







<36600738730018

<36600738730018

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. sp. 397^E

(Jacobi)

Ph. Sp. 471 / 7975

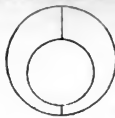
Philos. Theol. Nat. Scr. varia.
1050.

R



J. C. Schell. sculp. Delft

BENED. v.



SPINOZA.

opp. Post.

p. 469.

Ueber
Die Lehre des Spinoza
in Briefen
an den
Herrn Moses Mendelssohn.

Neue vermehrte Ausgabe.

Δος μοι πρ σν.



Breslau, bey Gottl. Ldwe.
1789.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Dialecticorum Præcepta — quasdam formas differendi præscribunt, quæ tam necessario concludunt, ut illis confisa ratio, etiamsi quodammodo ferietur ab ipsius illationis evidenti & attenda consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formæ concludere: . . . advertimus elabi sæpe veritatem ex istis vinculis, dum interim illi ipsi qui usi sunt, in iisdem manent irretiti: quod aliis non tam frequenter accidit; atque experimur, acutissima quæque sophermata neminem fere unquam pura mente utentem, sed ipsos sopheristas fallere consuevisse.

Cartesius.

H e r r n
Heinrich Schenk

in Düsseldorf

zugeeignet.

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10.

11. 12. 13. 14. 15.

16. 17. 18. 19. 20.

Lieber, edler Mann!

Sie erinnern sich des Greises in
den Lebensläufen nach aufstei-
gender Linie, der nie gebettelt hatte,

und nun ein Almosen — einen Sterbepfennig foderte, weil er, wie er sagte: „so ein alter ~~Geist~~ ^{Leinwand} auf ein ehrliches Begräbniß wäre.“

Ich glaube wir alle gleichen diesem Greise; und wie es, nach Hemsterhuis, keine Erfindung der Menschen, kein erlernter Gebrauch ist, daß wir, was wir lieben in unsre Arme schließen, und, nach dem Grade innerer Wärme, fester und wiederholter an uns drücken: so ist es gewiß auch keine menschliche Erfindung, keine Angewöhnung, daß wir uns und unsere Freunde, auch nach dem Tode,

auf dieser Erde eine gute Stätte wün-
schen. Der nie fluchte Friedrich,
stand flehend vor Voltairen — um
einen Sterbepfennig zum Be-
gräbnisse der geliebten Schwester.

Adieu! Adieu! Adieu!

Meine letzte Ehre sey das An-
denken in dem Herzen eines Freun-
des — Hier mein Sterbepfennig
in Ihre Hand!

Bester! Sie wissen es, und ich
weiß es, daß man Freund seyn, und
einen Freund haben kann . . . Und
so dulden Sie denn dieses Denk-
mahl, das ich unserem Glücke setze.
Was die Lust, die Stärke, die Ehre

unseres Lebens war, sey auch der
Ruhm unseres Lebens — sey Lied
über unserem Grabe.

Friedrich Heinrich Jacobi.

...
...
...
...
...

...
...
...
...
...
...
...
...
...

Vorrede.

Es erscheinen in dieser neuen Auflage, unter dem Titel Beylagen, verschiedene Aufsätze, von denen ich hier zuvörderst Rechenschaft geben will.

Die erste Beylage ist ein Auszug des äusserst seltenen Buches: De la causa, principio, et Vno, von Jordan Bruno. Dieser merkwürdige Mann wurde zu Nola im Königreich Neapel, man weiß nicht in welchem Jahre, geboren; und starb den 17. Februar 1600 zu Rom auf dem Scheiterhaufen. Brucker hat mit großem Fleiße über ihn gesammelt,

aber doch nur Bruchstücke liefern können *). Seine Schriften wurden lange Zeit, theils wegen ihrer Dunkelheit vernachlässigt, theils wegen der darin vorgebrachten neuen Meinungen aus Vorurtheil nicht geachtet, theils wegen gefährlicher Lehren, die sie enthalten sollten, verabscheut und unterdrückt. Ihre gegenwärtige Seltenheit läßt sich hieraus leicht begreifen. Brucker konnte nur die Schrift *De Minimo* zu sehen bekommen; La Croze hatte nur das Buch *de Immenso et Innumerabilibus* vor sich, wenigstens giebt er nur von diesem Auszüge, so wie Heumann nur von den physischen Lehrsätzen; selbstgelesen hatte auch Bayle von den metaphysischen Schriften

*) S. Bruck. *Hist. crit. Phil.* T. V. p. 12. — 62. VI. p. 809. — 816. Daß Bruno wirklich verbrannt worden sey, scheint mir, wie Bruckern, nicht wohl bezweifelt werden zu können.

des Bruno nur die Einzige, wovon ich den Auszug liefere.

Alle klagen über die undurchdringliche und mehr als Heraklitische Dunkelheit des Mannes. Brucker vergleicht sie mit Eimmerischer Finsterniß; und Bayle versichert, des Bruno vornehmste Lehrsätze wären tausendmal dunkler und unbegreiflicher, als das unbegreiflichste, was je von den Nachfolgern des Thomas von Aquin und des Johann Scotus sey vorgebracht worden.

Gleichwohl sollen mehrere berühmte Weltweise: Gassendi, Cartesius, auch unser Leibniz, diesen dunkeln Mann benutzt, und wichtige Theile ihrer Lehrgebäude aus ihm gezogen haben. Ich lasse dieses unerörtert, und bemerke nur in Absicht der großen Dunkelheit, welche man dem Bruno vorwirft, daß

ich sie weder in dem Buche de la Causa; noch dem De l'Infinito Universo et Mondi, von dem ich bey einer andern Gelegenheit umständlich reden werde; gefunden habe. Was das erste Buch angeht, so können meine Leser selbst aus der Probe, die ich ihnen vorlege; davon urtheilen. Ein wenig faßlicher könnte mein Auszug dadurch geworden seyn, daß ich nur das System des Bruno selbst, die philosophia Nolana, wie er sie nennt, ununterbrochen darin vortrage. Dagegen aber habe ich auch, was er zuweilen viel ausführlicher sagt, und auf eine mannichfaltige Weise ins Licht zu stellen bemüht ist, nur Einmal, und oft sehr kurz gesagt *).

*) Ich rechne auf Leser, denen Präzision Commentar ist; und nicht auf solche, die nur gern überredet seyn mögen, sie verstünden was sie nicht verstehen. Die ganze Kunst des Vortrags liegt nach Swift darin, daß man das rechte Wort an seine rechte

Mein Hauptzweck bey diesem Auszuge ist, durch die Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza, gleichsam die Summa der Philosophie des *Ex. II.* in meinem Buche darzulegen. Bruno hatte die Schriften der Alten in Saft und Blut verwandelt, war ganz durchdrungen von ihrem Geiste, ohne darum aufzuhören Er selbst zu seyn. Genes ohne dieses findet sich auch nie. Darum unterscheidet er mit eben so viel Schärfe, als er mit großem kräftigen Sinne zusammenfaßt. Schwerlich kann man einen reineren und schöneren Umriss des Pantheismus im weitesten Verstande geben, als ihn Bruno zog. Daß man aber diese Lehre,

Stelle setze. Und wirklich, wer eine so abgefaßte Rede, ihrer Kürze wegen nicht faßt, dem wird alle Weitläufigkeit nicht nützen, sondern nur einen Schwächer aus ihm machen.

nach allen denen verschiedenen Gestalten, die sie anzunehmen so geschickt ist, kennen lerne, um sie überall wieder zu erkennen; ferner, ihr Verhältniß zu andern Systemen, so deutlich und vollständig wie möglich einsehe, und genau den Punct wisse, worauf es ankommt: dieses halte ich, in mehr als einer Absicht, für ungemein nützlich — ja, in unsern Zeiten, beynah für nothwendig.

Beylage II. Diofles an Drottime über den Atheismus. — Davor zwey Jahren über Atheismus oder vielmehr Nichtatheismus mancherley Aeussierungen geschahen, in die ich mich nicht recht zu finden wußte, so wendete ich mich an einige Freunde mit der Frage, ob Atheismus ein Wort ohne Bedeutung sey, oder wie denn sein Begriff gefaßt werden müsse. Vornehmlich bat ich die Fürstinn von Gallizin, Sie möch-

te Hemsterhuisen bewegen über diese Materie seine Gedanken aufzusetzen. So entstand das vortrefliche, die ganze Geschichte der Philosophie umfassende, mit wenigen großen Zügen hingeworfene Gemälde, welches ich hier ausstelle, und zu dessen Zusammensetzung das Auge, die feste Hand, und der Geist eines solchen Meisters nöthig war.

Beylage III. Sie erzählt, was es für eine sonderbare Ansicht gewesen sey, von welcher S. 15 dieser Schrift geredet wird; und schließt mit einer Anmerkung des verewigten Hamann, über den Ausdruck: Dinge einer andern Welt.

Beylage IV. Ueber die Frage von der Persönlichkeit des höchsten Wesens, in Beziehung auf Herders Gott.

Beylage V. Wieder in Beziehung auf Herders Gott: Ob es wahr sey, daß Lessing bey Spinoza, und Spinoza bey sich selbst auf halbem Wege stehen geblieben sey, und beyde den Knäuel ihrer Gedanken sich nicht ganz entwirrt hatten. Zum Beschlusse ein Wort über die Behauptung: Spinoza habe den Cartesianschen Begriff der Ausdehnung angenommen, und sey dadurch irre geleitet worden.

Beylage VI. Vergleichung des Systems des Spinoza mit dem System des Leibniß. Wesentlicher Unterschied zwischen beyden. Genesis der vorherbestimmten Harmonie. Spinoza und Leibniß waren beyde Antidualisten. Daraus entsprungene große Analogie der Lehre des einen mit der Lehre des andern. Einige diesen Punct angehende kritische Bemerkungen.

Beylage VII. Natürliche Geschichte der speculativen Philosophie. Entstehung des Spinozismus. Sein Zweck. Auf welche Weise die Täuschung, als würde dieser Zweck erreicht, zu Stande kommt. Sie ist nicht dem Spinozismus eigen, sondern beruht auf einem Mißverstände, der allemal gesucht, und künstlich hervorgebracht werden muß, wenn man die Möglichkeit des Daseyns eines Weltalls auf irgend eine Art erklären will. Ausführliche Erörterung des Vernunftwidrigen dieses Unternehmens, welches nothwendig darauf hinaus läuft, Bedingungen des Unbedingten zu entdecken. Folgerungen. Aufschlüsse. Resultate.

Beylage VIII. Eine Stelle von Garve, bey Gelegenheit einer Stelle dieses Buches.

Eine neue Beylage soll ihren Platz

in dieser Vorrede erhalten, nachdem ich mit dem Weg dazu durch die Beantwortung eines Vorwurfs gebahnt haben werde, der mir von Herrn Rehberg allein zweymal hintereinander*), und ich glaube von mehreren gemacht worden ist.

Es soll nemlich der Verfasser des Gesprächs über Idealismus und Realismus das Gegentheil von dem behauptet haben, was der Verfasser der Briefe über die Lehre des Spinoza behauptet hatte. Dieser soll gesagt haben: „ das System „ des Spinoza sey ganz unwiderleglich, „ sobald von reiner Metaphysik die Rede „ sey.“ — Jener soll sich „ zum Leibniz „ schen System in so vielen Rücksichten „ bekennen, in denen es mit dem Spino- „ za nicht zu vereinigen ist.“

Wor-

*) S. Allg. Lit. Zeit. 1788. No. 92. Intek. Bl. No. 35.

Worauf kann sich dieser Vorwurf gründen?

In meinem Briefe an Mendelssohn sagt Lessing: „Es giebt keine andre Philosophie als die Philosophie des Spinoza;“ und ich antworte: „das mag wahr seyn; Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden; hernach giebt sich das übrige von selbst.“ — Nachher (S. 33) sagt Lessing: „Nach welchen Vorstellungen glauben Sie denn nun das Gegentheil des Spinozismus? Finden Sie, daß Leibnizens Principia ihm ein Ende machen?“ — und meine Antwort ist: „Wie könnte ich, bey der festen Ueberzeugung, daß der bündige Determinist vom Fatalisten sich nicht unterscheidet? . . . Die Monaden helfen nicht aus u. s. w.“

Wird nun etwas diesem Widersprechendes in dem Gespräche über Idealismus und Realismus behauptet oder dazuthun versucht? — Es ist wahr, ich vertheidige in diesem Werke die Lehre des Leibniß von den Substanzen, deren wahren Begriff ich zu erklären und festzusetzen suche. Wird nun durch diese Lehre, wenn sie Grund hat, die Identität des Determinismus und Fatalismus aufgehoben, so bin ich allerdings mit mir selbst im Widerspruch. Ich sollte aber nicht denken, daß wenigstens Herr Rehberg dieses würde behaupten wollen *).

Doch hiemit wäre ich noch nicht gerettet, wenn ich sonst irgendwo in dem Buche über Spinoza die Lehre dieses Weltweisen für ganz unwiderleglich aus-

*) S. S. 224 dieser Schrift, die Note.

gegeben, und nichts destoweniger nachher Grundsätze, die sie widerlegen sollen, für gültig erkannt habe.

Was den ersten Punkt angeht, so fand ich bey wiederholtem und gewiß nicht unbedächtlichem Wiederlesen und Prüfen meiner Schrift, nichts in derselben, was ihn begründete. Am Ende meines Briefes an Hemsterhuis steht: ich hätte mit reiner Metaphysik über die Gründe des Spinoza gegen den Verstand und die Persönlichkeit des unendlichen Wesens, gegen den freyen Willen und die Endursachen, nie den Vortheil gewinnen können; dennoch sey es nöthig, ihre Schwächen zu entdecken, weil wir sonst die Theorie des Spinoza vergeblich, in dem was sie positives hat zu Grunde richten würden, da seine Anhänger sich bis hinter die letzten Trümmer des gestürzten Lehrgebäudes verschanzten, und

uns entgegen setzen würden, daß wir lieber eine offenbare Ungereimtheit, als das bloß Unbegreifliche annehmen wollten.

Also: das System des Spinoza mag sich in dem, was es positives hat, ohne sonderliche Mühe widerlegen lassen; seine Erklärung des Daseyns einzelner Dinge, einer succesiven Welt, ist nicht allein unzulänglich, sondern beruht auf einem erweislichen inneren Widerspruche; aber die entgegen gesetzte Theorie hat denselbigen Fehler, und zwar mit dem besondern Nachtheil, daß ihre Widersprüche sich auffallender machen lassen, als die Widersprüche der Spinozistischen.

Und wo sind nun in dem Gespräche über Idealismus und Realismus die Aeußerungen, welche sich hiemit nicht verträugen? Niemand wird sie aufweisen können. Beyde Schriften stimmen auf das

vollkommenste miteinander überein, und unterstützen sich gegenseitig von der ersten Seite bis zur letzten. Beyde lehren, „daß wir von dem Wesen aller Wesen nichts begreifen, und seine Natur, wenn wir sie erforschen wollen, nach unserer Vorstellungsart sogar unmöglich finden müssen*.)“ — Beyde aber lehren zugleich den Glauben an dieses unbegreifliche Wesen, und gründen sich einmüthig bey dieser Lehre auf die Gültigkeit des vereinigten und gleichlautenden Zeugnisses des inneren und äusseren Sinnes.

Nicht ohne Ursache hat Leibniß so oft wiederholt, der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele, sey Gott selbst; alle andre Gegenstände gelangten nur mittelbar zu ihr. Da das Licht, worin ich diese, nach meinem Urtheile uner-

*.) Idealismus und Realismus. S. 189.

Schütterliche Theorie des großen Mannes in dem Gespräche über Idealismus und Realismus gesetzt habe, noch nicht hell genug gewesen ist, so werde ich in einer andern Schrift sie noch deutlicher herauszubringen suchen.

Hier will ich nur noch anmerken, daß, wenn alle philosophische Erkenntniß, da sie nach dem Satze des Grundes, das ist der Vermittelung bewirkt wird, nothwendig überall eine nur mittelbare Erkenntniß seyn kann; es sich wohl begreifen läßt, warum wir zu keiner philosophischen Erkenntniß, weder des höchsten Wesens, noch unserer eigenen Persönlichkeit und Freyheit gelangen können. Ich glaube dieses in der VIIten Beylage zur Evidenz gebracht, und dadurch nicht allein die Wahrheit des Satzes: „daß alle Demonstration in Fatalismus ausgehe, ausser Zweifel gesetzt, sondern auch jede

Beforgniß, welche diese Behauptung bey einigen erregen möchte, aus dem Grunde gehoben zu haben.

Was ich aber nicht verschieben darf, weil man ein Recht hat zu fordern, daß es in dieser neuen Ausgabe geleistet werde, ist eine mehr ausgeführte Darlegung meiner Gedanken von der Freyheit des Menschen, worauf ich allen vernünftigen, aus der Natur allein geschöpften Glauben an Gott und Unsterblichkeit gegründet habe. Auch durch Herrn Rehberg bin ich hieran, und zwar auf eine Weise, die selbst meinen Dank verdient, erinnert worden. Er sagt: „die Empfindung von Göttlichen Dingen läßt sich freylich, wie Herr Jacobi behauptet, durch kein Râsonnement mittheilen; sie entsteht nur aus dem Gefühle der inwohnenden Göttlichen Kraft (das ist sittlicher Vollkommenheit); wird also durch die Verbesserung des inneren Sinnes gebildet.

„Damit aber dieser vortreffliche Gedanke,
 „welcher den letzten Endzweck mehrerer
 „Schriften des Verfassers ausmacht,
 „nicht zu einem schwärmerischen Hyposta-
 „sieren eigener Empfindungen Anlaß ge-
 „be, wäre eine genaue Bezeichnung sei-
 „nes Umfanges und Inhalts sehr noth-
 „wendig *).“

Um dieser Forderung vollkommen
 Genüge zu thun, müßte ich mein Gedan-
 kensystem von Grund aus, und im Zusam-
 menhange mit allen seinen Folgen darle-
 gen, welches nur in einem besondern,
 und zwar sehr kritischen Werke geschehen
 könnte. Der schneidende Unterschied mei-
 ner Vorstellungsart von den Vorstellungs-
 arten der mehresten meiner philosophischen
 Zeitgenossen liegt darin, daß ich kein
 Cartesianer bin. Ich gehe, wie die
 Morgenländer in ihren Conjugationen

*) Allg. Litt. Zeit. 1788. 2ter Band Seite 111 u. 112.

von der dritten, nicht von der ersten Person aus, und glaube, man dürfe schlechterdings nicht das sum dem cogito nachsetzen. Vielleicht sind wir der Periode nahe, wo es möglich seyn wird, eine sehr lehrreiche Geschichte des berühmten Cartesianischen Axioms zu entwerfen. Noch ist es schwer, diesen Proteus zu fassen; und vielleicht war es nie gefährlicher, ihn binden zu wollen.

Ich werde also in Absicht der an mich gethanen Forderung nur dasjenige leisten, was der von mir selbst gegebene wirkliche Anlaß mir zur Pflicht macht, ohne mich darnach umzusehen, ob man meine Meinungen bedenklich oder unbedenklich finden, oder wie man dieses oder jenes Wort auslegen werde. Viel lieber wollte ich mit der Wasserscheu, als mit der in Deutschland so ansteckend gewordenen Wortscheu geplagt seyn.

Ueber die Freyheit des Menschen.

Erste Abtheilung.

Der Mensch hat keine Freyheit.

I. Die Möglichkeit des Daseyns aller uns bekannten einzelnen Dinge, stützt und bezieht sich auf das Mitdaseyn anderer einzelner Dinge, und wir sind nicht im Stande, uns von einem für sich allein bestehenden endlichen Wesen eine Vorstellung zu machen.

II. Die Resultate der mannichfaltigen Beziehungen der Existenz auf Coexistenz drücken sich in lebendigen Naturen durch Empfindungen aus.

III. Das innere mechanische Verhalten einer lebendigen Natur nach Maaßgabe ihrer Empfindungen heißen wir Begierde und Abscheu; — oder: das empfundene Verhältniß der innerlichen Bedingungen des Daseyns und Bestehens einer lebendigen Natur zu den

äußerlichen Bedingungen eben dieses Daseyns; oder auch nur das empfundene Verhältniß der innerlichen Bedingungen untereinander ist mechanisch verknüpft mit einer Bewegung, die wir Begierde oder Abscheu nennen.

IV. Was allen verschiedenen Begierden einer lebendigen Natur zum Grunde liegt, nennen wir ihren ursprünglichen natürlichen Trieb, und er macht das Wesen selbst dieses Dinges aus. Sein Geschäft ist, das Vermögen da zu seyn der besondern Natur, deren Trieb er ist, zu erhalten und zu vergrößern.

V. Diesen ursprünglichen natürlichen Trieb könnte man die Begierde a priori nennen. Die Menge der einzelnen Begierden sind von dieser unveränderlichen allgemeinen nur so viele gelegentliche Anwendungen und Modificationen.

VI. Schlechterdings a priori könnte man eine Begierde nennen, welche jedem einzelnen Wesen ohne Unterschied der Gattung, der Art und des Geschlechts zugeschrieben würde, in so

fern alle auf gleiche Weise bemüht sind, sich überhaupt im Daseyn zu erhalten.

VII. Ein Vermögen, welches durchaus unbestimmt wäre, ist ein Unding. Jede Bestimmung aber setzt etwas schon bestimmtes zum voraus, und ist die Folge und Erfüllung eines Gesetzes. Die Begierde a priori, sowohl der ersten als der zweyten Gattung, setzt also auch Gesetze a priori zum voraus.

VIII. Der ursprüngliche Trieb des vernünftigen Wesens besteht, wie der Trieb eines jeden andern Wesens in dem unaufhörlichen Bestreben, das Vermögen da zu seyn der besondern Natur, wovon er der Trieb ist, zu erhalten und zu vergrößern.

IX. Das Daseyn vernünftiger Naturen wird, zum Unterschiede von allen andern Naturen, ein persöndliches Daseyn genannt. Dieses besteht in dem Bewußtseyn, welches das besondere Wesen von seiner Identität hat, und ist die Folge eines höhern Grades des Bewußtseyns überhaupt.

X. Der natürliche Trieb des vernünftigen Wesens, oder die vernünftige Begierde, geht also nothwendig auf die Erhöhung des Grades der Personalität; das ist, des lebendigen Daseyns selbst.

XI. Die vernünftige Begierde überhaupt, oder den Trieb des vernünftigen Wesens, als eines solchen, nennen wir den Willen.

XII. Das Daseyn eines jeden endlichen Wesens ist ein successives Daseyn; seine Personalität beruht auf Gedächtniß und Reflexion; seine eingeschränkte aber deutliche Erkenntniß auf Begriffen, folglich auf Abstraction, und Wort = Schrift = oder andern Zeichen.

XIII. Das Gesetz des Willens ist, nach Begriffen der Uebereinstimmung und des Zusammenhanges, das ist nach Grundsätzen, zu handeln: er ist das Vermögen practischer Prinzipien.

XIV. So oft das vernünftige Wesen nicht in Uebereinstimmung mit seinen Grundsätzen

handelt, so handelt es nicht nach seinem Willen, nicht gemäß einer vernünftigen, sondern einer unvernünftigen Begierde.

XV. Durch die Befriedigung einer jeden unvernünftigen Begierde, wird die Identität des vernünftigen Daseyns unterbrochen; folglich die Personalität, welche allein im vernünftigen Daseyn gegründet ist, verletzt; mithin die Quantität des lebendigen Daseyns um so viel vermindert.

XVI. Derjenige Grad des lebendigen Daseyns, welcher die Person hervorbringt, ist nur eine Art und Weise des lebendigen Daseyns überhaupt, und nicht ein eigenes besonderes Daseyn oder Wesen. Deswegen rechnet sich die Person nicht allein diejenigen Handlungen, welche nach Grundsätzen in ihr erfolgen, sondern auch diejenigen zu, welche die Wirkungen unvernünftiger Begierden und blinder Neigungen sind.

XVII. Wenn der Mensch, durch eine unvernünftige Begierde verblendet, seine Grund-

sätze übertreten hat, so pflegt er nachher, wenn er die übeln Folgen seiner Handlung empfindet, zu sagen: Mir geschieht recht. Da er sich der Identität seines Wesens bewußt ist, so muß er sich selbst als den Urheber des unangenehmen Zustandes anschauen, in dem er sich befindet, und in seinem Innern die peinlichste Zwietracht erfahren.

XVIII. Auf diese Erfahrung gründet sich das ganze System der practischen Vernunft, in so fern es nur über Einem Grundtriebe erbaut ist.

XIX. Hätte der Mensch nur Eine Begierde, so würde er gar keinen Begriff von Recht und Unrecht haben. Er hat aber mehrere Begierden, die er nicht alle in gleichem Maaße befriedigen kann; sondern die Möglichkeit der Befriedigung der Einen, hebt die Möglichkeit der Befriedigung der Andern in tausend Fällen auf. Sind nun alle diese verschiedenen Begierden nur Modificationen einer einzigen ursprünglichen Begierde, so giebt diese das Prinzip an die Hand, nach welchem die verschiede-

nen Begierden sich gegen einander abwiegen lassen, und wodurch das Verhältniß bestimmbar wird, nach welchem sie, ohne daß die Person mit sich selbst in Widerspruch und Feindschaft gerathe, befriedigt werden können.

XX. Ein solches innerliches Recht bildet sich unvollkommen in jedem Menschen auf eine mechanische Weise, vermöge der Identität seines Bewußtseyns. Das äußerliche Recht, welches Menschen, wenn sie in eine bürgerliche Vereinigung treten, untereinander frey verabreden, und ungezwungen festsetzen, ist immer nur die Abbildung des unter den einzelnen Gliedern zu Stande gekommenen innerlichen Rechts. Ich verweise auf die Geschichte aller Völker, von welchen wir etwas ausführliche Nachrichten haben.

XXI. Die größere Vollkommenheit, zu welcher, nach Umständen, das innerliche Recht gelangt, erfolgt nur als eine Fortsetzung und Ausarbeitung eben des Mechanismus, welcher das minder vollkommene hervorbrachte. Alle Grundsätze ruhen auf Begierde und Erfahrung,
und

und setzen, in so fern sie wirklich befolgt werden, ein anderswoher schon bestimmte Thätigkeit zum voraus; sie können nie der Anfang oder die erste Ursache einer Handlung seyn. Die Fähigkeit und Fertigkeit wirksame Grundsätze auszubilden oder practisch anzunehmen, ist wie die Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen; wie das Vermögen diese Vorstellungen in Begriffe zu verwandeln; wie die Lebhaftigkeit und Energie des Gedankens; wie der Grad des vernünftigen Daseyns.

XXII. Das Prinzip (oder das a priori) der Grundsätze überhaupt, ist die ursprüngliche Begierde des vernünftigen Wesens, sein eigenes besonderes Daseyn, das ist, seine Person zu erhalten, und was ihre Identität verletzen will, sich zu unterwerfen.

XXIII. Aus eben diesem Triebe fließt eine natürliche Liebe und Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit gegen andre. Das vernünftige Wesen kann sich als vernünftiges Wesen (in der Abstraction) von einem andern vernünftigen Wesen nicht unterscheiden. Ich und Mensch ist

)()(

Eins; Er und Mensch ist Eins: also sind er und ich Eins. Die Liebe der Person schränkt also die Liebe des Individui ein, und nöthigt seiner nicht zu achten. Damit aber letzteres in der Theorie nicht bis zur möglichen Vertilgung des Individui ausgedehnt, und ein bloßes Nichts in Person übrig gelassen werde, sind genauere Bestimmungen erforderlich, welche im vorhergegangenen schon angedeutet sind, und deren weitere Erörterung hier zu unserem Zwecke nicht gehört. Uns genügt auf diesem Wege zur deutlichen Einsicht gelangt zu seyn, wie jene moralischen Gesetze, welche apodictische Gesetze der practischen Vernunft genannt werden, zu Stande kommen, und nun entscheiden zu können, daß der einfache, mit Vernunft verknüpfte Grundtrieb, bis zu seiner höchsten Entwicklung hinauf, lauter Mechanismus und keine Freyheit zeige, obgleich ein Schein von Freyheit durch das oft entgegengesetzte Interesse des Individui und der Person, und das abwechselnde Glück einer Herrschaft, worauf die Person allein mit deutlichem Bewußtseyn verknüpfte Ansprüche hat, zuwege gebracht wird.

Zwente Abtheilung.

Der Mensch hat Freyheit.

XXIV. Daß sich das Daseyn aller endlichen Dinge auf Mitdaseyn stütze, und wir nicht im Stande sind, uns von einem schlechterdings für sich bestehenden Wesen eine Vorstellung zu machen, ist unlängbar; aber eben so unlängbar, daß wir noch weniger im Stande sind, uns eine Vorstellung von einem schlechterdings abhängigen Wesen zu machen. Ein solches Wesen müßte ganz passiv seyn, und könnte doch nicht passiv seyn; denn was nicht schon etwas ist, kann nicht zu etwas bloß bestimmt werden; was an sich keine Eigenschaft hat, in dem können durch Verhältnisse keine erzeugt werden, ja es ist nicht einmal ein Verhältniß in Absicht seiner möglich.

XXV. Wenn nun ein durchaus vermitteltes Daseyn oder Wesen nicht gedenkbar, sondern ein Unding ist, so muß eine bloß vermittelte, das ist ganz mechanische Handlung ebenfalls ein Unding seyn: folglich ist Mechanismus an sich nur etwas zufälliges, und es

muß eine reine Selbstthätigkeit ihm nothwendig überall zum Grunde liegen.

XXVI. Indem wir erkennen, daß jedes endliche Ding sich in seinem Daseyn, folglich auch in seinem Thun und Leiden auf andre endliche Dinge nothwendig stützt und bezieht, erkennen wir zugleich die Unterwerfung aller und jeder einzelner Wesen unter mechanische Gesetze: denn in so fern ihr Seyn und Wirken vermittelt ist, in so fern muß es schlechterdings auf Gesetzen des Mechanismus beruhen.

XXVII. Die Erkenntniß dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, heißt eine deutliche Erkenntniß; und was keine Vermittelung zuläßt, kann von uns nicht deutlich erkannt werden.

XXVIII. Absolute Selbstthätigkeit läßt keine Vermittelung zu, und es ist unmöglich, daß wir das Innere derselben auf irgend eine Art deutlich erkennen.

XXIX. Es kann also die Möglichkeit

absoluter Selbstthätigkeit nicht erkannt werden; wohl aber ihre Wirklichkeit, welche sich unmittelbar im Bewußtseyn darstellt, und durch die That beweist.

XXX. Sie wird Freyheit genannt, in so fern sie sich dem Mechanismus, welcher das sinnliche Daseyn des einzelnen Wesens ausmacht, entgegen setzen und ihn überwiegen kann.

XXXI. Wir kennen unter den lebendigen Wesen nur den Menschen, der mit demjenigen Grade des Bewußtseyns seiner Selbstthätigkeit begabt wäre, welcher den Veruf und Antrieb zu freyen Handlungen mit sich führt.

XXXII. Es besteht also die Freyheit nicht in einem ungereimten Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden; eben so wenig in der Wahl des Bessern unter dem Nützlichen, oder der vernünftigen Begierde: denn eine solche Wahl, wenn sie auch nach den abgezogensten Begriffen geschieht, erfolgt doch immer nur mechanisch; — sondern es besteht

diese Freiheit, dem Wesen nach, in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde.

XXXIII. Wille ist reine Selbstthätigkeit, erhoben zu dem Grade des Bewußtseyns, welchen wir Vernunft nennen.

XXXIV. Die Unabhängigkeit und innerliche Allmacht des Willens, oder die mögliche Herrschaft des intellectuellen Wesens über das sinnliche Wesen wird de facto von allen Menschen zugegeben.

