus angelobt ist; und wenn wir das wissen und es gehörig erwägen: so wird der gefährliche Streit zwischen Pflicht und Wunsch in unzähligen Fällen gar nicht entstehen, und in den übrigen wird die Versuchung doch viel geringer sein, als sie es wäre, wenn weder Belohnungen noch Strafen ausgesetzt wären.

Was wir jedoch gestehen müssen, ist, daß wir bei diesen Begriffen gerade dem vollkommensten der Wesen, gerade Gott, die Freiheit absprechen müßten, eine solche wenigstens, die, wie die unsrige, ein Vermögen sein soll, auch selbst das Gegentheil von dem, wozu man sich wirklich entschließt, zu ergreifen. Ein solches Vermögen ist offenbar nur denkbar bei Wesen, bei denen sich von Zeit zu Zeit ein gewisser Streit zwischen den Forderungen ihrer Vernunft und den Wünschen ihres Begehrungsvermögens erhebt. Bei Gott aber kann ein solcher Streit keineswegs entstehen; er, der im Besitze der höchsten Vollkommenheit, und eben darum auch im Genusse der höchsten Seligkeit ist, kennt keine Wünsche und Begierden, die erst befriedigt werden müßten; sein Wille also kann immer nur dem allein folgen, was sein unendlicher Verstand als recht und gut erkennt. Aber kann uns dies wohl als ein wichtiger Einwurf erscheinen? Müssen wir nicht bei einigem Nachdenken inne werden, daß eine Freiheit der Art, wie wir sie hier uns Menschen beilegen, keine wahre Vollkommenheit sei? Muß uns nicht einfallen, daß es, wenn wir Gott frei nennen, in einem ganz andern Sinne geschehe? etwa in dem, daß dieses Wesen alles, was es immer beschließt, ohne irgend ein Hinderniß zu vollziehen vermöge? — Nicht eben so leicht ist es, die Lehre von der Vorherwissenheit Gottes mit diesem Begriff in Vereinigung zu bringen. Soll nemlich Gott Alles, auch unsre freien Willensentschliefungen von Ewigkeit

bereits vorhergesehen haben, so müssen sie, wie es scheint, auch schon von Ewigkeit vorherbestimmt sein, und also mit Nothwendigkeit erfolgen. Allein auch hierauf läßt sich noch manches erwiedern. Theils ist es nicht zu verlangen, daß wir im Stande seien, die Art und Weise, wie der Verstand des unendlichen Wesens erkenne, vollkommen zu erklären; theils scheint auch die Bemerkung, daß bei Gott keine Aufeinanderfolge der Zeiten statthabe, sondern daß vor ihm Alles Gegenwart sei, der Sache wenigstens in so weit anzuhelfen, daß sich kein offener Widerspruch dabei nachweisen läßt.

Und so finde ich überall nichts, das uns die Meinung, welche wir bisher betrachteten, als irrig oder doch gefährlich darstellte. Allein eben so wenig kann ich auch der entgegengesetzten Meinung, die man den Determinismus genannt hat, den Vorwurf machen, daß sie mit einer erweislichen Wahrheit im Widerspruch stehe, oder zu irgend einer gefährlichen Folgerung führe, wenn man sie gehörig auffaßt. Der Satz vom Grunde, obgleich er gewiß nicht so weit auszudehnen ist, als man bei seinem gewöhnlichen Ausdrucke thut, könnte doch sehr wohl von Allem, was in der Zeit geschieht, gelten. Nicht alles, was ist, muß eine Ursache seines Vorhandenseins haben; wohl aber scheint es, daß alles, was wird, einer Ursache, durch die es wird, bedürfe. So wenigstens sagt es unserer Vernunft ungemein zu; und wenn wir annehmen sollen, daß ein Ereigniß sich ergeben, ohne daß eine Ursache, die es bewirkte, eine dasselbe völlig bestimmende wäre, da gewesen: so vermögen wir diesen Gedanken so wenig festzuhalten, daß wir am Ende doch immer unwillkürlich, ja uns selbst unbewußt wieder von Gründen sprechen, die es hervorgebracht hätten. So vermeidet es auch selbst der strengste Indeterminist nicht, von Beweggründen, die unsern Willen bestimmen sollen, zu reden; und nennt, wenn sonst nichts, die Freiheit selbst jenen Grund, aus welchem unsre Willensentschlüssen hervorgehen.

So viel oder wenig dies auch für die deterministische Ansicht beweise, so muß ich der Wahrheit zu Liebe doch hinzufügen, daß man selbst jenen Gründen, welche ich oben zur Unter-

stützung des indeterministischen Systemes vortrug, manches entgegenzusetzen könne. Einmal, sich zum Beweise der Freiheit im Sinne dieses Systems auf das Vorhandensein eines unmittelbaren Gefühles berufen zu wollen, scheint durchaus unzulässig. Denn Gefühl, oder was hier eben so viel heißt, unmittelbare Wahrnehmung kann uns nur lehren, daß etwas sei; ob es aber nothwendig oder zufällig sei, ob es durch oder ohne eine Ursache da sei, kann nur mittelst Schlüsse herausgebracht werden. Und aus dem bloßen Umstand, weil wir keinen Grund wahrnehmen, schließen zu wollen, daß keiner vorhanden sei, ist ein sehr unbefugtes Verfahren. Indesß waren dies auch nicht die Gründe, die ich für das System des Indeterminismus oben vorgebracht habe; sondern ich berief mich nur auf das von allen Menschen so übereinstimmig und mit solcher Zuversicht gefällte Urtheil, daß sie bei ihren Willensentschlüssen keinen Zwang erfahren, und keiner Nothwendigkeit unterlägen; ich habe hingewiesen auf jene Vorwürfe, welche der Mensch, wenn er gesündigt, hinterher sich selbst macht; und ich habe endlich zu zeigen gesucht, daß zwischen einem Gebote unserer Vernunft und einem Wunsche unsers Begehrungsvermögens kein Verhältniß der Art stattfinde, daß sich bald dieser bald jenes für eine stärkere Kraft ausgeben ließe.

Das scheinen mir nun allerdings Gründe von einer größeren Wichtigkeit, aber als völlig entscheidend kann ich auch sie nicht betrachten. Wenn aus dem Umstande, daß wir nach unserm eigenen Gefühl und Urtheil bei unsern Willensentschlüssen keiner Nothwendigkeit unterliegen, wirklich mit aller Sicherheit geschlossen werden könnte, daß diese Willensentschlüsse ohne bestimmenden Grund erfolgen, so müßten wir dieses auch von denjenigen Fällen behaupten dürfen, wo sich Vernunft und Wunsch vereinigen haben. Denn auch in diesen Fällen, ja gerade hier pflegen sich die Menschen vorzugsweise zu rühmen, daß sie mit vollkommenster Freiheit und ohne allen Zwang gehandelt hätten. Und doch, wenn eben dieselbe Handlung, die unsere Wünsche verlangen, auch die Billigung unserer Vernunft erhält, wie wäre es nur möglich, daß wir uns nicht zu ihr, sondern zu etwas anderem entschließen?

Hören wir also die Menschen auch hier noch sich rühmen, daß sie mit Freiheit handeln, so muß uns dies auf die Vermuthung leiten, daß sie unter der Freiheit, von der sie sprechen, etwas ganz anderes, und zu verschiedenen Zeiten vielleicht Verschiedenes verstehen. — „Ich habe mich freiwillig entschlossen,“ will zuweilen nur sagen, „an meinem Entschlusse hat keine Überredung, um so viel weniger eine Drohung anderer Antheil;“ zuweilen auch nur: „mein Willensentschluß hat mir gar keinen Kampf, keine Art von Überwindung gekostet“ u. dgl.

Was aber die Vorwürfe anlangt, welche wir uns nach einer bösen That gewöhnlich selbst machen; so kann auch der Determinist ihre Erscheinung, und vielleicht noch genügender als sein Gegner, erklären. Denn nicht eben darum, weil der Entschluß, den du gefaßt hast, ohne bestimmenden Grund erfolgte, sondern nur, weil es ein sittlich böser Entschluß war, und weil der Grund, der dich dazu bestimmte, nicht außerhalb deiner, sondern in dir selbst, in einer fehlerhaften Beschaffenheit deines eigenen Wesens liegt, verdienst du Vorwürfe. Die Bemerkung, „daß du nicht anders gekonnt,“ mag noch so richtig sein, zu einer Entschuldigung kann sie dir keineswegs dienen, wenn nur in deiner eigenen Bössartigkeit, nicht aber in einem von außen dir angethanen Zwange der Grund liegt, daß du nicht anders gekonnt hast.

Doch hierüber wollen wir bald noch ein mehreres sprechen. Daß aber Urtheile nicht aus Wünschen, und diese nicht aus jenen zusammengesetzt sind, ja daß man beide an sich gar nicht als Größen einerlei Art betrachten könne, dünkt mir sehr richtig angemerkt: allein ich finde es bei all diesem nicht unmöglich, beide gleichwohl in einer gewissen Beziehung, nemlich in sofern, als sie Erscheinungen in unserm Innern sind, welche einander aus unserm Bewußtsein zu verdrängen streben, als Größen von einerlei Art zu betrachten. Kräfte, die das Bestreben haben, die eine die Wirkung der andern zu vernichten, sind in sofern allemal einander entgegengesetzt; und wie sehr sie sich auch in ihrem Ursprung und in so manchem andern Betrachte unterscheiden mögen, so können wir sie in Rücksicht ihrer Größe doch immer zu

einerlei Art zählen, sie bald als gleich, bald wieder als ungleich, und dann bald diese bald jene von ihnen als die größere oder stärkere betrachten. Nun ist es ausgemacht, daß unsere Seele zu jeder bestimmten Zeit nur eine bestimmte Menge von Vorstellungen in ihr Bewußtsein aufnehmen könne, und mit je stärkerer Lebhaftigkeit und in je größerer Klarheit einige dieser Vorstellungen hervortreten, um desto matter und dunkler müssen die übrigen werden. Da aber von unsern Vorstellungen auch unsere Urtheile und Wünsche abhängen, so läßt sich begreifen, wie beide, das Urtheil, das uns die Ausübung einer gewissen Handlung verbietet, und der Wunsch, der sie verlangt, bestrebt sein können, einander aus unserm Bewußtsein zu verdrängen. Beide bedürfen nemlich zu ihrer Entstehung sowohl als auch zu ihrer Fortdauer und zum Wachsthum ihrer Lebhaftigkeit gar sehr verschiedener Vorstellungen. Wunsch und Begierde nach der Vollziehung einer That wachsen, je mehr wir die Annehmlichkeiten und Vortheile, die sie uns selbst verspricht, in's Auge fassen; wenn wir dagegen das Unrecht dieser That einsehen sollen, so müssen wir an ihren Widerspruch mit dem Sittengesetze, und an die Nachtheile, welche sie andern verursachen würde, denken. Sind dies nicht Vorstellungen von sehr verschiedener Art? ist es somit zu wundern, wenn wir, je lebhafter unsere Begierde nach der Vollziehung einer That geworden ist, um so unfähiger uns fühlen, das Urtheil über ihre Unrechtmäßigkeit uns zu vergegenwärtigen? Und wenn dieses ist, sollte es wirklich so durchaus ungereimt sein, von diesem Urtheil und von jenem Wunsche zu sagen, als Erscheinungen in unserm Inneren wären beide bestrebt, einander zu verdrängen, und dürften in dieser Rücksicht gar wohl als ein Paar Kräfte angesehen werden, die um die Oberhand mit einander kämpfen, wobei die stärkere den Sieg davon tragen wird? —

Doch für entschieden möchte ich, wie schon gesagt, dies alles nicht ausgeben wollen. Daß aber dieser Determinismus, recht aufgefaßt, nichts Unstößiges habe, das wage ich mit aller Zuversicht zu behaupten. Die Lehre von der Zurechnung ist es, welche hier ohne Zweifel die wichtigste Bedeutung verursacht. „Wie können uns,“ fragt man, „unsere

Handlungen bald zum Verdienste, bald zur Schuld angerechnet werden, wenn jeder unserer Willensentschlüsse seinen bestimmenden Grund hat, und also unter den Umständen, die eben obgewaltet, mit Nothwendigkeit erfolgte, wenn es uns gar nicht möglich war, anders zu handeln?" Ich antworte, daß gerade die deterministische Ansicht das Recht des Lohnens und Strafens, mithin auch die Fähigkeit der Zurechnung am festesten begründe. Denn wenn unser Wille zu jedem Entschlusse, welchen er faßt, eines bestimmenden Grundes bedarf, so liegt der Grund, aus dem wir uns Böses zu thun entschließen, immer nur darin, daß die Begierde, die uns zum Bösen hinzieht, stärker in uns wirkt, als die Vorstellung von unserer Pflicht. Um also zu erreichen, daß wir das Gute künftig öfter thun, und der Versuchung zum Bösen seltener erliegen, gibt es kein anderes Mittel, als daß man die Begierde zum Guten in uns verstärke, und die zum Bösen schwäche. Wie kann dies aber sicherer geschehen, als wenn nicht nur Gott, sondern selbst jedes endliche Wesen, so ferne es einige Kraft dazu hat, und sittlich gut gesinnt ist, es sich zum Gesetze macht, jede gute That zu belohnen und jede böse zu bestrafen? Der Umstand, daß wir bei der Heftigkeit unserer Begierden nicht umhin gekonnt, ihnen zu folgen, dienet so wenig zu einer Entschuldigung, daß seine Anführung vielmehr das unzweideutigste Geständniß der Nothwendigkeit einer Strafe für uns wird. Denn wie soll dieser Heftigkeit unserer Begierden, und somit auch der Wiederholung unsers Verbrechens anders gesteuert werden, als durch die Festsetzung einer Strafe, und zwar einer solchen, die groß genug ist, um durch die Furcht vor dem Schmerze, den sie verursachen würde, die Lust zur Sünde in uns zu überwiegen?

Aber man sagt vielleicht: „wenn uns die Unmöglichkeit eines andern Entschlusses nicht rechtfertiget, wie kommt es, daß wir doch nicht strafwürdig werden, wenn wir durch bloßen Zufall, aus einer unüberwindlichen Unwissenheit und in der besten Absicht etwas, das dem Gesetze zuwider ist, thun?" — Die Antwort ist leicht. Strafe gehört nur dorthin, wo etwas Böses sich findet, das durch die Strafe behoben oder vermindert werden kann. Nur wenn wir das Böse

wissenschaftlich oder aus einem Irrthume, den unsere Trägheit oder der Mangel an Aufmerksamkeit veranlaßt haben, nur wenn das Böse aus einer bösen, d. h. solchen Beschaffenheit an uns hervorgeht, durch die wir häufiger Schaden als Nutzen stiften würden, muß es gestraft werden; gestraft werden eben darum, damit diese fehlerhafte Beschaffenheit an uns verbessert werde. Wenn wir dagegen aus bloßem Zufall thaten, was dem Gesetze zuwider ist, oder wenn wir es gar nicht mit unserm eignen Willen, sondern gezwungener Weise thaten, wenn eine äußere Gewalt, der wir vergeblich zu widerstreben gesucht, unsere Hand ergriff, um sie als Werkzeug zu einem Morde zu gebrauchen: dann haben wir allerdings nichts verschuldet, jedoch nicht darum, weil wir nicht anders zu handeln vermochten, sondern bloß darum, weil keine böse Beschaffenheit in uns vorhanden ist, der durch die Strafe entgegengewirkt werden müßte. *)

Aber ein Anstoß von anderer Art ist noch vorhanden. Wenn nemlich selbst unsre Willensentschliefungen nicht ohne bestimmenden Grund erfolgen, so liegt am Tage, daß alles, was in der Welt ist und geschieht, einen bestimmenden Grund hat, und daß sonach Gott als der Schöpfer der Welt, auch als die letzte und vollständige Ursache von allem, was in ihr vorkommt, angesehen werden könne. Wir dürfen daher Gott auch die Ursache von allem Bösen, was in der Welt geschieht, nennen; wir dürfen sagen, daß er es sei, der es mit Nothwendigkeit herbeiführt. Und läßt sich dies wohl mit seiner Heiligkeit vereinen? wie verträgt es sich mit seiner Güte und Gerechtigkeit, wenn er dasselbe Böse, das er mit Nothwendigkeit herbeiführt, hinterher doch bestrafet? — So dürfte man sprechen, wenn man erst dargethan hätte, daß eine Welt, in welcher nichts Böses geschieht, etwas an sich selbst Mögliches sei. Wir handeln böse, weil unsre Begierden nicht immer mit dem übereinstimmen, was die Vernunft gebietet; und dieses geschieht, weil unser eigener Vortheil, der wahre oder der scheinbare wenigstens, nicht immer einerlei ist mit dem, was zur Beförderung des allgemeinen Besten dient. Sollte dies aber vermieden werden können? Sollte sich eine Einrichtung denken lassen, bei welcher der Vortheil des Einen mit jenem

der Übrigen niemals und nirgends in Widerspruch tritt? Doch ja, es gibt eine Einrichtung, durch welche bewirkt werden kann, daß jedes vernünftige Wesen in der Beförderung des allgemeinen Wohles auch seinen eigenen Vortheil wenigstens mittelbarer Weise finde; aber diese Einrichtung besteht gerade darin, daß Gott Belohnung auf alles Gute, und Strafe auf alles Böse setze. Freilich ist selbst bei dieser Einrichtung, wie die Erfahrung lehrt, nicht zu verhindern, daß wir Menschen und alle diejenigen Wesen, welche wie wir den Gedanken an diese Vergeltung nicht ununterbrochen fest halten können, sich noch von Zeit zu Zeit versucht fühlen, Böses zu thun, und es auch wirklich thun. Wollten wir aber verlangen, daß nun die Strafe nicht wirklich eintrete, so müßten wir eigentlich verlangen, daß sie nie eintrete, und so uns selbst widersprechen.

Auch nach der Lehre des Determinismus also läßt sich Gott wegen der vielen Übel, die wir in seiner Schöpfung finden, genügend rechtfertigen; ja ich möchte sagen, daß sich gerade bei diesem Systeme am allerdeutlichsten einsehen läßt, wie diese Welt unter allen gedenkbaren andern wirklich die vollkommenste sein könne und müsse. Denn wenn die freien Wesen, welche in so beträchtlicher Anzahl sich in Gottes Schöpfung befinden, bei ihren Willensentscheidungen keines bestimmenden Grundes bedürfen, und daher unter denselben Umständen, unter denen sie Böses beschließen und thun, auch das Gute hätten ergreifen können: was wollen wir demjenigen erwidern, der hieraus folgert, daß diese Welt den Namen der vollkommensten aus allen, die nur an sich möglich sind, doch nicht verdiene, weil ja unendlich mehr Gutes vorhanden sein könnte, wenn die mit Freiheit begabten Wesen alle statt des Bösen, das sie so oft verüben, immer das Gute vorziehen würden? Dieser Einwurf fällt aber weg, sobald wir den Begriff von jener Möglichkeit anders zu handeln verlassen, und eben deshalb alles, was in der Welt geschieht, einer bestimmenden Ursache, welche zuletzt in Gott selbst liegt, zuschreiben. Jetzt ist es außer Zweifel, daß nur dort Böses geschieht, wo es nothwendig ist, wenn durch Verhinderung desselben nicht ein noch größeres Übel entstehen soll. Dann ist diese Welt also

gewiß nicht nur in Hinsicht auf diejenigen Einrichtungen, die von Gott selbst unmittelbar herrühren, sondern auch in Betreff aller Ereignisse, die sich in ihr ergeben, also ganz unbedingt zu reden, so vollkommen, daß eine noch vollkommnere etwas an sich Unmögliches wäre. ⁶²⁾

Hier hat nun der Leser in freilich nur sehr gedrängter Übersicht die Gründe sowohl als auch die Folgen beider Meinungen über die Freiheit des menschlichen Willens vor sich; und mag, was ihm das wahrscheinlichste, und zugleich das sicherste für seine eigene Tugend dünkt, wählen, oder die Sache lieber gerade so unentschieden lassen, wie der Verfasser es selbst thut: so werden für jeden Fall, wie wir hoffen, seine Aussichten in die Zukunft ungetrübt bleiben. Ein Willensvermögen, wie fern es eine eigene von unserm Begehungsvermögen wesentlich unterschiedene Eigenschaft ist, wird uns in jenes andere Leben so gewiß hinüberbegleiten, als gewiß wir Vernunft behalten. Denn nur bei Wesen, welche noch keine Begriffe von Recht und Unrecht haben, welche somit nur durch die Vorstellung dessen, was ihnen angenehm ist, nur durch Bedürfnisse und Triebe zur Thätigkeit angeregt werden, kann es nach dem Gesagten zweifelhaft sein, ob wir nebst dem Vermögen des Begehrens auch noch ein eigenes Willensvermögen bei ihnen anzunehmen oder nicht anzunehmen haben. Wo sich Vernunft befindet, und mit ihren Pflichtgeboten auftritt, da ist — sie mag gehört oder nicht gehört werden — ohne Zweifel Wille. Wohl mag es geschehen, und es wird keine Unvollkommenheit, sondern ein großer Vortheil für uns sein, wenn es geschieht, daß unsere Wünsche und Begierden künftighin immer öfter mit dem übereinstimmen, was unsre Vernunft als recht und gut von uns fordert. Da wir in Fällen dieser Art unmöglich etwas anderes werden beschließen können, als was Vernunft und Neigung gemeinschaftlich von uns verlangen, so werden Wille und Wunsch häufig und immer häufiger auf einerlei Handlungsweise gerichtet sein. Darum wird aber gleichwohl die eine Kraft immer sehr wohl zu unterscheiden sein von der anderen, wie wir dem häufig

Kräfte, die nach demselben Ziele streben, doch in gewissen andern Rücksichten unterscheiden.

Nach dem Vorhergehenden aber wird jeder Tugendhafte, der schon auf Erden bestrebt war, immer den Forderungen seiner Vernunft zu folgen, der eben darum auch seine gesammten Triebe und Neigungen so zu bearbeiten suchte, daß das Gesetz in seinen Gliedern mit dem Gesetze seines Geistes immer seltener in Widerspruch gerathe, mit aller Zuversicht erwarten können, daß dasjenige, was wir so eben vorausgesetzt, wirklich eintreten werde, d. h. daß seine Wünsche und Begierden mit dem, was zugleich seine Pflicht ist, immer öfter übereinstimmen; er wird ferner erwarten können, daß selbst in den Fällen, wo dieses nicht statthat, die Aussprüche seiner Vernunft ungleich mehr Klarheit und Lebhaftigkeit besitzen, und darum auch ungleich mehr Kraft an Tag legen werden, als es auf Erden geschieht, daß er sonach nicht seinen Begierden, sondern den Forderungen seiner Vernunft Gehorsam leisten werde. Somit hat niemand, der sich hier eifrig der Tugend befleißet, Ursache zu besorgen, daß er im andern Leben wieder zurückgehen und ausarten werde. Wie der Verstand, wie das Empfindungs- und Begehrungsvermögen, so eilt auch unser Wille einer Bervollkommnung entgegen.

Aber vielleicht besorgt mancher, daß unsere Tugend in der andern Welt, wird sie fast gar keinen Versuchungen und Beschwerden mehr ausgesetzt sein, alle Verdienstlichkeit verlieren werde, weil man es insgemein als einen Grundsatz ansieht, daß sich die Größe der Belohnungen, welche wir ansprechen dürfen, nach der Größe der Opfer, die wir gebracht haben, richte.

Diesen Grundsatz, wenn er gehörig ausgelegt wird, will auch ich nicht in Abrede stellen. Ich gebe zu, daß jede gute Handlung, die wir ganz ohne allen Widerstreit unserer Neigungen ausüben, eben darum nicht geeignet sei, die Summe unserer Verdienste in dem Sinne zu erhöhen, daß Gott schon ungerecht sein müßte, wenn er das Maß der Glückseligkeit, das er uns zugebracht, um dieser Handlung willen nicht vermehrte.

Nein,

Nein, wenn die Handlung, welche von deiner Vernunft gefordert wird, auch zugleich deinen Neigungen zusagt, so gibt es ja schon Antriebe genug zu ihrer Ausübung für dich, und es bedarf nicht erst, daß du durch eine eigene auf sie gesetzte Belohnung ermuntert würdest. Vorausgesetzt, daß alle Handlungen, die wir im andern Leben verrichten, von dieser Gattung wären; weil wir dort nie auch nur die schwächste Versuchung zum Bösen fühlen werden, wäre dies wohl ein Zustand, vor dem uns bange sein dürfte? müßten wir nicht vielmehr uns seiner Annäherung freuen? Wären wir dann nicht beides, sehr gut sowohl als auch sehr glücklich zu nennen? Sei es auch wahr, daß wir die Glückseligkeit, deren wir dann genießen, uns nicht erst durch das Gute, welches wir thun, verdienen; daß wir vielmehr nur eben darum so unausgesetzt das Gute thun, weil wir so glücklich sind, keine Versuchungen mehr zum Bösen zu erfahren: warum sollten wir nicht vergnügt und auf das vollkommenste vergnügt mit einer solchen Lage sein; mit einer Lage, welche den Forderungen unserer Vernunft nicht weniger als den Wünschen unseres Herzens entspräche? Könnten wir wohl im Ernste verlangen, daß wir aus dieser Lage wieder herausgerissen und in einen Zustand zurückversetzt würden, ähnlich demjenigen, wie unser jetziger ist, wo wir das Gute nur darum mit Verdienst thun, weil wir es unsern Neigungen abkämpfen müssen? — O übersehen wir doch nicht, daß Verdienste haben und haufen, nur eine beziehungsweise Vollkommenheit, eine Vollkommenheit nur für uns Menschen, oder für Wesen von solcher Art sei, die noch mit widerstrebenden Neigungen kämpfen. Bei Gott, bei einem Wesen, welchem keine wahre Vollkommenheit, kein Vorzug fehlt, der es nicht bloß unter bestimmten Verhältnissen, sondern an und für sich ist, finden doch offenbar keine Verdienste Statt. Je weiter also auch wir in der Vollkommenheit fortschreiten, um so ähnlicher werden wir Ihm unter anderm auch darin, daß wir allmählich immer weniger einer Ermunterung zum Guten durch eigens darauf gesetzte Belohnungen bedürfen, mit andern Worten, daß wir das Gute thun, ohne uns dadurch erst Verdienste erwerben zu wollen und zu erwerben. Doch da wir vielleicht niemals zu einer Stufe des

Daseins gelangen, auf welcher unsere Neigungen in vollkommene und ununterbrochen fortdauernde Übereinstimmung mit unsern Pflichten treten; da überdies auch schon die bloße Annäherung zu diesem Zustande, die wir mit voller Zuversicht erwarten dürfen, das größten Theils nur eben daher rühren wird, daß wir durch die Gewalt, die wir uns hier auf Erden angethan, unsern Begierden die Richtung gaben, die sie je mehr und mehr übereinstimmend mit unsern Pflichten macht: so wird der glücklichere Zustand, darin wir uns einst befinden, einigermaßen auch unser eigenes Werk sein; und wir werden sonach selbst jenen guten Handlungen, die wir dort nicht mehr mit widerstrebender Neigung verrichten, eine Art von Verdienst aus dieser früheren Erdenzeit her zuschreiben, und die ganze uns von Gott zubereitete Seligkeit als eine Belohnung ansehen dürfen, die uns nicht unverdienter Weise zu Theil wird.

Verhält es sich so, dann kann es uns wohl sehr gleichgültig sein, ob unserm Willen in jenem andern Leben auch noch die Eigenschaft der Freiheit, in diesem oder jenem Sinne des Wortes, werde beigelegt oder nicht beigelegt werden können. Nach der Ansicht jener, die nur dort Freiheit anerkennen wollen, wo eine Fähigkeit zu wählen statthat, ohne durch irgend einen vollgültigen Grund dabei bestimmt zu werden, würden wir freilich im andern Leben seltener und immer seltener mit Freiheit handeln können. Aber wir haben schon gezeigt, daß Freiheit in dieser Bedeutung auf keinen Fall eine wahre Vollkommenheit sei, da sie in Gott durchaus nicht stattfindet. Gewiß gibt es also noch eine andere Bedeutung dieses Wortes, in der wir es gebrauchen, wenn wir auch dem Vollkommensten der Wesen Freiheit, und zwar die vollkommenste beilegen. Und eben in dieser Bedeutung, wie auch die wissenschaftliche Erklärung derselben laute,⁶⁵⁾ ist unser Wille nicht nur schon hier frei, sondern er wird es auch bleiben in alle Ewigkeit, und nicht nur bleiben in dem Maße, in dem er es hier ist, sondern um desto völliger wird er frei werden, je weiter wir selbst fortbauern und fortschreiten werden. Dem Thiere räumen wir noch gar keine Freiheit in diesem höchsten Wortsinne ein; wir legen sie auch selbst dem Kinde, dem noch unvernünftigen

nicht bel; wohl aber lassen wir sie erwachen, und wachsen, wie die Vernunft sich entwickelt, und immer mehr Herrschaft über unsern Willen gewinnt; wir sagen vom Kasterhaften, daß er je länger je mehr sich seiner eigenen Freiheit beraube, und sich zum Sklaven der Sünde mache; wir rühmen es im Gegentheil dem Freunde der Tugend nach, daß er durch die Bekämpfung seiner Begierden und Triebe je mehr und mehr Freiheit und Unabhängigkeit gewinne: ist es also ein Zweifel, daß wir im andern Leben zu dem Besitze einer Freiheit gelangen werden, welche noch ungleich größer sein wird, als wir auch bei dem tugendhaftesten Menschen auf Erden antreffen?

Neunter Abschnitt.

Wachsthum unserer nach außen wirkenden Kräfte.

Es erübrigt noch von der letzten Kraft unserer Seele, nemlich derjenigen zu sprechen, durch die wir auf Dinge außer uns wirken. Insgemein sieht man zwar die nur erst jetzt betrachtete Kraft unserer Seele, den Willen, als auch diejenige an, durch die wir auf die uns umgebende Außenwelt einwirken können; dies dünkt mir aber eine Verwechslung des Wollens mit dem Handeln. Zwischen der Kraft, die unser Wille hat, und zwischen der Macht, mit der wir handeln, scheint doch ein wesentlicher Unterschied zu bestehen. Wir beweisen um so mehr Kraft des Willens, je fester wir bei einem einmal gefaßten Vorsatz trotz allem Widerspruch unserer Begierden und Triebe beharren. Wir legen um so mehr Thatkraft an Tag, je größer die Veränderungen sind, welche wir in der uns umgebenden Außenwelt zu Stande bringen. Wie nöthig es übrigens sei, diesen Unterschied zwischen dem Willen und unserer Thatkraft nicht zu übersehen, mag man daraus entnehmen, daß wir auch bei dem entschiedensten Willen, etwas zu thun, nicht immer damit zu Stande kommen können; weshalb wir denn wohl immer für unsern Willen, nicht eben so auch für unsere Thaten verantwortlich sind;

und wenn wir genau sprechen, so ist es eigentlich nie die That, sondern das Wollen der That, was wir uns als unsre Pflicht und Schuldigkeit aufrechnen lassen.

So mannigfaltig und umfassend die dem Menschen verliehene Kraft, nach außen zu wirken, erscheinen mag, wenn wir auch all dasjenige, was sie nur mittelbar hervorbringt, in ihr Gebiet beziehen: so läßt sich doch alles, was wir von ihren unmittelbaren Wirkungen mit Bestimmtheit angeben können, auf einige wenige Veränderungen in gewissen sehr kleinen Theilen unseres Leibes zurückführen. Nur auf den eigenen Leib, nur auf gewisse in unserm Gehirn oder sonst irgendwo befindliche Theilchen, vielleicht so klein, daß sie von unseren Augen gar nicht gesehen werden können, wirket die Seele unmittelbar; auf alles übrige nur vermittelt durch diese Theile.

Doch wer unsern früher geäußerten Ansichten von der Anziehungskraft beipflichtet, dem wird dies nicht ganz richtig gesagt scheinen. Denn eine gewisse Art unmittelbarer Einwirkung übt ja unsere Seele diesen Begriffen zufolge nicht bloß auf einige in unserm Leibe befindliche Theile, sondern auf alle Substanzen aus, die es nur überhaupt in Gottes Schöpfung gibt, indem sie mit allen im Verhältnisse wechselseitiger Anziehung stehet. Aber eben darum, weil diese Art unmittelbarer Einwirkung auf alle Substanzen gerichtet ist, und von allen ausgeübt wird, braucht auf dieselbe hier keine Rücksicht genommen zu werden; zumal da auch die Wirkungen, die wir durch sie zu Stande bringen, ganz außerhalb des Bereiches unsers Bewußtseins und unserer Willkraft liegen. Nicht also ist es mit den Einwirkungen, welche das Seelenorgan von unserer Seele erfährt. Dies wird durch ihren Willen auf solche Weise ergriffen, daß hiedurch auch sehr mannigfaltige Veränderungen in der Außenwelt gerade so, wie sie die Seele vorausgesehen und beabsichtigt hatte, hervorgebracht werden können. Dergleichen von einer bloßen Anziehung ganz unterschiedene Einwirkungen nun, besonders solche, welche dem Willen der Seele unterthan sind, habe ich eben im Sinne, wenn ich behaupte, daß es außer gewissen an unserm Leibe befindlichen Theilen sonst keinen Gegenstand gebe, auf welchen

unsre Seele schon im gegenwärtigen Leben eine nicht zu bezweifelnde unmittelbare Wirksamkeit ausübt.

Über die Frage, wo diese merkwürdigen Theile liegen, ist viel gestritten worden. Fast immer hat man indessen vorausgesetzt, daß sie in der Gehirnmasse befindlich seien. Da aber die bisherigen Erfahrungen der Ärzte an unserm ganzen Leibe noch keinen einzigen Theil kennen gelehrt, der uns zum Leben so unentbehrlich wäre, daß dieses bei seiner Zerstörung nothwendig aufhören müßte, sind nur mit ihm zugleich nicht allzu viele andere Theile zerstört: so dürfte man der Vermuthung Raum geben, daß es nicht eben nur diese und jene bestimmten Theile sind, welche der Seele in ihrer unmittelbaren Wirksamkeit einzig und ausschließlich zu Gebote stehen, sondern daß sie vielmehr in Ermangelung des einen Theiles bald die Geschicklichkeit erlange, sich eines andern zu bedienen.

Dürften wir überdies den Erzählungen trauen, welche uns die Beobachter des so genannten thierischen Magnetismus und einiger ähnlichen Erscheinungen machen, so würde jene Vermuthung fast zur Gewisheit erhoben. Denn wie man uns hier berichtet, so soll ja unsere Seele unter gewissen Umständen nicht einmal der gewöhnlichen Sinneswerkzeuge, sondern ganz anderer im Sonnengeflechte des Magens liegender Theile sich bedienen, um die Einwirkungen der Außenwelt in ihr Bewußtsein aufzunehmen. In solchen Fällen also wären es sicher nicht die gewöhnlichen, sondern ganz andere Theile des Leibes, deren Veränderungen die Seele unmittelbar auffassen würde. Da aber jede Einwirkung bekanntlich mit einer Art von Rückwirkung verbunden sein muß, so ergäbe sich hieraus, daß unsere Seele, wie sie zuweilen von andern als den gewöhnlichen Theilen unmittelbare Einwirkungen erfährt, so auch auf eben diese Theile zuweilen unmittelbar zurückwirken könne. Ja man erzählt uns noch ungleich größere Dinge, beschreibt uns Erscheinungen, aus denen folgen soll, daß die unmittelbare Wirksamkeit unserer Seele nicht bloß auf Theile des eigenen Leibes beschränkt sei, sondern sich zuweilen auch auf Gegenstände, die von uns Meilen weit entfernt sind, erstrecke! — Allein ich will nur gleich eingestehen, daß die über

diesen Gegenstand erschieneenen Schriften, die mir bisher zu Gesichte gekommen, nicht von der Art sind, daß sie mich von der Wirklichkeit der hier verbürgten Ereignisse befriedigend überzeugt hätten; und eben so wenig hat sich mir auch in meinem bisherigen Leben eine Gelegenheit dargeboten, selbst einige Versuche und Beobachtungen hierüber anstellen zu können. Doch selbst wenn dies geschehen wäre, und wenn die Erfahrungen, die ich für meinen Theil gemacht, noch so entscheidend für mich wären, würde ich meinen Lesern zumuthen dürfen, daß sie um dieser Erfahrungen willen mir glauben? Nein, die Ereignisse, von denen man hier erzählt, sind von solcher Art, daß sie erst dann vernünftig geglaubt werden können, wenn sich sehr viele und geprüfte Zeugen für sie vereinigen. So lange man uns der Zeugen, die einige Glaubwürdigkeit haben, nur noch so wenige aufführt, so lange sind wir zwar nicht berechtigt die Sache zu leugnen, aber wir sollen ihr auch nicht unser Zutrauen schenken. ⁶⁴⁾

Ohne uns also auf die erwähnten Ereignisse stützen zu wollen, laßt uns die Wahrscheinlichkeit der Sache, die wir vor uns haben, an und für sich betrachten. Daß nicht jeder Gegenstand, wie immer er beschaffen sei, und in was für räumlichen Verhältnissen zu uns er sich auch befinde, geeignet sei, unmittelbare Einwirkungen jeglicher Art von unserer Seele zu empfangen; daß wir auf viele, ja die meisten äußeren Dinge nur mittelbar, nemlich nur durch das Werkzeug unsers Leibes oder durch noch andere Mittel einwirken können: das alles läßt sich recht wohl begreifen, und dürfte nicht bloß von uns Menschen, sondern von allen endlichen Wesen, zu aller Zeit ihres Daseins, also selbst in der andern Welt noch von uns gelten. Eben deshalb werden wir stets eines Leibes bedürfen, und uns auch stets in der Verbindung mit einem solchen befinden. Daraus folgt aber nicht, daß jede besondere Art von Wirksamkeit unserer Seele an einen besonderen Theil unsers Leibes ausschließlich gebunden sein müsse; und eben so wenig, daß es sonst keine anderen Gegenstände, auf die sich die unmittelbare Einwirkung unserer Seele erstreckt, gebe und geben könne, als solche, die zugleich Theile von unserm

Leibe bilden. Vielmehr wenn wir die Sache genauer betrachten, so sehen wir, daß aller Grund da sei, das eine sowohl als das andere nicht nur für möglich zu halten, sondern von beidem auch mit aller Bestimmtheit zu erwarten, daß es auf irgend einer der höheren Stufen unsers Daseins eintreten werde. Denn wenn man die Frage aufwirft, was es doch eigentlich sei, dadurch gewisse Theile unsers Leibes geschickt gemacht werden, unserer Seele zu einer gewissen Art unmittelbarer Einwirkung zu dienen, so ist die offenbare Antwort, es könne dies von nichts anderm herrühren, als von der eigenthümlichen Beschaffenheit dieser Theile, und von dem Orte, an welchem sie sich befinden. Vermag meine Seele auf irgend einen Gegenstand keine unmittelbare Einwirkung jener bestimmten Art zu äußern, so kann dies sicher nur in einem von folgenden zwei Umständen gegründet sein: der Gegenstand ist entweder gar nicht so eingerichtet und beschaffen, wie Dinge beschaffen sein müssen, auf welche meine Seele ohne Vermittlung anderer die erwähnte Einwirkung soll ausüben können; oder er hat zwar diese Beschaffenheit, aber befindet sich nicht an dem gehörigen Orte, um von meiner Seele erreicht zu werden.⁶⁵⁾

Was nun zuerst die Beschaffenheit anlangt, welche ein Gegenstand haben muß, um zu unmittelbaren Einwirkungen einer gewissen Art für meine Seele geeignet zu sein, so ist dies sicher nicht bloß eine einzige, sondern es muß manche Verschiedenheiten jener Beschaffenheit geben, welche den Gegenstand noch gar nicht unfähig zu jenen Einwirkungen machen. Denn wir mögen uns vorstellen, daß die Organe, deren sich unsere Seele zu bestimmten Zwecken auf dieser Erde bedient, einfache oder zusammengesetzte Substanzen sind; wir mögen uns vorstellen, daß sie durch unser ganzes Leben hin dieselben verbleiben, oder daß einige von ihnen zuweilen abgestoßen werden, und dann andere an ihre Stelle treten: so ist es auf jeden Fall ohne Widerspruch, daß die Beschaffenheit und innere Einrichtung dieser Organe während der ganzen Zeit unsers Lebens manche Veränderungen erfahre. Oder ist es nicht ausgemacht, daß jede endliche Substanz, wie sie fortwährend Einwirkungen erfährt, so auch sie fortwährend sich

Andere in ihren eigenen Kräften? Muß dieses also nicht auch von denjenigen Substanzen gelten, aus welchen jene Organe der Seele bestehen? Und wie ließe sich vollends eine Vertauschung gewisser Theile mit andern gedenken, ohne daß sich die Beschaffenheit des Organs, in welchem sie vorgeht, zugleich mit ändere? Können die Theile, die an die Stelle der vorigen treten, die Dienste dieser ohne den mindesten Unterschied leisten? Wenn dieses undenkbar ist, und wenn die Erfahrung uns gleichwohl lehret, daß die Seele bei allen Veränderungen, die mit den Werkzeugen ihres Wirkens während der ganzen Zeit unseres Lebens auf Erden vorgehen, in ihrer Thätigkeit fortfährt, so folgt ja unwidersprechlich, daß es der Einrichtungen für einen Gegenstand, dadurch er ein Werkzeug der Seele zu werden fähig ist, mehrerlei gebe. Ist aber dieses erwiesen, so wird man nie berechtigt sein, unserer Seele die Fähigkeit, sich zur Ausübung ihrer Thätigkeit noch gewisser anderer als der gewöhnlichen Organe ihres Leibes zu bedienen, bloß aus dem Grunde abzusprechen, weil diese andern Gegenstände nicht ganz dieselbe innere Einrichtung und Beschaffenheit haben, wie das gewöhnliche Organ hat. Allerdings gibt es nicht zwei Gegenstände, welche einander vollkommen gleich sind; im ganzen Weltall kein zweites Gehirn, das völlig so eingerichtet wäre, wie es jetzt eben das Deinige ist: aber hieraus allein schließe durchaus nicht, daß es deiner Seele unmöglich sein müßte, auf irgend ein anderes Gehirn eben so unmittelbar, als sie es auf das Deinige thut, zu wirken. Ist es nicht vielmehr überaus wahrscheinlich, daß tausend und tausend Organe von Menschen, die dir an Alter und Bildung ohngefähr gleich sind, eine wirklich viel größere Ähnlichkeit mit deinem eigenen Seelenorgane haben, als der Zustand, in welchem sich dieses in deiner Kindheit befand, mit seinem gegenwärtigen Zustande hat? Ist aber deine Seele im Stande, sich eines und eben desselben Organes eine Zeit durch zu bedienen, während welcher dasselbe in seiner Einrichtung sowohl als auch in seiner ganzen Masse so große Veränderungen erfuhr, so ist zu sehen, daß die Ähnlichkeit, die ein Körper mit deinem gegenwärtigen Seelenorgane haben muß, damit es deiner Seele nicht unmöglich sei, auf ihn unmittelbar zu wirken,

wahrlich nicht allzu groß sein müsse. Und wenn die Einrichtung, welche ein Körper besitzen muß, um deiner Seele zu einem Werkzeuge, das sie unmittelbar ergreift, zu dienen, schon hier auf Erden nicht so festgesetzt ist, daß jede auch noch so kleine Abänderung in derselben ihn dazu unfähig macht, so ist auch schon erwiesen, es gehöre mit zu den Vollkommenheiten, in welchen deine Seele fortschreiten muß, daß sie von Zeit zu Zeit noch immer freier und unabhängiger in ihrer Wirksamkeit werde, daß sie je länger je weniger durch die bloße Verschiedenheit in der Einrichtung eines Gegenstandes sich gehindert fühle, unmittelbar auf ihn zu wirken.

Doch es könnte noch sein, daß nur der Ort, wo sich der Gegenstand befindet, ein Hinderniß verursacht; er ist vielleicht von dem Sitze, den unsere Seele einmal in diesem Leibe aufgeschlagen hat, viel zu entlegen, als daß sie ihn, ohne erst diesen zu verlassen, zu erreichen vermöchte? — Der Fall ist, wie ich glaube, allerdings möglich; denn daß die Wirksamkeit unserer Seele an die Bedingungen des Raumes (ja, wie Einige wollen, auch selbst der Zeit) gar nicht gebunden sei, dürfte sich nicht mit Grund behaupten lassen. Man treibt den Gegensatz zwischen Geist und Materie zu weit, wenn man nur die letzte in Zeit und Raum einschließt, den ersten darüber ganz hinaushebt. Nach den Ansichten, die oben aufgestellt wurden, sind alle einfachen Substanzen mit einer Art von Vorstellungskraft versehen; was gleichwohl nicht hindert, daß sie die eine auf die andere nach den Gesetzen ihrer Vertheilung im Raume einwirken. Der ganze Unterschied unter den geistigen und materiellen Substanzen bestehet jenen Ansichten zufolge darin, daß sich die ersten zur Beherrschung eines organischen Ganzen, d. h. zu Seelen desselben erhoben haben, während die übrigen noch keine Art von Wirksamkeit über andere mit ihnen verbundene Substanzen ausüben, welche nicht auch von diesen über sie selbst ausgeübt würde. Diesen Begriffen nach wäre es nichts Ungereimtes zu sagen, daß die Wirksamkeit unserer Seele, auch ihre unmittelbare, von den Verhältnissen im Raume, von der Entfernung des Gegenstandes, und von den Zwischenkörpern, die diese Entfernung ausfüllen,

ohungefähr eben so abhänge, wie wir es bei der mittelbaren Wirksamkeit jeden Augenblick erfahren. Wohl wäre es also möglich, daß wir auf manchen Gegenstand, der übrigens völlig so eingerichtet ist, wie es zu einer gewissen Art unmittelbarer Einwirkung auf ihn erforderlich wäre, nur darum nicht einwirken können, weil er sich nicht an dem gehörigen Orte befindet. Und ist es nicht wahrscheinlich, daß es der Seele im Allgemeinen desto schwerer falle, sich eines Gegenstandes zu bemächtigen, je weiter er von jenen Theilen des Leibes, in welchen sie eigentlich wohnt, entfernt ist, ingleichen je mehr Gegenstände von einer die Einwirkung störenden Beschaffenheit in diesem Zwischenraume liegen? —

Doch rührt das Hinderniß bloß daher, so wird es der Zukunft sicher nicht unüberwindlich bleiben. Denn erinnern wir uns nur einer Wahrheit, die wir schon früher (S. 103) berührten, daß unsere Seele bei jeder Bewegung, welche sie in einem der größeren Gliedmaßen unsern Leibes hervorbringt, eine Wirksamkeit äußere, die sich auf eine unendliche Menge von Theilen zu gleicher Zeit, und zwar unmittelbar erstreckt. Diese Theile seien einander so nahe, als man will, so ist der Abstand, der zwischen der Seele und irgend einem derselben liegt, doch eine endliche Größe, und eben darum mit jedem andern endlichen Abstände, selbst mit dem ungeheueren, den einer der weitesten Fixsterne von unserer Erde hat, nicht nur vergleichbar, sondern, wie alle Mathematiker wissen, in seinen sämtlichen innern Beschaffenheiten so durchaus einerlei, daß beide nicht an sich selbst, sondern nur lediglich durch ihre Verhältnisse zu einander unterschieden werden können. Der eine Abstand ist kleiner, der andere größer; aber was heut uns groß dünkt, kann uns nach wenigen Jahren, nachdem wir Größeres kennen gelernt, überaus klein erscheinen. Ein Abstand von etlichen Linien war noch vor nicht gar vielen Jahren, nemlich zu jener Zeit, als wir uns im Embryozustande befanden, für unser ganzes, nicht bloß unmittelbares, sondern selbst mittelbares Wirken eine Kluft von unübersteiglicher Größe; und doch, wie unbedeutend ist eine solche Entfernung jetzt für uns geworden! Unsre Gehirnmasse, ja unser ganze

Leib war damals noch so klein, daß er mit unbewaffnetem Auge kaum wahrgenommen werden konnte; er ist seitdem wohl Millionennmal größer geworden. Ohne Zweifel also werden auch jene Theile desselben, über die sich die unmittelbare Wirksamkeit unserer Seele damals erstreckte, einander ohngefähr in eben dem Verhältnisse näher gestanden sein, als sie einander jetzt stehen. Wie schnell, wie überaus schnell also hat sich der Kreis unsers unmittelbaren Wirkens nur in so wenigen Jahren erweitert! Was wird erst nach dem Tode, auf höheren Stufen des Daseins, wo alles Fortschreiten noch schneller sein muß, geschehen! —

Möchte es also auch wahr sein, daß wir auf Erden in unserer unmittelbaren Wirksamkeit schlechthin gebunden sind an die Organe des Leibes; möchte es wahr sein, daß jeder andere Körper, wenn seine Ähnlichkeit mit einem dieser Organe auch noch so groß ist, bloß wegen seines größeren Abstandes vom Sitze unserer Seele, für jetzt nicht unmittelbar von ihr ergriffen werden könne: das Gesetz des Fortschreitens und die Erfahrungen, die wir in dieser Welt gemacht, berechtigen uns zu der Hoffnung, daß eine so kleinliche Schranke unser Wirken in jener andern Welt nicht immer beherrschen werde. Früher oder später kommt es mit uns dahin, daß wir die Kraft erhalten, nebst jenem Leibe, der die gewöhnliche Stätte unsrer unmittelbaren Thätigkeit sein wird, auf eine unzählige Menge anderer Körper, von der verschiedensten Beschaffenheit und in den weitesten Entfernungen von uns, auf die mannigfaltigste Weise unmittelbar zu wirken.

Gilt aber dies von unserer unmittelbaren Wirksamkeit, um wie viel mehr muß es von der vermittelten, d. h. von dem gesammten Umkreise dessen, was wir durch unsere Thätigkeit außerhalb Unser werden hervorbringen können, gelten! Auch mit denselben Werkzeugen kann der geschicktere Künstler Größeres und Bortrefflicheres zu Stande bringen, als derjenige, dem es an Einsicht und Übung gebricht. Nicht größer ist wohl das Maß der Kräfte, mit denen der Mensch in unsern Tagen geboren wird, als es in den Jahrhunderten der Kindheit unsers Geschlechtes der Fall war; nur an den

Kenntnissen, die durch Erfahrung erlangt werden können, sind wir der früheren Welt überlegen: und doch wer will den Umfang des Wirkens, das uns jetzt zu Gebote steht, vergleichen mit dem, was der rohe Naturmensch vermag? Ersehen wir aus diesem Beispiel, wie sicher wir annehmen können, daß wir selbst in dem Falle, wenn die Kraft unserß unmittelbaren Wirkens in der andern Welt nicht im geringsten größer sein sollte, als sie es gegenwärtig ist, doch über alle Vergleichung mehreres dort würden ausführen können, bloß darum, weil unsere Einsichten um so viel vollkommener sein werden; bloß weil wir um so viel mehr Kräfte der Außenwelt, so viel mehr Mittel und Werkzeuge zur Hervorbringung jeder beliebigen Wirkung in den uns umgebenden Dingen werden kennen gelernt haben. Wie erst, wenn auch das Maß unserer unmittelbaren Kräfte dort so viel größer sein, und mit jedem Zeitabschnitt immer noch zunehmen wird? Muß nicht die Größe und die Mannigfaltigkeit dessen, was wir nach unserm Wohlgefallen werden hervorzubringen vermögen, dann in so schnellerem Verhältnisse wachsen? Wir werden denn in alle Ewigkeit zwar nur beschränkte Wesen bleiben, beschränkte Kräfte behalten; unendlich Vieles wird es zu aller Zeit geben, das wir noch nicht bewirken können: aber doch werden wir Mehres und immer Mehres leisten. Unzähliges, was uns jetzt unmöglich, Unzähliges, wovon wir uns nicht einmal noch eine Vorstellung zu machen wissen, werden wir einst vielleicht schon auf der nächsten Stufe, auf die uns der Tod erheben wird, vermögen. Dies alles mit um so größerer Wahrscheinlichkeit, wenn unsere Seele nicht bloß in den ihr eigenthümlichen Kräften einen so wichtigen Zuwachs erhält, sondern wenn Gründe da sein sollten zu der Erwartung, daß sie überdies mit einem Leibe soll vereinigt werden, der gleichfalls vollkommener als unser gegenwärtiger sein wird.

Zehnter Abschnitt.

Vollkommenheit unsers zukünftigen Leibes.

Es ist der Mühe werth, auch über die größere Vollkommenheit unsers treuen Gefährten, des Leibes, einiges zu bemerken, obgleich wir im voraus eingestehen müssen, daß über diesen Punct sich noch viel weniger, als über die künftige Beschaffenheit unserer Seele mit Bestimmtheit voraussagen läßt.

Daß wir auch selbst im Tode noch einen Theil unsers Leibes, nemlich das eigentliche Seelenorgan, behalten, und wenigstens dann, wenn wir hier weise und gut gelebt, die sichere Hoffnung unterhalten können, uns werde früher oder später ein Leib zu Theil werden, der unsern gegenwärtigen an wahrer Vollkommenheit weit hinter sich zurückläßt, das alles ergibt sich zum Theil aus Gründen, die wir schon kennen gelernt haben. Wenn nemlich alle Umwandlungen in der Natur nur Fortschritte in der Vollkommenheit sind, oder doch Fortschritte in der Vollkommenheit zu ihrer nähern oder entferntern Folge haben; wenn wir aus aller Zerstörung, aus allem Tode nur neues und vollkommneres Leben wieder hervorgehen sehen; wenn eine allgemeine Erfahrung lehrt, daß von Jahrhundert zu Jahrhundert eine und dieselbe Materie zu edleren und immer edleren Organisationen erhoben wird: wie könnten wir glauben, daß nur unsere Seele, und nicht auch unser Leib mit der Zeit werde vollkommener werden? —

Daß unsere Seele, wäre sie an einen Leib gebunden, der nicht in gleichem Schritte mit ihr in seiner Vollkommenheit zunimmt, in der Ausübung ihrer Kräfte gehindert würde, leuchtet doch schon von selbst ein. Wird nun wohl eine so zweckwidrige, so verkehrte Einrichtung in der Natur stattfinden können? Hat man noch irgendwo etwas dem Ähnliches entdeckt? — Doch ich vermeide absichtlich den Schluß, der das

Vorhandensein einer Einrichtung aus ihrer Zweckmäßigkeit folgert, und so mag uns noch ein ganz anderer Grund darüber sicher stellen, daß unser Leib in der andern Welt weit vollkommener sein werde, als er es gegenwärtig ist.

Schon im Vorhergehenden, als wir damit beschäftigt waren, darzuthun, daß sich in jedem organischen Ganzen eine dasselbe beherrschende Seele befinde, wurde zugleich behauptet, daß diese Seele es vornehmlich sei, die sich dies Ganze, als ihren Leib, selbst bilde und bereite. Man würde diese Behauptung allerdings mißverstehen, wenn man sie auslegte, als ob die Seele bei diesem Geschäft der Erbauung und Ausbildung ihres Leibes ganz unabhängig verführe, oder als ob sie sich dessen, was sie hier thut, deutlich bewußt sein müßte. Wie könnten wir glauben, daß es, wenn auch die Rede nur von Menschen ist, bloß von dem Willen der Seele allein abhänge, ob ein gewisser Stoff als Bestandtheil in unsern Leib aufgenommen, und welche Stelle ihm darin angewiesen werde, da hiezu offenbar auch so manche äußere Bedingungen nothwendig sind, da es am Tage liegt, daß wir nur Stoffe von einer angemessenen Beschaffenheit uns aneignen können, und daß selbst diese sich nur in bestimmten Raumverhältnissen zu uns befinden müssen, wenn eine Aneignung derselben möglich sein soll? Noch ungereimter wäre es, zu denken, daß jener Einfluß, welchen die Seele auf die Ausbildung ihres Leibes hat, ein Einfluß der Art sei, dazu ein deutliches Bewußtsein erforderlich wäre. Denn solch ein Bewußtsein davon, daß wir jetzt auf die Beschaffenheit unsers Leibes, auf seine Ausbildung und Entwicklung einwirken, haben ja auch wir Menschen selbst nur in den seltensten Fällen; und wie vielen Geschöpfen niederer Art als wir, muß es nicht gänzlich fehlen, weil sie des deutlichen Denkens überhaupt noch unfähig sind?

Was ich behaupte, ist also lediglich dies, daß wir die Seele als die vornehmste unter den vielen Ursachen ansehen dürfen, welche sich zur Entstehung und Ausbildung eines organischen Ganzen vereinigen müssen; daß es auf sie, auf diese Seele, ganz vorzüglich ankomme, ob ein gewisser Stoff in den

Leib aufgenommen, und wie er daselbst verwendet werden soll. Und folgt dieses nicht schon aus dem Grunde, dessen wir oben (S. 118) gedachten, schon aus dem mittelbaren Einfluß, dem wir durch unser ganzes von unserm Willen abhängiges Betragen, durch die Wahl unserer Aufenthaltsorte, unserer Nahrungsmittel, Beschäftigungen u. s. w. auf unsern Leib ausüben? Gleichwohl muß es noch einen viel eigenthümlicheren, einen viel unmittelbarern Einfluß der Seele auf den Leib geben, als blos aus diesen Gründen hervorgeht. Denn da es wenigstens gewisse Theile des Leibes gibt, auf welche die Seele unmittelbar einwirken kann und einwirkt: so läßt sich wohl erachten, daß sie auch auf die Entstehung und Ausbildung dieser Theile unmittelbar einwirke. Und muß von der Art, wie diese sich gestalten, nicht auch die Gestaltung der übrigen Theile sehr wesentlich abhängen?

Betrachten wir ferner nur den über alle Erwartung großen Einfluß, den die Natur gewissen, an sich weit unvollkommeneren Geschöpfen, als wir Menschen sind, auf die Bereitung ihres Leibes eingeräumt hat; sehen wir zu, wie jene Raupe mit einer gewiß nur dem Willen ihrer Seele folgenden Geschäftigkeit die Hülle selbst baut, in welche sie sich verschließt, um unsern neugierigen Blicken den Hergang der großen Verwandlung, die sie zu einem Schmetterling umschaffen wird, zu entziehen! Sollte sie nur an der Erbauung dieses Gehäuses, nicht aber auch an den Veränderungen, welche sie hier erfährt, selbstthätigen Antheil nehmen? Wer könnte dies glauben, selbst wenn er nicht bedächte, mit welcher Geschicklichkeit sich das entwickelte Insect seiner neu erlangten Gliedmaßen bedient, wie es dasjenige, was an denselben noch mangelhaft ist, schnell zu entfalten und seiner Vollendung zuzuführen versteht? — Und die Seele des Menschen, die so viel vollkommener ist, sollte nicht einen weit größeren Antheil an der Bereitung ihres Leibes haben? Durch fremde Kräfte nur, nicht durch sie selbst, sollte der Leib gebäuet sein, der doch so ganz nur für sie eingerichtet ist; in welchem sie auch gleich von dem ersten Augenblicke der Geburt an schon so einheimisch waltet? Wenn wir, um die Geschicklichkeit, die unsere Seele

bei diesem Walten an den Tag legt, um die so oft bewunderte Fertigkeit zu erklären, mit der wir uns unserer Gliedmaßen zur Befriedigung unserer Bedürfnisse auch schon beim ersten Male bedienen, uns auf Instincte berufen, sprechen wir da wohl mehr als ein bloßes Wort aus? Müssen wir nicht, um diese Erscheinung nur einigermaßen begreiflich zu machen, voraussetzen, daß eine gewisse innige Wechselwirkung zwischen der Seele und jenen Organen schon lange vor ihrem eigentlichen Gebrauche stattgehabt hat? Nein, es ist nicht zu zweifeln, ohne daß wir uns dessen bewußt waren, bewußt zu werden vermochten, noch als wir lagen im Embryozustande, hatte schon unsere Seele an der Entstehung und Ausbildung unseres Leibes den thätigsten Antheil genommen: in der Folge aber, wenn wir uns aufschwingen werden zu immer höheren Stufen des Daseins, wird dieser Antheil der Seele an der Beschaffenheit unsers jeweiligen Leibes immer noch größer, immer noch wichtiger werden.

Hieraus ergibt sich aber gleichsam von selbst, daß wir auf jeder höheren Stufe des Daseins einen Leib erhalten, der vollkommener ist, als der nächstvorige war. Denn wenn die Seele stets zunimmt in jeder ihrer Kräfte, muß sie nicht auch als Baukünstlerin, im Geschäfte der Erbauung ihres Leibes, meine ich, immer geschickter werden? Und wenn wir schon hier auf Erden im Stande sind, Einiges, nicht eben das wenigste, zur Vervollkommnung unsers Leibes sogar mit deutlichem Bewußtsein beizutragen: so ist nicht zu zweifeln, daß wir auf höheren Stufen des Daseins bei der Bereitung desselben nicht bloß nach dunkeln Vorstellungen, sondern nach klaren Begriffen und mit Überlegung vorgehen werden. Und eine Folge davon wird sein, daß wir gar manches, was hier zweckwidrig ausfiel, nur eben weil es nach bloßen dunkeln Vorstellungen, also nach einer Regel geschah, die wohl in vielen, aber nicht in allen Fällen das Rechte angibt, dort zu vermeiden, und so werden einzurichten wissen, wie es für unsere eigenthümlichsten Verhältnisse am gemäßeften ist.

So viel läßt sich über die Vollkommenheit unsers künftigen Leibes mit hinlänglicher Zuversicht behaupten; um aber noch weiter zu gehen, um etwa auch die Bestandtheile, die Kräfte und die Gestalt desselben zu bestimmen, fehlt es an zureichenden Gründen. Eines, was wir mit vieler Wahrscheinlichkeit noch hinzufügen können, ist, daß sich an unserm Leibe künftiglich nicht nur beträchtlich feinere Sinne, als wir jetzt haben, sondern auch solche, die uns bisher noch gänzlich unbekannt sind, entwickeln werden. Denn daß die Feinheit der Sinne fast keine Grenzen habe, oder daß wenigstens wir in unserm gegenwärtigen Zustande noch weit entfernt sind, an dieser Grenze zu stehen, das ist wohl mehr als wahrscheinlich, das ist zum Theil schon daraus gewiß, weil wir selbst bei gewissen Thierarten einzelne Sinne in viel höherem Grade der Vollkommenheit als bei uns antreffen. Aber auch mehrere Sinne, als diese fünf, die sich an unserm Leibe bisher entwickelt haben, dürfte es höchst wahrscheinlicher Weise geben. Zwar möchte man hiegegen vielleicht einwenden, daß es durchaus unmöglich sei, sich auch nur eine Vorstellung von einem solchen sechsten oder siebenten Sinne zu machen. Und wenn dies in Wahrheit ganz unmöglich wäre, dann müßten wir die Meinung, daß es solch einen Sinn doch gebe, wohl fallen lassen; denn was unter gar keinen Begriff aufgefaßt werden kann, ist eben darum auch an sich selbst unmöglich. Aber wie können wir sagen, daß wir uns gar keinen Begriff von einem neuen Sinne zu machen vermögen, da wir ja von ihm sprechen? Wir können höchstens behaupten, daß wir die eigene Gattung von Wahrnehmungen, die uns durch ihn zugeführt werden sollten, nicht kennen; dies aber ist eine natürliche Folge davon, daß er uns mangelt. So kennt auch der Blindgeborne weder Licht noch Farben, und darum vermag er sich doch manchen, ganz richtigen Begriff von der Natur dieser Wahrnehmungen zu bilden; er ist sogar, wie das Beispiel Saunders schon lehrt, im Stande, uns die Gesetze des Wirkens, denen dieser Sinn unterliegt, deutlicher, als vielleicht mancher Sehende es trifft, auseinander zu setzen. Und eben so wäre, wenn man es verlangte, wohl mancher, der eine lebhaftere Einbildungskraft besitzt, im Stande, uns gar verschiedene Arten, wie von der

Außenwelt Wahrnehmungen uns könnten zugeführt werden, erfinderisch anzugeben; aber freilich würde durch alle dergleichen Dichtungen nur die Behauptung widerlegt, daß wir uns keinen Begriff von einem neuen Sinne zu machen fähig seien; die Möglichkeit eines solchen, und um so mehr seine Wirklichkeit würde auf diese Art noch gar nicht dargethan sein. Was das Vorhandensein mehrerer Sinne in der That wahrscheinlich macht, ist die Beobachtung, daß wir bei den Geschöpfen, welche auf niedrigeren Stufen des Daseins stehen, häufig nur einen oder nur etliche der fünf Sinne antreffen, mit denen wir begabt sind. Dieses veranlaßet nemlich zu der Vermuthung, daß sich auf höheren Stufen auch noch mehr Sinne, als bei uns, vorfinden dürften. Und dieses wird um so wahrscheinlicher, wenn wir die große Verschiedenheit erwägen, welche sich in dem Bau und der Einrichtung der Werkzeuge, die diesen Sinnen gewidmet zu sein scheinen, bei den verschiedenen Geschöpfen auch schon auf Erden hervorthut; eine Verschiedenheit, die so weit geht, daß wir bei manchem dieser Organe nicht einmal auszumitteln vermögen, ob es für diesen oder für jenen Sinn bestimmt sei, ob es nicht etwa für mehre zugleich, oder gar für einen uns noch ganz unbekanntem Sinn gehöre. Dies aber läßt schließen, daß auch die Vorstellungen, die in den Seelen dieser Geschöpfe durch die Vermittlung jener Werkzeuge angeregt werden, sehr verschieden sein müssen, daß manche dieser Vorstellungen eine Art von Mittel Ding sein mögen zwischen den Vorstellungen, welche uns Menschen durch zwei verschiedene Sinne zugleich zugeführt werden, daß endlich der Unterschied, welchen wir zwischen dem einen und dem andern unserer Sinne annehmen, am Ende nur gradartig sei, nur auf der größeren oder geringeren Verfeinerung beruhen dürfte. Wenn aber dieses wäre (und falls die Meinung Eulers von der Natur des Lichtes ihre Richtigkeit hat, so wäre dies in Betreff unserer zwei edelsten Sinne bereits entschieden), dann hätten wir vollends nicht den geringsten Grund, zu zweifeln, daß es noch viele höhere Grade der Ausbildung unserer Sinne, oder was eben das heißt, noch viele andere und vollkommenerere Sinne als jene fünf, die wir auf Erden kennen, gebe. Auf andern, auf höheren Stufen des

Daseins werden wir also auch diese vollkommneren Sinne, den einen nach dem andern allmählich kennen lernen. Erhalten wir aber auf diese Art einst Sinne, die vollkommener sind, als der vollkommenste unter den jetzigen, dann mag es immerhin geschehen, daß einige der niedrigsten dagegen wegsallen. Werden wir etwa bedauern, daß uns die niedrigeren Genüsse, die dieser Sinn uns zugeführt, entgehen, wenn wir dagegen viel andere, edlere gewannen?

Da ich hier immer voraussetze, daß unser Leib noch im andern Leben manche Umstellungen erfahren, Werkzeuge ablegen und neue annehmen werde, so entsteht die Frage: ob wir in jener Welt nicht auch der Nothwendigkeit des Sterbens unterliegen werden? Erwägen wir, daß die Veränderung, der wir unter dem Namen des Todes auf dieser Erde entgegensehen, nicht eine gänzliche Absonderung der Seele von dem Leibe, sondern nur eine Ausscheidung gewisser gröberer Stoffe, nur eine wesentliche Umwandlung desselben sein soll, so wird uns der Unterschied zwischen dem, was uns in dieser und der künftigen Welt noch gar oft bevorstehet, nicht sehr beträchtlich scheinen. Und bedenken wir, daß im andern Leben wir nicht fortwährend auf einer und derselben Stufe des Daseins stehen bleiben, sondern in's Unendliche fortschreiten sollen, daß wir aus diesem Grunde wahrscheinlich auch bestimmt sind, unsern Aufenthaltsort unendliche Male zu ändern, und vielleicht alle Himmelsräume nach und nach durchzuwandern: so wird es uns unglaublich vorkommen, daß dieses geschehen könne, ohne daß wir von Zeit zu Zeit eine Veränderung ähnlich derjenigen, wie hier der Tod ist, erfahren. Ist es endlich wahr, daß wir von Ewigkeit schon bestehen, und schon unzählig viele Stufen des Daseins durchgegangen sind, so haben wir bereits unzählige Male den Tod bestanden; und ist es da, möchte man fragen, glaublich, daß wir jetzt eben nur noch zum letzten Mal ihn zu überwältigen haben? —

Offenbar kommt es bei Entscheidung dieser Frage auf den Begriff an, den wir hier mit dem Worte Tod verbinden.

Wollen wir jede Veränderung unserß Leibes, dabei ein beträchtlicher Theil desselben abgestoßen und andere, edlere statt ihrer angenommen werden; wollen wir jede Versetzung von einer Stufe des Daseins auf eine höhere, jede Verpflanzung von einem Weltkörper auf einen andern mit dem Namen des Todes belegen: so läßt es sich freilich kaum in Abrede stellen, daß wir noch öfter, ja noch unendliche Male zu sterben haben. Aber ist dieses wohl der Begriff, den der gemeine Sprachgebrauch mit jenem Worte verbindet? Denken wir uns unter Sterben nicht jedesmal eine Veränderung, die etwas Gewaltfames, etwas so Schmerzliches hat, daß unsre ganze Natur vor ihr zurückbebt? Wenn wir uns dagegen vorstellen, es gäbe Wesen, die ihren Leib ablegen, und einen neuen anziehen können, mit eben der Leichtigkeit, mit der wir ein Gewand wechseln, die sich davor nicht im geringsten fürchten, die es mit einer Art von Lust thun: wem von uns wird es einfallen, von solchen Wesen zu sagen, daß sie der Nothwendigkeit des Todes unterliegen? — Bleiben wir also bei der gewöhnlichen Bedeutung, wie wir denn ohne Verwirrung nicht von ihr abgehen können, so haben wir wahrlich nicht Ursache zu besorgen, daß wir auch in der Ewigkeit noch werden sterben müssen. Denn warum scheuen wir uns vor jener Art des Todes, die auf Erden uns bevorsteht? Nicht wegen der Schmerzen, die ihn begleiten; denn es hat eben nicht den Anschein, daß diese jederzeit seine Begleiter sind, und daß es größere Schmerzen sind, als die uns auch so manche Krankheit verursacht. Der Tod ist uns furchtbar, weil wir den Zustand, in welchen er uns versetzt, weil wir das Leben, zu dem er uns führet, nicht vor Augen haben, weil wir es nur durch Schlüsse der Vernunft, oder auf Zeugnisse annehmen müssen. Der Tod ist uns furchtbar, weil er uns losreißt von aller sichtbaren gewohnten Verbindung mit unseren Lieben, und diese meistentheils in die tiefeste Bestürzung, oft auch in Noth und Elend versetzt. Er ist uns furchtbar, weil wir so viele andere sehen, die vor ihm beben, weil er so wichtig ist in seinen weiteren Folgen, weil wir vor jedem folgenreichen Schritte zagen, weil er uns hinführen soll vor einen Richterstuhl, dem wir im Bewußtsein so vieler Vergehungen nur mit Zittern nahen können.

Daß nur in solchen Umständen die wahre Ursache unserer Todesfurcht liege, erhellet am deutlichsten daraus, weil sie in eben dem Maße stärker und schwächer wird, in welchem jene Gründe sich mehren oder mindern. Verhält es sich aber nur so, wie sollte uns auch noch im andern Leben Todesfurcht anwandeln können? Dort werden wir es ja bereits aus unserer eigenen Erfahrung wissen, daß uns der Tod nicht vernichte, sondern uns einführe in eine neue und bessere Welt. Dort werden wir jene höhere Stufe des Daseins, auf welche er uns hinanheben soll, nicht mehr bloß glauben, sondern gleichwie mit Augen vor uns sehen. Dort werden wir nicht mehr besorgen, daß er uns von unsern Lieben trenne, sondern wir werden es wissen, daß er uns eine nur desto seligere Vereinigung mit ihnen möglich macht. Dort werden wir nicht mehr, wie hier, vor Gottes Richterstuhl zu zittern Ursache haben, weil unser Bewußtsein uns keiner Vergehungen anklagen wird. Also selbst wenn er auch dort mit leiblichen Schmerzen verbunden sein müßte, der Tod, doch würde er uns dort nicht mehr fürchterlich vorkommen, denn die gewisse Aussicht auf seine seligen Folgen würde die Heftigkeit jener Schmerzen noch völliger besiegen, als die Schmerzen einer Gebärenden besiegt werden durch die erfreuliche Hoffnung, daß bald ein Wesen, welches ihr sein Dasein verdankt, an ihrem Busen liegen werde.

Doch was besorgen wir auch Schmerzen, Schmerzen des Leibes in der andern Welt bei einer Veränderung, welche nach den Gesetzen der Natur selbst eintreten muß? Schon hier auf Erden sind ja Veränderungen einer solchen Art, sind sie nicht mit dem Gefühle einer eigenen Lust begleitet, doch fast durchgängig frei von Schmerzen; *) und wenn bei einigen derselben **) eine traurige Ausnahme statthat, ist sie nicht immer nur zufällig, und eine bloße Folge unserer Abweichungen von der Natur, unserer Thorheiten und Laster? Dergleichen Verfehrtheiten werden nun aber in jener besseren Welt, in der wir weiser geworden sind, nicht ferner stattfinden; dort wird uns also auch keine Veränderung, die nach Gesetzen der Natur erfolgen darf und soll, Schmerzen verursachen. Dort werden wir demnach, so oft es dienlich sein wird, den alten Leib

mit einem neuen vollkommenern vertauschen, ohne vor dieser Umwandlung zu zittern, ohne sie schmerzlich zu finden; dort werden wir des Todes Bitterkeit höchstens nur aus Erinnerung noch kennen.

Der Leser weiß nun, welche Begriffe ich mir von der Beschaffenheit unserer Seele sowohl als unsers Leibes im andern Leben bilde; er kann noch fragen, wie ich mir die Verhältnisse und die Umgebungen, die wir dort antreffen werden, denke. Auch darüber soll jetzt das Wichtigste folgen.

Fiffter Abschnitt.

Umgebungen im andern Leben.

Daß wir im andern Leben nur größere Kräfte zum Wirken erhalten, nicht aber in der That mehr wirken und hervorbringen sollten, als hier geschieht, ist ein Gedanke, der zu ungereimt wäre, als daß ihm jemand im Ernste nachhängen könnte.

Dem ob es gleich wahr ist, daß alle Kräfte, die wir an uns oder andern endlichen Wesen finden, für sich allein betrachtet, noch nicht im Stande sind, die Wirkungen, welche wir die ihnen eigenthümlichen nennen, hervorzubringen; obgleich immer noch irgend ein äußerer Gegenstand, eine gewisse Gelegenheit wenigstens hinzukommen muß: so können wir doch vernünftiger Weise nicht zweifeln, daß sich auch diese äußeren Gegenstände und Gelegenheiten zum Wirken immer hinzufinden werden. Oder lehrt uns nicht die Erfahrung, daß dieses überall sei? daß sich für jede Kraft auch die Gelegenheit zu ihrer Äußerung finde? Wenn es in einzelnen Fällen, die nur als Ausnahme eintreten, an dieser Gelegenheit wirklich gebricht, so zeigt ja die nähere Untersuchung, daß solche mißliche Verhältnisse nur durch unsere eigene Thorheit, durch die verkehrten Einrichtungen, welche wir unter uns dulden, herbeigeführt wurden; so sind es überhaupt nur schwache und erst entstehende Kräfte, Kräfte von unvollkommenerer Art,

welche auf eine Zeit so gehemmt werden können. Stärkere Kräfte lassen sich durch den Mangel äußerer Gelegenheit nicht leicht in ihrer Wirksamkeit hemmen, sondern sie sind es, welche sich diese Gelegenheit selbst zu verschaffen wissen. Das Samenkorn freilich bleibt auf der Stelle des Erdbodens, auf die es die Hand des Säemanns hingeworfen hat, als ob es todt wäre, liegen; und wenn das Plätzchen nicht eben geeignet ist, die in ihm schlummernde Kraft des Keimes zu wecken, so bleibt sie unentwickelt. Aber wie schwach ist auch noch die Kraft des Lebens in einem Samenkorn! Lasset sie nur etwas erstarken, diese Kraft, lasset das Samenkorn zu einer Pflanze sich ausbilden; und sehet, wie diese mit ihren Wurzeln und Zweigen, Blättern und Blüthen schon selbst die Orte aufsucht, wo Nahrung, Luft, Licht, und wessen sie sonst bedarf, für sie zu finden sind. Eine noch ungleich größere Geschicklichkeit in der Auffuchung solch äußerer Gelegenheiten, die zur Entwicklung ihrer Kräfte nothwendig sind, bemerken wir an Thieren und an dem Menschen. Und je entwickelter bereits die Kräfte eines Menschen sind, je mehr Einsichten er sich erworben, je ernster und fester sein Wille ist, sich einen gewissen Wirkungskreis zu verschaffen: um desto weniger schlägt es ihm fehl, um desto sicherer dringt er durch alle Hindernisse hin, bis er den Standort seines Wirkens errungen. Wie also könnten wir besorgen, daß wir im andern Leben uns die Gelegenheit, welche zur Aüßernng unserer Kräfte nothwendig sein wird, nicht zu verschaffen im Stande sein sollten? Zumal wir dort nicht mehr, wie zuweilen wohl hier geschieht, unser Verhältniß durch unsere eigene Schuld in Unordnung bringen werden. Gewiß also werden wir dort nicht bloß die Fähigkeit haben, Größeres zu bewirken, sondern wir werden es auch in der That zu Stande bringen.

Zuerst und vornehmlich schon in uns selbst durch Wirkung derjenigen Kräfte, die auf Veränderung in unserem Inneren gerichtet sind; dann aber auch in den Dingen außer uns, vermöge der Kraft, nach außen zu wirken. Von den Veränderungen in unserem Inneren wurde schon zur Genüge gesprochen: wir werden durch unsre Erkenntnißkraft immer an Weisheit, durch unser Empfindungsvermögen immer an

Glückseligkeit, durch unser Begehrungs- und Willensvermögen immer an Tugend und Heiligkeit zunehmen. Nur die Veränderungen also, die wir in der uns umgebenden Außenwelt bewirken werden, bedürfen noch einer näheren Betrachtung.

Es ist im strengsten Sinne des Wortes wahr, daß sich der Kreis unseres Wirkens schon gegenwärtig in's Unendliche erstreckt, wenn wir auch dasjenige dazu zählen wollen, was wir uns selbst unbewußt thun. Denn schon der wechselseitige Zusammenhang, der zwischen allen Substanzen im Weltall stattfindet, hat ja zur Folge, daß wir durch jede unserer Handlungen in unserer Umgebung Veränderungen bewirken, welche, wie jene selbst, in's Unendliche reichen. Doch eben hieraus ersieht man, daß dieses Wirken in das Unendliche kein Vorzug sei, der etwa nur uns Menschen zukomme. Neden wir aber nur von jener Art der Thätigkeit, die mit Bewußtsein und Willkür ausgeübt wird, so ist der Kreis unsers Wirkens freilich noch sehr beschränkt. Wir haben von Glück zu reden, wenn es uns nur gelingt, während der ganzen Zeit unsers irdischen Daseins durch unserer Hände Fleiß um etwas mehr genießbarer Stoffe zu Tage zu fördern, als wir zur Fristung des eigenen Lebens bedürfen; wir haben von Glück zu reden, wenn wir uns gegen den Schluß unsers Lebens das Zeugniß geben können, daß wir durch unser Beispiel, durch unsern Unterricht, durch alles, was wir thaten, der Erkenntniß nützlicher Wahrheiten und der Ausübung des Guten nur nicht mehr Eintrag gemacht als Vorschub geleistet, daß auch nur etliche Menschen durch uns weise und gut und somit hoffentlich auch glücklich geworden seien. Wir haben von Glück zu reden, wenn es uns möglich geworden ist, des Guten hier nur so viel zu stiften, daß eine kleine Anzahl von Menschen nicht Unrecht daran thut, wenn sie ihr Andenken an uns noch einige Jahre nach unserm Tode unter sich fortleben läßt. Nur Ausserkornen, nur Einem oder dem Andern aus Millionen gelingt es, durch Entdeckung nützlicher Wahrheiten, oder Einführung zweckmäßiger Anstalten, oder in sonst einer Weise auf ganze Länder und Völker wohlthätig einzuwirken; und — daß wir mit Einem Male erblicken, wie ohnmächtig unser Geschlecht

sei — selbst der Vollkommenste aus Allen, die je geboren worden sind, vermochte unter zwölf Schülern, die er sich wählte, nicht alle zu retten! —

Werden wir uns in der andern Welt auch so beschränkt fühlen in unserm Wirken nach außen, wenn es auß's Gute gerichtet ist? wird die Zustandbringung desselben auch dort noch so viel Hindernisse finden? Gewiß nicht; dort werden wir ja einmal schon weniger eigene Bedürfnisse haben, und darum ungleich mehr Zeit und Kraft übrig behalten, sie für andere zu verwenden; dort auch viel mehr Empfänglichkeit für jede wohlmeinende Einwirkung bei unsern Mitgeschöpfen finden; dort wird es eine viel größere Anzahl von Wesen geben, auf die sich der Kreis unsers Wirkens, und zwar eines solchen, das wir mit deutlichem Bewußtsein ausüben, erstrecken wird.

Dem daß wir nicht einzeln da stehen werden in jener andern Welt, sondern von andern Wesen so nahe umgeben, als es bei der Art unserer künftigen Kräfte nothwendig sein wird, um mit Bewußtsein auf sie einwirken zu können, bedarf wohl keines weiteren Beweises. Die Frage kann nur sein, von welchen Arten der Wesen wir dort umgeben sein werden.