XXXV. Von den Weisen des Alterthums, am meisten von den Stoikern ist es bekannt, daß sie zwischen Dingen der Begierde, und Dingen der Ehre keine Vergleichung zuließen. Die Gegenstände der Begierde, sagten sie, könnten nach der Empfindung des Angenehmen, und den Begriffen des Zuträglichen untereinander verglichen, und eine Begierde der andern aufgeopfert werden; das Prinzip der Begierde aber liege außer allem Verhältnisse mit dem Prinzip der Ehre, welches nur

Einem Gegenstand habe: die Vollkommenheit der menschlichen Natur an sich, Selbstthätigkeit, Freyheit. Daher waren alle Bergelungen bey ihnen gleich, und immer nur die Frage, aus welchem von den beyden unvergleichbaren Prinzipien, die unmöglich je miteinander in eine wirkliche Collision kommen konnten, die Handlung geschehen war. Denjenigen wollten sie mit Recht allein einen freyen Mann genannt wissen, der nur das Leben seiner Seele lebte, sich nach den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmte, also nur sich gehorchte und immer selbst handelte: lauter Knechte sahen sie im Gegentheil in denen, welche, durch Dinge der Begierde bestimmt, den Gesetzen dieser Dinge nachlebten, und sich ihnen unterwarfen, damit sie von denselben auf eine ihren Begierden gemäße Weise unaufhörlich verändert und in Handlung gesetzt werden möchten.

XXXVI. Wie weit nun auch unser aufgeklärtes Zeitalter über — die Schwärmereyen — oder den Mysticismus eines Epictets und Antonins erhaben seyn mag, so sind wir doch in der Deutlichkeit und

Gründlichkeit noch nicht so weit gekommen, daß wir von allem Gefühl der Ehre los wären. So lange aber noch ein Funken dieses Gefühls im Menschen wehnt, so lange ist ein unwidersprechliches Zeugniß der Fretheit, ein unbezwinglicher Glaube an die innerliche Allmacht des Willens in ihm. Mit dem Munde kann er diesen Glauben verläugnen, aber er bleibt im Gewissen, und bricht einmal unversehens hervor, wie im Mahomet des Dichters, da er in sich gefehrt und betroffen die schauerhaften Worten ausspricht:

Il est donc des remords !

XXXVII. Allein nicht einmal mit dem Munde kann er ganz verläugnet werden, dieser Glaube. Denn wer will den Namen haben, daß er nicht allen Versuchungen zu einer schändlichen Handlung jederzeit widerstehen könne; wer nur, daß er hier zu überlegen, Vortheile oder Nachtheile in Betrachtung zu ziehen, an Grad oder Größe zu denken nöthig habe? — Und auf dieselbige Weise urtheilen wir auch in Absicht anderer Menschen. Sehen wir jemand das Unangenehme dem Nützlich-

den vorziehen; zu seinen Zwecken verkehrte Mittel wählen; sich selbst in seinen Wünschen und Bestrebungen widersprechen: wir finden nur, daß er unvernünftig, thöricht handelt. Ist er nachlässig in der Erfüllung seiner Pflichten, befleckt er sich sogar mit Lastern; ist er ungerecht und übt Gewaltthätigkeiten aus: wir können ihn hassen, verabscheuen; — aber ihn ganz wegwerfen können wir noch nicht. Verläugnet er aber auf irgend eine entschiedene Weise das Gefühl der Ehre; zeigt er, daß er innere Schande tragen, oder Selbstverachtung nicht mehr fühlen kann; dann werfen wir ihn ohne Gnade weg, er ist Roth unter unseren Füßen.

XXXVIII. Woher diese unbedingten Urtheile; woher solche ungemessene Anmaßungen und Forderungen, die sich nicht einmal bloß auf Handlungen einschränken, sondern das Gefühl in Anspruch nehmen; und sein Daseyn apodiktisch fordern?

XXXIX. Sollte sich das Recht dieser Anmaßungen und Forderungen wohl auf eine For-

mel, etwa auf die Einsicht in die richtige Verknüpfung, auf die gewisse Wahrheit des Resultats folgender Sätze gründen: Wenn A ist wie B, und C ist wie A, so ist B wie C? — Spinoza erwies auf diese Art, der Mensch, in so fern er ein vernünftiges Wesen sey, opfre eher sein Leben auf, wenn er auch keine Unsterblichkeit der Seele glaube, als daß er durch eine Lüge sich vom Tode rettete *); und in abstracto hat Spinoza recht. Es ist eben so unmöglich, daß der Mensch der reinen Vernunft lüge oder betrüge, als daß die drei Winkel eines Dreiecks nicht zwey rechten gleich seyn. Aber wird das wirkliche mit Vernunftbegabte Wesen sich von dem abstracto seiner Vernunft wohl so in die Enge treiben, von einem Gedankendinge durch ein Wortspiel so ganz sich gefangen nehmen lassen? — Nimmermehr! — Wenn auf Ehre Verlaß ist, und der Mensch Wort halten kann, so muß noch ein andrer Geist, als der bloße Geist des Syllogismus in ihm wohnen **).

*) Erh. P. IV. Pr. LXXII.

***) Die Vernunft des Menschen, vom Menschen

XL. Ich halte diesen andern Geist für den
Orthem Gottes in dem Gebilde von Erde.

XLI. Es beweist dieser Geist zuerst sein
Daseyn im Verstande, der wirklich ohne ihn je-
ner wunderbare Mechanismus seyn würde,
welcher nicht allein die Leitung eines Sehenden
durch einen Blinden möglich, sondern auch die
Nothwendigkeit einer solchen Einrichtung durch
Vernunftschlüsse erweislich machte. Wer bän-
digt hier den Syllogismus, indem er seine
Vordersätze schlägt? Allein dieser Geist,
durch seine Gegenwart in Thaten der Freyheit,
und einem unvertilgbaren Bewußtseyn *).

XLII. Wie dieses Bewußtseyn die Ueberzeu-
gung selbst ist: Intelligenz für sich allein sey wirk-
sam; sey die höchste, ja die einzige uns wahr-
haft bekannte Kraft: so lehrt es auch unmittel-

selbst und von allem Triebe abgesondert, ist
ein bloßes Gedankending, das weder agieren
noch reagieren, weder denken noch handeln
kann. S. S. 423. dieser Schrift.

*) S. S. 28. u. 29 dieser Schrift.

bar den Glauben an eine Erste allerhöchste Intelligenz; an einen verständigen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist.

XLIII. Aber dieser Glaube erhält erst seine volle Kraft und wird Religion, wenn im Herzen des Menschen das Vermögen reiner Liebe sich entwickelt.

XLIV. Reine Liebe? — Gibt es eine solche? — — Wie beweist sie sich, und wo findet man ihren Gegenstand?

XLV. Wenn ich antworte, das Prinzip der Liebe sey dasselbige, von dessen Daseyn als Prinzip der Ehre wir uns schon versicherten: so wird man mir ein größeres Recht zu haben glauben, in Absicht des Gegenstandes, den ich darstellen soll, dringend zu werden. —

XLVI. Ich antworte also: der Gegenstand der reinen Liebe ist derjenige, den ein Sokrates vor Augen hatte. Er ist das *Es* im Menschen; und die Ehrfurcht vor die-

sem Göttlichen, ist was aller Tugend, allem Ehrgefühl zum Grunde liegt. ::

XLVII. Construiren kann ich weder diesen Trieb noch seinen Gegenstand. Ich müßte, um es zu können, wissen, wie Substanzen erschaffen werden, und ein nothwendiges Wesen möglich ist. Aber meine Ueberzeugung von ihrem Daseyn wird folgendes vielleicht noch etwas mehr erläutern.

XLVIII. Wenn das Weltall kein Gott, sondern eine Schöpfung; wenn es die Wirkung einer freyen Intelligenz ist: so muß die ursprüngliche Richtung eines jeden Wesens, Ausdruck eines Göttlichen Willens seyn. Dieser Ausdruck in der Creatur ist ihr ursprüngliches Gesetz, in welchem die Kraft es zu erfüllen nothwendig mit gegeben seyn muß. Dieses Gesetz, welches die Bedingung des Daseyns des Wesens selbst, sein ursprünglicher Trieb, sein eigener Wille ist, kann mit den Naturgesetzen, welche nur Resultate von Verhältnissen sind, und durchaus auf Vermittelung beruhen, nicht

verglichen werden. Nun gehört aber jedes einzelne Wesen zur Natur; ist also auch den Naturgesetzen unterworfen, und hat eine doppelte Richtung.

XLIX. Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche Trieb oder das Prinzip der Begierde; die Richtung auf das Ewige ist der intellectuelle Trieb, das Prinzip reiner Liebe.

L. Sollte man mich über diese doppelte Richtung selbst, zur Rede stellen; nach der Möglichkeit eines solchen Verhältnisses und der Theorie seiner Einrichtung fragen: so würde ich mit Recht eine solche Frage abweisen, weil sie die Möglichkeit und Theorie der Schöpfung, Bedingungen des Unbedingten zum Gegenstande hat. Es ist genug, wenn das Daseyn dieser doppelten Richtung und ihr Verhältniß durch die That bewiesen und von der Vernunft erkannt ist. Wie sich alle Menschen Freyheit zuschreiben, und allein in den Besitz derselben ihre Ehre setzen; so schreiben sich auch alle ein Vermögen reiner Liebe, und ein Ge-

sühl der überwiegenden Energie desselben zu, worauf die Möglichkeit der Freyheit beruht. Alle wollen Liebhaber der Tugend selbst, nicht der mit ihr verknüpften Vortheile seyn; alle wollen von einem Schönen wissen, welches nicht bloß das Angenehme; von einer Freude, die nicht bloßer Kitzel sey.

LI. Handlungen, welche aus diesem Vermögen wirklich hervorgehen, nennen wir göttliche Handlungen; und ihre Quelle, die Gesinnungen selbst, göttliche Gesinnungen. Auch begleitet sie eine Freude, die mit keiner andern Freude verglichen werden kann: es ist die Freude, die Gott selbst an seinem Daseyn hat.

LII. Freude ist jeder Genuß des Daseyns; so wie alles, was das Daseyn aufhebt, Schmerz und Traurigkeit zuwege bringt. Ihre Quelle ist die Quelle des Lebens und aller Thätigkeit. Bezieht aber ihr Affect sich nur auf ein vergänglichendes Daseyn, so ist er selbst vergänglich: Seele des Thiers. Ist sein Gegenstand

das Unvergängliche und Ewige; so ist er die Kraft der Gottheit selbst, und seine Beute Unsterblichkeit.

Ausser diesen ausführlichen Abhandlungen habe ich verschiedene nicht unwichtige Punkte in Anmerkungen unter dem Text erörtert. Ich fürchte, daß ich mich in diesen Anmerkungen ein paarmal zu kurz gefaßt, und eine zu große Aufmerksamkeit des Lesers in Anspruch genommen habe. Doch wird kein Mißverstand zu besorgen seyn, wenn man nur nicht vergißt, daß die Theile eines Buches, wie die Glieder eines organischen Leibes betrachtet werden müssen. Ein ausgerissenes Auge kann nicht sehen; eine abgehauene Hand nicht greifen. Jedes besondere Glied verrichtet sein eigenthümliches

des

des Geschäfts nur im Zusammenhange mit dem Ganzen.

Bey den Noten ist es überall bemerkt worden, wenn sie schon in der vorigen Ausgabe standen, ausgenommen bey den numerierten zu dem Aufsatze vom 21ten April. Hier sind jetzt die hinzugekommenen Anmerkungen mit einem † bezeichnet.

Mendelssohns Erinnerungen gegen mein erstes Schreiben an ihn, gehörten in dieses Werk, und der Leser wird sie an ihrer Stelle finden.

Was die historische Zusammenfügung der Briefe, welche diesem Buche seinen Namen geben, betrifft, so habe ich sie nun ganz diplomatisch gemacht. Wo vorhin nur Auszüge standen, stehen jetzt die Urkunden selbst, und es sind verschiedene

)()()()(

neue hinzugekommen, die auch nicht in meiner Rechtfertigung standen; unter andern der Erste Brief, den ich in dieser Sache geschrieben habe. Man wird auch einige Briefe von Lessing finden. Da ich diesen ganz schlichten Weg materieller Wahrheit einschlug, konnte ich mich aller weiteren Anmerkungen überheben, und verschaffte mir den großen Vortheil, daß ich nie wieder nöthig haben werde, auf diese Materie zurück zu kommen.

Die übrigen Verbesserungen will ich dem Leser selbst zu bemerken überlassen. Ich habe mich sorgfältig dabey gehütet, etwas zu vertilgen, was durch merkwürdige Angriffe merkwürdig geworden ist. Diese behalten also ihre volle Kraft, und bleiben in ihrem Werthe. Die Schlußrede habe ich um die Hälfte verkürzt, hauptsächlich dadurch, daß ich verschiedene eingerückte Stellen herausnahm. Sie ist

nicht ohne allen Grund getadelt, und nicht ohne alle Schuld von meiner Seite, missverstanden worden.

Wempelfort bey Düsseldorf,

den 18. April 1789.

E r r a t a.

- ©. 46. §. 10. statt andren l. andre.
©. 73. §. 15. . . feundinn l. Freundin.
©. 100. §. 10. . . Artikul l. Artikel.
©. 111. §. 1. . . Dé harge l. Décharge.
©. 125. §. 3. . . representa ive l. representative.
 . . . se ond l. second.
§. 2. der Note felicet l. scilicet.
§. 4. wird nach selbst das Comma ausge-
 strichen.
©. 174. §. 16. der Note statt quædam l. quædam.
©. 213. §. 20. statt un l. une.
©. 224. §. 4. der Note statt Epitamatore, l.
 Epitomatore.
©. 226. §. 11. statt Jan. l. Februar.
©. 234. §. 5. . . Parthie l. Parrey.
NB. ©. 313. §. 18. statt vorständige l. vollstän-
 dige.
NB. ©. 334 §. 16. statt Räderwerk l. sind Räder-
 werk.
§. 17. wird sind ausgestrichen.
NB. ©. 402. §. 18. statt Fräftiger sich l. sich Fräfti-
 ger.
©. 416. §. 20. wird Können ausgestrichen.

Beym Revidieren ist mir in Lessings Briefe, ©. 58 — 60, die harte Stelle am Ende desselben aufgefallen. Der Schritt, wogegen Lessing eifert, war eine Uebereilung, an welcher bey weitem nicht die ganze Geistlichkeit Antheil hatte. Auch wurde die Uebereilung gleich erkannt, und sie hat nicht die geringste üble Folge gehabt.

J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient.

Leibnitz.

Eine vertraute Freundin von Lessing *), welche durch ihn auch die meinige wurde, schrieb mir im Februar des Jahres drey und achtzig, daß sie im Begriff sey, eine Reise nach Berlin zu unternehmen, und fragte mich, ob ich Aufträge dahin hätte.

Aus Berlin schrieb mir meine Freundin wieder. Ihr Brief handelte hauptsächlich von Mendelssohn, „diesem ächten Verehrer und Freunde unseres Lessings.“ Sie meldete mir,

*) Ich habe ihr in meiner Rechtfertigung gegen Mendelssohn den Namen Emilie gegeben, und werde mich desselben auch in dieser Schrift statt ihres wahren Namens bedienen.

daß sie über den Berewigten und auch über mich viel mit Mendelssohn gesprochen hätte, welcher nun endlich daran sey, sein längst verheißenes Werk über Lessings Character und Schriften vorzunehmen *).

*) Im Januar desselbigen Jahres (1783.) waren im deutschen Museum unter dem Titel: Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift, Einwürfe gegen mein Etwas, was Lessing gesagt hat (Berlin bey G. J. Decker 1782.) erschienen. An jenen Gedanken Verschiedener hatte Mendelssohn den größten Antheil, und von den Worten an: „Auch geht unser Verfasser über alles dies „sehr schnell hinweg,“ bis ans Ende, gehören sie ihm allein zu (S. meine Rechtfertigung S. 33.). Diesen Gedanken setzte ich im Februar des Museums Erinnerungen entgegen, die eben erschienen waren, da meine Freundin nach Berlin kam. Ich will nun Emilens eigene Worte hierhin setzen, damit man sehe, wie untadelhaft von Anfang an das Betragen dieses an Geist und Seele so vorzüglichen Weibes gewesen ist.

Berlin, den 25. März 1783.

Ihm selbst, dem alten
Frig, habe ich noch nicht in Ihrem Namen

Verschiedene Hindernisse machten es mir unmöglich, gleich auf diesen Brief zu antwor-

zulegen können, weil er in Pögdam ist, und ich dahin noch nicht gekommen bin Mendelssohn aber, meinen lieben Mendelssohn sah ich gestern. Er ist ganz, wie ich ihn mir dachte; unwiderstehlich einnehmend durch die überall aus ihm redende Güte des Herzens und hervorleuchtende Klarheit seines Geistes. Wir haben viel über Lessing und Sie gesprochen. Lessings nicht unähnliche Büste war das erste, was beim Hereintreten mir in die Augen fiel. Der Bruder hat geschrieben, daß nächstens die Briefe über Walch herauskommen sollen; hernach die Geschichte der Evangelien, worauf unser verstorbener Freund selbst einigen Werth legte. Mendelssohn hat seines Briefwechsels mit Lessing bis diese Stunde noch nicht habhaft werden können; aber der Bruder hat versprochen, ihm nächstens ein Packet Schriften zu schicken, worunter auch dieser Briefwechsel seyn soll. Und alsdann verspricht Mendelssohn, sein Wort wegen des Erwas über Lessings Character zu halten. Der Himmel gebe ihm dazu Gesundheit und Heiterkeit, so werden wir doch einmal etwas

ten, und der Aufenthalt meiner Freundin in Berlin war nur von wenigen Wochen.

Da sie wieder zu Hause war, schrieb ich ihr, und erkundigte mich, wie viel oder wenig Mendelssohn von Lessings religiösen Gesinnungen bekannt geworden wäre. — Lessing sey ein Spinozist gewesen *).

über unsern Freund lesen, das des Mannes werth ist.

Ihnen selbst, bester Jacobi, ist Mendelssohn wirklich gut, und mit Ihren Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener zufrieden. * * und ich haben das Unrige dazu beygetragen, Sie, wo möglich, ihm noch näher bekannt zu machen; denn sicher verdienen Sie beide sich einander zu kennen, wie Sie sind. Ach, wenn Sie doch gegenwärtig hier seyn könnten! — Ich muß eilig schliefen. Sie wissen, wie es auf einer Reise zugeht.

*) Hier ist die Stelle meines Briefes an Emilie, ganz und ohne Veränderung auch nur Einer Sylbe.

Pempelfort, den 21ten July 1783.

. . . . Daß ich Ihnen auf Ihren Brief aus Berlin nicht antworten konnte, war mir

Gegen mich hatte Lessing über diesen Gegenstand ohne alle Zurückhaltung sich geäußert;

leid genug. Ich erhielt ihn, weil er über Schwelm, anstatt über Wefel gelaufen war, später als ich sollte, und mußte fürchten, daß Sie meine Antwort, wenn sie nicht mit der umlaufenden Post abgieng, nicht mehr erhielten. Mit der umlaufenden Post konnte ich Ihnen nicht schreiben, weil ich Sie von etwas sehr wichtigem — von unseres Lessings letzten Besinnungen unterhalten wollte, um es Mendelssohn, wenn Sie es für gut fänden, mitzutheilen. — Sie wissen vielleicht, und wenn Sie es nicht wissen, so vertraue ich Ihnen hier unter der Rose der Freundschaft, daß Lessing in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist war. Es wäre möglich, daß Lessing diese Besinnungen gegen mehrere geäußert hätte; und dann wäre es nöthig, daß Mendelssohn in dem Ehrengedächtnisse, das er ihm setzen will, gewissen Materien entweder ganz auswich, oder sie wenigstens äußerst vorsichtig behandelte. Vielleicht hat sich Lessing gegen seinen lieben Mendelssohn eben so klar als gegen mich geäußert; vielleicht auch nicht, weil er ihn lange nicht gesprochen, und sehr ungern Briefe schrieb. Ihnen, meine Traute, sey es

und da er überhaupt nicht geneigt war, seine Meinungen zu verheelen, so durfte ich vermuthen, was ich von ihm wußte sey mehreren bekannt geworden. Daß er selbst aber gegen Mendelssohn sich hierüber nie deutlich erklärt hatte, dieses wurde mir auf folgende Weise bekannt.

Nachdem ich Lessingen im Jahre neun und siebenzig einen Besuch auf den folgenden Sommer versprochen hatte, meldete ich ihm in einem Briefe vom ersten Juni 1780, meine baldige Erscheinung, und lud ihn zugleich ein, mich nachher auf einer Reise zu begleiten, die uns nach Berlin führen sollte. Lessing antwortete in Absicht der Reise, daß wir die Sache zu Wolfenbüttel miteinander überlegen wollten *). Als

hiemit anheim gestellt, ob Sie Mendelssohn hiervon etwas eröffnen wollen oder nicht. Umständlicher kann ich aber für diesmal nicht von der Sache schreiben.

*) Auch dieses Schreiben will ich mittheilen.

ich dahin kam, fanden sich wichtige Hindernisse.
 Kefing wollte mich überreden, ohne ihn nach

Wolfenbüttel, den 13ten Juni 1780.

„Ich zögere keinen Augenblick, Ihnen auf
 „Ihre angenehme Zuschrift vom ersten dieses
 „(die ich aber den 12ten erst erhalten) zu mel-
 „den, daß ich den ganzen Junius, bis in die
 „Mitte des Julius unfehlbar in Wolfenbüttel
 „zu treffen seyn werde, und daß ich Sie mit
 „großem Verlangen in meinem Hause erwarte,
 „in welchem es Ihnen gefallen möge, einige
 „Tage auszuruhen.

„Unsere Gespräche würden sich zwar wohl
 „von selbst gefunden haben. Aber es war doch
 „gut, mir einen Fingerzeig zu geben, von
 „wannen wir am besten ausgehen könnten . . .
 „. . .

„Ob es mir möglich seyn wird, eine weitere
 „Reise mit Ihnen zu machen, kann ich zur
 „Zeit noch nicht bestimmen. Mein Wunsch
 „wäre es allerdings. Aber ich wünsche, was
 „ich einmal wünsche, mit so viel vorher em-
 „pfindender Freude, daß meistens das
 „Glück der Mühe überhoben zu seyn glaubt,
 „den Wunsch zu erfüllen u. s. w.

Berlin zu reisen, und wurde alle Tage dringender. Sein Hauptbewegungsgrund war Mendelssohn, den er unter seinen Freunden am höchsten schätzte. Er wünschte sehr, daß ich ihn möchte persönlich kennen lernen. In einer solchen Unterredung äusserte ich einmal meine Verwunderung darüber, daß ein Mann von so hellem und richtigem Verstande, wie Mendelssohn, sich des Beweises von dem Daseyn Gottes aus der Idee so eifrig, wie es in seiner Abhandlung von der Evidenz geschehen wäre, hätte annehmen können; und Lessings Entschuldigungen führten mich geradezu auf die Frage: ob er sein eigenes System nie gegen Mendelssohn behauptet hätte? „Nie,“ antwortete Lessing. . . . „Einnmal nur sagte ich ihm obngefähr eben das, was ihnen in der Erziehung des Menschengeschlechts (S. 73.) aufgefallen ist. Wir wurden nicht miteinander fertig, und ich ließ es dabey.“

Also, die Wahrscheinlichkeit von der einen Seite, daß Mehrere von Lessings Spinozismus unterrichtet wären; und die Gewißheit von der andern, daß Mendelssohn davon nichts zuver-

klüßiges bekannt geworden sey , bewegen mich letzterem einen Wink darüber zu verschaffen *).

Meine Freundin faßte meine Idee vollkommen; die Sache schien ihr äusserst wichtig, und sie schrieb den Augenblick an Mendelssohn, um demselben, was ich ihr entdeckt hatte, zu offenbaren.

Die Antwort, die ich hierauf von Emilien erhielt, will ich ganz hier einrücken.

* * den 1sten Septemb. 1783 **).

„Ich habe Mendelssohns Antwort abwar-

*) Daß ich, bey dieser Gewißheit, es dennoch in meinem Briefe vom 21sten Juli an Emilie dahin gestellt seyn ließ, ob nicht Mendelssohn so gut als ich selbst schon unterrichtet sey, wird hoffentlich keiner Rechtfertigung bedürfen.

***) In der ersten Ausgabe (S. 4.) theilte ich diesen Brief nur Auszugsweise mit. Hier die Worte der ersten Ausgabe.

„Mendelssohn erstaunte, und seine erste Bewegung war, an der Richtigkeit meiner Aus-

„ten wollen, liebster Jacobi, ehe ich Ihnen
 „wieder schreibe. Hier ist sie.

„Mendelssohn wünscht bestimmt zu wissen,
 „wie Lessing die bewußten Gesinnungen geäußert
 „habe. Ob er mit trockenen Worten ge-
 „sagt: ich halte das System des Spinoza für
 „wahr und gegründet? Und welches? Das im
 „Tractatu Theologico Politico, oder das
 „in den Principiis Philosophiæ Cartesianæ
 „vorgetragene; oder dasjenige, welches Lu-
 „dovicus Mayer nach dem Tode des Spinoza
 „in seinem Namen bekannt machte? Und wenn
 „zu dem allgemein dafür bekannten atheis-
 „tischen System des Spinoza, so fragt er wei-
 „ter: ob Lessing das System so genommen,
 „wie es Bayle mißverstanden, oder wie andre
 „es besser erklärt haben? und setzet hinzu:
 „Wenn Lessing im Stande war, sich so schlecht-
 „weg, ohne alle nähere Bestimmung, zu dem

sage zu zweifeln. Er wünschte bestimmt zu wissen: „wie Lessing die Gesinnungen, die ich ihm beylegte, geäußert hätte? Ob er mit trockenen Worten u. s. w.“

„System irgend eines Mannes zu verstehen, so
 „war er zu der Zeit nicht mehr bey sich selbst,
 „oder in seiner sonderbaren Laune, etwas Pa-
 „radoxes zu behaupten, daß er in einer ernst-
 „haften Stunde selbst wieder verwarf.

„Hat aber Lessing etwa gesagt, fährt Men-
 „delssohn fort: Lieber Bruder! der so sehr ver-
 „schrieene Spinoza mag wohl in manchen
 „Stücken weiter gesehen haben, als alle die
 „Schreyer, die an ihm zu Helden geworden
 „sind; in seiner Ethik insbesondere sind vor-
 „treffliche Sachen enthalten, vielleicht bessere
 „Sachen, als in mancher orthodoxen Moral,
 „oder in manchem Compendio der Weltweisheit;
 „sein System ist so ungereimt nicht, als man
 „glaubt: — Ey nun, so läßt sich Mendels-
 „sohn gefallen.

„Er beschließt mit dem Wunsche, daß Sie
 „die Güte haben möchten, das Bestimmte hier-
 „über ausführlich zu berichten; nemlich: was,
 „wie, und bey welcher Gelegenheit sich Lessing
 „über diese Sache geäußert habe; da er (Men-
 „delssohn) fest von Ihnen überzeugt sey, daß

„Sie sowohl Lessingen ganz verstanden, als
 „von einer so wichtigen Unterredung jeden Um-
 „stand im Gedächtniß behalten haben werden.

„Sobald dieses geschehen, wird Mendels-
 „sohn allerdings in dem, was er über Lessings
 „Character etwa noch zu schreiben Willens ist,
 „davon Erwähnung thun. Denn, sagt er,
 „auch unseres besten Freundes Name soll bey
 „der Nachwelt nicht mehr und nicht weniger
 „glänzen, als er es verdient. Die Wahrheit
 „kann auch hier nur gewinnen. Sind seine
 „Gründe leicht, so dienen sie zu ihrem (der
 „Wahrheit) Triumph; sind sie aber gefährlich;
 „so mag die gute Dame für ihre Bertheidigung
 „sorgen. Ueberhaupt, fügt er hinzu: setze ich
 „mich, wann ich über Lessings Character schrei-
 „be, ein halbes Jahrhundert weiter hinaus;
 „wo alle Partheylichkeiten aufgehört haben,
 „alle unsere jetzigen Tracasserien vergessen seyn
 „werden.

„Sehen Sie, liebster Jacobi, dies ist das
 „Resultat Ihrer mitgetheilten Nachricht, die
 „ich unmdglich Mendelssohn verschweigen

„ konnte, und wovon das weitere mitzutheilen
 „ auch Sie nicht gereuen darf. Denn was würd
 „ den Sie gesagt haben, wenn einmal Men
 „ delsohn mit dem, was er über Lessings Cha
 „ rakter zu sagen denkt, zum Vorschein käme,
 „ und von ähnlichen wichtigen Sachen stände
 „ nichts darinn? Sie hätten es sich alsdann
 „ zum Vorwurfe machen müssen, die Sache der
 „ Wahrheit (denn die ist es am Ende mehr als
 „ unseres Freundes) verstümmelt zu haben.
 „ Wie mir übrigens dabey zu Muthe ist, ob
 „ Ihre Aussage so oder so ausfalle, — das ge
 „ hört nicht hieher u. s. w.

Ich hatte nicht das mindeste Bedenken, die
 ser Aufforderung zu folgen, und ließ den vierten
 November folgenden Brief an Mendelssohn,
 unter einem Umschlage an meine Freundin, un
 versiegelt abgehen*). Damit er sein Urkundliches

*) Folgendes schrieb ich Emilien bey der Uebersen
 dung:

den vierten Nov. 1783.

— — — — — hiebey, was ich
 zu meinem eigenen Verdrusse so lange schuldig
 blieb. Sie werden nichts dagegen haben, daß

behalte, will ich ihn, von der ersten Zeile bis zur letzten, unverändert abdrucken lassen.

Pempelfort bey Düsseldorf, den
vierten November 1783.

Sie wünschen wegen gewisser Meinungen,

mein Brief geradezu an Mendelssohn gerichtet ist; und Mendelssohn wird nicht übel nehmen, daß ich ihn nicht ganz mit eigener Hand geschrieben habe. Ich überlasse Ihnen, mich deswegen bey ihm zu entschuldigen.

Daß Sie das Packet erhalten und versendet haben, und Ihre Gedanken über den Inhalt, melden Sie mir, wenn Sie können, mit der Post vom Montage. Was Mendelssohn dazu sagt, davon lassen Sie mich künftig, was ich wissen darf, erfahren. Ich erwarte eben nicht den besten Dank von ihm für meine Mühe, weil meine Art zu sehen von der seinigen etwas verschieden ist. Ich bin aber ein für allemal darein ergeben, was aus dem Scheine meines Seyns erfolgt, zu tragen, und nur immer dieses so zu zeigen, wie es ist. Etwas Muth und Verläugnung wird dazu erfordert, aber dafür hat man auch die innere Ruhe, die sonst nie erhalten werden kann.

die ich in einem Briefe an * * * * * dem verzewigten Lessing zugeschrieben habe, das Genauere von mir zu erfahren; und da scheint es mir am besten, mich mit dem, was ich davon mitzutheilen fähig bin, an Sie unmittelbar zu wenden.

Es gehdrt zur Sache, wenigstens zu ihrem Vortrage, daß ich einiges mich selbst betreffendes voraus schicke. Und indem ich Sie dadurch in eine etwas nähere Bekanntschaft mit mir setze, werde ich mehr Muth gewinnen, alles frey heraus zu sagen; und vielleicht vergessen, was mich sorgsam oder schüchtern machen will.