Auf Erden sind es Wesen von zweierlei Art, die uns unstreitig umgeben, während die Gegenwart einer dritten nach bloßen Gründen der Vernunft sich nur mit vieler Wahrscheinlichkeit vermuthen läßt. Wir haben hier Menschen um uns, d. h. Wesen, welche von einerlei Art mit uns sind; wir haben hier ferner Geschöpfe um uns, welche auf niedrigeren Stufen des Daseins stehen. Daß endlich auch Geschöpfe von einer höhern Art uns umgeben, wenn uns umgeben so viel heißen soll, als daß sie uns nahe genug sind, um mit Wissen und Willen auf uns einwirken zu können, wird daraus wahrscheinlich, weil auf der unendlichen Stufenleiter der Wesen, die höher als wir stehen, gewiß auch solche zu finden sein müssen, deren Wirkungskreis von einem Himmelskörper zum andern reicht. Von solchen Wesen also muß auch dies Erdenrund, müssen auch die vernünftigen Geschöpfe, die auf demselben wohnen, einiger Aufmerksamkeit gewürdigt werden, und einige ihrer wohlthätigen Einflüsse erfahren.⁶⁸⁾

Wie es nun in diesem Stücke auf Erden ist, so wird es, wohl wir immer nach unserem Tode versetzt werden mögen, wahrscheinlich wieder der Fall sein. Wir werden allenthalben Wesen von dreierlei Art um uns versammelt finden: solche, die mit uns auf derselben Stufe des Daseins stehen; andere, welche noch unvollkommener sind, als wir; endlich Wesen, welche, so hoch wir auch schon gestiegen sein mögen, noch immer über uns sind.

Daß wir im andern Leben Wesen antreffen werden, die auf derselben Stufe des Daseins mit uns stehen, wird mehr als wahrscheinlich, wird zur Gewißheit schon durch den einzigen Umstand, daß wir auf dieser Erde unter so vielen tausend und tausend Arten der Wesen nicht ein einziges finden, das nicht mit seines Gleichen verkehrte. Bis zu den untersten Stufen eines organischen Lebens, ja selbst bei der rohen unorganischen Materie, so weit nur unsere Beobachtung bisher vordringen konnte, überall finden wir das Gesetz beobachtet, daß Wesen von einerlei Art einander so nahe gebracht sind, daß sie eine ihren Kräften angemessene Wechselwirkung auf einander ausüben können. Kein Infusionsthierchen wird einzeln in einem Tropfen erzeugt, sondern wir sehen derselben mehre zugleich entstehen, und wir erblicken sie kaum, als wir auch schon eine Art Wechselwirkung unter denselben deutlich wahrnehmen können. Wie unglaublich also, daß wir wir Menschen, und erst auf einer Daseinsstufe, deren Gesichtskreis viel weiter als unser jetziger reichen wird, uns vergeblich umsehen sollten nach Wesen, die wir als unser's Gleichen betrachten können? — Daß sie in Gottes Schöpfung vorhanden sein werden, solche uns ähnliche Wesen, ist einmal außer Zweifel. Die Wesen, die hier auf Erden von gleicher Art mit uns sind, unsre Mitmenschen, wenigstens diejenigen aus ihnen, die sich in Alter und Bildung von uns nicht allzusehr entfernten, müssen doch auch in der andern Welt Wesen von einer gleichen Art mit uns sein. Sollten wir gleichwohl mit keinem derselben dort in Berührung kommen, so müßte der Grund lediglich darin liegen, daß wir, der eine vom andern durch Räume abgeschieden wären, über welche der Wirkungskreis unserer damaligen Kräfte nicht hinausreicht. Eine so absichtliche Verkehrtheit in den

Natureinrichtungen ist wahrlich nicht zu besorgen. Erweitert wird der zwischen dem Einen und dem Andern aus uns liegende Zwischenraum in der andern Welt freilich; erweitert in dem Maße, als es der freie Spielraum unserer dort größer gewordenen Kräfte erheischt. Denn schon als Menschen stehen und können wir ja einander nicht mehr so nahe stehen, als es geschah, da wir uns noch auf einer Stufe, wie Infusionsthierchen befanden. Auf noch viel höheren Stufen des Daseins kann dieser Zwischenraum auch noch viel größer werden. Daß er aber je zu einer Größe anwachse, bei der wir der Eine den Andern gar nicht mehr sollten erreichen können, ist gegen alle Erwartungen, zu denen die Betrachtung des bisherigen Naturlaufes berechtigt.

Doch ist es wohl recht, daß ich die Ausdrücke: „Wesen von einerlei Art, Wesen auf einerlei Stufe des Daseins“ so lange schon gebrauche, ohne noch auf das Schwankende ihres Begriffes aufmerksam gemacht zu haben? Um von einem Geschöpfe sagen zu dürfen, daß es von einerlei Art mit mir sei, oder auf einerlei Stufe des Daseins mit mir stehe, darf ich noch keineswegs verlangen, daß es in allem Betracht mir gleiche, daß gar kein Unterschied weder im Grade der Vollkommenheit, noch in was immer für anderer Rücksicht zwischen ihm und mir obwalte. Eine so allseitige Gleichheit findet sich ja nicht einmal zwischen uns Menschen, die wir uns doch alle als stehend auf einer und derselben Stufe betrachten; eine so allseitige Gleichheit ist überhaupt nicht unter zwei geschaffenen Wesen vorhanden. Nur eine Gleichheit in gewisser Rücksicht also dürfen wir verlangen; und da ist es wohl vernünftig, auf Unterschiede, die für den letzten Zweck der Welterschöpfung gleichgültig sind, keinen Bedacht zu nehmen, sondern nur darauf zu sehen, wie groß der Beitrag zur Beförderung des allgemeinen Wohles sei, welchen das Wesen durch sein Dasein und seine Thätigkeit leistet. Wesen, die sich in dieser Hinsicht nicht allzu beträchtlich unterscheiden, sollten wir unbedenklich als Wesen von einerlei Art betrachten, wie sehr sie auch in manchen andern Rücksichten, etwa nach ihrer Abstammung oder nach der Gestalt ihres Leibes verschieden sein möchten. Aus solchem Gesichtspunct die Sache angesehen, dürften sich Wesen

in Gottes Schöpfung finden, die obgleich wohnend auf einem ganz andern Weltkörper und in manchem andern Betracht von uns sehr unterschieden, doch in demjenigen, was allein wesentlich ist, uns nicht so ungleich sind, als vielleicht ein Mensch sich von dem andern, ja als derselbe Mensch in verschiedenen Zeiträumen seines Lebens sich von sich selbst unterscheidet. Wesen solcher Art werden wir, in der andern Welt weiser geworden, ohne Anstand als unsre Brüder willkommen heißen; und so haben wir nur um so weniger zu befürchten, ob wir dort auch Gesellschafter, die unseres Gleichen sind, antreffen werden.

Daß wir aber auch Wesen, die unter uns stehen, überall antreffen werden, läßt sich noch unwidersprechlicher darthun. Denn um nur Eines Grundes zu erwähnen, schon oben wurde ja gezeigt, daß und warum wir erwarten können, auf jeder noch zu ersteigenden Daseinsstufe bekleidet mit einem Leibe zu erscheinen. Dieser Leib und die Bestandtheile, aus denen er zusammengesetzt sein wird, müssen sie nicht insgesammt Wesen einer niedrigeren Art als wir sein? Auch wird dieser Leib ohne Zweifel zu seiner Entwicklung und Ausbildung, zu seinem Wachsthum, zu seinen Werkzeugen gar mancher anderer Gegenstände bedürfen, die abermals Wesen von niedrigerer Art als wir sein werden.

Aber es dürfte uns wenig kümmern, ob wir mit Wesen einer niedrigeren Art in Verbindung stehen werden, wenn sich darunter nicht die Lieben, die wir auf Erden zurückgelassen, befinden. Können wir hoffen, daß wir selbst auf diese noch werden einwirken können?

Ich gestehe, daß ich, wenn keine Offenbarung uns zu Hülfe käme, durch bloße Gründe der Vernunft mir nicht getrauen würde, diese Frage mit Zuversicht zu bejahen. Wollte ich doch schon früher nicht entscheiden, an welchem Ort wir nach unserm Austritt aus diesem Leben gelangen. Wenn ich inzwischen erwäge, wie die Natur selbst auf den niedrigern Stufen des Daseins das Gesetz beobachte, eine vollkommnere Classe der Wesen in einer gewissen Rückwirkung zu lassen mit jener unvollkommneren, aus der sie hervorgegangen; wenn wir

die Thierwelt z. B. mit der Welt der Pflanzen und diese mit dem Reiche der unorganischen Materien innigst verbunden sehen; wenn ich bedenke, wie wir Menschen schon gegenwärtig eine nicht bloß unwissentliche, sondern selbst unserer Willkür und Überlegung anheim gefallene Einwirkung auf denjenigen Theil der irdischen Schöpfung ausüben, in welchem wir uns allem Anschein nach einmal selbst aufgehalten haben: so finde ich es sehr glaublich, daß die zukünftige Welt, wo sie auch immer sei, nicht so entlegen sein werde von dieser gegenwärtigen, um die Welt, die wir verlassen, mit unsern einst größer gewordenen Kräften nicht mehr erreichen zu können. Bin ich nicht kühn genug, dieses gleich von dem nächsten Augenblick nach unserm Tode zu behaupten, so kann ich mit um so größerer Zuversicht sagen, es müsse doch irgend einmal ein Zeitpunct eintreten, wo dem Guten wenigstens auch diese Art von Wirksamkeit eröffnet werden muß. Denn folgt dieses nicht schon daraus, weil es überhaupt gar keine Grenze gibt, die unser Wirkungskreis durch das beständige Wachsthum der Kräfte einst nicht überschreiten wird? Und so könnten wir, auch wenn wir es aus keiner ausdrücklichen Erklärung Gottes selbst wüßten, durch eigenes Nachdenken auf die Vermuthung kommen, daß wir nach unserm Tode nicht bloß mittelbarer Weise, nemlich bloß durch dasjenige, was wir noch lebend gethan, auf Erden fortwirken, sondern daß uns auch ein neues Einwirken, wenn nicht so gleich, doch im Verlaufe der Zeiten vergönnet wird.

Was wir indessen viel zuversichtlicher erwarten können, ist, ein Umgang mit Wesen werde uns verstattet sein, die sich auf einer höheren Stufe als wir befinden. Schon hier auf Erden sind wir, wie gezeigt worden ist, von Wesen solcher Art höchst wahrscheinlicher Weise umgeben; sie wirken ein auf uns, ohne daß wir es sehen und wissen; in ihren mit Weisheit berechneten Einwirkungen auf die uns umgebenden Dinge mag der Grund manches für uns sehr wohlthätigen Erfolges, mancher Regung zum Guten, manches zur rechten Zeit sich uns anbietenden guten Einfalles liegen: nur mangelt uns jetzt noch der Sinn, der ihre Gegenwart und Wirksamkeit wahrnehmen könnte; nur sind wir noch zu unbe-

kannt mit den Dingen, die um uns her sind, um beurtheilen zu können, was sie durch ihre eigenen Kräfte, was nur durch eine fremde Einwirkung auf sich hervorzubringen vermögen. Wir glauben also, wenn wir vernünftig sind, wohl, daß uns viel Gutes durch Wesen höherer Art zufließen möge, aber wir können es nur nicht im Einzelnen nachweisen. — So wird es nicht immer mit uns bleiben, sondern wie unsre Kräfte wachsen, wie sich die Feinheit, vielleicht selbst die Anzahl unserer Sinne vermehrt, wie wir den höheren Wesen, die uns umgeben, selbst immer ähnlicher werden, so muß uns ihr Dasein und Wirken auch bemerkbarer sein; so müssen sie aus dem Nebel, in welchen sie jetzt gehüllt sind, immer klarer hervortreten, und immer deutlicher von uns gesehen werden.

Fragen wir etwa, weil doch Alles, was wir im künftigen Leben erwarten, schon im gegenwärtigen sich spiegelt, nach einem Gleichniß dieses Verhältnisses unter den irdischen Dingen? — Wir selbst, wir Menschen, stellen hier dergleichen Wesen höherer Art vor; wir selbst haben hier Wesen um uns, die anfangs noch so unvollkommen sind, daß sie es gar nicht bemerken und bemerken können, wenn wir auf sie einwirken und ihnen Gutes erweisen. Haben sie aber auf eine nur etwas höhere Stufe des Daseins sich erhoben, sind sie uns näher gekommen, siehe dann lernen sie uns erst kennen, lernen nun unterscheiden, was ihnen durch uns oder durch andere Wesen und Kräfte in der Natur zu Theil wird, lernen die Hand, die ihnen wohl thut, lieben. Wie ihnen, wird es auch uns ergehen, denn alle Einrichtungen in der Natur wiederholen sich, auf den höheren Stufen nur immer vollkommener entwickelt.

Wie erfreulich alle diese uns in die Zukunft eröffneten Aussichten sind, so ist doch Eins noch übrig, was hinzukommen muß, soll unsere Seligkeit vollkommen sein. Vorausgesetzt nemlich, daß wir so glücklich waren, auf dieser Erde wenigstens einige Menschen gefunden zu haben, die wir mit wahrer Innigkeit lieben; Menschen, an die uns Triebe der Natur, Gefühle der Dankbarkeit, entdeckte Verwandtschaft der Seelen mit unauflösblichen Banden knüpfen: dann verlangst uns sehnlichst, mit diesen uns theueren Personen in den Gefilden der

andern Welt wieder vereinigt zu werden. Ja es will uns bedünken, wir würden, wenn unsere Lieblinge dort uns nicht auch Gesellschaft leisten, aller uns dargebotenen Genüsse weder recht froh werden können noch dürfen. Sehen wir also nach, ob und in wie fern wir aus bloßen Gründen der Vernunft erwarten können, daß uns auch dieser Wunsch nicht ewig unerfüllt bleiben werde.

Zwölfter Abschnitt.

Wiedervereinigung mit unsern Lieben.

Es ist nöthig, erst zu bestimmen, was wir uns unter derjenigen Wiedervereinigung mit unsern Lieben, nach der uns so sehr verlangt, vorstellen? Wollten wir nemlich erwarten, daß wir mit jedem Menschen, der uns auf dieser Erde, vielleicht aus sehr unedlen Gründen, vielleicht nur seiner Fehler und Laster wegen lieb ward, wieder vereinigt werden; wollten wir uns unter dieser Wiedervereinigung eine Verbindung vorstellen, die ganz von derselben Art ist, wie sie bereits auf Erden stattgefunden hatte, oder doch stattzufinden pflegt; erwarteten wir, mit unsern Lieben einst völlig in eben die Verhältnisse zu treten, und ihrer völlig auf die Weise zu genießen, wie es auf Erden geschah oder doch hätte geschehen können: dann müßten wir allerdings uns einst getäuscht finden. Denn wer nicht sittlich gut ist, den werden wir dort nicht fern lieben können; Verhältnisse aber und Arten des Genusses, die nur auf unsre sittliche Natur sich gründen, können auf jener höheren Stufe des Daseins nicht wieder eintreten.

Doch warum sollten wir auch verlangen, daß uns im andern Leben gerade nur die Art der Vereinigung mit unsern Lieben zu Theil werde, die hier auf Erden für die vollkommenste gilt? Wie wenn vielleicht dort eine noch bei weitem seligere Verbindung möglich wäre, würden wir dann wohl, dort angelangt, begehren, daß nicht die neue, sondern diejenige, die wir auf Erden gekannt, eintrete? Klagt auch der reisende Jüngling

darüber, daß die Freuden, die der gesellige Umgang gewähret, von ganz anderer Art sind, als er in seiner Kindheit geträumt? Würde er jetzt noch damit zufrieden sein, wenn er die Jahre seines Lebens in eben den kindischen Spielen mit seinen Gefährten zubringen müßte, welche dem Knaben die höchste Seligkeit dünkten? Wollen wir also nicht jenem Kinde gleichen, welches zu weinen anfängt, wenn es erfährt, daß es nicht lebenslänglich mit seinem Kreisel spielen, sondern einst auch durch bloße Mittheilung seiner Gedanken und auf gar manche ihm jetzt ganz unbegreifliche Art mit seinen Gefährten sich vergnügen werde: so müssen wir nicht nach unserm gegenwärtigen Geschmack, nach unsern sinnlichen Trieben und Neigungen, sondern nach bloßen Gründen der Vernunft beurtheilen, wie vieles von demjenigen, was wir in der Vereinigung mit unsern Lieben hier angenehm finden, werth sei, daß wir es auch in einer andern Welt noch suchen und finden. Auf Erden freuen wir uns einer Art von Vereinigung mit unsern Lieben schon dann, wenn wir sie nahe um uns wissen; wer könnte vernünftiger Weise verlangen, daß eine solche Nähe auch in den Räumen des Himmels verbinde? wer sieht nicht ein, daß Nähe und Ferne bloße Verhältnisse sind, die sich auf die Beschaffenheit unsers jetzigen Leibes beziehen, und mit Veränderung desselben gleichfalls ganz abgeändert werden? Was wir uns wünschen können für jenes künftige Leben, ist also nur eine Nähe der Art, die hinreicht, um auf einander gehörig einwirken zu können. Auf Erden freuen wir uns einer Art von Vereinigung mit unsern Lieben, wenn wir ihr Angesicht sehen, ihren Händedruck fühlen, ihren Lippen einen Kuß ausdrücken können; allein wenn wir einst andere Gliedmaßen und andere uns bisher unbekannte Sinne erhalten, so werden wir nicht mehr mit Augen sehen, und mit Händen fühlen wollen, sondern nach Einwirkungen, die wir jetzt gar nicht zu nennen wissen, verlangen. Auf Erden freuen wir uns einer Art von Vereinigung mit unsern Lieben, wenn wir nur Nachrichten von ihnen einziehen, nur uns versichern und immer wieder von neuem davon versichern können, daß es ihnen wohlgehe; dieser Genuß für uns beruhet auf keiner Einrichtung unseres Herzens, welche im Tode wegfallen könnte; so lange wir ein Wesen in

der That lieben, so lange müssen wir wünschen, daß es sich wohl befinde, und es muß uns Freude gewähren, uns dessen versichern zu können; nicht unbillig also ist es, wenn wir in dieser Art von Vereinigung mit unseren Lieben auch in der andern Welt noch zu verbleiben wünschen, wenn wir wünschen, daß wir auch dort fortwährend Gelegenheit finden, uns von dem Wohlsein unserer Theueren auf das gewisseste zu überzeugen. Auf Erden freuen wir uns einer Vereinigung, und zwar der innigsten und genußreichsten Vereinigung mit unsern Lieben, wenn wir zu ihrer Bervollkommnung, zur Ausbildung ihres Verstandes, zur Veredlung ihres Willens, zur Erhöhung ihrer Glückseligkeit werththätig beitragen, und eine ähnliche Einwirkung auch von ihrer Seite auf uns erfahren; wir müßten aufhören, sittliche und der Glückseligkeit empfängliche Wesen zu sein, wenn wir an solcher Vereinigung je den Geschmack verlorén, wenn wir nicht wünschen sollten, daß sie fortwähre in alle Ewigkeit.

Und so hätten wir mit hinreichender Genauigkeit bestimmt, was wir in Hinsicht auf unsere Lieben von einer andern Welt wünschen, und mit Recht wünschen können; wird sie es auch uns gewähren? — Einmal gewiß! erwiedere ich; und ich getraue mir auch dies zu erweisen, ohne noch Rücksicht zu nehmen auf Gottes Offenbarungen, ja ohne irgend einen nur von Gott selbst entlehnten Beweisgrund zu benützen.

Wir dauern in Ewigkeit fort so gewiß, als es gewiß ist, daß sich Gedanken und Empfindungen nur in einfachen Substanzen, nicht in Zusammensetzungen aus ihnen vorfinden, und daß nichts Einfaches untergehen kann. Wir dauern nicht nur beständig fort, sondern wir schreiten auch immer vorwärts in der Vollkommenheit; wir können wenigstens, wenn wir nur ernstlich wollen, fortwährend zunehmen in jeder unserer Kräfte; kein Abstand endlich ist so weit, daß der Kreis unsers Wirkens und eines mit Wissen und Willen begleiteten Wirkens einst über ihn nicht sollte hinausreichen können. Hieraus allein folget schon, daß wir selbst in dem Falle, wenn kein vernünftiges Gesetz, sondern ein bloßer Zufall die Orte

bestimmte, an die wir Menschen bei unserm Austritt aus dieser Welt gelangen, daß wir selbst dann, sage ich, erwarten dürfen, daß diejenigen, welche einander suchen, über kurz oder lang einander auch finden werden. Denn soll ein blinder Zufall über den Standort entscheiden, den wir ein jeder nach unserm Tode erlangen, so ist offenbar, daß wir nur Eines von beidem erwarten können, entweder daß wir künftig ein jeder immer an einerlei Orte verbleiben, oder daß unsere Orte und somit auch unsre Entfernungen von einander regellos abgeändert werden. Geschieht das erste, dann ist schon erwiesen, daß wir durch das beständige Wachsthum unserer Kräfte einst in den Stand gesetzt werden müssen, trotz jener Kluft, die uns trennt, einander gewahr zu werden. Und haben wir erst uns gewahret, wissen wir nur erst der eine von dem andern, wo er sich aufhalte, und wie es ihm ergehe: wohlan, genießen wir da nicht schon der ersten freilich noch unvollkommensten Art des Umgangs, die wir vernünftiger Weise uns wünschen? Kein Zweifel aber, daß unsre Verbindung dann bald auch noch inniger werden müsse, daß wir entweder Mittel entdecken, einander näher zu rücken, oder daß wir selbst, wenn uns dieses versagt sein sollte, bei immer zunehmender Kraft auch in derselben Entfernung auf einander einwirken, und allmählich auch immer beseligender einwirken lernen. Soll sich der Ort unsers Aufenthaltes nach unserem Tode unaufhörlich ändern, so müssen wir, wenn dieses regellos geschieht, bald sich der eine vom andern entfernen, bald wieder einander näher kommen, und eben deshalb muß es auch hier sich einmal ergeben, daß wir so nahe an einander gelangen, als eben hinreicht, daß der eine den andern erkenne, und nun auch nimmer wieder aus seinen Augen verliere, und seinen Armen sich entwinden lasse.⁶⁹⁾

Um wie viel sicherer, schneller dürfen wir die Erscheinung dieses beseligenden Augenblickes erwarten, da kein blinder Zufall in Gottes Schöpfungen waltet, da alles regelmäßig und wie es das Wohl der lebendigen Wesen erheischt, eingerichtet ist und geleitet wird.

Wir haben es vorhin schon als ein Naturgesetz kennen gelernt, welches die Erfahrung überall bestätigt, daß einem

jeden Geschöpfe mehre, die seines Gleichen sind, zur Gesellschaft, d. h. zu einer Art von wechselseitiger Einwirkung beigegeben werden. Wenn wir nach diesem Gesetz mit aller Zuversicht erwarten können, daß wir in der andern Welt Wesen antreffen, die gleicher Art mit uns sind, wie sollten wir nicht insbesondere auch diejenigen dort anzutreffen hoffen, welche schon hier auf Erden mit uns beisammen lebten? Oder könnten wir es in der That wahrscheinlicher finden, daß wir dort ausschließlich nur mit Wesen zusammenkommen, die, ob zwar ähnlicher Art mit uns, doch für uns fremd sind, weil sie nicht von der Erde, sondern aus andern Himmelsgegenden kommen? Sollte dieses allgemein so gelten, so müßten wir ja annehmen, daß auch von diesen Wesen jedes ein gleiches Schicksal mit uns hat, d. h. daß auch von ihnen keines seine Bekannten hier treffe, daß sonach eine ganz eigene Einrichtung in Gottes Schöpfung besteht, kraft welcher alles, was einmal beisammen war, dergestalt getrennt wird, daß es in Zukunft nie wieder zusammentreffen könne. Welch ein unglaublicher Gedanke! Eine genauere Betrachtung zeigt vielmehr, daß manche Einrichtung in der Natur besteht, die das gerade Gegentheil erwarten läßt.

Ein Gesetz der Anziehung herrscht in der ganzen Schöpfung, eine Kraft, mittelst deren die Wesen, statt sich das eine vom andern mehr und mehr zu entfernen, einander näher zu kommen trachten. Und sollte sie nicht, diese Kraft der Anziehung, ihre Grade haben? sollte sie nicht bei Geistern stärker sein? sollte es ferner nicht eine Wahlanziehung geben? sollten sich Geister, die einander liebgewonnen haben, nicht kräftiger und erfolgreicher anziehen können, als andere, die einander gleichgültiger sind? — Durch die Beobachtungen der Sternkundigen ist es aufs unwidersprechlichste erwiesen, daß die Kraft der Anziehung zwischen gegebenen Körpern um so größer werde, je näher sie bereits zusammengekommen; ist der geringste Grund vorhanden, daß wir dies nicht auch bei Geistern annehmen? Ja könnte es gelten bei Körpern, wenn es nicht auch bei den Geistern gälte? Die Anziehung zwischen zwei Körpern ist doch nichts anderes, als die Summe der Anziehungen, die zwischen den einzelnen einfachen Theilen

derselben bestehen. Ist es aber wahr, daß die Kraft der Anziehung auch zwischen Geistern wächst, je näher sie bereits einander gekommen, so haben wir in der That nicht zu besorgen, daß es so leicht sein werde, Geister, die einander einmal recht liebgewonnen haben, wieder zu trennen, und, was noch unendlich mehr sagen will, in dieser Trennung eine ganze Ewigkeit hindurch zu erhalten.

Doch diese Besorgniß läßt sich auch noch aus einer Betrachtung anderer Art entfernen. Wir dürfen es nemlich als eine allgemein geltende Wahrheit betrachten, daß Wesen, welche einander sehr ähnlich sind, wenn sie nur erst ein einziges Mal einander so nahe gekommen, daß sich der Unterschied in ihren Orten, verglichen mit ihrer Kraft, für nichts erachten läßt, alsbald so innig sich vereinen, daß es jetzt nur einer großen, und je länger ihre Vereinigung bereits bestanden, nur immer größer werdenden Gewalt bedarf, um ihre Trennung zu Stande zu bringen. Der Grund hievon ist: Wesen, die sich beinahe an einerlei Ort befinden, sind eben darum auch von einerlei Gegenständen, fast auf dieselbe Art, d. h. in eben denselben Richtungen und Entfernungen umgeben. Daraus ergibt sich aber, daß alles, was auf das eine Wesen wirkt, fast in derselben Weise auch auf das andere wirkt. Sind sie einander nun auch selbst ähnlich, haben sie ähnliche Kräfte, so müssen jene fast gleichen Einwirkungen, die sie von außen her erfahren, auch fast dieselben Veränderungen in ihnen hervorbringen; woraus am Ende folgt, daß sich auch in dem Verhältniß ihrer Orte entweder gar keine oder nur eine unbedeutende Veränderung ergeben könne, daß sie fast einerlei Wege mit einander fortwandeln müssen. Dies, sage ich, müßte geschehen, selbst wenn sie kein Bestreben, einander nahe zu bleiben und immer näher zu kommen, besäßen. Haben sie aber auch eine beträchtliche Kraft der Anziehung zu einander, so werden sie bei jeder günstigen Gelegenheit noch näher an einander rücken, und weil ihre wechselseitige Anziehung dann nur um so größer wird, auch immer schwerer von einander zu trennen sein.

Die Beobachtung zeigt, daß dieses alles selbst bei den sogenannten leblosen Massen erfolgt. Eine Mauer, die wir aus Steinen aufgeführt, wird um so fester und unerschüt-

terlicher, je länger sie bereits dasteht, indem sich selbst Stein und Stein allmählich inniger verbinden: um wie viel mehr muß nicht eine Verbindung, die zwischen geistigen Wesen geknüpft wird, im Verlaufe der Zeit erstarken und immer unauflöslicher werden? Geistige Wesen, müssen sie nicht die Macht, die sie zu trennen droht, schon in der Entfernung bemerken, nicht Mittel kennen, ihr zu widerstehen, oder wenn sie zu groß dazu ist, ihr aus dem Wege zu treten?

Doch man entgegnet, die Erfahrung selbst belehre uns auf eine traurige Art, daß wenigstens wir Menschen die Kraft noch nicht haben, unsre Verbindungen mit unsern Lieben vor jener Trennung, mit der sie der Tod bedroht, sicher zu stellen. Möchte es also auch wahr sein, daß wir auf höheren Stufen des Daseins, bei größer gewordenen Kräften keine fernere Trennung von denjenigen, mit denen wir uns dort oben verbinden, zu befürchten haben, hier auf der Erde ist es ein anderes. Die wir hier liebten, hat der Tod wirklich von unsrer Seite gerissen, wer bürgt uns also, daß wir sie je wieder auf finden? Ich antworte, es sei ein Vorurtheil, so bestimmt vorauszusetzen, daß durch den Tod die Verbindung mit unsern Lieben aufgelöst worden sei. Nach dem, was wir vorhin gesehen, ist es vielmehr sehr wahrscheinlich, daß jene, die uns vorangegangen sind in eine bessere Welt, durch dieses Verschwinden aus der Reihe der sichtbaren Dinge noch gar nicht genöthigt werden, auch die unsichtbaren Einwirkungen auf uns Zurückgelassene so völlig aufzugeben. In einer gewissen Verbindung stehen wir noch immer mit ihnen; nicht sie haben uns, sondern nur wir haben sie aus dem Auge verloren. Wenn aber der Tod den Nebel hinwegnimmt, der unser Auge für jetzt umhüllet, dann werden auch wir fähig sein, sie zu sehen; und sie werden sich wahrlich nicht unsern Blicken entziehen, sondern eilen, denselben zu begegnen. Der Tod, glauben wir es nur zuversichtlich, der Tod ist keine Trennung von unsern Lieben, sondern er ist nur eine Ausscheidung des minder Edlen an uns, damit das Edelste sich um so inniger vereinige.

Denn also zeigt es sich im Grunde allenthalben. Von allem Tode, von aller Trennung und Auflösung eines Ganzen in mehre Theile — sofern hier keine bloß zufällige, sondern eine nach einem allgemeinen Gesetze der Natur bestimmte Erscheinung vor sich geht — läßt sich behaupten, sie diene wesentlich nur dazu, daß sich die gleichartigen Theile, deren Verbindung bisher wegen des Daseins so vieler fremdartigen noch unvollkommen war, durch die Ausscheidung dieser letztern inniger als bisher verbinden können. So ist es sichtbarer Weise der Fall bei jeder chemischen Zersetzung, welche wir eben deshalb, wie uns die Scheidekünstler lehren, niemals hervorbringen können, ohne zu gleicher Zeit eine neue Verbindung zu erzeugen. So ist es auch bei jeder organischen Ausscheidung, wo immer der ausgeschiedene Stoff fremdartig ist, und durch seine Entfernung das Leben des übrigen Ganzen befördert. So ist es auch bei dem Tode und der ihm folgenden Verwesung, welche abermals nur in einer Trennung der ungleichartigen Stoffe besteht, und eine um so innigere Verbindung derer, die gleichartig sind, zu Stande bringt.

Wie wäre auch nur möglich, daß es sich anders verhielte? wie möglich, daß eine Trennung in der Welt erfolgte, die nicht begleitet, ja veranlaßt wäre durch eine Verbindung in anderer Hinsicht? Erwiesen ist doch, durch Gründe der Vernunft sowohl als der Erfahrung, nur das Dasein einer Anziehungskraft, und zwar einer solchen, die durch die ganze unendliche Schöpfung sich erstreckt; von einer eigenen Abstoßungskraft dagegen lehrt weder die Erfahrung, noch kann man ihr Dasein aus bloßen Begriffen gehörig ableiten. Zwar hat man versucht, eine Kraft des Anziehens sowohl als auch des Abstoßens aus bloßen Begriffen zu folgern, aber man scheint nicht bemerkt zu haben, wie widersprechend es sei, beide zugleich zu setzen. Herrscht aber nur Anziehungskraft allein und allenthalben, so ist offenbar, daß die Erscheinung des Abstoßens oder die Trennung nur dadurch hervorgebracht werde, daß die sich trennenden Stoffe von andern noch stärker angezogen werden, als sie der eine den andern selbst anziehen. Alles also, was sich trennt und lödreißt,

trennet und reißet sich los nur, weil es sich mit einem Dritten, von dem es noch stärker angezogen wird, verbindet. Da wir nun Stoffen, welche sich inniger anziehen, als andere, einen höheren Grad von Verwandtschaft und Gleichartigkeit beilegen müssen, *) so sagen wir mit Recht, daß aus aller Trennung eine nur desto innigere Verbindung derjenigen Stoffe, welche einander verwandt und gleichartig sind, hervorgehe. In welchem Licht erscheint uns aus diesem Gesichtspuncte betrachtet die von uns oft so beklagte Einrichtung, daß wir sterben müssen! Ach, warum, pflegen wir öfters zu fragen, warum können wir nicht in Ewigkeit fort so neben einander hier wohnen, und der Vereinigung mit unsern Lieben genießen, ohne die Furcht, daß sie ein grausamer Tod heute oder morgen von unserer Seite reißen werde? — Nach dem so eben Gesagten ist dieser Wunsch eine Thorheit. Oder ist denn die Art der Vereinigung, die zwischen unsern Seelen auf dieser Erde statt hat, so innig und vollkommen, daß keine vollkommnere mehr möglich sein sollte? Kann sich der Geist dem Geiste hier anders mittheilen, als nur sofern es das Werkzeug des Leibes verstatet? Und wie mangelhaft ist dieses Werkzeug! wie schwer und unbehülflich! wie dicht ist die Hülle, mit der es unsern Geist umschließt, so daß nur wenige Strahlen desselben durch sie dringen können! Wie viele Hindernisse legt dem Verkehr unserer Geister die Außenwelt in den Weg! Wie viele Störungen werden uns hier sogar von Menschen, von solchen, die böse gestunt sind, verursacht! Von allen diesen Unvollkommenheiten soll uns der Tod befreien. Er scheidet die groben Stoffe, die unserm Leibe einverwebt sind, alles, was viel zu ungleichartig ist, um nicht in der Folge uns lästig zu werden, alles das scheidet er aus unsern Leibern sowohl, als aus unserer ganzen Gesellschaft aus; das Feinere, Edlere aber, die Seelen der Guten mit ihren ätherischen Leibern führt er in eine Gegend, wo wir, wenn auch nicht eben im Raume einander näher gebracht, doch unsern Kräften nach uns ungleich inniger vereinigen können. Auch der Tod also ist Trennung; doch eine wirkliche nur von demjenigen, was uns fremdartig ist; von unsern Lieben aber, und von allem, was uns gleichartiger ist, trennt er uns höchstens schein-

bar, und auf nur kurze Zeit, um uns bald desto enlger zu verbinden.

Und es ist wohl zu bemerken, nicht die im Tode vorgehende Trennung ist Ursache der Verbindung, sondern in dieser liegt vielmehr die bewirkende Ursache von jener. Unser Geist schwinget sich gen Himmel, wenn wir sterben; nicht weil die Erde ihn verläßt, sondern er streifet das Irdische ab, weil er — wir mögen uns dessen bewußt oder nicht bewußt sein — aufwärts gezogen wird zu den ihm gleichartigen Wesen, zu seinen Lieben oder zu andern vollkommeneren Wesen, die eben nur, weil sie ihn inniger lieben, auch mit mehr Kraft ihn zu sich ziehen, als dieser Erdenstaub besitzt, um ihn noch länger zu fesseln.

Doch sollten wir uns mit unsern Hoffnungen hier nicht übereilen? Wenn Einige unsrer Lieben schon viele Jahre früher, als unsre Stunde schlägt, hinübergegangen sind in ein anderes Leben, so müssen sie, zumal weil dort viel schnellere Fortschritte in der Vollkommenheit geschehen als hier, schon unendlich weit vorgerückt sein, wenn wir dort anlangen. Werden sie uns bei einem so hohen Grade der Verschiedenheit doch noch als gleichartig betrachten? werden sie für uns noch eben das empfinden, was sie auf Erden empfanden? wird ein Umgang mit ihnen uns noch gestattet werden können? werden wir auch nur im Stande sein, ihren Glanz zu ertragen, oder uns zu überzeugen, daß sie dieselben sind, die wir auf Erden kannten? — Je löblicher die Gemüthsstimmung ist, aus welcher diese Zweifel hervorgehen, um so billiger ist es, sie in nähere Überlegung zu nehmen.

Die Fortschritte in der Vollkommenheit, welche derjenige, der hier schon jede Gelegenheit zu seiner Ausbildung auf das gewissenhafteste benützet hat, im andern Leben macht, mögen allerdings größer und schneller sein, als wir uns vorstellen können; und daß wir auf die unveränderte Freundschaft und Liebe derer, die uns vorgegangen sind in die Gefilde der Ewigkeit, nur sofern rechnen können, als wir uns ihrer durch Tugend werth zu machen suchen, ist außer allem Zweifel; allein

sind wir nur aufrichtig und aus allen Kräften bestrebt, immer besser zu werden, und alles Böse abzulegen, so haben wir nicht zu besorgen, daß wir bei unserer Ankunft im Reiche der Geister bloß wegen des großen Abstandes, der zwischen ihrer und unserer Vollkommenheit herrscht, aus ihrer Gesellschaft ausgeschlossen werden. Sie werden zu weise sein, diese Geister, zu verlangen, was unmöglich ist, daß wir ihnen nicht nur in unserm Bestreben, sondern auch in der schon wirklich erlangten Vollkommenheit gleich seien; sie müßten nicht wirklich gut denken, wenn sie uns eben das Mittel, wodurch wir in kurzer Zeit noch weiter fortschreiten können, nemlich die Wohlthat ihres Umganges, versagen wollten; sie werden noch eben die Liebe zu uns, die sie auf Erden fühlten, oder vielmehr eine viel edlere, von allen Schlacken der Selbstsucht noch mehr gereinigte Liebe werden sie fühlen, und deßhalb nichts unversucht lassen, auch uns in der kürzesten Zeit so vollkommen, wie sie selbst sind, zu machen. Daß sie aber gehindert sein sollten, uns zu sich aufzunehmen, weil eine zu tiefe Kluft zwischen ihrem und unserm Aufenthaltsorte liegt, oder daß wir den Glanz ihrer Herrlichkeit gar nicht zu tragen im Stande wären, das sind Besorgnisse, dazu uns weder Vernunft noch Offenbarung berechtigen. Und eben so wenig Grund haben wir, zu befürchten, daß es uns etwa an Mitteln fehlen werde, uns zu überzeugen, ob wir jetzt wirklich diejenigen wieder vor uns sehen, die einst auf Erden mit uns gelebet. Denn haben wir nicht selbst hier schon Mittel, wodurch wir einander erkennen, auch wenn wir uns durch viele Jahre nicht gesehen, und unsre äußere Gestalt sich mittlerweile gar sehr verändert hat? Bedarf es mehr, als daß wir uns die Geschichte unsrer früheren Schicksale erzählen, um uns zu überzeugen, ob wir einst miteinander in Verkehr gestanden oder nicht? Da wir in jenes andere Leben nicht ohne Rück Erinnerung an das gegenwärtige hinübergehen, so ist offenbar, daß wir dieses Mittel auch dort werden anwenden können, und zwar mit dem Erfolge einer Gewißheit, wie wir sie uns nur immer wünschen werden.

Wir werden sie also wiederssehen, alle, die unserm Herzen auf Erden theuer geworden, wir werden sie wiederssehen,

erkennen, und auch von ihnen erkannt sein, und in Gemeinschaft, in innigster Vereinigung mit ihnen fortleben. Wir werden, setze ich hinzu, nicht sie allein, sondern noch Millionen anderer gutdenkender Wesen, die wir bis jetzt nicht kennen, die vielleicht nie auf Erden gelebt, die auf ganz andern Himmelskörpern herangezogen worden vom Vater der Geister, auch solche werden wir dort oben antreffen; und wie viele Freuden werden wir in ihrer Gesellschaft genießen, wie viele Vortheile für unsre eigene Vervollkommnung aus ihrem Umgange ziehen! Der Vollkommnere, den wir erst später kennen lernen, wird nie den minder Vollkommenen, der unser älterer Freund ist, aus unserem Herzen verdrängen; und dieser wird die neu entstehende Liebe nie mit dem Auge der Mißgunst oder Eifersucht betrachten, sondern im Gegentheil sich in Gemeinschaft mit uns Glück wünschen zu dem neu gefundenen gleichfalls gemeinschaftlichen Freunde.

Dreizehnter Abschnitt.

V o m S e e l e n s c h l a f e .

Bevor wir uns aber den frohen Gefühlen, die eine solche Aussicht in die Zukunft zu erwecken vermag, schon völlig hingeben, müssen wir erst noch eine wichtige Bedenklichkeit entfernen, die sich erhebt, wenn wir den Tod mit den bekannten Zuständen des Schlafes und der Ohnmacht auf unvorsichtige Weise vergleichen.

Große Ähnlichkeit zwischen dem Tode und den Erscheinungen des Schlafes oder der Ohnmacht hat man von jeher bemerkt. Nicht nur das äußere Aussehen eines erst kürzlich Verstorbenen ist häufig dem eines bloß Schlafenden oder in Ohnmacht Liegenden so ähnlich, daß man sie nur mit Mühe unterscheidet, sondern, was noch wichtiger ist, eine bloße Ohnmacht kann, wenn sie lange anhält, und wenn keine äußeren Erweckungsmittel angewandt werden, in völligen Tod übergehen; und dieser Übergang geschieht so unmerklich, daß kaum

jemand im Stande sein dürfte, den Augenblick zu bezeichnen, in welchem die Ohnmacht aufgehört, und der wirkliche Tod an ihre Stelle getreten ist. Dies leitet sehr natürlich auf den Gedanken, daß auch der Zustand, darin sich die Seele während der Zeit einer Ohnmacht, oder der ähnliche, in welchem sie sich während jedes tiefen Schlafes befindet, die größte Ähnlichkeit haben dürfte mit dem Zustande, in welchem der Tod uns einst versetzt. So scheint man sich die Sache insgemein vorgestellt zu haben, bevor noch ein reiferes Nachdenken oder göttliche Offenbarungen ein anderes lehrten. Daher so manche Benennung des Todes, die nur vom Schlafe entlehnt ist; daher, daß man das Sterben auch ein Entschlafen, und die Verstorbenen auch wohl Entschlafene nannte, daß man von ihnen sagte, sie wären eingegangen zur Ruhe, zur ewigen Ruhe. Und selbst als man schon an die Unsterblichkeit unsers Geistes und an das Vorhandensein einer Welt jenseits der Grabeshügel glaubte, behielt man nicht doch das Bild des Schlafes bei? Nennen wir nicht jetzt noch den Eintritt in's andere Leben ein Erwachen aus dem Todeschlummer; reden wir nicht von einer Nacht des Todes, auf welche ein Morgen der Auferstehung folge? —

Aber diese Vergleichenngen des Todes mit dem Schlafe oder der Ohnmacht, wie gefährlich können sie, wenn wir nicht vorsichtig sind, uns werden! Denn gehen wir einmal von der Vorstellung aus, daß jener Zustand, darein der Tod versetzt, eine so große Ähnlichkeit mit dem eines Schlafes oder auch einer Ohnmacht habe, kann uns da nicht leicht der Gedanke beikommen, daß wohl der einzige Unterschied zwischen diesen Zuständen in der verschiedenen Dauer derselben liege? Denn daß wir auf den Tod kein Erwachen in dieser Welt eintreten sehen, ist ohne Widerspruch; wie nun, wenn überall keines mehr zu erwarten wäre? wie, wenn das Sterben nichts anderes wäre, als ein Versinken in eine Art von Schlaf, aus dem man nie wieder erwacht? —

Wie trüb würde da nicht unsere Aussicht in die Zukunft! Zwar würden wir auch da noch immer glauben können, daß wir in alle Ewigkeit sein und bestehen werden; aber nur so,

wie auch derselbe ist und besteht, den eine traurige Schlaf- oder Starrsucht Jahre lang an seine Lagerstätte fesselt. Wir würden auch jetzt noch glauben können, daß wir ein Vorstellungsvermögen fortwährend beibehalten, und kraft desselben auch fortwährend Vorstellungen haben; aber nur so verworrene, wie sie ein Traumender hat. Wir würden uns sogar noch eine Art von Selbstthätigkeit und Willkür zuschreiben können, die aber eben so gelähmt und werthlos wäre, als es mit diesen Kräften im Schlafe oder in jenem Zustande der Fall ist, den wir, nur eben, weil wir so kraftlos in ihm sind, mit dem Namen der Dhnmacht bezeichnen. Und in einem solchen Zustande sollten wir fürchten, für immer zu verharren? Ein bloßes Traumleben sollte das Leben sein, das nach dem Tode uns bevorsteht? Und dabei sollte es wohl gar noch möglich sein, daß diese Träume eines uns lästigen und beängstigenden Inhaltes wären? —

Nein, eine solche Aussicht in die Zukunft könnte gewiß keinen meiner Leser befriedigen! Lasset uns darum mit Fleiß untersuchen, ob denn ein Grund vorhanden sei, dergleichen zu besorgen!

Begreiflich dürfen wir bei dieser Untersuchung unter dem Tode nichts andres oder mehrs verstehen, als man bei allen Menschen, welche man todt nennet, erfahrungsmäßig antrifft. Dieses besteht aber nur darin, daß sie kein Zeichen einer willkürlichen Bewegung oder Thätigkeit an den Tag legen. Wollten wir mehr noch zu dem Begriffe des Todes verlangen, und etwa, wie jene thun, welche das Sterben als eine Trennung der Seele vom Leibe erklären, nur von demjenigen Leibe zugeben, daß er den Namen eines Leichnams verdiene, welchen die Seele bereits verlassen hat, so stände es den Vertheidigern des Seelenschlafes zu, erst von uns einen Beweis darüber, daß auch ein solcher Tod vorhanden sei, zu begehren. Denn dieses, dürften sie sagen, lasse sich noch bezweifeln; es könne ja sein, daß die Seele, die wir — bis zu dem Augenblick, da der Mensch noch Zeichen des Lebens von sich gibt — sicher noch als vorhanden

in seinem Leibe annehmen müssen, auch in den nächstfolgenden Stunden darauf, und wer weiß, wie lange noch, in diesem Leibe verweile; es könne sein, daß unsere Seele die Kraft, sich von der Materie des Leibes loszureißen, gar nicht besitze, und eben darum, wenn dieser allmählich in Staub und Asche zerfällt, unter Staub und Asche zu wohnen genöthiget werde. Wollen wir also nicht stillschweigend schon voraussetzen, was erst erwiesen werden soll, so dürfen wir unter dem Tode hier nur ein Verschwinden aller Zeichen einer willkürlichen Selbstthätigkeit verstehen; und um diesen Zustand zu unterscheiden von Schlaf und Ohnmacht, müssen wir ihn als ein solches Verschwinden der erwähnten Zeichen erklären, bei welchem sie in dieser sichtbaren Welt nie wieder zurückkehren.

Eben so nothwendig, wie diese nähere Bestimmung von dem Begriff des Todes, ist es auch, zu erklären, was wir uns hier unter dem Schlafe der Seele vorstellen wollen. Sind wir doch nicht einmal darüber ganz einig, was jener Schlaf des Leibes, in welchen wir täglich versinken, seinem wahren Wesen nach sei! Die gewöhnliche Meinung ist zwar, daß der Zustand, darin sich unsere Seele während des Schlafes unseres Leibes befindet, ein unvollkommener sei; daß wir im Schlafe, wenn einige seltene Ausnahmen weggerechnet werden, gar nicht im Stande sind, im Zusammenhange zu denken, auch kein Bewußtsein von der uns umgebenden Außenwelt haben, und eben deshalb kaum verantwortlich dafür sind, was wir in diesem Zustande beschließen oder nicht beschließen.⁷¹⁾ Doch fehlt es auch nicht an Gelehrten, welche gerade das Gegentheil behaupten, und die Entdeckung gemacht haben wollen, daß unser Leben im Schlafe ungleich vollkommener sei, als unser wachendes Leben; daß wir in jenem des Umgangs mit höheren Geistern genießen, uns des Besizes der ausgebreitetsten Kenntnisse erfreuen, die edelsten Tugenden üben; aber dies alles nur so, daß wir uns, wenn wir erwachen, dessen gewöhnlich nicht mehr erinnern sind. Wäre dies so, dann hätten wir eigentlich keine Ursache, uns vor dem Seelenschlafe, in den wir sterbend versinken sollen, zu fürchten. Wenn schon der tägliche Schlaf die Nacht hat, uns in

einen so vollkommenen Zustand zu versetzen, was müßte nicht erst der Schlaf des Todes vermögen!

Sprechen wir also jetzt von einem Schlafe der Seele als von einem Übel, das zu befürchten wäre, so liegt am Tage, daß wir uns unter demselben etwas ganz anderes vorstellen, daß wir uns ihn als einen Zustand denken, der wesentlich unvollkommener als unser gegenwärtiger sein müßte. Unser Begriff von diesem Seelenschlafe ist nemlich nicht von derjenigen Ansicht des täglichen Schlafes, die nur erst von einigen sehr wenigen Gelehrten neuester Zeit aufgestellt worden ist, sondern er ist von der gemeinen Ansicht des Schlafes entlehnt. Wir denken also dabei an einen Zustand, in welchem unsere Seele, falls sie auch Vorstellungen hätte, doch von der Außenwelt, die sie zunächst umgibt, kein deutliches Bewußtsein sich zu verschaffen vermag, und eben deshalb auch außer Stande ist, sich dieser Außenwelt gehörig zu bedienen.

Dieses sei auch der Begriff, welchen wir hier zu Grunde legen; und sollte man einst im Stande sein, zu beweisen, daß die gemeine Ansicht von unserm täglichen Schlafe, von welcher dieser Begriff entlehnt ist, falsch sei, so würde dasjenige, was ich hier eigentlich zu beweisen suche, daß unser Zustand nach dem Tode ein Zustand größerer Vollkommenheit sein werde, um so weniger bezweifelt werden können.

Das erste nun, was ich in völliger Schärfe mir zu erweisen getraue, ist, daß wir, selbst wenn der nächste Zustand, darein der Tod unsre Seele versetzt, etwas Schlafähnliches hätte, doch auf keinen Fall zu besorgen haben, daß dieser Schlaf in Ewigkeit fortdauern werde.

Streng genug ward schon oben erwiesen, daß jedes endliche einfache Wesen in der Entwicklung seiner Kräfte unaufhörlich fortschreiten müsse; noch strenger wurde dieses von allen solchen Wesen erwiesen, die mit Vorstellungskräften begabt sind. Wie ließe es sich mit einem solchen Fortschreiten vereinigen, daß unsre Seele von ihrer jetzigen Stufe des klaren

Bewußtseins herabsinke auf die viel niedrigere eines bloßen Traumes, und auf denselben in alle Ewigkeit verbleibe? — Ja man bezweifle, wenn man will, die Nothwendigkeit eines steten Fortschreitens für alle vernünftigen Wesen; noch immer wird man keine Ursache haben, zu fürchten, daß jener Zustand des Schlafes, in welchen unsere Seele unmittelbar nach dem Tode verfallen soll, ohne Ende fort dauern werde. Denn es ist außer Zweifel, daß die Entstehung sowohl, als die Fortdauer eines solchen Schlafes nur durch das Dasein gewisser eigener Umstände bedingt sei. Und allem Anschein nach gibt es weit mehrer Verhältnisse, in denen Wachen, als solche, in denen Schlaf fort dauern kann. Oder vermögen wir nicht schon auf Erden uns wach zu erhalten, beinahe so oft wir wollen, während es ungleich weniger in unserer Willkür steht, uns in den Zustand des Schlafes einzuwiegen? Zum Schlafe nemlich, zu seiner Entstehung sowohl als zu seiner Fortsetzung, scheint wesentlich zu gehören, daß uns die Außenwelt mit ihren Eindrücken, wenn nicht ganz verschone, doch uns nur matte und einförmige Vorstellungen zuführe. Ein gewisses Einerlei, eine gewisse in immer gleichen Zeiträumen auf einander folgende Wiederholung eines und eben desselben äußeren Eindrucks erweist sich noch als das wirksamste Mittel, nicht nur uns in Schlaf zu versetzen, sondern auch in demselben zu erhalten. Jede Veränderung in diesen Eindrücken, jede minder gewohnte Vorstellung, die in unsre Seele eindringt, pflegt unsrem Schlaf ein Ende zu machen. Wie wäre es also nur möglich, daß irgend ein Wesen in einen Schlaf versänke, welcher sofort in alle Ewigkeit ungestört bliebe? Wissen wir nicht, daß alles in der Welt wandelbar und veränderlich sei? daß eine völlige Ruhe, ein völliger Stillstand in der Bewegung, ja auch nur ein sich durchaus gleich bleibender Kreislauf der Begebenheiten nirgends zu finden sei? Auch in den Umgebungen also, in denen ein Schlummernder, wo er auch sei, sich befindet, müssen bald früher, bald später Veränderungen eintreten, welche den gewohnten Kreis seiner bisherigen Vorstellungen stören, die eben darum seinen Schlummer verschrecken, und ihn, wosfern er schon auf der Stufe steht, auf der ihm ein deutliches Denken nicht unmöglich ist, zu einem klaren Bewußt-

sein der Dinge, die um ihn her sind, erwecken. — Ein Secessenschlaf also, der ewig fortbauern sollte, ist eine Sache, welche mit den entschiedensten Naturgesetzen streitet. Weder der Gute hat ihn zu fürchten, noch mag der Böse sich mit der eiteln Hoffnung, daß er ihn finden werde, schmeicheln!

Ein anderes ist, ob uns nicht irgend ein auf bloß endliche Dauer beschränkter Schlaf bevorstehe, wenn uns der Tod die Augen schließt? Dürfen wir bei Beantwortung dieser Frage nicht darauf achten, was uns Gott selbst durch seine höheren Belehrungen hierüber mitgetheilt hat, sollen wir uns ausschließlicly halten an das, was wir durch unsre eigene Vernunft herauszubringen vermögen, dann müssen wir freilich bescheiden eingestehen, keine hinreichenden Beweise zu kennen, daß sich ein solcher Schlaf auf keine auch noch so kurze Zeit unser bemächtigen könne. Denn da wir täglich vom Schlafe heimgesucht werden, so lange wir noch leben, warum müßte er uns gerade von dem Augenblick an, da der Tod einbricht, für immer verlassen? und warum könnte der Zustand, der unmittelbar nach dem Tode eintritt, nicht in der That so große Ähnlichkeit mit dem eines Schlafes oder einer Ohnmacht haben, daß wir ihm diese Benennungen mit allem Recht ertheilen? Die große Ähnlichkeit im Äußeren, und die Unmerklichkeit jenes Übergangs von Schlaf oder Ohnmacht zu wirklichem Tode spricht wahrlich sehr für diese Vermuthung.

Auch hätten wir noch keine Ursache, uns zu beklagen, wenn es sich also verhielte. Denn wäre ein Schlaf, der nicht für immer, sondern auf eine kurze Zeit nur dauert, etwas so Schlimmes? Er könnte dies höchstens sein, wenn wir besorgen müßten, daß ihn beängstigende, qualvolle Träume ausfüllen werden. Wer ein böses Gewissen hat, mag allerdings nicht nur dieses, sondern noch ungleich ärgere Dinge von der Zukunft, die auf den Tod folgt, befürchten. Denn auch schon während des Lebens erfährt er ja dergleichen eben so verdiente als natürliche Strafen seiner Verfehrtheit häufig genug. Oder wer freut sich der Wohlthat eines sanften und ruhigen Schlafes am gewöhnlichsten, als nur der Tugendhafte und Weise? wer wird dagegen am oftesten durch furchtbare Träume von seinem

seinem Lager aufgeschreckt, als eben derjenige, in dessen Herzen die Wuth ungezügelter Leidenschaften tobt, der einen Richter in seinem Innern trägt, welcher ihn unaufhörlich anklagt und verdammet? — Er also fürchte mit Recht, daß auch sein Todesschlaf kein erquickender, sondern ein schrecklicher sein werde; und wohl ihm, wenn das Erwachen von diesem Schlafe nicht noch viel schrecklicher sein wird! Allein der weise Tugendfreund, warum sollte auch der besorgen, sterbend in einen Schlaf zu versinken, der ihn durch früher noch nie gehabte furchtbare Träume belästigen wird? woher sollten sie ihm entstehen, diese so quälenden Träume? Der Traum kann doch nichts erzeugen, was nicht schon, als wir wachten, in unsere Seele gekommen, er kann nur Wiederholungen und Zusammensetzungen bilden. —

Überhaupt, daß ich auf diese schon einmal berührte Wahrheit nochmals zurückkomme, wir finden uns nie getäuscht, wenn wir von jeder Einrichtung in der Natur, auch von jeder Veränderung, und von jedem Schicksal eines geschaffenen Wesens, welches dasselbe nicht willkürlich, sondern nach unabänderlichen Gesetzen der Natur erfährt, nur gute und erspriessliche Folgen erwarten, in so fern wenigstens, als das Geschöpf nicht durch seine Schuld in Gift für sich verwandelt, was heilsame Arznei sein sollte. So viele Beobachtungen mit der gehörigen Umsicht angestellt werden, so viele Beweise dieser erfreulichen Wahrheit kommen der eine zum andern hinzu. Das Sterben nun, ist es nicht auch ein Schicksal, das uns nach unabänderlichen Gesetzen der Natur bevorsteht? Was zweifeln wir also, daß es von guten und erspriesslichen Folgen für jeden sei, der nur so lebt, wie die Gesetze der Natur verlangen? Wäre das aber der Fall, wenn dies Sterben uns in einen Schlaf versenkte, der uns durch furchtbare Träume zweckloser Weise quält? O gewiß nichts weniger als dies hat der Gerechte zu erwarten; sein Todesschlaf, wenn ihm einer bevorsteht, wird zuverlässig der süßeste sein, dessen er je genossen; und das Erwachen aus diesem Schlafe — mag es früh oder spät erfolgen — wird das entzückendste Wohlgefühl sein! —

Wahr ist es aber freilich, daß auch der ruhigste Schlaf, währt er Jahrtausende hindurch, als ein Verlust zu erachten ist, wenn er mit dem verglichen wird, was wir diese Zeit hindurch hätten genießen und ausführen können. Warum wollten wir aber besorgen, daß jener Seelenschlaf, falls er ja wirklich stattfindet, von so langer Dauer sein werde? Ist es nicht viel wahrscheinlicher, daß er nur ohngefähr so lange anhalten werde, als zur Erfüllung seines vermuthlichen Zweckes eben erforderlich ist? Wir schlafen täglich durch einige Stunden, uns von der Ermüdung zu erholen, welche nicht unser Geist, wohl aber unser Körper sich durch die Geschäfte des Tages zugezogen hat. Wir legen uns am Abend unseres Lebens zur Ruhe, wahrscheinlich nur, um die durch den Todeskampf erschöpften Kräfte unsers Seelenorgans wieder herzustellen. Kann hiezu eine so überaus lange Zeit benöthiget werden? —

Haben wir aber einmal uns wieder erholt, dann wird ohne Zweifel auch die erste neue und etwas lebhaftere Vorstellung, die uns von außen zugeführt wird, im Stande sein, uns zu erwecken. Denn also ist es ja auch bei unserm täglichen Schlafe. Ist das erst wieder ersetzt, was die Maschine den Tag über verloren hat, so ist der erste stärkere Reiz, der von außen her auf unsere Seele dringt, hinreichend, uns wieder wach zu machen. Ein einziger Lichtstrahl, der nicht einmal das Auge selbst, sondern nur seine Decke berührt, ein Schall, den wir nicht völlig gewohnt sind zu hören, ein Lüftchen, das uns anweht, kurz jeder neue Eindruck auf unsre Sinneswerkzeuge, und jede neue Vorstellung, die so in unsrer Seele entsteht, reicht hin, unsere Aufmerksamkeit an sich zu ziehen, und wir sind wach geworden. In solchen Reizen, an solchen neuen Vorstellungen, welche mit großer Macht in unsere Seele dringen, kann es uns doch auch in unserm Todesschlaf nicht fehlen; und wie sollte sonach das Erwachen aus ihm lange ausbleiben können? Kaum ist das Auge gebrochen, und das Herz hat zu schlagen aufgehört; kaum haben alle willkürlichen sowohl als unwillkürlichen Lebensverrichtungen ihre Endschafft erreicht: als schon in wenigen Stunden neue, sehr merkliche und durch nichts aufzuhaltende Bewegungen und Veränderungen in unserm Körper — wir pflegen sie die Ver-

wesung zu nennen — sich einstellen. Ist es möglich, daß diese Veränderungen im Körper vorgehen, ohne daß auch die Seele von ihnen Kunde erhalte, ohne daß Vorstellungen, sehr lebhaft und ihr bisher ganz ungewohnte Vorstellungen und Gefühle in ihr hervorgerufen werden, wenn anders sie zu dieser Zeit noch im Körper verweilet? Zwar durch den gewöhnlichen Weg der äußeren Sinneswerkzeuge können ihr diese Vorstellungen jetzt nicht mehr zugeführt werden, aber wir wissen, daß es ohnehin nie der Eindruck, der auf das äußere Werkzeug geschieht, sondern nur die Veränderung im innern Seelenorgane sei, was unsere Seele unmittelbar wahrnimmt; dergestalt, daß es für die zu erzeugende Vorstellung einerlei ist, ob die Veränderung, die jenes Seelenorgan erleidet, durch einen Eindruck auf unsere Sinneswerkzeuge, oder auf sonst andere Weise hervorgebracht wird. Daß aber so starke Veränderungen im ganzen Körper nicht auch auf unser Seelenorgan verändernd einwirken sollten, ist wahrlich nicht zu gedenken.

Und so sei denn der Aublick einer Leiche, an der sich bereits Spuren einer anfangenden Verwesung eingestellt, für uns Zurückgebliebene noch so grausenregend und schreckenvoll, zum Theile schon darum, weil nun der sicherste Beweis des wirklichen Todes sich eingestellt hat: auf ihn, den Verstorbenen, wirkt die Verwesung wohlthätig ein, sie weckt seine Seele aus ihrem Schlummer, und belehret sie, daß es nun Zeit sei, diese Wohnstätte zu verlassen, und eine neue aufzusuchen.

Wäre es möglich, den Eintritt der Verwesung bei einer Leiche ganz und für immer zu verhindern; möglich, einen menschlichen Leib gleich von dem ersten Augenblick, da jede Lebensverrichtung in ihm aufgehört, also zu einer Zeit, da sich die Seele aus ihm noch nicht entfernt haben dürfte, in eine Umgebung zu bringen, worin er von nun an nicht die geringste innere Veränderung erführe: dann wäre allerdings nicht leicht zu begreifen, wie eine Seele, die unter solchen Umständen einschließ, je wieder aufwachen werde. Aber wie gut ist fürgesorgt, daß dieses nie geschehe! Durch alle Kunst vermögen wir nicht zu verhindern, daß sich, wenn auch nicht in allen, doch sicher in all denjenigen Theilen des Leibes, in deren Einem

der Sitz der Seele sein muß, gleich in den ersten Stunden nach dem Tode die wesentlichsten Veränderungen einstellen; und eben diese sind es, die unsern Todesschlaf, falls es einen gibt, beendigen, und die Seele frei machen. 72)

Für diese Ansicht spricht auch die bekannte Erfahrung, daß sich das hohe Alter insgemein nur eines sehr kurzen und leicht zu unterbrechenden Schlafes erfreut. Wäre es wahr, daß unsere Seele sterbend in einen Schlaf versinkt, der durch Jahrhunderte währt, so stünde zu erwarten, daß auch im Leben schon unser Schlaf stets um so fester und anhaltender werde, je näher der jedesmalige Zustand unsers Leibes demjenigen kommt, den er im Tode annimmt. So zeigt es sich aber nicht; sondern gerade dann, wenn unser Leben nur noch an einem Faden hängt, in den gefährlichsten und tödtlichsten Krankheiten pflegt unser Schlaf nur kurz und unterbrochen zu sein; und Greise, die ohne alle eigentliche Krankheit, bloß durch die natürliche Beschaffenheit ihres Leibes gleichsam allmählich und mit jedem Tage mehr dieser Welt absterben, haben sich insgemein über Schlaflosigkeit zu beklagen. So stumpf und immer stumpfer auch ihre Sinneswerkzeuge werden, so wenig wir also voraussetzen können, daß äußere Eindrücke sie aus ihrem Schlummer wecken, so gibt es doch irgend ein Etwas, seien es Vorstellungen, welche die Seele aus sich selbst erzeugt, oder Veränderungen, welche in der Maschine des Körpers vorgehen und von der Seele wahrgenommen werden, was sie nie lange fortschlafen läßt. Dürfen wir also nicht schließen, daß auch der Schlummer, der eintritt, wenn sich der Tod ihrer gänzlich bemächtigt, von einer leicht erwecklichen Art sein werde? —

Doch möchte dies immer kein strenger Schluß sein, so ist das vorhin Gesagte schon ein zureichender Beweis dafür, daß unsere Seele, wenn sie ja einschläft, bei dem Tode nicht lange fortschlafen könne. Und so ergibt sich zuletzt, daß die Erscheinungen des Schlafes und der Ohnmacht, statt unsern Glauben an Unsterblichkeit zu erschüttern, gehörig erwogen, uns vielmehr in ihm bestärken.

Die Thätigkeit nemlich, die unsre Seele selbst in den Stunden des Schlafes ununterbrochen fortsetzt, beweiset, wie

verschieden ihr Wesen von dem des Körpers sei, und bestätigt unsere Behauptung, daß sie nicht etwas Zusammengesetztes, sondern ein durchaus einfaches Ding sei, weil sie widrigenfalls gleichzeitig mit unserm Leibe ermüden und durch Ruhe sich wieder erholen müßte. Jedes Erwachen aus solchem Schlafe lehrt uns die Möglichkeit eines Erwachens auch aus dem Todes-schlaf. Denn auf dieselbe Weise, wie jenes durch einen von Außen in unsere Seele dringenden Reiz bewirkt wird, läßt sich auch dieses erwarten; der einzige Unterschied ist, daß wir bei jenem in unsrer gröberer Hülle verbleiben, bei diesem aber sie zu verlassen genöthiget sind.

Stellen wir uns, um dies noch deutlicher einzusehen, vor, in der ganzen Natur gäbe es keinen Schlaf und keine Ohnmacht, um wie viel furchtbarer müßte uns nicht alsbald der Tod erscheinen! Nun also gäbe es kein einziges Beispiel von einer Rückkehr zum Leben und zur Thätigkeit aus jenem Zustand einer scheinbaren Auflösung aller Kräfte, in welchen unsre Seele beim Tode verfällt. Nun würden wir nicht einmal von den Träumen, durch welche die Seele ihre Thätigkeit, selbst wenn sie schläft, noch erweist, etwas zu sagen wissen. Menschen, die nur gewohnt sind, an die Möglichkeit solcher Dinge zu glauben, davon sie ein Beispiel mit Augen wahrnehmen können, wie schwer würden sie zu überzeugen sein, daß unsere Seele in ununterbrochener Thätigkeit zu wirken fortfahre, auch wenn unser Körper plötzlich reg- und bewegungslos dahin sinkt; und wie noch unglaublicher würden sie unsere Versicherung finden, daß diese Seele gerade dann, wenn ihr Leib so kraftlos geworden, mit höheren Kräften begabt, aus ihm hervorgehe. Und doch, ihr Kleingläubigen! doch ist es wirklich so; und jetzt könnt ihr ein deutliches Beispiel hievon an jedem Schlafenden sehen, der euch, sobald er aus seinem Schlafe erwacht, nicht nur erzählen kann, was er durch diese Stunden gedacht und gethan, sondern der überdies nun auch neu gestärkt durch den Schlaf Dinge zu Stande bringt, die er des Tages vorher umsonst versucht hatte! Wie ihr dies täglich an jedem Erwachenden sehet, ja an euch selbst erfahret, so geht es auf eine nur für uns unsichtbare Weise auch demjenigen, der einschläft in den Schlaf des Todes! Auch er

erwacht in eini ger Zeit, und zwar mit neuen bisher noch nie gehabten Kräften. Denn er erwachet nicht mehr in dieser irdischen, sondern in einer Umgebung von anderer Art, erwachet befreit von der Last eines Leibes, der ihm zuletzt schon drückend geworden, erwacht voll frischen Kraftgefühls, um einen neuen Leib sich zu bauen, und ein neues weiseres Leben, als dieses irdische war, zu beginnen! —

Vierzehnter Abschnitt.

G r ü n d e a u s G o t t e s D a s e i n.

Der Aufmerksamkeit eines denkenden Lesers wird nicht entgangen sein, daß alles, was wir bisher über die Unsterblichkeit unserer Seele und über unsern Zustand im andern Leben vorgebracht haben, auf Gründe gestützt worden sei, die selbst derjenige zugeben müßte, der an kein Dasein eines Gottes glaubt. Denn obgleich ich mehrmal auf Gott zu reden kam, weil es kaum möglich ist, von der Natur eines Wesens, wie unser menschliche Geist ist, zu sprechen, ohne an dasjenige Wesen erinnert zu werden, in welchem der Grund vom Dasein aller Wesen und ihrer Kräfte liegt: so glaube ich doch nicht ein einziges Mal eine Behauptung aufgestellt zu haben, die sich nicht anders darthun ließe, als durch Beziehung auf das Dasein und die unendlichen Vollkommenheiten dieses Gottes. Der Grund, warum ich mich solcher von Gottes Dasein entlehnter Beweise enthielt, liegt nicht etwa darin, als hätte ich besorgt, daß unter meinen Lesern einige zu finden sein dürften, denen das Dasein dieses Wesens noch nicht gewiß genug ist. Nein, die gelehrten Beweise, die uns die Weltweisen für diese Wahrheit geben wollen, mögen noch so mangelhaft sein, und die Gebrechen des einen mag der Erfinder des zweiten noch so deutlich vor aller Welt aufgedeckt haben: ⁷³⁾ sie selbst, diese Wahrheit, kommt dadurch nie in Gefahr, von uns verkannt zu werden; denn sie ist Eine derjenigen, welche sich unserem bloß gesunden Menschenverstande so von selbst aufdringen, daß es

kaum möglich ist, sie zu bezweifeln, will man sich nicht absichtlich verfinstern, und Zweifel auffuchen. Aber so zuversichtlich ich nicht nur für meine eigene Person überzeugt bin, daß ein Gott sei, sondern auch meinen Lesern diese beseligende Überzeugung zutraue, muß ich doch unverhohlen gestehen, daß mir Beweise, die man für das Vorhandensein gewisser Einrichtungen in der Natur bloß aus dem Dasein Gottes hernimmt, selten eine ganz vollkommene Befriedigung gewähren, und daß ich sie eben darum auch den Lesern nicht als ganz zuverlässig habe darstellen wollen. Es bestehen aber die Beweise, welche ich hier im Sinne habe, wesentlich darin, daß man aus der vorausgesetzten Zuträglichkeit einer gewissen Einrichtung für das Wohl der lebendigen Wesen den Schluß ziehen will, Gott müsse sie eingeführt haben, weil er bei seiner unendlichen Weisheit alles Gute erkennt — bei seiner Heiligkeit alles Gute will — bei seiner Allmacht endlich auch alles, was er will, ausführen kann und zu Stande bringt. In diesem Schlusse ist gegen die Richtigkeit der letzten Sätze freilich nichts zu erinnern, desto schwerer aber läßt sich der Satz, von dem man hier ausgeht, in hinreichender Strenge und Allgemeinheit darthun. Denn um auf diese Art — von der Zuträglichkeit einer Einrichtung auf ihr Vorhandensein — schließen zu können, wäre nothwendig, uns erst zu versichern, daß nicht nur wir Menschen nichts ausdenken können, was noch zweckmäßiger wäre, sondern daß auch Gott, der Allwissende, nichts besseres anzugeben wisse; wie auch, daß diese Einrichtung mit all den übrigen Einrichtungen, welche die Weisheit Gottes in der Welt einzuführen für gut befunden hat, vereinbarlich sei, und neben den uns bekannten wohlthätigen Folgen nicht irgend einige uns durchaus unbemerkbare Nachtheile hervorbringen würde. Wer will uns diese Versicherung geben? Bleibt es — ich meine keineswegs in allen, doch — in den meisten Fällen nicht ein gewagtes Unternehmen, von uns auf Gott zu schließen, behaupten zu wollen, daß auch Er, der Allwissende, keine Einrichtung kenne, welche dem Zweck des Weltganzen besser, als die von uns vermuthete, entspräche; behaupten zu wollen, daß diese Einrichtung schlechterdings keine uns unbekannte Nachtheile haben könne, um derentwillen Gottes

unendliche Weisheit bestimmt werden könnte, sie zu verwerfen, um ein Anderes zu versügen? Wer sollte, wenn er bescheiden ist, nicht im Gefühle der Gewagtheit einer solchen Behauptung lieber nach Gründen anderer Art sich umsehen? — Erfahrungen, die auf das Dasein einer Einrichtung entweder unmittelbar, oder aus dem Vorhandensein gewisser anderer, die ihr ganz ähnlich, schließen lassen, haben zum wenigsten in den meisten Fällen für mich mehr Überzeugungskraft, als alle Schlüsse der eben beschriebenen Art, wenn sie durch keine Erfahrungen bestätigt werden können.

Doch durch diese Erklärung gebe ich schon zu erkennen, daß ich solche Schlüsse nicht unbedingt verwerfe. Sind sie nicht für sich allein im Stande, eine feste und durch nichts wieder zu erschütternde Überzeugung zu begründen, so können sie, meine ich, durch ihren Hinzutritt zu anderen Gründen das Gewicht dieser doch beträchtlich vermehren. Und eine solche Verstärkung unserer Gewißheit sollte sie uns in einer Sache von solcher Wichtigkeit, als der Glaube an ein anderes Leben hat, nicht immer willkommen sein?

Obwohl ich mir also schmeichle, daß die bisher von mir geführten Beweise für die Unsterblichkeit unserer Seele, und für ein besseres Leben jenseits des Grabes — befriedigen könnten, da sie nur auf sehr einleuchtende Vernunftschlüsse und auf ganz unbestreitbare Erfahrungen sich stützen, so wird es sich doch in aller Rücksicht geziemen, unsre bisherige Untersuchung nicht als beschlossen anzusehen, bevor wir nicht auch erwogen, zu welchen Hoffnungen uns bloß das Dasein und die bekannten Eigenschaften desjenigen Wesens berechtigen, von dem es allein abhängt, daß wir vorhanden sind, und ob und in welchem Zustande wir fortdauern werden. Hätte es diesem Erhabensten der Wesen nicht gefallen, uns von dem Inhalt seiner ewigen Rathschlüsse ein und das andere, das uns zu wissen besonders ersprießlich ist, selbst zu offenbaren, so gäbe es kein anderes Mittel für uns, sie zu erforschen, als die nur eben besprochene Art zu schließen. Wir müssen nachdenken, was wohl das Weiseste, das Beste, Heiligste sei; und was uns als Solches erscheint, davon vermuthen wir, daß es von

Gott gewählt worden sei. Lasset uns also auch hier erst diesen Weg betreten, und zuletzt noch vernehmen, was Gott durch seinen eigenen Gesandten uns verkündigen ließ.

Wenn sich dieselben Einrichtungen, deren Vorhandensein in der Natur uns schon vorhin aus Gründen der Erfahrung überaus wahrscheinlich wurde, durch die jetzt folgende Betrachtung uns zugleich als diejenigen darstellen sollten, die für die Tugend und Glückseligkeit der geschaffenen Wesen am allerzuträglichsten sind, also der Allmacht, Weisheit und Heiligkeit Gottes am besten zusagen, werden wir dann nicht um so zuversichtlicher glauben, daß wir vorhin nicht falsch geurtheilt, sondern daß diese Einrichtungen in aller Wirklichkeit bestehen? Um jedoch nicht allzu weitläufig zu werden, wollen wir unsre jetzige Untersuchung vornehmlich nur auf die drei Punkte ausdehnen, die uns bei weitem die wichtigsten sein müssen, daß wir auch nach dem Tode unsers Leibes noch immer fortdauern, daß wir mit Rück Erinnerung fortdauern, und daß wir mit denjenigen, die uns auf Erden theuer geworden sind, im anderen Leben wieder vereinigt werden sollen.

Wenn es wahr ist, daß dem Vollkommensten der Geister keine andere Regel des Wirkens gezieme, als diese, immer das möglich größte Wohl der geschaffenen Wesen zu befördern, so liegt am Tage, daß auch die kühnste Einbildungskraft keine Einrichtung ausdenken könne, die Gottes würdiger wäre, als eben diejenige, welche wir voraussetzen, wenn wir die Behauptung wagen, daß Gottes Weltall beides, der Zeit sowohl als auch dem Raume nach, grenzenlos sei; daß es nicht eine nur große, nur jede von uns aussprechbare Zahl übertreffende, sondern eine in Wahrheit unendliche Menge von Wesen enthalte; daß eine solche unendliche Menge derselben nicht bloß vertheilt sei durch den unendlichen Raum, sondern daß auch in jedem endlichen Theile des Raums eine unendliche Menge geschaffener Wesen sich befinde; daß diese Wesen alle, nicht die zusammengesetzten Ganzen bloß, welche sie bilden, sondern auch

alle einzelnen einfachen Theile für sich lebendige Wesen seien, Wesen, die eine gewisse Vorstellungs- und Empfindungskraft haben, und eben darum auch eines gewissen, diesen Kräften angemessenen Grades der Glückseligkeit genießen; daß jedes solche Wesen nicht nur bisher schon eine unendliche Zeit hindurch bestche, und darum auch schon eine unendliche Menge angenehmer Empfindungen genossen habe, sondern auch noch in Zukunft ohne Ende fortdauern werde; daß jedes derselben Gelegenheit habe, beständig vollkommener, und dadurch auch beständig glücklicher zu werden; daß kein Grad der Vollkommenheit, kein Grad der Glückseligkeit, wenn er nur endlich ist, so groß sei, daß nicht jedes dieser Wesen ihn einst erreichen, ja auch noch überschreiten könne, wenn es nur selbst will, nur die ihm dargebotenen Gelegenheiten nicht mit fortwährendem Eigensinn von sich stößt; daß endlich jedes gerade in diejenigen Verhältnisse der Zeit und des Raums gestellt sei, die eben nothwendig sind, damit es am schnellsten in der Vollkommenheit fortschreite, und auch zum Fortschreiten der übrigen das Meiste beitrage.

Gewiß, dieses alles sind Einrichtungen, welche so segensreich, so ohne allen Widerspruch der Güte und Heiligkeit unsers Gottes gemäß sind, daß er sie muß getroffen haben, daß sie bestehen und bestehen müssen, sofern sie anders nicht seiner Allmacht selbst unmöglich sind; mit andern Worten, sofern sie nicht einen inneren Widerspruch enthalten. Ein solcher aber ist hier so wenig zu finden, daß wir schon oben aus bloßen Begriffen der Vernunft sogar die Nothwendigkeit der meisten dieser Einrichtungen nachzuweisen vermochten. Nicht etwas bloß Willkürliches, sondern schon in der Natur der Dinge gegründet und nothwendig ist es, daß eine Substanz, welche einmal da ist, fortwährend da sei, und eben so nothwendig ist es, daß sie fortwährend wirke, und durch dies Wirken auch das Vermögen erhalte, noch immer mehr zu wirken, d. h. daß sie an ihren Kräften wachse. Daß es solcher Wesen nicht etwa bloß Myriaden, sondern unendlich viele gebe, unendlich viele nicht nur im unendlichen Raume, sondern selbst in jedem endlichen Theile des Raums, ist freilich nichts an sich selbst Nothwendiges; wohl aber etwas, dessen Möglichkeit die Vernunft

deutlich einsehen kann, und das wir sonach von der Vollkommenheit Gottes mit Zuversicht erwarten dürfen. Daß jedes einfache Wesen mit einer gewissen Kraft des Vorstellens und des Empfindens begabt, und darum auch des Genusses eines gewissen Grades der Glückseligkeit empfänglich sein müsse, ist vielleicht aus den Gründen, welche ich oben dafür beigebracht habe, nicht jedermann einleuchtend genug geworden; desto einleuchtender muß jedem sein, daß es der Güte Gottes auf das vollkommenste entspreche, jedem Geschöpfe, falls diese Sache nur nicht etwas an sich selbst Unmögliches ist, ein gewisses Maß von Empfindungskraft zu verleihen, damit es, wenn auch nur einer geringen, doch einiger Lust genieße, und allmählich fähig werde, auch einen höhern Grad von Glückseligkeit zu erreichen. Daß endlich jedes dieser Wesen gerade mit dem Maße der Kräfte ausgerüstet und in diejenigen Verhältnisse der Zeit und des Raums gestellt sei, und so geleitet werde, wie eben erforderlich ist, damit es am schnellsten fortschreite in der Vollkommenheit und zur Vervollkommnung auch aller übrigen das meiste beitrage: das können wir allerdings aus keinem Gesetze der Nothwendigkeit herleiten, sondern das müssen wir bloß von der unendlichen Weisheit, Güte und Allmacht Gottes erwarten. Aber was könnten wir auch sicherer als dies von Gott erwarten? Läßt sich denn nur der geringste Zweifel erheben, ob eine solche Einrichtung des Weltalls den Vollkommenheiten Gottes gemäß sei?

Doch es gibt Personen, die sich von einigen der allgemeinen Wahrheiten, welche ich hier vorausgesetzt habe, nicht überzeugen können, Leute, welche der Seele keine Einfachheit zugestehen wollen, sondern der Meinung sind, daß alles Denken, Empfinden und Wollen durch einen bloßen Organismus des Körpers hervorgebracht werde; die wenigstens nicht begreifen, warum die einfache Substanz nothwendig ewig sein müsse, und der Kraft des Vorstellens, mit der sie gegenwärtig begabt ist, nicht im Verlaufe der Zeiten verlustig werden könne. — Ich habe an seinem Ort gezeigt, daß diese Menschen selbst in dem Falle, wenn es so wäre, wie sie meinen, noch nicht Ursache hätten, im Tode nothwendig ein Aufhören all unserer Geistes-

verrichtungen zu besorgen, weil es gewisse Einrichtungen in der Natur gibt, aus deren aufmerksamen Betrachtung auch sie selbst noch die Hoffnung schöpfen könnten, daß aus der Zerstörung ihres gröberen Leibes irgend ein feinerer hervorgehen werde. Erheben wir aber unsere Blicke zu Gott, dann können wir ein solches Aufhören unsers Bewußtseins im Tode um desto weniger befürchten. Denn wenn es anders nichts an sich selbst Unmögliches ist, daß ein organischer Körper, darin sich die Kraft des Denkens, Empfindens und Wollens einmal entwickelt hat, vor jeder Zerstörung der Art, dabei die so eben genannten Verrichtungen nothwendig aufhören müßten, bewahrt bleibe, so können und müssen wir es mit aller Zuversicht von der unendlichen Macht, Weisheit und Güte Gottes erwarten, daß er dies thun, daß er mindestens keines derjenigen Wesen werde zu Grunde gehen lassen, die es durch ihren guten Gebrauch vom Leben nur irgend verdienen, noch länger fortzuleben. Wer die Gelegenheiten, die ihm das Leben zu seiner Ausbildung darbeut, benüzet, der wird doch, je länger er lebt, um desto vollkommener; um desto empfänglicher wird er für den Genuß eigener Glückseligkeit, um so fähiger, Glückseligkeit auch unter andern auszubreiten: und dennoch sollte ihn Gott nicht länger fortdauern lassen? Zugeben sollte es Gott, daß alle die edlen Fertigkeiten, die er mit so vieler Mühe sich erworben, wieder zu Grunde gehen? Und dies nur darum, damit ein anderes Geschöpf, das erst vom Niedrigsten anfangen muß, an seine Stelle trete? Ein solches neu geschaffene Wesen kann doch nicht geeigneter sein zum Genuße eigener und zur Beförderung fremder Glückseligkeit, als eines, welches schon lange besteht? Denn sind es nicht Weisheit und sittliche Güte, welche den Grad unserer Tauglichkeit für diesen doppelten Zweck ganz vornehmlich entscheiden? Können aber Weisheit und sittliche Güte schon angeboren werden? Müßte denn bei einer solchen Einrichtung die Summe des Wohlseins, die in der Welt zu Stande kommen soll, nicht offenbar verlieren? —

Besorgen wir also nichts weniger, als daß eine solche Einrichtung bestehe. Nein, wenn schon der Gärtner das Baumchen, das sich gut anläßt, nicht ausreißt, um einen neuen Kern

an seine Stelle zu setzen, sondern es vielmehr sorgfältig pflegt und verwahrt, damit es, nicht angegriffen vom Froste des Winters, im nächsten Frühling zu einem neuen Leben erwache und jetzt erst Früchte trage, so wird auch Gott uns alle, so viele wir uns zum Guten lenksam erweisen, nicht der zerstörenden Macht des Todes Preis geben, sondern zu einem neuen und besseren Leben erwecken. Der Gärtner zwar, weil er nur Gärtner ist, nur Bäume zu ziehen versteht, läßt den Stamm, der schon zu alt geworden, um Früchte, die für ihn Werth hätten, hervorzubringen, aus seinem Garten entfernen: im Garten Gottes aber hört dieser Baum nicht auf, brauchbar zu sein, er wird vielmehr brauchbar zu höheren Zwecken. Und so hören auch wir nie auf, brauchbar zu sein, wenn wir nur selbst wollen, und werden eben deshalb auch nie von Gott verlassen, sondern im Gegentheil, je länger er uns bereits getragen hat mit Liebe, und je vollkommener wir dadurch geworden sind, um desto liebender wird er auch fernerhin uns tragen, und so leiten, daß es uns immer leichter werden soll, noch mehr Vollkommenheit zu erlangen.

Doch eben weil unser himmlische Vater nur darum uns fortdauern läßt, damit wir immer vollkommener werden, so wird er uns auch nicht ohne Rück Erinnerung an die Vergangenheit fortdauern lassen.

Dem wäre es nicht eine Unvollkommenheit, wenn wir beim Übertritt von einer Stufe des Daseins zu einer höheren immer die Rück Erinnerung an die vorhergehende verlören? Daß wir uns dessen, was wir vor unserm Erscheinen auf der gegenwärtigen Stufe gewesen, nicht zu erinnern vermögen, hat nichts Anstößiges; sobald wir voraussetzen dürfen, — was alles um uns her wahrscheinlich macht, — daß wir auf den vorhergehenden Stufen unsers Daseins noch kein vernünftiges Bewußtsein gehabt, daß wir nun eben zum ersten Male beides, die innere Fähigkeit, und die äußere Gelegenheit haben, als wahrhaft vernünftige Wesen zu leben. War dies früher nicht, so konnten wir auch nichts lernen, dessen uns jetzt zu erinnern von Nutzen wäre. Ein anderes ist es mit

diesem gegenwärtigen Leben, darin wir so manche, gewiß auch in der Ewigkeit noch brauchbare Erfahrungen zu sammeln, angefangen haben; darin wir bereits so viele in Gottes Schöpfung befindliche Wesen nach ihren Kräften und Beschaffenheiten kennen gelernt; darin wir so viele, ewig nicht zu vergebende Wohlthaten und Beweise einer gütigen Fürsorge von Gott erhalten; darin wir so oft schon mit Augen gesehen, wie alles Gute sich belohne und jede Sünde sich bestrafe; darin wir so vieles bereuen, und wünschen, es künftig besser einrichten zu können; welches wir endlich beschließen, nachdem wir so eben erst begonnen haben, unsre Herzen mit einer aufrichtigen Liebe zu Gott und zu allem, was gut ist, zu erfüllen. Wenn auch dies gegenwärtige Leben, nicht bloß in einigen seiner unbedeutenden Theile, sondern der Hauptsache nach, unsrer Erinnerung entzogen werden sollte, so wäre das offenbar als ein Verlust zu erachten, und wir müßten vieles von dem, was wir aus dieser Welt schon hätten mitbringen können, in jener künftigen wieder von neuem erlernen.

Doch nicht nur, daß wir so vieles, was wir im gegenwärtigen Leben gelernt, in das künftige mit Nutzen hinübernehmen können, wenn uns die Rückerinnerung bleibt, auch was wir dort erst erfahren, kann uns bei weitem lehrreicher werden, wenn wir es mit demjenigen, was sich auf Erden begab, vergleichen können, als im entgegengesetzten Falle. Denn wie man auch über die Beschaffenheit des künftigen Lebens denke, so ist doch außer Zweifel, daß es in einem genauen Zusammenhange mit dem gegenwärtigen stehen, daß dieses zu jenem sich ohngefähr so verhalten müsse, wie sich der Anfang zu seiner Fortsetzung verhält. Kommen wir in der andern Welt an ohne alle Rückerinnerung an die gegenwärtige, so sehen wir dort Folgen und Nachwirkungen unsers Betragens auf Erden vor uns, ohne sie zu verstehen, ohne zu wissen, aus welcher Ursache sie entsprangen: und dies sollte der Vermehrung unserer Einsichten, dem Wachsthum unserer Vollkommenheit nicht hinderlich fallen? Wir werden dort ohne Zweifel uns selbst und andere in einem um so unvollkommeneren Zustande antreffen, je lässiger wir und sie in der Benützung der

Mittel zu unserer Ausbildung hier gewesen: und es sollte nicht gut, nicht nothwendig sein, daß wir doch wissen, woran die Schuld dieses Zurückbleibens hinter den übrigen liege? —

Dieses erinnert aber an noch einen Vortheil von großer Wichtigkeit, welchen die Einrichtung, deren Zweckmäßigkeit ich hier behaupte, mit sich führt. Wir verlangen alle, und gewiß nicht mit Unrecht, daß alles sittlich Gute Belohnung, und alles sittlich Böse eine ihm angemessene Bestrafung finde. Ist das Gedächtniß dessen, was wir hier Gutes oder Böses gethan, in der andern Welt unwiderbringlich verschwunden, so ist auch jede Belohnung und Strafe dafür dort an unrechtem Orte. Wozu lohnen und strafen, wo niemand mehr weiß, was er gethan, wofür man ihn belohne oder strafe? Nothwendig müßte also, wenn wir im andern Leben nicht ferner wissen sollen, daß wir und wie wir auf Erden gelebt, alle Vergeltung dessen, was wir hier Gutes oder Böses thun, auch hier schon eintreten. Nun auch angenommen, daß dies nichts Unmögliches wäre, welche Beschränkung wäre es doch für Gottes Weltregierung? Wer sollte nicht begreifen, daß durch die Weisheit Gottes unendliche Mal mehr Gutes in der Welt zu Stande kommen könne, wenn diese Einschränkung wegfällt; wenn es Gott freigelassen wird, ob er in diesem oder in jenem Leben vergelte; wenn er das eine oder das andere thun darf, je nachdem bald jenes bald dieses dem Wohle des Ganzen zuträglicher ist? Betrachten wir aber die Sache genauer, so zeigt sich, daß eine Vergeltung in diesem Erdenleben, die sich auf jegliches Gute und Böse erstreckt, und für jedes genügend sei, nicht einmal unter die Möglichkeiten gehöre. Oder wie sollen diejenigen guten und bösen Handlungen, die wir am Schlusse unsers Lebens verrichten; wie die Entschließungen, die wir im Augenblick des Todes selbst fassen, ihre Vergeltung noch hier auf Erden finden? Wie soll derjenige würdig belohnt werden, der, um der Pflicht zu gehorchen, um das Wohl anderer zu retten, sein Leben aufopferte? Wie soll dem Bösewicht nach den unzähligen Schandthaten, die er verübte, eine verdiente Strafe werden, wenn er, sobald er die schlimmen Folgen derselben einbrechen sieht, sein Leben

und Dasein durch einen plötzlichen Selbstmord endet? Wie soll verhindert werden, daß sich ein solcher nicht frevelnd rühme, er kenne ein Mittel, sich Gottes strafender Hand jeden Augenblick zu entziehen? — Und wenn wir auch zugeben, daß schon das Bewußtsein lohne und strafe, kann diese Vergeltung immer hinreichend heißen? Soll Gottes Allmacht keine größere Belohnung für den Tugendfreund haben, wenn ihn die langsame Glut in Phalaris Ofen verzehrt, als das Bewußtsein, daß er unschuldig leide? Und der Tyrann, soll er genug bestraft sein damit, daß eine leise Stimme in seinem Innern ihm sage, daß er nicht recht daran thut? —

O wie viel zweckmäßiger, wie weit vollkommener kann dieß alles eingerichtet werden, wenn wir mit Rück Erinnerung fortdauern! Dann wissen wir, daß jede Vergeltung, die hier nicht eingetreten, oder nicht eintreten konnte, dort sicher nicht ausbleiben werde. Dann erwarten wir, daß die Belohnung der Tugend wie die Bestrafung des Lasters von einer unendlichen Dauer sein werde, weil sich die Folgen beider in das Unendliche erstrecken, und weil auch wir selbst sie als das, was sie sind, als Folgen unsers Verhaltens erkennen werden. Dann finden wir jetzt schon die stärkste Aufmunterung zu jeder guten That in dem Gedanken, daß ihre Erinnerung erfreulich und ehrend für uns sein werde durch eine ganze Ewigkeit, während die Schmach und die Gewissensbisse des Lasters durch eine ganze Ewigkeit nicht vertilgt werden sollen. Eine so überschwengliche, und doch zugleich auch so gerechte und natürliche Vergeltung für alles Gute und Böse, ist sie bei irgend einer andern Einrichtung gedenkbar, als wenn wir auf jede höhere Stufe des Daseins die Rück Erinnerung an die vorhergehenden mit uns nehmen? —

Füget noch bei, daß wir auf dieser Erde nicht einmal denjenigen Grad der Vergeltung antreffen, der allem Anschein nach doch wirklich stattfinden könnte, und den uns Gott, wenn das Bewußtsein unserer Persönlichkeit im Tode aufhört, kaum ohne Ungerechtigkeit entziehen dürfte. Denn ist es auch nicht möglich, daß alles Gute und Böse seine vollgütige Belohnung und Strafe schon hier erhalte,

erhalte, so könnte doch gewiß viel mehreres und viel angemessener vergolten werden. Wenn auch das Gute oder Böse, das wir erst sterbend thun, seine Vergeltung nicht mehr auf der Erde finden kann, so brauchte doch nichts von demjenigen, was wir schon lange vor unserm Tode beschlossen und ausgeführt hatten, ohne Vergeltung zu bleiben. Wenn nicht für jede gute That eine Belohnung ausgesetzt sein kann, die groß genug wäre, um jeden zu ermuntern; wenn nicht auf jedes Verbrechen eine zur Abschreckung Aller hinreichende Strafe erfolgen kann, so könnte doch ein solcher Lauf des Schicksals auf Erden statthaben, daß jedem Freunde der Tugend ein glückliches, jedem Feinde derselben ein unglückliches Loos zu Theil wird. Könnte dies aber sein — und wer mag glauben, daß dieses der Allmacht unmöglich wäre? — so dürfen wir wohl auch sagen, daß es sein sollte und müßte, wenn wir die Rück Erinnerung an dieses Leben in das zukünftige nicht hinübernehmen. Denn weil bei diesem Umstand keine hier unterbliebene oder doch nicht vollendete Vergeltung dort nachgetragen werden kann, wer sieht nicht, daß Gott — so wahr er heilig ist, so wahr er die Tugend befördern und dem Laster steuern muß — schon auf Erden so hohe Belohnungen für die eine, und so nachdrückliche Strafen für das andere festsetzen müßte, als es nur immer auf Erden möglich ist? Aber nicht also hat es Demjenigen gefallen, dessen Rathschlüsse doch ewig untadelhaft bleiben. Zwar völlig unbezeugt hat er seine Gerechtigkeit auf Erden nicht gelassen; Beweise, unzweidentige Beweise dessen, daß er das Gute lohnen und das Böse strafen wolle, hat er zu jeder Zeit gegeben, und gibt sie gegenwärtig noch: aber bei weitem nicht Alles, was gut oder böse auf Erden geschieht, vergilt er sichtlich und schon in diesem Leben. Viel Gutes sehen wir ihn unbelohnt, viel Böses ungeahndet lassen. Häufig ergeht es dem Freunde der Tugend auf Erden mißlich; nicht nur Verzicht muß er leisten oft auf die angenehmsten Genüsse, sondern überdies auch Leiden der verschiedensten Art muß er erfahren; und was das schmerzlichste für ihn ist, geht nicht zuweilen selbst das Gute, dem er sich hingeweiht, vor seinen Augen scheinbar zu Grunde? Böse und leichtsinnige Menschen dagegen,

erlangen sie oft nicht alles, wornach ihr Herz nur gelüftet? und dauert ihr Glück zuweilen nicht ungestört, bis an ihr Lebensende fort? — Warum dies alles? Nur weil es ein Leben auch noch jenseits der Gräber gibt; weil wir die Rückerinnerung an das, was wir hier gethan, auch dort hinübernehmen, und dort erst die vollständige Vergeltung dafür empfangen sollen; weil es in vieler Rücksicht zweckmäßiger ist, wenn sich das Gute und Böse nicht jederzeit hier, sondern zuweilen erst in der Ewigkeit belohnt und bestraft; weil wir in dieser Einrichtung selbst eine Bürgschaft dafür, daß wir unsterblich sind, erblicken sollen. — So ist es, durch jedes unglückliche Schicksal, das ein aufrichtiger Freund der Tugend erfährt, spricht Gott zu uns, daß es ein anderes Leben und eine Rückerinnerung in demselben gebe, und daß erst dort das eigentliche Land der Vergeltung sei.

Aber eben darum, setze ich endlich hinzu, auch das Land des Wiedersehens. Denn auch, daß wir alle Guten, und alle, die wir mit reiner Gesinnung lieben, dort wieder finden werden, können wir von dem Gott der Liebe erwarten.

Wahr ist es, daß es der Zweck unserer eigenen Ausbildung fordert, nicht immer eingeschränkt zu bleiben in den engen Kreis einer und derselben Bekanntschaft, daß es nothwendig wird, von Zeit zu Zeit in neue Gegenden der Schöpfung versetzt zu werden, und andere, bisher noch nicht bekannte Geschöpfe, unter ihnen auch solche kennen zu lernen, die uns von nun an sehr lieb und theuer werden sollen. Hieraus folgt aber noch nicht, daß unsre alten Verbindungen wegen der neuen aufgelöst, noch so weniger, daß sie für immer aufgelöst werden müßten. Dies wäre vielmehr eine Einrichtung, die sich, je länger wir sie betrachten, nur um so zweckwidriger darstellt.

Mit niemand von denjenigen, mit denen wir auf Einer Stufe des Daseins in Verbindung lebten, sollten wir auf einer höheren wieder zusammenkommen? Warum dies? etwa um desto vielseitiger ausgebildet zu werden, wenn wir immer neue und neue Bekanntschaften machen? Aber die Vielseitigkeit der

Ausbildung wird ja nicht dadurch erreicht, daß wir nur immer Neues lernen, das Alte aber entweder vergessen, oder in unsern neuen Verhältnissen nicht ferner brauchen können; sondern nur der wird wahrhaft vollkommen, der, ohne das Brauchbare, das er schon weiß, zu verlernen, immer noch Neues hinzulernt. Würden wir aber beim Übergang zu einer höheren Stufe des Daseins aus den Verbindungen, in denen wir früher gestanden, immer herausgerissen, und nicht etwa auf eine Zeit nur, sondern so, daß wir mit den Wesen, die wir hier kennen gelernt, nie wider sollten zusammenkommen, so liegt am Tage, daß die Kenntnisse und Geschicklichkeiten, die wir uns auf der einen Stufe des Daseins mühsam erworben, auf der nachfolgenden kaum eine weitere Anwendung fänden, ja aus Mangel an Wiederholung sogar vergessen werden müßten. Können wir dieses für zweckmäßig halten? können wir glauben, daß unser weisester Erzieher, Gott, uns nicht auf besseren Wegen werde zu leiten wissen?

Nein, daß wir mit einigen, daß wir selbst mit den meisten Wesen, die wir auf Erden kennen gelernt, in jenem andern Leben wieder zusammenkommen müssen, wenn es uns nützen soll, auf Erden gelebt zu haben, kann niemand in Abrede stellen; aber wenn wir gleich viele finden, können wir nicht doch einige vermissen? und wenn nicht Alle da sind, können wir nicht gerade diejenigen vermissen, die uns die theuersten waren? können uns nicht unsere Lieben fehlen? — So wird, erwidere ich mit aller Zuversicht, die Weisheit und Güte Gottes nicht handeln! Nicht wird sie das minder Wichtige uns erhalten, und verloren gehen lassen, was von unendlich größerem Werthe für uns ist. Denn dieses Wiedersehen unserer Lieben, selbst wenn es zu nichts diente, als ein Verlangen zu stillen, ohne dessen Befriedigung wir uns nicht glücklich fühlen können, wir dürften erwarten, daß sie uns zugebacht sei, diese Wonne. Oder ist es dem Gütigsten der Wesen nicht ein Gesetz, seinen Geschöpfen jedes Vergnügen, das unschuldig ist, zu gewähren? um wie viel mehr, wenn ein so lebhaftes und aus so edlem, von ihm selbst eingepflanzten und gutgeheißenen Triebe, wenn ein aus reiner Liebe hervorgehendes Verlangen darnach vorhanden ist; wenn ohne Befrie-

digung dieses Verlangens alle die übrigen, dem Wesen dargebotenen Freuden nicht einmal recht genießbar für dasselbe wären; wenn dieses Wesen zur Classe der sittlich Guten gehört, wenn es Belohnung verdient, wenn es verdient, daß man es so glücklich mache, als nur immer möglich ist!

Allein es handelt sich bei dieser Wiedervereinigung mit unsern Lieben wirklich nicht um das bloße Vergnügen, das wir, die Wiedervereinigten, in dem erneuten Umgange finden; sondern hier gibt es noch andere, sehr wesentliche Vortheile, die erreicht werden können und sollen. Nicht glücklicher bloß, sondern auch besser können wir durch die gewünschte Wiedervereinigung mit unsern Lieben werden; nicht bloß für uns kann daraus erhöhte Seligkeit hervorgehen, sondern wir werden uns auch aufgelegter und tüchtiger fühlen, Glück und Seligkeit in unserer Umgebung zu verbreiten. — Einmal schon darum, weil wir uns glücklicher fühlen. Denn es ist doch gewiß, daß wir uns um so aufgelegter und fähiger finden, anderen um uns her wohlzuthun, und sie zu beglücken, je froher und glücklicher wir selbst geworden sind. Dann aber auch noch aus andern Gründen. Um des Guten recht vieles zu wirken, dürfen wir nicht allein, sondern wir müssen vereinigt mit vielen andern wirken. Dies gilt nicht bloß von unserm Erdenleben, bei unsern gegenwärtig noch so beschränkten Kräften; sondern auch in der künftigen Welt, so groß unsere Kräfte dort immer geworden sein mögen, müssen wir doch bei weitem mehr ausführen können, wenn wir in zweckmäßiger Vereinigung, als wenn wir einzeln wirken. Vereinigungen also, gesellschaftliche Verbindungen werden in jener andern Welt nicht minder erwünschlich und nothwendig sein, als in der gegenwärtigen, soll anders des Guten recht viel zu Stande kommen. Daß aber solche Verbindungen viel eher gestiftet werden, und sich bei weitem wirksamer erweisen müssen, wenn wir zusammenkommen mit Wesen, deren Beschaffenheit wir schon kennen gelernt, die schon mit uns in Verbindung gestanden, in deren Gesellschaft zu wirken, und Gutes zu wirken, uns schon zur Gewohnheit geworden, wem brauchten wir das erst eigens darzuthun? Es kommt noch hinzu, daß in dem

Wiederfinden derer, die wir auf Erden gekannt, öfters ganz eigene Anlässe und Aufforderungen zum Guten liegen. Treffen wir diejenigen dort wieder, die uns auf Erden wohlgethan, denen wir, unserm eigenen Gefühle nach, Dank und zwar ewigen Dank schuldig geworden: welche Gelegenheit und welche Verbindlichkeit, ihnen nun Gutes um Gutes zu entgelten! Finden wir Menschen dort, die an uns irre geworden waren, die sich, es sei durch unser eigenes Verschulden oder auch ohne dasselbe, an uns geärgert hatten, welche Gelegenheit und Aufforderung, nun wieder gut zu machen, was früher nicht gut gethan war; nun zu beweisen, daß wir nicht so gesinnet waren, wie man sie glauben gemacht, oder daß wir jetzt wenigstens besser gesinnet sind! Sehen wir Personen dort, welche die Erde verkannt hatte, die ihre edlen wohlthätigen Zwecke hier nicht nach Wunsch ausführen konnten, aus Mangel an kräftigem Beistande von Seite anderer, welche Gelegenheit und Verpflichtung, ihrer Sache nun gerechtere Anerkennung, ihnen Gefährten und Theilnehmer zu verschaffen! Kommen wir dort mit Eltern, Erziehern, Lehrern, und anderen Personen zusammen, welche nichts sehnlicher wünschten, als daß wir recht gut und vollkommen würden, mit welchem Eifer werden wir auch schon aus dem Grunde arbeiten an unserer Vervollkommnung, und nicht ermüden, Gutes zu thun, auf daß sich diese Lieben dereinst unser recht herzlich erfreuen! —

Und so erblicken wir von allen Seiten nichts als wohlthätige Wirkungen, welche daraus hervorgehen, wenn der Allmächtige es so eingerichtet, daß wir uns wieder finden. Da sich früher schon zeigte, daß eine solche Einrichtung nichts an sich Unmögliches enthalte; da es vielmehr nach allem, was die Erfahrung uns lehrt, gleichsam von selbst geschieht, daß wir in Zukunft mit unseren Lieben vereinigt werden, so zwar, daß eine eigene Gegenveranstaltung von Gott getroffen sein müßte, wenn dieses Zusammenkommen ewig verhindert werden sollte: o so bezweifeln wir nicht, daß diese selige Vereinigung früher oder später statthaben werde. Mit allen, die weise und tugendhaft gelebt, kommen wir einst zusammen, wenn

wir nur selbst so leben, daß wir der Aufnahme in ihren Kreis dereinst nicht unwürdig befunden werden.

Dies wären denn die Aufschlüsse über die Zukunft, die wir uns durch ein bloßes ruhiges Nachdenken zu verschaffen vermögen, auch wenn wir noch nichts von dem wissen, was aus göttlichen Belehrungen allein erkannt werden kann. Müssen wir nicht gestehen, daß diese Ansichten sehr trostreich und befriedigend sind? Ja müssen wir uns derselben nicht herzlicher freuen, eben um deswillen, weil wir, sie uns zu verschaffen, gar keines andern Mittels bedürfen, als des Gebrauches unsrer eigenen Vernunft, als der Benützung einer Gabe, die unser gütige Vater im Himmel uns allen gemeinschaftlich verliehen hat? In welchem Zeitalter also, und unter welchem Himmelsstrich ihr immer geboren sein und euch aufhalten möget, vernünftige Bewohner dieser Erde! daß ihr unsterblich seid, erkoren von eurem gütigen Schöpfer zu ewigem Dasein, und zu unendlichem Fortschreiten in der Vollkommenheit: das könnet ihr immer und überall erfahren; das rufet euch Gott durch jene Stimme der Vernunft zu, die ihr Alle vernehmet! Nicht in Jedem aus euch mag sie mit gleicher Deutlichkeit sprechen; aber doch Jedem sagt sie es, sagt es so laut, als er es hören will, — daß er unsterblich sei. Die Gründe, warum er es sei, weiß unter Tausenden unter euch kaum Einer nur einigermaßen auseinander zu setzen; aber genug, ein jeder fühlt es, daß er nicht untergehen könne im Tode; er fühlt es, daß er nur übergehen werde in ein anderes, wofern er gut war, sicher viel seligeres Leben! —

So, finden wir, haben die Menschen zu allen Zeiten und in allen Ländern geglaubt. Und schon diese allseitige Übereinstimmung könnte die Wahrheit der Sache für sich allein beweisen. Denn muß es nicht einen Grund dieser Übereinstimmung geben? Und worin sollte er liegen? Etwa nur in der großen Erwünschlichkeit der Sache? aber können wir sagen, die Menschen glauben nur darum, daß sie unsterblich sind, weil sie es wünschen zu sein? Zu leugnen ist freilich nicht, daß unsre Neigungen und Wünsche oft einen großen Einfluß auf die Gestaltung unsrer Hoff-

nungen haben; und auch die Vorstellungen, welche sich die Menschen von der Beschaffenheit des andern Lebens gebildet, haben diesen Einfluß erfahren. Mehreres, was man sich hier und da vom andern Leben verspricht, erwartet man offenbar nur aus Überredung, weil es den sinnlichen Neigungen schmeichelt, weil man es — wünschet. Dieses gilt aber nur von einigen Nebenvorstellungen, die mit dem Lehrsatz von der Unsterblichkeit verknüpft worden sind, nicht von ihm selbst nach seinen wesentlichen Theilen. Wir glauben, und glauben es auf dem ganzen Erdenrunde, daß nach dem Tode ein Zustand der strengsten Vergeltung eintreten werde, daß nur der seltene Freund der Tugend, nur derjenige, der hier ganz tadellos gelebt, oder die Schuld seiner einzelnen Vergehungen schon lange abgehüßt hat, dort ewigen Freuden entgegensehen könne, während auf jeden Sünder die härtesten Strafen warten. Und kommt es nicht eben, daß wir beinah alle, mehr oder weniger, uns vor dem Tode, oder besser gesagt, vor dem Gerichte, das auf ihn folgen soll, fürchten? Und nur aus Furcht vor den Strafen der andern Welt geschieht es, daß wir so manches Böse, welches hier niemand rächen würde, so sehr uns auch die Leidenschaft dahin zieht, unterlassen, und manches Gute, das uns sonst nie in den Sinn gekommen wäre, üben, um nur den Urtheilsspruch der ewigen Gerechtigkeit zu sühnen? Kann wohl ein Glaube, der solchen Inhalts ist und solche Wirkungen äußert, ein Erzeugniß unsrer sinnlichen Neigungen sein, da er im Gegentheil in beständigem Kampfe mit ihnen steht? ⁷⁴⁾ — Woher doch, daß nicht einmal die Lasterhaften, so viele Mühe sie sich auch geben, diesen beängstigenden Glauben aus ihren Herzen zu verdrängen, damit so wenig zu Stande kommen können? — O es muß Gründe, tief in der menschlichen Natur liegende Gründe muß es für diesen Glauben geben. Einen Widerspruch, den wir bei aller Unfähigkeit, ihn deutlich auseinander zu setzen, in unserm Innersten fühlen, muß der Gedanke enthalten, daß mit dem Tode Alles aus sei; sonst hätte der Glaube an ein anderes Leben nie zu einer so allgemein geltenden Herrschaft sich erheben und sie Jahrtausende schon behaupten können. —

Fünftehnter Abschnitt.

Gründe der Offenbarung.

Bei allem diesem bescheide ich mich sehr gern, daß es nicht die Kraft unsrer sich selbst überlassenen Vernunft allein sei, welcher wir die über den ganzen Erdkreis sich erstreckende Ausbreitung dieses Glaubens zu verdanken haben. Nein, weil so viel, und überaus viel daran liegt, daß diese Wahrheit von uns Menschen niemals verkannt und abgeleugnet werde: so sorgte Gott selbst dafür, daß wir auf noch ungleich kürzerem Wege, als durch Schlüsse der Vernunft geschehen mag, die vollste Überzeugung von der Unsterblichkeit unsrer Seele erhielten und behielten. Zu mehr als einer Zeit und bei mehr als einem Volke hat Gott, wie ich glaube, Männer auftreten lassen, die diese wichtige Lehre in seinem Namen verkündigten, und die durch begleitende Zeichen und Wunder bewiesen, daß sie von ihm zu solcher Lehre wirklich berechtigt worden. Als endlich die Zeit erfüllet war zur Erscheinung Desjenigen, welcher der Vollkommenste unsers Geschlechtes zu werden bestimmt war, und es auch wirklich wurde, der eben deshalb auch in einer Vereinigung mit Gott gestanden, wie weder vor noch nach ihm irgend ein anderer Mensch; als — Jesus Christus erschienen war, da wurden wir nicht nur mit Worten auf das ausführlichste darüber unterrichtet, daß es ein anderes Leben gebe, und was der Gute sowohl als der Böse dort zu erwarten habe; sondern nun wurde uns auch ein eigener Thatbeweis davon geliefert, daß die Entschlafenen noch immer fortleben in einer höhern Welt, und in Verbindung mit uns stehen, und falls es nöthig ist, sogar die Macht besitzen, den Nebel, der sie uns unsichtbar macht, zu zerstreuen und sich uns darzustellen.

Auch in unsern Tagen sind wir noch eben nicht so weit entfernt von der Zeit, in der sich dies alles zugetragen, daß

wir uns von der Wirklichkeit dessen, was hier die Hauptsache ausmacht, nicht mit hinlänglicher Gewißheit überzeugen könnten. Wir haben sie noch in unsern Händen, jene vier schriftlichen Berichte, welche von Personen aufgesetzt wurden, die zu derselben Zeit gelebt, die dabei Augenzugegen gewesen, die für die Wahrheit des Erzählten ihr Leben hinzugeben nicht nur bereit waren, sondern auch wirklich hingegeben haben. Und was sie erzählen, es ist alles so vortrefflich, so ganz der Gottheit würdig, daß sie es nimmer sich hätten ausdenken können, daß es nur Wahrheit, nur reine Wahrheit sein kann. Keine Geschichte der Welt verdienet Glauben, wenn wir der evangelischen mißtrauen wollen. †

Man wird nicht erwarten, daß ich mich hier in eine Beweisführung des Gesagten einlasse; eine solche muß man in andern Schriften suchen.⁷⁵⁾ Auch daß und mit welchen näheren Bestimmungen der große göttliche Gesandte den Lehrsatz von der Unsterblichkeit menschlicher Seelen selbst vorgeztragen habe, ingleichen was jene ehrwürdige Gesellschaft, welcher er das Amt einer getreuen Bewahrung und einer zeitgemäßen Ausbildung seiner Lehre anvertraut hat, über diesen Gegenstand bis auf den heutigen Tag bekenne, will ich hier nicht auseinandersetzen, da es den meisten meiner Leser bekannt genug sein wird. Nur Eines noch dürfte hier nicht als überflüssig erscheinen.

Man wird sich nemlich erinnern, daß ich schon oben erklärt, ich könne keine Lehre zum Inhalt göttlicher Offenbarungen zählen, welche des Charakters der sittlichen Zuträglichkeit ermangelt. Ich glaube, dieses sei im Grunde von jeher die Meinung aller vernünftigen und guten Menschen gewesen, wenn sie gleich nicht immer sich ganz deutlich ausgesprochen haben.⁷⁶⁾ Es fragt sich also, ob auch die Ansichten, die uns das Christenthum über das andere Leben eröffnet, dieser Bedingung entsprechen. Und da man in der That Zweifel hiergegen erhob, so dünkt es mir geziemend, etwas zur Beseitigung derselben beizubringen.

Einigem, was in der christlichen Lehre vom andern Leben gesagt wird, hat man den Vorwurf gemacht, daß es entz

schieden unmöglich sei. Wäre dieser Vorwurf gegründet: so könnte man Behauptungen von einer solchen Art freilich nicht für geoffenbart halten. Allein auch ohne erst in eine Beleuchtung der einzelnen Punkte, die man hier vorgebracht hat, eingehen zu müssen, läßt sich auf diese Beschuldigung etwas erwidern, das, wie ich glaube, zur Befriedigung für einen jeden Nachdenkenden hinreicht. Wir können es nemlich im Voraus zugestehen, daß es in jenem Subegriffe der Lehren, aus welchen die christliche Offenbarung bestehet, mehre gab, die uns den Gegenstand, von welchem sie handeln, nicht so, wie er an sich ist, sondern nur so, wie seine Vorstellung uns Nutzen schafft, beschreiben; mit andern Worten, wir können im Voraus einräumen, daß sich das Christenthum auch solcher Lehren bediene, die etwas Bildliches enthalten. Denn wenn dieß nicht so wäre, und wenn man den Grundsatz festgesetzt hätte, daß jede bloß bildliche Vorstellung aus dem Gebiete des christlichen Lehrbegriffs entfernt gehalten werde; dann würde sich diese Religion eines der kräftigsten Mittel zu unserer Erbauung selbst entäußert haben; dann könnte sie nimmer die vollkommenste, nimmer diejenige heißen, die Gott von uns geglaubt wissen will. Bloß darum also, weil eine christliche Lehre, wenn sie als Darstellung der Sache, wie sie an sich ist, betrachtet werden sollte, schwer zu vertheidigen wäre, ja auf erweisliche Ungereimtheiten führte: bloß darum sind wir noch gar nicht berechtigt, sie zu verwerfen, wenn sie doch brauchbar als ein Bild ist, d. h. wenn die Gefühle und Entschliessungen, welche die Vorhaltung einer solchen Ansicht in unserem Gemüthe anregen kann, ersprießlich und wohlthätig sind.

Den Nutzen der christlichen Ansichten leugne man, wenn man vermag; beweise man uns, und nicht durch Machtsprüche, sondern durch deutliche Auseinandersetzung der Gründe beweise man, daß es der Tugend oder der Glückseligkeit eines vernünftigen Menschen nachtheilig sei, sich an die Vorstellungen des Christenthums vom andern Leben zu halten: und alsbald werde ich es für meine Pflicht erachten, diese Begriffe nicht nur für mich selbst aufzugeben, sondern auch andere davor zu warnen und davon zurückzuführen. Doch gegen die Wahrheit einiger

Lehren des Christenthums mag man noch allenfalls mit einigen Anschein Einwürfe vorbringen können, wenn man das Bildliche darin mit dem, was eigentlich zu nehmen ist, vermenget. Aber den Nutzen dieser Lehren bestreiten, beweisen zu wollen, daß kein erbaulicher Gebrauch derselben möglich sei, das ist ein Vorhaben, welches selbst den geschicktesten Meistern nicht einmal in dem Grade gelingt, daß man den Gründen, welche sie vorgebracht, nicht sehr leicht die Unredlichkeit abmerken sollte.

Zur Beruhigung unserer Leser, wenn etwa einige gleichwohl durch solche Scheingründe sollten beirrt worden sein, mag es genügen, nur die drei Hauptsätze, auf die wir uns auch schon oben beschränkten, in nähere Betrachtung zu nehmen, und die sittlichen Vortheile, welche der Glaube an sie erzeugt, mit wenigen Worten anzudeuten.

Durch den Glauben an Unsterblichkeit gewinnen wir nicht nur ein jeder in unsern eigenen Augen, sondern auch alle unsere Mitmenschen gewinnen in unserer Vorstellung eine Wichtigkeit, die im Verhältniß zu dem entgegengesetzten Falle unendlich groß ist. Nun ist der Mensch uns nicht mehr ein Wesen, welches gleich einem Schattenbilde an der Wand vorüberleitet, heute noch war, und morgen verschwunden sein wird; sondern nun wissen wir, daß er in alle Ewigkeit fortданere, und daß er eben deshalb, obwohl seine Kräfte jetzt noch sehr eingeschränkt sind, während der unendlichen Dauer seines Daseins und bei dem beständigen Wachsthum seiner Kräfte eine unendliche Menge des Guten wie des Bösen zu Stande bringen könne.

Auch jede unsrer einzelnen Handlungen erscheint uns nun unendlich wichtiger. Denn jede veranlaßt theils in uns selbst, theils in unsern Mitmenschen Folgen, die sich, da wir in Ewigkeit fortданern, auch in die Ewigkeit erstrecken. Dieser Gedanke, wie mächtig muß er nicht unserm Leichtsinne steuern!

Nun fühlen wir auch mehr Lust und Eifer, an unserer eigenen geistigen Ausbildung, und sofern wir es vermögen,

auch an der geistigen Bervollkommnung all unserer Mitmenschen zu arbeiten. Denn jedes bloß irdische Werk, durch dessen Hervorbringung wir uns ein Denkmal zu stiften bemühet sind, und wären es ägyptische Pyramiden, wird mit der Zeit zerstört. Nur Vollkommenheiten, die wir an unserm eigenen Geiste entwickeln, oder zu deren Entwicklung wir andern behülfslich werden, dauern in alle Ewigkeit fort, falls unsre Seelen unsterblich sind. Fürchten wir dagegen im Tode vernichtet zu werden, so dünkt uns jede Mühe, die wir auf Ausbildung unsers Geistes verwenden sollen, eine vergebliche Mühe zu sein, weil dieser Geist selbst heut oder morgen in Nichts zurückkehrt.

Wenn wir nicht unsterblich sind, so ist der Lohn der Tugend und die Strafe des Lasters immer nur sehr beschränkt und endlich; so finden, wie wir schon oben an gemerkt, manche sehr gute Handlungen, besonders solche, die mit Aufopferung unsers irdischen Wohles, unserer Gesundheit, ja unsers Lebens verknüpft sind, keine hinreichende Vergeltung, und viele schändliche Verbrechen bleiben oder hoffen doch strafslos zu bleiben. Glauben wir also nicht an Unsterblichkeit, so werden wir alsbald auch keine so starken Antriebe zur Tugend, und keine so mächtigen Abhaltungsgründe vom Laster fühlen, als es der Fall ist, wenn dieser Glaube uns lehrt, daß jede gute oder böse That im Stande sei, uns eine in ihrer Dauer ewige, in ihrem Grade aber, wegen der immer wachsenden Empfänglichkeit unsers Geistes, alle jetzige Vorstellung übersteigende Seligkeit oder Unseligkeit zu bereiten.

Durch den Glauben an Unsterblichkeit gewinnt auch unser Glaube an die Gerechtigkeit Gottes. Denn wenn es kein anderes Leben gibt, so ist das Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit, das hier auf Erden so oft wahrgenommen wird, einer der stärksten Einwürfe gegen die göttliche Gerechtigkeit, der hinwegfällt, sobald wir nach dem Tode noch fortdauern, und zwar mit Rück Erinnerung an dieses gegenwärtige Leben.

Sehen wir im Tode unserer Vernichtung entgegen, so können wir nicht umhin, vor ihm zurückzuschauern als vor

dem größten Übel. Denn so oft wir uns auch etwa vorsagen, oder so wahr es an sich selbst sein möchte, daß wir, wenn wir einst nicht mehr sind, auch nichts mehr leiden und verlieren können, doch sträubt sich unsre ganze Natur gegen diesen Gedanken der Vernichtung; und jeder muß gestehen, daß es zum wenigsten nichts Erfrenliches sei, seine Vernichtung zu erwarten. Glauben wir aber an Unsterblichkeit, so wird uns der Tod zwar, wenn wir Böses gethan, um desto furchtbarer; und in dem Gedanken, daß uns der Augenblick seines Hereinbrechens unbekannt sei, daß wir mit Sicherheit nicht auf den kommenden Tag, ja auf den kommenden Augenblick nicht rechnen können, liegt ein beständiger Antrieb zu unserer Besserung; ist aber diese bereits erfolgt, und wir wandeln schon auf dem Pfade der Tugend, dann hat der Tod gar nichts Furchtbares mehr, dann können wir ruhig erwarten, wann er uns abrufen werde; denn er führet uns zu Gott, er hebt uns nur empor zu einer höheren Stufe des Daseins, er ist der Eingang zu ewiger Wonne!

Die Freuden der Geselligkeit gehören schon auf Erden unter die reinsten, edelsten und lebhaftesten, welche wir kennen. Die Versicherung, daß solche Freuden auch noch im andern Leben unsern Lohn ausmachen sollen, muß ihren Werth in unsern Augen erhöhen, und uns ermuntern, derselben zu genießen, so viel wir nur vermögen. Wir werden also um so geselliger, um so freundschaftlicher leben, wir werden uns Menschen, die unserer Liebe werth sind, aussuchen, und uns ergößen an ihrer Gegenliebe. Bei der Wahl unserer Freunde werden wir aber nicht auf vergängliche Vorzüge sehen, sondern auf solche, die auch in der Ewigkeit fort dauern, sofern wir glauben, daß die Verbindungen, die wir hier knüpfen, noch in der Ewigkeit fortgesetzt werden können. Wir werden schon hier gewissenhafter in unserer Freundschaft sein, und auf der Huth sein, daß wir auch nicht der geringsten Untreue im Innersten des Herzens uns schuldig machen; denn wird nicht dies alles einst an den Tag kommen, und müßten wir uns unserer Vergehungen dann nicht ewig schämen? Wir sollen mittheilend sein in unsern

Freuden und Vergnügungen; wir sollen gewisse Freuden nicht einmal genießen wollen, wenn sie diejenigen, welche uns näher angehen, nicht mitgenießen können. So soll der Gatte nicht ohne seine Gattin, Eltern sollen nicht ohne ihre Kinder, Geschwister nicht ohne die übrigen glücklich sein wollen. Das Zartgefühl, das zur Erfüllung dieser schönen Pflicht nothwendig ist, wie sehr wird es durch die Lehre von der Wiedervereinigung mit unsern Lieben befördert und unterstützt? „Laßt uns schon hier auf Erden,“ sprechen wir jetzt, „alles gemeinschaftlich haben, denn auch dort werden wir ja ewig vereint einander lieben, und an jedem Vergnügen des Einen wird ja der Andere ungehindert Theil nehmen können!“

Wie einst der Glaube an Unsterblichkeit unsern eigenen Tod erleichtern wird, wosern wir gut sind, so tröstet er uns auch bei dem Hinscheiden unserer Lieben so kräftig, wie es nichts anderes vermag. Oder was könnte tröstlicher sein, als zu wissen, daß unsere Lieben darum, weil sie nicht mehr vor unsern Augen wandeln, doch nicht zu sein aufgehört haben; daß sie auch nicht etwa in einem traurigen, sondern in einem höchst seligen Zustande fortleben; daß nur ihr sichtbarer Zusammenhang mit uns, nicht aber ihr unsichtbarer zerrissen worden; daß sie uns fortwährend beobachten, umschweben und auf uns einwirken; daß wir, sobald erst der Tod diese gröbere Hülle um unsern Geist abgestreift haben wird, auf viel innigere und beseligendere Weise mit ihnen vereinigt werden sollen, als wir jetzt nur uns vorzustellen vermögen!

So wichtig und so verschiedener Art sind die sittlichen Vortheile, welche der Glaube an Unsterblichkeit uns gewähret; und was hat man denn vorgebracht, ihn als schädlich und gefährlich darzustellen?

„Wenn wir kein anderes Leben erwarten würden,“ sagt man, „so würden wir die Zeit des gegenwärtigen besser zu Rathe halten; jetzt aber denken, wer weiß wie viele, nicht anders als Jener mit klaren Worten aussprach: Was habe ich zu versäumen, wenn die ganze Ewigkeit mein ist? In allen

Verbindungen, welche Freundschaft und Liebe knüpft, würden wir einander mit viel größerer Zärtlichkeit behandeln, würden, weit entfernt, den andern durch Kälte zu betrüben, mit jedem Augenblicke geizen, ihm Freude zu machen, wenn wir wüßten, daß wir einander nur für die kurze Zeit dieses Erdenlebens besitzen, und daß wir nichts von dem Guten, welches wir unsern Geliebten jetzt zu erweisen versäumen, je werden einbringen können. Die thörichte Hoffnung, jenseits der Gräber eine Seligkeit zu finden, mit der nichts Irdisches verglichen werden kann, verleitet uns oft zur Verachtung der Genüsse, welche das gegenwärtige Leben darbeut, besonders wenn wir glauben, daß die Verzichtleistung auf die Freuden dieses Lebens uns zum Verdienst für das künftige gereiche. Ja es ist nicht zu wundern, wenn wir bei lebhafterer Einbildungskraft sogar die Versuchung fühlen, durch freiwillige Abkürzung dieses Lebens uns den Eingang in eine ewige Seligkeit zu eröffnen. Denn werden wir durch den Tod wirklich zu einer höheren Stufe des Daseins erhoben, wie will man die Unerlaubtheit des Selbstmordes gründlich erweisen? Ja was wollte man sogar demjenigen erwidern, der, wenn er Tausende himmorden ließ, die Frechheit hätte, sich zu berühmen, daß er ihr größter Wohlthäter sei? Doch weil man im andern Leben nicht bloß Belohnung des Guten, sondern auch Strafe für jegliches Böse erwartet, so zeigt es sich meistens, daß der Gedanke an die Ewigkeit und unser Schicksal in ihr, selbst für den besseren Menschen, weil auch dieser sich nicht von aller Schuld rein glaubt, äußerst beängstigend sei. Und so geschieht es, durch diesen unseligen Glauben, daß fast alle Menschen in beständiger Furcht vor dem Tode leben, während sie doch so ruhig sein könnten, wenn sie erst wüßten, daß der Tod nichts anderes ist, als ein festes Einschlafen, aus dem man nie wieder erwacht!''

Es bedarf wahrlich nicht viel Scharfsinns, sondern nur einer unbefangenen Beurtheilung, um die Grundlosigkeit dieser Beschuldigungen zu erkennen. Oder wer kann im Ernste glauben, daß wir die Zeit unsers irdischen Lebens besser zu Rathe halten, d. h. daß wir dieselbe gewissenhafter zur Übung des Guten anwenden würden, wenn wir uns einbildeten, daß wir

im Tode aufhören, als es geschehen wird, wenn wir der Überzeugung sind, daß von der guten oder schlechten Anwendung dieses gegenwärtigen Zeitraums unser seliges oder unseliges Loos in einer ganzen Ewigkeit abhängt? Wahr ist es leider, daß die Menschen selbst bei dieser Überzeugung noch immer nur zu viel Trägheit in dem Geschäfte ihrer sittlichen Ausbildung beweisen: daß aber Trägheit entstehe oder nur im Geeringsten befördert werden könne durch den Gedanken, daß sich das hier Versäumte in der Ewigkeit nachholen lasse, ist gegen alle Erfahrung. Selbst jener Gelehrte⁷⁷⁾ sprach nur, aber er dachte nicht so. Und wie könnten wir auch so denken, da wenigstens im Christenthum das gerade Gegentheil mit solchem Nachdruck eingeschärft wird; da es mit klaren Worten lautet, daß wir ausschließlich nur auf dieser Erde Gelegenheit haben, Verdienste einzusammeln, und dort bloß ernten, was wir hier ausgesäet haben?

Um jener Trägheit zu steuern, die wir uns allerdings nur zu oft in den Beweisen der Liebe gegen die Unsrigen zu Schuld kommen lassen, ist es keineswegs nöthig oder auch nur zuträglich, zu glauben, daß wir einander bloß für die kurze Zeit dieses Erdenlebens besitzen; sondern dazu genügt, was wir auch bei dem Glauben an Unsterblichkeit vermögen, uns öfters vorzuhalten, daß jede einmal versäumte Gelegenheit zum Guten so wenig wieder zurückkehrt, als die vergangene Zeit je zur künftigen wird; daß jeden Augenblick ein Todesfall eintreten und uns außer Stand setzen könne, unsern Lieben wenigstens die Art von Freuden zu bereiten, die nur gerade auf dieser Erde blühen. Der wohl angewandte Glaube an Unsterblichkeit trägt vielmehr, wie gezeigt wurde, bei, unsere Liebe noch eifriger, treuer und reiner zu machen, als sie es ohne ihn wäre.

Die Hoffnung, jenseits der Gräber eine Seligkeit zu finden, mit der nichts Irdisches verglichen werden kann, mag wohl zur Folge haben, daß wir den Werth der irdischen Freuden, besonders der sinnlichen, welche es eigentlich sind, die wir dort nicht erwarten, etwas geringer schätzen, und uns sonach eher beruhigen, wenn ihr Genuß uns entweder durchaus nicht, oder doch ohne Verletzung der Tugend nicht möglich ist. Aber dies

dies sind Wirkungen, welche für unsre Tugend sowohl, als für unsre Glückseligkeit entschieden vortheilhaft sind. Daß wir aber dergleichen Vergnügungen gänzlich verachten, und selbst wenn sie erlaubter Weise genossen werden könnten, verschmähen sollen, das fordert die wohl verstandene Lehre von der Unsterblichkeit gar nicht; das könnte höchstens die Wirkung einer Vorstellung sein, die auch wir selbst für irrig erklären, und als Christen für irrig erklären können, der Vorstellung nemlich, daß eine solche Entsagung irdischer Freuden, mit der wir niemand nützen, etwas Verdienstliches sei. Diesen Wahn mag man, wo man ihn noch antrifft, bekämpfen, nicht aber den Glauben an Unsterblichkeit.

Werden wir aber durch einen echt christlichen Glauben an die Unsterblichkeit unserer Seele zu keiner schädlichen Geringschätzung irdischer Güter verleitet, so steht noch weniger zu besorgen, daß dieser Glaube uns eine Verjuchung zum Selbstmord werden könnte. Vernunft und Christenthum erklären den Selbstmord für eines der schwersten Verbrechen; Vernunft und Christenthum lehren, daß wir durch widerrechtliche Abkürzung unsers Lebens den Eingang zur ewigen Seligkeit uns, statt zu öffnen, vielmehr versperren; Vernunft und Christenthum zeigen, daß wir auf keine andere Weise glücklicher, als wir auf dieser Erde sind, werden können, wie dadurch, daß wir erst weiser und besser geworden sind, daß aber die schönste Gelegenheit, an wahrer Weisheit und Tugend zu wachsen, gerade dann vorhanden sei, wenn es uns nicht allzu wohl erget, wenn uns der Wunsch anwandelt, aus diesen Verhältnissen austreten zu können. Gerade dann sollen wir Vertrauen auf Gott, Geduld, Standhaftigkeit und die wichtigsten Tugenden lernen, und zur Erbauung anderer auch an den Tag legen. Und wenn wir diese Gelegenheit, statt sie mit Dank von der Hand unsers gütigen Vaters im Himmel anzunehmen, trotzig von uns weisen, so handeln wir offenbar unrecht, und geben zu erkennen, daß noch gar keine wahre Liebe zur Tugend in unserem Herzen wohne. Mit gutem Grund läßt sich also behaupten und darthun, daß der Selbstmord unerlaubt sei, auch wenn auf dieses Leben ein anderes folgt.

Eben so wenig sind wir verlegen, demjenigen zu erwidern, der etwa frech genug wäre, die Ermordung seiner Mitmenschen eine ihnen erwiesene Wohlthat zu nennen. Keine Stufe des Daseins ist von dem unendlich weisen Urheber aller Wesen zwecklos in seiner Welt eingeführt worden; auf jeder können und sollen die Wesen, die er auf sie versetzt, einen gewissen Grad der hier erreichbaren Glückseligkeit genießen, und sich zum Aufsteigen auf eine höhere bereiten. Je länger es ihnen auf einer und eben derselben Stufe zu bleiben vergönnet ist, um so mehr läßt sich erwarten, daß sie Gelegenheit finden, alles zu genießen, und zu lernen, was hier für sie zu genießen und zu erlernen ist; und um so schneller werden sie auf den nächst folgenden Stufen fortschreiten können. Nicht eine Wohlthat also, welche wir einem Geschöpf erweisen, sondern ein Unrecht, das wir ihm zufügen, ist es, wenn wir es ohne Noth tödten; so wahr es auch ist, daß wir es dadurch weder vernichten, noch zu einer niedrigeren Stufe des Daseins hinunter stoßen. Es wird bald vollkommener werden, als es schon war, dieses Geschöpf; allein nicht vollkommener, als es geworden wäre, wenn es auch derjenigen Gelegenheit zu seiner Ausbildung, deren es hier genoß, nicht allzu früh beraubt worden wäre. Nur darum pflanzte der gütige Vater des Weltalls allen Geschöpfen den Trieb zum Leben ein, einen Trieb, sich auf der Stufe des Daseins, auf der sie einmal stehen, so lange, als es nur möglich ist, zu erhalten. Was von allen Stufen des Daseins gesagt werden kann, daß man auf ihnen Gelegenheit zu beidem, zum Genuße sowohl, als zur Ausbildung finde, muß das nicht um so mehr von dieser so wichtigen Stufe gelten, auf der wir als Menschen stehen? Wenn sich das Würmchen im Staube schon seines Lebens erfreuet, und um etwas vollkommener gemacht wird durch sein Leben, wie viele höhere Genüsse stehen dem Menschen zu Gebot, und wie viel mehre Mittel zu seiner Bervollkommnung hat ihm sein gütiger Schöpfer auf dieser Erde bereitet? Und gleichwohl sollte sich nicht gröblich versündigen wider Gott selbst, wer immer irgend einem dieser Geschöpfe, die der Allmächtige hier zu herrschen bestimmt hat, die kostbare Zeit, welche es hier hätte zubringen können, auch nur um eine Stunde ver-

kürzet? — Vermagst du wohl zu berechnen, was jener Mensch, an dessen früherem Tode du Schuld bist, auf dieser Erde noch genossen, gelernt, ja selbst für andere noch geleistet haben würde? —

Doch wozu Wahrheiten beweisen, die so einleuchtend sind, daß sich auch der verstockteste Bösewicht vergeblich bemüht, sie zu verkennen? Nicht ihm zu zeigen, daß er Unrecht thue, sondern nur zu beweisen, daß der Glaube an Unsterblichkeit unschädlich sei: nur darum war es vielleicht nicht völlig überflüssig, dieß aneinander zu setzen.

Mit welcher Unredlichkeit aber die Einwürfe ausgedacht sind, durch die man diese wohlthätigste aller Wahrheiten, wenn man sie nicht widerlegen kann, wenigstens als gefährlich darstellen will, zeigt sich am deutlichsten durch die Widersprüche, in die man sich hiebei verwickelt. Denn von der einen Seite heuchelt man die Besorgniß, als könnte der Glaube an Unsterblichkeit uns zur Verachtung des Lebens und zum Selbstmorde verleiten, und von der andern scheuet man sich nicht, zu klagen, daß wir durch diesen Glauben in beständiger Furcht vor dem Tode erhalten würden. Wie widersprechend! Wofern es wahr wäre, daß uns die Aussichten in ein besseres Leben, welche der Glaube an Unsterblichkeit eröffnet, den Tod so leicht und angenehm machen, daß es fast zu besorgen steht, wir würden ihn eigenmächtig herbeiführen, wie wäre es möglich, daß eben dieser Glaube die Menschen fast insgemein zittern und zagen macht vor dem Gedanken an ihre Todesstunde?

In der That ist viel eher das letzte, als das erste der Fall. Denn es ist sehr wahr — und es scheint eben die wahre Ursache, weshalb sich einige gegen diesen Glauben so aufgelegt, nur darin zu liegen — daß jeder, der in seinem Herzen sich nicht rein weiß, nur mit Furcht denken kann an seinen Tod, wofern er glaubt, daß er nicht aufhöre, zu sein, sondern vor Gottes Richterstuhl werde gezogen werden. Aber diese Furcht ist, wie wir schon erinnerten, heilsam; sie treibt uns an, daß wir verübtes Böse nach Kräften wieder gut zu machen streben. Der ist kein Freund der Menschheit, der eine solche Furcht, die eigentlich nur eine Furcht vor dem Bösen selbst ist,

vom Erdkreis zu vertilgen, oder sie auch nur zu vermindern sucht. Ein anderes wäre es, wenn eine solche Furcht auch die Guten quälte, oder wenn sie uns zwecklos, dann noch quälend würde, nachdem wir bereits alles, was in unseren Kräften stand, gethan, um für den angerichteten Schaden Ersatz zu leisten. Dieses wird aber bei einem vernünftigen Glauben an Unsterblichkeit kaum geschehen, am wenigsten bei demjenigen, welchem die Lehren des Christenthums bekannt sind. Bei einem solchen wird, sobald erst seine Besserung vollkommen ist, alle nunmehr auch unnöthig gewordene Furcht vor dem Tode verschwinden; er wird, weil er in dem Bewußtsein seiner verbesserten Gesinnung Gnade vor Gott zu finden hoffet, ungleich beherzter dem Tod entgegen gehen können, als es derjenige vermag, welcher sich den Tod als eine Vernichtung vorstellt, und wäre es auch unter dem freundlichsten Bilde eines Versinkens in einen Schlaf, aus dem er nie wieder aufwachen wird. Nein, wie wir schon gesagt, schauerhaft, oder doch ohne Widerspruch etwas ganz Freudenleeres bleibt der Gedanke an ein Hinlegen zu einem solchen Schlafe immer; nicht das geringste dagegen, das schauerhaft wäre, wohl aber viel des Entzückenden hat der Gedanke eines Aufschwungs zu Gott, einer Aufnahme in die Gefilde ewiger Seligkeit, in die Gesellschaft aller schon vor uns Vollendeten, der Gedanke des Wiedersehens unserer Lieben und einer Vereinigung mit ihnen, welche nie wieder aufhören soll.

Wohl bleibt es also dabei, daß der Glaube an Unsterblichkeit, so aufgefaßt, wie es im Christenthum geschieht, ein überaus wohlthätiger Glaube sei; und hieraus läßt sich begreifen, warum uns Gott denselben hat beibringen und durch sein eigenes Zeugniß bekräftigen wollen. Völlig berechtigt sind wir mithin zu dem Schlusse, daß jene außerordentlichen Begebenheiten, welchen die Lehre von der Auferstehung und vom zukünftigen Gericht ihre Entstehung, Erhaltung und Ausbreitung verdankt, wirkliche Zeichen des Willens Gottes sind, daß wir sie annehmen sollen. Nur um die Bündigkeit dieses Schlusses zu zeigen, zergliederten wir jetzt den Nutzen, welchen dieser Glaube hat. Denn ist die Kenntniß einer Wahr-

heit von keinem Nutzen für uns, wäre sie uns sogar schädlich, dann ließe sich auch nicht vernünftiger Weise annehmen, daß Gott sie uns bestätige. Wohl aber dürfen und müssen wir dieses, so oft wir, wo es auch immer sei, eine Lehre antreffen, welche die entschiedenste sittliche Zuträglichkeit für uns besitzt, und durch so ungewöhnliche Ereignisse aufkam, wie es der Fall ist bei allen christlichen Lehren. Nicht wollte ich demnach durch die Betrachtungen, welche ich durch diese letzten Blätter im Gemüthe des Lesers zu veranlassen suchte, bewirken, daß sich derselbe überrede, er sei unsterblich, weil es erspriesslich ist, es zu glauben, sondern bloß zeigen wollte ich ihm, mit welchem Recht er die Lehre des Christenthums von seiner Unsterblichkeit als eine von Gott bestätigte annehmen dürfe. Zwar ist der wichtigste Theil dieser Lehre von solcher Art, daß seine Wahrheit auch ohne ein göttliches Zeugniß, durch bloße Gründe der Vernunft eingesehen werden kann: allein kann es uns deßhalb gleichgültig sein, zu hören, daß auch eine durch Gott bestätigte Lehre dasselbe aussage? Muß dieser Umstand nicht die Gewißheit unserer Überzeugung auf die erwünschlichste Weise erhöhen? Muß dasjenige, was wir als Ausspruch der ewigen Wahrheit erkennen, uns nicht unendlich gewisser erscheinen, als alles, was unsre eigene Vernunft durch bloßes Nachdenken herausbringt? Lasset uns also nur immer, und mit gebührendem Dank gegen Gottes Vorsehung annehmen, was uns das Christenthum über diesen Gegenstand lehret; besonders da wir hier mehr erfahren, als uns die bloße Vernunft zu sagen wüßte, und da auch dieses mehr so überaus wichtig und freudenreich ist.

Hier hast du denn, lieber Leser! die Gründe, auf denen mein Glaube an Unsterblichkeit beruhet. Ich habe sie entwickelt, so gut ich bei meiner Schwäche und bei den Grenzen dieser Schrift es vermochte. Durch einen Zeitraum von vielen Jahren habe ich diese Gründe bei mir selbst geprüft, und immer sind sie mir nur überzeugender erschienen. Versuche ein Gleiches, und wenn du — es sei durch meine oder durch Anderer besser geordnete Schlüsse — zur vollkommenen Überzeugung gelangt bist: dann sinke nieder auf deine Kniee, und

danke dem Vater des Weltalls für beides, daß er dich schuf zur Unsterblichkeit, und daß er es auch dich hat erkennen lassen! Gelobe ihm aber zugleich, von nun an Werke zu üben, die eines Unsterblichen werth sind, damit du einst in jenen höheren Gegenden die Betrachtungen segnest, durch welche du zuerst deines unsterblichen Wesens dir deutlich bewußt geworden bist! —

A n m e r k u n g e n.

Die Hoffnung meines Todes ist der Trost meiner Tage; auch möchte ich, daß man niemals von einem andern Leben redete, denn es gibt nur eines.

Wie unser sinnliches Dasein nicht das Leben ist, so ist auch unsre sinnliche Zerstörung nicht der Tod.

L. Cl. de St. Martin.
Theosophische Gedanken No. 212 und 213.

Zu Seite 17. 1) Kant und seine Anhänger. † Was Bolzano hier um 1825 (wo er die *Athanasia* geschrieben haben mag) sagte, kann man noch gegenwärtig sagen. Denn noch jetzt gibt es Gelehrte, und sehr achtungswürdige, im In- und Auslande, welche die Gründe, aus denen Kant der theoretischen Vernunft des Menschen die Fähigkeit einer Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände absprach, immer noch als unwiderlegt betrachten; ja es fragt sich, ob die Anzahl derer, welche so denken, seit diesem letzten Jahrzehende, und die Erscheinungen, die auf dem Felde der Philosophie in Deutschland stattgefunden haben, sich nicht um ein Bedeutendes vermehrt haben. †*

Zu Seite 18. 2) Ist es nicht eine Art Vermessenheit, daß Bolzano es wagt, einem System, welches sich doch eines so ausgezeichneten Beifalles zu erfreuen gehabt hat und noch erfreut, einen Selbstwiderspruch zur Last zu legen? Allein auch andere haben bereits dasselbe behauptet, ob sie es gleich nicht alle so deutlich darlegten, als hier mit wenigen Worten geschieht. Übrigens muß man erst Bolzanos im vorigen Jahre erschienene „Wissenschaftslehre (Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik, mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehreren seiner Freunde.“ 4 Bde. Sulzb. v. Seidel, 1837.) gelesen haben, wenn man beurtheilen will, ob und in welchem Maße er berechtigt sei, in philosophischen Dingen ein Wort mitzusprechen. Da von den meisten in dieser *Athanasia* aufgestellten Ansichten die letzten Rechtfertigungsgründe in jenen Lehren wurzeln, welche der Verfasser eben erst in seiner Wissenschaftslehre bekannt gegeben hat, so müssen wir jeden unserer Leser, dem es um eine wohlgegründete Überzeugung zu thun ist, ermuntern, sich mit diesem Werke vertraut zu machen. †*

Zu Seite 19. 3) Die wahre Ursache der hier erwähnten Erscheinung, des schlechten Fortgangs nemlich, den alle Philosophie, zumal die Metaphysik, bis auf den heutigen Tag gehabt hat, suchte Volzans (in der Wissenschaftslehre und anderwärts) wohl nicht mit Unrecht vornehmlich nur in dem Umstande, daß die Methode, die man bei der Bearbeitung sowohl als Darstellung dieser Wissenschaft bisher beobachtete, noch viel zu unvollkommen gewesen. Denn weil die Untersuchungen, welche den Gegenstand der Philosophie ausmachen, jedenfalls die verwickeltsten und schwierigsten sind, so begreift sich, daß sie nur dann von nicht ganz unglücklichem Erfolge begleitet sein können, wenn dabei die Regeln, welche eine gute Logik für jedes wissenschaftliche Nachdenken vorschreibt, auf das sorgfältigste befolgt werden. Das aber hat man nur selten gethan, ja es sind jene Regeln in den bisherigen Lehrbüchern der Logik nicht einmal vollständig aufgestellt gewesen. Hieraus allein erklärt sich nicht nur im allgemeinen, warum wir in der Philosophie, und vollends in der Metaphysik noch so weit zurück sind, daß wir, nach Kants Ausdrucke, in dieser letzten Wissenschaft noch nicht Einen festen Schritt gefaßt haben; sondern es erklärt sich auch, wie noch gerade in unsrer neuesten Zeit eine so grenzenlose Verwirrung in dieser Wissenschaft einreißen konnte, als es trotz allem Großthum und Rühmen vom Gegentheil leider doch wirklich ist, und schon daraus allein entnommen werden kann, weil eine so große Uneinigkeit unter unsern Weltweisen, selbst aus der Schule Schellings und Hegels, herrschet, und weil fast jeder die Übrigen alle nicht nur einzelner irriger Ansichten, sondern eines völligen Mißverstehens der ganzen Aufgabe, um die es sich hier handeln soll, beschuldiget. Diese höchst klägliche Erscheinung, ist sie nicht sichtbar nur die Strafe jener unter den neueren Weltweisen Deutschlands beinahe allgemein herrschend gewordenen Unart, dem Zwange der Logik sich nicht mehr fügen zu wollen, nicht einen einzigen Begriff genau bestimmen, gehörig festhalten zu wollen, nirgends mit Klarheit anzugeben, aus welchen Gründen man etwas behaupte, wie man die seiner Behauptung entgegenstehenden Gründe und Einwürfe glaube beantworten zu können, u. s. w. Ja ist es nicht

so weit gekommen in Deutschland, daß wir uns jeder verständlichen und mit Umsicht fortschreitenden Darstellung eines Gegenstandes schämen, indem wir sie bald mit unwissenschaftlicher Popularität, bald mit Pedanterei verwechseln? Wie ist es da möglich, daß Philosophie gedeihe? Es ist nicht unerreichbar, nicht schlechterdings unerreichbar das Übersinnliche für unser menschliches Wissen; aber nicht spielend, nicht durch bloßes Dichten und Faseln, sondern nur auf dem Wege des angestrengtesten und regelmäßigen Nachdenkens kann seine wissenschaftliche Begründung — Philosophie — zu Stande kommen! †*

Zu Seite 22. 4) Irre ich nicht, so hat dieser zufällige Mangel an einem Paare von Worten in unsrer deutschen Sprache keinen geringen Antheil daran, daß mehre unsrer neuesten Weltweisen den Unterschied zwischen Substanz und Adhärenz entweder ganz übergehen, oder statt seiner den ihm gar nicht gleichgeltenden zwischen dem Beharrlichen und Wechselnden eingeführt haben. Nicht nothwendig ist jede Beschaffenheit oder Adhärenz etwas Wechselndes, wie denn z. B. die Eigenschaften Gottes gewiß nicht veränderlich sind. Einigen Anderen hat es gedünkt, daß der Begriff der Substanz darum süglich entbehrt werden könnte, weil doch nichts übrig bleibt, sobald man alle Kräfte, mit welchen eine Substanz ausgestattet ist, in Gedanken aufhebt. Wozu also, fragen sie, noch etwas Eigenes, noch ein Substratum, das diese Kräfte trägt? Diese Gelehrten also sprechen statt von Substanzen überall nur von Kräften, und lassen z. B. die Erscheinung dessen, was wir die materielle Welt nennen, aus einem bloßen Conflict der beiden Kräfte der Anziehung und der Abstoßung entstehen. — Auch ich gebe zu, daß die Benennungen Substanz, Substratum u. dgl. ihrer ursprünglichen Bedeutung nach an ein gewisses Tragen und Getragenwerden erinnern; und freilich darf man nicht fragen, mit wie viel Armen eine Substanz die Kräfte und die Beschaffenheiten, die wir ihr beilegen, trage. Aber folgt daraus, daß nach Beseitigung solcher sinnlichen Nebenvorstellungen ein ganz richtiger Begriff noch übrig bleiben könne? Ich möchte wissen, ob irgend ein Wort so wenig den Vorwurf eines begrifflosen Wortes verdiene, als das Wort Eigenschaft

oder Beschaffenheit. So gewiß es aber im Reiche der wirklichen Dinge Beschaffenheiten gibt, so gewiß gibt es auch Dinge, an denen diese Beschaffenheiten haften, oder um ohne Bild zu sprechen, die diese Beschaffenheiten haben. Obgleich nun einige von diesen letzten selbst noch Beschaffenheiten heißen können, weil auch Beschaffenheiten noch ihre Beschaffenheiten haben, so ist doch unwidersprechlich, daß es auch wirkliche Dinge gebe und geben müsse, welche nicht mehr Beschaffenheiten von anderen Dingen sind; und diese sind es, die ich Substanzen nenne. †

Zu Seite 22. 5) Der Verfasser vergebe es uns, wenn wir aufrichtig gestehen, daß der Satz, den er zu beweisen sich hier bemühet, schon für sich einleuchte, ja uns einleuchtender erscheine, als der Beweis, mit dem er ihn versteht. †²

Zu Seite 26. 6) Die Worte Seele und Geist, die ich hier, wie man sieht, behandle, als ob sie einander ganz gleichgeltend wären, pflegen bei einem genaueren Sprachgebrauche allerdings unterschieden zu werden. Seele nennt man ein mit Vorstellungskraft begabtes Wesen nur insofern, als man voraussetzt, daß es mit einem gewissen Leibe entweder noch gegenwärtig verbunden ist, oder doch ehemals verbunden war. Geist nennt man es nur, wenn die Vorstellungskräfte desselben einen gewissen höheren Grad der Vollkommenheit erreicht haben, wenn es ein deutliches Bewußtsein seiner selbst besitzt. So wird Gott nie eine Seele, sondern ein reiner Geist genannt; dem vernunftlosen Thiere dagegen schreiben wir wohl eine Seele, aber gar keinen Geist zu. — Ganz anders wird dieser Unterschied zwischen Seele und Geist von einigen Weltweisen aufgefaßt, die beides, eine Seele sowohl als einen Geist, in der Natur des Menschen vereinigt antreffen wollen, und uns die Seele als das Princip oder den Grund all derjenigen Thätigkeiten im Menschen, welche er mit dem Thiere gemein hat, den Geist aber als das Princip oder den Grund seiner höheren Thätigkeiten beschreiben. Es ist unsere Seele, durch die wir sinnliche Wahrnehmungen machen, Begierden äußern u. dgl.; es ist der Geist, der sich zur Erkenntniß über sinnlicher Wahrheiten erhebt, Willensentschließungen faßt, welche dem Sittengesetze gemäß sind, u. s. w. Wenn diese Weltwei-

sen nur bei den so eben angeführten Redensarten verbleiben, und hiebei nicht voraussetzen, daß Seele und Geist zwei von einander verschiedene Substanzen seien, so haben wir ihnen keinen andern Vorwurf zu machen, als daß sie den Sprachgebrauch ohne Noth verändern, und Benennungen, die man von jeher zur Bezeichnung eigener Wesen gebraucht hat, in der Bedeutung von bloßen Kräften nehmen. So ist es aber gewöhnlich nicht der Fall; sondern man spricht von jenen beiden Principen, die es im Menschen geben soll, auf eine Weise, die völlig so ist, als ob man darunter ein Paar von einander verschiedener Substanzen selbst verstände; obgleich man dies nirgends ausdrücklich sagt, vielleicht schon darum, weil man das Wort Substanz, wie bereits oben bemerkt worden, in Schriften neuerer Zeit gern ganz vermeidet. — Daß und warum ich einer solchen Ansicht nicht beipflichten könne, wird man aus dem Verfolge dieser Schrift von selbst ersehen. †

Die hohe Wichtigkeit dieses Punctes entschuldige uns, wenn wir — sonst keine Freunde von Autoritäten — hier dennoch eine, und sehr gewichtige beifügen. Einer der tiefsten Denker unsers Jahrhunderts, Herbart, schreibt in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie (Königsberg 1837. 4. Ausgabe. S. 156.): „Wer aber vorwärts sehen (d. h. nach dem Zusammenhange, der Wahrheit näher kommen) will, der lege zuerst den weitverbreiteten Irrthum ab, als müßte man die Substanzen schauen (in der Psychologie die Substanz der Seele, in der Naturgeschichte die Stoffe); und als würde etwas für bessere Einsicht gewonnen, wenn man Kräfte dagegen einführte. Gerade in den vermeinten Kräften liegt das Fehlerhafte; was man dem Idealismus überlassen muß. Denn diesen charakterisirt es, daß er das Sein aus dem Thun ableiten will. Der wahre Realismus entwickelt das Thun aus den Qualitäten des Realen.“ †*

Zu Seite 27. 7) Ungemein sagt der Verfasser hier, statt unendlich, offenbar nur, um diejenigen seiner Leser, welche das Letzte nicht zu begreifen vermöchten, nicht sogleich abzuschrecken. Indes sieht man aus späteren Stellen, daß er der Meinung sei, es werde eine im strengsten Sinne des Wortes

unendliche Menge einfacher Substanzen zu Hervorbringung jeder Empfindung erfordert. In der Wissenschaftslehre hat er Bd. III. S. 304. No. 4. auch den Grund, warum dies so sei und sein müsse, angegeben. †*

Zu Seite 31. 8) Kaum sollte man glauben, daß es noch immer Weltweise gibt, die eine so klare und klar erweisliche Wahrheit nicht anerkennen! indem sie die Urtheile über den Sitz unsrer Empfindungen für unmittelbare Wahrnehmungsurtheile halten. So Dr. Friedrich Fischer in seiner Naturlehre der Seele (Basel 1835). Wer sich mit den in der Wissenschaftslehre Bd. III. S. 300. f. f. hierüber aufgestellten Lehren bekannt gemacht hat, muß einsehen, daß Urtheile dieser Form gar nicht unmittelbar sein können. †*

Zu Seite 41. 9) Eine genauere Erklärung dieses Begriffs findet man in der Wissenschaftslehre Bd. I. S. 80. †*

Zu Seite 42. 10) Wer diese nur flüchtig angedeutete Erklärung vom Raume (wie auch den verwandten von der Zeit) genauer kennen zu lernen wünscht, lese S. 79. der Wissenschaftslehre. Hier wollen wir nur folgendes Beispiel zur Erläuterung geben. Um die Farbe, die diese Rose hat, zu sehen, d. h. damit diese Rose jene bestimmte Einwirkung auf unsre Augen, die wir die Vorstellung von einer Farbe nennen, ausüben könne, wird doch gewiß eine bestimmte Entfernung derselben von unsern Augen erfordert. Und diese Entfernung, dies räumliche Verhältniß zwischen der Rose und den Augen, ist es wohl etwas anderes, als eben dasjenige, was zu den Kräften und Beschaffenheiten der Rose und der Augen noch hinzugekommen ist, damit die erwähnte Einwirkung der einen auf die andern erfolge? Können wir also die Orte der Dinge richtiger erklären, als daß es diejenigen an ihnen haftenden Bestimmungen sind, in welchen der Grund liegt, weshalb sie bei diesen Kräften und Beschaffenheiten diese und jene Einwirkungen auf einander üben? — †*

Zu Seite 50. 11) Wenn mir dagegen — so hätte unsers Erachtens der Verfasser, um seinen Beweis ganz zu vollenden, noch fortfahren sollen — wenn mir dagegen Eltern und Erzieher versichern, daß ich die Vorstellungen, die ich mit jedem kommenden Tage zu erkennen gab, im genauesten Zusammen-

hange standen mit denjenigen, die ich in der nächstvorgehenden Zeit eingesammelt hatte; daß ich in jeder folgenden Stunde Proben abgelegt hatte, wie meine Seele noch dieselbe sei, der sie in der nächstvorgehenden Stunde diese und jene Empfindungen und Vorstellungen zugeführt hatten; wenn ich z. B. beim Anblick einer Rose, an deren Dornen ich mich vor einer Stunde geritzt, schein mich zurückzog u. s. w.: so liegt in dem Inbegriff all dieser Erfahrungen ein directer Beweis, daß auch in meinem kindlichen Alter kein Seelenwechsel in mir vor sich gegangen sei, daß dieselbe Seele, die ich gegenwärtig besitze, schon seit meiner Geburt in mir lebe. †*

Zu Seite 52. 12) Man ist in unsern Tagen so sehr entwöhnt, die Sprache der Bescheidenheit zu hören, daß manche durch diese Äußerung des Verfassers dürften einigermaßen entschuldigt werden können für das Versehen, welches sie begangen, wenn sie ein Buch, welches des Neuen so ungemein viel enthält, für eine werthlose Compilation alter, schon abgenützter Gedanken erklärten. Volzanos hier geführter Beweis für die Einfachheit der Seele kam nur insofern alt genannt werden, als einzelne darin vorkommende Gedanken freilich schon bei andern angetroffen werden; allein noch niemand hat diese Gedanken so scharf aufgefaßt, so bestimmt von andern ähnlichen geschieden, und zu einem so wohlzusammenhängenden Ganzen verbunden. Doch was bedarf es hier unserer Worte, da wir schon in der Vorrede das unverdächtige Zeugniß eines Recensenten angeführt haben? †*

Zu Seite 53. 13) Häufig ist man noch der Meinung, daß im Raume, und doch einfach sein, einen Widerspruch enthalte. So wäre es jedoch nur, wenn der Raum, von dessen Erfüllung gesprochen wird, ein zusammengesetzter wäre, z. B. der einer Linie, Fläche oder gar eines Körpers. Um einen Raum solcher Art zu erfüllen, ist freilich ein Gegenstand mit wenigstens eben so vielen Theilen als dieser Raum selbst Punkte hat, also mit unendlich vielen, erforderlich; um aber einen einfachen Raum, d. h. einen bloßen Punct im Raume zu erfüllen, reicht eine einzige einfache Substanz hin. Solch einen einfachen Raum, den eines einzigen Punctes nemlich erfüllen aber und müssen (nach des Verfassers Ansicht) alle endlichen

Substanzen erfüllen; und es ist eben so unrichtig, als es uns schwer, ja unmöglich fällt, es uns nur vorzustellen, daß irgend eine (endliche) Substanz vorhanden sei und doch nirgends vorhanden sei. †*

Zu Seite 53. 14) Da ich mich auf dieses Gesetz der Anziehung in der Folge noch mehrmals berufe, so dürfte es einigen Lesern vielleicht nicht unwillkommen sein, hier in Kürze zu vernehmen, wie ich mir vorstelle, daß es aus bloßen Gründen der Vernunft könne gefolgert werden. Es ist ein Grundsatz, daücht mir, daß jedes Wirkliche auch wirken, und nicht etwa bloß auf einige, sondern auf alle endlichen Wesen, welche es neben ihm gibt, verändernd einwirken müsse. Auf alle; denn setzet, daß ein Wesen nur auf einige wirkte, so könnte der Grund, warum es auf die übrigen nicht wirkt, nur in der Beschaffenheit ihrer Entfernung von ihm oder in der Beschaffenheit ihrer Kräfte liegen. Da aber aller Unterschied in den Entfernungen sowohl als in den Kräften der Wesen sich auf ein bloßes Mehr oder Weniger zurückführen läßt, so kann derselbe wohl ein stärkeres oder ein schwächeres Einwirken, nie aber eine gänzliche Abwesenheit von aller Einwirkung begründen. Wirken auf eine Substanz heißt aber nichts anderes, als eine gewisse Veränderung in ihrem Zustand und in ihren Kräften verursachen. Solche Veränderungen, die also jede Substanz von jeder andern erfährt, müssen auch in den räumlichen Verhältnissen, in welchen diese Substanzen zu einander stehen, eine gewisse Veränderung zur Folge haben. Betrachten wir zunächst nur zwei Substanzen, so liegt am Tage, daß alle Veränderung in ihrem räumlichen Verhältnisse nur in der geraden Linie, die sie verbindet, stattfinden, und nur in Einem von Beidem, in einer Verminderung oder Vergrößerung ihrer Entfernung von einander bestehen könne. Das eine würde ein Anziehen, das andere ein Abstoßen heißen. Eines von diesem Beidem hat also jedesmal statt. Allein es zeigt sich bald, daß Abstoßen nur als eine Ausnahme, Anziehen aber als Regel stattfinden müsse. Denn alles Einwirken der Substanzen auf einander muß doch der Regel nach eine Verähnlichung derselben, eine Verminderung der Unterschiede, die zwischen ihren Kräften und andern inneren