Ich gieng noch im Polnischen Rocte, da ich schon anfieng, mich über Dinge einer andern Welt zu ängstigen. Mein kindischer Tieffinn brachte mich im achten oder neunten Jahre zu gewissen sonderbaren — Ansichten (ich weiß es anders nicht zu nennen), die mir bis auf diese Stunde ankleben *). Die Sehnsucht, in Absicht der besseren Erwartungen des Menschen

*) S. die Beplage III.

zur Gewißheit zu gelangen, nahm mit den Jahren zu, und sie ist der Hauptfaden geworden, an den sich meine übrigen Schicksale knüpfen mußten. Ursprüngliche Gemüthsart, und die Erziehung, welche ich erhielt, vereinigten sich, mich in einem billigen Mißtrauen gegen mich selbst, und nur zu lange in einer desto größern Erwartung von dem, was andre leisten könnten, zu erhalten. Ich kam nach Genf, wo ich vortreffliche Männer fand, die sich mit großmüthiger Liebe, mit wirklicher Vatertheue meiner annahmen. Andere von gleichem, viele von noch größerem Rufe, die ich später kennen lernte, verschafften mir nicht die Vortheile, die ich von jenen genossen hatte; und ich mußte mich von mehr als Einem unter diesen zuletzt mit Verdruß und Reue über eingebüßte Zeit und verschwendete Kräfte zurückziehen. Diese und noch andere Erfahrungen stimmten mich allmählich zu mir selbst mehr herab; ich lernte, meine eigenen Kräfte sammeln und zu Rathe halten.

Wenn es zu allen Zeiten nur wenige Menschen gegeben hat, die mit innerlichem Ernste
nach

nach der Wahrheit rangen; so hat sich dagegen auch die Wahrheit jedem unter diesen Wenigen auf irgend eine Weise mitgetheilt. Ich entdeckte diese Spur; verfolgte sie unter Lebendigen und Todten; und wurde je länger je inniger gewahr: daß ächter Tiefsinn eine gemeinschaftliche Richtung hat, wie die Schwerkraft in den Körpern; welche Richtung aber, da sie von verschiedenen Punkten der Peripherie ausgeht, eben so wenig parallele Linien geben kann, als solche die sich kreuzen. Mit dem Scharfsinne, welchen ich den Sehnen des Zirkels vergleiche möchte, und der oft für Tiefsinn gehalten wird, weil er tiefsinnig über Form- und Aeußerliches ist, verhält es sich nicht eben so. Hier durchschneiden sich die Linien so viel man will, und sind zuweilen auch einander parallel. Eine Sehne kann so nah am Durchmesser herlaufen, daß man sie für den Durchmesser selbst ansieht; sie durchschneidet aber dann nur eine größere Menge Radii, ohne aufzuhören eine Sehne zu seyn.

Verzeihen Sie mir, Verehrungswürdigster, diesen Bildertram. — Ich komme zu Lesing.

B

Immer hatte ich den großen Mann verehrt; aber die Begierde, näher mit ihm bekannt zu werden, hatte sich erst seit seinen theologischen Streitigkeiten, und nachdem ich die Parabel gelesen hatte, lebhafter in mir geregt. Mein günstiges Schicksal gab, daß ihn Urwills Papiere interessirten; daß er mir, erst durch Reisende, manche freundliche Botschaft sandte, und endlich, im Jahre neun und siebenzig an mich schrieb. Ich antwortete ihm, daß ich im folgenden Frühjahr eine Reise vorhätte, die mich über Wolfenbüttel führen sollte, wo ich mich sehnte, in ihm die Geister mehrerer Weisfen zu beschwören, die ich über gewisse Dinge nicht zur Sprache bringen könnte *).

Meine Reise kam zu Stande, und den fünf-

*) Die eignen Worte meines Briefes, den ich jetzt wieder habe, und von welchem ich keine Abschrift besaß, waren diese: „Ich sehne mich unaussprechlich nach jenen Tagen; auch darum, weil ich die Geister einiger Seher in Ihnen beschwören und zur Sprache bringen möchte, die mir nicht genug antworten.“

ten Julius Nachmittags, hielt ich Lesingen zum erstenmal in meinen Armen.

Wir sprachen noch an demselbigen Tage über viele wichtige Dinge; auch von Personen, moralischen und unmoralischen, Atheisten, Theisten und Christen.

Den folgenden Morgen kam Lesing in mein Zimmer, da ich mit einigen Briefen, die ich zu schreiben hatte, noch nicht fertig war. Ich reichte ihm verschiedenes aus meiner Briefftasche, daß er unterdessen sich die Zeit damit vertriebe. Bey'm Zurückgeben fragte er: ob ich nicht noch mehr hätte das er lesen dürfte. „Doch!“ sagte ich (ich war im Begriff zu siegeln): „hier ist noch ein Gedicht; — Sie haben so manches Aergerniß gegeben, so mögen Sie auch wohl einmal eins nehmen.“ . . . *

*) Prometheus.

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst,
Und übe, Knaben gleich,
Der Disteln köpft,

Lesung. (Nachdem er das Gedicht gelesen,

An Eichen Dich und Bergeshöhn!
 Mußt mir meine Erde
 Doch lassen stehn
 Und meine Hütte,
 Die Du nicht gebaut;
 Und meinen Heerd, um dessen Blut
 Du mich beneidest!

Ich kenne nichts ärmer's
 Unter der Sonn', als Euch Götter!
 Ihr nähret kümmerlich
 Von Opfersteuern und Gebetsrauch
 Eure Majestät; und darbtet, wären
 Nicht Kinder und Bettler
 Hoffnungsvolle Thoren.

Als ich ein Kind war,
 Nicht wußt' wo aus wo ein,
 Kehrt' mein verirrtes Aug
 Zur Sonne, als wenn drüber wär'
 Ein Ohr, zu hören meine Klage,
 Ein Herz wie meins,
 Sich Bedrängter zu erbarmen!

Wer half mir wider
 Der Titanen Uebermuth;
 Wer rettete vom Tode mich,
 Von Sklaverey?

und indem er mir's zurück gab) Ich habe kein

Hast Du's nicht alles selbst vollendet,
 Heilig glühend Herz!
 Und glühtest, jung und gut,
 Betrogen, Rettungsdank
 Dem Schlafenden da droben!

Ich Dich ehren? Wofür's?
 Hast Du die Schmerzen gelindert
 Je des Beladenen?
 Hast Du die Thränen gestillet
 Je des Bedängerten?
 Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
 Die allmächtige Zeit
 Und das ewige Schicksal,
 Meine Herrn und Deine?

Wähntest etwa
 Ich sollt' das Leben hassen,
 In Wüsten fliehn,
 Weil nicht alle Knabenmorgen,
 Blüthen, Träume — reifen?

Hier sitz' ich, forme Menschen
 Nach meinem Bilde,
 Ein Geschlecht, das mir gleich sey:
 Zu leiden, weinen,
 Zu genießen und zu freuen sich,
 Und Dein nicht zu achten,
 Wie ich!

Abergerniß genommen; ich habe das schon lang
 aus der ersten Hand. Ich. Sie kennen das
 Gedicht? Lessing. Das Gedicht hab' ich nie
 gelesen; aber ich find' es gut. Ich. In seiner
 Art, ich auch; sonst hätte ich es Ihnen nicht
 gezeigt. Lessing. Ich meyn' es anders . . .
 Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht
 genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt . . . Die orthodoxen Begriffe von der
 Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie
 nicht genießen. *Εὐ καὶ Παν!* Ich weiß nichts an-
 ders. Dahin geht auch dies Gedicht; und ich
 muß bekennen, es gefällt mir sehr. Ich. Da
 wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstän-
 den. Lessing. Wenn ich mich nach jemanden
 nennen soll, so weiß ich keinen andern. Ich.
 Spinoza ist mir gut genug: aber doch ein schlech-
 tes Heil, das wir in seinem Namen finden!
 Lessing. Ja! Wenn Sie wollen! . . . Und
 doch . . . Wissen Sie etwas besseres? . . .

Der Dessauische Direktor Wolke war unter-
 dessen hercingetreten, und wir giengen zusam-
 men auf die Bibliothek.

Den folgenden Morgen, als ich, nach dem

Frühstück, in mein Zimmer zurück gekehrt war, um mich anzukleiden; kam mir Lessing über eine Weile nach. Ich saß unter dem Frisieren, und Lessing lagerte sich unterdessen am Ende des Zimmers stille an einen Tisch hin. So bald wir allein waren, und ich mich an die andre Seite des Tisches, worauf Lessing gestützt war, niedergelassen hatte, hub er an: Ich bin gekommen über mein *Ex rei Nae* mit Ihnen zu reden. Sie erschrecken gestern. Ich. Sie überraschten mich, und ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freylich war es gegen meine Vermuthung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden; und noch weit mehr dagegen, daß Sie mir es gleich und so blank und baar hinlegen würden *). Ich war großen Theils gekommen, um von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten. Lessing. Also kennen Sie ihn doch? Ich. Ich glaube ihn zu kennen, wie nur sehr wenige ihn gekannt haben mögen. Lessing. Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund.

*) S. meine Rechtfertigung gegen Mendelssohn S. 72—74. und die *Be y l a g e* VII.

Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Ich. Das mag wahr seyn. Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden: hernach giebt sich das Uebrige von selbst. Lessing. Ich merke, wir verstehen uns. Desto begieriger bin ich, von Ihnen zu hören: was Sie für den Geist des Spinozismus halten; ich meine den, der in Spinoza selbst gefahren war. Ich. Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: a nihilo nihil fit; welches Spinoza, nach abgezogenem Begriffen, als die philosophirenden Cabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenem Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern oder Worten man ihm auch zu helfen suche; durch einen jeden Wechsel in demselben, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen; überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas; und setzte an die Stelle des emanierenden ein nur immanentes Ensoph; eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Fol-

gen zusammengenommen — Eins und dasselbe wäre.

. *)

Diese inwohnende unendliche Ursache hat, als solche, explicite, weder Verstand noch Willen: weil sie, ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben kann; und ein Vermögen einen Begriff vor dem Begriffe hervorzubringen, oder einen Begriff der vor seinem Gegenstande und die vollständige Ursache seiner selbst wäre, so wie auch ein Wille, der das Wollen

*) Ich fahre in dieser Darstellung fort, und ziele, um nicht zu weitläufig zu werden, was ich kann zusammen, ohne die Zwischenreden aufzuschreiben. Was unmittelbar hier folgt, wurde herbeigeführt, indem Lessing als des Dunkelsten im Spinoza erwähnte, was auch Leibniz so gefunden und nicht ganz verstanden hätte (Theod. S. 173.). Ich mache diese Erinnerung hier Ein für Allemal, und werde sie in der Folge, wo ich mir ähnliche Freyheiten nehme, nicht wiederholen. (Anm. der ersten Ausgabe.)

wirkte und durchaus sich selbst bestimmte, lauter ungereimte Dinge sind. . .

. . . Der Einwurf, daß eine unendliche Reihe von Wirkungen unmöglich sey (bloße Wirkungen sind es nicht, weil die inwohnende Ursache immer und überall ist), widerlegt sich selbst, weil jede Reihe, die nicht aus Nichts entspringen soll, schlechterdings eine unendliche seyn muß. Und daraus folgt denn wieder, da jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen Begriffe entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muß: daß in der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, weder einzelne Gedanken, noch einzelne Bestimmungen des Willens angetroffen werden können; — sondern nur der innere, erste, allgemeine Urstoff derselben . . . Die erste Ursache kann eben so wenig nach Absichten oder Endursachen handeln, als sie selbst in einer gewissen Absicht oder Endursache willen da ist; eben so wenig einen Anfangsgrund oder Endzweck haben etwas zu verrichten, als in ihr selbst Anfang oder Ende ist . . . Im Grunde aber ist, was wir Folge oder

Dauer nennen, bloßer Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollständigen reellen Ursache zugleich, und allein der Vorstellung nach von ihr verschieden ist: so muß Folge und Dauer, nach der Wahrheit, nur eine gewisse Art und Weise seyn, das Mannigfaltige in dem Unendlichen anzuschauen *).

Lesing. Ueber unser Credo also werden wir uns nicht entzweyen. Ich. Das wollen wir in keinem Falle. Aber im Spinoza steht mein Credo nicht. Lesing. Ich will hoffen, es steht in keinem Buche. Ich. Das nicht allein. Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt. Lesing. O, desto besser! Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen **) Ich. Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf. Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache; und Sie pflegen am Kopf= unten eben keine sonderliche Lust zu finden. Lesing. Sagen Sie das nicht; wenn ich's mir nicht nachzumachen brauche. Und Sie werden schon wieder auf Ihre Füße zu ste-

*) S. Beylage VII.

**) S. Beylage IV.

hen können. Also: — wenn es kein Geheimniß ist; — so will ich mir es ausgebeten haben. Ich. Sie mögen mir es immer absehen. Die ganze Sache bestehet darinn, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schliesse. — Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen giebt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, ist nur ein Zuliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon, und den Begriffen von diesen Begriffen. Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Eben so Raphael, da er die Schule von Athen entwarf; und Lessing, da er seinen Nathan dichtete. Dasselbe gilt von allen Philosophien, Künsten, Regierungsformen, Kriegen zu Wasser und zu Lande: kurz,

von allem Möglichen. Denn auch die Affekten und Leidenschaften wirken nicht, in so fern sie Empfindungen und Gedanken sind; oder richtiger: — in so fern sie Empfindungen und Gedanken mit sich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmuth, oder aus vernünftigen Entschlüssen handeln. Lauter Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das, was uns bewegt, ein Etwas, das von allem dem nichts weiß, und das, in so fern, von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblößt ist. Diese aber, Empfindung und Gedanke, sind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geschwindigkeit, u. s. w. — Wer nun dieses annehmen kann, dessen Meynung weiß ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen kann, der muß der Antipode von Spinoza werden. Lessing. Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frey. Ich begehre keinen freyen Willen. Ueberhaupt erschreckt mich, was Sie eben sagten, nicht im mindesten. Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, die Vor-

stellungen mit einbegriffen, von höhern Prinzipien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, sind offenbar in einer höhern Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher seyn, als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, der, nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig außer dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon gedenken können, hebt die Möglichkeit nicht auf *). Ich. Sie gehen weiter als Spinoza; diesem galt Einsicht über alles. Lessing. Für den Menschen! Er war aber weit davon entfernt, unsere elende Art nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode auszugeben, und den Gedanken oben an zu setzen. Ich. Einsicht ist bey'm Spinoza in allen endlichen Naturen der beste Theil; weil sie derjenige Theil ist, womit jede endliche Natur über ihr Endliches hinausreicht. Man könnte gewissermassen sagen: auch er habe einem jeden Wesen zwey Seelen zugeschrieben: Eine, die sich nur auf das gegenwärtige einzelne Ding; und

*) S. Beylage V.

eine andre, die sich auf das Ganze bezieht *). Dieser zweyten Seele giebt er auch Unsterblichkeit. Was aber die unendliche Einzige Substanz des Spinoza anbelangt, so hat diese, für sich allein, und auffer den einzelnen Dingen, kein eigenes oder besonderes Daseyn. Hätte sie für ihre Einheit (daß ich mich so ausdrücke) eine eigene, besondre, individuelle Wirklichkeit; hätte sie Persönlichkeit und Leben: so wäre Einsicht auch an ihr der beste Theil. Lessing. Gut. Aber nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche extramundane Gottheit

*) Wiewohl auch nur mittelst dieses Körpers, der kein absolutes Individuum seyn kann (indem ein absolutes Individuum eben so unmöglich, als ein individuelles Absolutum ist. Determinatio est negatio. Opp. posth. p. 558.); sondern allgemeine unveränderliche Eigenschaften und Beschaffenheiten, die Natur und den Begriff des Unendlichen enthalten muß. Mit dieser Unterscheidung hat man einen von denen Hauptschlüsseln zu dem System des Spinoza, ohne welche man in demselben überall Verworrenheit und Widersprüche findet.

(U. d. ersten Ausgabe.)

an? Erwa nach den Vorstellungen des Leibnitz?
 Ich fürchte, der war im Herzen selbst ein Spinozist. Ich. Reden Sie im Ernste? Lessing.
 Zweifeln Sie daran im Ernste? — Leibnitzens Begriffe von der Wahrheit waren so beschaffen, daß er es nicht vertragen konnte, wenn man ihn zu enge Schranken setzte. Aus dieser Denkungsart sind viele seiner Behauptungen geflossen; und es ist, bey dem größten Scharfsinne, oft sehr schwer, seine eigentliche Meinung zu entdecken. Eben darum halt' ich ihn so werth; ich meine: wegen dieser großen Art zu denken; und nicht, wegen dieser oder jener Meinung, die er nur zu haben schien, oder denn auch wirklich hatte. Ich. Ganz recht. Leibnitz mo' er gern „aus jedem Kiesel Feuer schlagen“ *). Sie aber sagten von einer gewissen Meinung, dem Spinozismus, daß Leibnitz derselben im Herzen zugethan gewesen sey. Lessing. Erinnern Sie sich einer Stelle des Leibnitz, wo von Gott gesagt ist: derselbe befände sich in einer immerwährenden Expansion und Contraction: dieses wäre

*) Lessings Beyträge, I. S. 216.

wäre die Schöpfung und das Bestehen der Welt? Ich. Von seinen Fulgurationen weiß ich; aber diese Stelle ist mir unbekannt. Lessing. Ich will sie auffuchen, und Sie sollen mir dann sagen, was ein Mann, wie Leibnitz, dabey denken — konnte, oder mußte *). Ich. Zeigen Sie mir die Stelle. Aber ich muß Ihnen zum voraus sagen, daß mir bey der Erinnerung so vieler andern Stellen eben dieses Leibnitz, so vieler seiner Briefe, Abhandlungen, seiner Theodicee und nouveaux Essais, seiner philosophischen Laufbahn überhaupt — vor der Hypothese schwindelt, daß dieser Mann keine Supramundane, sondern nur eine Intramundane Ursache der Welt geglaubt haben sollte. Lessing. Von dieser Seite muß ich Ihnen nachgeben. Sie wird auch das Uebergewicht behalten; und ich gestehe, daß ich etwas zu viel gesagt habe. Indessen bleibt die Stelle die ich meine — und noch manches andre — immer sonderbar. — Aber nicht zu vergessen! Nach welchen Vorstellungen glauben Sie denn nun

*) Den Aufschluß dieses Räthsels findet der Leser jetzt in der *Beylage VII*.

das Gegentheil des Spinozismus? Finden Sie, daß Leibnizens Principia ihm ein Ende machen? Ich. Wie könnte ich: bey der festen Ueberzeugung, daß der bündige Determinist vom Fatalisten sich nicht unterscheidet? . . . Die Monaden, samt ihren Vinculis, lassen mir Ausdehnung und Denken, überhaupt Realität, so unbegreiflich als sie mir schon waren; und ich weiß da, weder rechts noch links. . . Uebrigens kenne ich kein Lehrgebäude, das so sehr, als das Leibnizische, mit dem Spinozismus übereinkäme; und es ist schwer zu sagen, welcher von ihren Urhebern, uns und sich selbst am mehresten zum besten hatte: wiewohl in allen Ehren! Mendelssohn hat öffentlich gezeigt, daß die Harmonia praestabilita in Spinoza steht. Daraus allein ergiebt sich schon, daß Spinoza von Leibnizens Grundlehren noch viel mehr enthalten muß, oder Leibniz und Spinoza (an dem schwerlich Wolfens Unterricht gediehen hätte *) wären die bündigen Köpfe nicht gewesen, die sie doch unstreitig wa-

*) S. Mendelssohns Philosoph. Schriften, das 3te Gespräch, am Ende.

ren. Ich getraue mir aus dem Spinoza, Leibnizens ganze Seelenlehre darzulegen . . . Im Grunde haben beyde von der Freyheit auch dieselbe Lehre, und nur ein Blendwerk unterscheidet ihre Theorie. Wenn Spinoza (Epist. LXII. Opp. Posth. p. 584. & 585.) unser Gefühl von Freyheit durch das Beyspiel eines Steins erläutert, welcher dächte und wüßte, daß er sich bestrebt, so viel er kann, seine Bewegung fortzusetzen: so erläutert Leibniz dasselbe (Theod. S. 50.) mit dem Beyspiele einer Magnetnadel, welche Lust hätte sich gegen Norden zu bewegen, und in der Meinung stände, sie drehte sich unabhängig von einer andern Ursache, indem sie der unmerklichen Bewegung der magnetischen Materie nicht inne würde *). — . . Die Endursachen erklärt

*) *Atque hæc humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, & quæ in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sunt consciï, & causarum, à quibus determinantur, ignari* — sagt Spinoza, in demselbigen 63ten Briefe.

Von jener Wendung, womit die Deterministen dem Fatalismus auszuweichen glauben,

Leibnitz durch einen Appetitum, einen Conatum immanentem (conscientia sui præditum). Eben so Spinoza, der, in diesem Sinne, sie vollkommen gelten lassen konnte; und bey welchem Vorstellung des Aeufferlichen und Begierde, wie bey Leibnitz, das Wesen der Seele ausmachen. — Kurz, wenn man in das Innerste der Sache bringt, so findet sich, daß bey Leibnitz, eben so wie bey Spinoza, eine jede Endursache eine wirkende voraussetzt. . . Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz; sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erste angenommen werden; etwas, das, wenn schon nicht durch-

mangelte Spinoza keinesweges der Begriff. Sie schien ihm aber so wenig von ächt philosophischer Art zu seyn, daß ihm das Arbitrium indifferentiae, oder die Voluntas æquilibrii sogar noch lieber war. Man sehe, unter andern im I. Th. der Ethik, das 2te Schol. der 33ten Prop. am Schlusse. Ferner im III. Theile das Sch. der 9ten Prop. und vornehmlich die Vorrede zum IV. Theile.

(A. d. e. A.)

aus in der Wirklichkeit, doch der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Ehrlich genug hat deswegen Leibnitz die Seelen, des automates spirituels genannt *). Wie aber (ich rede hier nach Leibnitzens tiefstem und vollständigsten Sinne, so weit ich ihn verstehe) das Principium aller Seelen irgendwo für sich be-

*) Dieselbige Benennung findet sich auch bey dem Spinoza, wiewohl nicht in seiner Ethik; sondern in dem Bruchstücke: De Intellectus Emendatione. Die Stelle verdient, daß ich sie abschreibe. At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, & quae ostendit, quomodo, & cur aliquid sit, aut factum sit, & quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id, quod idem est, quod veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, & quasi aliquod automa spirituale (Opp. Posth. p. 384.). Die Ableitung des Wortes *αυτοματων*, und was Bilfinger dabey erinnert, ist mir nicht unbekannt.

(A. d. e. A.)

stehen kann und wirken . . . ; der Geist vor der Materie ; der Gedanke vor dem Gegenstande : diesen großen Knoten , den er hätte lösen müssen , um uns wirklich aus der Noth zu helfen , diesen hat er so verstrickt gelassen als er war

Lesing. Ich lasse Ihnen keine Ruhe , Sie müssen mit diesem Parallelismus an den Tag *) . . . Reden die Leute doch immer von Spinoza , wie von einem todten Hunde . . . Ich. Sie würden vor wie nach so von ihm reden. Den Spinoza zu fassen , dazu gehört eine zu lange und zu hartnäckige Anstrengung des Geistes. Und keiner hat ihn gefaßt , dem in der Ethik Eine Zeile dunkel blieb ; keiner , der es nicht begreift , wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Ueberzeugung haben konnte , die er so oft und so nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er : . . . non præsumo , me optimam invenisse philoso-

*) S. die Beylage VI.

phiam, sed veram me intelligere scio^{*)}. —
 Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen
 Himmel im Verstande, wie sich dieser helle
 reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige ge-
 kostet haben. Lessing. Und Sie sind kein
 Spinozist; Jacobi! Ich. Nein, auf Ehre!
 Lessing. Auf Ehre, so müssen Sie ja, bey
 Ihrer Philosophie, aller Philosophie den Rücken
 kehren. Ich. Warum aller Philosophie den
 Rücken kehren? Lessing. Nun, so sind Sie
 ein vollkommener Sceptiker. Ich. Im Gegen-
 theil, ich ziehe mich aus einer Philosophie zu-
 rück, die den vollkommenen Scepticismus noth-
 wendig macht. Lessing. Und ziehen dann —
 wohin? Ich. Dem Lichte nach, wovon Spi-

*) In seinem Briefe an Albert Burgh. Er fügt
 hinzu: „Quomodo autem id sciam, si roges,
 respondebo, eodem modo, ac tu scis tres an-
 gulos Trianguli æquales esse duobus rectis,
 & hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est
 cerebrum, nec spiritus immundos somniat,
 qui nobis ideas falsas inspirant veris similes;
 est enim verum index sui & falsi. — Spinoza
 machte einen großen Unterschied, zwischen ge-
 wiß seyn und nicht zweifeln. (A. d. e. A.)

noza sagt, daß es sich selbst, und auch die Finsterniß erleuchtet. — Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgend ein anderer Philosoph, zu der vollkommenen Ueberzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken, sondern sie nehmen muß, wie man sie findet. Ich habe keinen Begriff, der inniger als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung, als daß ich thue was ich denke; anstatt, daß ich nur denken sollte was ich thue. Freylich muß ich dabey eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber schlechterdings erklären, so muß ich auf den zweyten Satz gerathen, den, in seinem ganzen Umfange betrachtet, und auf einzelne Fälle angewandt, kaum ein menschlicher Verstand ertragen kann. Lesing. Sie drücken sich beynah so herzhaft aus, wie der Reichstagschluß zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner, und behalte „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freyer Will sey,“ worin der helle reine Kopf Jh-

res Spinoza sich doch auch zu finden wußte. Ich. Auch hat Spinoza sich nicht wenig krümmen müssen, um seinen Fatalismus bey der Anwendung auf menschliches Betragen zu verstecken, besonders in seinem vierten und fünften Theile, wo ich sagen möchte, daß er dann und wann bis zum Sophisten sich erniedrigt. — Und das war es ja was ich behauptete: daß auch der größte Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen, und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen muß. Lessing. Und wer nicht erklären will? Ich. Wer nicht erklären will was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für ächte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne. Lessing. Worte, lieber Jacobi; Worte! Die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen. Und an der andern Seite geben Sie der Träumerey, dem Unsinn, der Blindheit freyes offenes Feld. Ich. Ich glaube, jene Grenze wäre zu bestimmen. Setzen will ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden,

und sie lassen. Und was Unsinn, Träumerei und Blindheit anbelangt . . . Lessing. Die sind überall zu Hause, wo verworrene Begriffe herrschen. Ich. Mehr noch, wo erlogene Begriffe herrschen. Auch der blindeste, unsinnigste Glaube, wenn schon nicht der dummste, hat da seinen hohen Thron. Denn wer in gewisse Erklärungen sich einmal verliebt hat, der nimmt jede Folge blindlings an, die nach einem Schlusse, den er nicht entkräften kann, daraus gezogen wird, und wär' es, daß er auf dem Kopfe giengte *).

. . . . Nach meinem Urtheil ist das größte Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren . . . Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflöbliche, Unmittelbare, Einfache.

. . . Ungemessene Erklärungssucht läßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen, daß wir

*) S. Beylage VII.

darüber des Verschiedenen nicht achten; wir wollen immer nur verknüpfen, da wir doch oft mit ungleich größerem Vortheile trennten . . . Es entstehet auch, indem wir nur, was erklärlich an den Dingen ist, zusammen stellen und zusammen hängen, ein gewisser Schein in der Seele, der sie mehr verblendet als erleuchtet. Wir opfern dann, was Spinoza — tieffinnig und erhaben — die Erkenntniß der obersten Gattung nennt, der Erkenntniß der untern Gattungen auf; wir verschließen das Auge der Seele, womit sie Gott und sich selbst ersiehet, um desto unzerstreuter mit den Augen nur des Leibes zu betrachten . . . *)

*) Ich finde, da ich eben diesen Bogen durchsehe, in einem Meisterhaften Aufsatze des deutschen Merkurs (Februar 1789. S. 127.) eine Stelle, die ich, um das obige zu bestätigen, hier einrücken will. „Wir sollten, dünkt mich, immer mehr beobachten, worin sich die Dinge, zu deren Erkenntniß wir gelangen mögen, von einander unterscheiden, als wodurch sie einander gleichen. Das Unterscheiden ist schwerer, mühsamer, als das Aehnlichfinden, und wenn man recht gut unterschieden hat,

Lesing. Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Ueberhaupt gefällt Ihr Salto mortale mir nicht übel; und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf=unten machen kann, um von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht. Ich. Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst. Lesing. Auch dazu gehörte schon ein Sprung, den ich meinen alten Weinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf.

Diesem Gespräche, wovon ich nur das Wesentliche hier geliefert habe, folgten andre, die

„so vergleichen sich alsdann die Gegenstände von
 „selbst. Fängt man damit an, die Sachen
 „gleich oder ähnlich zu finden, so kommt man
 „leicht in den Fall, seiner Hypothese oder sei-
 „ner Vorstellungsart zu lieb, Bestimmungen zu
 „übersehen, wodurch sich die Dinge sehr von
 „einander unterscheiden.

uns, auf mehr als einem Wege, zu denselbigem Gegenständen zurück brachten.

Einmal sagte Lessing, mit halbem Lächeln: Er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig in dem Zustande der äussersten Contraction. — Ich bat um meine Existenz. — Er antwortete, es wäre nicht allerdings so gemeint, und erklärte sich auf eine Weise, die mich an Heinrich Morus und von Helmont erinnerte. Lessing erklärte sich noch deutlicher; doch so, daß ich ihn abermals, zur Noth, der Cabbalisterey verdächtig machen konnte. Dieß ergözte ihn nicht wenig, und ich nahm daher Gelegenheit für das Ribbel, oder die Cabbala, im eigentlichsten Sinne, aus dem Gesichtspunkte zu reden: daß es an und für sich selbst unmöglich sey, das Unendliche aus dem Endlichen zu entwickeln, und den Uebergang des einen zu dem andern, oder ihre Proportion, durch irgend eine Formel heraus zu bringen; folglich, wenn man etwas darüber sagen wollte, so müßte man aus Offenbarung reden. Lessing blieb dabey: daß er sich alles „natürlich ausgebeten haben wollte;“ und ich:

daß es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könnte, und doch beydes (Natürliches und Uebernatürliches) offenbar vorhanden wäre *).

Wenn sich Lessing eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des Alls; und das Ganze, nach der Analogie eines organischen Körpers. Diese Seele des Ganzen wäre also, wie es alle andren Seelen, nach allen möglichen Systemen sind, als Seele, nur Effekt. **) Der or-

*) S. B e y l a g e V I I.

**) Auch nach dem System des Leibniz. — Die Entelechie wird durch den Körper (oder den Begriff des Körpers) erst zum Geiste. (Anmerk. d. erst. Ausg.) — Die Richtigkeit dieses etwas scharf gestellten Satzes ist in meinem Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April 1785. bewiesen worden, und findet sich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus noch ausführlicher dargehan. Sanssch erzählte von Leibniz, derselbe hätte einmal bey dem Caffee-trinken zu ihm gesagt, es möchten wohl in der

ganische Umfang derselben könnte aber nach der

Tasse heißen Caffee, die er gegenwärtig zu sich nähme, Monaden seyn, die einst als vernünftige Menschliche Seelen leben würden (Hansch Leibn. Princ. Ph. demonstr. §. 16. Sch. 3.). Leibniz selbst schrieb an Des Bosses (Opp. II. P. I. p. 283.): „Entelechia nova creari potest, etsi nulla nova pars massæ erectur, quia etsi jam massa habeat unitates, tamen novas semper capit, pluribus aliis dominantes: ut si fingas Deum ex massa quoad totum non organica, v. g. ex rudi saxo, facere corpus organicum, eique suam animam præficere.“— Und in einem andern Briefe an eben diesen Des Bosses (ibid. p. 269.): „Finge animal se habere ut guttam olei, & animam ut punctum aliquod in gutta. Si jam divellatur gutta in partes, cum quævis pars rursus in guttam globosam abeat, punctum illud existet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo animal permanebit in ea parte, in qua anima manet, & quæ ipsi animæ maxime convenit. Et uti natura liquidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita natura materiæ a sapientissimo auctore constructæ, semper affectat ordinem, seu organizationem. Hinc neque animæ, neque animalia destrui possunt; etsi possint dimi-

Analogie der organischen Theile dieses Umfanges

nui, atque obvolvi, ut vita eorum nobis non appareat. — Weder die Erzählung von Hansch, noch die Stellen von Leibniz selbst stehen zum Beweise hier; denn ich habe den vollständigen Beweis an den angezeigten Orten schon geführt: sie sollen nur an dasjenige, was dort gesagt und mit entscheidenden Stellen belegt ist, erinnern.