Beschaffenheiten herrschen, zur Folge haben. Wo aber Substanzen einander ähnlicher werden, wo sie gleichförmiger und übereinstimmender wirken, da kann auch der Unterschied, der zwischen ihren Orten statthat, nicht wachsen, sondern er muß sich vermindern, d. h. sie kommen einander allmählich näher. Ein Gesetz der Anziehung also herrscht im Weltall. Leicht zu begreifen ist nun auch, daß die Anziehungskraft, die jedes Wesen ausübt, unter übrigens gleichen Umständen in verkehrtem Verhältnisse mit dem Quadrat der Entfernung stehe. Denn offenbar müssen mehre Wesen, wenn sie von gleicher Beschaffenheit sind, und auch in gleichen Entfernungen von einem andern stehen, gleiche Anziehungen von ihm erfahren. Die Größe der Anziehung also, die jedes einzelne in unterschiedenen Abständen erfährt, muß eben so abnehmen, wie sich die Menge der Wesen vermehrt, die das anziehende in eben diesem Abstände umstehen könnten. Dies führt bekanntlich auf das Quadrat der Entfernung. — Wenn aber jemand, der sieht, daß ich auf diese Art wohl eine durch die ganze Schöpfung verbreitete Anziehungskraft, aber nicht eben so eine ihr das Gleichgewicht haltende Abstoßungskraft annehme, den Einwurf machen sollte, daß ja das ganze Weltall durch ein so allseitiges Bestreben der Annäherung längst schon in einen einzigen Punkt müßte zusammengestürzt sein: so erwidere ich, dieser Erfolg müßte nur dann unvermeidlich eintreten, wenn irgend ein endlicher Raum alle geschaffenen Wesen umfaßte. Lassen wir aber, wie wir durch Gründe anderer Art gleichfalls hiezu genöthiget werden, die Schöpfung allseits in das Unendliche reichen, so ist auch diese Schwierigkeit behoben; denn im Unendlichen ist nirgends ein Mittelpunkt zu finden. †

Zu Seite 56. 15) Zuweilen pflegt man gleichwohl zu sagen, daß jemand sich einbilde, eine Vorstellung oder einen Begriff von einer gewissen Sache zu haben, während er ihn doch wirklich nicht hat; und dieses scheint der Behauptung, die ich hier aufstelle, zu widersprechen. Allein es scheint nur; denn wenn wir sagen, daß jemand sich einbilde, eine Vorstellung von einer gewissen Sache zu haben, während er sie doch wirklich nicht hat, so wollen wir hiemit nur sagen, daß er diese Sache unter eine Vorstellung, die wirklich keine Vorstellung

derselben ist, beziehe, oder mit andern Worten, daß er ein Urtheil von folgender Art: Diese Sache ist Dieses und Jenes, oder sie hat diese und jene Beschaffenheiten, fälle, und daß dieses Urtheil falsch sei. Allein ein Urtheil von dieser Art ist kein unmittelbares Wahrnehmungsurtheil, weil es nicht unter der Form: Ich habe diese und diese Vorstellung begriffen ist; es ist vielmehr ein vermitteltes oder gefolgertes Urtheil. †

Zu Seite 56. 16) Des Verfassers Unterscheidung zwischen unmittelbaren und mittelbaren Erfahrungsurtheilen ist für die Wissenschaft von der größten Wichtigkeit, um nicht ferner vermittelte und daher erweisliche Erfahrungsurtheile für unmittelbar und unerweislich anzusehen.*

Zu Seite 62. 17) Die Gründe zu dieser Erklärung, und mehres, was zu ihrem völligen Verständnisse beiträgt, wird man erst im Verfolge antreffen. †

Zu Seite 66. 18) Woher kommt es doch, daß unter allen Recensenten, welche die Athanasia besprachen, auch nicht ein einziger auf diese, und noch so viele andere, eben so lichtvolle als originelle und wichtige Gedanken derselben aufmerksam machte? Wohl nur eben daher, weil man der neuen Ansichten in diesem Buche so viele antraf, daß man nicht Zeit fand, sich auch nur eine derselben anzueignen! †*

Zu Seite 68. 19) Wirklich haben auch mehre Weltweise aus diesem Grunde Bedenken getragen, das Dasein einer actio in distans anzunehmen, und haben deshalb z. B. auch das Dasein einer Anziehungskraft bezweifelt. Allein sie scheinen hiebei nicht bemerkt zu haben, daß eine solche actio in distans auch bei dem Stöße, auf den sie doch alle Einwirkungen der Körper auf einander zurückführen wollten, schon vorausgesetzt werden müsse. †

Zu Seite 71. 20) Bolzanos eigene Ansicht über diesen interessanten Gegenstand findet man in der Wissenschaftslehre Bd. III. §. 303. †*

Zu Seite 72. 21) So wenig wir an der Richtigkeit mehrerer geometrischer Sätze zweifeln dürften, bloß darum, weil die Mathematiker für die Wahrheit derselben bisher noch keinen oder doch keinen wissenschaftlichen Beweis geliefert

haben, und deshalb einige davon als Grundsätze, d. h. Sätze, die alles Grundes ermangeln, in ihren Lehrbüchern auführen, z. B. den Satz, „daß zwischen zwei Puncten der kürzeste Weg eine Gerade sei,“ u. dgl. obgleich es offenbar ist, daß dieser Satz wegen der Zusammengesetztheit seiner Begriffe auf mehreren andern beruhen müsse. *

Zu Seite 79. 22) Einige Weltweise bringen zwar gegen diese Möglichkeit eines ewigen Daseins geschaffener Substanzen noch ein Paar Einwürfe anderer Art vor. „Eine Substanz, welche schon von Ewigkeit da ist, und weil sie veränderlich ist, auch schon von Ewigkeit her Veränderungen erfahren hat, müßte bereits eine unendliche Reihe von Veränderungen hindurchgegangen sein. Es ist aber ungereimt, daß eine solche unendliche Reihe eine vergangene sei, denn das Unendliche darf nicht vermehrt werden können, eine vergangene Reihe aber wird noch vermehrt, wenn durch den Verlauf der Zeit einige neue Glieder hinzukommen. Alles Wirkliche muß auch bestimmt sein, d. h. von je zwei einander widersprechenden Beschaffenheiten müssen wir ihm die eine beizulegen, die andere absprechen können. Eine unendliche und doch bereits vergangene Reihe aber wäre ein Wirkliches, das eben darum, weil es unendlich ist, auch unbestimmbar wäre. Denn alles Unendliche ist seiner Menge nach nicht zu bestimmen.“ — Meines Erachtens ist es ein falscher Satz, daß das Unendliche keiner Vermehrung fähig sein dürfe, wenn Vermehren nur so viel heißen soll, als etwas hinzusetzen. So ist die Menge der geraden Zahlen ohne Widerspruch eine unendliche, und gleichwohl können und müssen wir zu dieser Menge noch jene der ungeraden Zahlen hinzusetzen, wenn wir die Menge aller (ganzen) Zahlen erhalten wollen. Die Möglichkeit einer unendlichen Reihe von Veränderungen, die bereits alle vergangen wären, läßt sich also keineswegs bloß aus dem Grund widerlegen, weil eine solche Reihe noch immer vermehrt werden kann. Was aber den Grundsatz von der durchgängigen Bestimmbarkeit alles Wirklichen anlangt, so folgt aus ihm abermals nicht, was man beweisen will. Denn folgte es, so würde folgen, daß auch Gott selbst nichts Unendliches habe, weil doch auch er etwas Wirkliches ist. Eines von beidem

also, entweder dieser Grundsatz muß anders ausgelegt werden, oder es ist nicht wahr, daß das Unendliche nicht zu bestimmen sei in der Bedeutung, in der es jener Grundsatz fordert. Ich glaube das letzte; auch das Unendliche nemlich hat die Art von Bestimmbarkeit, welche das Principium omnimodae determinationis erheischt; auch dem Unendlichen kommt von je zwei einander widersprechenden Beschaffenheiten immer die Eine nur zu. Man nenne mir doch eine Beschaffenheit, in Betreff deren die Frage, ob sie einem gewissen Unendlichen zukomme oder nicht zukomme, nicht bloß für unsre Unwissenheit, sondern an sich selbst unbeantwortlich wäre! Bis dahin will ich durch ein sehr einleuchtendes Beispiel zeigen, daß wir sehr viele unendliche Reihen von Veränderungen täglich vor unsern Augen sich anfangen und vorübergehen sehen. Ich behaupte nemlich, daß sich bei jeder noch so geringen Bewegung, wodurch ein Körper von einem Orte zum andern gelangt, eine Reihe von Veränderungen befinde, die aus unendlich vielen Gliedern besteht. Denn wenn ein Körper, der vom Orte a ausgeht, mittelst einer z. B. geradlinigen Bewegung im Orte b anlangt, so ist offenbar, daß er in der Zwischenzeit durch alle zwischen den Puncten a und b gelegene mittlere Puncte hindurchgegangen sein muß. Ist also c ein solcher zwischen a und b gelegene Punct, so ist der Durchgang des Körpers durch c ein Ereigniß, das seinem Anlangen in b als Bedingung vorhergehen muß. Eben so ist, wenn d einen zwischen a und c gelegenen Punct bezeichnet, der Durchgang des Körpers durch d ein Ereigniß, das seinem Durchgange durch c als Bedingung vorangehen mußte. Da sich nun, wie bekannt, unendlich viele Puncte nachweisen lassen, deren der eine immer näher als der andere an a liegt, so sieht man deutlich, daß das Anlangen des Körpers in b ein Ereigniß sei, dem eine aus unendlich vielen Gliedern bestehende Reihe von Ereignissen als Bedingung vorhergehen mußte. †

Zu Seite 79. 23) Hier die erste der beiden Stellen, zu denen wir auf die in der Vorrede näher beschriebene Weise in Stand gesetzt wurden, einen von Volzano selbst herrührenden Zusatz zu liefern. Volzano versucht in dem erwähnten Briefe unter anderm auch seinem Freunde einen Beweis für den Lehr-

satz von der Ewigkeit der Substanzen zu geben. Er geht von der, uns schon bekannten Erklärung des Begriffes einer Substanz aus, daß sie nämlich schlechterdings nur ein solches Wirkliches sei, das keine Beschaffenheit an einem andern Wirklichen ist. Aus dieser Erklärung ergibt sich sofort, daß die Vorstellung einer Substanz in einem wahren Satze jederzeit nur in der Subjectvorstellung desselben auftreten könne. Weiters erinnert er, was wir gegenwärtig auch schon in seiner Wissenschaftslehre (§. 183.) ausgeführt finden, daß die Bestimmungen der Zeit, in welcher einem Gegenstande eine gewisse Beschaffenheit zukomme oder nicht zukomme, gleichfalls immer nur in die Subjectvorstellung gehören, so daß eine allgemeine Form der Sätze solcher Art eigentlich folgende ist: X in der Zeit — hat — die Beschaffenheit b oder nicht b. Könnte nun eine Substanz X in Wahrheit anfangen oder vergehen, so müßte es einen Zeitpunkt t geben, in welchem sie nicht vorhanden war oder sein wird; d. h. der Ausdruck „die Substanz X in der Zeit t — hat — keine Wirklichkeit“ müßte einen wahren Satz darstellen können, wenn wir nur t gehörig bestimmen. Allein die Vorstellung, welche die Unterlage (Subjectdarstellung) in diesem Satze bildet, nemlich die Vorstellung „die Substanz X in der Zeit t,“ ist, wenn diese Substanz in der Zeit t gar nicht vorhanden ist, offenbar eine gegenstandslose Vorstellung; es gibt keine Substanz in der Zeit t. Solche gegenstandslose Vorstellungen aber können nie die Subjectvorstellung in einem wahren Satze bilden, weil — wie schon der alte Kanon besagt — non entis nullae sunt affectiones. Also kann obiger Satz in der That keine Wahrheit enthalten, und es ist somit falsch, daß es für irgend eine Substanz einen Zeitpunkt gebe, in dem sie nicht war oder nicht seyn wird. †²

Zu Seite 81. 24) Umständlicher findet man dies alles in des Verf. Lehrbuch der Religionswissenschaft Bd. I. abgehandelt. †²

Zu Seite 82. 25)^{*} Wie achtungswerth erscheinet nicht der Verfasser, wenn man sieht, mit welcher Vorsicht er seine Untersuchungen anstellt, um nur in keinen Widerspruch mit dem Christenthum zu verfallen! Das hat er aber in Bezug

auf die Ansicht von der Ewigkeit der Weltsubstanzen, die er hier vorgetragen, keineswegs, und nicht einmal bei derjenigen Kirche zu befürchten, welcher er anzugehören scheint. Denn er behauptet die Anfangslosigkeit der Welt durchaus nicht im Sinne der heidnischen Philosophen, und versteht darunter keineswegs das, was dem gemeinen Manne anstößig ist, wenn man ihm sagt, daß die Welt keinen Anfang habe, sondern ewig sei; d. h. der Verfasser lehret nicht, daß die Substanzen ohne Grund (principium) existiren, sondern seine Meinung ist vielmehr, daß sie allerdings ihren Grund, und zwar in Gott, haben, eben darum aber so lang als dieser Grund selbst, nemlich ewig, vorhanden sind. Nun behaupten aber fast alle Theologen, daß die Welt zu aller Zeit gewesen sey, und der Verfasser unterscheidet sich von ihnen nur darin, daß sie gewöhnlich unentschieden lassen, ob die Zeit einen Anfang habe oder nicht, während er ihre Anfangslosigkeit annimmt. Doch diese Behauptung gehört eben so wenig, als die ähnliche von der Unendlichkeit des Raumes, zur Religion. — Aber selbst für die Anfangslosigkeit der Zeit hätte er bedeutende Gewährsmänner anführen können. Unter den heidnischen Weltweisen dachten Plato und Aristoteles, in deren Fußstapfen die christlichen und insbesondere die katholischen Wortesgelehrten durch eine lange Reihe von Jahrhunderten getreten sind, ganz wie der Verfasser. Und im Christenthume scheinen Justin der Märtyrer, Clemens von Alexandrien, Origenes, Augustin und Thomas von Aquin der Meinung gewesen zu sein, daß die Zeit keinen Anfang habe. Daß Clemens v. A. und Origenes eine unendliche Reihe von Revolutionen in der Welt annahmen, und den Substanzen ein anfangsloses Dasein beilegten, ist bekannt. Von dem letzten berichtet Methodius (Phot. Bibl. Cod. 255. p. 494.) ganz ausdrücklich: *ὅτι ὁ Ἄριγένης ἔλεγε, συναίδιον εἶναι τῷ μόνῳ σοφῷ Θεῷ τὸ πᾶν*. Augustin aber, von dem die italienischen Theologen das Sprichwort haben: *Tantum fidei catholicae deest, quantum divus Augustinus ignoravit*, wagte es nicht, weder einen Anfang, noch die Ewigkeit der Welt zu behaupten, sondern erklärte (de Civ. Dei XII, 15.): *Cum cogito, cujus rei Dominus semper fuerit (Deus), si semper*

creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco. Es ist sichtbar, daß er sich in dieser Stelle zur Meinung des Verfassers neige. Thomas von Aquin sagt zwar (Summa R. I. qu. 46. art. 2.), man könne es nicht aus Gründen der Vernunft wissen, sondern nur mittelst des Glaubens annehmen, daß die Welt einen Anfang gehabt habe; doch rechnet er diese Lehre nicht zu den Glaubenssätzen, sondern rath bloß, sich an sie zu halten, weil sie sehr zuträglich ist. Hier sind seine eigenen Worte: Mundum coepisse, sola fide tenetur, nec demonstratione hoc sciri potest; sed id credere maxime expedit. Daß es unter den Vertheidigern der hier besprochenen Behauptung einige gibt, die eben nicht im besten Rufe der Rechtgläubigkeit stehen, wie Origenes und Johann Scotus Erigena, der gerade so, wie der Verfasser dachte, kann der Wahrheit nirgends schaden, wenn man weiß, daß sich Augustin und Thomas von A. zu ihren Gunsten erklärten, und daß sowohl Origenes, als Scotus nicht wegen dieser Ansicht, sondern wegen einiger anderer Meinungen angegriffen wurden. — Hat man endlich aus dieser Athanasia gelernt, wie der Verfasser diese Ansicht mit einigen andern in Verbindung setze, und welchen Gebrauch er von ihr mache, so fühlt man sich ihm, für die Aufstellung derselben, zur innigsten Dankbarkeit verpflichtet. Ich wenigstens genieße, seit ich diesen Aufsatz kenne, nicht selten ein sehr hohes Vergnügen, das ich vorher nicht einmal geahnet hatte. Wenn ich nemlich bedenke, daß die Substanzen, aus denen ein Steinchen besteht, so gut als meine Seele, ewig sind, und die Fähigkeit haben, sich zu deutlichem Denken zu erheben, wie meine Seele sich dazu erhoben hat; wenn ich bedenke, welche Wohlthaten mir Gott schon erwiesen, durch eine ganze Ewigkeit schon erwiesen hat, damit ich eine so hohe Stufe erreiche, Wohlthaten, deren ich eben nicht würdiger war, als die Substanzen des Steinchens; wenn ich dieß alles bedenke — — nein, die Sprache hat nicht Worte für das Gefühl, welches mich bei solchen Betrachtungen ergreift. Hat aber der Leser sich die Weisheit der Athanasia angeeignet, so wird er dieses Gefühl kennen, ohne daß ich es ihm beschreibe, und bei sich selbst fest beschließen, dem Schöpfer durch ein heiliges Leben dafür zu danken,

daß er ihn hat erkennen lassen, er ruhe schon von Ewigkeit her im Arme seiner Gnade.*

Zu Seite 84. 26) Es ist vielleicht nicht überflüssig, zu erinnern, daß dieses ein Gebrauch des Wortes Kraft sei, gegen welchen auch Hr. Herbart, der bekannte Gegner der Annahme so vieler Kräfte in der Psychologie und andern Wissenschaften, nichts hat und haben kann, so lange man sich nur streng an die gegebene Erklärung hält, und nicht noch irgend einen andern Begriff mit diesem Worte verbindet, namentlich nicht den Gedanken, daß jede Kraft etwas Einfaches sei, oder daß durch die bloße Annahme einer Kraft zu Hervorbringung einer gewissen Wirkung schon eine Erklärung, wie diese Wirkung zu Stande kommt, gegeben worden. Sehe ich, daß eine Uhr die Stunde, etwa durch Schläge, anzeigt, so kann ich ihr mit vollem Rechte eine Kraft, die Stunden durch Schläge anzukündigen, beilegen, aber nur einbilden muß ich mir nicht, hiemit erklärt zu haben, auf welche Weise sie dieses leistet.†

Zu Seite 85. 27) Das gerade Gegentheil hievon behauptet Hr. Herbart, der jedem Seienden nur eine einzige Kraft beigelegt wissen will, die ewig dieselbe verbleibt. Obgleich wir nun, um diesen Widerspruch zwischen Volzans und Herbart zu mäßigen, bemerken könnten, daß H. hier das Wort Kraft in viel engerer Bedeutung nehme, so müssen wir doch gestehen, daß Volzans auch in dieser engeren Bedeutung die Kräfte aller einfachen Substanzen als veränderlich und eines steten Wachsthums fähig betrachte. Daß er in diesen Widerspruch mit H. nicht getreten, ohne Hs. Gründe auf das sorgfältigste erwogen zu haben, sehen wir in der Wissenschaftslehre wo Bd. III. §. 270. Anm. 1. eine umständliche Erwähnung und Beurtheilung dieser Gründe vorkommt.†

Zu Seite 85. 28) Das hier gebrauchte Entweder — Oder bitte ich keineswegs so auszulegen, als wollte ich unentschieden lassen, welcher von diesen zwei Fällen der allein mögliche sei, da ich im Gegentheil beide für wirklich halte. Ich glaube nemlich, daß jede endliche Substanz sowohl in sich selbst als auch in andern wirke; und ich meine, man habe es schon aus dem Vorhergehenden entnehmen können, daß ich dieser Ansicht lebe. Weder der Hypothese der

so genannten gelegentlichlichen Ursachen also, noch jener der vorherbestimmten Harmonie vermag ich beizupflichten; sondern ich halte mich an das System des physischen Einflusses. So habe ich nicht nur den Ausspruch des gemeinen Menschenverstandes für mich, sondern entgehe auch mehreren Schwierigkeiten und Selbstwidersprüchen, die sich bei jenen beiden anderen Ansichten finden. Ohnehin dünkt es mir, sie hätten ihre Entstehung nur dem Umstande zu verdanken gehabt, daß man übersah, was immer unmittelbar geschieht, das lasse eben darum auch keine weitere Erklärung zu. Vergl. S. 64 — 68. †

Zu Seite 88. 29) Dieser Satz ist freilich von mehreren Psychologen, selbst neuerlich wieder, in Zweifel gezogen worden; doch, wie es scheint, nur deshalb, weil diese Gelehrten unter Vorstellungen nur an klare, d. h. solche Vorstellungen denken, deren wir uns bewußt sind. Übrigens entscheidet sicher die Erfahrung allein zur genüge, daß wir auch während des Schlafes immer Vorstellungen haben. Denn obgleich wir nur zuweilen der gehaltenen Vorstellungen wachend wieder erinnerlich sind, wo wir dann sagen, daß wir geträumt, so wäre es doch gegen alle Regeln der Wahrscheinlichkeit zu behaupten, daß wir nur damals schlafend uns etwas vorgestellt hatten, wo wir beim Erwachen uns dessen erinnerlich wurden. Diese Erinnerung muß ja nicht immer eintreten, weil sie von Umständen abhängt, die sich nicht immer vereinigt vorfinden. Nicht nur ein bestimmter Grad der Lebhaftigkeit muß jenen Vorstellungen, deren wir uns wieder erinnerlich werden sollen, beigewohnt haben, sondern auch diejenigen Vorstellungen, die uns wachend beschäftigen, und unsre ganze gegenwärtige Gemüthsstimmung muß mit den Vorstellungen, die wir im Schlafe hatten, und mit unserm ganzen damaligen Zustande eine hinlänglich große Aehnlichkeit haben. Zuweilen, wir wissen selbst nicht zu sagen durch welchen Zusammenfluß seltener Umstände geschieht es, daß wir uns plötzlich inne werden, einen gewissen Traum nicht einmal, sondern schon mehrmal gehabt zu haben, ungeachtet wir uns wachend desselben noch nie bewußt gewesen waren, sondern jetzt eben zum ersten Male werden. Hätte der Zufall nicht die gegenwärtigen Ver-

hältniſſe zuſammengeführt, ſo wäre dieſes Bewußtſeyn auch jetzt noch nicht, und ſo vielleicht nie zu Stande gekommen. Ein offenbarer Beweis, wie durchaus unzuläſſig es ſey, von dem Mangel der Erinnerung auf die Abweſenheit jeglicher Vorſtellung zu ſchließen. Da nun der Zuſtand der Ohnmacht ſo große Aehnlichkeit mit dem eines tiefen Schlafes hat, ſo wird es eben ſo wenig erlaubt ſeyn, zu behaupten, daß wir im Zuſtande der Ohnmacht ohne Vorſtellungen ſind. Einen ſehr ſcheinbaren Beweis für dieſe Behauptung wollte man zwar auch noch darin finden, daß Perſonen, die in plötzliche Ohnmacht verfielen, bei der Rückkehr des Bewußtſeyns zuweilen zu denſelben Vorſtellungen wiederkehrten, mit denen ſie eben beſchäftigt waren, als das Bewußtſeyn ſie verlaſſen. Aber auch dieſe Erſcheinung läßt ſich recht wohl erklären, ohne voraus zu ſetzen, daß die Seele in jener Zwischenzeit ganz unbeſchäftigt geweſen. Wie oft geſchieht es nicht, auch beim Erwachen aus dem gewöhnlichen Schlafe, daß unſre erſten Gedanken wieder auf denſelben Gegenſtand gerichtet ſind, an den wir unmittelbar vor unſerm Einſchlafen dachten, obgleich wir uns hinterher auch noch ganz deutlich eines während deſſelben gehaltenen Traumes erinnern. Dieſe Rückkehr des Geiſtes zu denſelben Vorſtellungen erklärt ſich nemlich in dem einen wie dem andern Falle, ſobald wir annehmen, daß eine gewiſſe lebhaftere Vorſtellung oder Empfindung, die ſich durch ihre Gleichzeitigkeit mit unſerm letzten Gedanken vor dem Einſchlafen oder der Ohnmacht verknüpft hatte, bei unſerm Erwachen neuerdings angeregt wird, gleichviel ob dieſes durch eine gewiſſe Gleichförmigkeit in unſrer äußeren Umgebung oder in unſern Leibeszuſtänden erfolge. †

Zu Seite 88. 30) Was ich hier von der Fortdauer dieſer Nachwirkungen ſage, ſcheint vielleicht manchen in Widerſpruch zu ſtehen mit dem, was über das gleichzeitige Aufhören jeder Wirkung mit ihrer Urſache (S. 74 ff.) beigebracht wurde. Ich erinnere deſhalb, daß die Nachwirkung, von der ich hier rede, keineswegs anzufehen ſei als eine eigentliche Wirkung weder des Gegenſtandes, der eine Vorſtellung in uns hervorbringt, noch dieſer Vorſtellung ſelbſt. Sie iſt vielmehr ein gewiſſes in unſrer Seele befindliches Etwas, welches

sich zu dem Gegenstand, der auf die Seele eingewirkt, ohn-
 gefähr so verhält, wie die in einem Körper erzeugte Ge-
 schwindigkeit zu der Stoßkraft, die auf denselben einge-
 wirkt hatte. Nicht die Geschwindigkeit selbst, sondern
 nur ihr Entstehen und Wachsen ist es, was wir der auf
 den Körper wirkenden Stoßkraft, als ihre wahre und un-
 mittelbare Wirkung zuschreiben müssen. Und eben so ist es
 nicht die von einer Vorstellung hinterbleibende Spur, die so
 genannte Nachwirkung derselben, sondern das bloße Ent-
 stehen und Wachsen dieser Spur, nemlich die Vorstellung,
 was durch die Einwirkung des äußern Gegenstandes unmit-
 telbar erzeugt wird. Wie nun die Stoßkraft zu wirken auf-
 hören kann, und die Geschwindigkeit doch immer fortdauert,
 so kann auch die Einwirkung des äußern Gegenstandes auf
 unsere Seele aufhören, und jene Spur verbleibt. — Bei die-
 ser Gelegenheit will ich übrigens gar nicht in Abrede stellen,
 daß die Benennungen, welche wir hier gebrauchen, die Benen-
 nung Vorstellung sowohl, als auch die beiden Benennungen
 Spur oder Nachwirkung viel Unpassendes haben. Veinahe
 wäre es schicklicher, wenn man demjenigen, was in der Seele
 bleibend und fortdauernd ist, was wir die Spur oder
 Nachwirkung nannten, den Namen der Vorstellung gäbe;
 für das Entstehen oder Werden einer solchen Vorstellung
 aber irgend ein neues Wort erfände. In den Beweisen, welche
 ich oben für die Einfachheit der Seele aus ihrem Vermögen,
 Vorstellungen zu haben, führte, würde hiedurch nichts geän-
 dert; denn diese Schlüsse gelten, man mag sich unter dem
 Worte Vorstellung etwas Fortdauerndes oder das bloße
 Entstehen dieses Fortdauernden denken. Und schon, um die-
 ses anzudeuten, geschah es, daß ich, wie sich der Leser noch
 erinnern dürfte, so häufig den doppelten Ausdruck: „Bescha-
 ffenheiten“ oder „Veränderungen derselben,“ ge-
 brauchte. Wer würde auch, wenn er das Wort Vorstel-
 lung nicht in dieser Doppelsinnigkeit nähme, wenn er nie
 eine bleibende Beschaffenheit, sondern ausschließlich nur eine
 Veränderung mit diesem Namen bezeichnete, auch Gott,
 d. h. auch einem Wesen, in welchem nicht die geringste Ver-
 änderung Platz greifen kann, Vorstellungen beilegen können?

Zu diesem Geiste also sind die Vorstellungen offenbar etwas Wirkliches, welches nicht erst geworden ist, sondern von Ewigkeit her besteht; sie sind, wenn wir das obige Bild hier wieder anwenden wollen, mit den Geschwindigkeiten, die nicht erst durch eine Kraft hervorgebracht werden, sondern schon da sind, zu vergleichen. †

Zu Seite 91. 31) Es scheint uns, daß gar manche Leser, welche dem hier besprochenen Gegenstande nicht etwa ihr besonderes Nachdenken schenken, durch des Verf. eigene Schuld, nemlich durch die Vergleichen, die er macht, verleitet werden könnten, zu glauben, er habe sich hier einen bloßen Schluß aus der Analogie, und einen sehr unbefugten, von dem, was in der Körperwelt gilt, auf das in der Geisterwelt stattfindende, erlaubt. Und doch thut er dies eigentlich nicht; denn nicht zum Beweise dessen, was in der Seele vorgeht, sondern nur zur Erläuterung führt er das Ähnliche in der Körperwelt an; er thut es um so lieber, weil auch die Ursachen, aus welchen beides erfolgt, beiderseits die ähnlichen sind. Was insbesondere die von jeder Vorstellung hinterbleibende Spur anbelangt, so ist die Nothwendigkeit einer solchen bloß durch dasjenige, was er in der Anmerkung 30 gesagt, in aller Strenge erwiesen. Denn was auch Herbart sage, der Begriff einer Veränderung ist, in der That gar kein widersprechender Begriff; es gibt Veränderungen, ja alles Endliche ist in fortwährender Veränderung begriffen, und gerade dasjenige, was wir die Vorstellung eines Wesens nennen, ist nicht, wie Herbart will, eine Selbsterhaltung der Seele, wodurch sie einer ihr drohenden Veränderung vorbeugt, sondern vielmehr eine in ihrem Innern wirklich vor sich gehende Veränderung. Doch eben weil jede Vorstellung eine Veränderung ist, währt, wenn sie aufhört, der letzte Zustand unverändert fort, und dieses Fortwähren desselben nennen wir die von ihrer Vorstellung hinterbliebene Spur. Diese Spur kann nun wohl gar manche Verbindungen mit andern in unsere Seele eintretenden Vorstellungen und mit derselben Spuren eingehen, aber nie kann sie aus der Seele verschwinden, in dem Sinne, daß unser künftige Gemüthszustand nicht

immer ein anderer sein sollte, als er es wäre, hätte jene Vorstellung nie bei uns Platz gegriffen. †².

Zu Seite 92. 32) Es sei uns vergönnt, bei dieser Gelegenheit ein- für allemal den Leser aufmerksam zu machen, wie der Verfasser, von den bekanntesten Dingen redend, doch etwas Neues zu sagen verstehe. †².

Zu Seite 93. 33) So kann es also in Gottes Schöpfung keines von beiden, weder ein Perpetuum stabile, noch ein Perpetuum mobile geben, wenn unter dem letzten eine Maschine verstanden wird, in welcher eine und dieselbe Art der Bewegung in alle Ewigkeit stattfinden soll. †

Zu Seite 98. 34) Und neuerlich wieder Heinrich Schmid. †²

Zu Seite 99. 35) Es dürfte der Mühe werth sein, die von Volzano hier nur flüchtig berührte Ähnlichkeit zwischen den Pflanzen und Thieren etwas umständlicher zu betrachten. Wir wollen also beifügen, was wir dem wesentlichen nach aus dem vortrefflichen Buche Huttenrieth's: Ansichten über Natur und Seelenleben (das wir im Anhange noch mit mehrern würdigen werden) entlehnen. Auf ganz ähnliche Weise wie die Thiere entstehen, stellt sich uns auch die Entstehung der Pflanzen dar. Denn daß auch bei den Pflanzen eine Geschlechtsverschiedenheit und eine Fortpflanzung durch Vereinigung dieser Geschlechter stattfinde, wird gegenwärtig, nachdem der große Dichter, dem es beliebt, dieses zu leugnen, nicht mehr lebt, wohl auch unter uns Deutschen wieder ungehindert behauptet werden dürfen? Und wie groß ist die Ähnlichkeit selbst in der Art, wie das Geschäft der Befruchtung vor sich geht! Ist nicht, um nur das einzige zu sagen, das Samenkorn der Pflanze ganz mit dem Ei des Thieres vergleichbar? und wird die junge Pflanze aus ihrem Samenkorn unter ganz ähnlichen Bedingungen, wie das junge Thier aus seinem Ei entwickelt? ja ist das Leben des Fötus im Mutterleibe selbst bei den vollkommensten Thieren, auch bei dem Menschen, im Grunde nicht ein wahres Pflanzenleben? Wie es im Thierreiche Zwitter und Individuen mit getrenntem Geschlechte gibt, so auch im Pflanzenreiche; und wie sich die Pflanzen nicht bloß durch Samenkörner, sondern auch durch Schößlinge fortpflanzen, ja

durch bloßes Zerschneiden vermehren lassen, so auch die unvollkommeneren Thierarten. Licht, Wärme, Wasser sind nicht nur dem Gedeihen der Pflanzen, sondern auch der Thiere zuträglich. Arsenik, und so manches andere Gift, welches den thierischen Organismus zerstört, wirkt zerstörend auch auf den Organismus der Pflanzen. Und wie die Stoffe, deren sich beide Reiche zu ihrer Nahrung bedienen, eine gewisse Verwandtschaft haben, so auch diejenigen, die beide ausscheiden. Die Ernährung selbst geschieht bei beiden auf ähnliche Weise, durch Ansetzung von Innen, und es sind ähnliche Werkzeuge zum Aufsaugen des Nahrungstoffes, und zum Vertheilen der Säfte durch den ganzen Körper bei beiden vorhanden. Wie die meisten Thiere, so athmen auch die Pflanzen; und den Unterschied, daß die Thiere einen Mund haben, welcher den Pflanzen fehlt, wird heutzutage niemand mehr für so wichtig anerkennen. Einen Schlaf, ähnlich demjenigen der Thiere, Krankheiten mehr oder weniger mit jenen, welchen die Thiere ausgesetzt sind, zu vergleichen, nehmen wir auch bei den Pflanzen wahr. Pflanzen und Thiere haben ein kindliches, männliches, und ein Greisenalter, und sterben zuletzt auf ähnliche Weise, aus ähnlichen Gründen, u. s. w. †²

Zu Seite 99. 36) Da man Bewegung, willkürliche, d. h. dem Zwecke des Wesens, an dem man sie bemerkt, zuzugende Bewegung mit Recht als eines der entscheidendsten Kennzeichen eines wahren Lebens ansieht, so dürfte es sonderbar scheinen, daß ich auch einer so starren und bewegungslosen Masse, als ein Kry stall ist, Leben beigelegt wissen wolle. Für's erste glaube ich aber, daß wir bloß aus dem Umstand, weil wir bei solchen Körpern keine Bewegung wahrnehmen, noch gar nicht berechtigt sind, zu schließen, daß wirklich keine da sei; denn es könnte sein, daß eine solche Bewegung vorhanden, aber geringer und langsamer ist, als daß wir mit unsern groben Sinnen sie zu bemerken vermögen. Sehen wir nicht, daß auch bei Pflanzen die Bewegungen, welche durch ihre eigene Thätigkeit erfolgen, meistens beträchtlich langsamer sind, als bei den Thieren? Und berechtigt dieses nicht zu der Vermuthung, daß es auf Stufen der Organisation, welche noch niedriger sind, Bewegungen gebe, die noch ungleich

geringer und langsamer sind, als bei den Pflanzen? — Für's zweyte ist es nicht einmal wahr, daß wir an den Krystallen und andern festen Körpern nicht eine gewisse, dem Zweck ihres Daseins, ihrer Erhaltung und Ausbildung entschieden zusagende Bewegung wahrnehmen. Denn hat man nicht längst die Beobachtung gemacht, daß alle solche Körper, wenn auch nicht durch die ganze Zeit ihrer folgenden Dauer, doch sicher im Anfange derselben, an Festigkeit und Härte allmählich zunehmen? Man wird uns zugestehen, daß diese Erscheinung nicht anders möglich sei, als durch Bewegungen, und zwar durch solche, die noch ganz anderer Kräfte als der bloßen Schwere bedürfen. Können wir aber umhin, dieses immer nähere Zusammenrücken der Theile, dieses immer festere Aneinanderschließen derselben als eine Bewegung anzusehen, welche den Zwecken des Ganzen, darin sie vorgehet, zusagt? — †

Zu Seite 100. 37) Manche Leser werden der Meinung sein, daß sich dasjenige, was ich hier von den Vorstellungen sage, viel eher noch von den Empfindungen behaupten ließe. Dies könnte daher kommen, weil eben diese Leser den Begriff des Wortes Vorstellung anders als ich fassen, und vielleicht unter Empfindung gerade das verstehen, was mir nur eine bloße Vorstellung heißt. Dann wäre also kein Unterschied zwischen unsern Meinungen, sondern nur unsre Ausdrücke wären verschieden. Aber auch wenn es nicht so wäre, wenn man in keiner Bedeutung des Wortes mir zugeben wollte, daß alle einfachen Substanzen eine Kraft des Vorstellens haben, genug, wenn man es von der Empfindungskraft zugibt. So haben nun alle Wesen, wenn nicht eben beständig Vorstellungen, doch gewisse bald mehr bald minder lebhaftere Empfindungen, während der ganzen Zeit ihres Daseins. Und wie von der Kraft des Vorstellens oben behauptet wurde, daß sie durch Übung wachse, so gilt dies gewiß auch von der Kraft des Empfindens; unser Lehrsatz von dem möglichen Fortschreiten aller geschaffenen einfachen Wesen bleibt also auch bei dieser Ansicht der Sache stehen. †

Zu Seite 100. 38) Daß man auf diese Ansicht vom Dasein einer Vorstellungskraft bei allen einfachen Substanzen schon öfters gekommen, daß ein großer Weltweise, wie

Leibnitz, diese Lehre mit so vielem Fleiße hat ausbilden und so beharrlich vertheidigen können, muß ihr gewiß sehr zur Empfehlung gereichen. Ich glaube auch in der That, nur der unglückliche Lehrsatz, daß keine (endliche) Monade auf eine andere verändernd einwirken könne, und die hiedurch nöthig gewordene Einnengung der Hypothese von der vorherbestimmten Harmonie sei daran Ursache, daß man Leibnitzens Monadologie zuweilen so unvortheilhaft beurtheilen konnte. Damit will ich jedoch keineswegs sagen, daß ich die übrigen Lehren dieses Weltweisen alle für richtig halte. So möchte ich z. B. auch über den Raum nicht so, wie er, mich erklären. Zwar sind auch mir die Orte der Dinge bloße Verhältnisse unter denselben, aber eben deshalb möchte ich die Ausdehnung nicht bloß in unsern Vorstellungen und zwar in einer Beschränktheit derselben suchen. Die zusammengesetzten Dinge, die wir durch unsere Sinne wahrnehmen, sind nicht bloß in unserer Vorstellung, sondern an sich ausgedehnt; und auf die Frage, wie Theile, deren keiner für sich selbst ausgedehnt ist, ein ausgedehntes Ganze erzeugen können, erwidere ich, daß dies geschehe, weil jedem Ganzen bekanntlich Beschaffenheiten zukommen, die seinen Theilen fehlen. Die physische Ausdehnung z. B. einer Kugel entsteht mir aus einer unendlichen Menge einfacher Substanzen völlig auf eben die Art, wie mir die bloß geometrische Ausdehnung aus einer unendlichen Menge von bloßen Puncten entsteht. Der Inbegriff aller Puncte, die eine gewisse Entfernung von einem gegebenen nicht überschreiten, macht mir die geometrische Kugel; und wenn in jedem dieser Puncte eine Substanz sich befindet, so ist ein physischer Körper in der Gestalt einer Kugel vorhanden. †

Daß diese Differenz zwischen seiner und Leibnitzens Ansicht, deren Bolzano hier erwähnt, nicht die einzige sei, brauchen wir gegenwärtig nach dem Erscheinen seiner Wissenschaftslehre nicht erst zu erinnern. Gerade dasjenige aber, was Bolzano hier am schärfsten tadelt, die Lehre von der prästabilirten Harmonie, hat neuerlich an Herrn Ludwig Feuerbach (in seiner Geschichte der neueren Philosophie, Ausbach 1837) einen Vertheidiger gefunden. Nur aus Condescendenz zu den Vorurtheilen der damaligen Zeit und Theologie insbesondere

besondere, habe sich Leibniz so sonderbar ausgedrückt. „Die prästabilierte Harmonie ist nur der populäre Ausdruck von der metaphysischen Identität der Seele und des Leibes. Die Seele ist wesentlich, ja sie ist gar nichts anders als die Repräsentation der Vielheit in der Einfachheit; der concentrirte, in einen untheilbaren Mittelpunkt zusammengezogene Mechanismus; der Leib nichts als gleichsam die entfaltete, ausgedehnte Seele.“ Wir müssen sehr zweifeln, daß Leibniz dieser Auslegung seiner Meinung, wenn sie ihm zwischen vier Augen vorgelegt worden wäre, seinen Beifall gewinkt hätte; allein es ist eine bekannte Unart der „modernen Philosophen“ (zu welchen auch Herr Feuerbach gehört), die Lehren der angesehensten älteren Philosophie auf solche Weise zu deuten, daß eine gewisse Übereinstimmung derselben mit ihren eigenen speculativen Phantasien zum Vorschein kommt. Im Anhange werden wir übrigens Gelegenheit genug erhalten, diese in neuerer Zeit so beliebt gewordene Identität der Seele und des Leibes näher in's Auge zu fassen. †*

Zu Seite 111. 39) Daß jene Bläschen oder Eier in der That einen organischen Stoff, und nicht bloße Flüssigkeit enthalten, ist bisher wohl durch keine unmittelbare Beobachtung, nemlich mittelst des Mikroskops, noch entschieden; aber wer möchte daraus, weil unser Auge nicht scharf genug ist, eine Organisation in diesem das Ei füllenden Stoffe wahrzunehmen, folgern, daß keine Organisation vorhanden sei? Übrigens möchte es sich mit dem Inhalte dieser Bläschen, und eben so mit der Beschaffenheit des sogenannten männlichen Samens verhalten, wie es wolle; möchte zu erweisen sein, daß weder die weiblichen, noch die männlichen Stoffe, aus deren Verbindung der Embryo entsteht, schon lange vorher ein organisches Gebilde sind: diejenigen Punkte in des Verfassers Lehre, die allein wesentlich sind, würden hiedurch immer nicht umgestoßen. Ist kein einfacher Theil in diesen Stoffen schon vor dem Acte der Zeugung im Besiz einer ausschließlichen Herrschaft über die andern, so mag dies nur daher kommen, weil es der Theile, die einander an Kräften beinahe gleich sind, zu viele, der Stoffe aber von niedrigerem Range, aus denen sie sich Werkzeuge bilden könnten, zu wenige gibt, als

daß sich die Eigenthümlichkeit eines jeden, und seine Fähigkeit zur Beherrschung anderer gehörig kund geben könnte. Es ist nicht durchaus unbegreiflich, wie sich dies ändern könne, sobald der weibliche Stoff noch mit dem männlichen verbunden, und beide an einen Ort gebracht werden, der ihnen neue brauchbare Stoffe zuführt. †*

Zu Seite 117. 40) Bei Thieren, die noch auf einer sehr niedrigen Stufe sich befinden, ist eben deßhalb, weil ihre Seelen noch keine so große Gewalt über das Ganze erringen haben, eine größere Ähnlichkeit zwischen den einfachen Theilen ihres Leibes und andern selbstständigen Geschöpfen wahrzunehmen. So bei den Würmern, Conserven, und insbesondere bei denjenigen Infusionsthierchen, welche aus einer bloßen Zusammensetzung zweier oder dreier von niedrigerer Gattung vor des Beobachters Auge entstehen. †*

Zu Seite 120. 41) Unter den hier erwähnten ursprünglichen Kräften oder vielmehr Vermögen muß man nicht solche verstehen, die der geschaffenen Substanz in ihrem Anfange (denn einen solchen hat sie ja nicht) mitgetheilt wurden, sondern diejenigen, deren Dasein unmittelbar von Gott kommt, während die übrigen Kräfte nur mittelbar, nemlich nur durch die Verhältnisse und durch das Einwirken der andern geschaffenen Wesen von Gott veranlaßet werden. — Übrigens läßt sich das oben Gesagte sehr gut verfinnlichen durch eine Vergleichung, auf welche schon der gemeine Sprachgebrauch durch die hier eingeführten Redensarten hinweist. Das Fortschreiten in der Vollkommenheit, welches bei jedem geschaffenen Wesen während der ganzen unendlichen Zeit seines Daseins stattfinden kann, läßt sich nemlich mit einer Bewegung im Raume, mit einem Aufsteigen von niedrigeren zu immer höheren Stufen vergleichen. Wie jeder endliche Körper zu jeder bestimmten Zeit einen bestimmten endlichen Raum einnehmen muß, so muß auch jede geschaffene Substanz zu jeder bestimmten Zeit auf einer bestimmten endlichen Stufe der Vollkommenheit stehen, und ein nur endliches Maß von Kräften besitzen; weil ein unendliches Maß derselben nur dem unendlichen und unabhängigen Wesen der Gottheit zukommen kann. Wie aber recht wohl gedacht werden könnte, daß ein solcher

Körper nie ruhe, sondern beständig in Bewegung, und zwar im Aufsteigen von einer niedrigeren Stelle zu einer höheren begriffen sei, so können auch alle geschaffenen Wesen fortwährend fortschreiten von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern. Wie unter jedem gegebenen Orte, er liege auch noch so niedrig, unendlich viele angeblickt sind, deren jeder noch niedriger ist als der andere, in denen also der Körper früher gewesen sein konnte, so ist auch keine Stufe des Daseins so niedrig, daß es nicht noch unendlich viel niedrigere gäbe, auf denen die Substanz früher stehen konnte und mußte. Wie über jedem auch noch so hohen Orte höhere liegen, zu denen der Körper erst künftig aufsteigen kann, so über jeder Stufe der Vollkommenheit höhere, die erst in Zukunft erreicht werden sollen. Wie zu derselben Zeit, da sich Ein Körper bereits an diesem Orte befindet, ein anderer erst an einem viel tieferen angelangt sein kann, ohne daß gleichwohl gesagt werden müßte, daß dieser erst nach jenem seine Bewegung angefangen habe, da eigentlich keiner sie anfing, sondern alle von Ewigkeit her sich bewegen, so kann auch zu Einerlei Zeit Ein Geschöpf auf einer höheren, ein anderes auf einer niedrigeren Stufe stehen, ob sie gleich alle schon von Ewigkeit her bestehen und fortschreiten, u. s. w. †

Zu Seite 121. 42) So wissen z. B. die Mathematiker sehr wohl, daß es unendlich vielerlei Verbindungen von Bewegungskräften gibt, welche einander in Hinsicht auf die hervorbringende Wirkung, d. h. Bewegung, vollkommen gleichgelten. †

Zu Seite 127. 43) Man sieht, daß ich hier mehre Arten von Kräften und Veränderungen unterscheide. Wenn ich mir vorstelle, daß sich unter gewissen Wesen nichts anderes, als eine bloße Ortsveränderung ergeben habe, so nenne ich dies eine bloß mechanische Veränderung, und die Ursache die sie hervorbringt, eine mechanische Kraft. Ändert sich irgendwo noch etwas mehr, als der bloße Ort; so nenne ich es eine dynamische Veränderung, und was sie hervorbringt, eine dynamische Kraft. Diese heißt mir entweder chemisch, wenn sie in ihrer Wirksamkeit an keine bestimmte Form der Materie gebunden ist; oder organisch, wenn dieses letzte der Fall ist. Veränderungen endlich, die in dem Inneren einer

Substanz selbst vorgehen, nenne ich psychisch. Der Ausstoß einer Kugel an eine andere ist eine bloß mechanische, die Auflösung eines Stückchens Eisen in Schwefelsäure schon eine chemische, das Keimen eines Samenkornes eine organische, jede Vorstellung endlich eine psychische Veränderung. Bei einem Stoße nemlich denken wir uns nichts als eine bloße Veränderung der Orte; bei einer Auflösung wohl schon etwas mehr, doch sind die Kräfte, die wir hier wirksam glauben, an keine besondere Form der Materie gebunden; die Auflösung gehet vonstatten, von welcher Gestalt auch das Stückchen Eisen sein mag. Bei dem Keimen eines Samenkornes dagegen sehen wir Kräfte wirken, die durch Zerstörung der Form auch mit zerstört werden. Vorstellung endlich ist eine Veränderung, die in dem Innern einer Substanz vor sich geht. Nicht zu übersehen ist aber, daß diese vier Arten der Veränderungen nie durchaus abgesondert erscheinen; sondern bei der mechanischen Veränderung ist auch irgend eine chemische, organische und selbst psychische Veränderung vorhanden. Dies hindert gleichwohl nicht, sie in der Vorstellung zu trennen. †

Zu Seite 130. 44) So vermag uns Menschen das Mineralreich fast gar keinen Nahrungsstoff zu geben; bei Weitem nahrhafter ist uns schon das Pflanzenreich, und unter den Pflanzen sind die vollkommenern stets nahrhafter als die unvollkommenern; den meisten Nahrungsstoff aber gewährt uns bekanntlich Nahrung, die aus dem Thierreiche kommt. Nahrungsmittel, die sich aus einem höheren Naturreiche herschreiben, gehen also weit leichter in unsern Leib über, und assimiliren sich schneller den Theilen unseres Leibes, als Stoffe niedrigerer Art. Woher nun diese Eigenschaft, als von einer ihnen eigenen Tendenz zum Fortschreiten, als von ihrer Fähigkeit, sich aufzuschwingen, sobald sich nur eine schickliche Gelegenheit hiezu darbietet? *

Zu Seite 133. 45) Hier ist die zweite Stelle, die wir durch einen Zusatz Volzanos vervollständigen. „Es wundert mich gar nicht,“ schreibt er in dem erwähnten Briefe, „daß Sie mit dieser Stelle der Athanassa nicht zufrieden sind; ich bin es gleichfalls nicht. Nicht einmal die Frage, um welche es sich

mit Rücksicht auf das Folgende handelt, ist hier gehörig bestimmt. Denn nicht darum handelt es sich bei der Anwendung auf unsere Seele, ob es möglich sei, ein einfaches Theilchen aus einem Körper dergestalt abzulösen, daß es vereinfacht (isolirt) dastehe; sondern nur darum, ob es möglich sei, ein solches Theilchen aus seiner Umgebung in der Art herauszureißen, daß es in eine durchgängig neue Umgebung gelange, d. h. in eine Umgebung, darin die Nachbarn, von denen es sich für jede auch noch so kleine Entfernung umringen sieht, nicht mehr die alten sind. Dürfen wir nun, was so viele Gründe für sich hat, voraussetzen, daß die Materie den Raum continuirlich erfülle, daß es somit kein sogenanntes vacuum disseminatum gebe, sondern daß jeder Atom im Innern eines Körpers für jede auch noch so kleine Entfernung mit einer ganzen Sphäre nachbarlicher Atome umringen ist: so wüßte ich Ihnen in der That nicht zu beweisen, daß es etwas absolut Unmögliches wäre, einen solchen Atom aus seiner Umgebung in eine ganz fremde zu versetzen. Bei jeder Theilung eines (flüssigen oder festen) Körpers gerathen alle diejenigen Atome desselben, welche die Bruchfläche bilden, auf Einer Seite hin in eine neue Umgebung, und nur auf der andern Seite (nach dem Innern des gebildeten Stückes) bleibt die alte Nachbarschaft. Wenn nun die so entstandene Trennungsfläche durch angemessene Zusammensetzung mit einem andern Körper (etwa derselben Art, z. B. Wachs mit Wachs) wieder zu einer inneren wird, so ist es wohl nichts an sich Unmögliches, zu denken, daß durch eine oder etliche versuchte neue Theilungen eines dieser Theilchen auch noch diejenigen alten Nachbarn verliere, welche ihm von der andern Seite her anhängen. Denken Sie sich z. B. eine wächserne Kugel; schneiden Sie im Gedanken ein bloßes Stück von derselben ab, und kleben Sie an die entstandene Trennungsfläche ein neues Stück Wachs an; schneiden Sie nochmals: warum sollte es nicht möglich sein, daß bei diesem zweiten Stück gerade diejenigen Theilchen, welche nach dem ersten Schutte an der Kugel hängen blieben, nun an dem neu hinzugesfügten Wachsstücke klebend wieder die Trennungsfläche bilden? Gesähä dies wirklich, dann wären die Theilchen rechts und links der Tren-

nungsfläche von neuen Nachbarn umgeben, und nur in der Ebene des Schnittes selbst hätten sie noch ihre ursprünglichen Nachbarn: und Sie bezweifeln nun selbst, wie sich durch Wiederholung dieses Verfahrens die alten Nachbarn bald nur auf eine einzige Linie beschränken, endlich ganz wegschaffen ließen. Allein wenn ich auf diese Art Ihnen auch zugestehen muß, daß die Versetzung einer einfachen Substanz aus ihrer bisherigen Umgebung in eine durchaus neue nicht absolut unmöglich sei: so hat doch die Annahme, daß ein solches Ereigniß in der That stattgefunden, eine Unwahrscheinlichkeit, welche, wie man zu sagen pflegt, unendlich groß ist; und wir können deshalb eben so zuversichtlich erwarten, daß es sich niemals zugetragen werde, als ob es völlig unmöglich wäre. Wenn nemlich der Erfolg, von dem ich rede, eintreten soll, so muß diejenige Trennungsfläche, welche wir bei der ersten Spaltung des Körpers erhielten, nicht nur von neuem wieder zum Vorschein kommen, wenn wir das eine Stück mit einem andern Körper verbinden, und das so gewonnene Ganze zum zweiten Male spalten, sondern es muß sich noch überdies gerade so süßen, daß die einzelnen einfachen Theilchen, an welchen diese Trennungsfläche besteht, die vorhin an dem Stücke des alten Körpers hafteten, nun an dem neu hinzugekommenen Körper sich befinden. Heißt nun dies annehmen nicht, einen Fall annehmen, der unter unendlich vielen, welche mit gleich großer Rechte erwartet werden können, der einzige ist? — Dies, wenn das Theilchen, welches aus seiner alten Verbindung herausgerissen werden soll, den es umgebenden Nachbarn ganz gleichartig ist. Wenden wir aber, wie hier geschehen soll, den Satz auf Seelen an, so ist das Theilchen, welches aus seiner Umgebung losgerissen werden soll, seinen Nachbarn nicht einmal gleichartig, sondern es übt eine Kraft der Anziehung über sie aus, die größer ist, als diejenige, die diese Theilchen unter einander ausüben. Sie werden mir ohne Beweis zugeben, daß dieser Umstand die Schwierigkeiten, welche der Ausscheidung eines solchen Theilchens aus seiner Umgebung entgegenstehen, erhöhe. Denn nun sind die Verhältnisse, in welchen sich die einzelnen Theilchen des Körpers hinsichtlich ihrer Ausscheidung aus ihm befinden, gar nicht die gleichen. Ein Theilchen, welches

eine, sei es auch noch so kleine Sphäre anderer um sich her beherrscht, d. h. sie stärker anzieht, als diese sich unter einander anziehen, wird bei einer Zerstückelung des Körpers offenbar nicht so leicht, als eines der übrigen an die Trennungsfläche gerathen. Denn die Übermacht, welche es über seine Nachbarn ausübt, wächst ja, je näher wir zu ihm hinzutreten; die Trennung aber muß an einer Stelle, wo der Zusammenhang am schwächsten ist, also irgendwo in der Mitte zwischen je zwei einander zunächst stehenden herrschenden Atomen erfolgen. Sonach kann ein herrschender Atom bei keiner wie immer versuchten Spaltung eines Körpers je an die Trennungsfläche gerathen. Ist aber dies, dann ist auch schon entschieden, daß ein solcher Atom aus der nächsten Umgebung, in der er sich befindet, niemals herausgerissen und in eine ihm bisher ganz fremd gewesene versetzt werden könne, so oft wir auch die Theilung wiederholen mögen. †*

Zu Seite 137. 46) Vergleiche hienit, was schon S. 306. Note 41. gesagt worden ist. †

Zu Seite 141. 47) Daß Vorhandensein eines flüssigen Mittels, in dem sich die Weltkörper bewegen, mag es nun Lichtstoff oder sonst eine andere Materie sein, bestätiget auch die Gestalt, die man an allen mit einem Schweif versehenen Kometen beobachtet haben will. Immer war dieser Schweif etwas gekrümmt, und zwar so, daß die vordere Seite erhaben, die hintere hohl war. Jene war überdies glänzender, von gedrängterem Lichte und schärfer begrenzt; während die hintere oder hohle Seite sich matter, gleichsam zerfließend und undeutlich begrenzt zeigte. Wer sieht nicht, dies sei vollkommen so, wie wenn sich der Komet in einem widerstehenden Mittel bewegte? † Die an dem Enferschen Kometen bemerkte Retardation wäre ein abermaliger Beweis für das Vorhandensein eines solchen Äthers. †*

Zu Seite 142. 48) Auch die Meteorsteine und Sternschnuppen kann nach allem, was in neuerer Zeit von ihnen bekannt geworden, von ihrer großen Anzahl, von ihrer Höhe und Geschwindigkeit, von ihrem periodischen Auftreten in so ganz ungeheurer Menge um die Mitte des Novembers, von ihrem Zusammenhange mit den Nordlichtern u. s. w. wohl

niemand mehr für bloß tellurische Erzeugnisse halten; und somit beweisen auch diese Erscheinungen, daß der Himmelsraum mit Stoffen verschiedener Art erfüllt ist, und daß jenes Naturgesetz nirgend anders als in der bloßen Einbildung einiger Physiker bestehe. †*

Zu Seite 147. 49) Umständlicher hat der Verfasser diese wichtige Lehre in seiner Wissenschaftslehre Bd. III. S. 309. aus einander gesetzt. †*

Zu Seite 148. 50) Wir können uns nicht erwehren, bei dieser Gelegenheit die Aufmerksamkeit der Leser auf die höchst originelle Weise zu lenken, auf welche Volzano in der Wissenschaftslehre Bd. I. S. 72 ff. den Unterschied zwischen Begriffen und Anschauungen auf objective Art begründet, indem er die Anschauung als eine einfache Vorstellung, welche nur einen einzigen Gegenstand hat, erklärt; jede andere Vorstellung aber, die nicht nur selbst keine Anschauung ist, sondern auch keine Anschauung nur als Bestandtheil enthält, einen reinen Begriff nennt. Durch diese Unterscheidung sieht er sich in den Stand gesetzt, auch zwischen reinen Begriffen und andern Sätzen (somit auch zwischen dem, was man nothwendige und empirische oder bloß zufällige Wahrheiten nennt) einen objectiven (von unserer Erkenntniß ganz unabhängigen) Unterschied festzusetzen. †*

Zu Seite 149. 51) Wenn wir das Urtheil: „die Rose ist wohlriechend“ fällen, so sagen wir nur, die Rose stehe durch unsere Sinneswerkzeuge in einem solchen Verhältnisse zu uns, daß sie uns gegenwärtig eine angenehme Empfindung verursacht. Wenn wir auf einer andern Stufe des Daseins das Urtheil: „die Rose ist übelriechend“ fällen würden, so könnte das letzte eben so wahr als das erste sein; weil das Verhältniß der Rose zu uns durch eine Änderung in unseren Sinneswerkzeugen ein anderes geworden sein könnte. †*

Zu Seite 150. 52) Wir bitten ja nicht zu übersehen, daß der Verfasser hier und in der Folge überall, wo er von dem in der andern Welt zu hoffenden Wachsthum unserer Kräfte unglaublich Scheinendes verheißt, die Zeit, innerhalb deren es zu einer solchen Vollkommenheit mit uns gelangen werde, ganz unbestimmt läßt. †*

Zu Seite 152. 53) Durch das hier Gesagte behaupte ich keineswegs, daß jede Vorstellung, bei welcher Erinnerung in der Folge möglich sein soll, schon zur Zeit ihres Vorhandenseins mit dem Bewußtsein, daß man sie habe, begleitet sein müsse. Darüber ließe sich vielleicht noch streiten. Was ich hier sage, ist bloß, daß ein Wesen, welches nicht fähig ist, sich auch nur einer einzigen so eben gegenwärtigen Vorstellung deutlich bewußt zu werden, d. h. das Urtheil, daß es sie hat, zu fällen, auch keine Erinnerung habe, d. h. auch in Betreff keiner vergangenen Vorstellung das Urtheil, daß es sie einmal gehabt habe, fälle. Und dieses ist wohl eine sehr einleuchtende Sache. †

Zu Seite 152. 54) Hat jemand schon diese genaue Erklärung von dem Begriffe der Erinnerung gegeben? †*

Zu Seite 153. 55) Zu warnen ist nur, daß man sich keine allzu sinnliche Vorstellung von diesen Spuren bilde; nur an nichts anderes bei ihnen denke, als an eine gewisse durch die gehabte Vorstellung erzeugte, und nach ihrem Verschwinden noch immer fortbestehende Beschaffenheit unserer Seele, die von der Art ist, daß sie unter gewissen Umständen von unserer Seele selbst wieder angeschaut werden, und dadurch eben jene Erscheinung des Erinnerens hervorbringen kann. Vergleiche Seite 96. †

Zu Seite 153. 56) Zwar hat man nebst diesem Gesetze der Gleichzeitigkeit noch manche andere, nach welchen sich Vorstellungen erwecken, angegeben; aber mich dünkt, und es ist auch bereits von andern nachgewiesen worden, daß jene andern Gesetze sich alle auf dieses Eine zurückführen lassen. † Der Verfasser selbst hat diesen Gegenstand in der Wissenschaftslehre Bd. III. S. 284. umständlicher besprochen. †*

Zu Seite 166. 57) Bekanntlich hat man erst seit einigen Jahren, besonders in England angefangen, sich je mehr und mehr zu überzeugen, daß Gall und Spurzheim doch nicht mit Unrecht behauptet hatten, in der Gehirnmasse gebe es gar manche eigenthümliche Organe, welche uns zu besondern Geistesverrichtungen geschickt und aufgelegt machen. Wie viele solcher Organe es gebe, wo jedes derselben seine Begrenzung habe, welche Verrichtungen es eigentlich sind, zu denen es uns

behülflich und nothwendig sei: darüber werden wir freilich wohl nie völlig in's Reine kommen. Allein auch fragmentarische Kenntnisse auf diesem Felde müssen uns schon willkommen sein, und können mannigfaltige Anwendung gewähren. Was aber die Besorgnisse anlangt, daß durch Entdeckungen einer solchen Art, wie sie auch immer noch ausfallen mögen, der Lehrsatz von der geistigen Natur der Seele, oder auch nur der von der Freiheit des menschlichen Willens gefährdet werden könnte: dergleichen Besorgnisse kann nur derjenige hegen, der mit den Gründen, auf welchen jene Wahrheiten beruhen, wenig bekannt ist. Wenn es uns nicht beirrt in dem Glauben an die Einfachheit und Freiheit unserer Seele, zu wissen, daß wir Organe haben, die uns zum Sehen, und andere, die uns zum Hören behülflich sind, wieder andere, auf denen unser Geschlechtstrieb beruht u. s. w., warum sollte es uns beirren, wenn wir noch weiter erfahren, es seien auch Organe da, welche zur Auffassung von Zeit — und andere, welche zur Auffassung von Raumverhältnissen dienen, Organe, die uns zu den Gefühlen der Andacht, und andere, die uns zu den Gefühlen des Wohlwollens stimmen u. s. w. ? †*

Zu Seite 168. 58) Denn ist uns gegenwärtig die Kenntniß so vieler besonderer Wahrheiten nicht bloß darum nothwendig, weil wir die eine allgemeine, aus der sie alle sich als Folgen ergeben, nicht kennen? Brauchten wir z. B. erst mühsam eine Menge von uns und andern gemachte oder noch zu machende Beobachtungen und Versuche zu sammeln und aufzubewahren, um aus denselben zu lernen, welche Naturkörper wohlthätig oder nachtheilig auf unsern Organismus einwirken, und zur Heilung dieser oder jener Krankheiten angewendet werden könnten, wenn uns das allgemeine Gesetz, nach welchem sich dieses Verhältniß derselben zu unserem Leibe vielleicht sehr einfach aus einigen gleich in die Sinne fallenden Merkmalen ableiten läßt, bekannt wäre? †*

Zu Seite 173. 59) Diese Erklärung von dem Begriffe eines bösen Triebes möchten die Sittenlehrer, Erzieher, Theologen vielleicht nicht ohne Nutzen in nähere Erwägung ziehen. †*

Zu Seite 180. 60) Und meinte dies nicht zum Theil schon Kant, wenn er behauptet, daß das Princip der Causa-

lität kein constitutives, sondern ein bloß regulatives Princip sei? *

Zu Seite 189. 61) Daß keine solche Freiheit, die in der Möglichkeit anders zu handeln besteht, dort erst vorausgesetzt werden müsse, wo es erlaubt sein soll, das Mittel der Belohnungen und Strafen anzuwenden, nehmen wir alle auch schon bei unserer Behandlung der Thiere stillschweigend an. Denn von den Thieren wird doch der eifrigste Vertheidiger des Indeterminismus schwerlich behaupten wollen, daß sie unter denselben Umständen, unter welchen ihr Wille sich zu dem Einen entschließt, auch zu dem Andern sich hätten entschließen können. Gleichwohl trägt niemand Bedenken, ihnen die Unarten, die sie an sich haben, durch Strafen abzugewöhnen. Wir schlagen den Hund, der auf uns zufährt, obgleich wir wissen, daß er, so lange er es noch thut, es zu thun nicht unterlassen könne; wir schlagen ihn dennoch mit Recht, weil wir erwarten dürfen, daß er eben durch unsere Züchtigung allmählich dahin kommen werde, es unterlassen zu können. Grausamkeit wäre es nur, wenn wir ihm Schmerzen verursachten, wo wir vorhersehen, daß wir durch diese Schmerzen nichts besser machen werden. †

Zu Seite 191. 62) Bei all diesem bekenne ich, daß das System des Determinismus, wenn man es mißversteht oder absichtlich mißdeutet, bei weitem gefährlicher und verderblicher werden könne, als das entgegengesetzte; und ich erachte es deshalb für meine Pflicht, vor jeder unbehutsamen Verbreitung desselben eigens zu warnen. Vor allen solchen Menschen, welche im Denken noch ungeübt sind, welche die Tugend noch nicht aufrichtig und mit Festigkeit lieben, heftige Leidenschaften haben, zum Leichtsinne oder zur Schwermuth geneigt sind, vor allen jungen Leuten sollte auch selbst derjenige, der sich für seine eigene Person schon ganz für dasselbe entschieden hätte, sich nicht verstaten, von diesem System als von einer ausgemachten Wahrheit zu reden. Denn so gewiß es auch ist, daß alle Entschuldigungsgründe, die man für seine Thorheiten oder Laster von daher entlehnt, nur elende Trugschlüsse sind: so schwer bleibt es doch, dieses demjenigen einleuchtend zu machen, der keine Fertigkeit im

Denken hat, oder dem es an der gehörigen Lauterkeit der Gesinnung gebricht. Menschen von solcher Art merken immer nur auf dasjenige, was ihre Unarten scheinbar rechtfertigen, oder sie bei denselben beruhigen kann; sie halten sich immer nur daran, daß sie, wie ihnen zugestanden wurde, nicht anders verfahren können, und daß der Grund hievon nur in Gott selbst liege, daß sie mit allem, was sie thun, nur Gottes Willen vollstrecken, und zur Vollkommenheit der Welt das Ubrige beitragen; sie überreden sich wohl gar, daß es am Ende ganz gleichgültig sei, ob sie so oder anders handeln, weil doch auf jeden Fall in jenem Schicksale, das ihnen Gott bestimmt, nichts könne abgeändert werden. Es hoffe niemand, daß er dergleichen Leute wieder zurecht bringen werde, wenn er ihnen zu Gemüthe führet, daß aus der Nothwendigkeit ihrer bösen Willensentschließungen weder die Unschädlichkeit noch die Straflosigkeit derselben folge; daß sie im Gegentheil nur um so gewisser bestraft werden müssen, je sicherer es ist, daß sie das Böse nicht lassen können, so lange die Lust dazu nicht durch die Furcht vor der Strafe oder durch ihre wirkliche Empfindung geschwächt werden; daß ihre Unfähigkeit, das Böse zu lassen, zum Theil nur eben daher rühre, weil sie sich einbilden, es noch nicht lassen zu können; daß durch den Umstand, daß in Gott selbst der letzte Grund von allem, was geschieht, liege, an der Natur dieser Dinge gar nichts geändert werde; daß sich hieraus weder die Hoffnung der Straflosigkeit, noch ein Recht sich zu beklagen ableiten lasse; daß es kein Trost sei, sich sagen zu können, man habe nicht gegen den Willen Gottes gehandelt, wenn man sich doch bewußt ist, gegen das ausdrückliche Gebot Gottes gehandelt zu haben; daß es ein schlechter Ruhm sei, auch etwas beizutragen zur Vollkommenheit der Welt, wenn dieses Etwas bloß darin besteht, daß man ein nothwendiges Ubel in ihr sei; daß es wohl wahr sei, niemand vermöge seiner Bestimmung zu entgehen, daß aber eben von der Art, wie wir uns benehmen, es abhänge, ob uns Glück oder Unglück bestimmt sei. Zwar sollte man glauben, die Ungereimtheit seiner Begriffe müsse dem ungebühtesten Denker einleuchtend werden, wenn man ihn aufmerksam macht, wie er von diesen Begriffen selbst abgehe, und

den entgegengesetzten gesunden Ansichten folge, wo immer seine Leidenschaft nicht in das Spiel tritt; wie er die Handlungen anderer Menschen bald der Belohnung bald der Bestrafung werth finde; wie er, so oft es sich um einen Zweck, an welchem ihm viel gelegen ist, handelt, nichts weniger sich in den Sinn kommen lasse, als ruhig abzuwarten, ob ihm beschieden sei, ihn zu erreichen, auch wenn er keine Mittel zu seiner Erreichung gebraucht. Gleichwohl hat die Erfahrung gelehrt, daß man mit allen solchen, auch noch so oft wiederholten Zurechtweisungen wenig oder nichts ausrichte bei Menschen, die einmal nicht guten Willens genug haben, um sich der Mißdeutungen zu enthalten, zu welchen eine so schwer zu verstehende Lehre die erwünschtesten Anlässe darbent. † Es sind keine 20 Seiten, welche der Verfasser mit diesen Betrachtungen über das Wesen der Freiheit angefüllt hat, und doch möchten wir kühn behaupten, daß unter allen Schriften, großen und kleinen Umfanges, die neuerlich wieder über diesen Gegenstand erschienen sind, keine denselben tiefer erfasse, und die Momente, auf die es bei seiner Beurtheilung ankommt, heller in's Licht stelle, als es auf diesen wenigen Blättern geschieht. †*

Zu Seite 194. 63) Sollte es nicht die sein, daß Freiheit die Fähigkeit sei, das Gute recht ungehindert erkennen, beschließen und ausführen zu können? Aus dieser Erklärung begriffe sich, warum wir dem Thiere sowohl als auch dem unvernünftigen Kinde keine Freiheit zugestehen; wienach wir ein Mehr und Weniger der Freiheit annehmen, vom Lasterhaften behaupten, daß er sich seiner Freiheit je mehr und mehr beraube, vom Tugendhaften, daß er je länger, je vollkommener frei werde u. s. w. †*

Zu Seite 198. 64) In der Wissenschaftslehre Bd. IV. S. 449. bemerkt der Verfasser, daß die Unart so mancher Schriftsteller, dem Publicum zuzumuthen, daß es die unglaublichsten Dinge bloß auf ihr Wort annehme, eine Versündigung gegen die Wahrheit selbst sei. Ubrigens hat man auch seit den zehn Jahren, daß Bolzano dies niedergeschrieben, über den fraglichen Gegenstand noch keine Beweise, die nach den Regeln der Wissenschaft als überzeugend für jedermann angesehen werden

dürften, geliefert, mit so vielen neuen Erscheinungen auch die Literatur dieses Faches bereichert worden ist. †*

Zu Seite 199. 65) Es sei mir erlaubt, etwas über die Beschaffenheit des Mittels, dessen sich die Seele bei ihren Wirkungen bedient, in Übereinstimmung mit dem Verfasser hier anzumerken. Überaus wahrscheinlich finde ich es nemlich, daß dieses eher eine Flüssigkeit, als ein fester Körper sei, und zwar aus dem Grunde, weil Flüssigkeiten auf der niedrigsten Stufe der Organisation stehen, somit von keiner eigenen Substanz noch beherrscht werden, eben darum auch in ihren Theilen nur locker zusammenhängen, und überaus leicht beweglich sind; weshalb es der Seele um so eher gelingen muß, sich ihrer zu bemächtigen, und sie zu ihren Zwecken zu benutzen. In dieser Ansicht bestärket mich noch, daß bei gewissen Seelenthätigkeiten sogar ein wirkliches und bemerkbares Ausströmen eines feinen flüssigen Stoffes statt findet. Bei angestrebter Wirksamkeit nemlich, bei vielem Nachdenken, heftiger Angst u. dgl. zeigt sich eine Flüssigkeit in tropfbarer Gestalt an der Stirne, die man den Schweiß nennt, und die bekantlich der Niederschlag eines unsichtbaren Dunstes ist. Dieser Dunst könnte unmöglich hervorgezungen sein, wenn nicht bereits früher eine bei weitem feinere Materie, von der Seele in Bewegung gesetzt, ausgeströmt wäre, und jenen auf ihrem Wege und bei etwas gewaltigerem Flusse mit sich fortgerissen hätte. Dafür zeugen auch die magnetischen Erscheinungen, die sich ohne die Annahme des Ausströmens irgend eines feinen Stoffes aus dem Körper des Magnetisirenden schlechterdings nicht erklären lassen. Wie wäre es begreiflich, daß dieser durch bloßes Anblicken, Hinhalten seiner Hand u. dgl. in dem Magnetisirten sichtbare Wirkungen hervorbringen, Stillung der Krämpfe u. s. w. herbeiführen könnte? Wie wäre dieß alles begreiflich, wenn wir nicht annehmen, daß eine Kraft von ihm aus, und auf den andern hinübergehe? Sollten wir daraus nicht schließen können, daß bei jeder Wirksamkeit der Seele eine gewisse feine Flüssigkeit, ich will nicht sagen, gleich mächtig ausströme, doch wenigstens in Bewegung und Fluß gesetzt werde? *

Zu Seite 213. 66) Beispiele sind das Einschlafen, Erwachen, Wachsen, Verdauen u. s. w. †

Zu Seite 213. 67) Wie bei dem Zahnen und Gebären. †

Zu Seite 217. 68) Habe doch niemand Volzano in Verdacht, daß er durch diese Worte vielleicht die Geistererscheinungen und Gespenstergeschichten, die man in neuester Zeit wieder aufgefrischt hat, in Schutz nehme, und seine Leser zu gläubiger Annahme derselben stimmen wolle. Darum, weil es aus philosophischen Gründen im Allgemeinen höchst wahrscheinlich ist, daß es unter den höheren Wesen in Gottes Schöpfung auch solche gibt, die einen mit Wissen und Willen begleiteten Einfluß auf uns üben können, sind wir nach seiner Ansicht noch lange nicht berechtigt, jede Erscheinung, die wir aus irdischen Kräften nicht sogleich zu erklären wissen, sofort auf Rechnung dieser höheren Geister zu setzen. † *

Zu Seite 226. 69) Brauchen wir zu erinnern, daß Augen und Arme hier nur bildlich genannt werden? † *

Zu Seite 231. 70) Einigen Lesern wird es vielleicht zweifelhaft vorkommen, ob wir alle Stoffe, die einander stärker als andere anziehen, auch gleichartiger als andere nennen dürfen, da es doch auch einige Erfahrungen gibt, vermöge deren sich gerade solche Körper, welche entgegengesetzte Eigenschaften äußern, anziehen, jene mit gleichartigen aber einander abstoßen. So ist es bei den Magneten, deren entgegengesetzte Pole einander anziehen, während die gleichartigen einander abstoßen; so auch bei den Körpern, welche sich im Zustand einer sogenannten positiven und negativen Electricität befinden. Ich meine aber, daß die Erscheinungen, die man hier anführt, noch zu tief im Dunkeln liegen, um als Widerlegung einer Behauptung gelten zu können, für welche so viele andere Erfahrungen sprechen, und die man durch bloße Vermunftgründe schon als entschieden ansehen möchte. Denn daß sich Stoffe, die gleichartig sind, anziehen, und zwar viel stärker, als sie von andern angezogen werden, beweiset uns das Dasein jedes Körpers, der aus gleichartigen Theilen besteht. Oder wie anders erklärt sich nur das Zusammenkommen und Zusammenhalten dieser Theile? — Erinnern wir uns ferner, daß alle Gleichartigkeit nichts Absolutes, sondern nur

etwas Beziehungsweise ist, so daß dieselben zwei Stoffe bald gleich = bald ungleichartig genannt werden können, je nachdem man sie bald mit diesem bald jenem dritten Stoffe vergleicht, so werden wir auch in allen chemischen Verbindungen, in welchen sich Stoffe vereinen, die wir doch als verschieden anerkennen, keinen Einwurf gegen unsre Behauptung, sondern vielmehr eine Bestätigung derselben finden; in sofern nemlich, als eine nähere Betrachtung zeigt, daß die Stoffe, die unter bestimmten Umständen Verbindungen mit einander eingehen, immer mehr Ähnlichkeit untereinander haben, als diejenigen, aus deren Verbindung sie treten. Was nun insbesondere die Erscheinungen des Magnetismus und der Elektricität anlangt: so ist durch die neuesten Erfahrungen fast schon entschieden, daß der Grund beider gemeinschaftlich ist. Wir haben hier also nicht zwei, sondern nur eine einzige scheinbare Ausnahme von unserer Regel vor uns. Wie überaus wahrscheinlich ist ferner nicht die Meinung, daß aller Unterschied zwischen der sogenannten positiven und negativen Elektricität auf einem bloßen Mehr oder Weniger oder auf einer entgegengesetzten Richtung u. dgl. beruhe! Dann aber würden sich die Erscheinungen des Anziehens und Abstoßens nur als Bestrebungen zur Wiederherstellung eines gestörten Gleichgewichtes, nur wie das Überströmen der Luft aus einem Raume, darin sie dichter zusammengedrückt ist, in einen andern, der nicht so viel enthält, oder wie das Zusammenstoßen entgegengesetzter Schallwellen u. dgl. ansehen lassen, und alle Schwierigkeit verschwände.

Zu Seite 237. 71) In den Schriften der Weltweisen wird der Zustand der Seele im Schlafe häufig als ein Zustand schwächer und dunkler Vorstellungen, oder auch als ein Zustand der Unfähigkeit willkührlicher Bewegungen erklärt. Beides dünkt mir unrichtig; denn enthalten die Träume, die wir im Schlafe haben, nicht oft sehr lebhafte und klare Vorstellungen? Und gibt es nicht Nachtwandler, die sehr geschickte Bewegungen im Schlafe vornehmen? — Ich wäre also geneigt, das Wesentliche des Zustandes, darin sich unsere Seele befindet, wenn wir schlafen, bloß darin zu suchen, daß sie kein deutliches Bewußtsein von der sie umgebenden Außenwelt

ußernwelt hat. Zu dem Begriffe des Schlafes selbst aber verlangen wir nicht nur, daß sich die Seele in dem so eben erwähnten Zustand befinde, sondern daß auch ihr Leib in einem gewissen ganz eigenen Zustande sei, dessen genauere Bestimmung ich den Physiologen anheim stellen möchte. Der bisherige Sprachgebrauch scheint bei Menschen sowohl als Thieren nichts anderes zu fordern, als eine gewisse vorübergehende Verschllossenheit unserer Sinne gegen die äußern Eindrücke. Je größer diese, immer nur theilweise, Verschllossenheit ist, d. h. je stärker die äußern Eindrücke sein müssen, um eine Vorstellung in der Seele hervorzurufen, um so tiefer eißt der Schlaf. Woher aber diese zeitweilige Verschllossenheit und Abstumpfung entstehe, ob ihr Grund wesentlich, und ob es eben deshalb zweckmäßig sei, bei diesem Begriffe so stehen zu bleiben, wie ihn der gemeine Sprachgebrauch aufgefaßt hat, das alles müßten die Physiologen entscheiden. †

Zu Seite 244. 72) Hoffentlich wird mir niemand einwenden, daß gleichwohl die alten Ägyptier die Kunst verstanden, Leichname vor der Verwesung zu verwahren, oder daß es sonst Beispiele von Leichen gebe, die nie verweset seien. Der let Verwesung, von der ich oben rede, einer Veränderung, die groß genug war, um die Seele, falls sie im Leibe noch weilte, aus ihrem Schlummer zu wecken, sind die ägyptischen Mumien sowohl, als alle Leichen, welche man unverwesete nennt, ohne Zweifel gleich in den ersten Stunden nach dem erfolgten Tode ausgesetzt gewesen. †

Zu Seite 246. 73) In der Erwartung, daß es einigen meiner Leser nicht unangenehm sein dürfte, will ich hier einen Beweis für Gottes Dasein beifügen, den man, so viel ich weiß, bisher noch nicht versucht hat, der somit, selbst wenn er fehlerhaft wäre, den Nutzen stiften könnte, neue und bessere Gedanken bei Andern anzuregen. Ich gehe hierbei von dem Begriffe aus, daß Gott dasjenige Wirkliche, das keinen weiseren Grund, ja auch nicht einmal eine Bedingung seiner Wirklichkeit hat, also das unbedingt Wirkliche sei. Es ist begreiflich; daß ein solches Wirkliche, wenn es vorhanden, eine Substanz sein müsse; denn eine Adhärenz oder Beschaffenheit setzt das Dasein einer Substanz, an der sie haftet,

schon als Bedingung ihres Seins voraus, kann also nie etwas unbedingt Wirkliches heißen. Um nun erweisen zu können, daß es eine solche unbedingt wirkliche Substanz gebe, bemerke ich zuerst, was schon oben mit mehrern dargethan wurde, daß es überhaupt irgend etwas Wirkliches, und also gewiß auch eine oder mehre Substanzen gebe; ingleichen, daß es auch Wirklichkeiten einer solchen Art gebe, die mit der Zeit entstehen und vergehen, wie unsere Gedanken, Empfindungen, Begierden, Willensentschließungen, u. m. a.; daß diese letzten insgesammt nur Adhärenzen sind, die Substanzen selbst dagegen alle ein eben so aufangsz als endloses Dasein haben. Je mehr man etwa besorgt, daß diese Ansichten den Beweis für Gottes Dasein erschweren, mit um so größerer Zuversicht wird man eine Wahrheit annehmen müssen, die wir selbst unter Voraussetzungen, welche ihr so ungünstig scheinen, zu erweisen vermögen. Es ist außer Zweifel, daß es Substanzen gebe, welche veränderlich sind, und die sich auch in der That verändern. Wir können nemlich von jedem Gegenstande sagen, daß er sich ändere, wenn es gewisse innere Beschaffenheiten gibt, die ihm zu einer Zeit zukommen, zu einer andern abgesprochen werden können. Die Gedanken nun, welche wir haben, die Willensentschließungen, welche wir fassen, gehören gewiß zu unsern inneren Beschaffenheiten; und da wir zu verschiedenen Zeiten bekanntlich Verschiedenes denken und wollen, so ist entschieden, daß schon wir selbst zu den veränderlichen Wesen gezählt werden müssen. Nun ist gleichfalls dargethan worden, daß jedes veränderliche Wesen Vorstellungen habe, und wenn in keiner andern Rücksicht, wenigstens in seiner Kraft des Vorstellens beständig wachse. Wie es bei diesem beständigen Wachsthum keinen Grad der Kräfte gibt, welcher so hoch ist, daß ihn das Wesen in einer künftigen Zeit nicht erreichen, ja selbst überschreiten sollte, so dürfte sich auch kein Grad der Kräfte denken lassen, welcher so niedrig ist, daß es in der Vergangenheit nicht einen Zeitpunkt gegeben hätte, wo dieses Wesen noch unvollkommener war. Daß das letzte aus dem ersten nicht nothwendig folge, weiß ich recht wohl; denn es gibt allerdings Größen genug, die mit der Zeit in's Unendliche wachsen, aber nicht rückwärts in's Unendliche ab-

nehmen können. Allein es ist nicht der geringste Grund vorhanden, dieses auch bei den Kräften der Wesen, insonderheit bei ihrer Vorstellungskraft anzunehmen. Von welcher Art aber auch die Veränderungen seien, welche ein Wesen bereits erfahren hat, oder in Zukunft noch erfahren wird, so muß sich doch auch etwas, das immer dasfelbe verbleibet, in ihm gedenken lassen. Wie könnten wir sonst sagen, das Wesen, das wir jetzt vor uns sehen, oder das gegenwärtig diese Beschaffenheiten hat, sei eben dasfelbe, das wir zu einer früheren Zeit vor uns gehabt, oder das früher jene Beschaffenheiten hatte? Verlangt man näher zu wissen, worin dies unveränderliche Etwas an jedem veränderlichen Wese bestehe, so erwidere ich, es sei dasjenige, worin der Grund liegt, daß sich in diesem Wesen zu bestimmter Zeit und durch die Einwirkung anderer Wesen gerade das Maß der Kräfte entwickeln kann, das wir an ihm wirklich entwickelt finden. Daß es in jedem veränderlichen Wesen ein solches Etwas gebe und geben müsse, leuchtet von selbst ein; denn wie könnten sich Kräfte in einem Wesen mit der Zeit entwickeln, wenn nicht von jeher schon eine gewisse Anlage zu denselben, ein eigenes Vermögen, d. h. ein Grund zur Möglichkeit der Entwicklung solcher Kräfte vorhanden gewesen wäre? Eben so einleuchtend ist aber auch, daß dieser bloße Möglichkeitsgrund zur Entwicklung einstiger Kräfte als etwas Unveränderliches angesehen werden dürfe; denn während die Ursache immer dieselbe bleibt, wird durch den bloßen Verlauf der Zeit und durch den Einfluß der übrigen Wesen die Wirkung, d. h. hier die in dem Wesen sich entwickelnde Kraft immer größer. Da endlich jedes veränderliche Wesen zu jeder bestimmten Zeit seines Daseins nur ein begrenztes, d. h. nur ein solches Maß der Kräfte besitzt, welches noch größer sein könnte, so wird man zugeben, auch das unveränderliche Etwas in ihm, welches den Grund zur Möglichkeit dieser Entwicklung enthält, müsse als endlich und begrenzt, als etwas, das an sich größer sein könnte, als es in Wirklichkeit ist, gedacht werden. Bei größern ursprünglichen Anlagen oder Vermögen müßten die Kräfte, die sich zu einer bestimmten Zeit und unter gegebenen

Verhältnissen entwickelt haben, größer, bei kleinern kleiner sein, als wir sie wirklich antreffen. Begreiflicher Weise muß also ein Grund vorhanden sein, warum die verschiedenen Vermögen, die ein veränderliches Wesen hat, nicht eben größer sind, da sie doch an sich selbst genommen größer sein könnten. Ist aber ein Grund da, weshalb die einem Wesen zukommenden Vermögen nicht größer sind, so ist auch ein Grund da, weshalb sie so groß sind, als sie sind. Dieser kann offenbar nicht in dem Wesen selbst liegen. Denn auch wenn eines jener Vermögen in einem andern gegründet sein könnte, so muß sich doch, weil es derselben gewiß nur eine endliche Menge gibt, jederzeit eines angeben lassen, das seinen Grund in keinem andern hat. Für dieses also bleibt uns nur übrig, zu sagen, das Dasein dieses Vermögens sei in der Kraftäußerung eines andern Wesens gegründet. Ist aber das Dasein dieses einen Vermögens in der Kraftäußerung eines andern Wesens gegründet, so ist wenigstens mittelbar auch das Dasein aller übrigen Vermögen dieses Wesens in jenem andern gegründet. Und weil ein Wesen nichts anderes ist, als der Inbegriff seiner gesammten Vermögen, so läßt sich behaupten, das Dasein jedes veränderlichen Wesens sei in der Kraftäußerung irgend eines andern Wesens gegründet; oder was eben so viel heißt, das Wesen sei geschaffen, wenn wir uns unter dem Schaffen nicht ein Hervorbringen in der Zeit, sondern nur eine gewisse ewig fortwährende Kraftäußerung eines Wesens, nemlich des Schaffenden, denken, wodurch es Ursache von dem gleichfalls fortwährenden Vorhandensein eines andern Wesens ist. Es muß also, weil es veränderliche Wesen gibt, auch ein oder mehre Wesen geben, welchen die Kraft zu schaffen beizohnt. Fragen wir nun, von welcher Art ein Wesen, welches die Kraft des Schaffens besitzt, sein müsse, so zeigt sich alsbald, es dürfe kein veränderliches, also kein selbst geschaffenes sein. Denn soll ein Wesen die Kraft des Schaffens haben, so muß es eine von Ewigkeit her fortwährende Kraft besitzen, durch die es Ursache sein kann von dem von Ewigkeit her fortwährenden Dasein eines andern Wesens. Da aber dies andere Wesen, so gering auch seine Kräfte in einer vergangenen Zeit gewesen sein mögen, doch einen bestimmten und

ewig unveränderlichen Grad von Vermögen besitzt, von deren Dasein der Grund in demjenigen Wesen liegen muß, welches der Grund seines Daseins, d. h. sein Schöpfer, genannt werden soll, so ist offenbar, daß zu dem Acte des Schaffens eine von Ewigkeit her sich immer gleichbleibende Kraftäußerung gehöre. Eine solche aber läßt sich von keinem veränderlichen Wesen erwarten, weil seine Kräfte in die Zukunft unaufhörlich wachsen, in der Vergangenheit aber einmal geringer waren, als jede gegebene Größe. Ein Wesen, das schaffen kann, muß also unveränderlich sein. So gewiß es daher Wesen gibt, die sich verändern, so gewiß gibt es auch irgend ein oder mehrere Wesen, die ewig unveränderlich sind. Ein Wesen aber, das nicht veränderlich sein soll, darf keine Kräfte haben, die eines Zuwachses empfänglich sind; es muß sonach, und zwar zu aller Zeit alle Kräfte vereinigen, welche nur neben einander bestehen können, und alle in jenem höchsten Grade, welchen sie neben einander nur haben können; d. h. mit Einem Worte, es muß Allvollkommenheit haben. Es gibt also ein oder mehrere Wesen, die allvollkommen sind. Doch es ist leicht zu erachten, daß es dergleichen Wesen nicht mehre, sondern nur Eines allein geben könne. Denn soll ein Wesen in Wahrheit allvollkommen heißen, so muß es Alles vermögen, was nur nicht an sich selbst unmöglich ist. Gäbe es also derselben mehre, so müßte jedes aus ihnen dasselbe vermögen, was auch das andere vermag. Dies widerspricht sich aber; denn soll das eine Wesen eine gewisse Wirkung hervorbringen, so kann sie nicht auch von den anderen hervorgebracht sein. Es gibt demnach nur ein einziges allvollkommenes Wesen. Hieraus folgt aber, daß dieses Wesen bestehe, ohne einen Grund seines Daseins zu haben. Denn wo könnte dieser zu finden sein? In einem veränderlichen Wesen kann, wie wir eben gesehen, niemals der Grund von dem Dasein eines anderen Wesens liegen. Der unveränderlichen Wesen aber gibt es nur eines, nemlich das eine allvollkommene. Dies müßte sonach, wenn wir ihm einen Grund seines Daseins beilegen wollten, ihn nur in sich selbst haben. Da es aber ungereimt ist, daß etwas Grund von sich selbst sei, so leuchtet ein, daß dieses Wesen

nicht nur keinen vollständigen, sondern nicht einmal einen Theilgrund, also auch nicht einmal eine Bedingung seiner Wirklichkeit habe; denn jedes andere Wesen, das es noch außer ihm gibt, besteht nur eben durch seine eigene Wirksamkeit, als sein Geschöpf. Dies Wesen ist also die unbedingte Wirklichkeit, ist — Gott. †

Zu Seite 263. 74) Entstanden ist der Glaube an Unsterblichkeit wohl freilich niemals darum, weil man wünschte, unsterblich zu sein; doch hat ihm dieser Wunsch gewiß in mancher schuldlos verwundeten Brust Klarheit und Festigkeit gegeben. Von der andern Seite ist aber nicht zu leugnen, daß ein böses Gewissen den entgegengesetzten Wunsch erzeuge, der sich diesem Glauben widersetzt, ihn bestreitet und verwirrt; denn wer nicht rein geblieben oder geworden ist, für den ist es ganz unmöglich zu glauben, und den Tod ruhig zu erwarten. Daher hat auch jener große Kenner des menschlichen Herzens sein Buch, das diesen Glauben zu untergraben bestimmt ist, Euthanasia, d. h. die Kunst leicht zu sterben, genannt. Diese Kunst aber, wen hätte sie nicht verlassen, als der entscheidende Augenblick schon nahe war. *

Zu Seite 265. 75) In seinem Lehrbuche der Religionswissenschaft (Bd. II.) hat der Verfasser selbst einen Entwurf der Gründe, welche man für die historische (nicht dogmatische) Glaubwürdigkeit der Bücher des N. B. anzuführen pflegt, geliefert. Zu gleicher Zeit hat er aber auch zu erkennen gegeben, wie er sehr wohl einsehe, daß diese Gründe ihrer Natur nach keine solche Gewißheit gewähren können, welche die Möglichkeit jedes Zweifels ausschließt. Und deshalb erachtete er es nöthig, die gelehrte Welt aufmerksam zu machen, daß die Frage über die Wahrheit des Christenthums als einer göttlichen Offenbarung, (sei es nach der katholischen, protestantischen oder sonst einer Auffassungsart desselben) von jener Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte in der That gar nicht abhänge. Man sollte nun erwarten, daß die gegen diese Geschichte neuerlich (von Dr. Strauß u. a.) erregten Zweifel und Einwürfe der Theologen alle christlichen Confessionen endlich geneigt machen würden,

ein System, das sie mehr aus bloßer Unkunde verwarfen, genauer kennen zu lernen. †*

Zu Seite 265. 76) Nie haben gutdenkende Menschen sich überreden lassen, einen Lehrbegriff als eine von Gott beglaubigte Lehre zu verehren, wenn sie in seinem Inhalt etwas ihrer Vernunft offenbar Widersprechendes oder der Sittlichkeit Nachtheiliges entdeckten. Eben so gewiß ist aber auch, daß man die bloße sittliche Zuträglichkeit eines Lehrbegriffes niemals für einen schon an sich selbst hinreichenden Grund erachtet habe, demselben sofort den Namen einer göttlichen Offenbarung zu geben; sondern hiezu hat man immer nebst der Heiligkeit der Lehre auf das bestimmteste verlangt, daß auch gewisse Wunder, d. h. außerordentliche Begebenheiten von solcher Art vorhanden seien, dabei sich gar kein Zweck, wozu sie Gott sollte veranstaltet haben, gewahren ließe, wenn wir nicht annehmen dürften, daß sie uns eben als Zeichen seines Willens, an jenen Lehrbegriff zu glauben, dienen sollen. Nur die Gelehrten waren es, welche in dem Bestreben, uns die Beschaffenheit dieser Wunder genauer zu bestimmen, auf den Gedanken verfielen, sie müßten Erscheinungen sein, die nur durch übernatürliche, unmittelbare Wirksamkeit Gottes erfolgten. Durch diese Bestimmung, die dem gemeinen Menschenverstande fremd ist, wurde die Möglichkeit sowohl, als die Erkennbarkeit der Wunder in eine Menge von Schwierigkeiten verwickelt, welche die Feinde der guten Sache auf das geschickteste benützten, uns in unserm Glauben an das Vorhandensein einer göttlichen Offenbarung zu beirren. Wenn wir inzwischen nur nicht irre geführt werden wollen, so können die elenden Fehl- und Trugschlüsse, welche sich zum Theil selbst berühmte Weltweise in diesem Stück zu Schuld kommen ließen, uns eben nicht sehr gefährlich werden; indem wir, auch ohne den Grund ihrer Täuschung deutlich nachweisen zu können, doch mit Bestimmtheit fühlen müssen, daß wir hier nur ein Gewebe von Irrthümern vor uns haben. Nichten wir aber, ohne zum voraus schon gegen die Möglichkeit aller Offenbarung entschieden zu haben, unsre Aufmerksamkeit auf das Christenthum, dann wird die Antwort auf die Frage, wofür wir dieses zu halten hätten,

nicht lange zweifelhaft bleiben, wenn wir uns nur vor gewissen Fehlern, die man bei dieser Untersuchung überaus häufig begeht, in Acht nehmen wollen. Der eine ist, daß man sich stößt an gewisse irrige Vorstellungen, welche man, da sie nur bei der untersten Classe des Volkes herrschen, oder doch nur von einzelnen Theologen, im Widerspruch mit den Übrigen, aufgestellt werden, doch keineswegs anzunehmen brauchte, um sich zu irgend einem der christlichen Lehrbegriffe, die es auf Erden gibt, zu bekennen. Ein anderer Fehler ist es, daß man sich über Irrthümer aufhält, die zwar mit Allgemeinheit herrschen, aber nicht zum Inhalte der Religion gezählt und ihr verarget werden dürfen, weil sie für unsre Tugend und Glückseligkeit entweder gleichgiltig, oder diesen Zwecken wohl gar noch einiger Maßen beförderlich sind. Von solcher Art ist besonders der fromme Glaube des Volkes an so manche Erzählungen, die uns nicht glaubwürdig genug erscheinen; von denen wir aber bei mehrem Nachdenken einsehen, daß die religiösen Lehren, die man aus ihnen ableitet, darum nicht aufhören müssen, wahr zu sein, weil diese Ableitung derselben für uns nicht stattfinden kann. Ein ähnlicher Fehler ist auch derjenige, dessen wir oben gedenken, Lehren für ungereimt zu halten, bloß weil sie bildlich sind; weil sie den Gegenstand, von dem sie handeln, nicht wie er in der Stunde der speculativen Untersuchung erscheint, sondern so darstellen, wie ihn zu denken es für uns am erspriechlichsten ist, wenn wir uns im Kreise des thätigen Lebens bewegen. Eine Unart, die aus sehr unlaunterer Quelle entspringt, besteht auch darin, daß wir bei Untersuchung der sittlichen Zuträglichkeit einer Lehre oder Verschrift nur auf die Nachtheile weisen, die sie bei andern Menschen vielleicht aus bloßem Mißverstand oder Mißbrauch, hervorgebracht hat; da wir doch nur zu überlegen hätten, ob wir für unsre eigene Person etwas gefährden, wenn wir das Christenthum annehmen; oder ob wir im Gegentheil jede Lehre und Verschrift derselben so auszulegen und zu befolgen wissen, daß wir dadurch immer besser und glücklicher zu werden hoffen können? Was endlich die Frage belangt, ob das Christenthum auch das zweite Kennzeichen einer göttlichen Offenbarung, nemlich Wunder aufzuweisen habe, so ist es fast nicht mög-

lich, hierüber im Zweifel zu bleiben, wenn man sein Augenmerk nicht auf irgend ein einzelnes Ereigniß einschränkt, sondern die ganze Geschichte der Entstehung, Erhaltung und Ausbreitung dieser Religion umfaßt. Denn sei unsre Zweifelsucht auch noch so hoch gestiegen, und mögen wir deshalb bei keinem einzigen Ereigniß mit Entschiedenheit bestimmen wollen, welches der eigentliche Hergang der Sache gewesen sei, so ist doch so viel unleugbar, daß sich sehr ungewöhnliche Ereignisse zutragen mußten, damit das Christenthum entstehen, sich über die ganze Erde verbreiten und bis auf den hentigen Tag in solchem Ansehen erhalten konnte. Schon daß ein Mann von so vollendeter Weisheit und so unvergleichlicher sittlicher Größe, als sich der Stifter des Christenthums in den vier Evangelien darstellt, auf Erden erschienen ist; schon daß Erzählungen von solcher Art, wie die vier Evangelien sind, entstanden, und so beifällig aufgenommen wurden; daß sich gleich in der ersten Zeit so viele Tausende in Palästina sowohl als an andern Orten zur Lehre des Gekreuzigten bekamen, und für dies Bekenntniß selbst in den Tod gingen; daß in der Folge alle durch achtzehn Jahrhunderte wiederholten Versuche der Gelehrten, die Entstehung des Christenthums auf eine Art zu erklären, dabei nichts Wunderbares vorausgesetzt würde, vergeblich waren: schon das sind Wunder oder vielmehr Beweise, daß Wunder statt gefunden haben. Denn ob es auch wahr ist, daß in diesen Ereignissen mehres nur durch natürliche Kräfte bewirkt worden ist; ja zugegeben, daß hiebei alles bloß natürlich zugegangen wäre: doch ließe sich doch nie in Abrede stellen, daß auch sehr ungewöhnliche Ereignisse mitgewirkt haben müssen. Und ist gleich nicht zu zweifeln, daß die unendliche Weisheit Gottes bei diesen Ereignissen mehre uns unbekannte Zwecke gehabt haben konnte, ja auch wohl in der That gehabt hat, so ist doch auch gewiß, daß für uns Menschen kein Nutzen ersichtlich wäre, den die Herbeiführung dieser Erscheinungen gerade zu dieser Zeit und an diesen Orten gehabt, wenn wir nicht annehmen dürften, sie sollten uns Zeichen des göttlichen Willens sein, daß wir dem Christenthum glauben. Und dieses allein genügt schon zu einem Beweise für die Göttlichkeit desselben, der

nicht zu fürchten hat, durch irgend eine Entdeckung in der Naturwissenschaft, in der Geschichtskunde, oder in sonst einer anderen Wissenschaft je umgestoßen zu werden. †

Nachdem so vieles Neue, das der Verfasser in diesem Buche gesagt, von dessen Beurtheilern mit Stillschweigen übergegangen werden konnte, wundert es uns nicht im geringsten, daß auch die neuen Ansichten, welche er hier über die Lehre von den Kennzeichen einer Offenbarung, und über die Fehler, die man in der bisherigen Anwendung derselben auf das Christenthum begangen, an einander drängt, ganz übersehen wurden. Daß aber auch, nachdem das Lehrbuch der Religionswissenschaft bereits vier Jahre dem Publicum vorliegt, die Theologen sich nicht entschließen mochten, die darin vorgetragene Theorie — wir sagen nicht, anzunehmen, sondern — mit Unbefangenheit zu besprechen: das dürfte weniger zu entschuldigen sein, und ist jedenfalls ein Beweis, daß die Wahrheit immer nur sehr langsam und nach Überwindung sehr vieler Hindernisse vordringt. †*

Zu Seite 272. 77) Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ im Schlußworte. †*

A n h a n g.

Kritische Uebersicht der Literatur über

Unsterblichkeit

seit 1827, da die erste Auflage der *Athanasia* erschien.

Sind zwei Schwierigkeiten, nemlich die Unwissenheit über unsere Verbindung mit dem Körper, und über die Verbindung mit der zweiten Welt, die sich noch dazu nur auf eine nothwendige Unwissenheit des Menschen gründen, hinreichend, einen Glauben zu überwaltigen, der tausend größere Schwierigkeiten allein auflöst, ohne den unsere Existenz ohne Ziel, unsere Schmerzen ohne Erklärung, und die göttliche Dreieinigkeit in unserer Brust — der Dreiklang der Tugend, Wahrheit und Schönheit — drei Plagegöttinnen und drei fürchterliche Widersprüche bleiben? Vom gestaltlosen Erdwurm bis zum strahlenden Menschenangeichte, vom chaotischen Wolke des ersten Tages bis zum jetzigen Weltalter, von der ersten Krümmung des unsichtbaren Herzens bis zu seinem vollen, kühnen Schlag im Jünglinge geht eine pflegende Gottesband, die den inneren Menschen — den Säugling des äußern — führt und nährt, ihn gehen und sprechen lehrt, und ihn erzieht und verschönert — und warum? damit wenn er als ein schöner Halbgott sogar mitten in den Ruinen seines veralteten Körpertempels aufrecht und erhaben steht, die Keule des Todes den Halbgott auf ewig zerschlage? . . . Und alle, alle diese Widersprüche müssen wir annehmen, bloß weil zwei Schwierigkeiten sich vor uns stellen?!

J e a n P a u l.

Da wir uns vorgenommen haben, den Lesern der *Atthanasia* in diesem Anhang eine prüfende Übersicht des Wissenswürdigsten, was über denselben Gegenstand in dem verfloffenen Jahrzehnde erschienen ist, vor Augen zu legen: so geziemt es sich wohl, unsere Aufmerksamkeit vor allem auf diejenigen Männer zu richten, welche sich durch die Aufstellung eines eigenen philosophischen Systems berühmt gemacht, oder von denen jedenfalls die von ihnen herausgegebenen Werke bezeugen, daß sie das menschliche Wissen in einem systematischen Zusammenhange bearbeitet haben. Wenn Schriftsteller dieser Art, die wir gewöhnlich Weltweise oder Philosophen vom Fache nennen, ihre Ansicht auch nicht immer ausführlich und in eigenen, nur diesem Gegenstande gewidmeten Werken ausgesprochen haben; so ist doch selbst eine vergleichungsweise nur kurze Äußerung, die ein oder der andere derselben hierüber abgegeben hat, aller Beachtung werth.

Den Anfang wollen wir mit Professor Krug,¹⁾ weil er der älteste ist, machen. Die neueste Schrift, in welcher dieser Weltweise seine Ansichten über den fraglichen Gegenstand ausgesprochen, ist dessen Wörterbuch, aus welchem wir, wenn wir nur die Artikel: Seele, Unsterblichkeit, Glaube, Erkennen u. a. m. nachschlagen, zur Genüge ersehen, daß er im Wesentlichen noch völlig so denke, wie in den Jahren, als seine Fundamentallehre und sein System der theoretischen und praktischen Philosophie zuerst an's Licht traten. Noch immer lebt dieser Veteran der deutschen Philosophie der Überzeugung, daß, was nicht wahrnehmbar ist, auch nicht erkennbar sei, kein Gegenstand des Wissens, sondern im günstigsten Falle des bloßen Glaubens, d. h. eines Fürwahrhaltens aus nicht objectiv, sondern bloß subjectiv zureichenden Gründen sein könne. Was insbesondere unsere Seele belangt, so sei uns das Wesen derselben, ob sie einfach oder zusammengesetzt ist, völlig unbekannt, nicht einmal,

daß sie eine Substanz sei, lasse sich ohne Erschleichung beweisen, weil wir ja keine beharrliche Anschauung von ihr haben. Inzwischen seien wir durch ein moralisches Interesse genöthigt, an der Unsterblichkeit dieser Seele praktisch zu glauben, weil der Endzweck der praktischen Vernunft für uns nur unter dieser Voraussetzung erreichbar sei. Die Vernunft setze uns ein Ziel — sittliche Vollkommenheit —, das wir nur durch allmähliche Annäherung während einer unendlichen Fortdauer erreichen können. Wir glauben also an diese Fortdauer, weil sie die einzig mögliche Bedingung ist, unter welcher wir jener Forderung der Vernunft genügen können.

Es ist fern von uns, irgend Jemand, dem diese von Kant erfundene Beweisart für die Unsterblichkeit unserer Seele genügt, in seinem Vertrauen auf dieselbe wankend zu machen, wenn wir nicht hoffen können, ihm etwas Besseres dafür zu geben. Allein schon Tausende haben gestanden, daß diese Schlußart ihnen keine Befriedigung gewähre; und Solche mögen immerhin die Einwürfe nachlesen, die auch Bolzano in seiner Religionswissenschaft und in der Wissenschaftslehre dagegen vorgebracht hat, die ohne Zweifel auch den Grund enthalten, warum er in seiner Athanasia keinen Gebrauch von dieser Methode gemacht hat. Nur wenn man alle übrigen Beweise für die Unsterblichkeit verwerfen will, und behauptet, daß man, auch ohne sie erst einer näheren Prüfung zu unterziehen, im voraus sie zu verwerfen berechtigt sei: müssen wir widersprechen. Die Gründe, welche zur Unterstützung einer solchen Behauptung einst von Kant vorgebracht wurden, hat Bolzano (in der Religionswissenschaft sowohl, als auch in der Wissenschaftslehre) so umständlich beurtheilt, daß wir das von ihm selbst Gesagte nicht wiederholen wollen: Allein diese Kantschen Gründe hat Herr Professor Krug¹⁾ bedeutend abgeändert und abändern müssen, nachdem er den von jenem aufgestellten Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen auf eine Weise erklärte, nach welcher alle Sätze der Mathematik, der reinen Physik und der Metaphysik, ja alle reinen Begriffssätze überhaupt nur analytische Urtheile wären. Wenn also Kant (unseres Ermessens mit vollem Rechte) behauptet hatte, daß es in allen

Wissenschaften sich vornehmlich nur um die synthetischen Sätze handle, und wenn er hieraus (nicht mit dem gleichen Rechte) die Folgerung ableitete, daß nur solche Gegenstände, in Betreff deren wir eine Anschauung besitzen, von uns synthetisch, die übrigen aber, wie Gott, unsere Seele u. s. w. von uns nur analytisch, d. h. so gut als gar nicht beurtheilt werden könnten: so fielen diese Gründe für Hrn. Professor Krug¹⁾ hinweg, und er mußte sich nun nach anderen umsehen, wenn anders er noch immer einstimmig mit Kant behaupten wollte, daß kein übersinnlicher Gegenstand Erkenntnißobject für uns sein könne. Wie nun schon Kant die Gewohnheit gehabt, die übersinnlichen Dinge zuweilen auch Dinge an sich oder Noumena zu nennen, so thut es auch Krug¹⁾ und gibt im Wörterbuche, Artikel: „Dinge an sich“ folgende Erklärung von denselben:

„Ding an sich heißt ein Ding, wiewohl es als unabhängig von unserer Vorstellungsart gedacht wird.“ Aus dieser Erklärung folgert er dann, daß es für uns keine Erkenntniß der Dinge an sich gebe. „Denn sollte es eine solche geben, so müßten wir uns von unserer Vorstellungsart losmachen, und die Dinge in ihrer Unabhängigkeit von derselben betrachten können. Was ist aber unser Betrachten anderes als eine Vorstellung? Wir müßten also dann die Dinge entweder gar nicht oder wenigstens nach einer anderen Vorstellungsart vorstellen, die wir uns doch nicht beliebig geben können. Und wenn wir uns auch eine solche geben könnten, so würde immer die Frage von neuem entstehen, ob die Dinge an sich so beschaffen seien, wie wir sie uns nach dieser anderen Vorstellungsart vorstellten.“

Daß in diesem Beweise ein Fehler obwalten müsse, geht unser Erachtens schon daraus allein hervor, daß er zu viel beweiset. Denn da in dem ganzen Raisonnement nicht das Geringste vorkommt, was bloß von unserm menschlichen Erkenntnißvermögen als solchem behauptet werden kann; da alles, was hier gesagt wird, in eben dem Sinne, in dem es gelten soll von uns Menschen, auch gilt von jedem andern erkennenden Wesen: so würde ja dieser Beweis, wofern er richtig wäre, darthun, daß kein erkennendes Wesen, auch nicht

Gott selbst, die Dinge an sich erkenne. Hr. Professor Krug¹⁾ mochte dies auch selbst fühlen, als er gleich weiter schrieb: „Ding an sich ist also eigentlich so viel als Nichtgegenstand (non objectum).“ Allein wie kann, fragen wir, was gar kein Gegenstand ist, doch gleichwohl Gegenstand irgend eines Erkenntnißvermögens werden, oder wie können wir es als eine Grenze unseres Erkenntnißvermögens betrachten, nicht zu erkennen, was an sich selbst nichts Erkennbares ist? Unserer Meinung nach kann man von jedem beliebigen Dinge behaupten, daß jemand dasselbe erkenne, wie es an sich ist, wenn er ein Urtheil fällt, darin er diesem Dinge eine Beschaffenheit beilegt, welche demselben in der That zukommt. Dazu ist jedesmal erforderlich, daß er eine Vorstellung von diesem Dinge habe, d. h. daß er eine Vorstellung habe, der dieses Ding untersteht, weil widrigenfalls gar nicht gesagt werden könnte, daß sein Urtheil dieses Ding betreffe. Soll er sich aber eine dies Ding betreffende Vorstellung bilden, so muß er freilich auch ein Vermögen, sich eine solche Vorstellung zu bilden, besitzen. Man kann also immerhin äußern, daß seine Erkenntniß des Dinges von seinem Vorstellungsvermögen abhängt. Allein hieraus folgt nicht, daß das Ding selbst von seinem Vorstellungsvermögen abhängen müsse.

Was nun insonderheit den Lehrsatz von der Immaterialität (Einfachheit) der Seele beangt, so behauptet Krug¹⁾ (in diesem Artikel), der Satz beruhe auf einer Erschleichung; „indem wir von der Seele als einer immateriellen Substanz gar keine beharrliche Anschauung haben.“ — Unseres Wissens besteht die Art, wie wir das Dasein der sogenannten materiellen Substanzen erkennen, keineswegs darin, daß wir beharrliche Anschauungen von ihnen haben; denn keine Anschauung, welche wir Menschen haben, beharrt auch nur durch einige Stunden; auch ist der Gegenstand, auf den sie sich bezieht (der durch sie vorgestellt wird), nie eine Substanz; sondern daß es gewisse Substanzen gebe und geben müsse, die durch ihr Einwirken auf uns unsere Anschauungen hervorbringen, das erkennen wir eben so wie das Dasein unserer eigenen Seelensubstanz, durch Schlüsse; und der Unterschied besteht nur darin, daß die Schlüsse, durch die wir

wir das Dasein der außerhalb unser vorhandenen Substanzen erkennen, viel zusammengesetzter sind, als der Schluß, der uns lehret, daß es entweder eine einzige oder einen Inbegriff mehrerer Substanzen geben müsse, an welchen unsere Vorstellungen vorhanden sind oder haften. Dieser letzte wird in der *Uthanasia* S. 26 vorgetragen, und findet sich in diesem wohl eine Spur jener wunderbaren Amphibolie, die man nach Kants und Krugs¹⁾ Darstellung (siehe dessen *Metaphysik* S. 155. Anmerkung 1.) bei jedem Beweise für die Substantialität der Seele begehen soll, weil man da immer folgenden Syllogismus mache: „Was bloß als Subject vorgestellt (geschaut und gedacht) wird, ist Substanz; nun wird das denkende in mir bloß als Subject vorgestellt (gedacht): Also ist es Substanz.“

Herr Hofrath Fries²⁾ — denn zu diesem wollen wir uns nun von Krug¹⁾ wenden — spricht sich in dem 1832 erschienenen „*Handbuche der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik*“ (dem zweiten Theile seines Handbuchs der praktischen Philosophie) mit großer Klarheit und mit vielfältiger Hinweisung auf seine früheren Schriften (die *Logik*, die *Metaphysik*, die *Kritik d. r. V.*) über das Thema von der Unsterblichkeit so aus: „Jeder Mensch hat das Vertrauen in sich, daß er der Wahrheit empfänglich und theilhaft sei. Und wenn der Zweifler sein Mißtrauen gegen die Wahrhaftigkeit seiner Vernunft recht scharf aussprechen will, so kann er nur sagen, er wisse nicht, ob er zweifle oder nicht. Allein indem er dies sagt, behauptet er etwas und traut sich also zu, behaupten zu können, d. h. Wahrheiten zu erkennen. — Unsere Erkenntniß zeigt uns, wenn schon auf beschränkte Weise, doch das wahre Wesen der Dinge.“ (S. 55). So viel ist uns wie aus der Seele gesprochen; allein wie stimmt hiermit, wenn es gleich weiter (S. 56) heißt: „Soweit die Anwendung der Größenlehre langt, zeigt die menschliche Erkenntniß nur eine subjectiv bedingte Erscheinung der Dinge;“ und „jede an das Größengesetz gebundene Erkenntnißweise enthält nur eine menschliche Vorstellungsart von den Dingen?“ — Als Grund wird angegeben: „denn die Unvollendbarkeit aller Größen widerstreitet dem für das

wahre Wesen der Dinge geltenden Gesetze der Vollendung.“ Und noch deutlicher hieß es schon S. 50: „Da meine Vernunft nicht die welterschaffende Kraft ist, so kann ich inne werden, das Wesen der Dinge nicht zu erkennen, wie es ist, daran, daß gewisse Bestimmungen in der Art, wie ich mir die Dinge vorstellen muß, zwar wohl in meiner Vorstellungsweise guten Grund haben, für das von dieser unabhängige Sein der Dinge aber nichts bedeuten. Dieß ist nun unser Fall. Die Sinnlichkeit meiner Vernunft enthält den Grund, daß meine Vorstellung von der Welt immer unvollständig bleiben muß, und läßt mir also das Ganze der Dinge als unvollendbar erscheinen. Daß aber das Wesen der Dinge selbst unvollendbar sei, kann ich nicht annehmen.“— Das Letzte geben auch wir zu, allein wir sehen nicht ein, wie nach gesagt werden könne, daß die Sinnlichkeit (worunter Fries²⁾ die Vorstellungen von Zeit und Raum versteht) den Grund enthalte, daß unsere Vorstellung von der Welt immer „unvollständig“ bleiben müsse; und wir begreifen noch weniger, wie hieraus folgen soll, daß uns das Ganze der Dinge sogar als „unvollendbar“ erscheine? Unserer Meinung nach ist es gerade umgekehrt, die Vorstellungen von Zeit und Raum sind es, die uns belehren, daß das Ganze der Dinge. (das Weltall) eine unendliche Menge von Theilen enthalte. Daß wir diese Theile nie alle, ja auch nie einen einzigen derselben vollständig kennen zu lernen vermögen, ist wahr; aber ist es wohl einerlei, zu sagen: wir kennen die Dinge nicht vollständig, und wir kennen sie nicht ihrem wahren Wesen gemäß? welche Ausdrücke Hr. Fries²⁾ (S. 45) zu verwechseln scheinete. Eben so unrichtig scheinete es uns, das Unendliche mit dem Unvollendbaren zu indentificiren, und ein Ganzes, das aus unendlich vielen Theilen besteht, deshalb für ein unvollendbares und widersprechendes Ganze zu erklären. Wir betrachten dieß als ein Vorurtheil, das aus der unrichtigen Erklärung des Unendlichen hervorgeht, und von Volzано in der Wissenschaftslehre Bd. 1. S. 87. umständlich widerlegt worden ist. Noch weniger können wir mit Hrn. Fries²⁾ einstimmen, wenn er Wissen, Glauben und Ahnung (S. 28 u. a. a. D.) in der Art unterscheidet,

daß Wissen bloß eine solche Erkenntnißweise wäre, deren Gegenstände sich in der Anschauung nachweisen lassen; der Glaube aber eine Überzeugung, deren Gegenstände sich nicht anschauen lassen; die Ahnung endlich eine Überzeugung, deren wir uns nur mit Gefühl, und nicht durch bestimmte Begriffe bewußt werden können. Wir möchten fragen, ob sich die mathematischen Wahrheiten, daß alle Punkte einander ähnlich sind, daß zwei gerade, die unter gleichen Winkeln von einer dritten geschnitten werden, auch in's Unendliche verlängert, niemals zusammenstoßen, daß die Diagonale des Quadrates incommensurabel sei und hundert andere, in der Anschauung nachweisen lassen? Wir möchten ferner fragen, ob daraus, weil es vielleicht bisher noch niemand gelungen ist, unsere ästhetischen Urtheile (denn diese sind es, welche Hr. Hofrath Fries²⁾ Ahnungen nennt) auf deutliche Begriffe zurückzuführen, erlaubt sei, zu schließen, daß dieses an sich selbst unmöglich sei? Worin wir aber unserm Weltweisen beipflichten, ist, daß (nach S. 31) der Glaube eine Sache des Willens sei. Denn eben darin bestehet (nach Volzanos Auseinandersetzung in der Wissenschaftslehre Bd. III. §. 321.) die eigenthümlichste Bedeutung des Wortes Glauben, daß es ein Fürwahrhalten bezeichnet, von dem wir uns (gleichviel, wie hoch oder niedrig der Grad unserer Zuversicht bei demselben sein mag) vorstellen, es würde uns nicht unmöglich sein, daran wieder irre zu werden, wenn wir es selber wollten, wenn wir die Aufmerksamkeit unsers Geistes von allen Gründen, auf welchen dasselbe beruhet, abziehen, und auf alle denselben entgegenstehenden wahren oder nur scheinbaren Gegenstände hinrichten würden. Unrichtig finden wir es nur, wenn Hr. Fries²⁾ die wissenschaftliche (d. h. diejenige Überzeugung, bei der ein Wissen statt findet, z. B. die mathematische) „eine Überzeugung des Zwanges nennt, welche dem Menschen durch die Sinne aufgenöthigt wird.“ Wer könnte wohl jemanden die Überzeugung von der Wahrheit, daß der Durchmesser zum Umkreise incommensurabel sei, aufnöthigen, wenn er nicht selbst sie auffassen, und auf die Gründe, die wir ihm vortragen, merken will? Nur das ist wahr, daß jemand, der diese Gründe einmal vollständig kennen gelernt,

sich, selbst wenn er wollte, nicht mehr vom Gegentheil zu überreden vermögte; und das ist es eben, was wir ein Wissen nennen. Jedoch viel wichtiger ist die Ansicht unseres Weltweisen, daß alle religiösen Wahrheiten, denen er auch die Lehre von der Unsterblichkeit beizählt, Gegenstände des bloßen Glaubens wären, und überdies nicht aus Gründen, sondern durch unmittelbares Gefühl nur erkannt werden könnten. So heißt es S. 106 und 107.: „Das Grundbewußtsein von der Selbstständigkeit des Geistes beruht auf keinem Schluß, sondern es ist unmittelbar im Wahrheitsgefühl gegründet. — Wir verwerfen also alle speculativen Versuche der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele gänzlich. Von wissenschaftlicher Strenge ist nur die Erörterung, welcher Kant den Namen des moralischen Beweises gab. Der gebildete Geist erkennt mit philosophischer Einsicht die Nothwendigkeit des Pflichtgebotes an, und sieht, daß ihm durch dieses vorgeschrieben sei, zu vollendeter Tugend zu gelangen. Daneben aber erkennt er, daß im zeitlichen Lebenslauf wohl Übung und Stärkung, aber nie Vollendung der Tugend erlangt werden könne. Er muß also glauben, so wahr er an die Heiligkeit des Pflichtgebotes glaubt, daß ihm im ewigen Leben diese Vollendung der Tugend möglich sei. Leicht erkennen wir aber in dieser Erörterung die Inversion des Gedankenganges. Kant hätte diese psychologische Betrachtung über die Verbundenheit der Ideen unserer Vernunft nicht Beweis eines Postulates nennen sollen, da hier keine Ableitung von höheren Prämissen vorkommt, sondern nur auf die sittliche Bedeutsamkeit alles unsers Glaubens an die ewige Wahrheit hingewiesen wird.“ — Wir sehen nicht ein, warum Hr. Fries²⁾ sich weigere, diese, wie er sie nennt, psychologische Betrachtung einen Beweis zu nennen. Zwar daß hier keine Ableitung aus höheren Prämissen vorkomme, wenn höhere Prämissen nur solche genannt werden dürfen, zu welchen die aus ihnen abgeleitete Wahrheit in dem von Bolzano (Wissenschaftslehre Bd. II. S. 198.) erklärten Verhältnisse einer objectiven Abfolge stehet — das möchten auch wir allenfalls zugestehen; denn schwerlich dürfte der objective Grund unserer Unsterblich-

feit in dem Pflichtgebote liegen. Aber ein Beweis kann einen hohen Grad der Überzeugung gewähren, ohne eine objective Begründung der bewiesenen Wahrheit zu sein; wovon wir Beispiele genug selbst in den mathematischen Wissenschaften haben. — Übrigens stellen auch wir nicht in Abrede, daß es Wahrheiten gebe und geben müsse, die unmittelbar gewiß sind, und somit keines Beweises (so fern er eine bloße Gewißmachung, nicht etwa eine objective Begründung sein soll) bedürfen; allein den Satz, daß unsere Seele unsterblich sei, können wir keineswegs als eine solche betrachten, denn die Erfahrung lehrt uns ja, daß nur zu viele Menschen an dieser Wahrheit zweifeln.

Wenn wir an Krug¹⁾ und Fries²⁾ ein Paar Weltweise hatten, welche noch immer festhalten an der Behauptung ihres Meisters, daß die Unsterblichkeit unserer Seele aus theoretischen Gründen unerweislich sei: so ist dagegen Herbart,³⁾ der tiefsinnige, der sich nur erst vor kurzem selbst als einen Kantianer bezeichnete, der Ansicht, daß dieser Beweis nicht nur ein möglicher, sondern sehr leicht zu führender sei. Noch in der vierten, 1837 erschienenen Auflage Einleitung zur Philosophie wiederholt er S. 153. wörtlich, was schon in früheren Auflagen stand: „Die Seele ist die erste Substanz, auf deren bestimmte Annahme die Wissenschaft führt. Sie ist nemlich dasjenige einfache Wesen, welches um der ganzen Complexion willen gesetzt wird, die wir vor Augen haben, indem wir alle unsere Vorstellungen als die unserigen betrachten. Die Einheit dieser Complexion fordert ein einziges Wesen, welches schon, weil es real ist, im strengsten Sinne des Wortes einfach sein muß. Die Unsterblichkeit der Seele versteht sich wegen der Zeitlosigkeit des Realen von selbst.“ — Nach diesen Äußerungen muß nur das Einzige befremden, daß weder in dem „Lehrbuche der Psychologie,“ noch in dem größeren Werke: „Psychologie als Wissenschaft,“ noch in der „allgemeinen Metaphysik“ — diese doch so hochwichtigen Lehrsätze aufgestellt werden. Was also in einer bloßen „Übersicht“ dieser Wissenschaften als eine denselben zuge-

hörige Lehre hervorgehoben wurde, das wird in der Ausführung selbst stillschweigend übergangen!

Von diesen Freunden der kritischen Philosophie wenden wir uns zu ihrem ältesten Gegner, dem berühmten Verfasser des *Anefidemus*, Hrn. Hofr. G. E. Schulze,⁴⁾ der seit letztes philosophisches Glaubensbekenntniß in dem schätzbaren Buche: „über die menschliche Erkenntniß,“ (Göttingen, 1832) mitgetheilt hat. Mit Vergnügen lasen wir hier (S. 72) die Bemerkung, es könne nicht gesagt werden, daß der Glaube an Unsterblichkeit zur Religion unentbehrlich sei, daß man aber der Seele, „wegen des Bewußtseins der Einheit, Identität und Selbstständigkeit unsers Ichs mit Recht Einfachheit beigelegt“ habe; woraus jedoch noch nicht folge, daß sie „nach ihrer Trennung vom Körper Bewußtsein und Thätigkeit behalte.“ „Einen Grund zur Hoffnung der Unsterblichkeit unsers edleren Bestandtheils“ finden wir nach Schulze⁴⁾ in unserer „Fähigkeit, ein höheres Leben als das auf die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse gerichtete zu erreichen.“ „Jedes erwachsene Thier ist dasjenige vollständig, was es sein und werden kann;“ daher auch „kein Grund anzunehmen, die Quelle seiner Thätigkeit beim Erkennen, Fühlen und Begehren werde nach dem Tode noch fortdauern; die Unsterblichkeit der Thiere macht daher eine leere Fiction aus.“ „Mit dem Menschen hingegen verhält es sich ganz anders.“ „Er wäre nicht ein Räthsel, sondern stände mit der Ordnung in der Natur im Widerspruche, wenn er, nachdem seine geistigen Kräfte und Fähigkeiten nur erst angefangen haben, sich zu entwickeln, gänzlich unterginge.“ — Über den Zustand der Seele im andern Leben kann die Vernunft nur sagen, „daß er ein ihren Vorzügen angemessener, also aus Fortschritten zu höherer geistiger Thätigkeit oder Vollkommenheit bestehender sein werde.“ Nicht die Befriedigung aller unserer Wünsche dürfen wir erwarten, wohl aber, „daß nichts von dem fehlen werde, was das Gelingen zu einer immer höheren Thätigkeit bedingt, also auch nicht die Verbindung mit andern geistigen Wesen, und sogar mit den Seelen verstorbener Menschen, wenn sie dazu erforderlich ist.“ „Sollte es endlich der uns bekannten Naturordnung nicht angemessen scheinen, von der im

gegenwärtigen Leben an den Gebrauch ihres Körpers als eines Werkzeuges der Ausübung des geistigen Lebens gebundenen Seele anzunehmen, sie werde nach der Trennung von jenem als ein reiner Geist wirksam sein können: so denke man zu derselben ein feines, unwägbares (?) und den Theilen nach untrennbares (?) körperliches Substrat hinzu (wodurch die Einfachheit ihres geistigen Wesens nicht aufgehoben wird), und es kann alsdann nicht für unmöglich gehalten werden, daß sie auf einen andern Weltkörper versetzt mit diesem in Wechselwirkung trete. Daß es nun solcher Weltkörper unermesslich viele gebe, lehrt ein Blick auf den gestirnten Himmel über uns.“

Auch Hr. E. Reinhold, ⁵⁾ derselbe Gelehrte, dessen Vater sich einst um die Verbreitung der kritischen Philosophie so hohe Verdienste erworben, weicht von denjenigen Lehren dieses Systems, die uns gerade die wichtigsten und eigenthümlichsten darin bedünken, weit ab. Über unsern Gegenstand spricht er sich in dem Werke: „Die Wissenschaften der praktischen Philosophie“ (Sena, 1837), in der dritten Abtheilung (der philosophischen Religionslehre) wörtlich aus, wie folgt:

§. 34. „Ein wesentliches Eigenthum der Frömmigkeit, bedingt durch die übrigen religiösen Überzeugungen und bedingend die Innigkeit, Heilsamkeit und Festigkeit der sittlichen und religiösen Denkart ist das Vertrauen auf die Fortdauer unserer Persönlichkeit nach dem Aufhören des irdischen Lebens. Der Inhalt dieser Überzeugung spricht sich, gemäß der Verschiedenheit der Ansichten von dem Verhältnisse zwischen Seele und Leib, in verschiedenen mehr oder weniger bestimmten, von mancherlei Muthmaßungen begleiteten Vorstellungsweisen, und da, wo die richtige Einsicht in das Wesen der dritten Lebensstufe (der Verfasser zählt die drei Stufen des Pflanzens, thierischen und menschlichen Lebens) zu der Unsterblichkeitserwartung sich gesellt, in folgenden Gedanken aus. Zwar der irdische Leib, das Organ, vermittelst dessen das menschliche Ich auf dem Schauplatze dieser Erde zu seiner ersten Verwirklichung und Entfaltung gelangt und hienieden sein Dasein und Wirken behauptet, muß als ein qualitativ

und quantitativ Besonderes dem Wandel der Qualität und Quantität unterliegen. Aber zufolge der Übereinstimmung der moralischen und der physischen Weltordnung ist die Bedeutung und Bestimmung unseres Lebens für eine endlose Dauer berechnet und geeignet. Daher entwickelt sich der göttlichen Anordnung gemäß nach einer uns unbekanntem Gesetzmäßigkeit, Verbindung und Thätigkeit der Naturkräfte aus der zerfallenden Hülle dieses Erdenleibes ein verklärter Leiblicher Organismus, als die unentbehrliche Bedingung, durch welche die Erhaltung unserer Persönlichkeit vermittelt wird, und wir in einen neuen Wirkungskreis eingeführt werden, dessen Ende, wenn ihm anders ein Ende bevorsteht, gleichfalls nur der Übergang zu einer höheren Entwicklungsstufe unseres Daseins und Wirkens sein kann.“

§. 35. „Der Grund wie der Charakter des Glaubens an die Unsterblichkeit ist, insoweit beide in den Grenzen der reinen Vernunftmäßigkeit bleiben, durchaus ein moralisch-religiöser. Dem von unserem Selbstbewußtsein natürlicher und vernünftiger Weise unzertrennlichen Wunsche der endlosen Fortdauer unseres Selbstes schließt sich die teleologische Betrachtung der in der Ordnung des Universums uns verliehenen Stellung, Aufgabe und Beziehung zum Urwesen an (Vergleiche Philosophische Sittenlehre II. Abschnitt §. 63—65.), und so ist es der höchste Vereinigungspunct unserer theoretischen und praktischen Vernunftkenntnisse — die Gewißheit des allgemeinen Berufes der Menschheit im Weltall: erkennend, empfindend, wollend und handelnd an dem ewigen Leben der Gottheit Theil zu nehmen und der Offenbarung des unendlichen Geistes mit Bewußtsein und Freiheit zu dienen, welcher Beruf für einen jeden einzelnen Menschen die wahre und vollständige Bedeutung seines Daseins enthält — woraus die zuversichtliche Überzeugung hervorgeht, daß das Erdenleben des Individuums auch unter den günstigsten Bedingungen und bei einer möglichst langen Dauer bloß den Anfang der Erfüllung dieses Berufes in sich faßt, und daß lediglich die endlose Fortdauer der individuellen Persönlichkeit mit der Wahrheit dieses Berufes übereinstimmt. Die Erwartung unserer Fortdauer kann nur, insofern sie nicht

auf phantastischen und abergläubischen Vorstellungen, sondern auf der angegebenen Vernunftthätigkeit beruht, und kann deshalb nur in dem tugendhaften und frommen Menschen zur festen Zuversicht gelangen. Eine rein theoretische, unabhängig von den Ausprüchen des sittlichen und religiösen Bewußtseins erreichbare und insofern bloß metaphysische apodiktische Erkenntniß der Unsterblichkeit ist uns eben so wenig verstattet, als eine historische und empirische Gewißheit dieser Wahrheit.“

Wir enthalten uns aller Bemerkungen über dieses Raisonnement, und theilen nur mit, daß Hr. Reinhold ⁵⁾ im folgenden S. es für nöthig erachtet, noch jeden Schein eines Widerstreites zwischen dieser religiösen Überzeugung und zwischen den Grundsätzen der metaphysischen Kosmologie zu beseitigen. Er thut dies, indem er in einer fast wörtlichen Übereinstimmung mit dem schon in seiner Metaphysik (Gotha und Erfurt 1835) Gesagten, zwei Einwürfe zu widerlegen sucht. Der erste fragt, wiefern es denkbar sei, einem entstehenden und beschränkten Dasein durch das Prädicat der Unsterblichkeit eine Eigenthümlichkeit beizulegen, welche dem Begriffe der Endlichkeit widerspricht? Hierauf erwiedert Hr. Reinhold ⁵⁾ (unseres Erachtens ganz richtig), daß der Begriff einer Fortdauer, welche immer in den Schranken der Endlichkeit eingeschlossen, also in's Endlose endlich verbleibt, keinen Widerspruch enthalte. Minder glücklich entfernt er (unserm Dafürhalten nach) den zweiten Einwurf, welcher aus seiner eigenthümlichen Lehre, daß der Geist keine vom Leibe verschiedene Substantialität besitze, hervorgehet; indem er behauptet, daß „die Wahrheit der Immaterialität des Geistes nur in dem Verhältnisse liege, nach welchem er die zur obersten Stufe des individuellen Daseins emporgehobene, an die Bedingung des leiblichen Lebens zwar geknüpft, aber keineswegs mit ihm identische Fähigkeit des bewußtvollen Innenwerdens und der freien Selbstbestimmung zum Handeln ist. Wie den Bestimmungen Gottes gemäß die Macht der natürlichen Causalität auf unserem Planeten die ersten irdischen Menschen aus dem Erdstoffe zu bilden vermochte, so, sagt er, darf auch angenommen werden, daß sie im Stande ist, nach

solchen Einrichtungen zu wirken, denen zufolge in dem Menschen bei dem Erlöschen der irdisch leiblichen Lebenskraft ein feinerer Organismus frei wird.“

Wir müssen hierbei erinnern, daß Hr. Reinhold ⁵⁾ die von ihm sogenannte dualistische Ansicht von dem Fürsich bestehen rein geistiger Kräfte (in seiner Metaphysik S. 157) als unhaltbar verwerfe, und behaupte, daß „durchaus alle Kräfte als Eigenschaften des im Raume ausgedehnten Wirklichen existiren;“ mehr noch, daß „die Unterscheidung 1) des Gegenstandes, welcher die Eigenschaften besitzt, und 2) der Vielheit von Eigenschaften, welche dem Gegenstande angehört, lediglich eine logisch-formale Bedeutung für unser Denken enthalte, und nur in der Form unseres Urtheilens, in der Entgegensetzung und Verknüpfung des Subjects und der Prädicate ihren Ursprung, nur in der Beziehung auf diese Form einen gültigen Sinn habe. In der Wirklichkeit und für unser Erkennen des Wirklichen, sagt er, findet durchaus kein Unterschied statt zwischen dem Gegenstande als dem Träger seiner Eigenschaften und zwischen der Vielheit von Eigenschaften, die dem Gegenstande inwohnen, zwischen der Substanz und dem Accidens“ u. s. w. — Müssen wir bei solchen Ansichten nicht in der That uns wundern, daß Professor Reinhold ⁵⁾ den Glauben an Unsterblichkeit noch immer festhalte? — Übrigens meinen wir, daß die Unrichtigkeit dieser Ansichten durch alles, was in der Wissenschaftslehre (nicht nur S. 129 und 8. [wo ihrer ausdrücklich erwähnt ist] sondern auch noch an mehreren anderen Orten) dargethan wird, zur Genüge in's Licht gesetzt sei.

In der nächstfolgenden Anmerkung kritisiert Hr. Reinhold ⁵⁾ die Beweise, welche einst Plato, Wolf und Mendelssohn geliefert, nennet den Kantischen „sehr unbefriedigend und höchst mangelhaft,“ die Hegelsche Auffassung des Begriffes der Unsterblichkeit aber erklärt er für eine solche, „wodurch aus dem Inhalte dieses Begriffes jede moralische und religiöse, jede fruchtbare und tröstliche Bedeutung herausgezogen ist;“ was auch wir unterschreiben.

F. E. Beneke *) verließ die Speculationen der neueren Schule, aus der er doch hervorgegangen war, in dem Maße, daß er den Grundsatz aufstellte, unser ganzes Wissen sei ausschließlich nur auf die Erfahrung zurückzuführen. Alle unsere Erkenntnisse, auch selbst die mathematischen, beruhen nach ihm auf bloßer Wahrnehmung; und alle unseren Urtheile sind im Grunde nichts anderes als Gleichsetzungen der in uns wahrgenommenen gleichen Geistesthätigkeiten. Nach diesen Ansichten (zu deren gehörigen Würdigung wir auf die Wissenschaftslehre verweisen müssen) hält Beneke *) die Einfachheit des Seelenwesens für durchaus unerweislich, und man muß es ihm deßhalb zu einem eigenen Verdienste anrechnen, wenn er nichts desto weniger die Fortdauer unserer Seele und die Rückkehr des Bewußtseins und der Erinnerung „in hohem Grade wahrscheinlich“ findet. Mit folgenden Worten schließt er den zweiten Band seiner sehr schätzbaren psychologischen Skizzen (Göttingen 1827, S. 570): „Indem die Vermögenanbildung immer unvollkommener wird, muß endlich ein Zeitpunkt eintreten, in welchem diese Anbildung, und somit die Einwirkung äußerer Kräfte auf die Seele gänzlich aufhört, — der Zeitpunkt des Todes. Mit diesem wird dann nicht nur das sinnliche, sondern auch das geistige Leben stillstehen: inwiefern ja dieses letztere, wie wir gesehen haben, in jedem Augenblicke der Übertragung sinnlicher Elemente bedarf. So hört denn hie mit alles Bewußtsein auf; aber auch unser geistiges Sein überhaupt.“

„Aus der Erfahrung, dem Urquelle aller unserer als völlig gewiß begründeten Erkenntniß, vermögen wir hierauf keine Antwort zu ertheilen: denn wo das Bewußtsein mangelt, und demnach auch von dem Sein unserer Seele nach dem Tode, ist uns keine Erfahrung mehr möglich. Allerdings aber können wir durch Schlüsse aus den Erfahrungen die Fortdauer des Seelenseins und zwar mit den während des irdischen Lebens gebildeten Angelegtheiten (so nennt Beneke, *) was Bolzano und andere die von den Vorstellungen und Urtheilen in der Seele

hinterbliebenen Spuren nennen) als im höchsten Grade wahrscheinlich erkennen. Diese psychischen Angelegtheiten nemlich sind zwar, wie wir durch alle unsere früheren Untersuchungen uns überzeugt haben, während des irdischen Lebens entstanden durch Zusammenbildungen von psychischen Vermögen mit äußeren Reizen; und was entstanden, was zusammengebildet ist, kann auch wieder auseinandergebildet werden, und vergehen. Daraus aber, daß daselbe vergehen kann, folgt noch keineswegs, daß es auch vergehen muß; und prüfen wir in Beziehung auf das Letzte die von dem Tode vorliegenden Erfahrungen, so zeigt sich uns durchaus keine Spur von einem die Auflösung auch der festen psychischen Gebilde bedingenden Erfolge. Für das völlige Aufhören des Bewußtseins ist weiter nichts nöthig, als der Mangel neuer sinnlicher Vermögen; mit diesem wird der Proceß der Ausgleichung beweglicher Sinnenelemente zwischen uns und der Außenwelt aufgehoben; und so würden denn keine bewußten Seelenthätigkeiten entstehen können, wenn auch unser Seelensein mit millionenmal Millionen der festesten und geistig-vollkommensten Angelegtheiten fortdauerte. Das Aufhören des Bewußtseins im Tode also beweist für das Nicht-Fortbestehen des Seelenseins eben so wenig, wie das Unbewußtsein unzähliger psychischer Angelegtheiten in jedem Augenblicke unsers irdischen Lebens für das Nicht-Sein derselben, welche wir doch vielleicht schon im nächsten Augenblicke in großer Vollkommenheit hervortreten sehen. Wodurch aber sollte wohl im Tode dieses Nicht-Sein herbeigeführt werden, da ja die Veranlassung zum Tode, das allmähliche Abnehmen der Ausbildung neuen Vermögens, gerade im Gegentheil durch die geistige Vollkommenheit des Seelenseins, oder dadurch herbeigeführt wird, daß dieses sehr viele, für jetzt ohne Reizschwinden fortdauernde, und eben hiedurch eine zukünftige Fortdauer versprechende Gebilde enthält? Unter welchen Verhältnissen diese Fortdauer stattfinden, vermag der Psychologe nicht zu bestimmen, da ihm nicht nur keine Erfahrung hievon, sondern auch nicht einmal solche Erfahrungen gegeben sind, auf welche er irgendwie Schlüsse

zur Beantwortung dieser interessanten Frage zu gründen im Stande wäre. So viel indeß sieht man leicht, daß, jener festeren Gebilde Fortbestehen vorausgesetzt, nur Elemente irgend einer Art, welche die bewegliche Bewußtseinstärke zu ersetzen geeignet wären, auf jene Gebilde übertragen zu werden brauchten, um dieselben zu einem neuen, weniger vergänglichem Leben zu wecken, zu einem Leben, welches eben durch die Erhaltung der festeren Gebilde, und zwar in den ihnen eigenthümlichen Verknüpfungsverhältnissen, in einem bewußten Zusammenhange mit dem irdischen stände. Mit dieser frohen Hoffnung beschließen wir unsere psychologischen Untersuchungen."

Ohne unsere Erinnerung werden die Leser bemerken, daß die Gründe, auf welche Beneke⁶⁾ hier seine Hoffnungen stützte, nicht umgestoßen werden, sondern an Festigkeit gewinnen, kann man sich durch dasjenige, was in der Athanasia gesagt wird, überzeugen, daß jene „Angelegtheiten“ oder Spuren nicht in einem zusammengesetzten Dinge, sondern in einer einfachen Substanz vorhanden sind, daß uns der Leib zu dem Geschäfte der Erinnerung, wenn auch behülflich, doch nicht schlechterdings nothwendig sei, daß es endlich ein Vorurtheil sei, zu glauben, im Schlafe und in der Ohnmacht verlasse uns alles Bewußtsein und somit alles Vorstellen überhaupt; denn durch dieß letzte fällt aller Grund weg zu der Besorgniß, daß Bewußtlosigkeit das Erste sei, was unser, wenn wir sterben, gewarte.

Eine schon merkliche Färbung aus der modernen Schule haben die Ansichten des zu Basel lehrenden Dr. und Professors Friedrich Fischer⁷⁾ erhalten; doch nimmt er noch in seinem Lehrbuche der Psychologie (Basel, 1838) in Übereinstimmung mit seinem größeren Werke: die Naturlehre der Seele (Basel, 4 Hefte, 1834—35) die Substantialität sowohl als Einfachheit der Seele in Schutz. Die erste will er daraus beweisen, weil eine unsubstantielle Thätigkeit durch Einschränkung, wo möglich nur noch mehr vernichtet würde (§. 80.); auch wären wir uns unsers substantiellen Ichs ganz unmittelbar bewußt (§. 81.); endlich beweise auch die Reflexion einem Jeden, daß er nicht etwas bloß Gedachtes, sondern ein selbst-

thätiges Wesen sei (§. 82). Über die Einfachheit wird nur gelehrt, daß die Seele nicht aus wirklichen oder auch nur unterscheidbaren Theilen bestehe (§. 86.), wohl aber ursprünglich zusammengesetzt sei; (denn in der Zeugung entstehe sie aus beiden Eltern §. 88.); auch sei die Theilbarkeit der Seelenelemente möglich, und trete beim Wahnsinn in traurige Wirklichkeit (§. 89.) Über die Unsterblichkeit derselben spricht der Verfasser sich nicht aus.

Auch Hr. Professor Andreas Neubig²⁾ hat durch die Herausgabe mehrerer Schriften (Grundriß der Mathematik, der schon zwei Auflagen erlebte; Gefühlslehre, Baireuth, 1829; Grundlage der Philosophie, Nürnberg, 1830; philosophische und christliche Gotteslehre, Nürnberg, 1831) bekräftigt, daß er die Lehren, die er in seiner Schrift: die philosophische Unsterblichkeitslehre (Nürnberg, 1834) aufstellte, in ihrem philosophischen Zusammenhange durchdacht. Er gesteht der kritischen Philosophie gleich anfangs zu, daß wir kein Wissen von den Dingen an sich hätten; behauptet aber, daß wir eines solchen auch gar nicht bedürften, indem uns genügen könne zu wissen, „was und wie die Dinge uns durch unsere Vorstellungen und Begriffe, oder durch unser Erkennen sind.“ (S. 12) Ähnlich wie in unserer Athanasia erweist er, daß unser Ich eine Substanz sei; nur meugt er S. 35 die falsche (in der Athanasia schon) widerlegte Voraussetzung ein, daß jede Reihe ein erstes und letztes Glied haben müsse. Sehr gut dagegen bemerkt er S. 38 die Ungereimtheit der Frage, was wohl das Seelenwesen, entblößt von seiner Beseelung, wäre? Die Einfachheit der Seele beweiset er S. 50 aus dem Umstande, weil alle Vorstellungen, die einem und demselben Ich zugehören, sich nicht als außer und nebeneinander befindliche Stücke zu erkennen geben; denn außereinander befindliche Vorstellungen weisen auf außereinander befindliche Iche. — Diesen Beweis müssen wir für mißlungen erklären, indem er dasjenige, was eben erwiesen werden soll, schon ganz voraussetzt. Überhaupt kann die Einfachheit unsers Ich nicht aus der Mehrheit unserer Vorstellungen, sondern nur aus der Einfachheit einiger derselben dargethan werden. Daß Hr. Neubig²⁾

dies nicht erkannte, beweiset uns, daß er die Athanasia, ob er sie gleich gelesen und benützt, doch nicht mit hinreichender Aufmerksamkeit gelesen habe. Nachdrücklich eifert er (wie auch Bolzano thut) gegen die mißbräuchliche Unterscheidung von Geist und Seele S. 51. In der Art, wie er S. 22. die Immaterialität der Seele und S. 24. die von Kant aufgeworfene Frage, ob eine Menge von Seelen (eine unendliche, versteht sich) einen Raum ausfüllen könne, bespricht, dürfen wir ihm fast durchaus beipflichten; — wie denn Hr. Neubig⁵⁾ mit zu den Wenigen gehört, welche das Vorurtheil von der Idealität des Raumes und der Zeit nicht theilen. Es wird nun in ähnlicher Weise, wie in der Athanasia, die Fortdauer, die Identität und das Fortschreiten der Seele nach dem Tode gefolgert; doch findet Neubig⁶⁾ S. 31. erst den aus Gottes Eigenschaften geführten Beweis für unsere Unsterblichkeit vollkommen sicher. Über den Ort unser^s künftigen Aufenthalts äußert er sich S. 34. ganz wie Bolzano, aus dessen Athanasia er endlich, ohne sie zu nennen, S. 35. eine 8 Seiten lange Stelle aushebt, worauf eine eben so lange aus einem andern Buche folgt. Was in diesen Citaten gesagt wird, erklärt der Verfasser größtentheils nicht mit Unrecht für bloße Vermuthungen, und spricht sich dann über die Vollkommenheit, der unsere Denkkraft, unser Gefühl und unser Wille entgegen gehen, endlich über die Seligkeit, die unser wartet, sehr übereinstimmend mit Bolzanos⁷⁾ Ansichten aus.

Doch warum halten wir unsere Leser nun schon so lange hin mit diesen ärmlichen Ergebnissen des Nachdenkens solcher Weltweisen, welche noch nicht den edlen Muth gehabt, sich all jener lästigen Fesseln, welche die Logik uns seit Jahrtausenden angelegt hat, zu entschlagen; warum beeilen wir uns nicht lieber, sie so bald als möglich vertraut zu machen mit den erhabenen Orakelsprüchen, welche uns aus dem Munde unserer sich selbst so nennenden „modernen Weltweisen“ ertönen? Haben denn diese nicht, wenn irgend etwas mit klaren Worten, so dieses versichert, daß sie, und sie allein im Besitze der wahren und absoluten Philosophie sich befänden, und daß alle anderen überwundene Ansichten wären? Freilich ist die Uneinigkeit, die unter diesen Weltweisen selbst herrscht,

und der Umstand, daß uns ein jeder versichert, von keinem der Übrigen auch nur gehörig verstanden worden zu sein, etwas verdrießlich. Indes lassen wir uns nicht sogleich abschrecken, und wenden wir uns erst an denjenigen von ihnen, welcher der Erste auftrat und noch jetzt lebt, zu dem auch alle Übrigen, so viel es der eigene Stolz jedem erlaubt, als zu ihrem Meister hinausblicken, d. h. an den Geheimen Rath Schelling.⁹⁾ Dieser große Weltweise gesteht uns in seiner zu des Victor Cousin Schrift über französische und deutsche Philosophie geschriebenen Vorrede (Stuttgart, 1834), daß jenes philosophische System, das wir in seinen früheren Schriften (bis 1815) dargestellt finden, noch nicht das wahre sei, er sagt mit ausdrücklichen Worten, daß es „in der That noch eine, aber der Hauptsache nach auch nur noch eine einzige große Umänderung gebe, welche der Philosophie bevorsteht,“ und (wie wir uns denken können) eben durch ihn noch herbeigeführt werden soll. Welches erfreuliche, bisher noch gar nicht geahnete Licht durch diese neue und letzte Umgestaltung der Philosophie über alle Zweige des menschlichen Wissens, insbesondere auch über die Lehre von der Unsterblichkeit werde verbreitet werden, davon glauben die Verehrer des großen Mannes nicht in zu starken Ausdrücken sprechen zu können. Vernehmen wir nur Einen derselben, der nun Professor der Philosophie zu Dillingen ist, Hrn. Dr. Hubert Beckers, der in der Vorrede zu seinen Mittheilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verflossenen Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode (Augsburg, 1835) sich folgendermaßen äußert: „Man könnte nun freilich hier die Frage aufwerfen, ob es wohl menschlicher Forschung überhaupt je vergönnt sei, dieses große, das ganze menschliche Leben selbst erst wahrhaft erklärende Mysterium (vom Zustande nach dem Tode) zu enthüllen, und ob von unserer beschränkten Wissenschaft mehr, als jene bloß allgemeine Idee einer Fortdauer nach dem Tode geworren werden könne. Wenigstens möchte die Geschichte der bisherigen Speculation und vor allem die der neueren, uns wohl gänzlich hieran verzweifeln lassen. Aber wer getraute sich in Abrede zu stellen, daß nicht dennoch, vielleicht auf einem,

von

von dem bisher betretenen verschiedenem Wege es der Wissenschaft möglich werden könnte, zu einem positiven Resultate hierüber zu gelangen? Und wie nun, wenn dieser neue, zum Ziele führende Weg bereits entdeckt worden, wenn es einer Philosophie gelungen wäre, nicht bloß unsere Fortdauer, sondern auch die Art und Weise dieser Fortdauer, im Zusammenhange eines großen, die ganze Geschichte und das positive Leben der Menschheit selbst umfassenden Systems, erwiesen zu haben, welchen sprechenderen Beweis von ihrer hohen wissenschaftlichen Bedeutung und ihrem wahren, bleibenden Werthe für das Leben könnte es geben, als gerade diesen? Eine solche Unsterblichkeitslehre würde allein schon Den, der sie ergründete, wäre sein Name nicht schon außerdem ein hochgefeierter, in der Geschichte der Wissenschaft wie der Menschheit unsterblich machen. Doch es ist nicht an mir, hierauf noch näher einzugehen. Es genüge hier die Andeutung dessen, was die neueste speculativ-geschichtliche Philosophie Schellings,⁹⁾ denn von dieser ist hier die Rede, sich zur Aufgabe gesetzt. Ob und wie sie dieselbe gelöst, hierüber kann vor Erscheinung derselben im Drucke obnehin eine öffentliche Verhandlung in keiner Weise statthaben. Soviel aber läßt sich schon jetzt im voraus davon sagen, daß der Einfluß, den die Erscheinung dieses neuesten Systems Schellings⁹⁾ auf das gesammte Gebiet des wissenschaftlichen und menschheitlichen Lebens üben wird, ein mächtigerer sein wird, als der irgend eines früheren!“

So weit Hr. Beckers. Leider ist, so viel wir wissen, bis auf den heutigen Tag das neue System noch immer nicht erschienen, und wir müssen uns also vor der Hand bloß mit folgendem Bruchstücke, das Hr. Beckers in dem erwähnten Buche Heft 2. S. 175 mit Schellings⁹⁾ Einwilligung der gelehrten Welt vorgelegt hat, begnügen. „Schellings⁹⁾ Lehre von einer persönlichen Fortdauer (wie sie derselbe bereits im Jahre 1829 vorgetragen)“ — heißt es daselbst — „beruhet hauptsächlich auf dem Gedanken einer nothwendigen speculativ-geschichtlich (durch den gegenwärtigen Zustand des Menschen, in welchem sich das ursprünglich Einseyn sollende geistige und natürliche Leben einander ausschließen)

sich erweisenden Succession dreier Zustände oder Potenzen des menschlichen Gesammtlebens, dessen erste Stufe das gegenwärtige, einseitig - natürliche Leben, dessen zweite Stufe das zunächst auf dieses folgende, einseitig-geistige, und dessen dritte und höchste Stufe das (nach der letzten Weltkrisis eintretende) wahrhaft vereinigte und verklärte geistige und natürliche Leben ist. Dieser Ansicht zufolge läßt sich der Zustand nach dem Tode nur als ein Zustand relativer Beraubung (Privation) begreifen. Der Tod selbst aber ist nicht als völlige dualistische Scheidung (womit die Identität des Bewußtseins unvereinbar wäre), sondern vielmehr als Essentification des ganzen Menschen zu betrachten, und seine Wirkung läßt sich demnach süglich vergleichen mit der Ausziehung von Essenzen, z. B. von Olen aus Pflanzen, des Weines u. s. w., in die alle Kräfte davon übergehen, und welche die bekannten merkwürdigen Erscheinungen eines relativ - vergeistigten, aber, wie besonders die Bewegungen des Weines zur Zeit der Nebenblüthe zeigen, noch immer die Lebensbestimmungen der ursprünglich materiellen Pflanze in sich tragenden Lebens darbieten.“ — Willig enthalten wir uns jeder Bemerkung über dieses Bruchstück, bis, so Gott will, das Ganze uns erfreuet!

Daß wir von Schelling ⁹⁾ zu Hegel ¹⁰⁾ übergehen müssen, darüber kann wohl kein Zweifel obwalten. Hat es doch Dieser nie hehl gehalten, daß er zu seiner eigenthümlichen Art zu denken durch Jenen angeregt worden, und daß seine Lehre nur die sich selbst durchsichtig gewordene Schelling'sche Lehre sei. Das Schlimme ist aber, daß wie alles Übrige, was dieser Weltweise gelehrt, so auch seine Lehre von der Unsterblichkeit in ein so undurchdringliches Dunkel gehüllt ist, daß seine eigenen Schüler, diejenigen, die ihn viel hundertmal über diesen Gegenstand sprechen gehört, nicht einmal wissen, ob er die Fortdauer unserer Persönlichkeit behauptet oder bestritten habe. Indesß nach einigem Hin- und Herstreiten hat man sich, wie es scheint, nun doch darüber vereinigt, Hegel ¹⁰⁾ für seine eigene Person habe geglaubt, daß die Seele im Tode aufhöre; und daß es somit keine andere Unsterblichkeit gebe, als die der Gattung, bestehend darin, daß immer Menschen

(andere nemlich als wir) auftreten; eine Bedeutung, in welcher, nach einem von diesen Gelehrten selbst gebrauchten Gleichnisse, auch die Welle im Meere Unsterblichkeit hat, weil immer Wellen da sind. Ist es aber nicht einmal ganz entschieden, ob Hegel ¹⁰⁾ die Sterblichkeit der Seele wirklich gelehrt; so können wir noch weniger hoffen, die Gründe, um derentwillen er sie gelehrt, aus seinen eigenen Schriften klar nachzuweisen. Was wir auch sagen mögen, so wird man, stimmen wir ihm nicht bei, entgegnen, daß wir ihn mißverstanden hätten. Zum Glück schrieb Dr. Friedrich Richter ¹²⁾ von Magdeburg ein Buch: Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wissenschaftliche Kritik, aus dem Standpuncte der Religion unternommen (Breslau 1833), darin er den Glauben an eine persönliche Fortdauer in sehr verständlicher Sprache nicht bloß bekämpft, sondern ganz umzustürzen bemüht ist. Wir können also wohl vermuthen, daß dieser Gelehrte die triftigsten Gründe, die er durch seinen Meister kennen gelernt, dem Publicum mitgetheilt habe. Weil jedoch Richter ¹²⁾ sich auf Blasche ¹¹⁾, als Einen, der ihm in seiner Unternehmung durch das Buch: Die philosophische Unsterblichkeitslehre. Oder wie offenbart sich das ewige Leben? (Erfurt und Gotha, 1831) tüchtig vorgearbeitet habe, beruft: so lasset uns erst noch Diesen vernehmen.

Hr. B. H. Blasche ¹¹⁾ trat — laut Vorrede S. IV. — mit der Zuversicht auf, „es werde ihm wohl niemand streitig machen, daß er der Erste sei, der es unternommen, die Idee der Unsterblichkeit in ausführlicher Darstellung als ein wissenschaftliches Ganze zu bearbeiten;“ weil „alle bisherigen Versuche, über die Unsterblichkeit zu philosophiren, Fragmente seien, die kein befriedigendes Wissen gewähren!“ — Auch fürchtete (nach S. VI.) Hr. Blasche ¹¹⁾ „keine begründeten Einwürfe, vielmehr hat er alle ihm denkbaren Einwürfe zum voraus möglichst zu widerlegen gesucht.“ — Gewiß sind unsere Leser begierig, den Inhalt einer so viel versprechenden Schrift näher kennen zu lernen. — Nach einer kurzen Einleitung, worin der Verfasser unter anderm S. 6 sagt, daß eine philosophische Lehre (wie sich die seinige ankündigt) eine

der mathematischen gleiche Gewißheit gewähren müsse, folgt in dem ersten Theile (S. 11—32) eine „Kritik der bisherigen (gangbaren) Ansichten.“ Hier wird es S. 4. für eine Inconsequenz ausgegeben, wenn man für endliche Vergehungen endlose Strafen, und für eine unvollkommene Tugend eine vollkommene Belohnung erwartet. Und wenn man diese Belohnung als eine unverdiente Gnade ansieht, so werde die Inconsequenz nun von dem Gläubigen auf Gott übertragen, der „von der einen Seite unendliche Gnade, von der andern unendliche Strenge beweiset, sich also absolut widerspricht.“ — Was sagen die Leser zu dieser ersten Probe des kritischen Scharfsinns unsers so zuversichtlichen Weltweisen? Wer die Gründe, auf welchen das Recht zu lohnen oder zu strafen beruhet, und die Gesetze, nach denen die Größe der Belohnungen und Strafen einzig bemessen werden darf, kennt; wer die Bestandtheile, aus welchen die Begriffe von Gerechtigkeit und Gnade zusammengesetzt sind, zu einem deutlichen Bewußtsein bei sich erhoben hat: der wird nur lächeln² über die scheinbaren Widersprüche, die Blasche¹⁾ hier entdeckt zu haben glaubt; denn sie gehen offenbar nur aus gemeinen Vorurtheilen und höchst unrichtigen Begriffsbestimmungen hervor. — Wer die Begriffe kennt, welche die „Religionswissenschaft“ über diese Gegenstände aufstellt, dem wird klar einleuchten, was auch sonst jedermann schon begreiflich finden muß, daß wir, um zu beurtheilen, ob eine endlose Strafe für ein gewisses Verbrechen zu groß sei, erst untersuchen müssen, ob eine solche Strafe vermeidlich sei, ob sich gewisse schlimme Folgen unserer bösen Willensentschließungen nicht mit Nothwendigkeit in das Unendliche erstrecken, an welche Kleinigkeit Hr. Blasche¹⁾ gar nicht denkt; der wird es noch viel ungereimter finden, wenn unser Philosoph nicht einmal dem Guten eine in das Unendliche sich erstreckende Belohnung (denn dieses soll doch der Ausdruck: vollkommene Belohnung andeuten?) verstaten will; der wird am wenigsten geneigt sein, die scheinbaren Widersprüche, welche aus den gewöhnlichen Schuldefinitionen von Gottes Güte, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit u. s. w. hervorgehen, als einen in der Sache selbst liegenden Widerstreit zu betrachten.