Ueber den Text zu dieser Anmerkung hat sich Herder in seinem Gott auf eine Weise ausgelassen, die ich noch mit ein Paar Worten berühren muß.

„Erwägen Sie“, sagt Theophron (S. 175), „die ungeheuren Folgen eines trüglichen Bildes: Gott, die Seele des Ganzen, sey ein Effect; nichts als ein Effect der Welt; alle andere Seelen, nach allen möglichen Systemen, seyn als Seelen nur Effecte. Wahrscheinlich nur Effecte der Zusammensetzung ohne etwas Zusammensetzendes u. s. w.“

Gott, die Seele des Ganzen — NICHTS als ein Effect der Welt? Die Seelen — wahrscheinlich nur Effecte der Zusammensetzung ohne Zusammen-

setzen.

ges in so fern nicht gedacht werden, als er sich

setzendes? Wo hat Herder dies gelesen? — Ich verweise auf mein Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April 1785, in welchem die Sache hinlänglich auseinander gesetzt ist. Auch Mendelssohn glaubte gelesen zu haben, Lessing mache die Entelechien des Leibniz zu bloßen Wirkungen des Körpers. Ich zeigte ihm seinen Irrthum, und hatte folgendes hinzugesetzt: „Letzteres (nemlich: die Entelechie des Leibniz sey bloss Effect des Körpers; wie ich in der Note, welche Mendelssohn in den Text zog, gesagt haben sollte) „könnte ich nicht im Traume, nicht „in der Fieberhitze gesagt haben; geschweige, „daß ich es gesund und wachend schriftlich von „mir gegeben hätte.“ Ein berühmter Gelehrter, welchem ich eine Abschrift meines Aufsatzes geschickt hatte, rieth mir diese letzten Zeilen, in denen man etwas beleidigendes für Mendelssohn finden könnte, zu vertilgen, welches ich bey der öffentlichen Bekanntmachung auch gethan habe. Herder wußte um diesen guten Rath, und hatte das Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April wahrscheinlich mehr als Einmal gelesen: wie war es denn möglich, daß er eine ungereimte Meinung, wider die ich

auf nichts, das außer ihm vorhanden wäre,

mich so nachdrücklich erklärt hatte, Lesingen oder mir von neuem aufbürden konnte?

Ich möchte wissen, wie Herder sich eine Seele — nicht als Substanz, nicht als denkende Kraft überhaupt — sondern bloß als die Seele eines gewissen bestimmten Leibes, als die ausschließliche bloße Vorstellung desselben denken wollte, wenn nicht als eine Wirkung der gewissen, bestimmten, ausschließlichen Form, deren Vorstellung in so fern allein ihr Wesen ausmacht. Freylich ist dieser Gedanke Lessings äußerst abgezogen; aber er mußte so scharf gegriffen werden, wenn er in der Verbindung, worin er vorkommt, Bedeutung und Anwendung haben sollte.

Herder findet überhaupt das Bild einer Weltseele bedenklich, welches einigermassen befremden könnte, da seine Verbesserung des Spinozismus darauf allein herausläuft, den Gott dieses Systems in eine Weltseele zu verwandeln. Er scheint aber nur zu fürchten, daß man durch dieses Bild oder Wort sich verführen lasse, eine persönliche Gottheit zu träumen. (S. Herders Gott, S. 174—177.)

beziehen, von ihm nehmen und ihm wiedergeben könnte. Also, um sich im Leben zu erhalten, müßte er, von Zeit zu Zeit, sich in sich selbst gewissermassen zurückziehen; Tod und Auferstehung, mit dem Leben, in sich vereinigen. Man könnte sich aber von der innern Oekonomie eines solchen Wesens mancherley Vorstellungen machen.

Lessing hieng sehr an dieser Idee, und wendete sie, bald im Scherze, bald im Ernst, auf allerley Fälle an. — Da bey Gleim in Halberstadt (wohin mich Lessing, nach meinem zweyten Besuche bey ihm, begleitet hatte) während wir zu Tische saßen, unversehens ein Regen kam, und Gleim es bedauerte, weil wir nach Tische in seinen Garten sollten, sagte Lessing, der neben mir saß: „Jacobi, Sie wissen, das thue ich vielleicht“ *). Ich antwortete: „Oder ich.“ Gleim sah uns etwas verwundert an; aber ohne weiter nachzufragen.

*) In dem Verstande, worinn man sagt: ich verdaue, ich mache gute oder schlimme Säfte, u. d. m.

Mit der Idee eines persönlichen schlechterdings unendlichen Wesens, in dem unveränderlichen Genusse seiner allerhöchsten Vollkommenheit, konnte sich Lessing nicht vertragen. Er verknüpfte mit derselben eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angst und weh dabey wurde.

Eine mit Persönlichkeit verknüpfte Fortdauer des Menschen nach dem Tode, hielt er nicht für unwahrscheinlich. Er sagte mir, er hätte im Bonnet, den er eben jeko nachläse, Ideen angetroffen, die mit den seinigen über diesen Gegenstand, und überhaupt mit seinem System sehr zusammenträfen. Der Lauf des Gesprächs, und meine genaue Bekanntschaft mit Bonnet (dessen sämtliche Schriften ich ehemals beynah auswendig wußte) war Schuld, daß ich hierüber weiter nachzufragen unterließ: und da mir Lessings System weder dunkel noch zweifelhaft geblieben war; so habe ich auch seitdem den Bonnet nie in dieser Absicht nachgeschlagen, bis mich endlich die gegenwärtige Veranlassung heute dazu brachte. Die Schrift des Bonnet, welche Lessing damals nachlas, ist wohl keine

andre, als die Ihnen wohl bekannte Valingenese gewesen; und der VII. Abschnitt des I. Theils, in Verbindung mit dem XIII. Hauptstücke des IV. Abschnittes der Contemplation de la nature, worauf Bonnet sich daselbst bezieht, wird vermuthlich die Ideen, welche Lessing meinte, in sich haben. Eine Stelle (S. 246. der ersten Originalausgabe) ist mir aufgefallen, wo Bonnet sagt: Seroit-ce donc qu'on imagineroit que l'univers seroit moins harmonique, j'ai presque dit, moins organique, qu'un Animal?*)

An dem Tage da ich mich von Lessing trennte, um meine Reise nach Hamburg fortzusetzen, wurde über alle diese Gegenstände noch viel und ernsthaft geredet. Wir waren in unserer Philosophie sehr wenig auseinander, und nur im Glauben unterschieden. Ich gab Lessingen drei Schriften des jüngeren Hemsterhuis, von dem er, außer dem Briefe über die Bildhauerey, nichts kannte: Lettre sur l'homme & les rapports, Sophile, und Aristée. Den Aristée,

*) S. den Auszug aus Bruno, B e y l a g e I.

den ich zu Münster bey meiner Durchreise erst erhalten und noch nicht gelesen hatte, ließ ich ihm ungern; aber Lessings Verlangen war zu groß *).

*) Lessing hatte mich nach Braunschweig begleitet, und es fügte sich, daß wir den Abend, ohne Abschied zu nehmen, von einander kamen. Lessing schrieb mir ein Billet, welches mich nicht mehr traf, und das er selbst mir bey meiner Zurückkunft einbändigte. Da es in Beziehung auf den Faden meiner Erzählung nicht ganz unbedeutend, und nicht ohne urkundliche Kraft ist, so mag es, ob es übrigens gleich unbedeutend ist, hier dennoch seinen Platz behaupten.

Lieber Jacobi,

Mündlich habe ich von Ihnen nicht Abschied nehmen sollen. Schriftlich will ich es nicht thun. Oder welches einerley ist, und mir die kindische Antithese erspart; soll ich es auch nicht.

Ich werde oft genug in Gedanken bey Ihnen seyn. Und wie kann man denn sonst beyeinander seyn, als in Gedanken?

Reisen Sie glücklich, und kommen Sie gesund und vergnügt wieder. Ich will indeß

Von eben diesem Aristée fand ich Lessingen bey meiner Zurückkunft ganz bezaubert, so daß er entschlossen war, ihn selbst zu übersetzen. — Es wäre der offenbare Spinozismus, sagte Lessing, und in einer so schönen exoterischen Hülle, daß selbst diese Hülle zur Entwicklung und Erläuterung der innerlichen Lehre wieder beytrüge. — Ich versicherte, Hemsterhuis, so viel ich von ihm wüßte (ich kannte damals Hemsterhuis noch nicht persönlich), wäre kein Spinozist; dies hätte mir Diderot sogar von ihm bezeugt. — „Lesen Sie das Buch, erwiderte Lessing, und Sie werden nicht mehr zweifeln. In dem Briefe sur l'homme & ses rapports hint es noch ein wenig, und es ist möglich, daß Hemsterhuis seinen Spinozismus damals noch nicht völlig selbst erkannte; jetzt aber ist er damit ganz gewiß im klaren.“

alles mögliche anwenden, daß ich sodann weiter mit Ihnen reisen kann.

Meinen besten Empfehl an Ihre Schwester.

Wolfenbüttel,

den 11ten Jul. 1780.

Der Ihrige
Lessing.

Um dieses Urtheil nicht paradox zu finden, muß man mit dem Spinozismus so vertraut seyn, als es Lessing war. Was er die exoterische Hülle des Aristée nannte, kam mit allem Fug als eine bloße Entwicklung der Lehre von der unzertrennlichen, innigen und ewigen Verknüpfung des Unendlichen mit dem Endlichen; der allgemeinen (so weit) unbestimmten Kraft, mit der bestimmten einzelnen; und des nothwendig Entgegengesetzten in ihren Richtungen, betrachtet werden. Das übrige im Aristée wird schwerlich jemand wider einen Spinozisten brauchen wollen. — Hiebey muß ich dennoch feyerlich bezeugen, daß Hemsterhuis gewiß kein Spinozist, sondern dieser Lehre, in ihren wesentlichen Punkten, ganz zuwider ist *).

Den Aufsatz sur les desirs von Hemsterhuis, hatte Lessing damals noch nicht gelesen. Er kam an, in einem Paket an mich, da ich eben weg war **). Lessing schrieb mir, seine unge-

*) S. Beylage II., auch Beylage I.

***) Ich hatte, während meines ersten Aufenthalts zu Wolfenbüttel, um Lessings großes Verlan-

duldige Neugierde hätte ihm keinen Frieden gelassen, bis er das Couvert erbrochen hätte, und schickte mir den übrigen Inhalt nach Cassel. „Von der Schrift selbst, (fügte er hinzu) die mir ungenieines Vergnügen macht, nächstens ein mehreres.“

Nicht lange vor seinem Ende, den vierten Dec. schrieb er mir: „Bey * * * fällt mir ein, daß ich mich anheischig gemacht, Ihnen meine Gedanken über des Hemsterhuis System von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht wie genau diese Gedanken mit diesem System zusammenhangen, das, meiner Meynung nach, eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analysten zu sprechen, die Substitution einer Formel für die andre zu seyn scheint, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufschlusse näher komme. — Aber bin ich jetzt im Stande, zu schreiben was ich will? — Nicht einmal, was ich muß, u. s. w. *).

gen nach dieser Schrift zu befriedigen, darum schreiben müssen.

*) Hier der ganze Brief; vielleicht einer der letzten, die Lessing geschrieben hat.

Ehe mir Lessings Meinungen auf die bisher

Wolfenbüttel, den 4ten Dec.

1780.

Lieber Jacobi,

Langer, von dem ich diesen Augenblick einen Brief aus Amsterdam erhalte, kann Ihnen gesagt haben, daß er mich im Begriff verlassen, nach Hamburg zu reisen. Da bin ich so lange gewesen, als ich Hoffnung hatte, meine verlorene Gesundheit und Laune unter meinen alten Freunden wieder zu finden. Ich weiß selbst nicht mehr, wie lange das war. Freylich sollte ich sie eher aufgegeben haben, diese Hoffnung. Aber wer giebt die Hoffnung gern anders, als gezwungen, auf? Endlich bin ich ohnlängst wieder zurückgekommen. Am Körper, bis auf die Augen, allerdings etwas besser: aber am Geiste weit unfähiger. Unfähig zu allem, was die geringste Anstrengung erfordert.

Würde ich Ihnen nicht schon längst geschrieben haben? — Möchten Sie doch in meiner Seele eben so fertig lesen können, als ich mich in Ihrer zu lesen getraue. Ich verstehe es sehr wohl, was Ihnen ekeln mußte, mit noch einmal zu schreiben, nachdem Sie es * * schon

erzählte Weise waren bekannt geworden, und

einmal geschrieben hatten

(Die hier ausgelassene Stelle betrifft meine damalige politische Lage) Auch müßte ich nicht, was ich nicht lieber von Ihnen lesen möchte, als eine Rechtfertigung Ihrer selbst. Der Mann, wie Sie, hat bey mir niemals Unrecht, wenn er es auch gegen eine ganze Welt haben könnte, in die er sich nicht hätte mengen sollen.

Hängen Sie, lieber Jacobi, Ihren Cameralgeist ganz an Nagel, und setzen sich rubig hin, und vollführen Ihren Woldemar.

Bey Woldemar fällt mir ein, daß ich mich anheischig gemacht, Ihnen meine Gedanken über des Hemsterhuis System von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht, wie genau diese Gedanken mit diesem System zusammenhängen, das, meiner Meinung nach, eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analysten zu sprechen, die Substitution einer Formel für die andere zu seyn scheint, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufschlusse näher komme. — Aber bin ich ißt im Stande zu schreiben, was ich will? — Nicht einmal, was ich muß. — Denn ein

in der festen Ueberzeugung, die sich auf Zeugnisse stützte: Lessing sey ein rechtgläubiger Theist, war mir in seiner Erziehung des Men-

muß ich doch noch wohl; fragen muß ich doch noch wohl, ob der L * * ganz und gar in die Jülichische und Bergische Geistlichkeit gefahren sey? Ich denke, Sie sind es wohl selbst, der mir das Proclama, oder wie die Abscheulichkeit sonst heißt, zugesickt hat. Gott! der Nichtswürdigen! Sie sind es werth, daß sie von dem Pabsthum wieder unterdrückt, und Sklaven einer grausamen Inquisition werden! Was Sie näheres von diesem unlutherschen Schritte wissen, das melden Sie mir doch.

Empfehlen Sie mich allen den Ihrigen, besonders denen, die ich kenne. Daß unsere Neigung noch immer einen Unterschied zwischen Leuten macht, die man gesehen, und die man nicht gesehen hat; wissen Sie wohl, „ist nicht m e i n e Erfindung.“ (Diese letzten Worte beziehen sich auf eine Stelle in *Hemsterhuis sur les déurs.*)

Ihrem Herrn Bruder, der nun bald wieder hier durchkommt; sagen Sie, daß D * nicht zu Hause, und alle Wirthshäuser hier, bis auf meines, wegen der Pest verschlossen sind.

schengeschlechts einiges ganz unverständlich; besonders der 73 S. Ich möchte wissen, ob sich jemand diese Stelle anders, als nach Spinozistischen Ideen deutlich machen kann. Nach diesen aber wird der Commentar sehr leicht. Der Gott des Spinoza ist das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne Individualität, und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließet folglich eine Art der Mehrheit nicht aus *). Bloss in dieser transcendentalen Einheit angesehen, muß die Gottheit aber schlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt befinden kann. Diese, die Wirklichkeit, mit ihrem Begriffe, beruhet also auf der *Natura naturata* (dem Sohne von Ewigkeit); so wie jene, die Möglichkeit, das Wesen, das Substanzielle des Unendlichen, mit seinem Begriffe, auf der *Natura naturanti* (dem Vater) **).

*) S. *Beilage VII.*

***) Ich ersuche den Leser sich bey diesem zu sehr in

Was ich vom Geiste des Spinozismus vorhin darzustellen mich bemühet habe, läßt mich eine weitere Entwicklung hier für überflüssig halten.

Unter wie mancherley Bildern diese nemlichen Vorstellungen, minder oder mehr verworren, seit dem grauesten Alterthume bey den Menschen gewohnt haben, wissen Sie so gut als ich. — „Die Sprache unterliegt hier den Begriffen allerdings,“*) so wie ein Begriff dem andern.

Daß Lessing das *Εν και Παν*, als den Inbegriff seiner Theologie und Philosophie, öfter und mit Nachdruck anführte, können mehrere bezeugen. Er sagte und er schrieb es, bey Gelegenheiten, als seinen ausgemachten Wahlspruch.

die Kürze gedrängten, und daher äußerst dunkel gewordenen Commentar nicht aufzubalten. In den folgenden Briefen wird die Sache klar genug erscheinen. (A. d. erst. Ausg.)

*) Erziehung des Menschengeschlechts S. 73. am Ende.

So steht es auch in Gleims Gartenhause, unter einem Wahlspruche von mir,

Noch manches hierhin gehörige möchte von dem Marchese Lucchese zu erfahren seyn. Er war nicht lange vor mir zu Wolfenbüttel, und Lessing rühmte mir denselben ungemein, als einen sehr hellen Kopf.

Was ich erzählt habe, ist nicht der zehnte Theil von dem, was ich hätte erzählen können, wenn mir mein Gedächtniß, in Absicht der Einkleidung und des Ausdrucks genug hätte beystehen wollen. Aus eben diesem Grunde habe ich in dem wirklich Erzählten, Lessingen, so sparsam als ich konnte, redend eingeführt. Wenn man ganze Tage, und von vielen sehr verschiedenen Dingen mit einander spricht, muß sich die Erinnerung des Details verlieren. Hiezu kommt noch dieses. Da ich einmal ganz entschieden wußte: Lessing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge; oder, Lessing ist ein Spinozist — so drückte, was er nachher darüber mir auf diese oder jene neue

Weise sagte, sich mir nicht tiefer ein als andre Dinge. Seine Worte behalten zu wollen, konnte mir nicht einfallen; und daß Lessing ein Spinozist war, schien mir sehr begreiflich. Hätte er das Gegentheil behauptet, worauf meine Wißbegierde gespannt war, so würde ich, sehr wahrscheinlich, von jedem bedeutenden Worte noch Rechenschaft zu geben wissen.

Hienit wäre nun ein großer Theil von dem, was Ew. Wohlgeb. von mir verlangten, abgethan, und ich hätte einiger besondern Fragen nur mit wenigem noch zu erwähnen.

Diese besondern Fragen, ich muß es Ew. Wohlgeb. gestehen, haben mich etwas befremdet, weil sie, des Schlimmeren nicht zu gedenken, eine Unwissenheit bey mir voraussetzen, — in der ich mich vielleicht befinden konnte — wovon Sie aber den Verdacht zu hegen, und so unbesorgt zu offenbaren, durch nichts Aeußerliches veranlaßt waren.

Sie fragen: „Ob Lessing mit trockenen:
Wor:

Worten gesagt: ich halte das System des Spinoza für wahr und gegründet? Und welches? Das in seinem Tract. Theologico Politico, oder in seinen Princ. Philos. Cartesianæ vorgetragene; oder dasjenige, welches Ludovicus Mayer in seinem Namen nach seinem Tode bekannt machte?

Wer nur etwas von Spinoza weiß, dem ist auch die Geschichte seiner demonstrirten Lehre des Cartesius bekannt, und daß sie mit dem Spinozismus nichts zu thun hat *).

Von einem System des Spinoza, welches Ludovicus Mayer nach Spinoza's Tode bekannt

*) Nämlich in so fern diese Princ. Phil. Cartes. Sätze enthalten, die sich mit dem in dem Tract. Th. Pol. und in der Ethik aufgeführten Lehrgebäude nicht vertragen, in welchem Sinne allein eins dem ändern entgegengesetzt werden kann. Man sehe die Vorrede zu den Princ. Ph. Cart., den Brief des Spinoza an Heint. Oldenburg Opp. Posth. p. 422; und den an W. Bleyenberg, ib. p. 518.

(H. d. e. H.)

gemacht haben soll, weiß ich nichts; es müßten denn die Opp. Posth. selbst damit gemeint seyn. — Oder vielleicht nur die Vorrede; und Lessing hätte meiner dergestalt gespottet, daß er die darin enthaltene Auslegung des Spinozismus, mir als seinen Glauben aufgebunden hätte? — Dieses aber wäre doch zu arg! — Also die Opp. Posth. selbst? — Wenn es aber diese sind, so kann ich nicht begreifen, wie Sie ihnen den Tract. Th. Pol. auf irgend eine Art entgegen setzen wollen. Was der Tract. Th. Pol. von dem Lehrgebäude des Spinoza in sich faßt, damit stimmen seine nachgelassenen Schriften völlig überein. Auch bezieht er sich auf jenen, bis ans Ende seiner Tage, ausdrücklich und an mehr als einem Orte.

Sie fragen weiter: „Ob Lessing das System so genommen, wie es Bayle mißverstanden, oder wie andre es besser erklärt haben?“

Zwischen verstehen, und nicht mißverstehen, ist ein Unterschied. Bayle hat das System des Spinoza, was die Schlußsätze anbelangt, nicht mißverstanden; man kann nur sa-

gen, daß er es nicht weit genug zurück verstanden, nicht die Gründe davon, nach dem Sinne des Verfassers, eingesehen hat. Wenn Bayle, nach dem Sinne Ihres Vorwurfs, den Spinoza mißverstanden hat; so hat ihn, nach demselben Sinne, Leibnitz noch ein wenig ärger mißverstanden. Vergleichen Sie beliebigst die Exposition des Bayle in den ersten Zeilen der Anmerkung N, mit dem was Leibnitz in den §§ 31. Præf. Theod. 173. 374. 393. Theod. von den Lehren des Spinoza aussagt. — Haben Leibnitz und Bayle aber das System des Spinoza nicht mißverstanden, so haben es die andern wirklich mißverstanden, die es besser zu erklären meinten; oder, sie verdrehten es. Die letzten sind eben nicht meine Leute; und ich stehe dafür, daß sie auch Lessings Leute nicht waren.

Die Anrede: „Lieber Bruder, der so sehr verschrieene Spinoza mag wohl, u. s. w.“ ist von Lessing nicht an mich gehalten worden.

Daß ich meine Beschwerden so dürre und trocken, ja wohl etwas herbe vorgetragen ha-

de, dürfen Sie mir nicht zum bösen deuten; lieber edler Mendelssohn. Gegen einen Mann, den ich so wie Sie verehere, war dieser Ton der einzige, der mir geziemte.

Ich bin, u. s. w.

Ueber die Aufnahme dieses Briefes erhielt ich von Emilien folgende Nachricht:

den 5ten Dec. 1783 *).

Vor zwey Posttagen, mein lieber Jacobi, empfieng ich einen vorläufigen Brief von unserem Mendelssohn. Daß ich Ihnen nicht sogleich davon Nachricht gegeben, daran ist eine kleine Unpäßlichkeit Schuld; und daß ich Ihnen nicht den Brief selbst schicke, unser * *, den ein großer

*) Von diesem Briefe gab ich in der ersten Ausgabe nur einen Auszug. Da es aber nachher nöthig wurde, ihn wörtlich abdrucken zu lassen (s. meine Rechtfertigung S. 19.); so ist es am natürlichsten, daß er jetzt eben so auch hier erscheine.

Theil des Briefes anging, und der ihn desfalls nicht missen wollte *).

Mendelssohn gesteht zuerst aufrichtig, daß er Sie mißkann habe, indem er „statt eines Liebhabers der Philosophie, einen Mann gewahr werde, der das Denken zu seinem Hauptgeschäfte gemacht, und Kraft genug besitze, sich vom Gängelbände loszureißen, und seinen eigenen Weg zu gehen. Es leuchte aus dem Gebäude, das Sie sich ganz auf eigene Kosten errichtet, soviel philosophischer Scharfsinn hervor, daß er gar wohl begreife, wie Lesing dafür hätte eingenommen werden, und für den Erhauer desselben ein unumschränktes Zutrauen gewinnen können. — Sie hätten vor der Hand seinen Fragen vollkommen Genüge gethan, wären berechtigt über ihn ungehalten zu seyn, und er bereit, Sie um Verze-

*) Emilie hatte meinen Brief an Mendelssohn, vor der Absendung, diesem Freunde mitgetheilt. Er war der Meinung, man müsse Lessings Spinozismus nicht öffentlich bekannt werden lassen, und hatte darüber an Mendelssohn geschrieben. Sein Brief wurde dem meinigen beigelegt.

„hung zu bitten. — — Da indeß ihr Aufsatz ver-
 „lange, daß er ihn noch einmal bey mehrerer
 „Muße mit Anstrengung durchgienge, so bitte er
 „mich, ihn bey Ihnen zu entschuldigen, daß er
 „sich Zeit ließe, Ihr Schreiben zu beantwor-
 „ten. Ehe er aber über Lessings Character schrie-
 „be, werde er über eins und anderes in Ihrem
 „Aufsatze sich noch Erläuterungen ausbitten.
 „Für jetzt sey es ihm ganz unmöglich, weder
 „an Lessing noch an Spinoza zu denken. Er
 „wolle es lieber spät als schlecht thun: als-
 „dann aber solle es hauptsächlich von Ihnen
 „und unserm gemeinschaftlichen Rathe abhan-
 „gen, welcher Gebrauch von dieser Unterhal-
 „tung mit Lessingen zu machen sey.“

„Er, für seinen Theil, fährt er fort,
 „wäre noch immer dafür: daß es nöthig und
 „nützlich sey, die Liebhaber der Speculation
 „treulich zu warnen, und ihnen durch ecla-
 „tante Beyspiele zu zeigen, welcher Gefahr
 „sie sich aussetzten, wenn sie sich derselben
 „ohne allen Leitfaden überließen. — Es mö-
 „gen alsdann, die draußen sind, sich
 „darüber erfreuen oder betrüben,

„ wir bleiben unbekümmert *); wir wollen ja
 „ keine Parthey machen, nicht anwerben,
 „ nicht herüberlocken, und würden ja zu Ber-
 „ rathern an der Fahne selbst, zu welcher wir
 „ geschworen, sobald wir anwürben, und Par-
 „ they machen wollten.“ —

Sehen Sie, lieber Jacobi, dieß ist ein vollständi-
 ger Auszug aus Mendelssohns Briefe, so weit
 er Lessingen und Spinoza angeht.

Nun verstrichen sieben Monate, ohne daß
 ich von Mendelssohn das mindeste vernahm **).

*) „ Bezieht sich auf das Schreiben von * *“, setzt
 Emilie an den Rand.

***) Dieses ist, wenn man es genau nehmen will,
 nicht ganz richtig; denn zu Anfang des April
 vier und achtzig meldete mir Emilie, unser
 Freund * * hätte meinen Aufsatz gern noch ein-
 mal mit Ruhe lesen wollen, und Mendelssohn
 gebeten, ihm denselben entweder im Original,
 oder in Abschrift zuzuschicken. Mendelssohn
 hätte das Original geschickt, und noch nicht
 zurück erhalten, weil * * eine Abschrift hätte
 behalten wollen. Es sey aber nichts dabey ver-

Da mich während dieser Zeit sehr harte Schicksale betrafen, so dachte ich an diese Sache wenig, und mein Briefwechsel, den ich nie sehr lebhaft treibe, gerieth vollends ins Stecken.

säumt, denn Mendelssohn sey krank gewesen. Das Original gienge nun unverzüglich nach Berlin zurück. „Was aber sagen Sie (fährt Emilie fort) zu ? Nicht wahr ? „Sie haben sich darüber, so wie wir, geärgert ? L. J., was will aus allem Denken, aus aller Wahrheit werden, wenn solche Paradoxien mehr in Gang kommen ? „Denn was greifen die Nichtdenker eher auf, als Paradoxien, glänzende Irrthümer, von irgend einem großen Manne glänzend vorge- tragen ? Ich muß es Ihnen gestehen, unser * * ist durch diese Geburt von N. N. sehr dahin gebracht worden, zu wünschen, daß Mendelssohn Lessings Spinozismus der Welt so sehr verhehle, als die Heiligkeit der Wahrheit es immer verstatet. „Denn was würde vollends ein Beyspiel, wie Lessings, der Schaale für einen Aus- schlag geben ? Ich zittere vor den Folgen. „Wie groß, wie klein ist der Mensch in seinem Denken !“

Unterdessen fügte es sich, daß ich durch ein Urtheil meines Freundes Hemsterhuis über Spinoza gereizt wurde, letzteren als einen Gegner des Aristée auf den Kampfplatz zu stellen. Ich entwarf dieses Gespräch im Juni des Jahres vier und achtzig, verschob aber von einer Woche in die andre, es in einen Brief einzupassen, und an Hemsterhuis zu schicken.

Gerade um diese Zeit kam ein Brief von meiner Freundin, mit der Nachricht: Mendelssohn sey entschlossen, die Schrift über Lessings Charakter vor der Hand bey Seite zu legen, um diesen Sommer, wenn er Gesundheit und Muße hätte, erst einen Gang mit den Spinozisten, oder All Einern, wie er sie lieber nannte, zu wagen. Meine Freundin wünschte mir Glück, eine so nützliche Arbeit durch meinen Aufsatz veranlaßt zu haben, indem es gewiß höchst nöthig sey, daß die blendenden Irrthümer unserer Zeiten einmal durch das unwiderstehliche Licht reiner Vernunft, von einer so festen Hand vorgehalten, zerstreut würden *).

*) Hier die Stelle wörtlich :

Ich antwortete, in der vollen Freude über

den 5ten Juli 1784.

„Während der letzten Zeit“ (wo Emilie verhindert war, an mich zu schreiben) — „kam ein „Brief von Mendelssohn, worin er den Rückempfang Ihrer Handschrift anzeigt, zugleich „aber meldet, daß wenn er diesen Sommer „Gesundheit und Muße genug hätte, so ließe „er vielleicht Lessings Character noch beyseite, „um erst einen Gang mit den Spinozisten, „oder All Einern, wie er sie lieber heißen „wollte, zu wagen.“ Er berathschlagt sich sodann mit * * darüber, wie die Art des Angriffes seyn müßte: ob es besser sey „einen bestimmten Gegner zu nehmen, mit welchem „man von einem gewissen Punkt ausgehe; oder „die Streiche nur so kreuz und queer durch die „Luft führe, daß sie alle Gegner abhielten.“ Das erstere, sagt er, „wäre mehr nach seinem Geschmack: allein das Bedürfniß der „Zeit und des Jahrhunderts erfordre vielleicht „das letztere.“ — * * hat ihm hierauf vor einigen Posttagen seine Gedanken schriftlich mitgetheilt, und wir müssen nun hoffen, daß Mendelssohn wirklich bald Hand ans Werk lege. Sie aber,

Mendelssohns Entschluß, mit umlaufender Post; brachte hierauf meinen Brief an Hemsterhuis zu Stande, und hatte nun den Kopf von dieser ganzen Sache völlig rein und frey.

Ende August reiste ich, um meine sehr geschwächte Gesundheit zu herstellen, und des Lebens in der Gesellschaft zweyer der größten und liebenswürdigsten Menschen, der Prinzessin von Gallizin, und des Ministers von Fürstenberg wieder froh zu werden, nach Hofgeismar. Hier wurde ich durch einen Brief von Men-

I. J., müssen sich freuen, daß Sie durch Ihren Aufsatz die Veranlassung zu einer so nützlichen Arbeit gaben, wenn es gleich eigentlich zu einem andern Zwecke dienen sollte, und mit der Zeit dienen wird: — denn gewiß ist es höchstnöthig, daß die blendenden Irrthümer unserer Zeiten einmal durch das unwiderstehliche Licht reiner Vernunft, von einer so festen Hand vorgehalten, zerstreut werden. Ob mich nicht auf der andern Seite eben so innig nach der Erscheinung des so lang gehofften Characters unsers Lessings verlange: — das können Sie denken u. s. w.

deßohn überrascht, welcher Erinnerungen gegen die in meinem Schreiben enthaltene Philosophie begleitete. Das Packet war zu Düsseldorf gleich nach meiner Abreise angekommen, und offen durch die Hände unserer gemeinschaftlichen Freundin, die es mit einem Umschlage versehen hatte, gegangen.