Ganz Recht hat Hr. Blasche ¹⁾), wenn er §. 6. gegen diejenigen eifert, die alle Verbindlichkeit zur Tugend von dem Glauben an Unsterblichkeit abhängig machen wollen; etwa wie Sinentis im Epizon. Allein wenn er nun so weit gehet, zu behaupten, daß dieser Glaube der Sittlichkeit sogar nachtheilig sei, weil er der Reinheit des Beweggrundes zur Tugend Abbruch thut: so können wir hierin nur ein durch Kant'sche Lehren veranlaßtes Vorurtheil finden, gegen welches sich schon der bloße gesunde Menschenverstand empört, obgleich es mit wissenschaftlicher Strenge und Deutlichkeit erst widerlegt werden kann, wenn man mit den Begriffen vertraut ist, die vom obersten Sittengesetze und andern damit verwandten Gegenständen in der „Religionswissenschaft“ aufgestellt werden. Nur dann erst begreift man, daß und wienach nicht jede Aussicht auf Belohnungen die Tugend verunreinige, und als etwas Gefährliches und Verderbliches den Menschen weggenommen werden müsse.

Unter der Aufschrift: „Unhaltbarkeit der populären Ansicht der Unsterblichkeit,“ ist es der richtige Glaube an „eine individuelle Fortdauer nach dem Tode,“ welche Hr. Blasche ¹⁾ §. 8. bestreitet, ihn für einen Gedanken erklärend, „der nur bei der Unkenntniß der Einheit und Gegenseitlichkeit gegensätzlicher Verhältnisse entstehen konnte und keine wissenschaftliche Beleuchtung verträgt.“ Und der Beweis dieser Beschuldigungen? Er lautet wörtlich und vollständig so:

„Daß ein lebendiger, gebildeter Menschenleib nicht denkbar sei ohne menschliche Beseelung, gibt man zu, aber man leugnet, daß eben so wenig eine menschliche Seele (wissenschaftlich) denkbar ist ohne menschliche Verleiblichung. Man setzt also einseitig das eine Glied des Gegensatzes von Seele und Leib selbstständig, das andere unselfständig und abhängig vom andern, ohne zu bedenken, daß man so gegen den Begriff eines Ganzen verstößt.“ — Die letzten Worte werden dann noch in der Anmerkung durch ein Paar Gleichnisse erläutert, unter anderm von einem Hause, bei welchem Giebel und Fronte in einem Verhältnisse gegenseitiger Bedingtheit zu einander stehen sollen.

Erstaunen die Leser nicht, ein so erbärmliches Raisonnement zu lesen von einem Manne, der der bisherigen Lehre den Vorwurf machen will, keine wissenschaftliche Beleuchtung zu vertragen? Bedarf es mehr, als diese wenigen Zeilen gelesen zu haben, um zu wissen, daß unser Gelehrte — dessen Verdienste als Erzieher wir übrigens ganz unangetastet lassen — von dem, was wissenschaftliche Darstellung heißt, gar keine Ahnung habe? Gesezt es wäre so, wie er hier sagt, daß ein Leib nie ohne Seele und eine Seele nie ohne einen Leib sein könne: durch welchen hier billig nicht im Sinne zu behaltenden Zwischensatz soll hieraus folgen, daß es keine individuelle Fortdauer nach dem Tode gebe? Vermuthlich, weil im Tode der ganze Leib zerstört wird? Allein Volzano hat, wenn nicht schon andere vor ihm, erwiesen, daß in der ganzen Natur nirgends eine Auflösung in durchaus einfache Theile vor sich gehe, und daß somit im Tode unsere Seele nur gewisse gröbere Theile des Leibes, nicht aber den ganzen Leib, mit welchem sie lebend verbunden war, verlieren könne. — Wie ist denn aber auch nur der Satz, daß Seele und Leib immer beisammen sein müssen, dargethan worden? „Ein lebendiger Leib,“ sagt Hr. Blasche, ¹¹⁾ „ist ohne Seele nicht denkbar.“ Hieraus soll folgen, daß auch keine Seele ohne Leib denkbar sei? Das ist nun völlig so gefolgert, wie wenn man sagte: Ein bewohntes Haus ist ohne Menschen nicht denkbar; also sind Menschen auch nicht ohne Häuser denkbar. Doch Hr. Blasche ¹¹⁾ sagt weiter: „Wenn man annimmt, daß die Seele ohne Leib bestehen könne, so sezt man einseitig das eine Glied eines Gegensatzes selbstständig, das andere unselbstständig, was gegen den Begriff eines Ganzen verstößt.“ — Freilich wohl würde man verstoßen gegen den Begriff eines Ganzen, wenn man behaupten würde, daß noch das Ganze fortdauert, nachdem doch ein Theil desselben zu Grunde gegangen: aber thut denn das jemand, der behauptet, daß nicht der ganze Mensch, sondern die Seele nur fortdaure, nachdem der Leib zerstört ist? Oder gibt es vielleicht gar keine Ganze, in denen ein Theil unselbstständig, der andere selbstständig ist? Allein das von Blasche ¹¹⁾ angeführte Beispiel spricht selbst wider ihn; denn bleibt nicht gar oft die Fronte

eines Hauses stehen, während der Giebel durch eine Feuerbrunst zerstört wird?

Keinen neuen Beweis, sondern nur eine — man weiß nicht, wozu benötigte — Wiederholung derselben Gedanken enthält der folgende §. 9., den wir noch wörtlich hersetzen wollen, damit ganz klar werde, daß unser Philosoph mit seinen Gründen am Ende sei. „In sich (heißt es hier) ist der Mensch eine Einheit, sich darstellend (offenbarend) als ein Ganzes, dessen entgegengesetzte Hauptseiten, Seele und Leib, wesentlich zu diesem Ganzen gehören, in, mit und durch einander existiren, so daß dieses Verhältniß nur mit dem Ganzen zugleich aufgehoben werden kann. Fällt also die Eine Seite, z. B. der Leib, so fällt auch die andere, als die Seele dieses Leibes, und so mit beidem zugleich das Ganze, nemlich das Ganze als Erscheinung.“

Hier ist offenbar, wenn wir die Worte: „in, mit und durcheinander existiren“ weglassen, weil doch erst eben erwiesen werden soll, daß dies von Seele und Leib behauptet werden könne, alles Übrige anwendbar auf jedes aus zwei oder mehreren wesentlichen Theilen zusammengesetzte Ganze; von einem jeden müßte sonach behauptet werden können, daß wenn ein Theil desselben zu Grunde gehet, auch alle übrigen zu Grunde gehen. So besteht z. B. ein Glaspiegel wesentlich aus einer Glasplatte und einem Belege; also muß, nach Hrn. Blasche,¹¹⁾ wenn das Belege abgeschabt wird, nothwendig auch die Glasplatte zerbrechen.

Zur mehrern Bestätigung beruft sich Hr. Blasche¹¹⁾ §. 10. noch auf das Urtheil der — Kinder und Ungebildeten, die (wie er sagt) von einem Unterschiede zwischen Seele und Leib nichts wissen; hierauf beweiset er (§. 11.), daß man den Leib nicht eine Wohnung der Seele nennen dürfe, weil sie ja nicht nach Belieben ein- und ausgehen könne; (§. 12.) auch nicht ein Organ, wenn man die Fortdauer der Seele nach dem Tode behaupten will. „Denn wäre (sagt er) der Leib ein Organ, also (?) ein Theil eines organischen Ganzen, so müßte auch die Seele ein Organ, nemlich ein anderer organischer Theil dieses Ganzen sein; und bei der Auflösung des Ganzen müßte auch sie aufgelöst werden.“

Fernet erfahren wir §. 13., „daß in einem Säuglinge noch keine menschliche Seele vorhanden sei, sondern nur die Anlage dazu;“ und nun wird §. 14. aus allem diesem nochmals siegreich geschlossen (?), „daß Leib und Seele nicht durch Verbindung ein Ganzes geworden, sondern aus der Einheit des Menschen durch Entwicklung hervorgetreten sind, indem die Einheit sich als Gegensatz, als zwei entgegengesetzte Seiten offenbart, die zum Begriffe des Ganzen eben so nothwendig gehören, wie Mittelpunkt und Umfang zum Begriff des Kreises.“— Wir würden unsere Leser zu beleidigen fürchten, wenn wir sie mit einer umständlichen Widerlegung all dieser Ungereimtheiten aufhalten wollten. Nur das Gleichniß vom Kreise, weil es Hr. Blasche¹¹⁾ wiederholt anführt, erlaube man uns mit einem Paar Worte zu beleuchten. Der Mittelpunkt kann freilich nicht mehr als Mittelpunkt bestehen, wenn wir den Umfang abbrechen, und so auch die unsern Leib beherrschende Seele nicht mehr als Herrscherin in demselben, wenn er zerstört wird: aber so gut der Mittelpunkt als bloßer Punct noch übrig bleiben kann, nachdem man den Umfang abgebrochen, so gut die Seele als einfaches Wesen, nachdem man den Leib von ihr (so viel das möglich ist) getrennt hat. Zehnmaliges Wiederholen, daß Seele und Leib nur als zwei entgegengesetzte Seiten des ganzen Menschen zu betrachten wären, kann der Vernünftige noch nicht als einen Beweis, daß es so sei, annehmen; vielmehr erweist sich durch jedes genauere Nachdenken, daß Seele und Leib nicht Seiten, sondern Bestandtheile des Menschen sind, gerade wie Umfang und Mittelpunkt nicht Seiten, sondern Bestandtheile des Kreises.

Neue Belehrungen ertheilt uns Hr. Blasche¹¹⁾ §. 15 und 16. „Der Mensch ist ein Sondereß (ein Individuum), und weil er eine geistige Seite hat, eine Person, d. h. eine bestimmte geistige und leibliche Begrenzung des Unendlichen. Endlichkeit gehöret wesentlich zum Begriffe eines Individuum sowohl, als einer Person. Wir müssen also (?) dem Menschen Grenzen im Raume sowohl als in der Zeit, und somit einen Anfang sowohl als auch ein Ende setzen.“— Wer sieht nicht, wie Hr. Blasche¹¹⁾ hier in die Erklärung legt, was erst erwiesen werden soll? Warum müßte jedes Individuum,

jede Person endlich sein? und warum müßte die Endlichkeit sich eben durch Grenzen im Raume sowohl als in der Zeit ausdrücken? Kann denn eine Substanz nicht endlich genannt werden bloß darum, weil das Maß ihrer Kräfte ein endliches ist? Sollte sich aber Hr. Blasche ¹¹⁾ auf das einem jeden zustehende Recht neuer Begriffbestimmungen berufen; so erinnern wir nur, daß er dann nicht, ohne die Sterblichkeit der Seele erst erwiesen zu haben, voraussehen dürfe, daß der Mensch ein Individuum und eine Person in seinen Bedeutungen sei.

Den letzten §. dieses Theiles können wir füglich ganz übergehen, da er Vorstellungen vom andern Leben bestreite, die nicht die unsrigen sind. Im zweiten Theile: „rein philosophische Grundlage der Unsterblichkeitslehre,“ heißt es gleich §. 19. und wird noch so oft wiederholt, bis man es als erwiesen ansehen soll, daß der Mensch zeitlich und ewig zugleich sein müsse, weil — (man höre!) er von beidem, der Zeitlichkeit sowohl als Ewigkeit einen Begriff hat. Hierbei ist nur zu verwundern, warum der Verfasser nicht auch behauptet, daß der Mensch beides, ein Viereck sowohl als auch ein Kreis sei, weil er von beidem einen Begriff hat! — Die Wahrheit wird §. 20. nach dem gemeinen (doch in Bolzanos Wissenschaftslehre umständlich widerlegten) Vorurtheile dargelegt, daß unsere Vorstellungen getreue Ebenbilder ihrer Gegenstände sind. Hierauf erfahren wir §. 21., daß jede Individualität nur eine besondere Form des allgemeinen Schöpfers; §. 27. jedes Ding nur das auf eine bestimmte Weise beschränkte Unendliche ist; §. 28. daß die unendliche Thätigkeit nur sich selbst beschränken könne, durch zeitliche Schranken, die sie selbst wieder aufhebt, um neue zu setzen; §. 29. daß jedes Geschöpf nur insofern fortbesteht, als es jeden Augenblick neu geschaffen wird, oder vielmehr sich selbst aus seiner Idee hervorbringt; endlich §. 30. daß der Verfasser alle diese Ansichten nur darum festhalte, weil die gemeine Ansicht, nach welcher Gott einst schuf, und jetzt nur erhält, unrichtig ist. — Wir geben Hrn. Blasche ¹¹⁾ diese Unrichtigkeit zu, möchten aber ihm und allen, die Ähnliches lehren, zu bedenken geben, wie ihre eigene Ansicht nicht minder unrichtig

sei. Annehmen, daß das Unendliche sich selbst beschränke, zu einer Zeit auf diese, zu einer andern auf jene Art, also Veränderungen unterliege, ist doch ein arger Widerspruch; und eben so zu denken, daß etwas (das Endliche) sich selbst hervorbringe. Dagegen verschwinden alle Widersprüche, sobald wir annehmen, daß die unbedingte Substanz Schöpfer im eigentlichen Sinne, d. h. alleinige fortwährende Ursache von dem fortwährenden Dasein aller bedingten und ihren Kräften nach endlichen Substanzen sei.

Zu dem Abschnitte: „V. Näheres über die Natur des Gegensatzes überhaupt, insbesondere über den Gegensatz des Endlichen und Ewigen,“ kommt nur einiges vor, welches wir ausheben müssen. „Der Anfang der Philosophie — heißt es S. 33. — ist die Überzeugung, daß das Verschiedene zugleich das Eine, die Einheit aber der Grund (das An sich) des Verschiedenen (Mannigfaltigen) ist.“ Wir würden lieber sagen, dieser so unbestimmt ausgedrückte Satz sei der Anfang aller Verirrungen, in welche die sogenannte Identitätsphilosophie verfällt. Denn wie muß man diesen Satz, wenn er etwas Wahres aussagen soll, verstehen? Nur etwa so, daß es für alles Verschiedene eine gewisse Rücksicht, in der es übereinstimmend ist, oder auch eine, in der es ein Ganzes ausmacht, gebe. Das nun ist freilich eine sehr bekannte Wahrheit, aus der sich aber die Lehren, welche die Identitätsphilosophie aufstellt, eben nicht ableiten lassen. Zu diesem Anfange der Philosophie soll nach S. 34. „eine sinnige Betrachtung des Gegensatzes von Anlage und Bildung, deren Vermittlung die Entwicklung ist,“ führen. Hier wird es wohl manchen Leser nicht minder als uns befremden, wienach eine Wahrheit, zu der man erst durch eine „sinnige Betrachtung“ hingeführt werden muß, der Anfang der Philosophie genannt werden könne; noch mehr befremden wird es sie aber, wenn sie beim Weiterlesen finden, wie diese „sinnige Betrachtung“ erstens eine Menge Behauptungen aufstellt, deren Wahrheit noch viel weniger als die des Anfanges einleuchtet und zugestanden werden kann, und wie dieselbe zweitens in der That gar nicht mehr zu diesem Anfange, sondern S. 43. zu einem merklich verschiedenen Satze

hinführt, den der Verfasser „den höchsten (umfassendsten) philosophischen Gedanken“ nennt, zu der Idee des Universums, in welcher zugleich die Überzeugung gegeben ist, daß jedes Ding ein mehr oder weniger vollkommenes Abbild des Universums sein muß; da jedes Ding eine Bildung ist, hervorgegangen aus seiner Anlage durch Entwicklung; woraus zuletzt gefolgert wird, daß auch „der Mensch, nach seiner ganzen Organisation und Bestimmung ein vollständiges Ebenbild des Allganzen im Einzelnen ist.“

Im dritten Theile („philosophische Blicke in die menschliche Natur, hinsichtlich der Unsterblichkeit“) wird S. 46. behauptet, daß die Ansicht, welche das Endliche vom Unendlichen trennt, sich selbst widerspreche, „weil zwei Wesen nur durch beiderseitige Grenzen außereinander erscheinen können.“ Dies pantheistische Argument ist schon oft vorgebracht, aber durch nichts erwiesen worden. Höchstens von Dingen, welche im Raume sind, möchte mit einigem Anschein von Recht behauptet werden, daß sie einander gegenseitig begrenzen, in wiefern wo das Eine ist, nicht auch das Andere sein kann. — Die Unsterblichkeit nun, welche Hr. Blasche¹¹⁾ dem Menschen einräumt, bestehet lediglich darin, daß er sich als eine Erscheinung des Ewigen (Gottes) erkennt. Doch erst im vierten Theile: „Form der Unsterblichkeit,“ erfahren wir näher, wie der Verfasser sich dieses eigentlich denke. „Jedes Ding, sagt er S. 77., ist nur eine vorübergehende Schranke des unendlichen und ewigen Wesens; dieses ist seine ewige Anlage, von welcher die Bildung (das wirkliche Ding) nur ein einzelner verwirklichter Moment ist. Im Niedersten also ist die Anlage zum Höchsten, im Stein die Möglichkeit der edelsten Menschenbildung verschlossen und wird einst unfehlbar aufgeschlossen.“ (Das ist auch unsere Meinung, nur daß wir den Stein nicht als eine bloße Erscheinung Gottes, sondern als einen Inbegriff gewisser endlicher Substanzen, die durch Gottes Wirksamkeit da sind, betrachten.) — „Im Ganzen, kann man sagen, (so schreibt der Verfasser S. 78.) lebt die Idee der Pflanze im Pflanzenreiche, vermöge der Fortpflanzung ein unsterbliches Leben.“ (Ist das unsterbliche Leben des Menschen von ähnl-

licher Art?) — §. 86. „Durch seine Idee ist jedem Organ, wie jedem Ganzen, die immerwiederkehrende Wirklichkeit gesichert.“ — §. 89. „Ein einzelner Mensch kann nur eine beschränkte Reihe von Erfahrungen in seinem kurzen Leben durchlaufen, nur einen bestimmten Grad der Vollkommenheit erreichen. Betrachten wir also das Lebensganze eines Einzelmenschen als einen bestimmten Erscheinungskreis, in welchem sich sein übersinnliches Wesen, seine absolute Anlage offenbart, so ist letztere gleichsam das sichere Versprechen, daß auf den gegenwärtigen in's Unendliche fort neue Erfahrungskreise (Lebensläufe) folgen werden. Durch diese Darstellung ist es auch klar, daß durch die Offenbarung der ewigen Gottheit in einer unendlichen Mannigfaltigkeit nach Zeit und Raum doch keine Theilung ihres Wesens gesetzt ist, was nur der Fall wäre, wenn die gemeine Ansicht, nach welcher die Individuen und Personen absolut getrennte, an sich bestehende Wesen sind, und als dieselben Einzelwesen in's Unendliche fort dauern sollen, Grund hätte.“ — Ist das nicht wunderbar? wenn man annähme, daß es außer Gott noch andere Substanzen gibt, so würde man Gott theilen; wenn man aber mit dem Verfasser annimmt, daß alle Theile des Weltalls in Gott selbst sind, theilt man Gott nicht!

Merkwürdig ist auch der Begriff des Verfassers von der Gerechtigkeit, wenn er §. 106. behauptet, daß wir ohne alle Rücksicht auf Unsterblichkeit in der moralischen und physischen Weltordnung eine vollkommene Gerechtigkeit fänden; daher es keiner Verweisung auf ein jenseitiges Leben bedürfe, um „gleich zu machen, was hier ungleich war.“ Dennoch liest man §. 109., daß es die Ungleichheit der Lebensschicksale sei, welche im ewigen Leben ausgeglichen werden kann, und durch den in ihm vorgehenden Wechsel (nach §. 110.) auch wirklich ausgeglichen wird. (Ist das kein Selbstwiderspruch?) — „Mit welchem Rechte, fragt der Verfasser §. 112., wollte jemand klagen, wenn er überzeugt ist, daß sein dermaliger Lebenslauf nur ein Tropfen in dem unendlichen Weltmeere ist, das er selbst durchlebt; wenn er die sichere Überzeugung hegt, daß sein wahres Ich, sein übersinnliches Wesen der Keim alles möglichen Guten, ein Keim

ist, der immer zu neuem Leben sich entfaltet? Was ihm in diesem Leben abgeht, wird ihm in einem andern nicht fehlen.“

Schlüßlich wollen wir nur noch ein Paar Einwürfe des Verfassers gegen die gewöhnliche Lehre erwägen. Zu dem einen veranlaßet ihn die unrichtige Redensart, deren sich viele Theologen bedienen, daß die Bestimmung des Geschöpfes in einer unendlichen Annäherung zu der Vollkommenheit Gottes bestehe; wogegen er mit Recht erinnert, man könne nicht sagen, daß irgend ein endliches Wesen der absoluten Vollkommenheit näher als ein anderes stehe. Der ganze Einwurf wird aber behoben, sobald man mit Volzано statt von Annäherung zu Gott, von einem steten Fortschreiten in der Vollkommenheit spricht. Der zweite Einwurf lautet, daß Individuen, welche Jahrtausende früher in's Leben eingetreten, einen ungeheueren Vorsprung vor Andern hätten. — Allein es ist ein Irrthum, daß den übrigen Unrecht geschehe, oder daß ihr Loos deshalb ein minder glückliches sei. Denn in der That ist doch nicht der geringste innere Unterschied in dem Loose zweier Geschöpfe, welche dieselbe Schicksalsreihe, das eine nur ein Jahrtausend später als das andere durchlaufen.

Endlich bestreitet Hr. Blasche ¹¹⁾ auch noch die Seelenwanderung aus dem höchst lächerlichen Grunde, weil ja die Seele nichts Räumliches sei, also nicht wandern könne. Statt dessen soll man sagen: „Der übersinnliche Mensch, sein ewiges unveränderliches Wesen ist es, das im Tode die Seele sowohl als den Leib wechselt.“ Bei dieser Gelegenheit heißt es auch noch S. 126.: „Warum sollte ich mich scheuen, auch die untermenschlichen Stufen des Naturlebens zu durchwandern?“ — Um uns hierüber zu trösten, wird bemerkt, daß wir als Pflanzen schlafen, als Thiere träumen. Uns aber will bedünken, daß es bei allem ein etwas schauriger Gedanke bleibe, sich mit Hrn. Blasche ¹¹⁾ vorzustellen, daß wir in allen nur immer möglichen Formen, also z. B. auch als Vaternörder u. dgl. einst noch auftreten müssen oder schon aufgetreten sind. Die Forderung einer Fortdauer mit Rückerinnerung findet Hr. Blasche ¹¹⁾ S. 130. widersprechend, „weil das zeitliche und individuelle Leben kein ewiges ist.“ (Welch ein Schluß!) Auch soll uns, wenn wir uns

über den Verlust dieser Rück Erinnerung betrüben, jeder Knabe an Weisheit beschämen, der sich nicht grämen würde, wenn wir ihm sagten, daß er dereinst noch ein großer vielvermögender Mann werden, aber der Knabenjahre sich nicht mehr erinnern werde. Wir glauben, es handle sich bei der Rück Erinnerung nicht um ein bloßes Vergnügen befriedigter Neugier, sondern um gewisse sehr wesentliche Vortheile, wie in der Athanassa das Mehre gezeigt wird.

Auferstehung ist dem Verfasser nach S. 135. „die ewige Wiederkehr des Bewußtseins der Identität des Menschen in einem menschlichen Leibe; die eigentliche wahre Auferstehung der Eintritt des sicheren Selbstbewußtseins, des zu sich selbst Kommens der Idee des Unbewußtseins, in welchem die Gottheit ihre Menschwerdung feiert.“ Mit schlichten Worten heißt dieses eigentlich: Die wahre Auferstehung feiert der Mensch, wenn er sich inne wird, daß er — im Grunde Gott selbst sei. Wir unsererseits gestehen, daß wir uns gegenwärtig wenigstens noch viel zu ohnmächtig fühlen, um einer so erhabenen Auferstehung entgegen zu sehen.

Wenden wir uns nun zu Hrn. Richter¹²⁾, der von seinem bereits erwähnten Buche eine so hohe Meinung heget, daß er nicht anstand, S. 11 zu sagen: „Denn allerdings habe ich den Einfall, dieses Buch zu schreiben, nicht erst von heute und gestern; sondern die neue Welt, die jetzt friedlich entstehen soll, steht in den großen und allgemeinsten Zügen seit einigen Jahren fertig in mir; und wie ich mich in allen meinen bisherigen Schriften als Prophet und Reformator geberdet habe: so denke ich auch in dieser Schrift, Gott geb's! mir consequent zu bleiben.“

Mögen sich unsere Leser durch diese Äußerung nicht abschrecken lassen, sondern mit Ruhe die Erklärungen vernehmen, die unser Prophet von den Begriffen: Seele und Geist gibt. „Die Seele, sagt er S. 62, erkläre ich als die Fähigkeit des Körpers, zum Geiste (d. h. zum Fühlen, Denken und Wollen) zu gelangen; das wirkliche Denken und Wollen ist sein Geist.“ Daß nach Aufstellung dieser Erklärungen erst die Verbindlichkeit eintrete, darzuthun, daß es auch eine Seele und einen Geist in diesen Bedeutungen gebe, d. h. darzuthun, daß Fühlen,

Denken und Wollen in der That bloße Berrichtungen des Körpers, also Berrichtungen seien, welche nicht bloß des Körpers mehr oder weniger bedürfen, auch nicht in einem gewissen einfachen Theile desselben, sondern im ganzen Körper selbst, oder doch wenigstens in einem zusammengesetzten Theile desselben vor sich gehen: an diese Hauptsache denkt unser Prophet und Reformator nicht einmal; wir müßten denn etwa hieher zählen, daß er S. 58 ff. die Erscheinungen des thierischen Magnetismus, der Ahnung, die sympathetischen Curen, die Visionen uns für „Beweise von der Einheit der Seele und des Leibes“ aufführt. Diese Einheit soll aber z. B. das Hellsehen beweisen, indem er es als „ein Versenktsein in die Körperlichkeit“ erklärt, „wodurch der Hellsehende so zu sagen selbst ein Theil des Planeten, den er bewohnt, und dadurch zum bewußten Gefühl desselben wird.“ Wer kann nun, dies alles zugegeben, nur den geringsten Beweis für die behauptete Einheit des Leibes und der Seele in diesen Ansichten finden? Sie sind nichts anderes als ein Beweis, daß der Verfasser gar nicht wisse, um was es sich hier handelt. Denn daß die Seele sich in die Körperlichkeit versenken, ein Theil des Körpers, ja wenn man will, des ganzen Planeten werden, und dadurch fühlen könne, was in demselben vorgehet, das alles können wir auch bei Voraussetzung der substantiellen Einfachheit der Seele zugehen. Der Tod soll nach Hrn. Richter¹²⁾ nicht (was allerdings ein etwas mißverständlicher Ausdruck ist) eine Trennung der Seele vom Leibe, sondern er soll (was noch viel unrichtiger gesagt ist) eine Auflösung des ganzen Individuums sein. Doch da er selbst S. 66 gesteht: „Was Blasche¹¹⁾ in der philosophischen Unsterblichkeitslehre von den Fehlern gesagt hat, die bei der Aufstellung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele sich die alte Unsterblichkeitslehre zu Schuld kommen ließ, ist vortrefflich und wahr, und soll uns daher, etwas sachgemäßer geordnet, im Nachfolgenden leiten.“ Was können unsere Leser Neues und Gründliches von Richter¹²⁾ zu erfahren hoffen?

S. 72 sagt er: „Der Leib ist die Gestalt, welche sich die Seele in ihrer Entwicklung gibt;“ und zum Beweise

wird bloß (was jedermann schon weiß) dargethan, daß sich die Seele durch den Leib offenbare. Dies Offenbare soll zugleich die früher behauptete Identität beweisen. Auf ähnliche Art ließe sich die Identität eines Gelehrten mit seinem Buche beweisen.

Alles, was gegen die Einfachheit der Seele und den so genannten metaphysischen Beweis für die Unsterblichkeit vorgebracht wird, und das ganze System des Verfassers ist in folgender Stelle (S. 88) enthalten: „Man mag sie (die Seele) unterscheiden vom Körper; gut! so ist sie theilbar, wie dieser; die Existenz einzelner Seelen zeigt, daß die Seele überhaupt getheilt, nämlich an verschiedene Individuen vertheilt ist. Spricht man aber von der Untheilbarkeit der individuellen Seele, so kann mit eben dem Rechte von einer Untheilbarkeit des individuellen Körpers, des Leibes gesprochen werden. Zwar läßt sich derselbe in Theile auflösen, und durch den Tod wird er wirklich in Theile aufgelöst, aber er hört auch eben damit auf, individueller Körper und Leib zu sein, wie die Seele in gleichem Falle auch aufhört, Seele zu sein. Der anthropologische Irrthum liegt in diesem Beweise“ (dem metaphysischen für die Unsterblichkeit) „darin, daß Individualität und Seele mit einander verwechselt sind. Man schreibt der Seele ein individuelles Dasein zu, während doch bei einer unbefangenen Betrachtung der Entwicklung des Menschen die Seele nur als das die menschliche Individualität mittels des Körpers constituirende Moment erscheint. Durch die organische Einheit des Leibes und der Seele existirt der Geist als Individuum. Hebt diese Einheit auf, läßt sich die Seele vom Leibe trennen, es schaudert der Mensch in sich zusammen, es reißt das Band, welches Körper und Geist an einander befestigte, das am Leibe haftende Gefühl-, Erkenntniß- und Willensvermögen, also die Seele des Leibes schwindet mit dem Organismus zugleich, das Bewußtsein der Einzelheit verläßt den Einzelnen, weil er selbst aufhört, ein Einzelner zu sein. So versinkt die Individualität in's Nichts, der Leib wird in die Erde gesenkt, von wannen er genommen ist, verweset und wird zu Staub; der Geist kehrt zurück, woher er gekommen, in die geistige Gedankenwelt

welt des Bewußtseins der Lebenden, von welcher er durch Erziehung, Unterricht und Umgang einst dem Kinde, Manne, Greise zukam, mit dem Menschen sich amalgamirte, der Seele sich einbildete, durch sie sich individualisirte und civilisirte. Nun der Organismus zerstört, der Leib zu Atomen zerstäubt, die Seele zerrissen, ist in der Hinfälligkeit seines Bleibens nicht länger. Er vererbt sich an die Hinterbliebenen und generirt (verallgemeinert) sich in der Strömung der Geschlechter, im Laufe der Zeit, mit andern auch einst individuellen Geistern zum regenerirenden Weltgeist der Menschheit. Vor der Mark und Bein scheidenden Wahrheit des Begriffs wird solch ein metaphysischer Beweis für Unsterblichkeit der Seele zum grundlosen Geschwätze.“

Wir haben diese Stelle hier wörtlich aufgenommen, weil sie allein hinreicht, die gänzliche Unmündigkeit des Verfassers auf dem Gebiete der Philosophie zu entscheiden. Denn wenn er glauben konnte, hier uns die Wahrheit des Begriffs in ihrer Mark und Bein scheidenden Kraft dargestellt zu haben, so daß vor dieser Wahrheit alle bisherigen Beweise der Metaphysik für die Unsterblichkeit zu einem grundlosen Geschwätze werden; was muß erst an anderen Stellen, die er mit weniger Sorgfalt bearbeitet hat, der Fall sein? Sein erster Schluß lautet: Die Existenz einzelner“ (soll vermuthlich heißen, mehrer) „Seelen zeigt, daß die Seele überhaupt getheilt ist.“ Eben so könnte man schließen: Die Existenz mehrer Punkte zeigt, daß der Punkt überhaupt theilbar ist. Hier wird vermittels einer der Identitätsphilosophie gewöhnlichen Verwechslung der Begriff: Seele überhaupt, mit dem ganz andern: Subbegriff aller Seelen, vertauschet. Wer über diesen Unterschied ein Mehreres verlangt, berathe die „Wissenschaftslehre“ Bd. I. S. 57 und 106. Allein Hr. Richter¹²⁾ vermuthet bald selbst, daß die Vertheidiger der Unsterblichkeit nur die Untheilbarkeit der individuellen Seele behaupten. Und was entgegnet er nun ihnen? Nichts anderes, als daß man mit eben dem Rechte, wie die individuelle Seele, auch den individuellen Leib untheilbar nennen dürfe. Warum? Weil wenn man diesen theilt, er auf-

hört, derselbe individuelle Leib zu sein. Aber wo ist denn, fragen wir, der Beweis, daß man eben so, wie den Leib, auch die Seele, in mehre Substanzen zerlegen könne? Statt einen solchen zu führen, gibt der Verfasser den Freunden der Unsterblichkeit schuld, daß sie Seele und Individualität verwechseln; „während bei einer unbefangenen Betrachtung der Entwicklung des Menschen die Seele nur als das die menschliche Individualität mittels des Körpers constituirende Moment erscheine.“ Allein wir fragen, wienach die Entwicklungsgeschichte des Menschen lehre, ja nur lehren könne, daß seine Seele kein individuelles (für sich bestehendes) Dasein besitze? Was in dem Folgenden gesagt wird, ist ja offenbar gar kein Beweis dieser Behauptung, sondern bloß eine mehrmalige Wiederholung und Voraussetzung derselben. Wir fordern jeden auf zu sagen, ob er es anders finde? ob nicht, wenn irgend etwas, so diese Stelle des Verfassers den Namen eines „Geschwätzes“ verdiene?

Merkwürdig ist noch die Art, wie S. 117 ff. erwiesen wird, daß es in keinem Himmelskörper einen schicklichen Aufenthaltort für uns nach dem Tode gebe. In der Sonne und den Fixsternen nicht; weil diese nach Hegels¹⁰⁾ Erklärung „allgemeine Centra der abstracten Beziehung auf sich selbst sind.“ — Nun bekennet zwar Hr. Richter¹²⁾ aufrichtig genug, diesen Ausdruck nicht zu verstehen, indessen dünkt ihm doch so viel gewiß, daß darin das Verhältniß der Planeten zum Fixstern nicht mehr einseitig auf die Größe bezogen werde. Weil ein Fixstern die Planeten, die sich um ihn bewegen, zusammenhält: so muß man, um nicht einseitig zu sein, schließen, daß er sonst keine andere Bestimmung als die des Zusammenhaltens habe; also, daß er zu einem Leben für Individuen nicht taugte; also, daß kein planetarisches Leben je in solarisches übergehe. (!) — Auf Monden können wir nicht leben; weil sie (so lehrt es Hegel¹⁰⁾) „Körper der Starrheit“ sind, keine Atmosphären haben (?), also des meteorologischen Processes entbehren; also u. s. w. (!) — Auch auf Kometen nicht; weil Hegel¹⁰⁾ diese für „Körper der Auflösung“ erklärt hat, die „in ihrem Dasein die Zufälligkeit darstellen, eine oberflächliche Concretion, die eben so

zufällig sich wieder zerstauben mag.“ (!) — Endlich auch nicht auf irgend einem andern Planeten können Bewohner des Erdbplaneten ihr Dasein fortsetzen; denn schon eben deshalb, weil jeder Planet seine eigene Individualität hat, können wir nicht hoffen, unsere Individualität auf irgend einem andern einzubürgern. (!) — Irriger Weise vermuthen wir auch, daß die größern die besseren wären; die Gleichartigkeit der Bewegung spricht vielmehr für gleichen Werth (trotz aller übrigen Ungleichheit). Also ist keiner eine bessere Welt zu nennen. — Das Letzte beweiset Hr. Richter ¹²⁾ S. 126 noch aus dem Christenthume: „Wir auf der Erde haben den höchsten Standpunct durch die Religion Jesu Christi; wo also könnte es eine noch bessere (Welt) geben? Kann man — ich frage sehr — auf irgend einen andern Planeten sich noch höher hinauf versteigen, als bis zu der Einheit mit Gott, die Christus dargestellt hat?“

Zuletzt bemühet sich Hr. Richter ¹²⁾ zu beweisen, daß auch die Begriffe, die Jesus von der Unsterblichkeit hatte, keine anderen als die seinigen gewesen; obgleich er gesteht, daß Jesu Zuhörer, selbst seine Jünger und Apostel (etwa mit Ausnahme des einzigen Johannes) in diesem Puncte ihn nicht verstanden, und eine Unsterblichkeit mit individueller Fortdauer geglaubt und geprediget hätten. Wir begnügen uns zu erinnern, daß es nach unsern Begriffen von einer Offenbarung nicht darauf ankomme, was der Lehrer vielleicht für seine eigene Person geglaubt, sondern nur darauf, was er uns vortragen, und wie er von uns verstanden worden sei.

Die „Summe seiner Theologie“ spricht Hr. Richter ¹²⁾ S. 237 ohngefähr so aus: „Der Mensch ist der Ewigkeit fähig, weil er sich vom einzelnen und bestimmten Zeitraume loszumachen, und in verfllossene und zukünftige Zeiten zu versetzen vermag. Dagegen kann es nichts Ungereimteres geben, als die Meinung, der Mensch müsse durch persönliche Fortdauer nach dem Tode der Ewigkeit theilhaftig werden. Gerade je länger das Individuum als solches fortbauert, desto mehr wird es von dem Ziel, die Ewigkeit zu erlangen, entfernt. Mit der Existenz eines Leibes ist immer wieder eine Raum- und Zeitbestimmung gegeben, also die

alte Zeitlichkeit vorhanden. Diese wird nur überwunden; indem der Mensch das Raum und Zeit gestaltende Wesen, welches Gott ist, zu erkennen und sich anzueignen sucht. Er muß von demjenigen Geiste erfüllt sein, der überall derselbe bleibt, d. h. ein göttliches Leben führen, und dadurch Gottes inne werden und bleiben. Dieß Berewigen und Seligwerden kann nur mit dem Tode gelingen, mit welchem die letzte Scheidewand, die ihn von dem die Welt regierenden Geiste trennt, zerfällt. Unsichtbar, wie dieser Gott, muß er in den Gemüthern der Nachkommen leben, um wahrhafter Fortdauer versichert zu sein. Spurlos bis auf Namen und Datum muß er in den Geist der Welt aufgehen, wie er war, bevor er geboren ward, um an derjenigen Ewigkeit und Majestät Theil zu haben, in welcher der allein anbetungswürdige Gott thronet.“ Sind dieß nicht Widersprüche? und können wir glauben, daß der Verfasser auch nur selbst wisse, was er wolle?

Das 1830 zu Nürnberg erschienene Buch: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers,“ können wir um so süglicher übergehen, da Hr. Richter¹²⁾ demselben das Zeugniß ertheilt, darin „einen mit ihm durchaus einstimmigen Denker“ getroffen zu haben. Ohnehin ist der wissenschaftliche Gehalt dieser „Gedanken,“ wo möglich, noch geringer. So wird, um nur eine einzige Probe zu geben, der Satz, „daß der Tod die ganze vollständige Auflösung unserö ganzen vollständigen Seins ist,“ unter anderm S. 20 auch daraus erwiesen, weil „in der Natur Alles wahr, ganz, ungetheilt, vollständig ist!“ Gewiß ein sehr origineller Schluß!

Doch es ist zu bemerken, daß aus der neueren Schule nicht bloß Gegner, sondern auch Vertheidiger der Lehre von der persönlichen Fortdauer nach dem Tode hervorgegangen sind.

Hr. C. H. Weiße¹⁴⁾ ist eine zu große Auctorität in dieser Schule, als daß wir seine Lehre über diesen Gegenstand hier übergehen dürften. In seiner „philosophischen Geheimnißlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums“ (Dresden, 1834) bestreitet er

Richter¹²⁾ und spricht seine eigene Ansicht so aus: S. 43: „Der Wahrn, als könne die Philosophie einen den Wahrheiten der Mathematik oder Logik an Evidenz gleichen, d. h. (?) einen apriorischen Beweis für die Unsterblichkeit finden, ist ein für allemal aufzugeben; aus dem einfachen Grunde, weil (?) die geistige Persönlichkeit selbst nicht ein Apriorisches ist, sondern (?) ein Lebendiges, welches wie alles Lebendige“ (auch Gott, meint der Verfasser) „zuerst durch Erfahrung erfaßt werden muß, um dann erst Gegenstand einer speculativen Betrachtung zu werden.“ — S. 46: „Was in den Erscheinungen des Schönen und Erhabenen uns entgegentritt, ist nichts anderes als der absolute, der göttliche Geist, der sich aus der abstracten Allgemeinheit in die Besonderheit der Erscheinung herausstellt. Zwar ist das Schöne noch nicht selbst das Unsterbliche, vielmehr ist seine Hinfälligkeit zum Sprichworte geworden. Gleichwohl ist die erscheinende Schönheit Bürge dafür, daß es etwas im Menschengenosse gibt, was sein endliches Bewußtsein überdauert, und in dem ewigen Leben der göttlichen Substanz unsterblich fortlebt.“ — S. 53: „Der durch den Geist der Gottheit wiedergeborene Mensch ist nicht bloß aus der Substanz, sondern in Wahrheit die Substanz selbst, wenn auch nicht die ganze Substanz.“ — S. 55: „Der Geist selbst ist zwar nichts Körperliches, wohl aber ein durch die Existenz eines Körpers Vermitteltes. Darum scheint es, als müsse mit der Auflösung des Körpers auch die Seele untergehen. Doch die Ästhetik lehrt uns, daß die geistige Natur Gewalt über die irdische hat; daß das menschliche Individuum seinem Körper einen physiognomischen Ausdruck zu geben vermag, gleichsam einen zweiten Körper in dem stoffartigen. Dieses ist uns ein Wink, daß der Geist, je mehr er von der Substanz des Ewigen hat, um so persönlicher ist, und daß diese Substanz, weit entfernt, ihm seine Persönlichkeit zu rauben, ihn vielmehr erst zum Persönlichen gestaltet, und seinen Körper ihm unter jeder Bedingung neu zu erzeugen wissen wird. Doch (wird S. 59 beigelegt) nur wer in sich selbst eine Macht erschaut, die er für ebenbürtig dem, was ihm von außen als gottbeseelte Erscheinung entgegentritt, erkennt, nur dem geht

die Gewißheit dieses Lebens auf. Wer nicht von dieser Zahl der Erwählten ist, der versteht auch die philosophischen Lehren, die davon handeln, nicht.“ — In S. 75 „bedenkt“ sich Hr. Weiße¹⁴⁾ „keinen Augenblick, nur einem Theile der Menschen Unsterblichkeit, einem andern aber keine zuzuschreiben, und dies mit aufrichtiger inniger Überzeugung als sein eigentliches Glaubensbekenntniß auszusprechen,“ welches auch mit der Schrift und den alten Mysterien übereinstimmen soll. Diese aristokratische Lehre beliebt auch anderen aus dieser Schule hervorgegangenen Weltweisen, so sind auch nach K. L. Vorpahl's¹⁵⁾ „Materialien zu einem festeren Lehrgebäude der Philosophie“ (Berlin, 1830) nur diejenigen Menschen zur Unsterblichkeit bestimmt, welche zur Unabhängigkeit vom Körper und zur völligen Intensivität gelangen.“

Ausführlicher als Weiße¹⁴⁾ besprach unsern Gegenstand Hr. E. Fr. Göschel¹⁶⁾ in mehreren Schriften: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1834; Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie, Berlin, 1835; die siebenfältige Osterfrage, Berlin, 1836. Hier werden den sonst gewöhnlichen drei Beweisen für das Dasein Gottes (welche schon Hegel¹⁰⁾ gewissermaßen wieder zu Ehren gebracht) drei ähnlich lautende für die Unsterblichkeit zur Seite gestellt; doch sollen sie erst „speculativ aufgefaßt,“ einen objectiven Grund enthalten. In dieser speculativen Auffassung wird nun z. B. geschlossen: „Die Seele denkt Unsterblichkeit, also hat sie Unsterblichkeit.“ — Am Ende soll jedoch die Wahrheit (!) aller dieser Beweise erst auf der Thatsache der christlichen Offenbarung beruhen. — Wir entheben uns jeder weiteren Auseinandersetzung um so mehr, nachdem selbst Freunde des Verfassers, wie Fichte¹⁷⁾ und Beckers ein äußerst ungünstiges Urtheil über diese Versuche gefällt. So sagt der erste in seiner Schrift: „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer“ (Elberfeld, 1834), die wir bald näher betrachten werden, S. 31 von Göschel's¹⁶⁾ erstem Beweise, daß „der Versuch, uns dies als einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ausdeuten zu wollen, fast Hohn genannt werden

könnte, wenn es nicht vielmehr der wohlbekannte Aberglaube wäre an die Allmacht des Abstracten;“ und von den folgenden Beweisen heißt es, daß sie „von gleichem Werthe“ wären. Hr. Dr. Beckers („Über Göschels¹⁰⁾ Versuch“ u. s. w. Hamburg, 1835, S. 45) sagt, daß „gerade die Hauptbegriffe, auf die sich der ganze Erweis der persönlichen Unsterblichkeit stützt, unerwiesen geblieben.“

Hrn. Professor J. H. Fichte¹¹⁾ so eben erwähnte Schrift müssen wir aus mehreren Gründen umständlicher betrachten; denn nicht nur erachten wir sie trotz ihrem kleinen Umfange für die gehaltreichste aus allen, die über diesen Gegenstand aus der neueren Schule hervorgegangen sind, sondern auch von dem Verfasser selbst hegen wir die Hoffnung, daß die Philosophie durch ihn noch viel gewinnen werde, zumal sofern es ihm bei seinem gewiß aufrichtigen Streben nach Wahrheit gelingen sollte, ein und den andern ihm, wie wir glauben, bisher noch anklebenden Irrthum abzulegen. Nach dem ersten, rein polemischen Abschnitte geht Hr. Fichte¹¹⁾ S. 40 ff. daran, uns seinen eigenen Beweis zu liefern, schickt aber erst einen — durch seine eigenthümliche Darstellungsgabe vergleichungsweise sehr klaren — Abriss seines ganzen Systems voraus.

„Selbsterkenntniß, beginnt er S. 42, ist der einzige Inhalt alles Erkennens.“ „So, heißt es S. 44, beginnt der Einschnitt des philosophirenden Bewußtseins nur von sich selbst, da es unmittelbar und in alle Ewigkeit hin nichts anderes vor sich hat; und so muß es auch den Anker der ersten speculativen Gewißheit in der eigenen Tiefe befestigen.“ Schon hierin liegt etwas, das wir nicht zugeben können, und wir wünschten sehr, daß der scharfsinnige Denker lesen und prüfen wolle, was in Bolzanos Wissenschaftslehre hierüber gesagt ist. Die erste Wahrheit, von welcher der an allem Zweifelnde überzeugt werden kann und muß, ist kein ihn selbstbetreffender Satz (dessen Erkenntniß somit eine Selbsterkenntniß genannt werden dürfte), sondern der Satz, daß es Wahrheiten überhaupt gebe. Gewiß ist uns ferner, daß Selbsterkenntniß niemals den ganzen Inhalt des

Wissens erschöpfen könne, selbst wenn sie der Anfang des selben heißen könnte. Denn sicher vermögen wir doch Wahrheiten zu erkennen, die von ganz andern Gegenständen, als uns selbst, handeln. Was den Verfasser unserm Dafürhalten nach täuscht, ist nur der Umstand, daß jedes Urtheil, welches wir fällen, in unserm Ich gefällt wird; muß aber darum wohl Ich der Gegenstand desselben sein? Wenn also Hr. Fichte ¹⁷⁾ S. 45 fortfährt: „Indem es (das Bewußtsein) ein Anderes unmittelbar zu erkennen, und in dieser Erkenntniß aufzugehen meint; erkennt es doch eigentlich sich selbst am Anderen, oder dies Andere an sich selbst:“ so widersprechen wir. Die Erkenntniß: es gibt Wahrheiten an sich, ist keine Erkenntniß Meiner an einem Andern, noch eines Andern an mir. Denn dieser Satz handelt ja weder von mir, noch von irgend einem andern Seienden; und nur an Seiendes scheint Fichte ¹⁷⁾ hier gedacht zu haben, denn gleich darauf führt er als eine Folgerung an: „Das Sein, die Realität, Wahrheit (diese Ausdrücke bedeuten mir daselbe) hat sich damit als die sich selbst durchleuchtende erwiesen.“ — Dagegen wünschten wir ihn zu der Einsicht zu bringen, daß man das Sein an sich und die Wahrheit nicht zu verwechseln habe. Denn nicht nur gibt es ja Wahrheiten, welche nichts Seiendes betreffen (z. B. daß ein rundes Viereck unmöglich sei), sondern auch solche Wahrheiten, die von Seienden handeln, sind von diesem verschieden; denn sie sind überhaupt nichts Seiendes, und haben ganz andere Beschaffenheiten, als die Gegenstände, von denen sie handeln. So kann z. B. eine einzige Wahrheit der Gegenstände unendlich viele haben, welche die mannigfaltigsten einander widerstreitenden und zu verschiedenen Zeiten wohl gar verschiedene Beschaffenheiten haben, während sie selbst, die Wahrheit, als ein einziger unveränderlicher Satz, nur lauter übereinstimmende Beschaffenheiten hat. Übrigens möchten wir Hrn. Fichte, ¹⁷⁾ der sich gern deutlich denkt, was er denkt, fragen, wienach doch eigentlich die Wahrheit sich selbst durchleuchten könne?

Wie mag er ferner behaupten, daß „es keinen absoluten Irrthum, sondern nur ein Beharren in dem (zur Zeit

noch) Undurchsichtigen gebe?" — Das letzte ist doch nur Unwissenheit, nicht eigentlicher Irrthum.

Die S. 46 erwähnte Schwierigkeit, bei dem Beweise für das Dasein Gottes, „daß der Urgrund nicht begründet, demungeachtet doch auch nicht ohne Beweis, ohne Ergründung bloß angenommen werden könne,“ — lösen wir unsererseits uns sehr leicht durch die Bemerkung, daß nicht jeder Beweis, jede Gewißmachung einer Wahrheit eine Ergründung derselben (Angabe ihres Grundes) sein müsse, über welchen wichtigen Unterschied wir Hrn. Fichte ¹⁷⁾ das Mehre in der „Wissenschaftslehre“ Bd. II. S. 198. und an andern Orten nachzulesen bitten.

„Und wenn ich — sagt Hr. Fichte ¹⁷⁾ S. 47 — in der einfachsten Form des Urtheils sage: dies ist ein Thier, ein Mensch: so ist darin das vereinzelte Dies vernichtet, um darin ein Ewiges, die Thier- oder Menschheit, specialisirt zu erkennen.“ — Muß der Verfasser nicht gestehen, daß diese noch aus der Schule beibehaltene Redensart uneigentlich sei? Und wenn er dies bejahet, dann, so fragen wir ihn weiter, ob es, zumal in einer so schwierigen Wissenschaft, wie die Philosophie, erlaubt sei, dergleichen bloß bildliche Ausdrücke zu gebrauchen, ohne sich über den Sinn, in dem sie genommen werden sollen, auf das sorgfältigste vorher verständiget zu haben? Allein die Unsitte unserer Zeit, alle Verständigungen als etwas Altmodisches zu fliehen, hat, wie wir finden, auch Hr. Fichte ¹⁷⁾ noch nicht abgelegt.

Der Behauptung, daß „jede einzelne That des Begründens unbewußt, d. h. im einzelnen Falle beharrend, und, weil sie ihren Umkreis (?) nicht vollendet, sich und ihr Thun auch nicht verstehend, einen Beweis für Gottes Dasein führe,“ — können wir schon deßhalb nicht beistimmen, weil Gott nicht der Urgrund aller Wahrheiten, sondern der Urgrund nur alles Seienden, oder eigentlicher, nur aller endlichen Substanzen ist. Sollen wir irgend eine praktische Wahrheit, z. B. daß Lügen unerlaubt sei, bis auf ihre letzten Gründe zurückführen: so kommen wir da gleichwohl nicht auf Gott zu reden; denn nicht in Gottes Dasein liegt der Grund von der Unerlaubtheit des Lügens. Wenn der Verfasser

nun in raschen Folgerungen fortfährt: „Denken ist daher überhaupt die Anhebung und Vernichtung des Einzelnen, als solchen (als eines für sich Bestehenden, Abgerissenen), um ein Anderes, das Ewige, Absolute, als darin sich bewährend, gegenwärtig zu sehen;“ — (S. 48) „Gott kann nicht durch Einzelnes bewiesen werden, indem er vielmehr das Urbeweisende ist, zufolge dessen jedes andere Beweisen möglich wird;“ — (S. 49) „Das Ewige vollzieht sich schöpferisch in dem Einzelnen, hat darin seine Allgegenwart und Wirklichkeit;“ — „Das Ewige ist nicht mehr das starr Allgemeine, sondern es verleiht sich selbst die Unendlichkeit des Inhalts: es ist zugleich der unendliche Unterschied von sich selbst, den es schöpferisch sich selbst gibt;“ — „Das unendlich sich besondernde Allgemeine ist das Wirkliche, und Nichts wirklich als diese absolute Besonderung u. s. w.;“ so bedauern wir so wichtige Behauptungen insgesamt nicht als erwiesen zugestehen zu können!

Nachdem Hr. Fichte ¹⁾ so alles Nöthige aus der Ontologie vorausgeschickt, hebt er S. 58 folgender Maßen an: „So sind wir an der Stelle, die Idee der Person als die höchste und ontologisch schließende im Zusammenhange unsers Denksystems aufzuweisen. In diese, wird sich ergeben, laufen die gesammten Kategorien, wie die einzelnen, ihnen entsprechenden philosophischen Standpuncte zurück: deshalb ist sie selbst aber nicht mehr bloße Kategorie, formeller, apriorisch zu erschöpfender Begriff, sondern Idee, innere Unendlichkeit.“ — Was heißt dies? Hier hat man, unsers Erachtens, ein merkwürdiges Beispiel, wie der Gebrauch der Worte: Begriff und Idee bald statt der Gegenstände, die diesen Vorstellungen entsprechen, bald statt gewisser diese Vorstellungen in sich fassender Wahrheiten u. s. w., durch ihre Unbestimmtheit nur Schaden anrichte. Kann irgend eine Idee, daß wir dies Eine nur fragen, im eigentlichen Sinne unendlich werden?

Was aber unsere vollkommenste Zustimmung hat, sind die Lehrsätze über Zeit und Raum S. 65 und 66, und wir freuen uns, hier und in der Ontologie an Hrn. Fichte ¹⁾ einen Weltweisen zu finden, der das Unrichtige in den Kant'schen

Aufsichten über diesen Gegenstand so deutlich erkennt und ausspricht. Könnten wir doch eben so beistimmen zu S. 68, daß „die Freiheit nicht Eigenschaft einer Person, sondern ihr tragendes Lebenselement sei. Nur durch die freie Lebensentfaltung (heißt es dann weiter) bricht das Wesen zur Person hindurch; nur inwiefern und Wem im Beweise des Creatürlichen die Selbstthat zugeschrieben werden könnte, ist Person, damit aber auch ein schlechtthin Untheilbares, Unvertilgbares, weil es Theil hat an dem einzig Realen, der Selbstvollziehung des Absoluten.“ — Wir hätten gewünscht, daß eine so wichtige Folgerung umständlicher beleuchtet worden wäre, als es auch in den späteren Schriften des Verfassers, so viele bisher erschienen, der Fall ist.

Mehrmal wird in Nachahmung Hegels ¹⁶⁾ wie S. 69 von einem Begriffe gesagt, er sei noch abstract und darum widersprechend. Wir aber möchten fragen, wie doch dasjenige, was sich schon in abstracto widerspricht, durch mehre Concretion, d. h. durch Zusatz neuer Bestimmungen, von seinem Widerspruche befreiet werden könne? — Mit Recht sagt Fichte ¹⁷⁾ S. 76, man müsse Gott im höchsten Sinne Zwanglosigkeit zuschreiben, er sei das Urfreie, und die Schöpfung Werk seines freien Willens; dennoch gesteht er selbst, und gewiß abermal mit Recht, daß es eine innere Ungereimtheit wäre, Gott als nicht schaffend zu denken. Da aber unserer Ansicht nach, nothwendig eben nichts anderes heißt, als nur dasjenige, dessen Gegentheil ungereimt ist oder, was uns dasselbe dünkt, einer reinen Begriffswahrheit widerspricht (siehe Bolzanos Wissenschaftslehre Bd. II. S. 182.), so tragen wir keinen Anstand zu sagen, daß Gott zwar frei und ohne Zwang, aber doch mit innerer Nothwendigkeit handle. Auch wollten wir es nicht so wiederholt, wie der Verfasser, für sinnlos erklären, nach einem Zwecke der Schöpfung zu fragen; und spricht er S. 120 nicht selbst den absoluten Weltzweck mit aller Zuversicht aus?

Bezüglich auf den Vorwurf des Pantheismus sagt der Verfasser S. 79 unumwunden, daß er keine Außerweltlichkeit Gottes und keine Außergöttlichkeit der Welt zugebe, weil „sich bei dieser Trennung doch Keiner noch etwas

Deutliches zu denken vermöchte?" Wir aber müssen bekennen, daß auch die Lebensart: Gott und die Welt sind nicht außer einander oder getrennt, uns noch nicht Deutlichkeit genug besitze, sondern das einzig wesentliche Merkmal, wodurch sich unserer Meinung nach die richtige Lehre von Gott von jeder pantheistischen Vorstellung unterscheidet, ist die Behauptung, daß die Substanz Gottes eine andere sei als die der geschaffenen Dinge, was uns denn auch Hr. Fichte ¹⁷⁾ S. 81 zugestehen scheint.

Wenn das, was S. 88 gesagt wird: „Wir könnten nach keinem Grunde, keinem Warum fragen, wenn Gott bloß Urgrund, nicht Urbewußtsein wäre“ — den Sinn haben soll: Nur durch das Bewußtsein Gottes entstehen erst Gründe, nur weil Gott Gründe denkt, so gibt es auch Gründe: dann können wir dieser Behauptung nicht beipflichten. Es ist nicht etwas wahr, weil Gott es denkt, sondern umgekehrt, weil etwas so ist, denkt es Gott so.

Am Ende soll uns (nach S. 90) doch nur erst die Erfahrung, nemlich die Wahrnehmung der Weltharmonie, völlig gewiß machen von Gottes Wirklichkeit; weil a priori sich nur das Formgebende alles Wirklichen erkennen lasse. Das heißt nun unser Erachten den Gegnern des Glaubens an Gott zu viel einräumen; nein! nur daß der physikotheologische Beweis der populärste ist, möchten wir zulassen.

Von Gott wendet Hr. Fichte ¹⁷⁾ sich zur Welt, und hier legt er „allem Mannigfaltigen, das die Erfahrung uns kennen lehret,“ S. 92 „ein qualitativ Einfaches“ zu Grunde. Diese dynamischen Qualitäten erklärt er für schlecht-hin unvergänglich; wiewohl die der Persönlichkeit entbehrenden Naturgebilde in Nichts (?) zerstauben können (S. 93). Auch gibt es eine, die qualitative Mannigfaltigkeit zur Einheit zusammenschließende Kraft, die bald nur als organisches, bald als seelisches, bald als seelisch = geistiges Princip sich darstellt. Auf diese Art legt Hr. Fichte ¹⁷⁾ es schon in den Begriff, „daß der individuelle Geist nur in seelisch = leiblicher Verwirklichung existiren könne“ (S. 94). „Dabei ist jedoch die grundverkehrte (?) Vorstellung neuerer Naturphilosophie gänzlich zu beseitigen, als ob das Elementare selbst

sich allmählich zum Geiste hinaufkläutere;“ denn alle natürliche Umbildung, aller allmähliche Übergang soll etwas absolut Unbegreifliches (?) sein (S. 96). „In jeder Creatur ist die Seite der Einheit, das Centrale, Harmonisirende, die Seele, und die Seite der Mannigfaltigkeit, der Leib, zu unterscheiden“ (S. 97). „Zum Geiste zunächst wird jenes seelisch=leibliche Individuum, indem es innerlich erwacht zum festen Bewußtsein seiner Selbstigkeit“ (S. 98). — Mit Vergnügen gewahrten wir S. 102, wie der Verfasser „den hohen Werth, welchen man neuerlich auf die Abstufung scheinbarer Vollkommenheit gelegt, um die Menschen sogar in sterbliche und unsterbliche abzutheilen,“ mißbillige. Aber wie stimmt hiemit, was er S. 170 selbst sagt? — Die Grundbestimmung jeder Creatur,“ fährt Hr. Fichte ¹⁷⁾ am vorigen Orte fort, „ist die, ihre gesammte Anlage zu verwirklichen, sich auszuleben;“ woraus er S. 105 folgert, daß nicht nur dem Menschen, sondern auch höheren Thierarten ein Jenseits bevorstehe. Doch heißt es S. 106: „Vielleicht sterben wir einmal in künftigen Lebenssphären wirklich, nachdem wir uns in der That ausgelebt.“ — „Damit wäre nun,“ heißt es S. 107, „allerdings schon approximativ etwas einem Beweise für die Fortdauer Ähnliches ausgesprochen. Noch muß das eigentliche Wie uns begreiflicher werden.“ — „Es ist ein allgemeines Naturgesetz, daß jedes Naturwesen in allen seinen Metamorphosen“ (sind dieß nicht Übergänge, die oben so desavouiret wurden?) „jeden kommenden noch unentwickelten Zustand präformirt tragen müsse in seinem gegenwärtigen“ (S. 108). (Dies ist, genau betrachtet, ein bloß identischer Satz: Was ein Naturwesen wird, das muß es freilich wohl werden können.) „Wenn sich der präformirte Zustand seiner Entwicklung nähert, spricht sich ein dunkles Vorgefühl desselben, die Ahnung aus“ (S. 109). „Eine solche Ahnung der Fortdauer findet sich nun factisch im Menschengeschlechte. Daher der allgemein verbreitete Glaube an Fortdauer“ (S. 110).

„Erst in dem Aufgeben ihrer unmittelbaren Eigenheit,“ heißt es S. 118, „in dem bewußten Einswerden ihrer Freiheit mit Gott gewinnt die Creatur die rechte Verwirklichung ihrer Uranlage, gesunde Vollendung, Seligkeit.“ —

„Damit ist sie zugleich recht eigentlich als ein Ewiges zu denken, unergreifbar von dem zeitlichen Vergehen; denn sie hat thatkräftig die Zeit überwunden, und sich eine Stätte erkämpft in dem Reiche der ewigen, Gott in sich offenbarenden Geister. Dies könnte man allenfalls einen ethischen oder religiösen Beweis für die Unsterblichkeit nennen. Eigentlich aber ist's eine unmittelbare Zuversicht.“ (Wir zweifeln sehr, ob ein Urtheil der Art, wie dieses, daß wir unsterblich sind, ohne Vermittlung entstehen könne; gern aber geben wir zu, daß man der Vorderfäße, aus denen es hervorgehet, sich nicht deutlich bewußt zu sein brauche. Die Sache des Philosophen ist's dann, uns diese Vorderfäße zum deutlichen Bewußtsein zu erheben.) — „Erst in Christo,“ sagt der Verfasser S. 122, „und durch ihn hat Gott die thatsächliche Gewißheit von sich gegeben. Das einzige Wort: *Ehe denn Abraham war, bin ich!* legitimirt ihn allein schon als den, für welchen er sich bekannte (?). Es ist das für uns incommensurable Bewußtsein, in der irdisch=persönlichen Gegenwart zugleich dennoch als anfangslos sich zu wissen, und als Eins mit Gott in dem ewigen Ursprunge der Dinge.“

„Nachdem im Vorhergehenden,“ mit diesen Worten beginnt der dritte Abschnitt, „aus dem apriorischen Begriffe, wie aus umfassender Naturanalogie nicht nur die Möglichkeit, sondern die innere Nothwendigkeit eines persönlichen Fortbestehens menschlicher Individualität im Allgemeinen nachgewiesen worden, bleibt noch die bestimmtere Frage übrig: wie eine solche zu denken.“ — Hierbei will der Verfasser besonders Zeugung und Tod betrachten. Uns befremdete es, wie er S. 132 hoffen mochte, nur dadurch zu befriedigenderen Resultaten als Hegel,¹⁰⁾ der die persönliche Fortdauer für unmöglich erklärt habe, zu gelangen. Daß er nicht, wie dieser, „bei den abstracten Begriffen des Allgemeinen und Einzelnen, überhaupt nicht bei bloß ontologischen Formbestimmungen stehen bleibt, sondern in die Erfahrungserkenntniß hinabsteigt.“ — Erfahrung kann allerdings mehr als die apriorische Betrachtung, nie aber das Gegentheil von dem, was durch diese herausgebracht wurde, nie was diese für unmöglich erklärt hatte, als wirklich kennen lehren. Wie also

kann, wenn apriorisch die Sterblichkeit folgt, a posteriori die Unsterblichkeit erwiesen werden?

Aus der schon früher erwiesenen „Übermacht des Ideellen über das Elementare soll nach S. 134 folgen, daß dem Individuellen niemals von Anderem Untergang drohe; vergeht es, so kann es nur durch sich selbst (?), durch innere Abschwächung verschwinden, nachdem es den Cyclus seiner Wandlungen vollendet hat.“

„Zeugung im weitesten Sinne, wozu auch Assimilation, chemische Bildung, und ganz vornehmlich das Denken und Erkennen gehört,“ ist Hrn. Fichtes¹⁷⁾ „absolutes Gehen eines neuen Anfangs aus dem (ideellen) Nichts oder (?) aus dem Unsichtbaren in's Sichtbare“ (S. 138). „Jede solche Zeugung ist die Wirksamkeit der göttlichen, schaffend-erhaltenden Urzeugungskraft in uns, ein Hervortreten des Ewigen in's Endliche, des Ideellen in's Reale“ (S. 147). „Der im Moment der Zeugung sich bildende (?) neue Centralpunkt des Lebens ist das Embryon wie des Leibes, so der Seele und des Geistes zugleich“ (S. 148). (Was sind Leib, Seele und Geist bei einem Einfall?) — Daß unser Körper „in ununterbrochener Selbsterneuerung begriffen ist,“ bezeichnet Hr. Fichte¹⁷⁾ S. 150 als „die einzige (?) Thatsache, die uns hier wichtig zu werden verspricht.“ — „Wir dürfen also selbst physiologisch die organische Individualität unterscheiden von jenem rastlos wechselnden Phänomene; jene möchte der innere Leib zu nennen sein; nicht zu verwechseln mit der Lebenskraft, als einem unbekanntem Vermögen hinter der Lebenserscheinung“ (S. 152). „Wie der Körper im Leben immer schon verging und sich erneuerte: so läßt der innere Leib endlich im Tode dies Medium der Organisation ganz fallen. Hat er damit zugleich auch das Princip seines Daseins ausgelebt, wie bei den bloß seelischen Organisationen (?): so mag das Fallenlassen der äußern Körperlichkeit und das Verschwinden der innern Organisationskraft zusammenfallen. Aber auch diese völlige Ablösung des inneren Leibes von seiner Körpererscheinung ist allmählicher, als man gewöhnlich glaubt, — Fast jeder Tod dürfte anfangs nur Scheintod sein. — Die

paradiesische Ruhe, von welcher wiedererwachte Scheintodte berichten, bezeichnet in der That den Anfang jenes Zustandes, in welchen die Individualität nach dem Tode eingeht; und,“ man höre! „nichts ist unberechtigter als die Behauptung, daß jede Rückkehr zu den Lebendigen unmöglich sei, um ihnen von dem Dunkel der Zukunft zu berichten“ (S. 156). „Das als inneres Resultat des Lebens Gewonnene, die verwirklichte Individualität bleibt dem Menschen unverfehrt in der Untheilbarkeit des Geistes, der Seele und der innerlichen Leiblichkeit“ (S. 157). „Jede Stufe organischen Daseins findet das ihr entsprechende Element der Verwirklichung unmittelbar, indem jedem Bedürfnis die Befriedigung schon bereit liegt“ (S. 158). „Mit dem Fallenlassen der alten Lebensmedien entwickelt sich die Fähigkeit, neue jezt ihm“ (dem Lebenszustande) „homogene Elemente organisirend heranzuziehen“ (S. 159). „Die einzige Instanz gegen diese Theorie sind die Erscheinungen des Greisenalters“ (S. 160). Allein die sogenannte Altersschwäche ist nur ein schwächeres Sichausprägen der organisirenden Kraft in den Elementen ihrer Verleiblichung; und wenn im höchsten Alter zuweilen Zeichen wiederkehrender Jugend eintreten, so beweiset dies, daß die organische Kraft nicht erloschen war“ (S. 164). „Im Sterben vollendet die Individualität die Einkehr in ihren Urstand, ist nun völlig allein mit sich. Das Selbstgefühl begründet den Seelenzustand nach dem Tode“ (S. 167). „Thatkräftige Einheit mit Gott ist die letzte Bürgschaft für die unendliche Dauer des in Gott eingetretenen individuellen Geistes; in ihr erst ist das ewige Leben“ (S. 170). „Nicht einmal die Frage nach dem Wo des nachirdischen Lebens dürfen wir zurückweisen. Unsere Todten sind uns gewiß näher als wir meinen. Diese Lehre von einem uns nahe verwandten Reiche der Seelen zeigt sich auch als ein durch das ganze Menschengeschlecht hindurchreichendes Bewußtsein; aber erst das Christenthum lehrt Auferstehung“ (S. 173).

Im Anhang theilt der Verfasser „psychologische Briefe“ mit, wo sich noch einige wichtige Unterschiede zwischen seiner und unserer Ansicht ergeben. Hier nennt er es

S. 192 ein Vorurtheil, daß Leib und Seele einander entgegengesetzt seien, während wir einen solchen Gegensatz immerhin zulassen, wenn er so verstanden wird, daß die Substanz der Seele von denen des Leibes unterschieden sei, obgleich der Unterschied in einem bloßen Grade besteht. „Eine unauflöbliche Schwierigkeit“ verursacht es unserm Weltweisen S. 193, daß wir z. B. „einen Stich im Finger dort empfinden, und nicht im Nervencentrum des Gehirns, an der allein seelischen, also empfindenden Stelle.“ Diese Schwierigkeit wenigstens, wenn sonst nichts anderes, würde Hr. Fichte,¹⁷⁾ wie wir glauben, für gelöst erachten, wenn er die „Athanasia“ beriethe. Statt der Materie nimmt er S. 196 „mannigfaltige, urwirksame Kräfte an, die sich entfaltend, jede in eigenthümlicher Weise, dadurch zugleich räumliche und im Raume beharrliche (widerstehende und ihn füllende) werden.“ Das ist ganz einerlei mit dem, was auch wir selbst annehmen; nur nennen wir, was Fichte¹⁷⁾ hier Kräfte nennt, Substanzen, wie auch er selbst S. 202 thut. „Der große Gegensatz, von dessen Entscheidung Leben und Tod der Philosophie abhängt, beruhet (S. 199) darauf, ob man das Allgemeine (Abstracte) für das allein Wahrhaftige und ewig Siegreiche hält, in das alles Individuelle wieder zurückkehrt, wie es daraus hervorgegangen, oder ob man es selbst gar deutlich als Product unsers Erkennens begreift.“ — Weder dies Eine meinen wir, noch das Andere. Das Allgemeine ist kein Product des Erkennens; denn es besteht auch, ohne daß wir es kennen. Oder wie könnten wir sonst es erkennen? vollends nach Hrn. Fichtes¹⁷⁾ Ansichten, wo nur das Seiende allein Gegenstand der Erkenntniß sein soll? Das Allgemeine, behaupten wir, besteht, wo immer das Einzelne besteht; denn wie könnten wir nur im Ernste sagen, daß z. B. einzelne Menschen nur, nicht aber auch das, was sie zu Menschen macht, die menschliche Beschaffenheit (Natur) an einem jeden aus ihnen bestehe? Wie irrig es aber einerseits ist, das Allgemeine als ein bloßes Product unsers Erkennens zu betrachten, so irrig ist es auch wieder andererseits, das Allgemeine das allein Wahrhaftige und ewig Siegreiche zu nennen. Denn gäbe es

kein Einzelnes, so gäbe es ja eben darum auch gar kein Allgemeines.

Endlich lesen wir S. 202: „Wo uns ordnendes Leben, aus einem Mittelpunct stammende, und in ihn zurückstrebende Harmonie sich ankündigt, da ist lebendige Einheit in Vielem — Seele.“ Kommt dieß nicht völlig mit Bolzanos Ansichten zusammen, der eine jede Substanz, sofern sie Herrschaft über Andere ausübt, also — nach Fichtes¹⁷⁾ Sprache — aus einem Mittelpunct stammende und in ihn wieder zurückstrebende Harmonie beurkundet, für eine Seele erklärt?

Doch schon zu umständlich haben wir Hrn. Fichtes¹⁷⁾ kleine Schrift besprochen; bei Andern müssen wir uns nun um so kürzer fassen. Des geistreichen G. H. v. Schubert¹⁸⁾ Schriften über unsern Gegenstand gehören zwar einem früheren Zeitraume an, da jedoch seine „Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens“ unter dem Titel: Geschichte der Seele im Jahre 1833 zu Stuttgart und Tübingen, seine Symbolik des Traumes erst noch im Jahre 1837 zu Leipzig in verbesserten und vermehrten Ausgaben erschienen, so freuet es uns, beide auch hier anführen und dem edlen Verfasser für das Vergnügen und die Belehrung, die wir aus ihnen geschöpft, öffentlich danken zu können. In beiden Schriften werden die Leser eine große Menge von Daten antreffen, die das bestätigen, was für die gute Sache der Unsterblichkeit (auch in der „Athanasia“) beigebracht wird. Was wir bedauern, ist nur, daß des Verfassers philosophische Begriffe, z. B. über die Natur der Seele (Geschichte der Seele S. 359 ff.), über das Erinnerungsvermögen (S. 389 ff.), ihr Athmen (S. 449 ff.), ihr Fühlen (S. 465 ff.), über den Geist, den die nach ihm verlangende Seele mit höherem ätherischen Stoffe überkleidet (S. 742 ff.), nicht selten der gewünschten Klarheit ermangele. Dennoch wird es gewiß niemand gereuen, diese Schriften gelesen zu haben. Was aber die dem letzteren Buche in der neuen Auflage angehängten „Berichte eines Geisterschäfers über den Zustand der Seele nach dem Tode“ betrifft, so müssen wir ein für allemal erklären, daß wir uns vorgenommen

haben, alle diejenigen Schriften, die nur von Geisterschern, Hellschenden und andern ähnlichen Personen Nachrichten einholen wollen von unserm Zustande nach dem Tode wie etwa Just. Kerner, E. Simon, Marsch u. A. thun, hier ganz zu übergehen.

Auch der verewigte K. Ehr. Fr. Krause¹⁹⁾ war, wenn nicht den Anhängern, doch den Freunden und Geistesverwandten Schellings²⁰⁾ sowohl als Hegels¹⁰⁾ beizuzählen. Bekanntlich tritt der sehr bedeutende handschriftliche Nachlaß des Mannes seit 1834 allmählich an das Licht. Die Begriffe über Unsterblichkeit aber, denen wir hier — namentlich in der „absoluten Religionsphilosophie“ (Göttingen, 1834 und 36) — begegnen, sind fast durchgängig dieselben, die uns schon aus seinen früher erschienenen Schriften bekannt waren. Nach seinem Systeme, dem er den Namen des reinthetischen Absolutismus gegeben, ist „nur ein einziges, ganzes, vollwesentliches (vollkommenes) Wesen, Gott, das eine unendliche Persönlichkeit hat, in welchem alle übrigen endlichen Wesen und Persönlichkeiten — nicht in der Zeit geschaffen, sondern — von Ewigkeit in Ewigkeit bestehen.“ Daß die Welt außer Gott sei, nennt er ein Grundvorurtheil. Wie alle Werke der Wissenschaft und Kunst in ihrem Meister ursprünglich sind und bleiben, so auch die Werke Gottes in Gott. Übrigens behauptet Krause,¹⁹⁾ wie uns dünkt, ganz mit Recht, daß unser Glaube an Unsterblichkeit kein bloßes Gefühl (in der Bedeutung eines unmittelbaren Erkenntnisses) sei, sondern durch viele andere Gedanken vermittelt werden müsse, welche jedoch von ihm nicht angegeben wurden. Mit Recht behauptet er ferner, daß aus dem Gebote der Sittlichkeit kein strenger Unsterblichkeitsbeweis sich herleiten lasse. Sehr übereinstimmend mit Bolzano zeigt er auch, daß aus dem Factum der Zeugung nichts für die Materialität der Seele folge. Zu der Hypothese, daß die Seele von einem feinen organischen Leibe umgeben sei, haben, sagt er, den ersten Anlaß die elektrischen und magnetischen Sphären und der animalische Magnetismus gegeben; die innere Grundlage aber, die dieser Annahme „Wahrscheinlichkeit“ gibt, wären überflüssliche Voraussetzungen, „unter denen die der Einheit und Stetigkeit

aller Naturbildung, und eines die Vereinigung des Geistes mit dem Naturleibe vermittelnden Dritten (?) die hauptsächlichsten sind“ (Bd. II. S. 319). Die wichtige Wahrheit, daß keine Auflösung in der Natur eine Zerlegung in einfache Theile sei, und welcher Gebrauch von derselben zum Beweise jener Annahme gemacht werden könne, scheint ihm sonach nicht eingeleuchtet zu haben.

Hr. Dr. K. Ph. Fischer²⁰⁾ erklärt in dem Buche: Die Wissenschaft der Metaphysik (Stuttgart, 1834. Vorrede), daß er „seine ganze formelle Bildung Hegel¹⁰⁾ verdanke, aber durch Schellings⁹⁾ Vorträge in das System eines reelleren Wissens eingeführt worden sei, und dann erst Baaders, Oken⁸⁾ und Schuberts¹⁸⁾ Ansichten in einem neuen Lichte erblickt habe.“ — Nach ihm nun setzt alles Seiende (?) ein Princip voraus (S. 94). „Es gibt also (?) eine absolute Weltursache, und diese ist — der Wille einer absoluten Persönlichkeit, Gottes, welcher nur ist, inwiefern er sich schlechthin hervorbringt“ (?). „Das menschliche Wesen ist als der Schluß der Naturschöpfung der Anfangspunct einer geistigen Welt, dessen Unterschied vom Thiere ein unendlicher ist“ (S. 140). „Der Begriff der Seele oder des subjectiven Geistes ist nicht die Vorstellung von irgend einem Objecte, oder einem zu Grunde liegenden Substrate, sondern die Einheit des Subjects und Objects“ (S. 179). „Im Sterben hebt die Seele das letzte passive Verhältniß zur Welt, das sie im sinnlichen Empfinden hat, auf, um ganz in sich zu sein“ (S. 228). „Dies Insichsein der von der materiellen Welt befreiten Seele wird die nicht mehr physisch vermittelte, also auch nicht mehr successiv sich entwickelnde, sondern in der Totalität ihrer Momente gegenwärtige Erinnerung ihres Zeitlebens sein“ (?) (S. 229). „Wir haben keine besonderen Beweise für die Unsterblichkeit zu suchen, da alle Bestimmungen, die wir vom Geiste gegeben haben und geben werden, nichts anderes beweisen, als — seine Wahrheit, d. h. (?) seine Ewigkeit“ (S. 244). „Die Somnambulen sind nicht durch ein reflectirtes Wissen, sondern durch Erfahrung (!) auf's innigste von der Unabhängigkeit der Psyche von dem

Körper überzeugt" (S. 248). „Wer seelenlos gelebt hat, wird den niederen Affecten seines Willens anheim fallen" (S. 252). „Doch währt seine Verdammniß nicht ewig, weil alles Verkehrte nur ein Verhältniß zur Wahrheit ist" (S. 253). „Wenn schon das Fernsehen der Somnambulen die Idealität des räumlichen Außereinanderseins beweiset (?): so ist nach dem Tode der Geist in einem noch viel höheren, in einem unendlichen Sinne von der Welt frei" (S. 254). „Die Wiederherstellung des gewordenen organischen Seins ist nicht unbegreiflicher als das Werden desselben" (S. 260). „Die Trennung der Seele vom Leibe hat keinen andern Zweck als die Läuterung der erstern" (S. 414). „Das psychische Leben des Verstorbenen ist, können wir hoffen, einem Prozesse geweiht, wodurch die im Verlaufe des irdischen Lebens der Idee des Geistes widersprechenden Verhältnisse zu ihrer Wahrheit zurückgeführt werden" (S. 416) u. s. w.

Einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der viele Ähnlichkeit mit einem der Göschelschen hat, obgleich er mit demselben doch nicht verwechselt werden darf, hat Hr. Dr. und Professor Staudenmaier ²¹⁾ in der Zeitschrift für Theologie und christliche Philosophie (Jahrgang 1834 Bd. II. S. 224 ff.) versucht. „Der Geist, der schon jetzt Gedanken des Ewigen denkt, und in diesen mehr als in den Gedanken des Vergänglichlichen lebt: fühlt eine sehr große Unangemessenheit zwischen sich selbst und dem Endlichen. Er erkennt sich als etwas Anderes als die Endlichkeit um ihn herum; er kann sich mit dieser um so weniger in einer und derselben Kategorie des Seins und Daseins denken, je mehr er das Endliche als hemmende Schranke Seiner fühlt. Das nun, was im Geiste das Endliche so bestimmt negirt, von sich ausschließt, kann nicht selbst wieder das Endliche sein. Denn das Endliche kann sich überall nur bejahen. Das also, was das Endliche negirt, kann nur — das Unsterbliche sein. Der Geist also ist — unsterblich!"

Auch der bereits verstorbene Suabedissen ²²⁾ hat sich in den Grundzügen der Metaphysik (Marburg, 1836) auf eine Weise ausgesprochen, wie die in seinen späteren

Jahren immer stärker gewordene Hinneigung zur Identitätsphilosophie erwarten ließ. „In dem Grade, heißt es S. 135., als in einem Menschen der Menscheng Geist, welcher das Wesen des Menschen aus Gott ist, sich verwirklicht, in demselben Grade ewiget sich sein Leben.“ — „Immer unabhängiger wird die geistige Natur eines solchen Menschen von seinen Naturdaseinsveränderungen, je mehr in ihm das Leben zu sich selbst kommt. Er lebt immer mehr ein unsterbliches Leben: unsterblich nicht bloß im negativen, sondern auch im positiven Sinne, nemlich sich selbst gleich, unverändert, ewig als nichtsterblich in seiner Geistigkeit, die sein Wesen ist; veränderlich, zeitlich in seiner Richtung zur Außenwelt: also ein ewig = zeitliches Leben.“ — „Das ist die Unsterblichkeit der Person; diese ist aber zugleich eine individuelle Unsterblichkeit, wenn dieser Ausdruck recht verstanden wird. Die Individualität einer Person ist von der Individualität eines Naturlebendigen zu unterscheiden. In dieser ist das Leben nicht zum Selbstbegriffe, zur Selbstmacht gekommen, daher wird sie ganz hinweggenommen in den Wechsel des Daseins. Jene nur ist eine selbstständige Lebendigkeit. Aber nur dann und sofern hält sie sich in dem Wechsel des Daseins von sich aus, wenn und wiefern sie selbst sich hält in ihrem Urgrunde; wenn sie sich hält in Vermittlung mit ihm, d. h. in dem menschgewordenen göttlichen Wesen.“

Conradis²³⁾ Buch: Unsterblichkeit und ewiges Leben (Mainz, 1837) ist ganz in Hegelscher Manier, doch — weil es bei dieser so ziemlich von unserm Belieben abhängt, was wir herausbringen — nicht wider, sondern für den Glauben an Unsterblichkeit. Zwar fehlt der Hegelschen Philosophie nach Hrn. Conradis²³⁾ Äußerung (S. 146) im Grunde nichts anderes als nur „das letzte Wort des Meisters, der Segenspruch: Es ist vollbracht, das Ja und Amen;“ dennoch wird wunderbar genug die von dem Meister geleugnete Unsterblichkeit von seinem Schüler hier bloß dadurch, daß er das fehlende Ja und Amen hinzuzufügen versucht, erwiesen; ja gleich in der Einleitung wird diese wichtige Wahrheit

aus mehr als einem Grunde gefolgert, und jedes Menschenalter, das kindliche, das Jünglings-, das Mannes-, und das Greisenalter müssen zu ihrer Bestätigung beitragen. „Der Mensch ist unsterblich, heißt es z. B. S. 9, weil er sowohl Individuum als Gattung,“ und bald darauf wieder, weil er „ein selbstbewußtes Wesen“ ist; denn (S. 15) „nicht mit der leiblichen Geburt des Menschen, sondern mit dem Hervortreten seines Selbstbewußtseins beginnt seine Unsterblichkeit; und diese verwirklicht sich um so mehr, jemehr die Seele zur Unabhängigkeit von der äußeren Leiblichkeit und dem natürlichen Insein gelangt“ (S. 43). — Von dem noch unbestimmten Begriffe der Unsterblichkeit gelangt der Verfasser zu dem bestimmten eines ewigen Lebens, der zu seiner Verwirklichung gleichfalls verschiedene und zwar folgende (drei) Stufen durchgehlet:

A. Das ewige Leben in seiner Unmittelbarkeit; wo wieder der lieben Dreiheit wegen a) die fühlende, b) die gläubige, c) die hoffende Seele betrachtet wird. Die fühlende Seele ist (S. 52) ihrer Unsterblichkeit unmittelbar gewiß; die gläubige (S. 63) spricht: Ich bin unsterblich, weil ich aus dem bin, der ewig lebt. In Christi Auferstehung erlangt sie das höchste Moment ihrer Beglaubigung (S. 68). Die Auferstehung der Todten ist wie eine Folge der Selbstthätigkeit der Seele, so auch ein Werk der Schöpferkraft Gottes und Christi (S. 80).

B. Das ewige Leben und seine Vermittlung durch Handeln; wo wieder a) die sittliche, b) die freie, c) die fromme Seele zur Sprache kommt. Die Sittlichkeit bezieht sich — auf die Familie; die Seele der Familie ist unsterblich, und in dieser ist die Unsterblichkeit jedes Gliedes eingeschlossen (!). Die Freiheit bezieht sich — auf den Staat; und die freie Seele spricht: Ich bin unsterblich, weil ich für mich, mein eigener Träger bin. Die fromme Seele ist diejenige, die zu sich spricht: Ich bedarf keines äußern Gesetzes, sondern bin mir selbst ein Gesetz (S. 113). Wie sie hienieden schon in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten lebt, so wird sie auch nach dem Tode durch die fortschreitende Voll-

endung dieser Gemeinschaft zu immer größerer Vollendung ihres unsterblichen Lebens gelangen (S. 125).

C. Das ewige Leben in seiner vermittelten Unmittelbarkeit; wo wieder drei Unterabtheilungen: a) die erkennende, b) die anschauende, c) die selige Seele vorkommen. Für die erkennende Seele gibt es drei Beweise der Unsterblichkeit, die man bisher immer unrichtig aufgefaßt hatte. Die menschliche Seele ist unsterblich α , zu Folge ihrer einfachen in sich reflectirten Substantialität (S. 135); β , weil sie als Selbstzweck ihren Zweck in fortschreitender Vermittlung mit sich selbst auf unendliche Weise erfüllt (S. 137); γ , weil sie das Leben als ihren eigenen Begriff in sich weiß (S. 142). — „Schelling,⁹⁾ sagt Hr. Conradi²³⁾ S. 146, hat die intellectuelle Anschauung zum Princip der Philosophie gemacht, statt dessen soll sie das Ende derselben sein. Hegel¹⁰⁾ dagegen hat die Anschauung vor der Herrschaft des Begriffs gar nicht zu ihrem Rechte gelangen lassen. Das Werk wurde durch ihn vollendet, aber der Schlußstein des Ganzen, das Amen fehlt“ (S. 146). „Die wahre Ruhe und Selbstbefriedigung des Geistes wird erst gewonnen, wenn er von der Nothwendigkeit des sich selbst Begreifens entledigt (!), sich selbst entläßt und von aller Mühe der Selbsterhaltung und Furcht der Vernichtung entladen sich selbst als den vollendeten Begriff anschauend in göttlicher Behaglichkeit und Ruhe über sich selber weilt“ (S. 149). „Durch die Erweiterung der individuellen Anschauung zur Gottanschauung, zur absoluten Anschauung vollendet sich das ewige Leben, wie die ewige Seligkeit. Denn indem die Seele Gott anschaut, schaut sie nicht ein Leeres, bloß Allgemeines, sondern eine in sich erfüllte Einheit, deren unendlicher Begriff die einzelnen Geister sind (?), in welcher sie sich ebenmäßig mit einbegriffen sieht“ (S. 152).

Elektrisch verfährt Freiherr Reichlin-Meldegg,²⁴⁾ wenn er die Unsterblichkeit in seiner Psychologie des Menschen (Heidelberg, 1837. S. 205 ff.) ohngefähr so beweiset: „Weil aus Nichts Nichts wird, so muß auch ein Etwas sein, das den Entwicklungen des Geistes und Körpers in der mensch-

lichen Persönlichkeit zu Grunde liegt; ein Beharrendes in dem Wechsel dieser Entwicklungen, eine Seele.“ (Ein Etwas, das jenen Veränderungen zu Grunde liegt, muß es allerdings geben; ob aber dies Etwas beharrt, ist eine Frage, welche wir mindestens hinsichtlich des Körpers nicht bejahen können.) „Diese Seele muß, weil ihre Entwicklungen körperlich (?) und geistig sind, einen doppelten, nicht getrennten Charakter der Animalität und Vernunftanlage haben. Was aber einmal Etwas ist, kann die Vernunft nicht zu Nichts werdend denken.“ (Wohl, aber kann sie es vielleicht in etwas Anderes übergehend denken, z. B. einen Leib in Staub.) „Die Seele ist etwas ganz Anderes als die Materie, der organische Stoff, der ohne Seele eben so wenig ein wirklicher lebendiger Organismus würde, als der Geist sich ohne Seele entwickeln könnte.“ (Eben so dürfte man schließen: Die Uhrfeder ist etwas ganz Anderes als die Räderchen und Zeiger, die ohne jene sich gar nicht bewegen könnten.) „Die Seele ist das den Körper bildende und durch den Körper sich selbst zu einem Geist entwickelnde Princip. Daraus, daß sie sich nach dem Tode nicht mehr thätig beweist, folgt nicht, daß sie aufgehört habe, zu sein. Weil Etwas nicht zu Nichts werden kann, so muß sie sich auch nach dem Tode ferner entwickeln, und zwar nach Maßgabe ihres Charakters.“ (Gilt nicht dies Alles auch von der Uhrfeder? Ja auch von den Tönen einer Harfe könnte man nach dieser Weise schließen, daß sie doch Etwas seien, also nicht zu Nichts werden könnten nach der Zerstörung der Harfe, also sich ferner noch entwickeln müßten.) „Sie muß mit Bewußtsein fortdauern; denn sie hat sich innerhalb der Schranken einer bestimmten organischen Materie zu einem Ich entwickelt.“ (Die Töne meiner Harfe müssen also nach der Zerstörung der Harfe mit Harmonie fortdauern; denn sie haben sich innerhalb eines bestimmten Organismus zur Harmonie entwickelt.) U. s. w.

Hr. Dr. J. E. Erdmann²⁵⁾ mag die Reihe der Philosophen aus der neueren Schule beschließen durch sein Buch: „Leib und Seele nach ihrem Begriff und ihrem Verhältniß zu einander“ (Halle, 1837), weil er die

Pflicht eines philosophischen Schriftstellers, deutlich zu sein, oder (um seinen eigenen Ausdruck zu brauchen) „sich beim Worte fassen zu lassen,“ unter allen Schülern Hegels¹⁰⁾ am klarsten einsah und sich auch redlich bestrebte, derselben nachzukommen. Obwohl er selbst, und zwar gleich S. 1. behauptet, daß man die eigentliche Definition eines Gegenstandes nie im Anfang der Wissenschaft aufstellen, und daß z. B. die Frage, was der Geist sei, erst am Ende der Pneumatologie ihre Erledigung erhalten könne (in welchen Behauptungen wir nur eine Verwechslung dreier in der Wissenschaftslehre zuerst genau unterschiedener Geschäfte einer Verständigung, Erklärung und Bestimmung erkennen): so tadelt es Hr. Erdmann²⁵⁾ doch an den „allerdeutlichsten Schriftstellern dieses Faches, namentlich auch an Schubert¹⁰⁾, daß sie nicht mit hinlänglicher Genauigkeit bestimmen, was sie sich unter den drei Principien: Leib, Seele und Geist denken; ja er nimmt keinen Anstand, selbst Hegel¹⁰⁾ vorzuwerfen, daß er Seele und Geist einige Male verwechselt habe (S. 70. 114). Er selbst nun verstehet unter Geist ein Wesen, das Bewußtsein hat, und betrachtet die Menschheit als die unterste Stufe der Erscheinung eines Geistes, Leib und Seele aber als die beiden Factoren oder Seiten des Geistes (!) auf dieser Stufe; bloße Correlate, wie rechts und links, die außer dieser Verbindung kein selbstständiges Dasein haben. Doch ist Hr. Erdmann²⁵⁾ aufrichtig genug, einzugestehen, daß dieses letzte bloß daraus, weil wir unser Ich (den ganzen Menschen) von unserm Leibe eben so wie von unserer Seele unterscheiden, noch nicht erwiesen sei. Wir finden aber nicht, daß er einen andern Beweis für diese wichtige Behauptung beibringe als folgenden (S. 76): Der Leib ist ein Organismus, ein solcher hat einen immanenten Zweck, und dieser ist die Seele. Hieraus soll (S. 84) folgen, daß wie ohne Leib keine Seele, so auch ohne Seele kein Leib denkbar sei. Dieses soll aber gleichwohl noch nicht die Sterblichkeit des Geistes (des Selbstbewußtseins) beweisen; „der Geist (heißt es S. 133) als Individuum hört auf, als Bewußtsein aber dauert er fort; was aber nicht hierorts, sondern in einer Pneumatologie erwiesen werden mußte.“ — In den etwas später erschienenen

„Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie“ (Halle, 1837) finden wir diesen Gegenstand nicht berührt.

Endlich beurfundete sich auch noch Hr. Dr. M. Petőcz,²⁶⁾ ein Ungar, als einen sehr originellen Denker und echt philosophischen Kopf in seinem schon 1830 zu Pesth erschienenem Buche: „Die Welt aus Seelen,“ woraus wir Einiges hier nothwendig ausheben müssen. Nach Hrn. Petőcz²⁶⁾ also gibt es nichts anderes als Gott und — Seelen, d. h. Wesen, welche mit den drei Eigenschaften: Bildungs- (die Einbildungs-) vermögen, Verstand und Vernunft begabt sind. Diese Seelen sind entweder todt, d. h. sie können ihr Sein nicht kund geben, oder lebend, wenn sie das können. Sie können es aber, sofern sie Leiber, d. h. aus todtten Seelen gewobene Hüllen erhalten. Solche mit einem Leibe verbundene Seelen nennt Petőcz²⁶⁾ Makrokosmen, wenn sie, gleich einer Mutter in ihrer Schwangerschaft, noch eine andre mit ihrem Leibe verbundene Seele „unter gemeinschaftlicher Decke mit ihren eigenen Säften ernähren;“ wenn nicht, nennt er sie Mikrokosmen. Ein großes Gewicht für den Beweis des Daseins Gottes legt er hier auf die Behauptung, daß das Weltall kein Makrokosmos, nicht einmal ein reales, sondern bloß eingebildetes Ganze sei. Durch das Geschäft der Zeugung erhält eine früher todtte Seele von den Eltern eine Vor- oder Noth-Hülle, vermittelst deren sie sich dann nach den ihr eingeborenen Ideen ihre eigene Hülle fortbaut. Die einen Leib bildenden todtten Seelen sind zwar verbunden in einerlei Raum, aber nicht vereinigt zu einer Einheit. In den Seelenorganen (Gehirn und Samengeflecht) und in den aus ihnen laufenden Nerven befindet sich die Seele während des Lebens räumlich sowohl als auch durch Einswerdung; und wenn dies aufhört, erfolgt der Tod. Eine Seele, die einmal lebend geworden, wird nie wieder todt. Denn dazu wäre nöthig, in denselben Raum mit mehren versetzt zu werden. Das aber wird sie weder selbst thun, noch kann es ihr eine andere thun, weil alle wesentlich gleich sind. Nur Gott kann eine Seele tödten, wird es aber höchstens bei Auch-

losen, die zur Verkündigung seiner Herrlichkeit nichts beitragen wollen. Gleich nach dem Tode kann sich die Seele noch keine Hülle bauen, weil es ihr an einer Borhülle fehlt; bis sie versetzt wird auf einen Makrokosmos, auf welchem das Geschäft der Zeugung nicht in Belebung einer todten Seele, sondern in Ausstattung einer lebendigen mit einer Nothhülle besteht, wozu nur eine Mutter, ohne die Mitwirkung eines Vaters hinreicht. Hat sie erst diese Nothhülle, dann bildet die Seele sich einen Leib, der ihrem früheren ähnlich ist, und dauert fort mit Rück-erinnerung; erhält auch Kunde von den Zurückgebliebenen, ja es findet ein Wiedersehen statt. Alle jetzt noch todten Seelen werden nach und nach belebt, die letzten durch Gottes unmittelbare Dazwischenkunft.

In dem Bisherigen haben wir über unsern Gegenstand die Aussprüche solcher Männer vernommen, welche für Weltweise angesehen werden, oder dafür doch gelten wollen. Lasset uns nun auch die Meinungen Derer kennen lernen, die ohne sich eben als Philosophen zu geben doch in einer Weise geschrieben, daß ihrer Arbeit immerhin der Name einer wissenschaftlichen Abhandlung gebühret. Richten wir unser Augenmerk erst auf diejenigen, die als Bestreiter der Unsterblichkeit antraten. Es waren dies vornehmlich nur Ärzte, wie Dr. J. F. Friedrich²⁷⁾ (im Magazin für Seelenkunde, 1830, und in der allgemeinen Diagnostik der psychischen Krankheiten, Würzburg, 2te Auflage, 1832), Dr. Fr. Jahn in Meinungen u. A., die das System des Materialismus als eine noch immer unwiderlegte und unwiderlegliche Weisheit betrachten, und sich in dem Sage gefallen: so wie des Magens eigenthümliche Verrichtung das Verdauen, so sei Denken das Werk des Gehirnes. Auch hat es den Anschein, daß diese deutschen Gelehrten bloße Nachsprecher der Franzosen, eines Cabanis (Rapports du physique et du morale de l'homme), Fourcraut (Lois de l'organisme vivant. Paris, 1829), Raspail (Nouveau système de chimie organique. Paris, 1855), oder der Engländer, wie des Lawrence (Lectures of Physiology) u. A. gewesen.

Jedenfalls sind die Gründe, welche sie zur Unterstützung ihres Sazes vorbringen, in der Athanasia schon auf das Kläreste widerlegt.

Nicht zu verwechseln mit diesen Gegnern unserer Lehre ist Hr. Dr. Härlin²⁸⁾, der in einer humoristischen Vorlesung: „Unsere Ansprüche auf Fortdauer nach dem Tode, vor dem Forum des gesunden Menschenverstandes“ (Stuttgart, 1836) nur manche Schlußweisen, deren man sich bisher bediente, einer von Wig überströmenden Kritik unterwirft, welche — uns wenigstens nicht eben sehr ungerecht erschienen. Denn Stellen, wie S. 16: „Buchstabirt Euch doch einmal deutlich vor: Ewig leben. Sind nicht schon die Worte: ewige Fortdauer, eine contradictio in adjecto; da das Wort: fort, eine Bewegung in Zeit und Raum bezeichnet, während das Ewige unveränderlich ist?“ — solche bloß spielende Stellen, die durch ein falsches Licht nur blenden, kommen nicht viele vor. Dagegen können wir uns nicht enthalten, eine die uns ein treffendes Urtheil über die neuere Philosophie zu enthalten scheint, auch unsern Lesern zum besten zu geben: „Und die Speculationen der Philosophie, heißt es S. 9, haben diese uns weiter gebracht? Diese tödtenden Phrasen von Ich und Nicht-Ich, an sich und für sich, Reflex und Entzweiung, sich sehen und gesehen werden, Absolutem und Potenzirung, durch deren Versetzung, wie in einem Myriorama oder Walzenlotto man philosophische Systeme zusammenwürfeln kann, wie Sand am Meere, sie weisen uns keinen Weg zum Thore hinaus, geschweige durch den Tod. Diese Speculanten, auf deutsch Spiegler, nehmen den klarsten Gegenstand zwischen zwei Spiegel, reflectiren ihn hin und her, bis er trüb und undeutlich ist; dann sagen sie, sie sehen in die Tiefe; und Gottes schöne Handschrift im Buche der Natur drehen sie um in ihren eiteln Spiegeln, schreiben mühsam das Verkehrte ab, und krähen *ωρνα* über ihre Speculation. Durch Übersetzen in eine unverständliche Sprache wännen sie das Flache tief zu machen, meinen, wenn sie die deutsche Grammatik corruptiren, und aus einem Wesen ein Seiendes machen, was an ein Colatorium erinnert, haben sie seine Natur erforscht; und glauben, wenn sie eine Nulla Zero taufen,

lasse sich mehr daraus kneten, als aus einem einfachen hausbäckenen Nichts, aus welchem doch Gott seiner Zeit die Welt erschuf, was etwas mehr ist, als ein philosophisches System.“

Schon 1823, also noch vor der Periode, auf welche wir uns in diesen Blättern beschränken, hatte Hr. Superintendent K. A. Streicher²⁹⁾ in seinem „Ehrmann und Waller“ zu zeigen gesucht, „daß Zweifel an einstige Rück Erinnerung den Glauben an Fortdauer, Vergeltung und Wiedersehen nicht beeinträchtigen können.“ Gegen ihn erschien 1828 Hrn. Pastors A. F. Holst „Beleuchtung der Hauptgründe für den Glauben an Erinnerung und Wiedersehen nach dem Tode,“ (Eisenberg, 1828). Für unsere Fortdauer mit Rück Erinnerung werden (S. 8—81) die Gründe vornehmlich nur von den Vortheilen, die eine solche Rück Erinnerung gewähren würde, entlehnet; diese Vortheile werden ziemlich gut auseinander gesetzt, obwohl wir meinen, nichts Wesentliches, das in der Athanasia nicht auch angedeutet wäre, angetroffen zu haben. Und eben so beruhen auch die Gründe für ein Wiedersehen (S. 118—133) sämmtlich nur darauf, daß es uns angenehm und nützlich sein würde, und daß sich somit erwarten lasse, Gott werde es so veranstaltet haben. — Zu seiner Rechtfertigung gegen manchen in der That nicht ganz gerechten Angriff, welchen sich Hr. Holst in dieser Schrift erlaubte, schrieb Hr. Streicher²⁹⁾ „Neue Beiträge zur Kritik des Glaubens an Rück Erinnerung nach dem Tode; noch etwas Licht zu Holsts Beleuchtung.“ (Neustadt an der Orkla, 1830). Hier heißt es nun unter Anderm (S. 30), — nicht ganz mit Unrecht, wie wir glauben — daß sittliche Gesinnungen, Liebe zu Gott u. s. w. in eine andere Welt hinübergenommen werden könnten, ohne (bestimmte) Rück Erinnerung an die Erfahrungen, die sie in uns erzeugt. Denn eine solche bestimmte Rück Erinnerung hat ja nicht einmal in diesem Leben statt. Weniger begründet finden wir die Art, wie Hr. Streicher²⁹⁾ S. 36 seine Behauptung, daß die Seligen durch den Anblick des Elends und der Sünden ihrer Zurrückgelassenen betrübet werden müßten, wenn sie von ihnen wüßten, zu vertheidigen sucht. Können wir endlich auch nicht

in Abrede stellen, daß eine Art von Vergeltung Platz greifen dürfe selbst dort, wo der Belohnte oder Bestrafte nicht weiß, daß und wofür er belohnt oder bestraft werde (S. 48): so müssen wir doch erinnern, daß dieses nur eine unvollkommene Weise zu vergelten sei, und daß es der Weisheit Gottes gemäß sei, alles so zu veranstalten, daß die vernünftigen Wesen, wenn ihnen vergolten wird, auch immer erfahren, daß und wienach ihnen vergolten werde.

Hr. Dr. und Professor M. E. U. Naumann³⁰⁾ verlangt es ausdrücklich, seinen „Versuch eines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele“ (Bonn, 1830), für keine philosophische, sondern für eine bloß physiologische Abhandlung anzusehen. „Es gibt, sagt er S. 24, eine Seelenwanderung, nur nicht eben in pythagoräischem Sinne,“ sondern (S. 26) wie in der Körperwelt schon durch das Verhältniß der Sonne zum Planetensysteme vorbildlich angedeutet wird, so muß „die Seele nach dem Durchgange durch mehre endliche Lebensformen auf einen Standpunct gelangen, von welchem ein Rückblick auf die bisher durchlaufene Bahn ihr gestattet ist.“ — „Die Seele kann nur (S. 29) als unmittelbares Werk der Gottheit betrachtet werden, deren Allmacht sie in's Dasein ruft in dem Augenblicke der Zeugung“ (?) — Über den Sitz der Seele denkt Hr. Naumann³⁰⁾ (S. 57), sie sei „in dem Kreise der höher potenzirten Organe auf eine nie zu begreifende Weise (!) festgebannt, ohne auf eines derselben beschränkt zu werden.“ U. s. w.

Dr. E. J. G. de Valentis³¹⁾, Sokrates und Christophorus, oder Gespräche über das Heidenthum im Verhältniß zum Christenthum, mit besonderer Rücksicht auf Platos Phädon und die Lehre von der Unsterblichkeit (Leipzig, 1830), enthält nichts, das eine Anführung hierorts verdiente, als die Behauptung (S. 399), daß Plato die Unsterblichkeit der Seele vergeblich aus der Natur der Seele zu erweisen gesucht, ja im Timäus selbst zu verstehen gegeben habe, wie diese Wahrheit viel sicherer aus Gottes Eigenschaften herzuleiten sei.

Der Verfasser der wenigen Blätter: „Unind³²⁾, Unsterblichkeit, Ansichten meines inneren Lebens für mein eigenes Verständniß und für alle Menschen“ (Leipzig, 1830) verbietet es sich gleich in der Vorrede, keinen „theoretischen Erweis“ des Gegenstandes in seinen Blättern zu suchen, da er die Leser bloß zu eigenem Nachdenken anregen wolle; auch sind es meistens nur Aussprüche der Bibel, die er in seinem Aufsatze hervorhebt.

Hartmann³³⁾ in seinem Buche: „Der Geist des Menschen in seinen Verhältnissen zum physischen Leben oder Grundzüge zu einer Physiologie des Denkens“ (Wien, neue Aufl. 1832), erschien uns als ein Eklektiker, der dem Materialismus und Identitätssysteme eine Art praktischen Dogmatismus entgegensetzt; erst gegen das Ende des Buches S. 358 kommt er auf den Tod zu reden, und behauptet nur so hin, „dadurch, daß die Physiologie des Denkens die Unabhängigkeit des psychischen Principis vom physischen Leben des Organismus beweiset, beweise sie zugleich auch seine Unabhängigkeit vom Sterben desselben. Das Wesen des denkenden Subjects selbst aber deute unverkennbar auf seine Bestimmung für ein höheres Leben, für ein unendliches Sein und Wirken.“

Merkwürdig ist die Art, wie unser Gegenstand berührt wird in Dr. K. G. Neumanns Buche: „Die lebendige Natur“ (Berlin, 1835), wo man S. 323 liest, daß der Glaube an höhere Wesen und an Fortdauer nach dem Tode ein Vorzug des Menschen sei, daß aber weder die Erfahrung, noch der Verstand, noch weniger das Vermögen der Ideen ihm diesen doppelten Glauben gegeben hätten; im Gegentheil widersprächen die beiden ersten demselben, machten ihn zweifelhaft, und das Letzte führe höchstens zum Ahnen der Möglichkeit. Vielleicht, daß der gelehrte Verfasser in späterem Alter seine Gesinnungen über diesen Punct noch eben so vortheilhaft und zu seiner Ehre ändert und widerruft, wie der gelehrte Arzt es gethan, auf den wir jetzt zu sprechen kommen.

Hr. Hofrath Dr. Friedrich Groos³⁴⁾ hatte in seinen früheren Jahren einem trostlosen Materialismus geschuldigt,
und

und in diesem Sinne namentlich seine „Betrachtungen über moralische Freiheit, Unsterblichkeit und Gott“ (Tübingen, 1818) geschrieben; allein im reiferen Alter schämte er sich nicht, sein Urtheil öffentlich zurückzunehmen, und in diesem letzten Jahrzehnde schrieb er der Schriften mehre: „Schüchterne Blicke in die Tiefen der Philosophie“ (Karlsruhe, 1832); „die geistige Natur des Menschen“ (Mannheim, 1834); „Untersuchungen über Seelen- und organisches Leben. Ein Vermächtniß an Psychologen und philosophische Ärzte“ (Mannheim, 1836); „der unverweßliche Leib als Organ des Geistes und Sitz der Seelenstörungen“ (Heidelberg, 1837) — worin er den Glauben an Unsterblichkeit durch positive Gründe zu unterstützen bemüht ist. „Die Begriffe des Unendlichen“ — so lautet der Hauptgedanke der zweiten und dritten Schrift — „die Begriffe des Wahren, Schönen und Guten sind Zeugen von dem Vorhandensein eines allgemeinen Vernunftcharakters im Menschen, der auf das innigste verbunden ist mit dem individuellen Verstandescharakter desselben. Dieser Zusammenhang, der von den Materialisten bisher übersehen worden, beweiset, daß wie der letzte so auch der erste nicht etwas bloß Ideales, sondern etwas Reales sein müsse.“ Wichtiger ist unsers Erachtens noch die in der letzten Schrift aufgestellte Lehre von einem unverweßlichen Leibe. „Was ist es,“ fragt Hr. Groß³⁴⁾ S. 21, „daß macht, daß mein Körper, trotz dem ewigen Strome von wechselnder Materie, aus der er in jeder Minute theilweise, und nach einer physiologischen Berechnung ohngefähr innerhalb sechs Jahren gänzlich neu construiert hervorgeht; und trotz seinem Wachsthum vom nur mikroskopisch erspäßbarem Punctum saliens an bis zum erwachsenen Menschen und der Wiederabnahme in Alter und Krankheit, — daß er, sage ich, dennoch stets der im Ganzen sich selbst gleiche bleibt, wodurch er sich von allen andern menschlichen Leibern, die doch von den gleichen Nahrungsmitteln und der nämlichen Luft ebenfalls stets neu construiert werden, so bleibend charakteristisch unterscheidet? Ist es nicht höchst wahrscheinlich, ja fast nothwendig gewiß, eine meinem Leibe tief

inwohnende Urform, die, wenn gleich selbst stoffig, doch nicht sichtbar, nicht fühlbar, nicht ponderabel und also auch dem schärfsten anatomischen Messer und dem best bewaffneten Auge unzugänglich ist, und die erst sichtbar, fühlbar und schwer wird im grob materiellen Zuwachse, den mein Leib vom ersten Momente seiner simenfälligen Entstehung im Mutterleibe an bis zum Tode von außen her durch die Ernährung erhält; eine Urform in mir, die einzig und allein nur es sein kann, welche diesem fremden Zuwachse die stets sich selbst gleiche, ja sogar meinem Vater und Großvater zum Bewundern ähnliche Form aufdrückt?“ — Gewiß, Hr. Groos³⁴⁾ hat hier ein sehr vernünftiges Wort gesprochen, und nur für unverweslich im strengsten Sinne, in dem Sinne, daß aus diesem Organe des Geistes auch nicht ein einziges Theilchen je abhanden kommen sollte, möchten wir diesen von ihm so genannten „innern unverweslichen Leib der Seele“ nicht erklären; sondern indem wir einerseits mit Hrn. Groos³⁴⁾ fest darauf bestehen, daß es ein Organ der Seele gebe, welches im Tode nicht zerstört wird, behaupten wir andererseits eben so fest, daß für jedes einzelne Theilchen dieses Organs einst eine Zeit komme, in der es von der Verbindung mit unserer Seele austritt und durch ein anderes ersetzt wird. Die Gründe des Einen sowohl als des Andern liegen in der Athanasia vor.

In einerlei Buchhandlung zu Dresden und in demselben Jahre 1836 erschienen in gleichem Formate zwei kleine Schriften: „Das Büchlein vom Leben nach dem Tode von Dr. Mises³⁵⁾,“ und: „Das Büchlein von der Auferstehung, von Nikodemus³⁶⁾.“ Welche Personen sich unter diesen erdichteten Namen verbergen, kümmert uns hier begreiflich nicht: wir haben es bloß mit dem Inhalte zu thun. Das erste Büchlein hebt mit den Worten an: „Der Mensch lebt auf der Erde nicht einmal, sondern dreimal.“ Das zweite, laut der Nachschrift zur Berichtigung des ersten abgefaßt, beginnt mit den Worten: „Der Mensch lebt auf der Erde nicht einmal, sondern viermal.“ Da in dem ersten Büchlein ein größeres Werk von einem „jetzt in Halle lebenden Freunde des Verfassers, Prof. B.“ versprochen wird: so waren wir

begierig zu hören, wofür dieses größere Werk sich entscheiden werde. Allein, so viel wir wissen, ist es bisher noch nicht an's Licht getreten.— Nach Dr. Mises³⁵⁾ nun erschienen wir Alle zum ersten Male auf Erden, als wir in unserer Mutter Schooß entstanden; und unser Dasein war damals ein steter Schlaf. Unsere zweite Stufe ist dieses gegenwärtige Leben, wo wir ein jeder unsern eigenen Leib besitzen, und zwischen Schlaf und Wachen wechseln. Noch stehet uns eine dritte Stufe des irdischen Daseins bevor, auf welcher die Leiber Anderer Theile des eigenen sein werden, und ein beständiges Wachen statthaben wird. Allein nur derjenige wird auf dieser dritten Stufe nicht in Anderer Dasein „zerfließen,“ der etwas Gutes mitbringt. Die Geister dieser dritten Stufe drängen sich bei jeder Geburt eines Menschen von allen Seiten um ihn, und suchen seine Kraft zu der ihrigen zu machen. Doch nahen sich einer reinen Seele vornehmlich nur die reinen Geister. Auf solche Art schließt jeder menschliche Geist eine Gemeinschaft mehrerer Geister in sich. Jedes Erfassen ewiger Ideen von höhern Geistern ist ein Zusammenwachsen derselben zu größern geistigen Organismen, und zuletzt hängen alle Geister in Gott, dem höchsten Geiste, zusammen.— Gegenwärtig vermag der Mensch in die Außenwelt nur durch die Fenster der fünf Sinne herauszuschauen, weil nur durch sie die Elemente noch unverändert in unsern Leib einströmen; im andern Leben aber wird sich unser Geist mit völliger Freiheit durch die Natur ergießen. Auf dieser dritten Stufe werden wir uns fortentwickeln, bis wir im Übergange zu einer vierten in das Sonnenleben hineingeboren werden. „Die Erde ist nemlich ein Ei, aus dem die Sonne Geister ausbrütet, die nach ihr emporsteigen auf Schwingen des Lichts.“ Auf einer noch späteren Stufe werden wir endlich zum ewigen Quell gelangen, über Zeit und Raum emporwachsen und uns in Gottes ewige Klarheit versenken.“— Dies Letzte wird noch deutlicher S. 47 gegeben: „Es ist wahr, der Mensch geht nach dem Tode in das Absolute zurück, aber nicht nach dem nächsten, sondern nach dem letzten Tode, und nicht wie ein Regentropfen zerfließt in seinem Urquell, dem Meere, sondern wie ein Schmetterling seine Eischale und

seine Raupenhäute abstreifend aufsteigt in sein reines älteres (ätherisches?) Element.“ (Wissen die Leser nun, was der Verfasser sagen wolle? Von Beweisen ist ohnehin keine Rede!)

Der Verfasser des andern Büchleins gewinnt vier Stufen auf der Erde, indem er uns nach dem Tode erst in den Leib unserer Muttererde zurückkehren läßt, um in der Auferstehung von den Todten zum zweiten Male an's Licht geboren zu werden. Im ersten Embryonstande waren wir — nur Leib; im zweiten (dem nach dem Tode) werden wir — nur Seele sein, den während dieses ersten Lebens auf Erden erzeugten Geist bei der Auferstehung zurückhalten, und dann uns einen verklärten Leib dazu bilden. Leib und Seele sind an sich sterblich, nur der Geist unsterblich, und er verleiht auch der Seele die Unsterblichkeit und dem Leibe die Auferstehung: „Wer die Unsterblichkeit aus Vernunftschlüssen erkannt zu haben glaubt, hat nicht den rechten Begriff von ihr“ (Lassen die Leser sich das gesagt sein!); „eben so wenig, wer sie zu schauen begehrt; sie muß geglaubt werden; Glauben ist aber aus Wissen und Schauen zusammen gesetzt (!). Die Meinung, daß der Geist überall gut sei, ist der gefährlichste aller Irrthümer; und alle Creatur ist dem Verderben ausgesetzt, „weil (?) sie nicht aus einem Nachtworte ihres Schöpfers, sondern zugleich aus freier, dem Schöpfer ruf antwortenden That (?) ihren Ursprung hat.“ Es gibt also auch böse Geister, ingleichen wie einen Himmel so eine Hölle, ja selbst ein Fegesfeuer. U. s. w. Bei solchem Anschließen an positive Lehren, ja an eine jede alte und dem Verfasser dadurch heilig gewordene Sage befremdet es am Ende die Äußerung zu vernehmen, daß auch der Lasterhafte „belohnet, und zwar durch ein unendliches und unvergängliches Wohlgefühl belohnet“ werde, obgleich beige setzt wird, daß er „mit dieser irdischen Lust auch irdisches Leid in die Ewigkeit hinübernehme.“

Wenn wir unter den sämtlichen Schriften über Unsterblichkeit, welche in dem verfloßenen Jahrzehende von Männern abgefaßt wurden, die sich nicht eben für Weltweise

von Profession ausgaben, Einer den Preis zuerkennen sollten: so könnten wir nicht umhin, die Ansichten über Natur und Seelenleben von J. H. F. Autenrieth³⁷⁾ (nach seinem Tode herausgegeben von seinem Sohne. Stuttgart und Augsburg, 1836) als die gehaltreichste und verdienstvollste zu bezeichnen. Da dieses Werk aus mehreren kein geordnetes Ganze bildenden Abhandlungen zusammengesetzt ist, und derselbe Gegenstand mehrmal zur Sprache kommt: so wollen wir eine kurze Übersicht von dem Systeme des Verfassers zu geben versuchen, ohne die Ordnung des Buches selbst zu beobachten, unsere Bemerkungen aber gleich an Ort und Stelle einzufügen. — Die Frage, ob sich der Raum von irgend einem Dasein (von irgend einer endlichen Substanz, meint der Verfasser) wegdenken lasse, erklärt er S. 103 für die erste und wichtigste jeder Philosophie und Naturforschung: um so unangenehmer ist es uns, diese Frage auf eine Weise beantwortet zu sehen, der wir nicht beipflichten können. Nur unsere Anschauungsform soll der Raum sein, und nur durch den Widerstand, den das noch ungeborene Kind im Mutterleibe verspürt, soll diese Vorstellung zuerst entstehen (S. 446); und weil sie sich erst nach und nach ausbildet, so können wir auch nicht zweifeln, daß selbstständiges Dasein und Unräumlichkeit nichts Widersprechendes sind. (Wie soll dies folgen? Kommen wir denn zur Erkenntniß des Daseins Gottes oder des Sittengesetzes nicht auch nur allmählich!) Nur die wägbaren Stoffe sind ganz gebunden an den Raum, und hiebei so völlig unveränderlich, daß nie eine Umwandlung der einen Art in eine andere statthat (?). Zwar sind auch sie entstanden bei der Schöpfung, aber nichts Werden-des, sondern schon völlig geworden. Dennoch gibt Autenrieth³⁷⁾ zu, daß sie einander chemisch durchdringen können (S. 370—379). Wesentlich andere Dinge aber sind ihm die Imponderabilien: Wärme, Licht, Electricität, Magnetismus. Diese erscheinen wohl auch im Raume und wirken darin bald nach allen drei Dimensionen, bald nur nach zweien oder einer (wie das Licht); aber sie können sich auch aus dem Raume zurückziehen. Ihr Dasein erkennen wir nur durch Schlüsse (Gilt dies nicht eben so von dem Dasein der wäg-

baren Stoffe?) Sie sind nicht bloße Bewegungen der wägbaren Materie, weil sie — wie z. B. das Licht vom hologneser Steine — angezogen und wieder ausgelassen werden, chemische Verbindungen eingehen u. s. w. Sie können den Raum von einer Stelle ausgehend ringsherum in's Unendliche erfüllen (Sollte hier nicht Erfüllung des Raumes und Wirken in demselben verwechselt worden sein?); sie können Räume durchdringen, die schon mit andern wägbaren Stoffen gefüllt sind; können ohne allen Zeitverlust (?) sich aus einem Orte in den andern begeben; von welchem letzten das Wandern des Indifferenzpunctes aus einem Ort in den andern bei dem Zerbrecben des Magnetstabes ein Beispiel sein soll (!). Wenn sie latent werden, wie die Electricität bei der Vereinigung der positiven und negativen, verschwinden sie ganz aus dem Raume (?). Die Explosionen des Knallgoldes sind ein besonderer Beweis dafür, daß Imponderabilien zur Raumwelt hinzutreten und sich aus ihr wieder zurückziehen können (!). Denn woher sonst die ungeheuere Menge von Wärme und Licht, die hier so plötzlich erscheint? Dasselbe beweiset auch ihr Vermögen, sich zu vermehren, oder wie könnte sonst ein Magnet, ohne selbst geschwächt zu werden, hundert andere Eisenstäbe nach und nach magnetisch machen? (Wir möchten antworten, dies könne ohngefähr eben so geschehen, wie ein einziges umfallendes Kartenhaus nach und nach hundert andere gehörig an einander gereichte Kartenhäuser umreißt.) Obgleich die Imponderabilien den Zustand der Ponderabilien abändern, so bleiben doch sie selbst stets unveränderlich, und wenn sie erscheinen, immer die gleichen. (Woher wissen wir, daß die Electricität, welche wir heute aus unserer Maschine hervorlocken, dieselbe ist mit der gestrigen, und sogar dieselbe mit der vor hundert Jahren?) Auf eine noch höhere Stufe als die Imponderabilien stellt der Verfasser die Lebenskraft, dasjenige Etwas, das den organischen Gestalten Bildung und Leben gibt. Diese Kraft (S. 485) beurfundet ihr Dasein in steter Bewegung, beherrscht nebst den Ponderabilien selbst die Imponderabilien, und ändert sich in jedem Individuum. Dieses beweisen am auffallendsten die verschiedenen, ehe der Mensch mit seiner Sünde noch auf Erden erschien, gänzlich

ausgestorbenen organischen Schöpfungen. (Geben wir jeder Substanz eine Vorstellungskraft, und lassen wir diese mit der Zeit wachsen, so erklärt sich dies Alles, ohne eine zu den Substanzen erst noch hinzutretende Lebenskraft voranzusetzen.) Daß die Lebenskraft nicht eine bloße Wirkung des Organismus, sondern etwas Selbstständiges sei, glaubt Autenrieth³⁷⁾ (S. 261 ff.) so beweisen zu können: Die Kraft des Stoßes zeigt noch durchaus keine andere als räumliche Eigenschaften; die Anziehungskraft hat schon das Eigene, daß sie über die Grenze des anziehenden Körpers hinauswirkt. (Bolzano hat gezeigt, daß dieses auch schon von der Stoßkraft gelte.) Die chemische Anziehung enthält schon einige Annäherung zur Selbstständigkeit; die Imponderabilien beweisen eine solche schon sehr deutlich, wenn z. B. Eisenstangen durch bloßes Stehen magnetisch werden, oder wenn ein Lichtstrahl ohne zu verschwinden auch noch Magnetismus erregt, u. dgl. Werden solche Kräfte latent, wie bei Vereinigung entgegengesetzter Elektricitäten, so können sie nicht verschwinden, und wenn sie drauf wieder erscheinen, aus Nichts entstehen. (Freilich, aber daß sie ein selbstständiges Dasein haben müssen, folgt eben so wenig, wie daß der Klang einer Glocke, wenn man zu läuten aufhört, ein selbstständiges Dasein behalte.) Aus ähnlichen Gründen soll nun auch die Selbstständigkeit der Lebenskraft folgen. Ein wesentlicher Unterschied der letzten soll aber darin bestehen, daß sie nicht über die Grenzen ihres wägbaren Körpers ausstrahlt, sondern sich in denselben einkörpert, auch nicht durch bloße Berührung sich wieder herauslocken läßt. Ein weiterer Unterschied aber soll sein, daß sie auf sich selbst wieder zurückwirkt, z. B. durch bloße Ruhe sich vermehrt ohne Beihülfe von außen (Ist das gewiß? und findet nicht Ähnliches auch beim Magnete u. A. statt?); ingleichen, daß ihre Gegensätze nie in völligem Gleichgewichte sind, daher immer Bewegung stattfindet, und Unterstützung des Lebens durch Einflüsse von außen (Nahrung) nothwendig wird. Den Grund, woher dieß komme, nennt Autenrieth³⁷⁾ einen nicht weiter zu erklärenden. (Sollten sich aber diese Erscheinungen nicht aus der größeren Thätigkeit der Vorstellungskraft

auf der höheren Stufe der Organisation sehr leicht erklären lassen? Je vollkommener ein Organismus ist, desto schneller müssen die in ihm vorgehenden Veränderungen sein; daher auch das Bedürfniß der Entfernung alter Stoffe und Aufnahme neuer, d. h. das Bedürfniß der Nahrung. Ganz ohne Nahrung aber dürfte unserm Dasein nach nicht einmal der Krystall bestehen.) Noch eine Eigenheit der Lebenskraft soll es nach Autenrieth³⁷⁾ sein, „sich von selbst (?) in gesonderte Thätigkeitsheerde (neue organische Individuen) zu trennen.“ Ferner behauptet Autenrieth³⁷⁾, daß alle organische Bildung nur Ausfluß einer und derselben gemeinschaftlichen Quelle sei (S. 44). Dies sollen die Erscheinungen beweisen, daß jedes besondere Organ bei einer gewissen Thierart noch unvollkommen, bei andern, meistentheils höheren, aber vollkommener entwickelt ist; daß bei höheren Gattungen, z. B. beim Menschen, der Embryo erst verschiedene Stufen der Ausbildung durchläuft; daß die Organisationen der fünf bis sechs untergegangenen Schöpfungen viel unvollkommener gewesen u. s. w. (S. 40. 44. 60). (Dies Alles erklärt sich unserm Erachten aus jener Voraussetzung gar nicht, wohl aber erklärt es sich aus dem Umstande, daß dieselben Stoffe, welche den Körper höherer Organisationen bilden, früher in Körpern einer niedrigeren gewesen, und aus dem Übergewicht, welches auf höheren Stufen ein edleres Organ über minder wichtige ausübt.) Vollends genöthigt sollen wir zu dieser Annahme werden, wenn wir sehen, daß die Lebenskraft von der Bildung einer Art zu einer anderen übergehe, wie bei den Pflanzen- und Thierbastarden. (Erklärt sich sehr gut auch aus unsern Ansichten.) Aus keinem andern Grunde soll sich besonders die Beständigkeit des Verhältnisses in der Anzahl der Geburten männlichen und weiblichen Geschlechts erklären. (Wir erklären uns dies ohne jene Voraussetzung sehr einfach mit La Place aus der bloßen Voraussetzung, daß die Bildung eines männlichen Individuums in einem bestimmten Verhältnisse leichter oder schwerer als die eines weiblichen zu Stande kommt.) Noch auffallender soll es sein, wenn man sieht, wie sich, nachdem durch Krieg oder Pest u. dgl. eine große Menge von Menschen dahin

gerafft worden ist, die Natur beeile, den Verlust durch vermehrte Fruchtbarkeit der Hinterbliebenen wieder herzustellen. (Allein auch diese Erscheinung bedarf zu ihrer Erklärung gar nicht der Annahme einer „selbstständigen“ Lebenskraft.) Eine vierte Klasse von Wesen sind dem Verfasser (S. 485) die sich selbst bestimmenden, wie die freien, geistigen Substanzen, die sich schon dadurch als etwas Höheres geben, daß sie auf die organische Lebenskraft und durch diese auf die Massen der starren ponderablen Materie einzuwirken vermögen. Bei einigen niedern Stufen, wie bei den Fischen, die schnell erfroren sind, kehrt das „entflohen“ (?) Leben zuweilen noch wieder zurück; bei andern, wie dem Menschen, nie mehr. So soll auch die Persönlichkeit stufenweise bei diesen Wesen hervortreten; ja unser Autor findet eine Art von Persönlichkeit sogar schon bei den Krystallen und Magneten. (Dies ist offenbar eine Verwechslung der Persönlichkeit mit Individualität.) Die Seele oder der Geist eines Thieres oder Menschen (denn den Pflanzen legt der Verfasser noch keine Seelen bei, weil sich keine Spur einer Freiheit finde) ist keine bloße Modification seiner Lebenskraft, sondern eine eigene Substanz, die zu derselben hinzutritt. Nach seinen Ansichten bedient sich der Geist, der absolut unräumlich ist, zuerst der Lebenskraft als seines Organs, diese der Imponderabilien, und diese endlich bringen den wägbaren Stoff in Bewegung (!) (S. 495). Weil die Seele an jeder Stelle des Körpers gleichzeitig fühlt und wirkt, und doch untheilbar ist, somit nicht durch den ganzen Körper verbreitet sein kann: so muß sie ganz unräumlich sein; denn ein bloßer Punct kann sie doch auch nicht sein (?) (S. 356). Die Immaterialität der Seele beweiset sich (nach S. 391) auch aus ihrer Freiheit, welche darin bestehet, daß eine Handlung, welche die Seele verrichtet, auch unterbleiben könnte (?). Eben dies folgert er (S. 405) aus der bekannten Geschichte der zwei an einander gewachsenen Mädchen, die in gemeinschaftlichen Theilen auch ein gemeinschaftliches Gefühl besaßen; da doch nichts, was den Raum erfüllt, ihn doppelt erfüllen kann. (Wäre dies richtig gefolgert, so müßte man eben so schließen dürfen, daß Spiegel unräumliche Gegenstände wären, bloß weil der-

selbe Körper in zwei Spiegeln gleichzeitig gesehen werden kann.) Vermöge ihrer Unräumlichkeit, meint Autenrieth³⁷⁾ (S. 425), und sucht es durch eine von Fontana gemachte Beobachtung einiger Massen zu erweisen, könnte die Seele selbst in zwei getrennten organischen Hälften gleichzeitig empfinden und sich wirksam bezeugen. (Auch nach unsern Begriffen, da wir eine actio in distans annehmen, enthält dieses nichts an sich Unmögliches.) Die Nothwendigkeit zu sterben gründet Autenrieth³⁷⁾ (S. 67) darauf, daß im Verhältnisse zur vollständigen Entwicklung die Lebenskraft ihre Anziehung zum organischen Stoffe wieder verliert. (Wie viel natürlicher, zu sagen, daß die allmählich vollkommener gewordenen Seelen der einzelnen Theile des Körpers der Seele des Ganzen nicht mehr gehorchen.) In diesem Tode nimmt die Seele keinen auch noch so feinen Leib, nicht einmal ein Imponderabile mit (?), weil dieses schon hätte wahrgenommen werden müssen () (S. 459). Daß aber die Seele durch ihr „Außerräumlichgewordensein“ noch nicht aufhöre überhaupt zu sein, beweiset (S. 358) schon der Umstand, daß die Lebenskraft leblos gewordener Menschen unter gewissen Verhältnissen neu belebt werden kann. Endlich heißt es S. 422: „Nur durch die radicale Verschiedenheit der in ihrer Veränderung bloßen Gesetzen der Nothwendigkeit unterliegenden Materie — von unserm Ich können wir hoffen, daß, erlischt gleich das Gedächtniß mit dem Zerfallen der dazu nöthigen (?) materiellen Einrichtungen, uns doch Bewußtsein unserer gewesenen Persönlichkeit jenseits zukommen werde. Mit unbeschränkterer Freiheit, die Natur außer uns als Organ zu benutzen, dürfte die Seele einst in jener Gegenwart der allgemeinen Natur (?), zu der sie zurückkehrt (?), das Vergangene wieder lesen, die fortdauernden Folgen ihrer Handlungen fühlen, und durch höhere Berechnung eines auf Realität außer uns sich stützenden Causalnerus sich als das in beschränkterem Kreise, der ein Theil der ganzen Natur war, gewesene Ich selbst wieder finden. Oft hört der Arzt von Kranken, deren langsam geschwundenes Bewußtsein wieder zurückgekehrt war, Ausdrücke von in dieser Annäherung zum Scheiden gehalten Ahnungen eines allmählichen Verschwindens

in einer Unermesslichkeit, ohne Beziehung mehr auf einen bestimmten Raum. Diese Unermesslichkeit kam dem Einen als kraftlose einöde Nacht, dem Andern als lichtvolles thätiges Element vor. Aber auch dabei ist es immer noch ein Ich, das glaubte, sich aufgelöst werdend und aufgelöst zu fühlen.“ — Welche Verwirrung veranlasset doch das Vorurtheil von der Unräumlichkeit der Geister, und vollends das von ihrer Auflösung in Gott! Die Erscheinung, auf die sich Autenrieth³⁷⁾ hier stützt, erklärt sich einfach aus unserm Unvermögen, Worte zu finden für Empfindungen, welche so außerordentlich sind, als es diejenigen sein müssen, die sich bei Annäherung des Todes einstellen. Schlußlich wollen wir noch eines Versuches erwähnen, auf welchen Autenrieth³⁷⁾ einen besonderen Werth legt, um zu beweisen, daß der bloße Wille des Menschen Bewegungen, also Veränderungen in der materiellen Welt hervorbringen könne. „Wenn ein Mensch auf einer freihängenden Wage stehend, durch Betastung der andern Wagschaale in ruhiges Gleichgewicht gekommen ist; so kann er das Ende des Wagebalkens seiner Seite mit seinem Arme ergreifend, durch einen raschen Zug dieß Ende einen Augenblick herabziehen.“ — Auch Schreiber dieses ließ denselben Versuch lange, bevor er ihn bei Autenrieth³⁷⁾ gelesen, mit einem gleichen Erfolge anstellen, obwohl er nie geglaubt, daß man desselben zum Beweise der Bewegkraft unseres Willens bedürfe; denn diese beweiset ja schon eine jede nach unserm Willen eintretende Bewegung des eigenen Leibes. Auch sollte man nicht vergessen, daß eine ganz ähnliche Wirkung, wie sie der Mensch hier auf der Wagschaale hervorbringt, durch eine bloße Maschine, z. B. gleich durch die bekannte hydraulische Maschine Segners hervorgebracht werden könnte.

Endlich hat auch Hr. Dr. H. Messerschmidt³⁸⁾, Stadt- und Domphysikus zu Naumburg an der Saale, sich unsern Dank verdient durch sein Bestreben, die Fragen über Unsterblichkeit, Rück Erinnerung und Wiedersehen einer endlichen Entscheidung näher zu bringen in den zwei Schriften: „Die hochwichtige Frage: Sind die Äußerungen der höheren geistigen Thätigkeit beim Menschen bloß

Wirkungen seiner vollkommeneren Organisation“ u. s. w. (Zeitg, 1837) und: „Sieg der Wahrheit! Berichtigende und erweiternde Zusätze zu der Schrift: Die Offenbarung Gottes durch die Vernunft, als Sendschreiben an den Verfasser derselben, Hrn. Dr. H. Stephani“ u. s. w. (Ebd.) In welchem Grade es etwa Hrn. Messerschmidt³⁸⁾ gelungen sein dürfte, seinen wohlmeinenden Zweck zu erreichen, mögen die Leser aus folgenden der ersten Schrift entlehnten Äußerungen beurtheilen: Daß alle Körper aus gewissen einfachen Theilen zusammengesetzt sein müssen, wird S. 6 daraus gefolgert, weil — man bei fortgesetzter Theilung doch endlich auf solche kommen müsse (!). Diesen einfachen Theilen wird S. 7 eine möglich kleinste (!) Kugelgestalt gegeben; und eine körperliche Dichte, die nach allen Richtungen hin immer geistiger wird bis in die weitesten Fernen (S. 11), wie etwa die Radien einer Kugel auseinander treten. Alle sind von Natur lebendig, weil (?) aus sich selbst thätig (S. 14). Ihre Eigenschaften und Kräfte bleiben ihnen unter allen Verhältnissen (S. 46). Die Thiere sind (S. 77) Verbindungen von einfachen lebendigen Wesen von größtentheils niederer Natur; im Menschen kommt ein einfaches Wesen von höherer Natur mit gottähnlichen Eigenschaften hinzu (S. 77), woraus dessen Unsterblichkeit (S. 78) ohne alle Zwischensätze mit mathematischer Evidenz folge.

Die Schriftsteller, mit deren Arbeiten wir uns bisher beschäftigt, haben ihren Gegenstand, auf wie verschiedene Weise sie auch denselben darstellten, doch Alle aus einem rein wissenschaftlichen Standpuncte behandelt; wir wollen sagen, sie haben sich in ihrer Darstellung keineswegs durch Rücksichten auf die beschränkte Fassungskraft ihrer Leser bemüht; Manches zurückzubehalten, was sie zur Unterstützung ihrer Behauptungen noch vorzubringen gewußt; sie haben noch weniger ein und das andere nur darum gerade so dargestellt, weil es der Zweck, ihre Leser zu trösten und zu erbauen, erheischte. Nur solche im Geiste der Wissenschaft geschriebene Werke sind es, von welchen wir uns hier eine Übersicht zu geben vorgenommen hatten. Bedenken wir aber,

daß zuweilen auch ein populäres oder bloß zur Erbauung geschriebenes Buch Ansichten aufstellen könne, die einen Werth selbst für die Wissenschaft haben: so wird uns einleuchten, wie nothwendig es sei, daß wir auch diese Art von Schriften hier nicht ganz unbeachtet lassen.

Zu dem Vorzüglichsten in diesem Fache gehören aber unstreitig die beiden Schriften des achtungswürdigen, bereits verstorbenen Kirchenprälaten, Hrn. Dr. L. Hüffel³⁹⁾: „Briefe über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele,“ welche 1832 zu Karlsruhe eine neue, mit einem Anhang versehene Auflage erlebten, und: „Die Unsterblichkeit oder die persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode auf's Neue beleuchtet“ (Karlsruhe, 1836). Ob wir nun gleich keine neue Ausbente für den Zweck der Wissenschaft in diesen Büchern gefunden haben (wie wir denn hinsichtlich der hier gelieferten Beweise ganz übereinstimmen mit den Bemerkungen, die sich der treffliche K. Chr. v. Langsdorf⁴⁰⁾ gegen das erstere erlaubt hat): so können und müssen wir doch beide als ein Paar sehr umsichtig und mit vieler Gründlichkeit geschriebene Werke empfehlen. Eine gleiche Empfehlung für den Zweck der Erbauung verdienen auch die von dem evangelischen Bischof, Dr. R. Eylert herausgegebenen „Betrachtungen über die lehrreichen und trostvollen Wahrheiten des Christenthums bei der letzten Trennung der Unsrigen,“ welche in Magdeburg 1834 schon in der vierten verbesserten und vermehrten Auflage erschienen. Auch Pastors J. H. Rabbe Reden an Gebildete unter dem Titel: „Unsterblichkeit und Wiedersehen, oder die höhere Welt in uns und über uns“ (Braunschweig, 1827) werden durch ihre Beredsamkeit Vielen gewiß eben so zusagen, als sie uns gefallen haben. Mehr nur aus dem positiven Gesichtspuncte betrachtet seinen Gegenstand der Finanzrath G. H. E. Paulus in der kleinen Schrift: „Über die Unsterblichkeit des Menschen und den

³⁹⁾ In der kleinen Schrift: „Ueber die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Ein Sendschreiben an Hrn. Prälaten Hüffel,“ Heidelberg, 1834.

Zustand des Lebens nach dem Tode auf den Grund der Vernunft und göttlicher Offenbarung“ (Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Stuttgart, 1831). Wir übergehen die Schriften von Bayer (geb. Dachsels), Engelmann, Stange, Feldhoff, Kerner, Oberlin u. A., um nicht zu weitläufig zu werden.

Eine genauere Fassung und Abwägung der Gründe für und gegen den Unsterblichkeitsglauben in einer gemeinfaßlichen Darstellung bezweckte und lieferte Hr. Dr. J. B. Th. Wohlfarth⁴⁰⁾ in dem Buche: „Triumph des Glaubens an Unsterblichkeit und Wiedersehen über jeden Zweifel. Ein Buch für Trauernde und Alle, die nach der ewigen Wahrheit forschen“ (Rudolstadt, 1836). Es ist nöthig, daß wir von diesem Werke eine gedrängte Übersicht geben. Zwar müssen wir tadeln, daß sich Hr. Wohlfarth⁴⁰⁾ gleich in der Einleitung (S. 1—12) die so gewöhnliche Übertreibung wieder zu Schuld kommen läßt, zu behaupten, daß ohne Unsterblichkeit gar keine Verpflichtung zur Tugend bestände; allein in der nun folgenden Widerlegung des Materialismus (S. 37—106) begegneten wir recht vielem, was nicht schöner und treffender ausgeführt werden könnte; nur dürfen wir nicht bergen, daß bei der anziehenden Darstellungsgabe des Verfassers Einiges noch weit befriedigender geworden wäre, wenn er sich mit den Begriffen der Athanassa vertraut gemacht hätte. So gibt Hr. Wohlfarth⁴⁰⁾ S. 47 zu, daß das Vorhandensein des Menschengeistes von Ewigkeit weder bewiesen, noch widerlegt werden könne; so weiß er die Bedenklichkeiten, die aus dem Acte der Zeugung gegen die Immaterialität der Seele hervorgehen sollen, nicht anders zu entfernen, als durch die Äußerung, daß dieser Act in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt sei; so begnügt er sich, von den Thierseelen zu sagen, daß ihre Sterblichkeit bisher noch unerwiesen wäre; so ahnet er nicht das geringste davon, daß der Tod keine Trennung der Seele von aller Materie des Leibes sei und sein könne, was für den Glauben an persönliche Fortdauer doch von so großer Wichtigkeit ist. Für diesen Glauben werden nun (S. 121—149) die Ahnung, und (S. 150—210) als eine nähere Ent-

wicklung der Gründe dieses Glaubens, 1) ein teleologischer, 2) ein metaphysischer, 3) ein theologischer und 4) ein moralischer Beweis geliefert. Zuvor gestehet jedoch (S. 107) Hr. Wohlfahrt⁴⁰⁾ in einem sonderbaren Widerspruche mit der Benennung: „unerschütterlich,“ die er an eben diesem Orte seinen Gründen in der Überschrift beilegt, daß man die Unsterblichkeit des Menschen überhaupt gar nicht strenge beweisen könne! und dieß zwar aus dem befremdenden Grunde, weil man keine Beobachtungen und Versuche über sie anstellen, auch keine Zeugnisse aufführen könne! In dem metaphysischen Beweise heißt es S. 168, wir könnten gar nicht entscheiden, ob die Seele einfach oder zusammengesetzt sei; doch müsse man zugeben, daß sie „einer höheren Ordnung der Dinge, als die irdische ist, angehöre und daher auch in einem vollkommneren Maße unsterblich sein müsse, als die ganze übrige Schöpfung;“ und dieser Beweis sei stärker als der von allen Philosophen bisher so hoch angeschlagene aus der Einfachheit. Hier möchte nun wohl ein im Denken auch nur mittelmäßig geübter Leser fragen, was die Redensart: „einer höheren Ordnung der Dinge, als diese irdische, angehören,“ für einen Sinn habe? — Der theologische Beweis folgert erst aus der Ewigkeit Gottes („Da der höchste Geist unsterblich ist, so müssen es auch seine Kinder sein!“); dann aus dessen Wahrhaftigkeit („Er hat die Zusage in unsere Brust gelegt!“); dann aus dessen Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Allmacht („Gott ist nichts [!] unmöglich!“). Der moralische Beweis endlich fällt in der Art, wie er hier aufgefaßt wird, völlig mit dem aus der Gerechtigkeit zusammen. Der gelungenste Abschnitt scheint uns der letzte (S. 211—239) „vom Wiedersehen.“ Denn obwohl wir auch hier keine Gründe angetroffen, die der Verfasser der Athanasia nicht gleichfalls und in Verbindung mit noch viel andern angedeutet hätte, so findet man bei Hrn. Wohlfahrt⁴⁰⁾ doch alles mehr ausgeführt, und, wenn wir von einigen Übertreibungen absehen, das meiste auch mit so ergreifender Wahrheit dargestellt, daß Leser, die eine leichtere Lectüre wünschen, sich ihm gewiß verpflichtet fühlen werden.

Wir können nicht umhin, diesem Buche des Herrn Dr. Wohlfahrt⁴⁰⁾ an innerem Werthe weit nachzusetzen ein anderes, das unter dem Titel: „Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus allem Zweifel gesetzt durch J. G. Heynig⁴¹⁾, privatistrenden Gelehrten“ schon in der neunten (!) Auflage (Plauen, 1835) vor uns liegt.^{*)} Wir müssen dies Urtheil fällen trotz diesen vielen Auflagen und trotz der hohen Meinung, die der Verfasser selbst von seiner Arbeit heget, wenn er S. 58 in folgende Alternative ausbricht: „Es wird daher aus dem zweiten Abschnitte dieser Schrift entweder klar und deutlich erhellen, ob die Völker, die sonst waren, und ob die Völker, die es jetzt gibt, die Fortdauer und Unsterblichkeit mit Wahrheit glauben; dies wird entweder bald gewiß erhellen, oder es ist niemals und durch nichts, auch nicht durch die weitläufigsten und gelehrtesten Untersuchungen zu beweisen, und muß auf immer dem bloßen Glauben, dem gläubigen Annehmen und Wünschen und Hoffen überlassen werden!“ Bei all dem erklärt der Verfasser am Schlusse, daß die vorliegende Schrift „nur eine Auswahl oder ein Auszug sei aus dem, was er durch vieles Nachdenken über den großen Gegenstand herausgebracht,“ daß er daher selbst „noch viel Mehres über diese erste aller menschlichen Angelegenheiten der Welt mittheilen oder Andern, die weiter und umständlicher von des Menschen Unsterblichkeit handeln wollen, an die Hand geben könnte.“ — Da uns der Raum eine umständlichere Zergliederung des Buches nicht gestattet: so wollen wir nur ein Paar Stellen ausheben, die es den Lesern begreiflich machen mögen, aus welchem Grunde weder wir selbst, noch allem Anscheine nach auch Bolzano sich die Mühe genommen, den Verfasser um seine Mittheilungen zu ersuchen. S. 134 liest man die Fragen: „Kann wohl dem Ganzen eigen sein, was sich in den Theilen nicht befindet? Kann durch Zusammensetzung etwas anderes herauskommen, als in den Theilen statthat? Können die Theile des Menschen andere kleine Menschen werden?“ Und S. 147: „Ist nicht

*) Derselbe schrieb auch: Früchte vom Baume der Wahrheit. 1829. 30.
Die Stimme des deutschen Sokrates in der Wüste. 1830. u. fl.

nicht die Seele ein aus Luft und Licht und Sonne vereintes Wesen? ist sie nicht über die niederen Elemente, Erde und Wasser erhaben? — So wenig Wasser und Erde der Luft, dem Lichte und der Sonne was anhaben können, so wenig kann auch der Mensch mittels seines Körpers dem darin befindlichen Geisteswesen anhaben.“ — S. 175: „Wodurch könnte der menschliche Geist vergehen und seine Wesenheit verlieren? Durch die Luft? Unmöglich. Durch das Licht? Unmöglich. Durch das Wasser? Unmöglich. Durch das Erdreich? Unmöglich. — Oder kann der Geist sich selbst zerstören? So wenig Luft und Licht sich zerstören können, so wenig können sie auch unsern hochgebornen menschlichen Geist vernichten, so wenig kann es auch der Geist selbst.“ U. s. w. Rufen die Leser nicht schon: Jam satis? Doch um dem Verfasser nicht Unrecht zu thun, müssen wir bemerken, daß sein Buch, wenn es auch schwerlich einen Zweifler an der Unsterblichkeit zufrieden zu stellen geeignet ist, doch manche andere, besonders in das Gebiet der Moral einschlagende, recht sehr beherzigungswerthe Wahrheiten predige und hiedurch immer noch viel Nutzen stiften könne, ja nach den vielen Auflagen zu schließen, auch wohl schon gestiftet haben dürfte.

Nichts Ähnliches vermögen wir von dem Buche: „Die Verklärung im Tode, von F. W. Heidenreich“⁴²⁾ (Berlin, 1837.) zu rühmen; ja hier begreifen wir es nicht einmal, wie (nach seiner Versicherung) nur der Verfasser selbst aus solchen Ansichten einen wahren Trost über den Tod seiner Gattin zu schöpfen gewußt habe. Hier liest man z. B. S. 44 folgenden Schluß: „Der Tod besteht im Nichtsein, mithin, da das Nichtsein nicht ist, darin, daß er selbst nicht ist. Der Tod ist aufgehoben; denn — die in Gott leben, werden das Leben haben.“ — Und S. 163 „Ist das Weltbewußtsein gar noch nicht zur Individualität gelangt, hat das Gottesbewußtsein sie aufgegeben, und geht die des empirischen und Selbstbewußtseins mit der Organisation zu Grunde, so ist wohl klar, daß nach dem Tode kein individuelles Bewußtsein sei. Wohl werden manche zartfühlende und frommgläubige Seelen schauern um dieser Worte willen, und

doch gehört nicht einmal Resignation zu dieser Ansicht, die nur das Wissen und der Geist uns gibt.“ S. 164 „Wir haben oben den Tod aufgehoben, und haben nun gesetzt den Tod als Wirklichkeit, der den ganzen Menschen vernichtet, wie löst sich der Widerspruch? Im völligen Untergange, im wahren Tode liegt schon von selbst die Unsterblichkeit. Alle Dinge vergehen in Gott, und das Höchste, was das Individuum erreichen kann, ist Versenkung und Aufgelöstsein in Gott. Das Individuum hört im Tode auf; gerade dadurch, daß es ganz aufhört, versinket es in Gott. Dies ist die allgemeine Unsterblichkeit“ (Ja wohl!). — S. 176 „Wir haben nun eine vierfache Unsterblichkeit nachgewiesen: eine allgemeine in Gott, eine materielle der Stoffe und Thätigkeiten in der Natur, eine ideelle in der Todesüberwindung des Individuums, und eine Unsterblichkeit in der Geschichte.“ — Eine andere Art von Unsterblichkeit kenneet der Verfasser nicht; schon in dem Vorworte aber erinnert er dankbar, daß es vornehmlich Professor J. J. Wagner zu Würzburg sei, aus dessen Lehren und Schriften er solche tröstliche Ansichten, um die wir ihn nicht beneiden, gewonnen habe.

Um wieder ein Büchlein, das in dem besten Geiste geschrieben ist, und in aller Hinsicht empfohlen werden kann, zu erwähnen, nennen wir die schon 1832 zu Magdeburg herausgegebenen „Bemerkungen und Gedanken über Leben und Tod von J. M. Scholand.“⁴³⁾ Doch sind es eigentlich nur die Capitel: Trost am Grabe, von der Fortdauer nach dem Tode, von der Rückerinnerung und vom Wiedersehen (S. 63—104), wo man hierher gehörige Betrachtungen und gesammelte Stellen aus classischen Schriftstellern antreffen wird.

Endlich hat Hr. Dr. Heinichen⁴⁴⁾ ein recht brauchbares Büchlein über unsern Gegenstand unter dem Titel: „Vom Wiedersehen. Wohin gelangen wir nach diesem Leben, und wie ist da unser Loos beschaffen,“ u. s. w. (Quedlinburg und Leipzig) geschrieben, welches 1838 schon eine zweite vermehrte Auflage erlebte. Es

kennet aber Hr. Heinichen⁴³⁾ weder in diesem Büchlein, noch in seiner „natürlichen Religion für Alle, die nach Wahrheit, Recht und Tugend streben, die Gott verehren und die Menschheit lieben“ (neue Ausgabe ebend.) einen andern Beweis für die Unsterblichkeit als — das Kant'sche Postulat; daher auch keine andern Gründe für das Widerselben als — weil es so gut und wünschenswerth wäre. S. 23 wirft der Verfasser sich die Frage auf, warum die Lebenszeit so vielen Menschen so kurz bemessen ist? Er weiß bloß zu erwiedern, daß vielleicht nur eben diejenigen frühzeitig sterben, die den Anstrengungen und Versuchungen des Lebens nicht gewachsen waren. Die Leser der Athanasia kennen eine ungleich befriedigendere Auflösung dieses an sich so dunkeln Räthsels.

Sollen wir nicht auch ein Paar Männer vernehmen, welche — ob sie gleich ihre Namen vorzugsweise auf dem Gebiete der Dichtkunst verewiget haben, doch es auch verstanden, mit tieferem Blick in „die Natur der Dinge zu dringen?“ Daß ich hier Göthe⁴⁵⁾ und Jean Paul⁴⁶⁾ meine, errathen die Leser vielleicht schon von selbst. Indessen der Erste hat, wiewohl er ohne Widerspruch der größere Genius und einer der begabtesten Sterblichen gewesen, dennoch bloß „weil Ideen, die eines festen Fundaments in der Sinnenwelt entbehren, bei all ihrem übrigen Werthe für ihn“ (seinem eigenen Geständnisse nach) „keine Ueberzeugung mit sich führten;“ somit auch wohl sein Nachdenken selten beschäftigen mochten, — über den großen Gegenstand von der Unsterblichkeit nur einige sehr fragmentarische Bemerkungen hinterlassen. Da wir voraussetzen dürfen, daß die Meisten unserer Leser diese Ansichten schon aus irgend einer andern Quelle kennen gelernt: so begnügen wir uns nur zu erwähnen, daß auch Göthe das Dasein von Monaden angenommen, und nicht nur die Seele des Menschen für eine solche Monade angesehen, sondern auch jedem nur noch organischen Theile des menschlichen Leibes, wie jedem Organismus überhaupt, eine denselben beherrschende Monade angewiesen habe; daß er auch

eine Fortdauer mit Bewußtsein und Rückerinnerung nicht nur für möglich gehalten, sondern es „für gewiß erachtet habe, daß z. B. er selbst schon tausendmal da gewesen und wohl noch tausendmal wiederkommen werde.“ (S. Göthe aus näherem persönlichen Umgange dargestellt. Ein nachgelassenes Werk von Joh. Falk. 2. Aufl. Lpz. 1836. S. 50 ff.) Diese Begriffe sind nun freilich noch nicht jene der Athanasia, aber wir sehen doch, daß der geniale Dichter ganz richtig anerkannt habe, was die Hauptsache ist: hätte er diesen Gegenständen ein längeres Nachdenken gewidmet, so ist nicht zu zweifeln, daß er, was an diesen Ansichten noch mangelhaft oder unrichtig ist, dann ergänzt und berichtigt haben würde?

Jean Pauls⁴⁶⁾ „Selina oder über die Unsterblichkeit“ (2 Theile. Stuttgart und Tübingen. 1827.) steht zwar, sofern wir auf die Zeit ihrer Abfassung sehen, jenseits der Periode, deren Betrachtung wir uns hier vorgenommen haben; allein wir dürfen uns nicht an die Abfassung, sondern an die Erscheinung eines Buches halten, und das in Rede stehende verdient es um so mehr, hier nicht mit Stillschweigen übergangen zu werden, da es so viele herrliche Ansichten aufstellt, daß wir nichts lebhafter bedauern, als daß der edle Verfasser von diesem Schauplatze des Wirkens abgerufen wurde, ehe er dasselbe noch vollendet. Denn daß er hier seinen Gegenstand ungleich erschöpfender behandeln und tiefer begründen wollte, als im „Campanerthale,“ versicherte er nicht nur, sondern wir sehen es auch aus den hinterlassenen Bruchstücken. Gleich S. 23 (des ersten Bandes) begegnen wir dem sehr treffenden Gedanken, daß „der Unterschied des Grades, die höhere Stufe geistiger und organischer Kräfte keinen Unterschied der Art erzeugen könne, wie der zwischen Fortdauer und — Nichtsein ist.“ Und wie herrlich ist nicht die Stelle S. 73: „Wenn ich so sehe, daß eine todte Thierfaser nur ein Paar Tropfen Wasser verlangt, damit darin eine kriechende Völkerschaft größerer und kleinerer Thierchen auferstehe, ja wenn ich dürre Heustengelchen, eine bloße Rinde, bloße Holzkohle“ (wir können gegenwärtig auch „jedes Klümp-

den Kieselrde“ u. dgl. beifügen) „sich im Wasser zu jagen-
den, ja zu gebärenden Thieren auflösen sehe, und zuletzt,
wenn sich im bloßen leeren Regentropfen allein eine Welt von
fünf verschiedenen Thierarten gebiert: so frag' ich, wo ist denn
Verstegen des Lebens denkbar mitten in der Überschwemmung
von zahllosen Sprungquellen desselben, die rings um uns die
Erde bedecken; und wenn ich diesen Vordrang des Lebens
überall arbeiten sehe, daß jedes Blatt nach Göthe ⁴⁵⁾ sich
zum Baume ausstrecken würde, hielten nicht die Mitglieder
desselben es nieder; und wenn Alles sich bewegt, von den
Flammen an bis zu den Wellen, was kein Todes vermöchte:
so freu' ich mich des Lebens, des weiten, breiten, unanshörli-
chen und dadurch des meinigen auch, und ich frage, wenn
alle die kleinen Aufgüßthiergeisterchen sich im kalten, mageren
dünnen Wassertropfen ihr Leibchen und Leben erbauen und
gewinnen können, wie sollte nicht künftig tausendmal
leichter der starke, gereifere Geist mitten unter
dem Reichthume der Kräfte umher sich neue
Schwingen ansetzen zum Flugkörper nach jen-
seits?“ — S. 153 bekennt sich der Verfasser zur Leibniz-
schen Monadenlehre, nur daß er statt der unglücklichen Hypo-
these von der vorherbestimmten Harmonie, ganz wie Bol-
zano, gegenseitige Einwirkungen voraussetzt. Eine ergreifende
Stelle ist Bd. II. S. 11, wo Jean Paul ⁴⁶⁾ die Unwahr-
scheinlichkeit der Annahme, daß Gott uns zu einem ewigen
Tode bestimmt hätte, anschaulich macht durch den Abschied,
den eine tugendhafte Seele sterbend von ihrem Gotte nimmt.
Mit Recht widersetzt er sich S. 219 der Götheschen Ansicht,
daß in der Welt zwar überall Leben, Sterben und Wieder-
leben, das Einzelne aber nichts sei, und nennt dies „lauter
ewige Anfänge hinter ewigen Enden.“ Ueber die Möglichkeit
des Wiedererkennens denkt er S. 227 wie Bolzano; S. 231
eifert er gegen die Vorstellung von der Ewigkeit als einem
Ausruhen, und will das künftige Leben als ein Leben der
Thätigkeit betrachtet haben. Nicht zur Belohnung der Tu-
gend, wohl aber zur Vergütung unverschuldeter Leiden fordert
er S. 235 u. a. a. D. eine Fortdauer nach dem Tode.
Einige Punkte, worin wir mit Jean Paul ⁴⁶⁾ nicht überein-

stimmen, sind, daß er S. 146 die Frage nach dem Sitz der Seele für eine der unsinnigsten erklärt, und S. 179 ohne Unsterblichkeit keine Moral zulassen will. So weiß er sich auch in das Unendliche nicht zu finden, und macht sich S. 169 den Einwurf, daß wenn alles fortschreitet, zuletzt kein Stoff zu Leibern übrig bleiben würde; worauf er nichts anderes zu erwidern weiß, als daß wir gar nicht so weit in die Ewigkeit hin vorausfragen sollen; auch meint er S. 170, daß das Fortschreiten oder Wandern, wie er es nennt, ein Ziel und Aufhören haben müsse; ja S. 174 verlangt er sogar, „zwei Unsterblichkeiten: eine in der Zeitlichkeit, eine in der Ewigkeit.“ — Auch die Erscheinung, daß so viele Embryonen sterben (S. 222—224), weiß Jean Paul ⁴⁶⁾ lange nicht so befriedigend wie die Athanasia zu erklären.

Wir würden nicht nur eine Lücke in unserer Übersicht lassen, wenn wir nicht frügen, ob auch das gelehrte Ausland in diesem Zeitraume etwas geliefert habe, das einer rühmlichen Erwähnung werth ist; sondern bei dem Umstande, daß wir gelegentlich bereits einige französische und englische Gelehrte als Männer bezeichneten, welche dem Glauben an Unsterblichkeit durch ihre Äußerungen Abbruch gethan, fordert es die Gerechtigkeit, zu erinnern, daß auch Vertheidiger dieses Glaubens im Auslande aufgetreten sind. Unter denjenigen, die uns bekannt geworden, sind es vornehmlich Fortia d'Urban, ⁴⁷⁾ und Nodier ⁴⁸⁾ in Frankreich, Brougham ⁴⁹⁾ und Bakewell ⁵⁰⁾ in England und Schröder van der Kolk ⁵¹⁾ in Holland, die hier erwähnt zu werden verdienen, und es freut uns, beisetzen zu können, daß deutscher Fleiß bereits dafür gesorgt hat, alle diese Schriften, mit Ausnahme der von Fortia, ⁴⁷⁾ auf den heimathlichen Boden zu verpflanzen.

Der Marquis de Fortia d'Urban in seinem *Essai sur l'immortalité de l'ame et sur la résurrection* (Paris, 1855). nimmt gleich S. 1. die Einfachheit der Seele an, ohne sie zu beweisen und mehr auf das Zeugniß der Offenbarung als der

Vernunft, und begnügt sich dann in den folgenden §§. in einer kurzen Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit anzuführen, daß nicht nur Weltweise wie Leibnitz und Bonnet (aus denen er Stellen anführt) aus Gründen der Vernunft eine Unsterblichkeit geglaubt, sondern daß auch die wildesten Völker, ferner die gebildetsten, wie die Aegyptier, Griechen und Römer, endlich die Juden und Christen diesen Glauben gehabt.

Was sollen wir zu Karl Rodiers ⁴⁰⁾ Aufsätze: „von der menschlichen Palingenesie und von der Auferstehung“ sagen, welchem die Auszeichnung zu Theil wird, in Dr. Menzels „Literaturblatte“ (1834. No. 32—37 u. 44—46) in deutscher Übersetzung ganz aufgenommen zu werden? Der Einsender nennt es *Réveries*. Die Schöpfung ist, meint Rodier, ⁴¹⁾ so lange nicht vollendet, als den Geschöpfen ein bestimmter Trieb nach Vervollkommnung bleibt. Da nun der Mensch, das Werk des letzten in der Bibel erwähnten Schöpfungstages, einen solchen Trieb fühlt, so steht noch eine neue vollkommnere Schöpfung bevor. Allein der Zustand, wie uns die Bibel den Menschen nach seiner Auferstehung schildert, ist von demjenigen, darin wir uns gegenwärtig befinden, durch eine zu große Kluft getrennt; es muß daher noch einen Mittelzustand geben, wo wir ein être compréhensif sein, die Sinne aller geschaffenen Wesen, ja noch viel andere besitzen, Organe für sinnliche sowohl als übersinnliche Erkenntnisse erhalten, unter anderm z. B. auch fliegen werden (woraus sich eben erklärt, daß wir jetzt schon davon träumen). Das Geschäft der Fortpflanzung wird auf eine viel edlere Weise als jetzt vor sich gehen; doch werden wir keineswegs frei von Schmerz und Verirrungen sein. Alles, sagt Rodier ⁴²⁾ gelegentlich, alles, was einmal allgemein für wahrhaft glaubwürdig gehalten wurde, muß einst auch verwirklicht werden.