An Herrn Berlin, den 1. Aug.
Jacobi, in Düsseldorf. 1784.

Emilie hat Ihnen bereits in meinem Namen zu erkennen gegeben, wie sehr ich durch Ihre philosophische Zuschrift beschämt worden bin, und Sie waren so gütig, mir auf das Vorwort, das diese würdige Freundin zu meinem Besten eingelegt, die Uebereilung zu vergeben, mit welcher ich über Ihren ersten Antrag herfuhr. Man ist so sehr gewohnt, philosophische Masken und Larpengesichter auftreten zu sehen, daß man, wie jener Aethiopier, beym Shaftesbury, am Ende in Gefahr ist, jedes ehrliche Menschengesicht für eine Maske zu nehmen.

Ich habe Ihren Aufsatz seitdem mehr als einmal gelesen, um mich mit dem eigenen

Gang Ihrer Ideen bekannt zu machen. Nach dem funfzigsten Jahre mag wohl unsere Seele sich nicht leicht einen neuen Weg führen lassen. Wenn sie auch einem Führer etwa eine Streckelang nachfolget; so ist ihr doch jede Gelegenheit in ihr gewöhnliches Gleis einzulenken, willkommen, und unvermerkt verliert sie ihren Vorgänger aus den Augen. Dieses mag vielleicht die Ursache seyn, warum mir so manche Stelle in Ihrem Briefe schlechterdings unverständlich ist, und bey mancher ich die Bündigkeit vermissen, mit welcher die Gedanken in Ihr System passen.

Da ich vor der Hand von dem Vorsatz, über Lessingen zu schreiben; abgekommen und Willens bin, vorher etwas über den Spinozismus zu entwerfen; so sehen Sie, wie wichtig es mir seyn muß, Ihre Gedanken richtig zu fassen, und die Gründe gehdrig einzusehen, mit welchen Sie das System dieses Weltweisen zu unterstützen bemüht sind. Ich nehme mir also die Freyheit, Ihnen meine Bedenklichkeiten und Erinnerungen in einliegendem Aufsätze vorzulegen. Sie haben den Handschuh ritterlich hingeworfen; ich nehme ihn auf, und nun laß

sen Sie uns unseren metaphysischen Ehrenkampf, nach Ritterbrauch, unter den Augen der Dame ausfechten, die von uns beyden hochgeschätzt wird. Es ist beneidenswerth, den Preis des Sieges aus ihren Händen zu empfangen; aber auch nicht unrühmlich, als Besiegter, ihr Mitleiden zu verdienen. Emilie wird Ihnen also dieses Schreiben zustellen, und um geneigte Antwort bitten.

Moses Mendelssohn.

Die Beylage.

Erinnerungen

an Herrn Jacobi.

Sie sagen: „Durch ein jedes Entstehen
 „im Unendlichen, unter was für Bilder
 „man es auch verkleide, durch einen jeden
 „Wechsel in demselben, werde ein Etwas
 „aus dem Nichts gesetzt, und glauben, Spi-
 „noza habe daher jeden Uebergang des Unend-
 „lichen zum Endlichen, überhaupt alle Causas
 „transitorias, secundarias oder remotas,
 „verworfen, und an die Stelle des emaniren-
 „den, ein nur immanentes Ensoph, eine in-
 „wohnende ewig in sich unveränderliche Ursache

„der Welt gesetzt, welche mit allen ihren Folgen zusammen genommen, eins und dasselbe wäre.“ Hier stoße ich auf Schwierigkeiten, die ich mir zu heben nicht im Stande bin. 1.) Wenn eine Reihe ohne Anfang dem Spinoza nichts unmögliches schien, so führte ja das emanirte Entstehen der Dinge nicht nothwendig auf ein Werden aus Nichts. 2.) Sind diese Dinge dem Spinoza etwas Endliches: so kann ihr Inwohnen in dem Unendlichen eben so wenig, ja wie mich dünkt, noch weniger begriffen werden, als ihr Ausfluß aus demselben. Kann das Unendliche nichts Endliches wirken, so kann es auch nichts Endliches denken.

Ueberhaupt scheint das System des Spinoza nicht geschickt zu seyn, Schwierigkeiten dieser Art zu heben. Sie müssen in Absicht auf die Gedanken eben so wohl statt finden, als in Absicht auf ihre wirklichen Gegenstände. Was objective nicht wirklich werden kann, das kann subjective nicht gedacht werden. Dieselbe Schwierigkeit, die Spinoza findet, das Endliche ausser Gott wirklich seyn zu lassen, dieselbe Schwierigkeit, sage ich, muß er wieder finden,

wenn er es in das göttliche Wesen hineinverlegt, und als Gedanke der Gottheit betrachtet.

In der Folge erklären Sie eine Stelle im Spinoza, deren Fassung als des Dunkelsten in demselben erwähnte, die auch Leibnitz *) so gefunden und nicht ganz verstanden hat, nemlich: daß die unendliche Ursache, wie Sie sich ausdrücken, explicite weder Verstand noch Willen habe, weil sie ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben könne. Sie erklären sich ferner, daß Ihre Meinung nur dahin gienge, der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, bloß einzelne Gedanken, einzelne Bestimmungen des Willens abzusprechen, und setzen den Grund hinzu, weil ein jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen Begriffe entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muß. Daher Sie in der ersten Ursache
 bloß

*) Theod. §. 173.

bloß den innern ersten allgemeinen Urstoff des Verstandes und des Willens zugeben wollen. Ich muß bekennen, daß ich diese Erklärung eben so wenig verstehe, als die Worte des Spinoza selbst. Die erste Ursache hat Gedanken, aber keinen Verstand. Sie hat Gedanken; denn die Gedanken sind, nach dem Spinoza, eine Haupteigenschaft der einzigen wahren Substanz. Gleichwohl hat sie keine einzelne Gedanken, sondern nur den allgemeinen Urstoff derselben. Welches Allgemeine läßt sich ohne das Einzelne begreifen? Ist nicht dieses noch unverständlicher, als eine formlose Materie, ein Urstoff ohne Bildung, ein Wesen, das nur allgemeine, und keine besondern Merkmale hat? Sie sagen: die absolute Unendlichkeit hat keinen Gegenstand des Denkens. Ist sie aber sich nicht selbst, sind ihre Eigenschaften und Modifikationen ihr nicht Gegenstand des Denkens? Und wenn sie keinen Gegenstand des Denkens, keinen Verstand hat, wie ist das Denken gleichwohl ihr Attributum; wie ist sie gleichwohl die einzig denkende Substanz? Ferner, ihre Modifikationen, oder die zufälligen Dinge, haben wirklich einzelne Bestimmungen

des Willens; und sie selbst hätte bloß den allgemeinen Urstoff desselben? Beym Spinoza verstehe ich dieses wenigstens doch halb. Er setzt den freyen Willen bloß in eine unbestimmte absichtlose Wahl des vollkommen Gleichgültigen. Diese schien ihm der Modifikation der Gottheit, in so weit sie ein endliches Wesen vorstellt, zukommen zu können; der Gottheit selbst aber, in so weit sie ein unendliches Wesen ist, sprach er eine solche absichtlose Willkühr mit Recht ab. Die Erkenntniß des Guten, durch welche eine freye Wahl bewirkt wird, gehörte nach seiner Meinung mit zu den Eigenschaften des Verstandes, und ist in so weit von der ausgemachtesten Nothwendigkeit; daher alle Folgen, sie mögen aus der Erkenntniß des Wahren und Falschen, oder aus der Erkenntniß des Guten und Bösen herkommen, nach seiner Theorie von gleicher Nothwendigkeit seyn müßten. Da Sie aber, mein Herr! das System der Deterministen annehmen, und auch bey Menschen selbst keine andere Wahl, als die aus der leyten praktischen Erwägung aller Bewegungsgründe und Triebfedern entspringt, zulassen; so sehe ich keinen Grund, warum Sie

eine solche ewig vorher determinirte Wahl der unendlichen Ursache absprechen? In so weit freilich wohl, da Sie der Unendlichkeit die wahre Individualität absprechen, kann ihr auch kein Wille, keine Freyheit zukommen; denn diese setzen wirkliche einzelne Substantialität voraus. Allein, dieses ist einmal der Grund nicht, den Sie anführen; und sodann scheint es mir auch dem System des Spinoza gerade entgegen gesetzt zu seyn, wie ich weiter unten auszuführen Gelegenheit haben werde.

Nach Spinoza's Begriffe ist alles, was in der sichtbaren Welt erfolgt, von der strengsten Nothwendigkeit; weil es so und nicht anders in dem göttlichen Wesen und in den möglichen Modifikationen seiner Eigenschaften gegründet ist. Was nicht wirklich erfolgt, ist ihm auch nicht möglich, nicht denkbar. Hätte also Spinoza zugegeben, daß nur der Satz des Widerspruches, wie Bayle, Leibnitz und andere dafür halten, der innern Möglichkeit Ziel setze; so hätte er allerdings, wie Leibnitz von der angeführten Stelle richtig erinnert, alle Romane der Scudery und alle Erdichtungen des Ariost,

für wirkliche Begebenheiten halten müssen. Allein Spinoza hielt auch das für unmöglich, was zwar keinen Widerspruch enthält, aber doch in den göttlichen Modifikationen, als der nothwendigen Ursache aller Dinge nicht gegründet ist. Sie sehen hier den Weg, auf welchem auch Spinoza zum perfectissimo gelangt seyn würde, wenn er sich mit den Deterministen über den Begriff von Freyheit hätte vertragen können. Nur nach dem System des perfectissimi läßt sich begreifen, warum diese, und keine andere Reihe von Bestimmungen innerhalb des göttlichen Wesens wirklich geworden, oder nach Spinoza's Art sich auszudrücken, keine andere möglich gewesen.

Was Sie hierauf von Folge und Dauer sagen, hat völlig meinen Beyfall; nur daß ich nicht sagen würde, sie seyn bloßer Wahn. Sie sind nothwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens; also Erscheinungen, die man doch von bloßem Wahn unterscheiden muß.

Ihr Salto mortale ist ein heilsamer Weg

der Natur. Wenn ich der Spekulation eine Zeitlang durch Dornen und Hecken nachgeklettert bin; so suche ich mich mit dem bon sens zu orientiren und sehe mich wenigstens nach dem Wege um, wo ich wieder mit ihm zusammen kommen kann. Da ich nicht in Abrede seyn kann, daß es Absichten giebt, so ist Absicht haben, eine mögliche Eigenschaft des Geistes; und in so weit es kein bloßes Unvermögen ist, so muß es auch irgend einem Geiste in dem allerhöchsten Grade zukommen; mithin giebt es ausser dem Denken auch noch ein Wollen und Thun, die Eigenschaften des Unendlichen seyn können, und also seyn müssen.

Der Einfall, den Lessing hierauf vorgebracht, ist ganz in seiner Laune; einer von seinen Luftsprüngen, mit welchen er Niene machte, gleichsam über sich selbst hinauszuspringen, und eben deswegen nicht von der Stelle kam. Zweifeln, ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt; dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus. Mein Credo ist: was ich als wahr nicht denken kann,

macht mich, als Zweifel, nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten; ist für mich so gut, als keine Frage. Es ist mir niemals eingefallen, auf meine eigene Schultern steigen zu wollen, um freyere Ausichten zu haben.

Lesing läßt, in einem seiner Lustspiele, jemanden, der Zauberey zu sehen glaubt, von einem brennenden Lichte sagen: Dieses Licht brennet nicht wirklich, es scheint nur zu brennen; es scheint nicht wirklich, es scheint nur zu scheinen. Der erste Zweifel hat einigen Grund; der zweyte aber widerlegt sich selber. Was scheint, muß wirklich scheinen. Ein jedes Phänomen ist, als Phänomen, von der höchsten Evidenz. Alle Gedanken sind, subjektive betrachtet, von der ausgemachtesten Wahrheit. Also ist auch die Kraft zu denken, eine wirklich primitive Kraft, die nicht in einer höhern ursprünglichen Kraft gegründet seyn kann. Auch scheinen Sie selbst auf diesen wunderlichen Einfall unsers Lesings kein sonderliches Gewicht zu legen.

Wenn Sie aber S. 21. *) sagen; die unendliche einzige Substanz des Sp. habe für sich allein und auffer den einzelnen Dingen kein bestimmtes vollständiges Daseyn; so werfen Sie mich auf einmal aus dem ganzen Concepte heraus, das ich mir vom Spinozismus gemacht habe. Also haben die einzelnen Dinge nach diesem System ihr wirkliches bestimmtes Daseyn, und ihr Zusammen ist auch nur Eins; hat aber kein bestimmtes vollständiges Daseyn? Wie soll ich dieses verstehen? oder mit Ihren übrigen Aeufferungen zusammen bringen?

Wenn Sp., wie Sie in der Folge anmerken, über die Freyheit so gedacht hat, wie Leibnitz; so hat er auch zugeben müssen, daß die Erkenntniß des Guten und Bösen eben so wenig, als die Erkenntniß des Wahren und Falschen, in Ansehung der vollkommensten Ursache ohne alle Folgen seyn könne; daß also die vollkommenste Ursache am Guten Wohlgefallen, am Bösen Mißfallen, das heißt, Absichten haben,

*) Der erst. Ausg. — S. 31. der gegenwärtigen.

und wenn sie wirkt, nach Absichten wirken müsse.

Hier ist abermals der Ort, wo der Philosoph nach der Schule dem Spinozisten begegnet, und wo sie sich brüderlich umarmen.

S. 26. *) stosse ich auf eine Stelle, die mir schlechterdings unverständlich ist. Das Denken, sagen Sie, ist nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes, als das erste angenommen werden; etwas, das, wenn schon nicht durchaus in der Möglichkeit**), doch in der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Sie scheinen mir hier mit unserm Freund etwas denken zu wollen, das kein Gedanke ist; einen Sprung

*) Der erst. Ausg. — S. 36. der gegenwärtigen.

**) Dieses ist ein Schreib- oder Druckfehler. In der ersten Ausgabe meiner Briefe steht, wie in meiner Handschrift, Wirklichkeit.

ins Leere zu thun, dahin uns die Vermunft nicht folgen kann. Sie wollen sich etwas denken, das vor allem Denken vorhergehet, und also dem allervollkommensten Verstand selbst nicht denkbar seyn kann.

Mich dünkt, die Quelle aller dieser Scheinbegriffe liegt darin, daß Sie Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objekte der Gedanken halten, und auch diese nur, in so weit sie wirklich existiren. Ich weiß nicht, mit welchem Grunde Sie dieses, als ausgemacht, voraussetzen. Kann das denkende Wesen sich nicht selbst Stoff und Gegenstand seyn? Wir wissen, wie uns zu Muth ist, wenn wir Schmerz, Hunger, Durst, Frost oder Hitze leiden; wenn wir fürchten, hoffen, lieben, verabscheuen u. s. w. Nennen Sie dieses Gedanken, Begriffe, oder Empfindungen und Affektionen der Seele; genug, daß sie bey allen diesen Affektionen weder Ausdehnung, noch Bewegung zum Gegenstande hat. Ja, bey den sinnlichen Empfindungen selbst; was hat der Schall, der Geruch, die Farbe, oder was hat der körperliche Geschmack mit Ausdehnung und Bewegung ge-

mein? Ich weiß wohl, daß Locke die Weltweisen gewöhnt hat, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Bewegung für Qualitates primitivas zu halten, und die Erscheinungen der übrigen Sinne, als Qualitates secundarias, auf diese zu reduziren. Allein was hat der Spinozist für Grund, dieses gelten zu lassen? Endlich kann es denn auch nicht einen Geist geben, der sich Ausdehnung und Bewegung als bloß möglich denkt, wenn sie auch wirklich nicht vorhanden sind? Nach dem Spinoza, der die Ausdehnung für eine Eigenschaft der einzigen unendlichen Substanz hält, muß dieses um so viel eher gehen.

Ich übergehe eine Menge von witzigen Einfällen, mit welchen unser Lesing Sie in der Folge unterhalten, und von denen es schwer ist zu sagen: ob sie Schäkerey oder Philosophie seyn sollen. Er war gewöhnt, in seiner Laune die allerfremdesten Ideen zusammen zu paaren, um zu sehen, was für Geburten sie erzeugen würden. Durch dieses ohne Plan hin und her Würfeln der Ideen entstanden zuweilen ganz sonderbare Betrachtungen, von denen er nach-

her guten Gebrauch zu machen wußte. Die mehresten aber waren denn freylich bloß sonderbare Grillen, die bey einer Tasse Kaffee noch immer unterhaltend genug waren. Von der Art ist alles, was Sie ihn S. 33. *) sagen lassen. Seine Begriffe von der Dekonomie der Weltseele, von den Entelechien des Leibnitz, die bloß Effekt des Körpers seyn sollen, seine Bettermacherey, seine unendliche Langerweile, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden. So lasse ich auch den ehrlichen Rückzug unter die Fahne des Glaubens, den Sie auf Ihrer Seite in Vorschlag bringen, an seinen Ort gestellt seyn. Er ist völlig in dem Geiste Ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auferlegt, die Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen. Der christliche Philosoph darf sich den Zeitvertreib machen, den Naturalisten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzuschlagen, die ihn, wie die Irrlichter, aus einem Winkel in den andern locken, und seinen sichersten Griffen immer entschlüpfen. Meine Religion

*) D. e. Ausg. — S. 46. der gegenwärtigen.

kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten. Ich habe also einen Grund mehr, Ueberzeugung zu suchen. — — —

Ich komme auf die Stelle, S. 41 *), wo Sie abermal das Principium der Wirklichkeit nach Spinoza deutlich zu machen suchen. „Der Gott des Sp., sagen Sie, ist das laute-
 „re Principium der Wirklichkeit in allem Wirk-
 „lichen, des Seyns in allem Daseyn, durch-
 „aus ohne Individualität und schlechterdings
 „unendlich. Die Einheit dieses Gottes beru-
 „het auf der Identität des Nichtzununterschei-
 „denden, und schließt folglich eine Art der
 „Mehrheit nicht aus. Bloss in dieser trans-
 „scendentalen Einheit angesehen, muß die
 „Gottheit aber schlechterdings der Wirklichkeit
 „entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen
 „sich ausgedrückt befinden kann.“ Wenn ich
 dieses recht verstehe, so sind bloss die bestimm-
 ten einzelnen Wesen wirklich existirende Dinge ;

*) D. e. Ausg. — S. 61. der gegenwärtigen.

Das Unendliche aber, oder das Principium der Wirklichkeit, beruhet nur in dem Zusammen, in dem Inbegriffe aller dieser Einzelheiten. Es ist also ein bloßes collectivum quid, das keine andre Substantialität hat, als die Substantialität der Glieder, aus welchen es bestehet. Nun beruhet jedes Kollektivum auf dem Gedanken, der das Mannigfaltige zusammenfaßt; denn ausserhalb der Gedanken, oder objective betrachtet, ist jedes Einzelne isolirt, Ein Ding für sich; nur die Beziehung macht es zum Theil des Ganzen, zum Gliede des Zusammen. Beziehung aber ist Operation des Denkens. Nun helfen Sie mir aus der Verwirrung, in welcher ich mich in Ansehung des Spinozismus befinde. Ich frage erstlich: Wo subsistirt dieser Gedanke, dieses Kollektivum, die Beziehung des Einzelnen zum Ganzen? Nicht im Einzelnen; denn dieses subsistirt jedes nur für seinen Theil. Wollten wir dieses nicht zugeben, so hätten wir nicht nur eine Art von Mehrheit in der Gottheit, sondern eine wahre zahllose Vielheit. Auch nicht wieder in einem Kollektiven; denn dieses führt auf offenbare Ungereimtheiten. Wenn also dieses

Pan, dieses Zusammen, Wahrheit haben soll, so muß es in einer wirklichen transcendentalen Einheit subsistiren, die alle Mehrheit ausschließt, und hiermit wären wir ja ganz unvermuthet in dem gewöhnlichen Gleise der Schulphilosophie.

Ferner: bisher glaubte ich immer, nach dem Spinoza habe bloß das einzige Unendliche eine wahre Substantialität; das mannichfaltige Endliche aber sey bloß Modification oder Gedanke des Unendlichen. Sie scheinen dieses umzukehren. Sie geben dem Einzelnen wahre Substantialität, und sonach müßte das Ganze bloß ein Gedanke des Einzelnen seyn. Sie treiben mich also in einem Zirkel herum, aus welchem ich mich nicht finden kann. Denn bey andern Gelegenheiten scheinen Sie mir auch einzustimmen, daß nach dem Spinoza nur Eine transcendentale unendliche Substanz möglich sey, deren Eigenschaften unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken sind.

Die größte Schwierigkeit aber, die ich in dem System des Spinoza finde, liegt mir dar-

in, daß er aus dem Zusammennehmen des Eingegchränkten das Uneingegchränkte will entstehen lassen.

Wie kann durch das Hinzukommen der Grad verstärkt werden? Wie kann durch Vermehrung des Extensiven das Intensive verstärkt werden? Wenn in allen übrigen Systemen der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen schwer zu begreifen ist; so scheint mir nach diesem System der Rückweg vom Endlichen in das intensive Unendliche schlechterdings unmöglich zu seyn. Durch bloße Vermehrung erhalten wir niemals Verstärkung, wenn wir sie auch ins Unendliche fortsetzen. Wenn wir dem Grade eine Quantität zuschreiben; so ist dieses eine intensive Quantität, die durch Hinzuthun gleichartiger Dinge nicht vermehrt werden kann. Muß nicht hier der Spinozist offenbar die Begriffe verwechseln, und Vielheit statt innerer Stärke gelten lassen?

Diesen Einwurf hat bereits Wolf (im 2ten Theil seiner natürlichen Theologie) in etwas

berührt ; aber meines Wissens hat noch kein
Vertheidiger Spinoza's darauf geantwortet.

So weit Mendelssohn Erinnerungen. Hier
ist meine Antwort.

An den Herrn Hofgeißmar, den fünften
Moses Mendelssohn Sept. 1784.
zu Berlin.

Meine schlechte Gesundheit, die seit einigen
Monaten immer schlechter geworden ist, hat
mich hieher ins Bad getrieben, und wird wahr-
scheinlich mich noch weiter treiben. Unter den
Dünsten der Mineralwasser, die mich von auf-
sen und von innen in die Enge treiben, bin ich
ganz unfähig, Dero schätzbare Zuschrift vom er-
sten August (die zu Düsseldorf den sieben und
zwanzigsten erst angekommen ist, und den er-
sten Sept. mich hier erreicht hat) so gleich zu
beantworten. Ein glücklicher Zufall aber setzt
mich in den Stand, Ihnen dennoch auf der
Stelle gewissermaßen Genüge zu leisten. Die
Prinzessin von Gallizin, die hier auch den
Brun-

Brunnen und das Bad gebraucht, hat die Abschrift eines Briefes bey sich, den ich vor einiger Zeit an Hemsterhuis über die Philosophie des Spinoza schrieb. Ich lasse nach dieser Abschrift eine zweyte machen, und lege sie hiebey. Was ich auf das Wichtigste in Ihren Erinnerungen zu sagen habe, findet sich hier in einem Zusammenhange, der auf das Ganze mehr Licht verbreiten, und manchem Mißverstände abhelfen wird. (* Ueber den Vorwurf, den Sie mir machen: ich hielte Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objecte der Gedanken, bin ich wirklich mit einer Art von Schrecken in die Hdhe gefahren. Dieses ist so wenig meine Meinung, daß ich wohl von keiner in der Welt entfernter bin, und ich begreife nicht, wie ich nur die geringste Ver-

(* Die folgenden Zeilen bis zu Ende des Absatzes, finden sich nicht in der ersten Ausgabe. Ich konnte sie damals, da die Erinnerungen noch nicht erschienen waren, und ich zuversichtlich glaubte, daß sie nie erscheinen würden, füglich weglassen.

anlassung, sie mir beyzumessen, habe geben können.

So bald ich wieder zu Hause und ein wenig in Ruhe bin, werde ich meine Ihnen gegebene Nachrichten über Lessing wieder durchlesen, meine Aeußerungen mit Ihren Erinnerungen vergleichen, und alsdann nachholen, was durch den hieherkommenden Aufsatz noch nicht abgethan seyn möchte. Daß ich ritterlich den Handschuh hingeworfen hätte, davon weiß ich nichts. Wenn er mir entfallen ist, und Sie wollen ihn für hingeworfen ansehen, und ihn aufnehmen: gut; ich wende nicht den Rücken, sondern wehre mich meiner Haut so gut ich kann. Wofür ich aber stand und stehen bleibe, das ist nicht Spinoza und sein Lehrgebäude: es sind jene Worte des Paschal: *La nature confond les Pyrrhoniens, & la raison confond les Dogmatistes.* Dieses; was und wer ich bin, habe ich vernehmlich gesagt; und daß Sie mich für einen andern halten, das kommt nicht von irgend einem blauen Dunste, den ich gemacht hätte. Kampf und Ausgang werden zeigen, daß ich keiner unerlaubten Künste mich bediene,

und auf nichts weniger bedacht bin, als mich zu verstecken. Ich empfehle mich dem Himmel, unserer Dame, und dem adelichen Gemüthe meines Gegners.

Beylage

zu dem vorhergehenden Briefe.

Copie d'une Lettre

à Mr. Hemsterhuis à la Haye *).

Il y a plus de deux mois que je vous ai menacé d'une réponse à l'article Spinoza,

Abchrift eines Briefes

an den Herrn Hemsterhuis im Haag.

Es ist über zwey Monate, daß ich Ihnen mit einer Antwort auf den Artikel Spinoza, in

*) Ich rückte in der ersten Ausgabe dieser Schrift das Französische Original ein, weil ich dieses Mendelssohn geschickt hatte, und die Deutsche Uebersetzung erst bey Gelegenheit der öffentlichen Bekanntmachung versertigt wurde. Ich behalte es auch gegenwärtig bey, weil ich eine Deutsche Uebersetzung einer ursprünglich Französischen Schrift nicht in ein Deutsches Original verwandeln kann; wenigstens nicht, ohne ihm das Urfundliche zu nehmen, welches schlechterdings hier beybehalten werden sollte.

renfermé dans la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le vingt six d'Avril ; je vais enfin me satisfaire.

Vous dites, Monsieur, que vous ne pouvez penser à cet homme illustre sans le plaindre de n'avoir pas vécu trente ans plus tard ; qu'il auroit vu de ses propres yeux, par les progrès mêmes de la physique, que l'application directe de la géometrie ne fauroit se faire qu'au physique ; & ensuite, qu'il avoit confondu la méthode formulaire des géo-

Ihrem Briefe vom sechs und zwanzigsten April, gedroht habe. Ich will mir endlich hierüber Genüge thun.

Sie sagen, daß Sie nicht an diesen berühmten Mann denken können, ohne ihn zu beklagen, daß er nicht dreißig Jahre später lebte. Er würde alsdenn mit eigenen Augen, selbst aus den Fortschritten der Physik gesehen haben, daß sich die Geometrie nur auf das Physische unmittelbar anwenden lasse ; und daß von ihm die Formularmethode der Geometer mit dem

metres , avec l'esprit géométrique , dont l'application à la métaphysique lui auroit fait produire des choses plus dignes de son beau génie.

Je suis peut-être trop destitué moi-même de l'esprit géométrique , pour avoir bonne grace à prendre la défense de celui de Spinoza ; mais s'il en a manqué au point d'avoir pu confondre avec cet esprit la méthode formulaire des géomètres , cet esprit est une chose dont on peut en tout cas se passer,

geometrischen Geiste verwechselt worden sey, durch dessen Anwendung auf die Metaphysik er Dinge würde geleistet haben, die seines herrlichen Genies würdiger gewesen wären.

Ich besitze vielleicht selbst zu wenig geometrischen Geist, als daß es mir geziemen sollte, den Spinoza hierüber zu vertheidigen: aber wenn er ihm in dem Maaße fehlte, daß er damit die Formularmethode der Geometer verwechseln konnte, so ist dieser Geist auf allen Fall eine sehr entbehrliche Sache; weil Spinoza,

puisque, privé de cet esprit, Spinoza avoit le sens le plus droit, le jugement le plus exquis, & une justesse, une force & une profondeur de raisonnement, très-difficile à surpasser. Ces avantages ne l'ont pas empêché de se tromper quelquefois, & il s'est trompé certainement dans ce qui l'a porté à se servir en métaphysique de la méthode formulaire des géomètres. Mais cette méthode n'a pas produit son système dont le fonds est très-ancien, & se perd dans des traditions où Pythagore, Platon & d'autres

ohne diesen Geist, den geradesten Sinn, die feinste Prüfungsgabe, und eine nicht leicht zu übertreffende Richtigkeit, Stärke und Tiefe des Verstandes besaß. Diese Vorzüge haben ihn nicht verhindert zu irren, und er hat zuverlässig geirrt, da er sich verleiten ließ, die Formularmethode der Geometer in der Metaphysik zu gebrauchen. Aber dieser Methode darf sein System nicht zugeschrieben werden, dessen Grund sehr alt ist, und sich in Ueberlieferungen verlieret, woraus Pythagoras, Plato und andre Philosophen schon geschöpft haben.

philosophes avoient déjà puisé. Ce qui distingue la philosophie de Spinoza de toute autre, ce qui en fait l'ame; c'est que ce fameux axiome: *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti*, y est maintenu & poussé avec la dernière rigueur. S'il a nié tout commencement d'action quelconque, & regardé le système des causes finales comme le plus grand délire de l'esprit humain, ce n'est qu'en conséquence de ce principe, & non d'une géométrie appliquée directement à ce qui n'est pas physique.

Was die Philosophie des Spinoza von jeder andern unterscheidet, was ihre Seele ausmacht, liegt in der äussersten Strenge, womit der bekannte Grundsatz: *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti*, darin festgehalten und ausgeführt ist. Wenn er allen Anfang irgend einer Handlung geläugnet, und das System der Endursachen als die größte Verrückung des menschlichen Verstandes angesehen hat; so geschah es nur zufolge dieses Grundsatzes, und nicht einer unmittelbar auf was nicht physisch ist, angewendeten Geometrie.

Voici à peu près, comment je me figure l'enchainement des idées de Spinoza. Nous supposerons que c'est lui-même qui nous adresse la parole, & que c'est après avoir lu l'*Aristée* *); circonstance que nous ignorerons ou ferons semblant d'ignorer.

Spinoza.

L'être n'est pas un attribut, & ne dérive

Ich stelle mir die Verbindung der Ideen des Spinoza ohngefähr auf folgende Weise vor. — Wir nehmen hiebey an, daß Er selbst mit uns spricht; und zwar, nachdem er den *Aristee* gelesen hat *): ein Umstand, wovon wir uns jedoch nichts merken lassen.

Spinoza.

Das Seyn ist keine Eigenschaft, ist

*) *Aristée* ou *De La Divinité*. Paris. 1779. Von demselbigen Verfasser, dem Herrn *Hemsterhuis*, sind die übrigen in der Folge angeführten Schriften; *Lettre sur l'Homme & ses Rapports*, Paris. 1772. und *Sophyle* ou *Dé La Philosophie*, Paris. 1778.

d'aucune faculté; il est ce qui soutient tous les attributs, toutes les qualités & facultés quelconques; il est ce qu'on désigne par le terme de substance; à quoi rien ne peut être préposé, & que tout présuppose.

Parmi les différentes énergies dérivant de l'être, il y en a qui tiennent *immédiatement* à la substance. Tel est le continu absolu & réel de l'étendue, & celui de la pensée.

nichts Abgeleitetes von irgend einer Kraft; es ist das, was allen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort Substanz bezeichnet; und vor welchem nichts gesetzt werden kann, sondern was Allem vorausgesetzt werden muß.

Von den verschiedenen Aeußerungen des Seyns fließen einige unmittelbar aus seinem Wesen. Dergleichen sind das absolute und reale Continuum der Ausdehnung und des Denkens.