Mit ungleich höherem Genuße, ja, wir dürfen sagen, selbst mit Erbauung lasen wir das Buch des berühmten Lord H. Brougham, ⁴³⁾ A discourse of natural theology, showing the nature of the evidence and the advantages of the study.

London 1855. das in Hrn. Sporschils Übersetzung den Titel: „Gott und Unsterblichkeit, aus dem Standpuncte der natürlichen Theologie und ihrer Beweiskraft“ (Leipzig, 1835) erhielt. Gleich S. 21 begegneten wir einer Bemerkung, welche den Scharfsinn des gelehrten Staatsmannes beurfundet, und mit Bolzano's Behauptungen in der Athanasia auf überraschende Weise zusammenstimmt; der Bemerkung nemlich, daß wir vom Dasein unserer Seele durch eine Reihe von Schlüssen überzeugt werden, die in der That kürzer ist, als diejenige, welche uns das Dasein einer körperlichen Außenwelt lehrt. Nur wenn S. 43 aus dem lebendigen Gefühle, daß wir das Denken ganz unabhängig von allen äußern Gegenständen vornehmen können (?), die Verschiedenheit der Seele vom Leibe, und später sogar ihre Einfachheit gefolgert wird: so bedarf dieser Schluß, die Richtigkeit seiner Prämissen zugegeben, noch einiger Zwischensätze, die wohl verdient hätten, ausdrücklich angeführt zu werden. Daß aber der Geist ein eben so integrierender Theil des Universums sei als die Materie selbst (S. 44), das finden wir in dem Maße wahr, daß wir sogar behaupten, jeder materielle Atom werde einmal zu einer geistigen Substanz und dennoch, weil die Menge dieser Atome eine unendliche ist, erscheine nie ein Zeitpunkt, in welchem alle Materie zur Würde geistiger Substanzen bereits erhoben ist. S. 74 heißt es: „daß wenn die Seele aus materiellen Theilen bestände oder auch nur an eine Combination materieller Theile unzertrennlich gebunden wäre, jeder Grund wegfiel, zu hoffen, daß sie den physischen Theil unsers Wesens überleben könnte.“ — Wegen so vieler, die von der gänzlichen Unhaltbarkeit des Materialismus nicht überzeugt sind, erachten wir es für nöthig, die traurigen Folgerungen, die sich aus diesem Systeme ergeben, nicht greller darzustellen, als sie in Wirklichkeit sind. Wir glauben nun, in der Athanasia sei dargethan, wienach wir selbst bei der Voraussetzung, daß die Seele materiell sei, nicht zu befürchten hätten, daß sie im Tode aufgelöst werde, weil ja auch nicht der Tod eine Auflösung ist, die gar nichts unzerstört läßt, indem eine Zerlegung in durchaus einfache Theile in der Natur nirgends

getroffen wird, ja bei genauerm Nachdenken sich sogar als unmöglich erweist. Überdies dächte uns, was S. 76 zur Widerlegung des Materialismus gesagt wird: „Wir haben keinen Fall, wo die Vereinigung der Elemente etwas hervorbrächte, was ganz verschieden nicht nur von jedem der einzelnen Bestandtheile, sondern auch von der ganzen Mischung selbst wäre,“ — nicht sehr befriedigend. Denn ein gewandter Gegner dürfte erwidern, dieses sei wohl freilich wahr, weil wir unter der Mischung (mixture) nur eben das verstehen, was durch die Verbindung der Elemente erzeugt wird; allein die Seele sei vom Leibe, d. h. von demjenigen, was durch die Verbindung der vielen körperlichen Atome erzeugt wird, in der That nicht verschieden. Zwar heißt es weiter: „dem Materialisten liege der Beweis ob, daß durch Anordnung der Materie in einer besonderen Art, sowohl der organisirte Körper als auch etwas von diesem Verschiedenes hervorgebracht werde, das keine seiner Eigenschaften, weder Dimensionen, noch Schwere, noch Farbe, noch Form hat; er habe zu beweisen, daß der Chemiker, welcher Scheidewasser und Potasche mischt, eben sowohl Salpeter als auch noch etwas von diesen drei Dingen ganz Verschiedenes hervorbringe. Wie aber wenn der Materialist entgegnete, daß er dies Letzte in der That vermöge; das kohlen-saure Gas, welches sich bei der Verbindung der genannten Stoffe entwickelt, sei von dem Scheidewasser und der Potasche sowohl als auch von dem Salpeter ganz verschieden, und es besitze die größte Ähnlichkeit mit dem Denken, welches sich aus der Verbindung der Stoffe unseres Leibes entwickelt? — Dem widerspricht zwar Brougham⁴⁹⁾ geradezu, indem er sagt, daß die Theorie der Materialisten Dinge voraussetze, womit nichts von Allem, was wir kennen, „auch nur die entfernteste Ähnlichkeit besitzt.“ Allein da eine unbestreitbare Wahrheit besagt, daß auch nicht zwei Dinge von einander so abweichend sind, daß sie nicht noch in unzähligen Stücken einander ähnlich wären; da es also bei allen Ähnlichkeiten und Unterschieden der Dinge nur auf ein Mehr oder Weniger ankommt: so wird es dem Materialisten nicht zu verargen sein, wenn er durch einen solchen

Grund sich nicht geschlagen erklärt; zumal auch in der physischen Welt durch die Verbindung zweier Körper gar oft ein dritter erzeugt wird, dessen Verschiedenheit von jenen beiden so groß ist, daß sie uns ganz in Erstaunen setzt. — Et was befremdend war uns auch, daß der gelehrte Lord keinen Anstand trägt, das successive Erschaffenwerden der Geister zuzugestehen, so daß er hierin sogar einen neuen Beweis für die Verschiedenheit des Geistes von der Materie, die nicht fortwährend neu erschaffen wird, gewahret. „Vom Geiste,“ schreibt er S. 81, „kann man dies nicht sagen, er wird beständig vor unsern Blicken in's Dasein gerufen, wir sehen ihn erschaffen werden.“ — Das stärkste Argument für die gesonderte Existenz der Seele und für ihr Überleben des Körpers findet Bolzano in der bekannten Beobachtung von der allmählichen Veränderung in den Bestandtheilen unsers Leibes, während die Seele das Bewußtsein ihrer Identität behält. Das moralische Argument aus Gottes Eigenschaften wird so schön ausgeführt, daß wir bedauern, die Stelle nicht mittheilen zu können. Endlich müssen wir noch die edle Offenheit rühmen, mit welcher unser Gelehrte gesteht (S. 102), in welchem Punkte der Inductionsschluß (auf den er alle seine Beweise zu stützen wünscht) ihn ganz verlasse. Dies ist der Lehrsatz von der ewigen Fortdauer der Seele, die wir, so meint er, ganz gegen alle Analogie annehmen, weil die Erfahrung uns überall nur Beispiele eines unaufhörlichen Wechsels vorhält. Allein sollte diese Schwierigkeit nicht verschwinden, sobald zugegeben wird, daß wir auch nach dem Tode fortwährend Veränderungen erfahren, auch wohl durch eine Art von neuem Tode, der jedoch keineswegs die Schrecken des irdischen mehr hätte, von einer Stufe zur andern aufsteigen werden?

Nicht so gediegen und so tief durchdacht fanden wir trotz dem viel versprechenden Titel das Werk F. C. Bakers ⁵⁰⁾ „evidenter Beweis eines zukünftigen Lebens, aus Gründen der Naturforschung.“ (A. d. Engl., Weimar 1836) In den Schlußbemerkungen gibt der Verfasser selbst folgende Uebersicht von seinen Leistungen:

Im ersten Theile (S. 10—57) sucht er die Unzerstörbarkeit aller Materie aus der Erfahrung, aus den Erscheinungen der Auflösung, des Verbrennens u. a. darzuthun, (wobei er nicht zu wissen scheint, daß das zu Erweisende überall schon vorausgesetzt wird und werden muß,) und folgert sodann S. 53 ff. analogisch die Unzerstörbarkeit auch unsers geistigen Principes, indem er sich dieses gleichfalls als eine gewisse nur feinere Materie denkt. Der zweite Theil (S. 58—138) betrachtet die allgemeinen Eigenschaften der Materie, Licht, Wärme, Electricität, Magnetismus, chemische Anziehung, Schwerkraft. Diese Eigenschaften sind aber unserm englischen Gelehrten etwas von dem todten Stoffe selbst Verschiedenes, höchst feine Agentien, die unabhängig von den materiellen Theilchen existiren, und eben aus dieser unabhängigen und unzerstörbaren Existenz derselben will er auch eine vom Leibe unabhängige und unzerstörbare Existenz des geistigen Principes gefolgert wissen. So fährt das Licht fort zu existiren, auch nachdem die dasselbe zurückstrahlenden und theilweise zersetzenden Körper beseitiget sind. Der dritte Theil (S. 139—238) betrachtet endlich die Lebenserscheinungen unter den Überschriften: Vegetation, thierische Organisation, thierisches Leben, Organe der Empfindung, Veränderungen im thierischen Organismus, Fortdauer der persönlichen Individualität, theilweise aufgehobene Lebensthätigkeit, Träume und Phantome. Zur Erklärung all dieser Erscheinungen muß ein höchst feines organisches Princip angenommen werden, das vor Entstehung des Organismus, als dessen Ursache, vorhergeht (?), und ihn auch wieder überdauert. Die geistige Thätigkeit muß einem höchst feinen ätherischen Agens zugeschrieben werden, das von der bloßen Gehirns substanz verschieden, auch fortwähret, wenn diese aufgelöst ist; wie dies vornehmlich folgt aus der fortwährenden Identität unsers Bewußtseins, während die Gehirnmasse sich ändert. Die Thätigkeit der niedern Lebenskräfte während der Aufhebung der geistigen (des Bewußtseins) und der plöthliche Übergang von Nichtbewußtsein zum Gebrauch der Geisteskraft (bei Ohnmacht, Schlaf und Erwachen) sprechen deutlich für die Unabhängigkeit des Geistes

von der Organisation; das Traumen beweiset, daß die Kräfte des Bewußtseins, der Empfindung und des Willens fortwirken können, nachdem die Communication mit der Außenwelt unterbrochen wurde u. s. w. Gelegentlich wird vielfach die Unfähigkeit des menschlichen Verstandes, zu den letzten Ursachen der einfachsten Naturproceße zu gelangen, bemerklich gemacht, woraus sich die Wichtigkeit aller Einwürfe ergeben soll, welche gegen die Unsterblichkeit des Geistes aus ihrer Unbegreiflichkeit erhoben werden. Wir müssen noch erinnern, daß der Verfasser S. 242 selbst eingestehet, man habe seine Behauptungen über Unsterblichkeit nur fast als strenge erwiesen zu betrachten.

Endlich dürfen wir noch eine zwar kurze aber gehaltreiche Vorlesung, die Hr. Professor J. L. C. Schröder van der Kolk⁵¹⁾ zu Utrecht „über den Unterschied zwischen todten Naturkräften, Lebenskräften und Seele“ (Aus dem Holländischen mit einer Vorrede von Dr. Albers. Bonn, 1836.) herausgab, nicht mit Stillschweigen übergehen. Schröder⁵¹⁾ sucht darzuthun, daß die Gesetze, nach welchen das Empfinden sowohl als das Bewegen erfolgt, wesentlich anders wären, als die, nach welchen alle bisher bekannten todten Naturkräfte, selbst solche wirken, welche die größte Ähnlichkeit mit jenen geistigen Vermögen haben; woraus er folgert, daß die Seele ebenfalls etwas wesentlich Anderes sei als die Materie — gegen diejenigen, welche in neuerer Zeit den menschlichen Leib für eine künstlich zusammengesetzte galvanische Säule erklärten. Die Empfindungs- und eben so die Bewegungsnerven sind überaus feine Fäden, die nahe neben einander dahin laufen; und dennoch springt die Empfindung nie ab von dem einen auf den anderen danebenliegenden Nerven, wie — wenn die Wirksamkeit derselben elektrischer Art wäre, nothwendig geschehen müßte. Die Seele ist ferner auch vom Gehirnmark unterschieden; die Nerven und also auch das Gehirn bedürfen einer Anregung von außen, um zu wirken: nicht so die Seele (?). Das so vielfältig beobachtete höhere Aufleben der Geisteskraft unmittelbar vor dem Tode beweiset gleich-

falls die wesentliche Verschiedenheit der Seele von dem Leibe.

So hätten wir in einer gedrängten Übersicht das Wichtigste kennen gelernt, was seit Erscheinung der *Athanasia* im In- und Auslande über die große Frage von unserer Fortdauer vorgebracht worden ist. Wollen wir nicht auch noch vernehmen, was über Volzanos's Buch selbst geurtheilt wurde, nemlich nicht in der Lesewelt, wohl aber in der Republik der Gelehrten, in den verschiedenen gelehrten Blättern, denen es obliegt, auf jede wichtigere Erscheinung im Gebiete der Wissenschaft aufmerksam zu machen? Was diesem Buche zum Lobe nachgesagt worden ist (wie denn z. B. in der katholischen Literaturzeitung von Herz, 1827, Bd. 4. S. 191 ff., im Katholiken von Weiß, 1827, Nov., in den Ergänzungsblättern der allgemeinen Jenaer Literaturzeitung, 1832, Dec. — sehr anerkennende Urtheile sich vernehmen ließen) — das hier zu wiederholen, möchte den Lesern wenig fremden: was man dem Buche vorgeworfen, die Gründe, die man den darin aufgestellten Behauptungen und Beweisen entgegengesetzt hat, wünschen sie kennen zu lernen; und diesem Wunsche wollen wir nach Kräften willfahren. Drei Recensionen, welche dem Buche wichtige Ausstellungen machten, sind uns bekannt geworden, und ohne Vorenthalt wollen wir den Lesern mittheilen, was diese tadelten.

Von Leipzig her erscholl die erste unfreundliche Stimme, welche sich gegen die *Athanasia* erhob, und um ein recht großes Publikum zu haben, die bei Brockhaus erscheinenden literarischen Unterhaltungsblätter⁵²⁾ zu ihrem Organ wählte. Da es bei dieser im März 1828 (No. 68. S. 671) erschienenen Anzeige unverkennbar nur darauf abgesehen war, die *Athanasia* als ein ganz werthloses Buch, das die Aufmerksamkeit keines Vernünftigen verdiene, darzustellen; so wollen wir sie vollständig mittheilen, zumal da sie, wie solche Anzeigen immer sein müssen, ganz kurz ist.

„Der ungenannte Herausgeber will diese Schrift als Manuscript eines Unbekannten vorgefunden haben. Auf jeden

Fall ist dieselbe nicht von heute und gestern; denn sie hat weder das Gepräge unserer jetzigen Philosophie, noch das unserer heutigen Theologie. Es lebt darin der Geist und Stil der philosophischen Untersuchungen und moralischen Abhandlungen zu Gellerts Zeit, oder wenigstens der „vor Kantischen Periode.“ Wir wollen diese Zeit nicht verachten, allein sie ist vorüber; und wenn unsere jetzige Denk- und Sinnesweise noch nicht die ist, die sie sein sollte, so dürfen und können wir doch nicht mehr zu früherer Beschränktheit zurückkehren. Und diese offenbart sich wie in der Form des breiten, oberflächlich-zugespizten Raisonnements, so im metaphysisch-schwachen und kalt-moralischen Inhalt. Seinen Zweck spricht der Verfasser S. 335 also aus: „Nicht wollte ich, der Leser möge sich überreden, daß er unsterblich sei, weil es erspriesslich ist, dieses zu glauben; sondern bloß zeigen wollte ich ihm durch Zergliederung dieses Nutzens, daß er das Zeugniß, das uns das Christenthum für die Unsterblichkeit unserer Seele gibt, nach allen Regeln der Vernunft als eine wahre göttliche Offenbarung ansehen könne und müsse.“ Über dieses Offenbarungs-Zeugniß wird aber nur im letzten Abschnitte (S. 313—336) eben so leicht als kurz gesprochen; das eigentliche Unsterblichkeitsgebäude ist aus abgenützten Bausteinen einer veralteten Metaphysik zusammengetragen, deren Fundament die „Einfachheit und Einerleiheit unserer Seele“ ist. (12)“

Es thut uns leid, daß unsere Leser aus dieser Beurtheilung der Athanasia nichts anderes lernen können, als wie gewissenlos so mancher Recensent bei seiner Arbeit verfähre. Der gegenwärtige trägt kein Bedenken, seinen Lesern zu sagen, daß in der Athanasia nicht etwa ein Beweis für die Unsterblichkeit, nein! sondern nur ein Beweis dafür zu lesen sei, daß man das Zeugniß des Christenthums für die Unsterblichkeit als eine wahre göttliche Offenbarung annehmen könne; er wagt es selbst auf die Gefahr, daß man ihn an einem Widerspruch ertappe, beizusetzen, daß aber auch dieser Punct hier „eben so leicht als kurz“ abgehandelt werde. Er scheut sich nicht, seinen Lesern die Vorstellung beizubringen, daß diese

Athanasia dem Zeitalter Gellerts oder doch jedenfalls einer „vor Kant'schen Periode“ angehöre, obwohl er gleich auf den ersten Blättern eine Widerlegung der Kant'schen Lehre antreffen mußte. Er schmeichelt seinen Lesern mit der Versicherung, daß ihre Denk- und Sinnesart, wenn sie auch noch nicht die ist, die sie sein sollte, doch so vollkommen sei, daß sie zu der Beschränktheit, die der Verfasser der Athanasia offenbaret, auf keinen Fall weder zurückkehren können noch dürfen. Ihm auß's Wort sollen sie glauben, daß sie in diesem Buche, wenn sie es zur Hand nehmen, nichts als breite, oberflächlich-zugespizte (?) Raisonnements und einen metaphysisch-schwachen und kalt-moralischen Inhalt antreffen würden, und daß das eigentliche Unsterblichkeitsgebäude (welches?) lediglich aus abgenützten Bausteinen einer veralteten Metaphysik zusammengetragen sei: und dennoch — konnte er das Buch aufschlagen, ohne auf jedem Blatte neuen bisher noch nie gelesenen Ansichten zu begegnen; und hat uns die Übersicht, die wir so eben vorgenommen haben, nicht ziemlich klar gezeigt, daß die neueste Literatur über Unsterblichkeit nicht einen einzigen Gedanken aufzuweisen habe, den der Verfasser der Athanasia nicht schon gekannt und im gehörigen Zusammenhange benützt hat?

In demselben Leipzig erschien zwei Jahre später in der allgemeinen Literaturzeitung (Nr. 53. 1830)⁵³⁾ eine Recension ganz in demselben Geiste, wie die vorige Anzeige. Auch hier hatte der Kritiker nichts Angeleglicheres zu thun, als die Leser zu versichern, daß ihn das Buch „wie eine Abhandlung aus einer früheren Zeit“ gemahne; und warum? weil man sich darin in die Periode versetzt findet, „in welcher gemeinfaßliche Darstellungen aus der Leibnizisch-Wolfschen Metaphysik hervorgingen.“ Das soll vermuthlich heißen: weil das Buch selbst wie eine gemeinfaßliche Darstellung aus der L. W. M. erscheint. „Zu rechtfertigen sucht sich“ (fährt unser Kritiker fort) „diese Zurückversetzung durch den allerdings nicht verwerflichen Gedanken, daß

die Behauptung, es sei kein synthetisches Urtheil von übersinnlichen Dingen möglich, sich selbst aufhebe, da sie ja selbst ein synthetisches Urtheil über die übersinnlichen Dinge sei.“ — Wenn aber dieser Gedanke allerdings nicht verwerflich ist, warum beachtet ihn der Recensent nicht selbst; warum verurtheilt er es dem Verfasser der Athanassa, daß er sich durch die Kant'sche Kritik nicht abhalten ließ, übersinnliche Dinge synthetisch zu beurtheilen? Und da es doch kein Verbrechen seyn kann, in einigen Stücken mit Leibniz gleich zu denken, worin bestehet denn eigentlich die tadelnswürdige Übereinstimmung Volzanos mit Leibniz? Der Recensent berichtet: „Die Einfachheit (der Seele) wird, ganz wie in der Wolff'schen Schule, daraus geschlossen, weil es sich nicht denken lasse, daß das Denken — der Verfasser“ (d. i. Volzanos) „setzt hinzu, das Empfinden, Wollen, Wünschen — in einem aus mehreren Substanzen zusammengesetzten Ganzen vor sich gehe. Er sucht das durch folgenden disjunctiven Schluß zu beweisen. „„Wenn unser Denken, Empfinden u. s. w. in einem aus mehreren Substanzen zusammengesetzten Ganzen vor sich ginge; so müßte es entweder ein Theil dieses Ganzen sein, welcher dächte u. s. w., oder es müßten dabei in allen Theilen Veränderungen vorgehen, die zwar nicht einzeln, aber zusammen bald einen Gedanken, bald eine Empfindung u. s. w. ausmachen; oder es müßten das Denken, Empfinden u. s. w. bloße Verhältnisse sein, die zwischen den einzelnen Substanzen, aus denen die Seele zusammengesetzt wäre, obwalten. Alle diese Annahmen aber führen auf Widersprüche. Also ist es erwiesen, daß unsere Seele eine einfache Substanz ist.““ „Wollte man nun auch die Voraussetzungen, welche dieser Schluß macht, gelten lassen: so ist doch selbst die Disjunction, die er zu Grunde legt, mangelhaft. Denn es fehlt darin der Fall, daß das Denken u. s. w. das einfache Product einer Wechselwirkung mehrerer Substanzen sein könnte.“

Worüber sollen wir hier mehr erstaunen, über die Unredlichkeit dieses Berichtes, oder über die Ungereimtheit der

der beigefügten Kritik? Daß Volzано dem Worte: Denken, etliche Male noch die Worte: Empfinden, Wünschen u. s. w. beisetzt (ohne Zweifel nur der größeren Fäßlichkeit wegen), war etwas so Unwichtiges, daß ein Recensent, der seine Sache versteht, und es auch ehrlich meint, dieses ganz unerwähnt gelassen hätte: der Leipziger Recensent aber hebt diesen Umstand nicht nur eigens hervor, sondern er wiederholt ihn auch noch so oft, daß seine Leser sich einzubilden müssen, dies alles geschehe nur, weil er in seiner Darstellung eine buchstäbliche Genauigkeit befolge, und dieser Zusatz sei, wo nicht die einzige, gewiß die wichtigste Veränderung, die Volzано an dem Wolffschen Beweise vorgenommen. Allein, wenn unsere Leser den Gang, den der Beweis Volzанos nimmt, noch im Gedächtnisse haben: so wissen sie, daß er, um uns zu zeigen, wie irrig die Seele für ein aus mehreren Substanzen zusammengesetztes Ganze erklärt werde, sofern man (nach seiner genaueren Bestimmung dieses Begriffes) Seele nur dasjenige Etwas nennt, in welchem das Denken eigentlich vor sich gehet, — erst die verschiedenen Bedeutungen untersucht, in welchen man die Redensart, daß eine Erscheinung in einem gewissen Dinge vor sich gehe, zu nehmen pflegt. Er zählet derselben vier auf, und weist nach, daß Jemand, der unser Ich für etwas Zusammengesetztes erklären will, und dies zwar aus dem Grunde, „weil unser Denken in einem aus mehreren Theilen zusammengesetzten Ganzen vor sich gehe,“ — füglich Weise weder die erste noch zweite Bedeutung zu Grunde legen könne, weil er die Einfachheit hiebei stillschweigend zugeben würde. Ferner zeigt er, daß in der dritten Bedeutung etwas behauptet würde, was einen handgreiflichen Widerspruch in sich schließt; endlich, daß auch die vierte Bedeutung, nach der man voraussetzte, das Denken bestehe in gewissen Verhältnissen, oder vielmehr in der Veränderung gewisser Verhältnisse nur in dem einzigen Falle nichts Widersprechendes sage, wenn man das Denken für eine Veränderung ausgibt, die nur in einer einfachen Substanz allein vor sich geht. — So Volzано; was aber läßt der Leipziger Recensent ihn

sagen? Dieser findet vor allem nicht für gut, die Leser wissen zu lassen, daß Bolzano in den verschiedenen Fällen, die er betrachtet, nur die verschiedenen Bedeutungen einer gegebenen Redensart betrachte; dann nimmt er die erste, dritte und vierte dieser Bedeutungen mit Übergangung der zweiten zusammen, und bildet daraus folgendes Ungeheuer von einem hypothetisch-disjunctiven Urtheile, das er Bolzano in den Mund legt: „Wenn unser Denken in einem aus mehreren Substanzen zusammengesetzten Ganzen vor sich ginge: so ginge es entweder nur in einem Theile dieses Ganzen vor; oder es gingen in allen Theilen Veränderungen vor, die zwar nicht einzeln, aber doch zusammen ein Gedanke wären; oder das Denken müßte ein bloßes Verhältniß zwischen jenen Substanzen sein.“ Wie in sich selbst widersprechend und zu einem Obersatze in einem richtigen Schlusse ganz und gar unbrauchbar dieß Urtheil sei, wollen wir nicht auseinandersetzen: genug, daß jeder unserer Leser einsehen muß, in Bolzanos Vortrage finde sich nicht die geringste Spur von einem so albernen Satze. Wir wollen nur den ferneren Bericht des Recensenten betrachten. Bolzano soll behaupten, daß alle in der Disjunction dieses Obersatzes vorkommende Annahmen auf einen Widerspruch führen. Nun, wenn er dieß gethan hätte, so hätte er also auch gleich die erste dieser Annahmen, d. h. den Satz, daß das Denken nur in einem Theile eines aus mehreren Substanzen zusammengesetzten Ganzen vor sich gehe, bestritten und auf einen Widerspruch hinausgeführt. Das ist ja aber gerade der Satz, den er als den einzigen in Wirklichkeit stattfindenden im Schlusssatze aufstellt. Er hätte sonach im Untersatze *conceptis verbis* widerlegt, was er im Schlusssatze behauptet? Wie kommt es doch, daß unser Kritiker ihm diesen beispiellosen Verstoß nicht vorrückt? Statt dessen begnügt er sich bloß zu sagen, daß die im Obersatze enthaltene Disjunction nicht vollständig sei. Woher dies? Offenbar nur, weil er um jenen Verstoß nichts wußte, weil er den Schluß, den er beschrieb, selbst nicht verstand. Also nur unvollständig soll Bolzanos Disjunction sein; „es fehlt nemlich der Fall,

daß das Denken das einfache Product einer Wechselwirkung mehrerer Substanzen sein könnte.“ Allein wenn die Leser im Stande sein sollten, zu beurtheilen, ob dieser Vorwurf gegründet sei oder nicht; so müßten sie nothwendig erfahren, auf welches Ganze sich jene Disjunction beziehe; daß nemlich Bolzano hier gar nichts anderes aufzählen wolle, als die verschiedenen Bedeutungen der Redensart, daß eine Erscheinung in einem gewissen Dinge vor sich gehe. Das ist es aber gerade, was der Recensent den Lesern verschweigt, und was sich diese nach seiner Darstellung nicht können träumen lassen. Doch vielleicht ist nichts desto weniger der Einwurf, den er bei dieser Gelegenheit Bolzano macht, gegründet? Vielleicht enthalten die Worte: „das Denken ist das einfache Product einer Wechselwirkung mehrerer Substanzen,“ in der That eine von Bolzano noch überschene mögliche Auslegung der Redensart, um deren Sinn es sich hier handelt? Lasset uns sehen. Als eine Auslegung dieser Redensart hätte Bolzano die von dem Recensenten angegebenen Worte schon darum auf keinen Fall aufnehmen können, weil sie noch dunkler als jene Redensart selbst sind. Denn was heißt wohl der Ausdruck: „einfaches Product?“ In welchem Sinne mag man das Denken ein einfaches Product einer Wechselwirkung mehrerer Substanzen nennen? Etwa in dem Sinne, daß das Denken selbst etwas Einfaches wäre? So verlangte es wohl die grammatische Construction; aber wenn das nur etwas Vernünftiges wäre? Wer könnte z. B. von einer ganzen Schlußkette sagen, daß sie ein einfaches Product in diesem Sinne sei? Also soll das Wort: einfach, vielleicht bedeuten, daß das Product, nemlich das Denken, in einer einfachen Substanz vorhanden sei? Dann wäre freilich der Satz sehr wahr, nur eben nicht von Bolzano übersehen, sondern gerade das, was er behauptet und darthut, daß das Denken ein Product sei, welches erzeugt durch die Wechselwirkung mehrerer Substanzen in einer einzigen derselben, der Seele, vorgeht. Einen dritten Sinn, welchen der Recensent mit seinen Worten verbunden haben sollte, wissen wir wahr-

lich nicht auszudenken; und so vergebe er uns, wenn wir vor der Hand noch dafür halten, daß Bolzano's Beweis durch ihn nicht widerlegt worden sei.

Die Art, wie dieser nachweist, daß der Begriff der Schöpfung keineswegs den eines Anfanges in der Zeit einschließe, billigt der Recensent, doch meint er, daß man gegen eine aus dieser Bemerkung gefolgerte Unsterblichkeit einwenden könne, das sei keine wahre Unsterblichkeit. „Denn (sagt er) das ewige Sein ist nur ein zeitloses Sein; das Wesentliche aber des Begriffes der Unsterblichkeit ist unendliche Zeitlichkeit. Ungehemmt durch den Gedanken und die Erwägung dieses Einwurfes geht der Verfasser in dem dritten Abschnitte zu dem Versuche eines Beweises des unendlichen Fortschreitens in der Vollkommenheit für den guten Menschen fort. Wie denn aber besteht der Gedanke eines solchen Fortschreitens mit der Unendlichkeit des zeitlichen Seins der Seele, wenn nemlich ihre Ewigkeit als unendliche Zeitlichkeit gedacht werden soll? Müßte denn nicht zu Folge derselben jede Seele in jeder Zeit vollkommen seyn, da sie zu jeder Zeit schon eine unendliche Zeit da gewesen wäre? Auch diese Schwierigkeit wird nicht weggeräumt. Unbedenklich vielmehr wird das endlose Fortschreiten schon aus dem Begriffe einer mit Vorstellungskraft begabten einfachen Substanz gefolgert, da eine solche nicht seyn könne, ohne von den andern beständige Einwirkungen, demnach Vorstellungen zu empfangen und durch diese Vorstellungen in ihrer Kraft immer vollkommener zu werden. Es folgt der Gedanke, daß die ihrem Wesen nach gleichen einfachen Substanzen doch in verschiedenen Graden gegen einander wirksam seyn können, und daß diese Verschiedenheit schon durch die verschiedene Stellung mehrerer in ihrer Verbindung mit einander begründet seyn könne.“

Die Unterscheidung, welche der Recensent hier zwischen einer unendlichen Zeitlichkeit (einem Sein zu aller Zeit) und zwischen einem zeitlosen Sein als etwas vorbringt, das Bolzano nicht bedacht habe, findet nach den

Begriffen, zu denen sich dieser bekennt, auf endliche Substanzen, wie unsere Seele, gar keine Anwendung. Denn nur von einem einzigen Wesen, dem unendlichen und unveränderlichen Gott, kann man eben wegen dieser Unveränderlichkeit desselben sagen, daß er sich gar nicht in der Zeit befinde: allen endlichen Wesen, die ihrer Endlichkeit wegen in steter Wechselwirkung miteinander stehen und Veränderungen erfahren, kommt eben deshalb kein anderes als ein Sein in der Zeit zu; und wer auch bei solchen Wesen ein zeitloses Sein voraussetzen wollte, könnte dies nur nach der Kant'schen Ansicht, daß die Zeit eine bloße Form unserer Sinnlichkeit sei, wogegen sich Bolzano (in der Wissenschaftslehre, S. 79.) aus sehr wichtigen Gründen erklärt hat. Ihm also ist das ewige Sein aller geschaffenen Wesen kein zeitloses Sein, sondern gerade das, was der Recensent zur Unsterblichkeit fordert, ein Sein zu aller Zeit, oder, nach seinem Ausdrucke, eine unendliche Zeitlichkeit. Bis hieher waren die Einwürfe des Recensenten, wenn auch gehaltlos, doch verständlich: allein wenn er nur weiter fragt, wie sich — nicht mit dem zeitlosen Sein, sondern mit der unendlichen Zeitlichkeit ein stetes Fortschreiten vertrage: so glaubt man, hier müsse ein Schreibfehler obwalten; denn mit einem zeitlosen Sein stehet Fortschreiten allerdings in einem Widerspruche, mit einer unendlichen Zeitlichkeit aber verträgt es sich nicht nur, sondern es folgt daraus mit Nothwendigkeit. Endliche Substanzen können und müssen nur eben darum unendlich fortschreiten, weil sie unendlich fortdauern! — Doch der gelehrte Mann begreift noch vieles Andere nicht; er meint, z. B. aus der unendlichen Zeitlichkeit müßte folgen, daß eine jede endliche Substanz zu jeder Zeit schon vollkommen sein müßte; weil sie zu jeder Zeit schon unendlich lange vorhanden gewesen. Da nun Vollkommenheit, wenn sie das weitere Fortschreiten unmöglich machen soll, offenbar nur in dem Vorhandensein aller Kräfte in dem Höchstmöglichen, also in einem unendlichen Grade bestehen kann: so sieht man, daß sich der Recensent vorstelle, ein endliches Wesen, welches zu aller Zeit bestehet, müsse zu aller Zeit ein unendliches Wesen sein. Welch ein Gedanke! Wir kön-

neu nur rathen, durch welche im Sinne behaltene Zwischenfäße er zu einem solchen Schlusse gekommen. Vermuthlich dachte er sich, der Fortschritt müsse in gleichen Zeiträumen immer gleich groß ausfallen; denn aus einer solchen Voraussetzung würde jene Ungereimtheit allerdings folgen. Aber setzt denn Bolzano etwas von dieser Art voraus? erinnert er nicht vielmehr ausdrücklich, daß zu verschiedenen Zeiten auch ein verschiedenes, in späteren ein immer schnelleres (in früheren also ein langsames) Fortschreiten Stattfinde? Da weiß nun jeder, der nur die ersten Anfangsgründe der Mathematik gelernt hat, daß es unendlich viele Arten gebe, wie eine Größe zu aller Zeit wachsen, und doch zu aller Zeit endlich verbleiben könne. Denken wir uns z. B. ein Wesen, das seine Kräfte innerhalb eines jeden Jahrhunderts verdoppelt; so übersehen wir sogleich, für dieses Wesen habe es nie einen Zeitpunkt gegeben, in welchem dessen Kräfte nicht schon eine endliche Größe gehabt, und niemals werde ein Zeitpunkt eintreten, in welchem seine Kräfte das Maß der Endlichkeit überschreiten. Dem Recensenten scheint aber auch die Ungleichheit, welche Bolzano unter den endlichen Substanzen zu jedem Zeitpunkte voraussetzt, nicht genug erklärt aus der bloßen Verschiedenheit der Verbindungen, die unter ihnen stattgefunden hatten. Wir nun sind zwar der Meinung, daß eine solche Verschiedenheit in den Verbindungen vollkommen hinreiche, um die größte Ungleichheit in den Entwicklungsstufen, auf welchen diese Substanzen in einem gegebenen Zeitpunkte stehen, zu erklären, selbst wenn die sogenannten „ursprünglichen Kräfte“ bei allen gleich vorausgesetzt würden: indeß ist es doch ein unbegreifliches Versehen von Seite des Recensenten, wenn er nicht wahrgenommen hat, daß Bolzano keineswegs von dieser Voraussetzung ausgehe, sondern vielmehr das Gegentheil lehre. Nach solchen Proben können wir nicht umhin, zu bezweifeln, ob der Verfasser dieser Recension, wer er auch immer sei, Vorkenntnisse und Scharfsinn genug besessen habe, um eine gründliche Beurtheilung der *Athanasia* liefern zu können. Wenn er somit zum Schlusse noch sagt, daß „die Darstellung in demselben Verhältnisse weit schweifer

zugleich und rednerischer werde, als die Gedanken aus der logischen Haltung in die Sphäre des Vermuthens und Hoffens übertreten," und endlich, daß „das Unternehmen schon deshalb habe mißlingen müssen, weil der Menscheng Geist nur in und mit der Gewißheit seines Begründetseins in dem Urgeiste die Ewigkeitsgewißheit haben könne:" so hoffen wir, daß sich Bolzano über dergleichen übel zusammenhängende Nachtsprüche wohl werde zu beruhigen wissen. Kann, ja muß „logische Haltung" nicht auch „in der Sphäre des Vermuthens und Hoffens" beobachtet werden? Und wie sollte, selbst wenn es wahr wäre, daß wir „nur in und mit (?) der Gewißheit unseres Begründetseins in dem Urgeiste" unserer Unsterblichkeit völlig gewiß werden können, sich daraus ergeben, daß Bolzanos Unternehmen nothwendig „habe mißlingen müssen," da er doch die Gründe, welche aus Gottes Dasein hervorgehen, die einzigen, die dem Recensenten völlig befriedigend sind, gleichfalls so gut, wie jeder Andere benützet? Werden diese Gründe vielleicht geschwächt, wenn man noch nebenbei die Einfachheit der Seele darthut, oder (was doch der Recensent selbst für richtig anerkennt) bemerkt, daß ein geschaffenes Wesen keineswegs ein in der Zeit entstandenes sei, folglich auch nicht in der Zeit vergehe: wenn man erweist, daß schon das bloße Vorhandensein einer Vorstellungskraft bei einem Wesen die Hoffnung, daß es stets fortschreiten werde, begründe?

Die dritte und letzte Beurtheilung, deren wir hier noch zu erwähnen haben, ist die in dem theol. Literaturblatte zur allgem. Kirchenzeitung (Darmstadt, 1830. Nr. 74.)⁵⁴⁾ enthaltene Recension, eben dieselbe, aus der wir schon in unserer Vorrede ein so rühmlich lautendes Zeugniß entlehnten. Daß so viel Lob hierorts nicht ohne einen demselben zur Seite gestellten Tadel zu lesen seyn würde, war wohl vorherzusehen: daß aber dieser Tadel so viele und wichtige Punkte betreffen, und von solchem Inhalt sein werde, daß sich fast gar nicht mehr begreifen läßt, wie bei allem Dem noch etwas Gutes an dem Buche sein könne, das hätte man freilich doch nicht erwartet. Man höre:

„So vielen wirklich bewunderungswürdigen Scharfsinn“ (heißt es daselbst gleich nach dem Eingange) „der Verfasser auch anbietet, um seinen Satz“ (von der Einfachheit der Seele) „zu beweisen, so rechtfertigt er denselben doch nicht gegen die Vorwürfe, welche die hier wiederkehrende Monadenlehre mit Recht treffen. Die ganze Beweisführung beruht noch immer auf völlig unerwiesenen und unerweisbaren Voraussetzungen. Allerdings ist der von dem Verfasser beabsichtigte Beweis der einzige, der hier geführt werden konnte; aber zunächst müßten doch alle Einwendungen gegen den Satz beseitigt werden, daß die Seele Etwas in und durch sich selbst sei. Aber dies wird so lange nicht gelingen, als man die Leibniz'sche Monadenlehre nicht rechtfertigt, in welcher Jacobi in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza eine logische Selbsttäuschung nachgewiesen hat. Der der physischen Natur entgegengesetzte Begriff von einem einfachen, unkörperlichen Dasein, im Gegensatz des körperlichen, enthält nichts Positives, sondern bloß Negatives. Da uns, um deutlicher uns auszusprechen, das eigentliche Seelenleben mit Ausschluß der stitlichen Vernunft, die sich selbst erkennt, wie oben gedacht, völlig unbekannt ist: so bleibt die Immaterialität und Substantialität der Seele ein ohne Grund angenommener Begriff, den wir wohl logisch zergliedern, aus dem wir Manches folgern u. s. w.; aber mit dem wir kein metaphysisches Resultat gewinnen können. Der Schluß lautet immer nur: Wenn die Seele ein einfaches Wesen ist, so u. s. w. Indes selbst einmal zugegeben, es ließe sich diese Behauptung wirklich beweisen, so wäre damit nicht viel mehr gewonnen, als was auch der Materialist zugibt, daß, wie überhaupt Nichts, auch die Seele nicht vernichtet werden könne; für die persönliche, mit Bewußtsein und freier Thätigkeit verbundene Fortdauer folgt daraus durchaus Nichts. Diese und ähnliche Schwierigkeiten, die wir hier natürlich nicht alle namhaft machen können, hat der Verfasser nicht alle beseitigt, wie jeder Leser sich schon nach dem ersten Capitel überzeugen wird.“

Hier möchten wir vor Allem fragen, was die dunkeln Worte, Etwas in und durch sich selbst sein, bedeuten sollen. Daß die Seele eine Substanz sei, oder vielmehr, daß es eine Substanz, an welcher das Denken als eine Beschaffenheit derselben haftet, gebe, das hat Volzано sehr umständlich dargethan, und wir wären begierig, die Einwendungen, welche der Recensent dagegen hat, kennen zu lernen. Warum der Beweis dieser Wahrheit, welche einer der tiefstunigsten Denker Herbart³⁾ für sich selbst einleuchtend nennt, nicht eher gelingen könnte, als bis man die (ganze) Leibnizsche Monadenlehre gerechtfertigt hat, ist durchaus nicht zu begreifen. Auch müssen wir bei dieser Gelegenheit wiederholt vor jeder Verwechslung der Ansichten Volzanos mit Leibnizens Monadenlehre warnen. Schon der einzige Umstand, daß Volzано eine Wechselwirkung zwischen allen endlichen Substanzen (den Monaden Leibnizens) annimmt, ändert das Ganze wesentlich. Wäre es also auch wahr, daß Jacobi in seinen Briefen über Spinoza Leibnizen eine Selbsttäuschung nachgewiesen habe (wovon jedoch Jacobi selbst nichts weiß): was würde hieraus gegen Volzanos Lehre folgen? Mit Betrübniß entnahmen wir, daß auch die klaren Darstellungen, die in der Athanassa von S. 52—68 zu lesen sind, nicht hinreichend, ihren gelehrten Gegner von dem gemeinen Vorurtheile zu heilen, vermöge dessen man das Dasein des Zusammengesetzten für gewisser, als das des Einfachen hält; nicht ahnend, daß man das Dasein der zusammengesetzten Dinge erst durch Schlüsse erkenne, in denen das Dasein des Einfachen schon vorausgesetzt wird. Auch Er noch glaubt, daß der Begriff des Einfachen eine bloße Negation sei, und daß es zweifelhaft wäre, ob ihm ein Gegenstand entspricht! — Daß übrigens aus der erwiesenen Substantialität und Unzerstörbarkeit der Seele allein noch nicht sogleich die Fortdauer unserer Persönlichkeit folge, sagt ja Volzано selbst, und trägt die eigentlichen Gründe für diese letzte erst in den folgenden Abschnitten vor. Von diesen äußert der Recensent: „Wir wollen damit nicht sagen, daß nicht diese Abschnitte viel gute und wahre Gedanken über den besproche-

nen Gegenstand enthalten; aber nur in der Schlußform, in der sie stehen (?), bleiben sie, wie gesagt, unerwiesen.“ Dies soll Volzано auch selbst gefühlt haben, weil er S. 124 der *Athanasia* den Ausdruck gebraucht, daß jedes Wesen vermöge der Vorstellungen, die es fortwährend hat, fortwährend vollkommner werde oder doch werden könne. — Sollte man wirklich, wenn man Volzanos Buch im Zusammenhange gelesen, diesen Ausdruck so mißverstehen können, als ob er ein inneres Schwanken verriethe? Doch unser Recensent tadelt Volzано auch noch darüber, daß er die Analogie so oft zu Hülfe nehme, und äußert insbesondere, daß das so gewöhnliche Gleichniß von den Verwandlungen der Raupe, und selbst das apostolische vom Samenkorn mehr dichterisch als philosophisch wären. Sehr wahr, aber was gehet dies Volzано an, der diese Gleichnisse nie gebraucht hat? — Die Behauptung, daß im Tode nicht unser ganze Leib abgelegt werde, nennet der Recensent eine Hypothese, und fährt dann mit den Worten fort: „Und so baut der Verfasser eine Hypothese auf die andere, häuft Analogien auf Analogien, und die dadurch gewonnene, wider die Schranken unserer Vernunft (?) auf das Jenseits extendirte Induction gilt ihm für demonstrative Gewisheit, bei der ihm entgeht, daß der Grundstein seines Gebäudes selbst nur ein willkürlich (?) angenommener Satz ist, weil er denselben auf einen andern, als den hier allein festen Grund und Boden der praktischen Vernunft, legen will.“ — Wir unsererseits möchten fast die Voraussetzung wagen, daß man in kurzer Zeit den Satz, den der Recensent als eine bloße Hypothese betrachtet, oder vielmehr den noch allgemeineren, daß keine Auflösung in der Natur je eine Auflösung in einfache Theile sei, den entschiedensten physikalischen Wahrheiten beizählen werde. Aber freilich, bei wem schon im Voraus die unabänderliche Überzeugung fest stehet, daß es keinen andern Beweis für die Unsterblichkeit gebe, als das Kantische Postulat, dem müssen in allen andern Beweisen nur willkürlich angenommene Sätze und unberechtigte Inductionen erscheinen. Merkwürdig ist nur, daß man es nicht versucht, die Fehlschlüsse, welche in

Bolzanos Beweisen stecken sollen, an's Licht zu ziehen, oder daß man in diesen Versuchen, wenn man sie ja zuweilen anstellt, wie der Verfasser der Leipziger Recension, so unglücklich ist. Wenn Bolzano S. 247 gestehet, daß ihm „Beweise, die man für das Vorhandensein gewisser Einrichtungen in der Natur bloß aus dem Dasein Gottes hernimmt, selten eine ganz vollkommene Befriedigung gewähren, weil (S. 247) man sich da erst gehörig versichern müßte, daß nicht nur wir Menschen nichts ausdenken können, das noch zweckmäßiger wäre, sondern daß auch Gott, der Allwissende, nichts Besseres anzugeben wisse; ferner, daß diese Einrichtung mit allen übrigen Einrichtungen, welche die Weisheit Gottes in der Welt einzuführen für gut befunden hat, vereinbarlich sei, und neben den uns bekannten wohlthätigen Folgen nicht irgend einige uns durchaus unmerkliche Nachtheile haben würde“: so nennt der Recensent dies „einen in der That befremdenden Grund;“ sagt aber nicht, was ihn daran befremde. Die S. 265 ff. skizzirte Theorie von den Kennzeichen einer Offenbarung mißverstehet er in der Art, daß er zurechtweisend erinnert, „die moralische Nützlichkeit allein sei kein Kriterium einer Offenbarung;“ was doch Bolzano am angeführten Orte ausdrücklich sagt. Endlich müssen wir noch darüber klagen, daß sich der Recensent zu wiederholten Malen so ausdrückt, als ob der Verfasser der Athanassa seinen Lesern versprochen hätte, ihnen die Unsterblichkeit ihrer Seelen „wie einen mathematischen Satz zu demonstrieren;“ wir sind uns nicht erinnerlich, ein solches Versprechen irgendwo in diesem Buche angetroffen zu haben.

Noch eine nur etliche Zeilen füllende Beurtheilung treffen wir in „Fuhrmanns Handbuch der neuesten theologischen Literatur“ (Iserlohe und Barmen, 1836. Bd. I. S. 666). Da hier nichts Anderes gesagt wird, als daß „die Schrift für Leidende und Trauernde zwar bestimmt (?), aber wegen der trocknen, scharf abwägenden, oft haarfein spaltenden Raisonnements für diese ungeeignet“ sei, übrigens „in allen 15 Abschnitten viel wahre und gute

Gedanken“ enthalte, und daß ihr „philosophischer Verfasser einen seltenen Tief- und Scharfsinn, aber keine Popularität“ zeige; „seine Aufgabe, die Unsterblichkeit der Seele mittels der Verstandesoperationen zu beweisen,“ jedoch auf keinen Fall gelöst habe, weil sie „an sich unmöglich“ ist: so mag es auch unsererseits genug seyn, dieses Urtheils hier nur erwähnt zu haben.



I n h a l t.

E i n l e i t u n g.

Seite 15—20.

	Seite
W ichtigkeit der Frage über ein Leben nach dem Tode und dessen Beschaffenheit, für jeden Vernünftigen; . . .	15
doch sind gerade unter den Gebildeten nur wenige von ihrer Unsterblichkeit fest überzeugt.	15
Aus den Ursachen dieses Schwankens ergibt sich die Zulässigkeit eines neuen Versuches, die Gründe dieses Glaubens vorzutragen.	16
Der Verfasser des gegenwärtigen rechnet übrigens nicht Alles, was er darin vorträgt, auch zum Beweise des Schlüssatzes.	16
Nicht beirren kann die Behauptung mehrerer Weltweisen, daß es der menschlichen Vernunft gar nicht zustehe, einen so übersinnlichen Gegenstand, wie die Seele, zu beurtheilen; denn sie ist in sich selbst widersprechend,	18
überhaupt schlecht begründet,	19.
durch Eingeständnisse dieser Weltweisen selbst erschüttert,	20
Woher die gegenwärtige Unvollkommenheit der Metaphysik? Note 3.	

E r s t e r A b s c h n i t t.

Einfachheit und Einerleiheit unserer Seele.

Seite 21—68.

I. Einfachheit. S. 21—47.

1. Sinn dieses Lehrsatzes. Seite 21—27.

Erklärung der Begriffe: Substanz und Adhärenz.	21
Rechtfertigung des ersten Begriffes. Note 4.	
Es gibt Substanzen.	22

Unterscheidung derer, an welchen eine gewisse Beschaffenheit haftet, von jenen, die als Ursache zu ihrem Dasein gehören.	23
Was nennt man die Seele oder den Geist des Menschen?	26
2. Beweisführung. Seite 27—46.	
Sicher gehören nicht alle unsern Leib bildenden Substanzen auch als Bestandtheile zu unserer Seele;	28
nicht die Sinneswerkzeuge;	28
nicht das ganze Gehirn;	29
überhaupt kein sichtbarer Theil des Leibes.	29
Ist etwa der Sitz unserer Empfindungen im Leibe?	29
Noch ein Beweis, daß keines der Sinneswerkzeuge, noch sonst ein größerer sichtbarer Theil des Leibes zu unserm eigentlichen Ich gehöre.	31
Wie Bedeutungen, in denen man einem Ganzen eine gewisse Beschaffenheit beilegt.	33
In keiner derselben kommt das Denken, Empfinden u. s. w. einem Ganzen so zu, daß die Zusammengesetztheit unserer Seele hieraus abzuleiten wäre;	35
beweiset etwa der Kampf, den wir zuweilen in uns verspüren, daß wir der Seelen mehre haben?	37
oder sind Gedanken u. s. w. Dinge, die sich als Summe von andern betrachten lassen?	39
wir haben zudem auch einfache Vorstellungen, Empfindungen; u. s. w.	40
oder sind sie Verhältnisse zwischen den einzelnen Theilen unsers Ichs unter einander?	40
Dreierlei Arten von Verhältnissen.	41
Gedanken u. s. w. sind keine räumlichen Verhältnisse, noch Abänderungen derselben;	44
auch keine Verhältnisse, die nur durch Vergleichung wahrgenommen werden;	45
noch Einwirkungen, welche ein Theil unsers Ichs auf einen andern ausübt.	46
II. Einerleiheit. Seite 47—68.	
Die Gründe, daß zu verschiedenen Zeiten bald diese, bald jene Substanz in uns die Seele vertrete, sind nur scheinbare;	47
und völlig widerleglich;	48
auch im Wahnsinn und im magnetischen Schlafe wirkt keine andere Seele in uns.	50

Einwürfe der Materialisten:

1. Die Seele soll doch im Körper sein, muß sie da nicht einen Ort einnehmen, nicht etwas Räumliches, also auch Zusammengesetztes sein? 52
2. Die Seele steht mit dem Körper in Wechselwirkung, muß sie nicht selbst körperlich sein? 53
- Es ist kein Widerspruch, einfach und doch im Raume zu sein. Note 13.
- Versuch eines Beweises für das Vorhandensein einer Anziehungskraft aus bloßen Begriffen. Note 14.
3. Die Seele hat Vorstellungen vom Zusammengesetzten, muß sie nicht selbst zusammengesetzt sein? 54
4. Wird die Einfachheit unserer Seele nicht gegen alle Erfahrung behauptet? 54
- Unterschied zwischen mittelbaren Wahrnehmungen, und Erfahrungen im engerm Sinne; 54
- das Dasein einfacher Dinge erfahren wir noch unmittelbarer als jenes der zusammengesetzten; 57
- auch was wir mit Händen greifen, erkennen wir nur durch Schlüsse, und zwar der bloßen Wahrscheinlichkeit. 58
5. Entwickeln sich Seele und Leib nicht fast zugleich; und folgt nicht daraus sowohl, als aus des Menschen Entstehung durch Zeugung die Gleichartigkeit der Seele mit dem Leibe? 59
6. Endlich, wie läßt sich, wenn die Seele einfach ist, ihre Einwirkung auf den Leib erklären? 64
- Man hat nicht recht gethan, die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib ein Geheimniß zu nennen; 64
- auch schon bei jedem Stoffe gibt es eine actio in distans. 67

Zweiter Abschnitt.

Ewige Fortdauer unserer Seele.

Seite 68—84.

- Auch der gemeinste Menschenverstand setzt überall voraus, daß die Substanzen selbst weder entstehen noch vergehen. 69
- Wir sehen vieles ein, ohne den Grund, aus dem wir es einsehen, zu deutlichem Bewußtsein erheben zu können; 69
- blos darum, weil die Weltweisen sich noch über den rechten Beweis eines Satzes streiten, sollte dieser uns noch nicht zweifelhaft werden. 71
- Ein Vorurtheil, welches dem Lehrsatz von der Substanzen ewiger Fortdauer im Wege steht. 72

In welchem Sinne kann die Ursache früher als ihre Wirkung sein?	75
in welchem müssen dagegen beide gleichzeitig sein?	76
scheinbare Beispiele vom Gegentheil.	77
Das Schaffen ist kein Hervorbringen in der Zeit.	79
Einwürfe gegen das ewige Dasein geschaffener Substanzen. Note 22.	
Metaphysischer Beweis des Lehrsatzes von der Ewigkeit der Substanzen. Note 23.	
Diese Ansicht widerspricht nicht der heiligen Schrift. Note 25.	
Des Verfassers Meinung vom Inhalt einer göttlichen Offenbarung.	80
warum er auch den Lehrsatz von der Anfangslosigkeit der Welt in der heiligen Schrift nicht suche?	81
daß er gleichwohl einen Anfang wie ein Ende des Menschengeschlechtes glaube.	82

D r i t t e r A b s c h n i t t .

Endloses Fortschreiten in der Vollkommenheit für jeden guten Menschen.

Seite 84—123.

Jede einfache Substanz hat gewisse Kräfte;	85
das Maß derselben ist, sobald es endlich, veränderlich.	85
Gesetz dieser Veränderung bei allen einfachen Substanzen.	86
Möglichkeit eines steten Fortschreitens bei Substanzen, die eine Vorstellungskraft haben.	87
Erfahrungsbeweis, daß wir auch im Schlafe und in der Ohnmacht Vorstellungen haben. Note 29.	
Jede Vorstellung hinterläßt eine in Ewigkeit fortwährende Nachwirkung.	88
Vergleichung dieser Nachwirkungen mit den Geschwindigkeiten, welche durch Einwirkung einer Bewegkraft entstehen. Note 30.	
Beweis solcher Nachwirkungen aus der Erfahrung.	89
Fortdauer derselben,	89
selbst für den Fall, daß sie allmählich sich vermindern;	89
daß sie mit Geschwindigkeiten zu vergleichen wären;	89
schon in der Körperwelt tritt selten völlige Ruhe noch Bewegung ein, wie viel seltener kann dies in der Geisterwelt sein;	90
durch jede Vorstellung muß da die Kraft des Vorstellens wachsen.	91
So lehrt auch die Erfahrung.	91

Schon aus dem Begriffe einer Kraft bei einfachen Wesen folgt, daß sie durch Uebung wachsen müsse.	92
Alle scheinbaren Ausnahmen finden nur bei zusammengesetzten Dingen statt, und sind eher eine Bestätigung des Satzes.	92
Woher die Ermüdung nach längerem Nachdenken?	94
woher die abnehmende Productionskraft der Erde?	94
Beispiel einer Kraft, die wir Jahrtausende lang ohne Verminderung fortwirken sehen.	95
Doch behauptet der Verfasser kein allseitiges, ununterbrochenes Fortschreiten in der Vollkommenheit.	96
Möglichkeit eines steten Fortschreitens auch bei den sogenannten materiellen Substanzen.	97
Auch diese haben Vorstellungskraft.	97
Beweis aus der Erfahrung für den unmerklichen Uebergang von einer Wesengattung zur andern, der keine Grenze des Lebens und der Empfindung annehmen läßt.	98
Ähnlichkeit der Pflanzen mit den Thieren. Note 35.	
Beweis aus bloßen Begriffen.	100
Unterschied zwischen materiellen und geistigen Substanzen, wie der Verfasser sich ihn denkt.	101
Unsere Seele hat das Vermögen, auf eine unendliche Menge anderer Substanzen gleichzeitig und unmittelbar einzuwirken.	103
Der Verfasser nimmt zwischen allen geschaffenen Substanzen nur einen Grad unterschied an.	103
In welcher Bedeutung auch er todte Massen zugebe;	107
vergleichen vornehmlich die Flüssigkeiten sind.	107
Wie man sich das Entstehen der untersten Stufen eines Organismus vorstellen könne;	108
woher die Gährung fast aller Flüssigkeiten, die längere Zeit in Ruhe geblieben?	108
In jedem menschlichen und so auch thierischen Leibe gibt es der Seelen mehre.	109
Nicht erst im Augenblicke seiner Geburt vereinigt des Menschlichen Seele sich mit dem Leibe;	111
auch nicht erst im Augenblicke der Zeugung;	111
die Bervielfältigungsart der Polypen und anderer organischer Wesen durch bloßes Zerschneiden, beweiset das Dasein mehrerer Seelen in einem Organismus.	112
In jedem Glied des Leibes, in jedem Muskel, in jeder Faser ist eine eigene Seele;	113

wie schwankend der Unterschied zwischen einem selbstständigen Ganzen und einem bloßen Gliede daran; . . .	114
woher die geringe Aehnlichkeit zwischen den Gliedern unserz Leibes und andern selbstständigen Geschöpfen? . . .	116
Der Seele beträchtlicher Einfluß auf die Ausbildung ihres Leibes.	117
Allgemeine Ansichten von der Menge des Lebens im Weltall.	120
Es ist nicht nothwendig, daß jedes Wesen in dieselben Gegenden der Schöpfung gelange, um wie ein anderes daselbst ausgebildet zu werden, noch daß es auf jeder Stufe gleich lang verweile;	120
woher, daß weit die meisten Menschen schon in den Kinderjahren sterben, und so wenige Keime ihre vollkommene Entwicklung erreichen?	122

Vierter Abschnitt.

Der Seele fortwährende Verbindung mit einem Leibe.

Seite 124—146.

Was der Verfasser unter dieser Verbindung verstehe? . . .	125
Begriff eines Seelenorgans und eines Leibes.	125
Was ist eine mechanische, Gemische, organische und eine physische Veränderung? Note 43.	
Nur auf den niedrigsten Stufen des Organismus läßt sich ein Rückfall in den unorganischen Zustand befürchten.	128
Schon die Erfahrung beweist, daß organische Wesen nach ihrer sogenannten Auflösung nicht nur immer noch in organischem Zustand verbleiben, sondern sich allmählich auf immer höhere Stufen der Organisation erheben;	129
also wird auch der Mensch durch den Tod vollkommener werden.	130
Aber wer hat noch je gesehen den feineren Leib, mit dem die Seele aus der vermodernden Leiche tritt?	131
Es kann keine Auflösung oder Zerstörung eines Körpers eine Zerlegung desselben in durchaus einfache Theile sein;	132
Ein anderer Beweis dieses Satzes. Note 45.	
Daher kann unsere Seele vom Leibe unmöglich so losgerissen werden, daß sie gar keine Theile desselben von sich nähme:	133
im Tode geht also mit uns nichts vor, als was uns, nur im geringeren Maße, täglich begegnet;	134
und überhaupt ist keine Einrichtung der Natur so einzig in ihrer Art, daß sich nicht andere mit ihr vergleichen ließen.	134

Auch ohne die Einfachheit der Seele einzusehen, kann man von ihrer endlosen Fortdauer und ihrem Fortschreiten überzeugt werden.	135
Einwürfe, theils von dem Umstande, daß wir bereits auf der höchsten Stufe der Erdengeschöpfe stehen, theils von einigen falschen Vorstellungen erzeugt;	136
nicht alles Wirkliche muß in aller Rücksicht begrenzt und endlich sein;	137
warum wir von der Beschaffenheit der nächstbevorstehenden Stufe uns keinen vollständigen Begriff zu machen wissen?	138
Dreierlei Möglichkeiten des Orts, dahin wir unmittelbar nach dem Tode gelangen.	139
Ist es ein Naturgesetz, daß kein Weltkörper einen Theil seiner Masse an einen andern abtrete?	140
Gründe für das Vorhandensein eines flüssigen Mittels, darin die Weltkörper sich bewegen. Note 47.	
Das künftige Leben wird ein thätiges sein;	144
dessen höhere Glückseligkeit bloße Folge der höheren Kräfte ist.	144
Fünferlei Kräfte der Seele.	145

F ü n f t e r A b s c h n i t t .

Wachsthum unsers Erkenntnißvermögens.

Seite 146 — 168.

Woher die Möglichkeit zu irren?	147
wird sie auch dem jenseitigen Leben bleiben?	147
doch sind davon weder für uns noch für andere Gefahren zu befürchten.	147
Behalten unsere Begriffe von den übersinnlichen Dingen ihre Gültigkeit auch dort?	148
warum werden aber unsere Begriffe von den sinnlichen sich dort allerdings ändern?	148
die Anzahl unsrer klaren und deutlichen Vorstellungen wird sich immer vergrößern;	149
ein wichtiger Vortheil daraus für uns.	150
Rück Erinnerung an das gegenwärtige, in unserm künftigen Leben.	151
Genauere Bestimmung des Begriffs der Erinnerung.	151
Hat auch das Thier Erinnerung?	151
Bedingungen zum Entstehen einer Erinnerung.	152
Das Gesetz der Gleichzeitigkeit scheint bei allen endlichen Wesen zu gelten.	153

Gibt es im andern Leben Anknüpfungspuncte der Erinnerung an dieses gegenwärtige?	155
Wer ist besonders zu solcher Erwartung berechtigt?	156
Einwurf aus der Abhängigkeit unsers Gedächtnisses vom Leibe;	157
Die Erfahrung beweiset nur, daß der Körper hierin der Seele behülflich sei, und sein krankhafter Zustand sie störe;	157
die Meinung, daß Spuren der erlittenen Veränderungen bloß im Leibe, nicht auch in der Seele zurückbleiben, ist ungeeignet;	158
und wird selbst durch die Erfahrung widerlegt	159
Auch wenn bloß der Leib die Spuren vergangener Vorstellungen bewährte, wäre der Verlust aller Erinnerung noch gar nicht zu befürchten.	159
da unsere Organe nur allmählich verändert werden, so erleiden ihre erworbenen Fertigkeiten keinen Abbruch, wenn nur von Zeit zu Zeit eine Wiederholung stattfindet;	160
Werth der Phrenologie. Note 57.	
sollte endlich auch keine eigentliche Erinnerung an das Vergangene möglich sein, so müßte doch eine Erkenntniß desselben von anderer Art bewirkt werden.	161
Einwurf aus dem Umstande, daß wir eines früheren Daseins uns jetzt nicht zu erinnern wissen;	163
wir befinden uns aber jetzt zum ersten Mal auf der Stufe eines deutlichen Bewußtseins;	163
diese Annahme ist nicht unwahrscheinlich.	163
Noch einige Einwürfe. Muß wirklich Alles, was angefangen hat, auch enden?	166
muß sich die Menge dessen, was wir behalten sollen, wirklich in's Unendliche vermehren?	197

S e c h s t e r A b s c h n i t t .

Ausbildung unsers Empfindungsvermögens.

Seite 168 — 172.

Dieses Vermögen wird an Mannigfaltigkeit wie an Innigkeit der Empfindungen unaufhörlich wachsen.	169
Wird sich auch die Natur und die Entstehungsursache unserer Vergnügungen ändern?	169
werden auch nur alle geistigen Freuden dort noch stattfinden.	170
welche gewiß nicht aufhören?	171
Die Beschäftigung unsers Geistes mit Gott wird einst unsere höchste Seligkeit ausmachen.	172

Siebenter Abschnitt.

Vervollkommnung unsers Begehungsvermögens.

Seite 172—176.

Da das Begehren von dem Empfinden und Vorstellen abhängt, so müssen diese auch mit jenen vervollkommnet werden.	172
Der Tugendhafte wird einst nur solche Wünsche und Bedürfnisse fühlen, die neue Antriebe zum Guten, und neue Quellen der Freude für ihn sind.	173
Schon hier haben wir keine Naturtriebe, die an sich böse wären.	173
Der Trieb zur Thätigkeit scheint allen Wesen eigen;	174
dies wird durch der Trägen Beispiel nicht widerlegt.	175
Welche Hoffnungen ergeben sich hieraus für unsere künftige Glückseligkeit?	176

Achter Abschnitt.

Vervollkommnung unsers Willens.

Seite 176—195.

Unterscheidung des Wollens von dem Begehren.	176
Spielraum des Willensvermögens.	178
Muß auch in den Fällen, wo Vernunft und Wunsch sich widersprechen, ein bestimmender Grund unsers Entschlusses vorhanden sein?	178
Der Verfasser wagt nicht zu entscheiden, glaubt aber, daß wie immer sich dies verhalte, wir vor den sich ergebenden Folgen nicht zu zittern haben.	179
1. Gründe des Indeterminismus. Seite 179—182.	
Der Satz vom Grunde gilt gewiß nicht so allgemein, wie man ihn meistens ausspricht;	179
wie er vielleicht zu fassen wäre?	180
Der gemeine Menschenverstand scheint am meisten mit dem Indeterminismus einzustimmen.	180
Vernunfturtheil und Wunsch sind zwei so verschiedenartige Dinge, daß man nicht das eine stärker oder schwächer als das andere nennen kann.	181
Keine verderblichen Folgen ergeben sich aus dem indeterministischen System;	182
da die Verpflichtung zur Tugend fortbesteht,	182
auch die Zurechnung unsrer Handlungen;	182
die Freiheit in Gott läßt sich in anderm Sinne nehmen,	183
auch Gottes Vorherwissenheit ist damit verträglich.	183

2. Gründe des Determinismus. Seite 181—187.

Alles, was in der Zeit geschieht, scheint einer Ursache, durch die es wird, zu bedürfen.	184
Auf das Vorhandensein eines Gefühls ist sich hier nicht zu berufen.	185
Auch wo Vernunft und Wunsch übereinstimmen, rühmen sich die Menschen, frei zu handeln.	185
Worauf die Vorwürfe nach einer bösen That beruhen.	186
Urtheil und Wunsch können als Erscheinungen in unserm Innern, die einander zu verdrängen suchen, doch Größen einerlei Art sein.	186
Auch aus dem wohlverstandenen Determinismus folgt nichts Verderbliches:	187
gerade er begründet am festesten das Recht des Lohnens und Strafens, sowie die Zurechnung;	188
wir setzen dies bei unserer Behandlung der Thiere voraus. Note 61.	
es ist nichts Unstößiges, daß selbst das Böse zuletzt in Gott sich gründe;	189
so erst läßt sich am deutlichsten darthun, daß diese Welt die vollkommenste sei.	190
Warnung vor unbedutsamer Verbreitung des Determinismus. Note 62.	
Noch einige Andeutungen gegen jene, die ihn mißbrauchen; Note 62.	
Auch in der andern Welt behalten wir ein eigenes Willensvermögen.	191
welches fortführt gut zu sein, wenn wir gut zu sein hier angefangen.	191
Auch dort verliert unsere Tugend alle Verdienstlichkeit nicht.	192
Verdienste haben und häufen ist nur eine beziehungsweise Vollkommenheit.	193
Freiheit wird unserm Willen auch dort noch zukommen.	194
Wissenschaftliche Erklärung dieser Freiheit. Note 63.	

N e u n t e r A b s c h n i t t.

Wachsthum an unsern nach außen wirkenden Kräften.

Seite 195—205.

Unterscheidung der Wollkraft von den nach außen wirkenden Kräften:	195
--	-----

Wie klein derjenige Kreis sei, auf den sich die unmittelbare Wirksamkeit dieser Kräfte erstreckt.	196
Es sind nicht eben nur bestimmte Theile, welche der Seele in ihrer unmittelbaren Wirksamkeit ausschließlich zu Ge- bote stehen.	197
Warum der Verfasser sich auf die Erscheinungen des thierischen Magnetismus hier nicht berufen wolle?	197
Auf höheren Stufen des Daseins wird die Wirksamkeit der Seele gewiß nicht an ein besonderes Organ aus- schließlich gebunden sein, und auf Gegenstände, die gar nicht Theile ihres Leibes sind, unmittelbar einwirken können;	198
sind die geistigen Substanzen in ihrer Wirksamkeit auch an die Bedingungen des Raums gebunden?	201
mit welcher Schnelligkeit wir schon bisher fortgeschritten sind.	203

Zehnter Abschnitt.

Vollkommenheit unserz zukünftigen Leibes.

Seite 205—214.

Allgemeine Gründe für die fortschreitende Vollkommenheit unserz Leibes.	205
Genauere Bestimmung und Beweisführung des Satzes, daß die Seele sich ihren Leib selbst bilde.	206
Was man voraussetzen müsse, um gewisse Instincte nur einiger Maßen begreiflich zu finden.	207
Folgerung auf des Leibes stets zunehmende Vollkommenheit;	208
er wird mit feinem, auch mit ganz neuen, uns noch unbe- kannten Sinnen versehen werden.	209
Möglichkeit solcher Sinne.	209
Ob wir auch in der andern Welt der Nothwendigkeit des Ster- bens unterliegen werden.	211
was ist unter Sterben hier zu verstehen?	212
Ursachen unsrer jetzigen Scheu von dem Tode.	212
wienach sie dort wegfalle?	213

Filfter Abschnitt.

Umgebungen im andern Leben.

Seite 214—223.

Für jede Kraft findet sich auch die Gelegenheit zu ihrer Äuße- rung.	214
Beschaffenheit unserz mit Bewußtsein begleiteten Wirkens auf Erden.	216

Gewiß werden wir im andern Leben viel Größeres zu Stande bringen.	217
Von dreierlei Arten der Wesen sind wir schon hier umgeben.	217
Solch eine dreifache Umgebung werden wir auch im andern Leben haben:	218
Überall sind Wesen derselben Art einander so nahe gebracht, daß sie eine ihren Kräften angemessene Wechselwirkung ausüben können.	218
Was eigentlich Wesen von einerlei Art sind.	219
Aus diesem Begriffe folgt um so gewisser, daß wir auch Wesen von unserer Art antreffen werden;	220
eben so Wesen, die unter uns stehen.	220
Werden wir auch auf die hienieden Gelassenen zurückwirken können?	220
Noch viel sicherer wird uns ein Umgang mit Wesen von höherer Art verstattet sein;	221
schon hier auf Erden sind wir von solchen Wesen umgeben.	221
Ein Gleichniß von irdischen Dingen.	222

Zwölfter Abschnitt.

Wiedervereinigung mit unsern Lieben.

Seite 223—234.

Wie diese Vereinigung nicht zu verstehen sei;	223
welche Art derselben wir uns mit Recht wünschen können.	224
Diese erlangen wir einmal gewiß;	225
selbst in dem Falle steht sie noch zu erwarten, daß ein bloßer Zufall unsre künftigen Aufenthaltsorte bestimmte;	226
sie folgt schon aus dem Naturgesetze, daß Wesen einerlei Art stets in Gesellschaft leben;	227
ferner aus dem Gesetze der Anziehung;	227
und diese wächst, wie die Entfernung abnimmt.	228
Alle emander sehr ähnlichen Wesen können, haben sie einmal sich verbunden, nur schwer, und immer schwerer getrennt werden;	228
dies muß um so mehr bei geistigen statthaben;	229
die Erfahrung des Todes widerlegt dieses Gesetz nicht.	229
Der Tod ist nur eine Ausscheidung des minder Edeln, damit das Edelste sich um so inniger vereinigen könne.	229
Alle Trennung findet nur durch Verbindung statt.	230
Wie uns der Tod aus diesem Gesichtspunct erscheine.	231
Nicht die Kraft der Trennung führt eigentlich den Tod herbei, sondern das Streben nach Vereinigung.	232

Ist etwas von den Fortschritten zu fürchten, die unsre vorangegangenen Lieben gewonnen haben, ehe wir noch bei ihnen anlangten? 232

D r e i z e h n t e r A b s c h n i t t .

V o m S e e l e n s c h l a f e .

Seite 234—246.

Große Aehnlichkeit des Todes mit den bekannten Zuständen des Schlafes und der Ohnmacht; 234

daher entstehende Besorgnisse. 235

Was muß unter dem Tode verstanden werden bei unserer Untersuchung. 236

Verschiedene Ansichten vom Schlafe; 237

Das Wesen vom Schlafe nach dem Verfasser. Note 71.

Begriff des Seelenschlafes. 238

Uns steht gewiß kein ewiger Seelenschlaf bevor; 238

es gehört mehr dazu, um irgendwo schlafen, als wachen zu können. 239

Bedingungen des Schlafes. 239

Ob nicht wenigstens eine bloß endliche Dauer des Schlafes uns erwarde; 240

ob wir darüber zu klagen Ursache hätten. 240

Der weise Tugendfreund hat keine quälenden Träume zu befürchten. 241

Alle Veränderungen, die ein Wesen nach bloßen Naturgesetzen erfährt, haben einen für dasselbe erspriechlichen Ausgang. . 241

Anwendung auf den Tod. 242

Nicht einmal eine lange Dauer des Todesschlafes ist zu besorgen; 242

zum Theil schon darum, weil es an Mitteln der Erweckung nicht mangeln kann. 242

Die Verwesung läßt sich nie ganz aufhalten. 243

Der kurze, leicht zu unterbrechende Schlaf des Greisenalters spricht gleichfalls für eine sehr kurze Dauer unsers Todesschlafes. 244

Gehörig erwogen dient die Erscheinung des Schlafes und der Ohnmacht vielmehr zur Bestätigung unserer Unsterblichkeit. . 244

V i e r z e h n t e r A b s c h n i t t .

G r ü n d e a u s G o t t e s D a s e i n .

Seite 246—263.

Der Verfasser besorget nicht, daß einige seiner Leser das Dasein Gottes nicht ganz gewiß finden; denn diese Wahrheit dringt sich dem Verstande von selbst auf. 246

Neuer Versuch, es zu beweisen. Note 73.

Die gewöhnlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus Gottes Eigenschaften, befriedigen den Verfasser nicht;	247
doch verwirft er diese Schlußart nicht unbedingt.	248
Die kühnste Einbildungskraft vermag keine Einrichtung des Weltalls anzugeben, die Gottes würdiger wäre, als die oben angenommene;	249
Gott muß jedes Wesen, das von seinen Kräften guten Gebrauch macht, erhalten, wofern es nur an sich nicht unmöglich ist.	252
Er muß uns überdies mit Rückensinnerung fortdauern lassen; denn von großer Bedeutung wäre es, sie zu verlieren;	253
durch sie nur können wir vieles von dem hier Erlernten auch in der Ewigkeit anwenden;	254
und viel lehrreicher kann uns dann werden, was wir dort noch erfahren;	254
dann vermag Gott Belohnungen wie Strafen bald hier, bald jenseits eintreten zu lassen, je nachdem es dem Wohle des Ganzen zuträglicher ist;	255
dann erst kann jegliches Gute und Böse genügende Vergeltung treffen;	255
auf Erden findet ja nicht einmal jener Grad der Vergeltung statt, der allem Anschein nach bestehen könnte;	256
und wir sollen gerade in dieser Einrichtung eine Bürgschaft unserer Unsterblichkeit erblicken.	258
Kämen wir dort mit niemand, den wir hier gekannt, wieder zusammen, so wäre das eine zweckwidrige Einrichtung;	258
die keineswegs die Vielseitigkeit unserer Bildung befördern könnte.	258
Insonderheit ist es für Gott geziemend, uns auch unsere Lieben dort wieder finden zu lassen;	259
dies kann uns nicht nur glücklicher, sondern auch besser, und zur Beförderung des allgemeinen Wohles geeigneter machen;	260
auch oft ganz eigene Anlässe und Aufforderungen zum Guten darbieten.	261
Diese bisher entwickelten Ansichten über Unsterblichkeit müssen uns höchst erfreulich sein, weil sie schon durch die bloße Vernunft eingesehen werden.	262
Ja schon der allgemeine Glaube aller Menschen an Unsterblichkeit hat Beweiskraft;	262
denn nicht aus bloßer Ueberredung ist er entstanden.	263

F ü n f z e h n t e r A b s c h n i t t.

Gründe der Offenbarung.

Seite 264—278.

Weil so viel daran liegt, daß die Menschen ihre Unsterblichkeit nie bezweifeln, hat Gott auch mehr als einmal durch Zeichen zu erkennen gegeben, daß wir unsterblich sind.	264
Dem Vollkommensten unsers Geschlechtes hat er es vorbehalten, diese Wahrheit uns nicht bloß mit Worten zu bezeugen, sondern auch thatsächlich zu bestätigen.	264
Warnung vor den gewöhnlichsten Fehlern bei Untersuchung der Göttlichkeit des Christenthums. Note 76.	
Manchen christlichen Lehren wirft man Ungereimtheit nur darum vor, weil man ihre bildliche Natur übersieht.	266
Zweck dieser bildlichen Lehren.	266
Warum hier die sittlichen Vortheile des Glaubens an Unsterblichkeit nachgewiesen werden?	267
Aufzählung derselben.	267
Scheinbare Einwürfe dagegen.	270
Ihre Antwortung;	271
die Verdamulichkeit des Selbstmordes;	273
folgt etwa aus der Lehre vom andern Leben, daß man dem wohlthue, den man tödtet?	274
die wahre Ursache, warum einige sich dem Glauben an ihre Unsterblichkeit widersetzen.	275
Wir sind vollkommen berechtigt, die Lehre von der Unsterblichkeit als eine eigene Offenbarung zu betrachten.	276
Schluß.	277
Anmerkungen.	279—330

A n h a n g.

Beurtheilung der wichtigsten neuen Schriften über die Unsterblichkeitslehre, namentlich derer von Autenrieth, Bäckewell, Beneke, Blasche, Brougham, Conradi, Fichte, Fries, Groos, Härlin, Hegel, Heidenreich, Herbart, Hüffel, Krug, Langsdorf, Mises, Naumann, Neubig, Nikodemus, Petöcz, Reinhold, Reuchlin-Meldegg, Richter, Schelling, Schubert, Weiße, Wohlfarth u. m. a.	331—444
---	---------

Verzeichniß der Autoren, welche in der kritischen Übersicht vorgeführt werden.

Werke der Weltweisen von Fach.

- 1) Krug. 2) Fries. 3) Herbart. 4) Schulze. 5) Reinhold. 6) Beneke. 7) Fr. Fischer in Basel. 8) Neubig. 9) Schelling. 10) Hegel. 11) Blasche. 12) Richter. 13) Gedanken aus den Papieren eines Verstorbenen. 14) Weiße. 15) Vorzahl. 16) Goschel. 17) Fichte. 18) Schubert. 19) Krause. 20) R. Fischer in Stuttgart. 21) Staudenmaier. 22) Suabedissen. 23) Conradi. 24) Neuchlin-Meldegg. 25) Erdmann. 26) Petöcz.

Abhandlungen anderer Gelehrten.

- 27) Friedrich. Zahn. Cabanis. Raspail. Lacorence. 28) Härlin. 29) Streicher. Helst. 30) Naumann. 31) Valenti. 32) Unius. 33) Hartmann. 34) Gross. 35) Mises. 36) Nikodemus. 37) Autenrieth. 38) Messerschmidt.

Populäre Schriften.

- 39) Hüffel. Langsdorf. Eplert. Rabbe. C. H. L. Paulus. 40) Wohlfarth. 41) Heynig. 42) Heidenreich. 43) Scholand. 44) Heinichen.

D i c h t e r.

- 45) Göthe. 46) Jean Paul.

A u ß l ä n d e r.

- 47) Fortia d'Urban. 48) Modier. 49) Brougham. 50) Backwell. 51) Schröder van der Kolk.

R e c e n s i o n e n.

- 52) Blätter für lit. Unterh. 1828, n. 68. 53) Allg. Lit.-Z. v. Leipzig 1830, n. 53. 54) Theol. Lit. zur Allg. Kirchenzeitung v. Darmstadt 1830, n. 74. 55) Fuhrmann, Handbuch der neuesten theologischen Literatur.

B e r i c h t i g u n g e n:

Seite 16, Zeile 10 von unten lies dies statt die —

Seite 380, Zeile 23 von oben lies physikotheologische statt physikoethnologische.





Unit 3.7.

FL. 23-9-60

Bolzano, Bernard
Athanasia. 2. verb. Aufl.

BD
422
B64
1338

**UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY**

**DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET**