La pensée, qui n'est qu'un *attribut*, une *qualité* de la substance, ne peut en aucun sens être la cause de la substance. Elle dépend de ce qui la fait être; elle en est l'expression & l'action, & il est impossible que ce soit elle qui le fasse agir.

Les idées (c'est-à-dire la pensée déterminée d'une certaine manière) sont caractérisées par leur contenu; mais ce contenu, ou ce qui lui répond, ne produit pas la pensée.

Das Denken, welches blos eine Eigenschaft, eine Beschaffenheit der Substanz ist, kann in keinem Sinne die Ursache der Substanz seyn. Es hängt ab von dem, worinn es sein Daseyn hat; es ist der Ausdruck davon und seine That; und kann unmöglich zugleich dasjenige seyn, was die Substanz in Handlung setzt.

Die Begriffe (das ist: das Denken, in so fern es auf eine gewisse Weise bestimmt ist) erhalten ihre Art durch ihren Inhalt; aber dieser Inhalt, oder das was ihm entspricht, bringt das Denken nicht hervor.

Le contenu de l'idée, ou ce qui lui répond, est ce que nous appellons l'objet de l'idée.

Il y a donc dans chaque idée :

1.) Quelque chose d'absolu & de primitif, qui constitue la pensée indépendamment de son objet.

2.) Quelque chose de secondaire, ou de phénoménal, qui manifeste un rapport, & qui en est le résultat.

Der Inhalt des Begriffes, oder was ihm entspricht, ist dasjenige, was wir den Gegenstand des Begriffes nennen.

Es ist also in einem jeden Begriffe :

1.) Etwas Absolutes und Ursprüngliches, welches das Denken, unabhängig von seinem Gegenstande, ausmacht.

2.) Etwas Hinzukommendes oder Vorübergehendes, welches eine Beziehung offenbart, und von dieser Beziehung das Resultat ist.

Et telle est la loi de ce rapport, qu'il est tout aussi impossible que la pensée seule (considérée uniquement dans son essence) produise l'idée, ou la représentation d'un objet; qu'il est impossible, qu'un objet, ou qu'une action médiate, ou modification quelconque, fasse naître la pensée.

La volonté est postérieure à la pensée, car elle suppose le sentiment de soi-même. Elle est postérieure à l'idée, puisqu'elle exige le sentiment d'un rapport. Elle ne tient

Beides gehört im Begriffe nothwendig zu einander; und es ist eben so unmöglich, daß das Denken (einzig und allein in seinem Wesen betrachtet) den Begriff oder die Vorstellung eines Gegenstandes hervorbringe, als es unmöglich ist, daß ein Gegenstand, oder eine Mittelursache, oder irgend eine Veränderung, das Denken im Nichtdenkenden zurwebringe.

Das Wollen ist nach dem Denken, denn es setzt das Selbstgefühl voraus. Es ist nach dem Begriffe, weil es das Gefühl einer Bezie-

done pas immédiatement à la substance, ni même à la pensée; elle n'est qu'un effet dérivant de rapports, & ne sauroit jamais être un principe d'action, une cause pure.

Interrompons l'attaque de Spinoza au moyen d'une sortie, & voyons si nous ne pouvons pas combler ses tranchées, détruire ses ouvrages, & faire sauter ses mines sur lui-même.

hung erfordert. Es ist also nicht unmittelbar mit der Substanz, noch selbst mit dem Denken verknüpft; es ist eine Wirkung von Beziehungen, und kann niemals die erste Quelle der Handlung, nie eine reine Ursache seyn.

Wir wollen den Angriff des Spinoza durch einen Ausfall unterbrechen, und sehen, ob wir nicht seine Laufgräben verschütten, seine Werke zerstören, und seine Minen gegen ihn selbst sprengen können.

Dé charge générale. Vous rêvez creux, pauvre Spinoza! — Abrégeons; prenons une autre route, en commençant par des faits.

„Convenez-vous que toute action quelconque doit avoir une direction?“

Sp. Je n'en conviens pas. Au contraire, il me paroît évident, que toute action primitive ne pout avoir qu'elle même pour objet, & ne sauroit, par conséquent, avoir de direction; ce qu'on appelle direction

Generalfener. Du bist ein Grillenfänger, armer Spinoza! Machen wir es kurz, und fangen bey Thatsachen an.

„Giebst du zu, daß jedwede Handlung eine Richtung haben müsse?“

Sp. Nein. Im Gegentheil scheint es mir ausgemacht, daß jede ursprüngliche Handlung nur sich selbst zum Gegenstande, und folglich keine Richtung haben kann; da, was man Richtung nennt, nie etwas anderes, als das

n'étant jamais que le résultat des effets de certains rapports.

„Mais y a-t-il une raison, pourquoi tout ce qui est, ou tout ce qui paroît, essence, mode, ou tout ce qui vous plaira, soit & paroisse tel & non autrement?

Sp. Oui, certainement.

„Une direction a donc un pourquoi, une raison. Or ce pourquoi n'est pas dans la
di-

Resultat der Wirkungen gewisser Beziehungen ist.

„Über giebt es eine Ursache, warum alles was ist, oder alles was zu seyn scheint, Wesen, Modus, oder alles was dir beliebt, so und nicht anders ist oder scheint?“

Sp. Ohne Zweifel.

„Eine Richtung hat also ein Warum, eine Ursache. Nun ist dieses Warum nicht in der
Richt=

direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être."

Sp. Je l'avoue.

„Par conséquent il est dans l'actif & y a sa raison. Or vous ne pouvez pas aller de raison en raison à l'infini; puisqu'il y a un moment fixe où l'actif dirige: ainsi vous trouverez la première raison ou dans l'activité de l'actif, qui est sa velléité, ou dans une modification de l'actif. Mais celle-ci a

Richtung; weil sie sonst gewesen wäre, ehe sie war."

Sp. Allerdings.

„Folglich liegt es in dem wirkenden Dinge, und hat darin seinen Grund. Nun kannst du von Ursache zu Ursache nicht ins Unendliche fortgehen, weil es einen bestimmten Augenblick giebt, wo das wirkende Ding die Richtung ertheilt: folglich wirst du die erste Ursache entweder in der Wirksamkeit des wirkenden Dinges

son pourquoi, & de raison en raison vous parviendrez à l'activité déterminée, ou à la volonté d'un actif quelconque, & par conséquent direction a pour cause primitive, volonté. Mais nous ne pouvons pas concevoir une activité déterminée, une volonté qui dirige, sans intellect qui prévoie, sans conscience d'être. . . La cause primitive de tous les effets est donc l'action d'une volonté intelligente, infiniment grande & infiniment puissante. Je dis infiniment, puisque en

finden, welche seine Fähigkeit zu wollen ist, oder in einer Modification des wirkenden Dinges. Aber diese hat ihr Warum, und von Ursache zu Ursache fortgegangen, kommt du endlich zu der bestimmten Wirksamkeit, oder zum Willen irgend eines wirkenden Dinges; und also hat die Richtung zur ersten Ursache, Willen. Aber wir können uns keine bestimmte Wirksamkeit, keinen Richtung gebenden Willen vorstellen ohne Verstand, der vorherseht, ohne Selbstgefühl. Die erste Ursache von allen Wirkungen ist also die Handlung eines vernünftigen Willens, der unendlich groß und unendlich

allant de cause en cause, nous sommes obligés d'y venir *)."

Sp. Je vous ai démontré que la volonté n'est qu'un être fécondaire, dérivé, & de relation, ainsi que le mouvement dirigé. De même que le pourquoi de la direction du mouvement ne fauroit être dans la direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être; de même le pourquoi de la direction de la

mächtig ist. Ich sage unendlich, weil wir, von Ursache zu Ursache, nothwendig darauf kommen müssen *).

Sp. Ich habe dir bewiesen, daß der Wille nur ein abgeleitetes, aus Verhältniß entspringendes Ding, wie die Bewegung in ihrer Richtung sey. Aus demselben Grunde, aus welchem die Ursache der Richtung der Bewegung nicht in der Richtung seyn kann, weil sie sonst gewesen wäre ehe sie war; aus eben demselben Grunde kann die Ursache der Richtung des Wil-

*) Aristée. p. 81 — 82.

volonté ne sauroit être dans cette direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être. Votre velléité déterminée par la volonté est exactement un effet qui produit sa cause. Vous m'accordez, car vous venez de l'observer vous-même, que la volonté est postérieure non seulement à la pensée, mais encore à l'idée. Or la pensée, considérée dans son essence, n'est que le sentiment de l'être. L'idée est le sentiment de l'être, en tant qu'il est déterminé, individuel, & en rela-

lens nicht in dieser Richtung seyn, weil sie sonst gewesen wäre, ehe sie war. Dein Wille, der das Vermögen zu wollen bestimmt, ist vollkommen eine Wirkung, die der Grund ihrer Ursache ist. Du giebst mir zu (denn du hast selbst die Bemerkung gemacht) daß der Wille nicht allein nach dem Denken, sondern auch nach dem Begriffe ist. Nun ist das Denken, in seinem Wesen betrachtet, nichts anders als das Seyn das sich fühlt, oder das Bewußtseyn. Der Begriff ist das Bewußtseyn, in so fern das Seyn bestimmt, individuel und im Verhältniß mit andern einzelnen Dingen ist.

tion avec d'autres individus. La *volonté* n'est que le sentiment de l'être déterminé agissant comme individu

„Arrêtez, mon cher Spinoza, car vous allez encore vous perdre dans vos idées creuses. Ce qui vous égare, c'est que vous ne distinguez pas deux êtres d'une nature absolument différente & même opposée: l'activité & l'inertie. *) Dans l'univers, en tant que physique, il n'y a pas plus de mouvement que de repos. Une partie en mouvement communique son mouvement à une autre

Der Wille ist das Bewußtseyn, in so fern das Seyn bestimmt ist, und als einzelnes Wesen handelt. . . .

„Sachte, lieber Spinoza; du verlierst dich wieder in deinen Hirngespinnsten. Was dich irre leitet, ist, daß du zwey Dinge, die ganz verschiedener und selbst entgegen gesetzter Art sind, nicht unterscheidest: Wirksamkeit und Trägheit *). In der physischen Welt ist nicht mehr Bewegung als Ruhe. Ein Theil, der in

*) Aristée p. 64.

partie en repos; & en reçoit le repos en retour. L'action & la réaction, quelsqu'en soient les principes, sont égales. Ainsi la somme de toute action dans l'univers est égale à celle de toute réaction. L'un détruit l'autre: ce qui nous mène au plus parfait repos & à la vraie inertie. *) L'inertie n'est proprement dans une chose que la force avec laquelle elle est ce qu'elle est; & ce n'est que par cette force, & à proportion de cette force, qu'elle est réactive. Réactivité

Bewegung ist, theilet seine Bewegung einem andern Theile mit, der in Ruhe ist; und bekommt dagegen Ruhe von ihm zurück. Wirkung und Gegenwirkung, was auch ihre Quelle sey, sind einander gleich. Folglich ist die Summa aller Wirkung in der Welt, der Summa aller Gegenwirkung gleich. Die eine hebt die andere auf: und das leitet uns auf eine vollkommene Ruhe und auf die wahre Trägheit *). Die Trägheit (vis inertiae) in einem Dinge ist eigentlich nur die Kraft, mit welcher es

*) Aristée p. 112.

& inertie ne font donc qu'une même chose. Ce qui nous fait voir cette inertie, nous fait voir en même tems un mouvement qui la surmonte, ou qu'elle détruit, c'est-à-dire une force d'une nature absolument différente, & qu'on nomme activité. *) Voilà donc l'univers divisé en deux parties. L'une complètement inerte & passive, nous offre le symbole le plus parfait de l'inaction & du repos; l'autre vive & vivifiante se saisit des parties mortes de la nature pour les lier &

das ist, was es ist; und nur durch diese Kraft und nach dem Maße derselben wirkt sie zurück. Rückwirkung und Trägheit ist also dasselbige. Was uns diese Trägheit zu erkennen giebt, giebt uns zu gleicher Zeit eine Bewegung zu erkennen, welche entweder die Trägheit überwältigt, oder von der Trägheit aufgehoben wird; das ist, eine Kraft von ganz verschiedener Natur, und die man Wirkungskraft nennt *). Die Welt zerfällt also in zwen Theile. Der eine, durchaus träg und leidend, giebt uns das

*) Aristée p. 74. 115.

les forcer de vivre, & d'agir par le principe même de leur propre inactivité*). Cette activité, cette énergie, ce principe de force dans un être, c'est la faculté de pouvoir agir sur des choses qui se trouvent à sa portée. Elle a toutes les directions possibles, & c'est en quoi consiste sa liberté: c'est une force vague qui constitue la velléité, ou la faculté de pouvoir vouloir **)."

vollkommenste Bild der Unwirksamkeit und Ruhe; der andre, lebendig und lebendigmachend, bemächtigt sich der todtten Theile der Natur, um sie zu verbinden, und sie zu zwingen, daß sie leben und wirken, selbst durch die Kraft ihrer eigenen Unwirksamkeit *). Diese Wirksamkeit, diese Anstrengung, diese erste Kraft in einem Wesen, ist das Vermögen wirken zu können auf diejenigen Dinge, die in seiner Sphäre liegen. Sie hat alle mögliche Richtungen, und darin besteht ihre Freyheit; sie ist eine unbestimmte Kraft, und macht die Willensfähigkeit, oder das Vermögen wollen zu können, aus **).

*) Aristée p. 81.

***) Aristée p. 123.

Sp. Je vous ai laissé dire tout à votre aise. Voici ce que j'ai à vous répondre. C'est que d'abord je ne conçois rien du tout à un principe de force qui est autre chose que la force avec laquelle une chose est ce qu'elle est; à une faculté de pouvoir, c'est-à-dire à un pouvoir de *pouvoir agir* sur ce qui est à la portée de l'être doué de ce pouvoir de pouvoir; à une énergie qui a toutes les directions possibles; „à une force vague qui exhale sa force & son énergie, comme un aromate semble exhaler son odeur, dans toutes

Sp. Ich habe dich nach Wohlgefallen reden lassen. Hier ist meine Antwort. Einmal, begreife ich nichts von einer ersten Kraft, die etwas anders ist, als die Kraft, wodurch ein Ding das ist, was es ist; nichts von einem Vermögen, das heißt von einem Können, wirken zu Können auf das, was in der Sphäre des Wesens liegt, das mit diesem Können zu Können begabt ist; nichts von einer Wirkungskraft, die alle mögliche Richtungen hat; — „ von einer unbestimmten Kraft, die ihre Kraft und Wirksamkeit aushaucht, wie ein Gewürz seinen Ger

les directions:” à mon avis, c’est donner des images pour des notions & ne rien dire d’intelligible. Qu’est-ce qu’une passivité, ou un être qui n’a que la force d’être passif; & qu’est-ce qu’une activité qui se communique à cette passivité, & devient en elle une cause d’action absolument étrangère & même contradictoire à l’essence de cet être passif & réactif par son inactivité? Se peut-il qu’une force se sépare de son principe; qu’elle abandonne une partie d’elle-même,

ruch auszuhauchen scheint, — nach allen Richtungen.” Dies heißt, meines Erachtens, Schatten geben für Begriffe, und um Verständlichkeit nicht sehr bekümmert seyn. Was ist Leidsamkeit; oder ein Wesen, welches nur die Kraft zu leiden hat? Und was die Wirksamkeit, die sich dieser Leidsamkeit mittheilt, und in ihr zu einer ganz fremdartigen, dem Wesen selbst dieses leidenden Dinges, das durch seine Unwirksamkeit entgegen wirkt, widersprechenden Ursache von Handlung wird? Kann sich eine Kraft von ihrem Ursprunge absondern; kann sie einen Theil ihrer selbst weggeben, und kann dieser Theil

& que cette partie existe séparément, ou, ce qui est bien plus fort, devienne la qualité d'un autre être; & d'un être absolument hétérogène? „Mais nous voyons que cela arrive,“ me direz-vous: „Je vous répondrai, que nous voyons aussi le soleil se mouvoir autour de la terre. Laissons-là les phénomènes, & tâchons de savoir ce qui est *). La vérité ne sauroit nous venir de dehors, elle est en nous. Mais peu de têtes sont faites pour une abstraction absolue **);

besonders existieren; oder, welches noch stärker ist, die Beschaffenheit eines andern Dinges werden, und zwar eines ganz heterogenen? — „Wir sehen aber, wirst du sagen, daß dies geschieht!“ — Und ich antworte, wir sehen auch, daß sich die Sonne um die Erde dreht. Lassen wir die Erscheinungen, und bestreben uns die Dinge zu erkennen, wie sie sind *). Die Wahrheit kann nicht von aussen kommen; sie ist in uns. Aber wenige Köpfe sind für eine vollkommene Abstraction gemacht **); das

*) Aristée p. 52. **) Lettre à l'homme &c. p. 51.

c'est-à-dire pour une attention qui n'est dirigée qu'à l'être. Cette fois-ci nous ne fatiguerons pas trop la nôtre. Passons sur votre univers divisé en deux parties, pour ne considérer que l'explication que vous en donnez. Voici en deux mots votre argument. Le principe actif dirige, donc ce principe est intelligent, & son énergie est dans sa volonté. Je vous demande, ce principe est-il intelligent puisqu'il a voulu être intelligent; ou l'est-il indépendamment de sa volonté? Il faudra bien que vous répon-

heißt, für eine Aufmerksamkeit, die nur auf das innere Seyn gerichtet ist. Wir wollen die unsrige diesmal nicht zu sehr ermüden. Lassen wir deine getheilte Welt beyseite, und allein die Theorie deiner Theorie ein wenig anzusehen. Hier ist die Summa deiner Schlüsse. Die wirkende Ursache bestimmt aus sich den Lauf der Dinge; also ist diese Ursache verständig, und ihre Thätigkeit besteht in ihrem Willen. Ich frage dich: ist diese Ursache verständig, weil sie hat wollen verständig seyn; oder ist sie verständig, unabhängig von ihrem Will-

diez qu'il l'est indépendamment de sa volonté. Mais la pensée indéterminée est vaine, & toute pensée non représentative est indéterminée. Or, je vous demande ce qui a fait la pensée de votre créateur qui est unique & qui n'a point de dehors, ou dont le dehors, à moins que ce ne soit le néant tout pur, est de sa propre création; je vous demande ce qui a fait la pensée de ce créateur représentative d'objets, c'est-à-dire, d'êtres finis, déterminés & successifs? A-t-il créé, a-t-il déterminé ses idées avant

len? Du mußt wohl antworten: sie ist es unabhängig von ihrem Willen. Aber der unbestimmte Gedanke ist leer, und jedes Denken ohne Vorstellung ist unbestimmt. Nun frage ich dich: was hat in das Denken deines Schöpfers, der einzig ist, und kein Aeußerliches hat; oder dessen Aeußerliches, wenn es nicht das reine Nichts seyn soll, seine eigene Schöpfung ist; ich frage dich: was hat in das Denken dieses Schöpfers Vorstellung gebracht; Vorstellung von einzelnen, bestimmten, hinfälligen Wesen? Hat er seine Begriffe erschaffen, hat er sie be-

qu'elles fussent, par sa faculté ou par son pouvoir de pouvoit avoir des idées? — Et la *volonté*, ou la velléité de cet être, laquelle n'est ni le principe ni le résultat de son intelligence, & laquelle est néanmoins intelligente, qui vient de je ne sais où, & qui va à je ne fais quoi: qu'est-elle, comment est-elle, & que veut-elle? Enfin, & pour tout embrasser dans une seule question, votre créateur doit-il son être à la pensée & à la volonté, ou doit-il la pensée & la volonté à son être? Peut-être me répondrez-vous que

stimmt, bevor sie waren, durch sein Vermögen Begriffe haben zu können? Und die Willensfähigkeit, der Wille dieses Wesens, der weder die Quelle noch die Folge seines Verstandes, und der nichts desto weniger verständig ist; der kommt, ich weiß nicht woher, und geht, ich weiß nicht wohin: was ist er, wie ist er, und was will er? Kurz, und um alles in Eine Frage zu fassen: ist dein Schöpfer sein Seyn dem Denken und Wollen, oder ist er das Denken und Wollen seinem Seyn schuldig? Du wirst mir vielleicht antworten: diese Frage sey

cette question est ridicule, & qu'en Dieu la pensée, la volonté, & l'être ne sont qu'une même chose indivisible. Je le pense comme vous, avec cette seule différence, que ce que vous nommez volonté, je l'appelle puissance effective, & le tiens tout simplement pour tel. Nous voilà donc d'accord. Mais dans ce cas, ne me parlez plus d'une volonté qui dirige l'activité, ni d'une intelligence qui préside à tout, & à laquelle la cause première elle-même seroit soumise; &

lächerlich, und in Gott sey Gedanke, Wille und Seyn nur eine und dieselbe Sache. Ich bin ganz deiner Meinung, mit diesem einzigen Unterschiede, daß was du Willen nennst, bey mir das immer wirkende Vermögen heißt, und daß ich es auch für gar nichts anders halte. Wir sind also einig. Aber so laß mich denn auch weiter nichts von einem Willen hören, der die Wirksamkeit zurecht weist; noch von einem Verstande, der allem vorsteht; und dem die erste Ursache selbst unterworfen und doch auch nicht unterworfen wäre; welches, in jedem Sinne, der höchste Grad des Ungereimten ist.

ne seroit pourtant pas soumise, ce qui, est tout sens, est le comble de l'absurdité.

„Ne vous échauffez pas, mon cher Spinoza; mais hâtons-nous de voir à quoi tout cela nous menera. Je ferai à l'égard de vos argumens comme vous avez fait à l'égard des miens, & me contenterai de vous demander tout simplement: comment vous faites pour agir d'après votre volonté, si votre volonté n'est qu'un effet de votre activité, & même, comme vous avez dit, un effet
eloig-

„Erhize dich nicht, lieber Spinoza; sondern laß uns nur geschwinde sehen, wo wir mit allem diesem hingerathen werden. Ich will es mit deinen Sätzen machen, wie du es mit den meinigen gemacht hast; und dich lediglich fragen: wie du es anfängst, um nach deinem Willen zu handeln, wenn dein Wille nichts, als eine Folge deiner Wirksamkeit, und sogar, wie du mir sagtest, eine mittelbare Folge davon ist? Ich setze voraus, daß du das Factum mir zugiebst, ohne andern Beweis. Denn verlangen,

éloigné? Je suppose que vous m'accordez le fait sans autre preuve. Vouloir qu'on prouve la velléité de l'homme, c'est vouloir qu'on prouve son existence. Pour celui qui ne sent pas son existence lorsqu'il reçoit des idées des choses hors de lui, & pour celui qui ne sent pas sa velléité lorsqu'il agit ou désire, ce sont autre chose que des hommes, & on ne sauroit rien affirmer de leur essence *).

Sp. Vous ferez comme il vous plaira de

gen, daß man das Vermögen des Menschen zu wollen beweise, heißt verlangen, daß man denselben Daseyn beweise. Wer sein Daseyn nicht fühlt, wenn er Vorstellungen von Dingen außer ihm erhält, und wer sein Vermögen zu wollen nicht empfindet, wenn er handelt oder begehrt, ist etwas anders als ein Mensch, und man kann über sein Wesen nichts entscheiden *).

Sp. Ueber mein Wesen magst du, wie du

*) Lettre f. l'homme &c. p. 60.

mon essence, mais ce que je fais de science certaine, c'est que je n'ai point de velléité, quoique j'aie mes volontés particulieres & mes désirs tout comme un autre. Votre velléité n'est qu'un être abstrait qui se rapporte à telle ou telle volonté particuliere, comme l'animalité se rapporte à votre chien ou à votre cheval, ou comme *Homme* se rapporte à vous ou à moi. C'est au moyen de ces êtres métaphysiques & imaginaires que vous créez toutes vos erreurs. Vous vous figurez des capacités d'agir ou de ne pas

willst, entscheiden; aber so viel weiß ich zuverlässig, daß ich kein Vermögen zu wollen besitze, ob ich gleich meine besonderen Willensbestimmungen, und meine einzelnen Begierden habe, so gut wie ein anderer. Dein Vermögen zu wollen ist ein bloßes Vernunftwesen, das sich zu diesem oder jenem besonderen Willen verhält, wie die Thierheit zu deinem Hunde oder Pferde; oder wie Mensch sich verhält zu dir und mir. Mittelst dieser metaphysischen und eingebildeten Wesen bringt ihr alle eure Irrthümer zuwege. Ihr wähnt Fähigkeiten zu handeln, oder nicht

agir, selon un certain je ne fais quoi, qui n'est rien du tout. Au moyen de ces capacités, que vous nommez facultés, pouvoirs, pouvoirs de pouvoir &c. vous faites venir quelque chose de rien sans qu'il y paroisse, & en évitant adroitement de dire le gros mot, vous faites crier merveille aux Sophistes, & ne chocquez que le Philosophe. De toutes vos éités, il n'y en a pas une seule qui ne répugne à l'être. L'être déterminé l'est également dans tous ses effets. Il n'y a pas de force qui ne soit effective, & qui ne soit

zu handeln, nach einem gewissen, ich weiß nicht was, das gar nichts ist. Durch diese Fähigkeiten, die ihr Vermögen, Vermögen zu vermögen u. s. w. nennt, laßt ihr etwas aus dem Nichts entstehen, ohne daß man es gewahr wird; und indem ihr dabey behutsam das grobe Wort vermeidet, erregt ihr die Verwunderung der Sophisten, und ärgert nur den wahren Forscher. Von allen diesen Vermögen und Vermögen zu vermögen, ist kein einziges, dem nicht das Daseyn entgegen stände. Das bestimmte Wesen ist auf gleiche Weise in allen

telle dans tous ses momens. Elles agissent selon le degré de leur réalité sans jamais s'interrompre.

„De grace, Spinoza, répondez à ma question!“

Sp. Croiriez-vous que je cherche à l'é luder? Voici ma réponse. Je n'agis que *selon* ma volonté, toutes les fois qu'il arrive que mes actions lui correspondent; mais ce n'est

seinen Wirkungen bestimmt. Es giebt keine Kraft, die nicht wirksam, und die es nicht in jedem Augenblicke wäre. Die Kräfte wirken nach dem Grade ihrer Realität, ohne jemals sich zu unterbrechen.

„Ich bitte dich, Spinoza, antworte auf meine Frage!“

Sp. Denkst du, ich suche ihr auszuweichen? Hier ist meine Antwort. Ich handle bloß gemäß meinem Willen, so oft es geschieht, daß meine Handlungen ihm entsprechen; aber

point ma volonté qui me fait agir. L'opinion contraire vient de ce que nous savons très bien nos volontés & nos désirs, & que nous ignorons ce qui nous fait désirer & vouloir. Au moyen de cette ignorance nous croyons produire nos volontés par la volonté même, & souvent nous allons jusqu'à lui imputer nos désirs.

„ Je ne vous comprends pas assez. Vous savez qu'il y a trois systemes sur ce qui détermine la volonté: celui qu'on appelle le

es ist nicht mein Wille, was mich handeln macht. Die entgegen gesetzte Meinung kommt daher, daß wir sehr wohl wissen, was wir wollen und verlangen; aber nicht wissen, was uns wollen und verlangen macht. Wegen dieser Unwissenheit glauben wir unser Wollen hervorzubringen durch den Willen selbst, und gehen oft so weit, ihm selbst unsere Begierden zuzuschreiben.

„ Ich verstehe dich nicht ganz. Du weißt, es giebt über das, was den Willen bestimmt, drey Systeme: das System der Indifferenz

systeme de l'indifférence ou de l'équilibre, & qu'on devroit nommer celui de la liberté: celui du choix du meilleur ou de la nécessité morale: & celui de la nécessité physique, ou du fatalisme. Pour lequel de ces trois vous declarez vous?"

Sp. Pour aucun des trois; mais le second est celui qui m'en paroît le pire.

„Je suis pour le premier. Mais pourquoi le second vous en paroît-il le pire?"

oder des Gleichgewichts, welches man das System der Freyheit heissen sollte; das Systema Optimi, von der Wahl des Besten oder der moralischen Nothwendigkeit: und das System der physischen Nothwendigkeit oder des Fatalismus. Für welches von diesen dreyen erklärst du dich?"

Sp. Für keines derselben; aber das zweyte darunter dünkt mir das schlechteste.

„Ich bin für das erste. Aber warum hältst du das zweyte für das schlechteste?"

Sp. Puisqu'il suppose les causes finales, dont le système est un vrai délire.

„Je vous abandonne le choix du meilleur, ou la nécessité morale, puisqu'elle détruit la liberté. Mais pour ce qui regarde les causes finales, je soutiens à mon tour, que c'est un vrai délire que de les rejeter.”

Sp. Vous ne sauriez m'abandonner l'un sans l'autre. Vous convenez que la nature de chaque individu tend à la conservation

Sp. Weil es die Endursachen voraussetzt, deren Lehre wahrer Unsinn ist.

„Die Wahl des Bessern oder die moralische Nothwendigkeit gebe ich dir Preis, weil sie die Freyheit aufhebt. Was aber die Endursachen betrifft, so behaupte ich meines Theils, daß es wahrer Unsinn ist, sie zu verwerfen.”

Sp. Du kannst mir das eine nicht Preis geben, ohne das andre. Du gestehst ein, daß die Natur jedes einzelnen Dinges die Erhaltung dieses einzelnen Dinges zum Gegenstande hat;

de cet individu ; que tout être cherche à maintenir son être , & que c'est cela même que nous appellons sa nature. Vous conviendrez encore , que l'individu ne cherche pas à se conserver par une raison quelconque ou pour une certaine fin , mais qu'il cherche à se conserver uniquement pour se conserver , & parceque telle est sa nature , ou la force avec laquelle il est ce qu'il est. Cette tendance , cette force , nous l'appellons désir , en tant qu'elle est accompagnée de sentiment ; de sorte que le désir n'est au-

daß jedes Ding sein Wesen zu erhalten strebt ; und daß eben dieses Streben das ist , was wir seine Natur nennen. Du wirst ferner eingestehen , daß das Individuum sich nicht aus irgend einem erkannten Grunde , oder zu einem gewissen Zwecke zu erhalten sucht , sondern daß es sich zu erhalten sucht , allein um sich zu erhalten , und weiß dies seine Natur , oder die Kraft , mit welcher es das ist , was es ist , so verlangt. Dieses Streben nennen wir den natürlichen Trieb ; und Begierde , in so fern es von Gefühl begleitet ist ; so daß die Begierde

tre chose, que la tendance de l'individu à ce qui peut servir à conserver son être, accompagnée du sentiment de cette tendance. Ce qui correspond au désir de l'individu, il l'appelle *bien*; & ce qui est contraire à ce désir, il l'appelle *mal*. C'est donc du désir que nous vient la connoissance du bien & du mal, & c'est une absurdité palpable que d'imaginer le contraire en dérivant la cause de son effet. Quant à la volonté, elle est encore le désir, mais seulement en tant qu'il

nichts anders ist, als das Streben des einzelnen Dinges nach dem was zur Erhaltung seines Wesens dienen kann, begleitet vom Gefühle dieses Strebens. Was der Begierde des einzelnen Dinges entspricht, nennt es gut; und was ihr entgegen ist, böse. Aus der Begierde oder dem mit Bewußtseyn verknüpften Triebe also, entspringt unsre Kenntniß des Guten und Bösen, und es ist eine handgreifliche Ungereimtheit, sich das Gegentheil einzubilden, und die Ursache von ihrer Wirkung herzuleiten. Was den Willen betrifft, so ist auch er nichts anders als der Trieb oder die Begierde, in so fern dieselben

regarde uniquement l'ame; c'est-à-dire, seulement en tant qu'il est représenté dans la conception ou l'idée de l'individu. Elle n'est donc que l'intellect appliqué au desir: l'intellect (qui n'est que l'ame elle-même en tant qu'elle a des idées claires & distinctes) en contemplant les modifications différentes de la tendance ou du desir de l'individu, qui sont en raison de la composition de son essence & de ses relations avec d'autres individus, décide de leur convenance ou de leur disconvenance avec la nature particuliere de

bloß als Vorstellungen, oder allein im denkenden Wesen vorhanden sind. Er ist also nichts als der mit der Begierde beschäftigte Verstand. Der Verstand (welcher nichts als die Seele selbst ist, in so fern sie klare und deutliche Begriffe hat), indem er die verschiedenen Modificationen des Strebens oder der Begierde des einzelnen Dinges betrachtet, welche sich nach der Zusammensetzung seines Wesens, und nach seinen Verhältnissen zu andern einzelnen Dingen richten, entscheidet über ihre Harmonie oder Disharmonie mit der besondern Natur des einz

l'individu, autant qu'il peut l'appercevoir. Mais son action, qui ne consiste qu'à affirmer ou à nier, fait aussi peu aux actions de l'individu, que ses autres décisions ou jugemens, quels qu'ils soient, font à l'essence des choses.

„Ce que vous venez de dire ne manque pas absolument d'obscurité; cependant ce que je vois très-clairement, c'est que vous niez toute liberté, & que vous êtes fataliste, quoique vous vous en soyiez tantôt défendu.”

zelen. Dinges, so weit er dieselbe wahrzunehmen im Stande ist. Aber seine Handlung, die nur im Bejahen oder Verneinen besteht, bestimmt so wenig die Handlungen des einzelnen Dinges, als seine anderen Entscheidungen oder Urtheile, sie seyen welche sie wollen, die Natur der Dinge bestimmen.

„Was du da sagst, verblendet eben nicht durch seine Klarheit. So viel ist indessen offenkundig, du läugnest alle Freyheit, und bist ein

Sp. Je suis loin de nier toute liberté, & je fais que l'homme en a reçu sa part. Mais cette liberté ne consiste pas dans une faculté chimerique de pouvoir vouloir; puisque le vouloir ne fauroit être que dans la volonté qui est, & que d'attribuer à un être un pouvoir de pouvoir vouloir, c'est, comme si on lui attribuoit un pouvoir de pouvoir être, en vertu duquel il ne tiendrait qu'à lui de se donner l'existence actuelle. La liberté de l'homme est l'essence même de l'homme,

Fatalist, obgleich du vorhin dieses von dir abzlehntest."

Sp. Ich bin fern, alle Freyheit zu läugnen, und weiß, daß der Mensch seinen Theil davon bekommen hat. Aber diese Freyheit bestehet nicht in einem erträumten Vermögen wollen zu können, weil das Wollen nur in dem wirklich vorhandenen bestimmten Willen da seyn kann. Einem Wesen ein Vermögen wollen zu können zuschreiben, ist eben so, als wenn man ihm ein Vermögen daseyn zu können zuschriebe, Kraft dessen es von ihm abhänge, sich das wirkliche Daseyn zu verschaffen. Die

c'est le degré de sa puissance ou de la force avec laquelle il est ce qu'il est. En autant qu'il agit selon les loix seules de son être, il agit avec une liberté parfaite. Dieu, qui n'agit & qui ne peut agir que par la même raison par laquelle il est, & qui n'est que par lui-même, possède donc la liberté absolue. Voilà mes idées sur la liberté. Quant au fatalisme, je ne m'y refuse qu'en autant, qu'il a été fondé sur le matérialisme, ou

Freiheit des Menschen ist das Wesen des Menschen selbst; das ist, der Grad seines wirklichen Vermögens oder der Kraft, mit welcher er das ist, was er ist. In so fern er allein nach den Gesetzen seines Wesens handelt, handelt er mit vollkommener Freyheit. Gott, welcher nur aus dem Grunde handelt und handeln kann, aus dem er ist, und der nur durch sich selbst ist, besitzt demnach die absolute Freyheit. Dieß ist meine wahre Meinung über diesen Gegenstand. Was den Fatalismus betrifft, so entschlage ich mich desselben nur in so weit als man ihn auf den Materialismus gegründet hat; oder auf die ungereimte Meinung, daß das

sur l'opinion absurde que la pensée n'est qu'une modification de l'étendue, ainsi que le feu, la lumière &c. tandis qu'il est aussi impossible que la pensée provienne de l'étendue, qu'il est impossible que l'étendue provienne de la pensée. Ce sont des essences totalement différentes quoiqu'elles ne constituent ensemble qu'un même être, dont ils sont les attributs. La pensée comme je l'ai déjà dit, est le sentiment de l'être: par conséquent tout ce qui arrive dans l'étendue, doit arriver également dans la pensée; &

Denken nur eine Modification der Ausdehnung sey, wie Feuer, Licht u. s. w., da es doch eben so unmöglich ist, daß das Denken von der Ausdehnung herrühre, als die Ausdehnung von dem Denken. Beyde sind ganz verschiedene Wesen, ob sie gleich zusammen nur ein Ding ausmachen, wovon sie die Eigenschaften sind. Das Denken, wie ich schon gesagt habe, ist das Bewußtseyn: folglich muß alles, was in der Ausdehnung vorgeht, gleichfalls in dem Denken vorgehen; und jedes eigentliche Individuum ist nach Maaßgabe seiner Mannich-

tout individu, *réellement individu*, est animé à proportion de son essence, ou au degré de la force avec laquelle il est ce qu'il est. Dans l'individu la pensée est nécessairement représentative, puisqu'il est impossible que l'individu ait le sentiment de son être, s'il n'a pas celui de ses rapports.

„Ce que vous adoptez du fatalisme me suffit; car il n'en faut pas davantage pour établir que le temple de St. Pierre à Rome s'est construit lui-même; que les décou-

faltigkeit und Einheit, oder nach dem Grade derjenigen Kraft beseelt, womit es das ist, was es ist. In dem einzelnen Dinge ist das Denken nothwendig mit Vorstellungen verknüpft, weil es unmdglich ist, daß das einzelne Ding das Gefühl seines Seyns habe, wenn es nicht das Gefühl seiner Verhältnisse hat.

„Was du vom Fatalismus annimmst, ist mir genug; denn man braucht nicht mehr, um darzuthun, daß sich die Peterskirche zu Rom selbst gebauet hat; daß die Entdeckungen New-

tes de Newton ont été faites par son corps; & qu'en tout cela, l'ame n'est occupée qu'à regarder faire. Il en résulte encore que tout individu ne peut avoir été produit que par un autre individu, celui-ci encore par un autre individu, & ainsi jusqu'à l'infini. Cependant il vous faut une cause première, & un moment fixe pour son action. Vous vous souvenez de mon raisonnement de tantôt; voudriez-vous enfin répondre à ce qui en fait le point décisif?"

Sp.

tons durch seinen Leib gemacht worden sind; und daß bey allem dem die Seele nur das Zusehen hat. Weiter folgt daraus, daß jedes einzelne Ding nur von einem andern einzelnen Dinge hervorgebracht werden konnte; dieses wiederum von einem andern, und sofort bis ins Unendliche. Gleichwohl bedarfst du einer ersten Ursache, und eines bestimmten Augenblickes ihrer Wirkung. Du erinnerst dich meiner vorhin angeführten Sätze. Wirst du endlich auf den Hauptpunkt derselben antworten?"

Sp.

Sp. J'y répondrai , mais ce ne fera qu'après que je me ferai expliqué sur votre temple de St. Pierre & sur vos découvertes de Newton. Le temple de St. Pierre à Rome ne s'est point bâti lui-même ; tout ce que l'univers entier renferme d'étendue corporelle , y a concouru. Quant aux découvertes de Newton , elles ne regardent que la pensée. . . .

„Soit. Mais la pensée modifiée que vous appelez ame , n'est que l'idée ou la concep-

Sp. Ich werde darauf antworten , sobald ich mich über deine Peterskirche , und deine Entdeckungen Newtons erklärt habe. Die Peterskirche zu Rom hat sich nicht selbst gebaut ; alles was das ganze Universum von körperlicher Ausdehnung enthält , hat dazu beygetragen. Was die Entdeckungen des Newton betrifft , so gehen diese nur das denkende Vermögen an. . . .

„Gut ! Aber das modifizierte Denken , welches du Seele nennst , ist nichts als die Idee oder

tion du corps, ou n'est que le corps lui-même considéré du côté de la pensée. L'ame de Newton est donc caractérisée par le corps de Newton. Par conséquent son corps, quoiqu'il ne pensât pas, a fait les découvertes, contemplées, conçues, senties ou pensées par son ame."

Sp. Malgré ce qu'il y a de louche dans votre façon de présenter la chose, je vous laisserai passer votre raisonnement, pourvû que vous vous rappelliez, qu'il ne faut pas

der Begriff des Körpers; oder der Körper selbst von der Seite des Denkens angesehen. Die Seele Newtons hat also ihre Art von dem Körper Newtons. Also hat sein Körper, ob er gleich nicht dachte, die Entdeckungen gemacht, die von seiner Seele angeschaut, begriffen, empfunden oder gedacht worden sind."

Sp. Ungeachtet du der Sache ein etwas schiefes Ansehen giebst, will ich dir deine Schlüsse hingehen lassen, wenn du nur einge-

moins que l'univers entier pour caractériser le corps de Newton dans tous ses momens, & que l'ame n'a l'idée de son corps que par les idées de ce qui le caractérise. Cette considération importante n'empêchera pas l'imagination de se révolter contre la vérité que je soutiens. Dites à un homme qui n'est pas Géometre, qu'un quarré fini est égal à un espace infini. Après que vous le lui aurez démontré, son esprit se trouvera dans une perplexité, qu'il parviendra à vaincre

denk seyn wisse, daß nicht weniger als das ganze Universum dazu gehört, um dem Körper des Newton in allen seinen Momenten die Art zu geben, und daß die Seele den Begriff ihres Körpers nur durch den Begriff von dem, was ihm seine Art verschafft, erhält. Diese wichtige Bemerkung wird die Einbildungskraft nicht abhalten, sich gegen die Wahrheit, welche ich behaupte, aufzulehnen. Sage einem Menschen, der nicht Geometer ist, daß ein begrenztes Viereck einem unbegrenzten Raume gleich sey. Nach dem Beweise davon wird er betroffen da stehen; und dennoch von seiner Verwir-

pourtant à force de méditations*). Il seroit possible que l'imagination même fut reconciliée jusqu'à un certain point avec la doctrine, si l'on s'y prenoit de la bonne manière, en faisant voir la progression insensible qui de l'instinct du sauvage retournant à l'arbre ou à la caverne qui lui a servi d'abri, conduit à la construction du temple de St. Pierre. Qu'on reflexisse à cette organisation si compliquée des différens corps politiques, & qu'on recherche ce qui en a

rung durch tiefes Nachdenken endlich sich losmachen *). Es wäre nicht unmöglich, selbst die Einbildungskraft bis auf einen gewissen Grad mit meiner Lehre zu versöhnen, wenn man es auf die rechte Weise angriffe, und den allmählichen Fortschritt zeigte, der vom Triebe des Wilden, welcher den Baum oder die Höhle, die ihn beschirmt hatten, wieder sucht, bis zur Erbauung einer Peterskirche leitet. Man überdenke die so verwickelte Einrichtung der Staatskörper, und finde aus, was sie zu ei-

*) Sophyle p. 68.

formé l'ensemble : plus on y réfléchira profondément, & très-profondément, plus on n'y verra que des ressorts aveugles, des opérations machinales, mais à la vérité d'une machine semblable à celles de la première main, dont les forces se composent elles-mêmes & pour leur propre intérêt selon le degré de leur énergie; d'une machine dont tous les ressorts ont le sentiment de leur action; sentiment qu'ils se communiquent en se communiquant leurs efforts, dans une progression nécessairement infinie. Il en est

nem Ganzen machte; je mehr man darüber tief und immer tiefer nachdenkt, desto mehr wird man nur blinde Triebfedern, und die ganze Handlungsweise einer Maschine wahrnehmen; aber freylich einer Maschine von der ersten Hand, wo die Kräfte sich selbst nach eigenem Bedürfnisse und dem Grade ihrer Energie zusammen setzen; wo alle Springfedern das Gefühl ihrer Wirkung haben, welches sie durch gegenseitiges Bestreben einander in einer nothwendig unendlichen Stufenfolge mittheilen. Dasselbige gilt von den Sprachen, deren voll-

de même des langues, dont la construction achevée semble tenir du prodige, & dont cependant aucune n'a été faite d'après la grammaire. En y regardant de près, nous verrons, qu'en toutes choses l'action a précédé la réflexion, qui n'est que le *progrès de l'action*. En un mot, nous savons à mesure que nous faisons; voilà tout.

Venons maintenant à votre argument. Vous soutenez qu'on ne peut aller de raison en raison à l'infini, mais qu'il faut un moment fixe, un commencement d'action

ständiger Bau ein Wunder scheint, und deren keine doch mit Hilfe der Grammatik wurde. Wenn wir genau zusehen, so finden wir, daß in allen Dingen die Handlung vor der Ueberlegung vorhergeht, die nur die Handlung im Fortgange ist. Kurz, wir wissen was wir thun, und weiter nichts.

Nun zu deinem Hauptsatze. Du behauptest, daß man von Ursache zu Ursache nicht ins Unendliche fortgehen kann, sondern daß es einen bestimmten Augenblick, einen Anfang der

de la part d'une cause première & pure. Je soutiens au contraire que de raison en raison, on ne peut aller qu'à l'infini, c'est-à-dire qu'on ne peut supposer un commencement d'action absolu, sans supposer le rien produisant quelque chose. Cette vérité, qui pour être saisie, n'a besoin que d'être présentée, est susceptible en même tems de la démonstration la plus rigoureuse. La cause première n'est donc pas une cause à laquelle on arrive par des causes prétendues secondes; elle est toute immanente, agissant

Handlung von Seiten einer ersten und reinen Ursache geben muß. Ich behaupte im Gegentheil, daß man von Ursache zu Ursache nicht anders als ins Unendliche fortgehen; das ist: keinen absoluten, reinen Anfang einer Handlung annehmen kann, ohne anzunehmen, daß das Nichts etwas hervorbringe. Diese Wahrheit, die um gefaßt zu werden, nur vorgetragen werden darf, ist zugleich des strengsten Beweises fähig. Die erste Ursache ist also keine Ursache, zu der man durch sogenannte Mittelursachen hinaufsteigen kann: sie ist

également dans tous les momens de l'étendue & de la durée. Cette cause première que nous appellons Dieu ou la nature, agit par la même raison par laquelle elle est; & comme il est impossible qu'il y ait un principe ou une fin de son existence, il est également impossible qu'il y ait un principe ou une fin de ses actions.

Je laisse là Spinoza, impatient de me jet-

ganz und gar inwohnend, gleich wirksam in jedem Punkte der Ausdehnung und der Dauer. Diese erste Ursache, welche wir Gott oder die Natur nennen, wirkt aus dem nemlichen Grunde, aus dem sie ist; und da es unmdglich ist, daß es einen Grund oder eine Absicht ihres Daseyns gebe, so ist es ebenfalls unmdglich, daß es einen Grund oder eine Absicht ihrer Handlungen gebe.

Ich lasse hier den Spinoza, ungeduldig mich in die Arme des erhabenen Mannes zu

ter dans les bras du génie sublime qui a dit: *) „Qu'un seul soupir de l'âme, qui se manifeste de tems en tems vers le meilleur, le futur, & le parfait, est une démonstration plus que géométrique de la divinité." Toute la force de mon attention s'est tournée depuis quelque tems de ce côté, qu'on pourroit nommer celui de la foi. Vous savez ce que Platon écrivit aux amis de Dion: *Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi potest, quemadmodum*

wesen, der gesagt hat *), daß ein einziges Verlangen der Seele, welches in ihr von Zeit zu Zeit sich nach dem Bessern, dem Zukünftigen und Vollkommenen offenbaret, mehr als ein mathematischer Beweis der Gottheit ist. Die ganze Stärke meiner Aufmerksamkeit ist seit einiger Zeit nach diesem Gesichtspunkte hingerrichtet, welchen man den Gesichtspunkt des Glaubens nennen könnte. Sie wissen, was Plato den Freunden Dions schrieb: *Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis*

*) Aristée p. 168.

ceteræ disciplinæ: sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitæque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit. Cela revient à ce que vous dites dans l'Aristée,*), que la conviction du sentiment, dont toute autre conviction n'est que le dérivé, naît dans l'essence, & ne sauroit être communiquée. ; Mais le sentiment qui est la base de cette conviction, ne doit-il pas se trouver dans tous les hommes; & ne seroit-

exprimi potest, quemadmodum ceteræ disciplinæ: sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitæque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit. Sie sagen ohngefähr dasselbe im Aristee: *) nemlich, „daß die Ueberzeugung des Gefühls, wovon alle andre Ueberzeugung nur abgeleitet ist, in dem Wesen selbst entsteht, und nicht kann mitgetheilet werden.“ Aber das Gefühl, welches dieser Ueberzeugung zum Grunde liegt,

*) Aristée p. 167. 170.

il pas possible de le dégager plus ou moins dans ceux qui paroissent en être déstitués, si l'on s'appliquoit à détruire les résistances qui s'opposent à l'effet de son action? En méditant sur cet objet, j'ai cru entrevoir que la matière des certitudes, qui n'a pas encore été assez approfondie, pourroit être traitée de façon, qu'elle nous conduisit à de nouveaux axiomes. Je n'abuserai pas de votre patience en vous détaillant mes réflexions sur ce sujet: c'est pour vous demander des

muß es nicht in allen Menschen sich befinden; und sollte es nicht möglich seyn, in denen, welche desselben beraubt zu seyn scheinen, es mehr oder weniger frey zu machen, wenn man die Hindernisse wegzuräumen suchte, die sich der Wirkung seiner Kraft entgegen setzen? Beym Nachdenken über diesen Gegenstand hat es mir geschienen, als wenn die Materie von der Gewißheit, die noch nicht genug ergründet worden, auf eine Weise behandelt werden könnte, welche uns zu neuen Grundsätzen führte. Ich will durch Auseinandersetzung meiner Betrachtungen über diesen Gegenstand Ihre Geduld

lumieres que j'ai pris la plume, & non pour vous en offrir. . . . Puissiez-vous ne me pas juger indigne de vos instructions. J'ose vous en demander pour combattre les argumens de Spinoza contre l'intelligence & la personnalité du premier principe, la volonté libre & les causes finales, argumens dont je n'ai jamais pu venir à bout avec de la bonne métaphysique. Cependant il est essentiel d'en découvrir & de pouvoir en démontrer les défauts, puisque sans cela nous aurions beau

nicht mißbrauchen. Nicht um Sie zu unterrichten, sondern Unterricht von Ihnen zu begehren, nahm ich die Feder in die Hand. Möchten Sie die Belehrung, die ich wünsche, mir gewähren, und mit Gründen mich versehen, welche den Gründen des Spinoza gegen den Verstand und die Persönlichkeit der ersten Ursache, gegen den freyen Willen und die Endursachen gewachsen wären. Ich habe, mit reiner Metaphysik, nie den Vortheil über sie gewinnen können. Dennoch ist es ubthig, daß wir ihre Schwächen entdecken, und solche darzu thun im Stande sind. Ohne das würden wir

renverser la théorie de Spinoza dans ce qu'elle a de positif, ses adhérens n'en continueroient pas moins vivement la guerre; ils se retrancheroient jusques dans les débris du système écroulé, en disant que nous mettons une *absurdité évidente* à la place de ce qui n'est qu'incompréhensible, & que ce n'est pas ainsi qu'on fait de la philosophie.

umsonst die Theorie des Spinoza, in dem was sie positives hat, zu Grunde richten; seine Anhänger ließen nicht ab, sondern verschanzten sich bis hinter die letzten Trümmer des gestürzten Lehrgebäudes, und setzten uns entgegen, daß wir eine offenbare Ungereimtheit lieber als das bloß Unbegreifliche annehmen wollten, und daß man auf diese Weise sich nicht als einen Philosophen zeige.

Brief und Beilage schickte ich unversiegelt zur weiteren Beförderung an unsere Dame.

In den Erinnerungen hatte sich Mendelssohn beschwert, daß ich ihn bald hie, bald da,

aus dem Concept, welches er sich vom Spinozismus gemacht hätte, herauswürfe; daß ihm viele Stellen in meinem Briefe schlechterdings unverständlich wären; daß er bey andern die Bündigkeit vermißte, mit welcher sie in mein System paßten; daß er sich in einem Zirkel herum geführt sähe: — und schien in gleichem Grade zu zweifeln, ob ich im Grunde des Herzens dem Atheismus, oder dem Christianismus ergeben sey.

Aus der ersten Beschwerde flossen, nach meinem Urtheile, die übrigen miteinander; und so lange wir über das was Spinozismus sey, nicht einig waren, konnten wir nicht wider und nicht für die Sache streiten. Zur Bestimmung derselben glaubte ich von meiner Seite durch die Mittheilung meines an Hemsterhuis geschriebenen Briefes keinen ganz unwichtigen Beitrag geliefert zu haben. Dennoch war ich fest entschlossen, mich gegen Mendelssohn noch weiter zu erklären, aber ein Zusammenfluß von Hindernissen verzögerte die Ausführung meines Entschlusses.

Nachdem ich den ganzen Winter nichts von

Mendelssohn vernommen hatte, sandte mir Emilie im Februar die Abschrift eines eben von ihm eingelaufenen Briefes, welcher, wie sie sich ausdrückte, „zwar an sie, aber für mich geschrieben wäre.“ Hier ist dieser Brief *).

Berlin den 28. Jan. 1785.

Thuerste Emilie!

Ich weiß in der That nicht, ob Herr Jacobi mir, oder ich ihm eine Antwort schuldig bin. Als er mir letztlin, durch Sie, sein Schreiben an Hemsterhuis in Abschrift zuschickte, versprach er mir noch eine besondre Antwort auf mein voriges Schreiben, so bald er das Bad verlassen, und die dazu gehörige Muffe haben werde. Hat er mich seitdem vergessen? Daß ich ihn nicht vergesse; sondern immer noch in lebhaftem Andenken habe, hoffe ich ihm, so Gott will, durch ein, vielleicht zwanzig und mehrere Bogen starkes Manuscript zu beweisen. Sehen Sie, theuerste Freundin! dahin haben Sie mich, wider mei-

*) Die erste Ausgabe S. 115. enthält nur einen Auszug davon.

nen Vorsatz, gebracht. Ich wollte in langer Zeit, wenig oder vielleicht gar nichts Metaphysisches mehr schreiben, und Sie sind es, die ich anzuklagen habe, wenn ich ißt, bis über den Kopf hinweg, in transcendente Spitzfindigkeiten versunken bin. Ich arbeite mit einer schneckenartigen Langsamkeit; denn meine Nervenschwäche leidet keine anhaltende Arbeit, und meine häuslichen Geschäfte verzehren den größten Theil meiner Zeit und meiner Kräfte. Auch sind sie von heterogener Art, und im Grunde meiner Neigung so fremde, daß sie den Geist niederschlagen, das Herz in die Enge ziehen, und mich auch in den Erholungsstunden zu besfern Berrichtungen untüchtig machen. Ich kann also nicht sagen, wie bald meine Handschrift im Stande seyn werde, dem Herrn Jacobi vorgelegt zu werden. Indessen thue ich das was meine Kräfte erlauben, und ein mehreres erwarten weder Sie, noch Herr Jacobi, von einem ehrlichen Manne.

Sollte er wohl erlauben, dereinst von seinen philosophischen Briefen öffentlichen Gebrauch zu machen? Vor der Hand gehet zwar
meine

meine Untersuchung nicht den Spinozismus allein an; sondern ist eine Art von Revision der Beweise vom Daseyn Gottes überhaupt. Ich lasse mich aber in der Folge auch auf die besondern Gründe des Spinozistischen Lehrgebäudes ein, und dabey wäre es mir von einer großen Bequemlichkeit, und auch für viele Leser von großem Nutzen, wenn ich mich des lebhaftesten Vortrags des Herrn Jacobi dabey bedienen, und ihn an Spinoza's Statt sprechen lassen könnte. Ich wünschte dieses aber, wo möglich, bald zu erfahren, weil ich meinen Vortrag hier- nach einrichten muß.

Indessen soll kein Blatt hiervon öffentlich erscheinen, das unser * * nicht gesehen und gebilligt hat u. s. w.

Ich schrieb den Augenblick unmittelbar an Mendelssohn, um ihm den freyen Gebrauch meiner Briefe zu gestatten, und versprach ihm unfehlbar auf den künftigen Monat die besondere Antwort, die er noch erwartete.

Gleich darauf überfiel mich eine Krankheit, von der ich Ende März erst zu genesen anfing. Ich meldete meiner Freundin diesen Aufenthalt, damit sie Mendelssohn Nachricht davon ertheilen, und ihm zugleich, daß ich nun wirklich an der Arbeit sey, versichern möchte.

Den ein und zwanzigsten April brachte ich meinen Aufsatz zu Ende, und schickte ihn den nächsten Posttag mit folgendem Briefe ab.

An Herrn
Moses Mendelssohn.

Düsseldorf, den 26.
April 1785.

Emilie wird, auf mein Ersuchen, Ihnen schon gemeldet haben, was für neue Hindernisse meine Antwort auf Ihre Erinnerungen abermals verzögerten. Ich bin nun desto ernstlicher darauf bedacht gewesen, in der Sache selbst Sie zu befriedigen. Nur den Eingang betreffend muß ich Sie noch bitten, daß Sie ja nicht glauben, ich hätte im Ernst Ihnen etwas übel genommen. — Ich verreise heute Abend auf einige Tage nach Münster, und bin deswegen sehr beschäftigt und zerstreut, sonst

hätte ich Ihnen gern noch ein und anderes über
 den Nutzen gesagt, den es haben könnte,
 wenn das Lehrgebäude des Spinoza in seiner
 wahren Gestalt, und nach dem nothwendigen
 Zusammenhange seiner Theile öf-
 fentlich dargestellt würde. Ein Gespenst da-
 von geht unter allerhand Gestalten seit gerau-
 mer Zeit in Deutschland um, und wird von
 Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher
 Reverenz betrachtet. Ich rede nicht allein
 von kleinen Geistern, sondern von Männern
 aus der ersten Klasse. Vielleicht er-
 leben wir es noch, daß über den Leichnam des
 Spinoza sich ein Streit erhebt, wie jener über
 den Leichnam Moses zwischen dem Erzengel und
 Satanas. Ueber alles dieses mehr,
 wenn ich Ihre Antwort habe, und weiß, ob
 Sie sich über den Begriff von der Lehre des
 Spinoza mit mir vereinigen können: ein Zwei-
 fel, den ich kaum so nennen darf. — Verzei-
 hen Sie diesen flüchtig hingeworfenen unordent-
 lichen Brief; leben Sie wohl, und bleiben Sie
 mir gewogen.

Beylage

An den Herrn Moses Mendelssohn,
über

desselben mir zugeschickte Erinnerungen.

Ehe man noch Blößen suchen darf, muß des Gegners Klinge erst gefunden und gehalten seyn. Sie suchten die meinige, und schwengeten Ihr Gewehr im Kreise, ohne Widerstand zu finden; denn da gegenüber war ich nicht. Ich will in der geraden stillen Behre, worinn ich stand, vor Sie hinrücken, und mit einem, nur geraden Stosse, in Ihren Kreis den Ausfall wagen. Fängt Ihr Kreis meinen Stoß auf, dann erst sind wir im Gefechte.

Ohne Allegorie. Ihren Erinnerungen liegt von Anfang bis zu Ende eine Irrung zum Grunde, die Sie unerörtert ließen. Da Ihr Begriff von der Lehre des Spinoza mit dem meinigen nicht übereinkam, so mußte, wenigstens Einer von uns beyden, diese Lehre unrichtig fassen. Wenn es nun an sich auch nicht der Mühe werth war zu untersuchen, oder viel-

mehr, wenn es gar nicht die Frage seyn konnte: wer von uns beyden der Irrende sey? so mußte die Frage doch gelichen werden, sobald mir die Ehre wiederfahren sollte, daß Sie über diese Materie sich mit mir einließen. Diese Frage zu leihen wäre um so billiger und unverfänglich gewesen, da Sie über dem Lesen des gegenwärtigen Aufsatzes sich gewiß erinnern werden, wie sehr Ihnen die Schriften des Spinoza aus dem Gedächtnisse gekommen sind, wovon einiges Bewußtseyn Ihnen doch auch damals schon beywohnen mußte. Genug, indem Sie unterließen, durch eine Vergleichung mit der Urkunde, Ihren Begriff von dem Spinozismus gegen den meinigen zu wägen, umgingen Sie die Sache selbst. Alles mußte nun im Unbestimmten schwanken; an keiner Seite konnten Sie recht angreifen, vielweniger durchsetzen; der Nachdruck fehlte, weil der rechte Widerstand gebrach. Und mit wie vielerley auf einmal kamen Sie nicht ins Gemenge? Mit der innerlichen Unwahrheit Ihres eigenen Begriffes, oder mit dem Falschen in der Sache selbst nach Ihrer Vorstellung davon; mit der innerlichen, und mit der angenommenen äußerlichen Un-

wahrheit des meinigen ; hernach mit dem was Lessing und mir besonders zugehörte, oder so genommen werden mochte. So vielerley und so Verschiedenes, und da es unaufhörlich ineinander sich verlieren mußte, konnte Ihre Streitschrift nicht anders als sehr verwickelt werden lassen *). Darum, je länger und je mehr ich es erwäge : wenn wir etwas fördern, und, wo nicht auseinander, zum wenigsten doch aneinander kommen wollen, müssen wir

*) Der ganze Eingang der Beilage bis an dieses Sternchen, steht nicht in der ersten Ausgabe. Ich ließ ihn weg, weil er etwas hart klingt, und ich Mendelssohns Erinnerungen, die ihn erklärt und gerechtfertigt hätten, in meine Schrift nicht aufnehmen durfte. An diesen Erinnerungen glaube ich wirklich eine Art von Geißel zu besitzen. Mendelssohn hat anders davon geurtheilt, und sie drucken lassen. Zugleich machte er meinen auf diese Erinnerungen sich beziehenden Eingang bekannt, welcher nachher noch einigemal an ebrlichen Orten angeschlagen wurde, damit des Entsetzens über den Frevel kein Ende werden möchte. Er steht nun, wo er zu stehen gebört, und mag sich selbst verantworten.

vor allen Dingen die Hauptsache, die Lehre des Spinoza selbst ins Klare setzen. So dachte ich nach dem ersten Lesen Ihrer Erinnerungen, und hielt deswegen eine Abschrift meines Briefes an Hemsterhuis, vorläufig, für die beste Antwort. So denke ich noch, und will nun von demselben Lehrgebäude, hier von neuem eine Darstellung versuchen, an die ich alle meine Geisteskräfte zu setzen, und weder Mühe noch Geduld dabey zu schonen fest entschlossen bin *). Ich fange an.

*) Diese Worte ließ ich in der ersten Ausgabe auf den Rath eines Freundes, welcher fürchtete, sie möchten Anlaß zu Spöttereien geben, weg. Die Folge hat gezeigt, daß es nicht der Mühe werth war. Jetzt, nachdem ich meine vier und vierzig Paragraphen von neuem scharf geprüft habe, trage ich kein Bedenken, diese Arbeit für den Maasstab meiner Geisteskräfte und der Anstrengung, die ich ihnen zu geben fähig bin, öffentlich zu erkennen. Es ist mir auffallend gewesen, daß Herr Heydreich (Natur und Gott nach Spinoza, S. 87.) das Schreiben an Hemsterhuis vorzuziehen scheint. Ueberhaupt hat man diesen Paragraphen die Gerechtigkeit, die ihnen

I. Allem Werden muß ein Seyn , welches nicht geworden ist , zum Grunde liegen ; allem Entstehenden etwas nicht Entstandenes ; allem Veränderlichen ein unveränderliches Ewiges.

II. Das Werden kann eben so wenig geworden seyn oder angefangen haben , als das Seyn ; oder das Bestehende in sich selbst , das Ewige Unveränderliche , das Beharrende im Wandelbaren , wenn es je , ohne Wandelbares , für sich allein gewesen wäre , würde nie ein Werden hervorgebracht haben , weder in sich noch außer sich , indem beydes auf gleiche Weise ein Entstehen aus dem Nichts voraussetzt.

III. Von Ewigkeit her ist also das Wandelbare bey dem Unwandelbaren , das Zeitliche bey

gebührt , nicht wiederfahren lassen. Sie verlieren aber deswegen nichts von ihren Ansprüchen , deren Gültigkeit sich allmählich von selbst offenbaren wird.

dem Ewigen, das Endliche bey dem Unendlichen gewesen, und wer ein Beginnen des Endlichen annimmt, der nimmt ein Entstehen aus dem Nichts an 1).

IV. Wenn das Endliche von Ewigkeit her bey dem Unendlichen war, so kann es nicht außer demselben seyn; denn wenn es außer demselben wäre, so wäre es, entweder ein andres für sich bestehendes Wesen, oder es wäre von dem bestehenden Dinge aus Nichts hervorgebracht worden.

1) Si quis omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque durationem ad certum numerum & tempus redigendo; is certe nihil aliud conabitur, quam substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis affectionibus (der Bewegung und Ruhe, welche von der unendlichen Ausdehnung die gleich ewigen wesentlichen Modi, und von allen einzelnen körperlichen Gestalten, das a priori sind) privare, &, quam habet naturam, ut non habeat, efficere. Ep. XXIX. Opp. Posth. p. 469.

V. Wäre es von dem bestehenden Dinge aus nichts hervorgebracht worden, so müßte die Kraft, oder die Bestimmung, wodurch es von dem unendlichen Dinge aus nichts wäre hervorgebracht worden, ebenfalls aus nichts entstanden seyn; denn in dem Unendlichen, Ewigen, Unwandelbaren Dinge, ist alles unendlich, unwandelbar, und ewig wirklich. Eine Handlung, die das Unendliche Wesen erst begönne, könnte nicht anders als nach Ewigkeiten begonnen werden, und die Bestimmung dazu könnte aus sonst nichts hervorgehen, als aus dem Nichts 2.)

- 2) Eth. P. I. Prop. XXVIII. Quodcunque singulare, sive quævis res, quæ finita est, & determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, & operandum determinetur ab alia causa, quæ etiam finita est, & determinatam habet existentiam: & rursus hæc causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quæ etiam finita est, & determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, & operandum, & sic in infinitum.

VI. Das Endliche ist also in dem Unendlichen,
so daß der Inbegriff aller endlichen Dinge,

Demonstr. Quicquid determinatum est ad existendum, & operandum, a Deo sic determinatum est. At id, quod finitum est, & determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit; quidquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum & æternum est. Debuit ergo ex Deo, vel aliquo ejus attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; præter enim substantiam, & modos nil datur, & modi nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus affectum est modificatione, quæ æterna, & infinita est, sequi etiam non potuit. Debuit ergo sequi, vel ad existendum, & operandum determinari a Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quæ finita est, & determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde hæc rursus causa, sive hic modus (per eandem rationem, qua primam partem hujus jam demonstravimus) debuit etiam determinari ab aliâ, quæ etiam finita est, & determinatam habet existentiam, & rursus hæc ultima (per eandem rationem) ab aliâ,

wie er in jedem Momente die ganze Ewigkeit, Vergangenes und Zukünftiges, auf gleiche Weise in sich faßt, mit dem unendlichen Dinge selbst, eins und dasselbe ist.

& sic semper (per eandem rationem) in infinitum. Q. E. D.

Scholion. Cum quædam a Deo immediatè produci debuerunt, videlicet ea, quæ ex absoluta ejus naturâ necessario sequuntur, mediantibus his primis, quæ tamen sine Deo nec esse, nec concipi possunt; hinc sequitur I^o. quod Deus sit rerum immediatè ab ipso productarum causa absolutè proxima; non vero in suo genere, ut ajunt. Nam Dei effectus, sine suâ causâ, nec esse, nec concipi possunt. Sequitur II^o. quod Deus non potest propriè dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte eâ de causâ, ut scilicet has ab iis, quas immediatè produxit, vel potius, quæ ex absolutâ ejus naturâ sequuntur, distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quæ cum effectû nullo modo conjuncta est. At omnia, quæ sunt, in Deo sunt, & a Deo ita dependent, ut sine ipso nec esse, nec concipi possunt. Opp. Posth. pag. 25. & 26.

VII. Dieser Inbegriff ist keine ungeräumte Zusammensetzung endlicher Dinge, die ein Unendliches ausmachen; sondern, der strengsten Bedeutung nach, ein Ganzes, dessen Theile nur in und nach ihm seyn, nur in und nach ihm gedacht werden können 3).

g) Folgende Stellen von Kant mögen dazu dienen, diesen Begriff faßlicher zu machen. Daß die Kantische Philosophie dadurch, des Spinozismus nicht beschuldigt werde, braucht man keinem Verständigen zu sagen.

Man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sey) vorbergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannichfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Crit. d. rein. Vern., S. 25. der alten; und S. 39. der neuen Ausgabe.

Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts

VIII. Was in einem Dinge der Natur nach
 eher ist, das ist es darum nicht der Zeit nach.

weitet, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sey. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit, als un-
 eingeschränkt gegeben seyn. Wovon aber die Theile selbst, und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben seyn, (denn da gehen die Theilvorstellungen vorher) sondern es muß ihr unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen. Critik der reinen Vern., S. 32. der alten; und S. 47. der neuen Ausgabe.

Ich will diesen Worten folgende Sätze des Spinoza selbst zur Begleitung geben.

Intellectus quædam percipit, sive quasdam format ideas absolute, quædam ex aliis. Nempe quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes; motus vero ideas non, nisi attendendo ad ideam quantitatis.

Quas absolute format, infinitatem expriment; at determinatas ex aliis format. Ide-

Die körperliche Ausdehnung ist, der Natur nach, vor dieser oder jener Weise derselben,

amenim quantitatis, si eam per causam percipit, tum quantitatem determinat, ut cum ex motu alicujus plani corpus, ex motu lineæ vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; *quæ quidem perceptiones non inserviunt ad intelligendam, sed tantum ad determinandam quantitatem.* Quod inde apparet, quia eas quasi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur, nisi perceptâ quantitate, & motum etiam in infinitum continuare possumus, *quod minime possemus facere, si non haberemus ideam infinitæ quantitatis.*

Ideas positivas (intellectus) prius format, quam negativas.

Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie æternitatis percipit, & numero infinito; *vel potius ad res percipiendas, nec ad numerum, nec ad durationem attendit: cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione, & quantitate percipit.* (De Intellectus Emend. O. P. p. 390 & 391.)

Ich unterliege der Versuchung noch eine Stelle aus den Cogitatis Metaphysicis des Spinoza,

ob sie gleich nie für sich, ohne diese oder jene

abzuschreiben, welche zur Erläuterung des Vorhergehenden, besonders der zwey letzten Sätze nicht wenig beitragen, und auch auf die ganze Materie ein neues Licht werfen wird.

Cum assueti simus omnium, quæ intelligimus, etiam imagines aliquas in nostra phantasia depingere; fit, ut *non-entia* positivè, instar entium, *imaginemur*. Nam mens in se sola spectata, cum sit res cogitans, non majorem habet potentiam ad affirmandum quam ad negandum: imaginari vero cum nihil aliud sit, quam ea quæ in cerebro reperiuntur a motu spirituum, qui in sensibus ab objectis excitatur, vestigia sentire, *talis sensatio non nisi confusa affirmatio esse potest*. Atque hinc fit, ut omnès modos, quibus mens utitur ad negandum, quales sunt cæcitas, extremitas si-ve finis, terminus, tenebræ &c. tanquam entia imaginemur.

Unde clare patet, hos *modos cogitandi* non esse *ideas rerum*, nec ullo modo ad ideas revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum, quod necessario existit, aut existere potest.

ne bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach oder außer dem Verstande, vor ihr da seyn

test. *Causa autem, ob quam hi modi cogitandi pro ideis rerum habentur, est, quia ab ideis entium realium tam immediatè proficiscuntur, & oriuntur, ut facillimè cum ipsis ab iis, qui non accuratissime attendunt, confundantur: unde etiam nomina ipsis imposuerunt, tanquam ad significandum entia extra mentem nostram existentia . . . , Longè tamen aliud est inquirere in rerum naturam, aliud in modos quibus res a nobis percipiuntur. Hæc vero si confundantur, neque modos percipiendi, neque naturam ipsam intelligere poterimus.* Princ. Phil. App. p. 94. 95 & 96.

Die eigentlichen Beweise des Spinoza, daß seine unendliche Substanz nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern schlechtedings untheilbar, und im strengsten Verstande Eins sey, werde ich weiter unten anführen.

† Ich will diese lange Anmerkung noch mit einer erläuternden Stelle aus Leibniz verlängern; und beschließen, wie ich angefangen habe. „Malebranche disant que Dieu est l'être „en général, on prend cela pour un être vague „& notional, comme est le genre dans la logi-

kann. Ebenso das Denken, das seiner Natur nach eher als diese oder jene Vorstellung ist, und doch nicht anders, als auf irgend eine bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach, mit dieser oder jener Vorstellung zugleich wirklich seyn kann.

IX. Folgendes Beispiel mag die Sache mehr erläutern, und uns zu einem deutlichen Begriffe von derselben führen.

Nehmen wir von den sogenannten vier Elementen, Wasser, Erde, Luft und Feuer an, daß alle Weisen der Ausdehnung auf sie zurückgeführt werden können, und sich in denselben endigen. Nun ließe sich die körperliche Ausdehnung im Wasser gedenken, ohne daß sie Feuer; im Feuer, ohne daß sie

„ que; & peu s'en faut qu'on n'accuse le P. Ma-
 „ lebranche d'Athéisme: mais je crois que ce
 „ père a entendu, non pas un être vague & indé-
 „ terminé, mais l'être absolu; qui differe des
 „ êtres particuliers bornés, comme l'espace ab-
 „ solu & sans bornes differe d'un cercle ou d'un
 „ carré." Rec. de D. M. I. p. 544.

Erde; in der Erde, ohne daß sie Luft wäre, u. s. w. Keine dieser Weisen aber wäre, für sich, ohne die körperliche Ausdehnung voranzusetzen, gedenkbar, und sie wäre demnach in jedem dieser Elemente, der Natur nach, das erste, das eigentliche reale, das Substanzielle, die *natura naturans*.

X. Das Erste — nicht in den ausgedehnten, nicht in den denkenden Dingen allein; — sondern was das erste ist in den einen wie in den andern, und auf gleiche Weise in allen Dingen: — das Ur-Seyn, das allgegenwärtige unwandelbare Wirkliche, welches selbst keine Eigenschaft seyn kann, sondern an dem alles andre nur Eigenschaft ist, die es hat; dieses einzige unendliche Wesen aller Wesen nennt Spinoza Gott, oder die Substanz.

XI. Dieser Gott gehört also nicht zu irgend einer Art der Dinge, und er ist kein abgesetztes, einzelnes verschiedenes Ding 4).

4) *Unum* dicunt significare aliquid reale extra intel-

So kann ihm auch keine von denen *Besinnungen* zukommen, welche einzelne Dinge

lectum; verum, quidnam hoc enti addat, nesciunt explicare; quod satis ostendit, illos entia rationis cum ente reali confundere; quo efficiunt, ut id, quod clarè intelligunt, confusum reddant. Nos autem dicimus *Unitatem* a re ipsa nullo modo distingui, vel enti nihil addere; sed tantum modum cogitandi esse, quo seim ab aliis separamus, quæ ipsi similes sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt.

Unitati vero opponitur *multitudo*, quæ sane rebus etiam nihil addit, nec aliquid præter modum cogitandi est, quemadmodum clarè & distinctè intelligimus. Nec video quid circa rem claram amplius dicendum restat; sed tantum hic notandum est, Deum, quatenus ab aliis entibus eum separamus, posse dici unum; verum, quatenus concipimus ejusdem naturæ plures esse non posse, unicum vocari. At vero, si rem accuratius examinare vellemus, possemus forte ostendere, Deum non nisi improprie unum & unicum vocari, sed res non est tanti, immo nullius momenti iis, qui de rebus, non vero de nominibus sunt solliciti. (Cog. Metaph. P. I. c. VI.) Quod de-

unterscheiden; eben so wenig ein eigenes besonderes Denken und Bewußtseyn, als eine eigene besondere Ausdehnung, Figur, Far-

monstrationem attinet, quam ego in Appendice Geometricarum in Carresii Principia Demonstrationum stabilio, nempe Deum non, nisi valde improprie, unum, vel unicum, dici posse; respondeo, rem solummodo existentia, non vero essentia respectu unam, vel unicam dici: res enim sub numeris, nisi postquam ad commune genus redacta fuerunt, non concipimus. Qui, v. g., sestertium, & imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nisi hunc sestertium, & imperialem uno, eodemque, nempe numerorum, vel monetarum, nomine vocare queat: nam tunc, se duos nummos, vel monetas habere, potest affirmare; quoniam non modo sestertium; sed etiam imperialem nummi, vel monetae nomine insignit. Hinc ergo clarè patet, nullam rem unam, aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quæ (ut dictum est) cum ea convenit. Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia universalem non possumus formare ideam, *certum est, eum, qui Deum unum, vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ide-*

be; oder was sonst genannt werden mag, das nicht bloßer Urstoff, reine Materie, allgemeine Substanz ist.

XII. Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet 5.) Die einzelnen Dinge also, in so fern sie nur auf eine gewisse bestimmte Weise da sind, sind die non-entia; und das unbestimmte unendliche Wesen ist das einzige wahrhafte ens reale, *hoc est, est omne esse, & præter quod nullum datur esse* 6).

XIII. Damit die Sache noch deutlicher werde, der nun eintretende schwierige Punkt von dem Verstande Gottes sich von selbst ins Licht stelle und alle Zweydeutigkeit verliere, wollen wir den Schleier von Terminologie, worin Spinoza sein Lehrgebäude zu vermun-

am, vel improprie de eo loqui. (Ep. L. Opp. Posth. p. 557.)

5) Ep. L. Opp. Posth. p. 558.

6) De Intell. Emend. Opp. Posth. p. 381.

men für gut fand, an irgend einem hervorstehenden Ende zu fassen suchen, und ihn gerade in die Höhe heben.

XIV. Nach Spinoza sind eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken Eigenschaften Gottes. Beyde machen zusammen nur Ein unzertrennliches Wesen aus 7), so daß es gleichgültig ist, unter welcher von diesen beyden Eigenschaften man Gott betrachtet, indem die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe einerley ist, mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge, und alles was sich aus der unendlichen Natur Gottes formaliter ergibt, sich auch objectivè aus derselben ergeben muß, und vice versa 8).

7) Eth. P. I. Schol. P. X.

8) Eth. P. II. Prop. VII. Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum.

Sch. Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam id est, quod supra ostendimus; nempe, quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam sub-

XV. Die einzelnen veränderlichen körperlichen Dinge, sind Modi der Bewegung und Ruhe in der unendlichen Ausdehnung 9).

XVI. Bewegung und Ruhe sind die unmittelbaren Modi selbst der unendlichen Ausdehnung 10), und mit ihr gleich unendlich, unveränderlich und ewig 11). Diese beyden

stantiæ essentiæ constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, & consequenter, quod substantia cogitans, & substantia extensa una, eademque est substantia, quæ jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis, & idea illius modi una, eademque est res; sed duobus modis expressa; quod quidam Hebræorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum & idem esse. Opp. Posth. p. 46.

9) Corpora ratione motus & quietis; celeritatis & tarditatis, & non ratione substantiæ ab invicem distinguuntur. Eth. P. II. Lemma F.

10) Ep. LXVI. Opp. Posth. p. 593.

11) Eth. P. I. Prop. 21. 22. 23.

Modi zusammen machen die wesentliche Form aller möglichen körperlichen Gestalten und Kräfte aus; sie sind das a priori von denselben.

XVII. Auf die zwey unmittelbaren Modi der unendlichen Ausdehnung beziehen sich zwey unmittelbare Modi des unendlichen absoluten Denkens: Wille und Verstand 12). Sie enthalten objectivè, was jene formaliter enthalten, und sind, respectivè, vor allen einzelnen Dingen, sowohl der ausgedehnten, als der denkenden Natur.

Ruhe und Bewegung sind einander entgegengesetzt, und keine von diesen Bestimmungen kann die andre hervorgebracht haben. Gott muß also die unmittelbare Ursache davon seyn, so wie er die unmittelbare Ursache der Ausdehnung und seiner selbst ist. Ep. LXX. Opp. Posth. p. 596. Ep. LXXIII. Opp. Posth. p. 598.

12) Eth. P. I. Coroll. 2. P. XXX. Hinc sequitur voluntatem, & intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus & quies &c.

XVIII. Vor dem unendlichen Willen und Verstande ist das unendliche absolute Denken, welches allein der Naturæ naturanti zukommt, so wie der unendliche Wille und Verstand der Naturæ naturatæ 13).

XIX. Die Natura naturans also, Gott in so fern er als eine freye Ursache betrachtet wird, oder die unendliche Substanz, depositis affectionibus, & in se considerata, hoc est, verè considerata, hat weder Willen noch Verstand, so wenig einen unendlichen als einen endlichen 14).

13) Eth. P. I. Schol. P. XXIX. Per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, & per se concipitur, sive talia substantiæ attributa, quæ æternam, & infinitam essentiam exprimunt, hoc est, *Deus*, quatenus ut *causa libera*, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturæ, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quæ in Deo sunt, & quæ sine Deo nec esse, nec concipi possunt. Opp. Posth. p. 27.

14) Eth. P. I. Prop. XXXI. Intellectus actu, sive

XX. Wie nun diese verschiedenen Dinge ineinander und zugleich, und dennoch, der Na-

is finitus sit, sive infinitus, ut & voluntas, cupiditas, amor &c. ad naturam naturatam; non vero ad naturantem referri debent.

Demonstr. Per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem; sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore &c. differt, adeoque per absolutam cogitationem concipi debet, nempe per aliquod Dei attributum, quod æternam, & infinitam *cogitationis essentiam* exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit; ac propterea ad naturam naturatam; non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi. Q. E. D.

Schol. Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentiã; sed quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui, nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, quã nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat. Opp. Posth. p. 27 & 28.

tur nach, vor und nach einander seyn können, wird, nach dem was hierüber vorhin gesagt worden, keiner neuen Erläuterung bedürfen.

XXI. Auch wird es nun wohl klar genug erwiesen seyn, daß so wenig es außer den einzelnen körperlichen Dingen noch eine besondere unendliche Bewegung und Ruhe nebst einer besondern unendlichen Ausdehnung geben kann, es eben so wenig, nach den Grundsätzen des Spinoza, außer den denkenden endlichen Dingen, noch einen besondern unendlichen Willen und Verstand, nebst einem besondern unendlichen absoluten Denken geben könne.

XXII. Damit aber nicht ein Schatten von Zweifel, keine mögliche Instanz mehr übrig bleibe, wollen wir auch einen Blick noch auf Spinoza's Lehre von dem endlichen Verstande werfen. Ich setze überall, aber vornehmlich hier, meinen Brief an Hemsterhuis zum voraus, weil ich dort, wo ich nur Inhalt der Lehre vorzutragen hatte, über manches faßlicher seyn konnte.

XXIII. Der endliche Verstand, oder das *modificatum modificatione* des unendlichen absoluten Denkens, entspringt aus dem Begriffe eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges 15).

15) Eth. P. II. pr. 11 & 13.

Daß, was Spinoza von dem menschlichen Verstande erweist, nach seiner Lehre auch von jedem andren endlichen Verstande gelten müsse: darüber ist das in mehr als einer Rücksicht wichtige Scholium des eben angeführten 13ten Satzes im IIten Theile der Ethik nachzusehen.

Offenbar kann die verschiedene Natur der Gegenstände der Begriffe, in Absicht des Verstandes selbst keine wesentliche Aenderung machen; und von den unendlichen Eigenschaften, welche der unendlichen Substanz von Spinoza zugeschrieben werden, gehört wenigstens keine, ausser dem unendlichen Denken selbst und seinen Modis, zu der denkenden Natur. Sie müssen folglich alle zu der denkenden Natur sich eben so verhalten, wie sich die körperliche Ausdehnung dazu verhält, das ist, sie müssen für sich allein betrachtet, als *mera ideata* angesehen werden, und ihre einzelnen Dinge können von

XXIV. Das einzelne Ding kann eben so wenig die Ursache seines Begriffes, als der Be-

Begriffen nur die Gegenstände — und wenn von unmittelbaren Begriffen die Rede ist, nur die Leiber von denselben seyn. — Ich werde mich also um jene andre Eigenschaften, von denen wir gar nichts wissen, als nur daß etwas dergleichen da seyn soll, weiter nicht bekümmern, und mich bloß an dem einzigen Gegenstande der menschlichen Seele, dem Körper halten. Diese Sache könnte übrigens zu einer sehr wichtigen Betrachtung führen; an deren Stelle ich die bloße Anmerkung setzen will, daß Spinoza's Lehre von den unendlichen Eigenschaften Gottes, verknüpft mit dem Facto, daß wir außer unserem Körper, und was sich aus dem Begriffe desselben herleiten läßt, schlechterdings gar nichts erkennen (vid. Ep. LXVI. cum locis in illa citatis), ein vortrefflicher Fingerzeig ist, den wahren Sinn seines Lehrgebäudes zu treffen.

† Meine Meinung ist diese: der Gott des Spinoza hat außer den Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, keine andre Eigenschaften. Wenn Spinoza Gott auf eine unbestimmte Weise unendliche Eigenschaften auch der Menge nach zu-

griff die Ursache des einzelnen Dinges seyn;
 oder das Denken kann eben so wenig von der

schrieb, so geschah dieses, weil er ihn a priori definierte und demonstrierete, wo es unmöglich war, weder das Daseyn gewisser bestimmter Eigenschaften, noch das Nichtdaseyn anderer zu beweisen; und beydes mußte er thun, wenn er nicht unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach, annahm. Nun aber fanden sich im Menschlichen Begriffe nur zwey Eigenschaften des unendlichen Wesens: Ausdehnung und Denken. Das Denken, an sich betrachtet, gehört, nach Spinoza, eben so wenig zu der Ausdehnung, als die Ausdehnung, an sich betrachtet, zum Denken gehört; sondern sie sind vereinigt einzig und allein, weil sie Eigenschaften eines und desselben untheilbaren Wesens sind. Auch ist es unmöglich, daß irgend eine Eigenschaft der Substanz allgemeiner, das ist, in der Substanz allgegenwärtiger sey, als die andre. Wenn nun Ausdehnung und Denken allein aus diesem Grunde vereinigt, und in jedem Dinge nothwendig Ein Ding sind; so muß eben dieses von allen übrigen Eigenschaften der Substanz gelten, und ihre ganze Summa in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges enthalten seyn. Diesen richtigen Schluß hat auch Spinoza selbst

Ausdehnung herrühren, als die Ausdehnung
vom

gemacht, und sich nur enthalten, ihn auf die hier dargelegte Weise zu entwickeln. (v. Eth. S. II. Pr. 45. 46. 47.) Es fand sich aber ein scharfsinniger Mann in London, (leider für uns ein Unbekannter!) der ihn noch bey Lebzeiten des Spinoza auseinander setzte. Er fragte unsern Weltweisen (Ep. LXV.), ob die Vereinigung seines a priori und a posteriori nicht zu der Behauptung nöthige, daß es eben so viele verschiedene Welten, als verschiedene Eigenschaften Gottes gäbe? — Spinoza suchte Ausflüchte, und verwies auf das Schol. Prop. 7. p. 2., wo er den Beweis gegeben hatte, daß nur Ein Weltall seyn könne (Ep. LXVI.). Jener treffliche Denker hielt sich nun an diesem Scholium, und führte aus demselben den Beweis, daß in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges, die Begriffe aller verschiedener Eigenschaften enthalten seyn müßten. Spinoza antwortete, wie das erste Mal, und so kurz wie möglich.

Ich bin überzeugt, daß Spinoza, der so große Verfolgungen erlitten hatte, und noch immer neuen ausgesetzt war, sich über diesen Punkt nicht bloß geben wollte. So erkläre ich
mir

vom Denken. Beyde, Ausdehnung und Denken, sind zwey ganz verschiedene Wesen, aber nur in Einem Dinge; das ist, sie sind ein und dasselbe Ding, unum & idem, welches nur unter verschiedenen Eigenschaften angesehen wird.

XXV. Das absolute Denken ist das reine unmittelbare absolute Bewußtseyn in dem allgemeinen Seyn, dem Seyn *κατ' ἐξουσίαν*, oder der Substanz 16).

mit auch seine Antwort an einen andern Ungenannten in Paris, der zu wissen verlangte, wie Spinoza sich das Daseyn der einzelnen Dinge anders als Cartesius erklärte, welcher das ausgedehnte Wesen durch Gott in Bewegung setzen ließ (Ep. LXXI). Spinoza antwortete nehmlich (Ep. LXXII): das ausgedehnte Wesen sey bey ihm etwas ganz anderes, als bey Cartesius; er würde vielleicht sich künftig hierüber deutlicher erklären; denn noch sey er mit dieser Sache nicht ganz im Reinen. — Wahrlich, wenn Spinoza hierüber nicht im Reinen zu seyn glaubte, so glaubte er über nichts im Reinen zu seyn. S. Beylage VI. und VII.

16) Der Ausdruck, le sentiment de l'être, den mit

XXVI. Da wir von den Eigenschaften der

in dem Briefe an Hemsterhuis die französische Sprache an die Hand gab, war reiner und besser; denn das Wort Bewußtseyn scheint etwas von Vorstellung und Reflexion zu involvieren, welches hier gar nicht statt findet. Folgende Stelle von Kant mag die Sache etwas mehr erläutern.

Es können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseyns, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtseyn, will ich nun die transcendente Apperception nennen. Daß sie diesen Namen verdiene, erhellet schon daraus: daß selbst die reineste objective Einheit, nemlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich seyn. Die numerische Einheit dieser Apperception liegt also a priori allen Begriffen eben sowohl zum Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit. Crit. d. rein. Vern. S. 107.

Substanz, außer dem Denken, nur die einzige Vorstellung der körperlichen Ausdehnung haben, so halten wir uns auch allein daran, und sagen: da mit der Ausdehnung Bewußtseyn unzertrennlich verknüpft ist, so muß alles was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtseyn vorgehen.

XXVII. Das Bewußtseyn einer Sache nennen wir ihren Begriff, und dieser Begriff kann nur ein unmittelbarer Begriff seyn.

XXVIII. Ein unmittelbarer Begriff, in, und für sich allein betrachtet, ist ohne Vorstellung.

XXIX. Vorstellungen entstehen aus mittelbaren Begriffen, und erfordern mittelbare Gegenstände, das ist: wo Vorstellungen sind, da müssen mehrere einzelne Dinge seyn die sich aufeinander beziehen; da muß sich mit dem

Innerlichen auch ein Aeußerliches darstellen.

XXX. Der unmittelbare, directe Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges, wird der Geist, die Seele (mens) desselben einzelnen Dinges genannt; das einzelne Ding selbst, als der unmittelbare directe Gegenstand eines solchen Begriffes, heißt der Leib 17).

XXXI. In diesem Leibe empfindet die Seele alles andre, was sie außer ihrem Leibe selbst gewahr wird, und sie wird es nicht anders gewahr, als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten, die der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaf-

17) Objectum idæ, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, & nihil aliud. Eh. P. II. Pr. 13. — Ueber den Unterschied zwischen directen und indirecten, oder mittelbaren und unmittelbaren Begriffen, ist das Scholium des 17ten Satzes im IIten Theile der Ethik nachzusehen.

fenheiten annehmen kann, daß kann auch die Seele gar nicht gewahr werden 18).

XXXII. Hingegen kann die Seele auch ihren Leib nicht gewahr werden, sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennet auch sich selbst nicht anders, als mittelst der Beschaffenheiten, die der Leib von Dingen, die sich außer ihm befinden, annimmt, und mittelst der Begriffe von denselben 19). Denn der Leib

18) *Rerum imagines, sunt ipsæ humani corporis affectiones, sive modi, quibus corpus humanum a causis externis afficitur. Schol. Pr. XXXII. Eth. P. III. — Auch ist hierüber das eben angeführte Scholium des 17ten Satzes, und das 2te Corollarium des 16ten Satzes nachzusehen.*

19) *Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. Prop. XIX. P. II. Eth.*

Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. Prop. XXXIII. Partis ejusdem.

ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, welches nur nach, mit, und unter andern einzelnen Dingen zum Daseyn gelangen; nur nach, mit, und unter ihnen sich im Daseyn erhalten kann: es kann also kein Innerliches ohne Aeußerliches nicht bestehen; das ist: der Leib kann ohne eine mannichfaltige Beziehung auf andre äußerliche Dinge, und dieser Dinge wieder auf ihn, — er kann ohne eine immerwährende Veränderung von Beschaffenheiten, weder da seyn, noch, als wirklich vorhanden, gedacht werden.

XXXIII. Der unmittelbare Begriff von dem unmittelbaren Begriffe des Leibes, macht das Bewußtseyn der Seele aus, und dieses Bewußtseyn ist mit der Seele auf dieselbige Weise vereinigt, wie die Seele mit dem Leibe vereinigt ist. Nämlich: der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimmte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine gewisse bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt²⁰⁾. Das einzelne Ding

20) Eth. P. II. Pr. 21. cum Schol.

• aber, sein Begriff, und der Begriff von diesem Begriffe, sind ganz und gar ein und dasselbige Ding (unum & idem), welches nur unter verschiedenen Eigenschaften und Beschaffenheiten angesehen wird 21).

XXXIV. Da die Seele nichts anders als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit ihm ein und dasselbige Ding ist, so kann die Vortreflichkeit der Seele auch nie eine andre seyn, als die Vortreflichkeit ihres Leibes 22).

21) Ibidem, Schol. Pr. 21.

22) Spinoza ist über keinen Punkt mannichfaltiger und ausführlicher, als über diesen. Ich will nur aus dem IIten Theile der Ethik das Scholium des XIIIten Satzes, und den XIVten Satz anmerken; aus dem IIIten Theile das höchstmerkwürdige Schol. des IIten Satzes, und den XIten Satz nebst dessen Scholio; aus dem Beweise des XXVIIIten Satzes die Worte: *sed mentis conatus, seu potentia in cogitando æqualis, & simul naturâ est eum corporis conatu, seu potentia in agendo*; und dann noch folgende Worte aus der Expl. Definit. Generalis Affectuum: — — quia essentia mentis in

Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts
 anders, als die Fähigkeiten des Körpers
 nach der Verstellung oder objectivè; die
 Entschlüsse des Willens auf dieselbige Weise,
 sind nur Bestimmungen des Körpers 23).

hoe consistit, quod sui corporis actualem exi-
 stentiam affirmat, & nos per perfectionem ip-
 sam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo,
 quod mens ad majorem, minoremve perfecti-
 onem transit, quando ei aliquid de suo cor-
 pore, vel aliquâ ejus parte affirmare contin-
 git, quod plus, minusve realitatis involvit,
 quam antea. Cum igitur supra dixerim, men-
 tis cogitandi potentiam augeri, vel minui,
 nihil aliud intelligere volui, quam quod mens
 ideam sui corporis, vel alicujus ejus partis
 formaverit, quæ plus, minusve realitatis ex-
 primit, quam de suo corpore affirmaverat.
 Nam idearum præstantia, & actualis cogitandi
 potentia ex objecti præstantia æstimatur.
 Opp. Posth. pag. 160.

23) In dem schon angeführten Scholio Pr. 2dæ P.
 III. Eñ. heißt es: Quæ omnia profectò clare
 ostendant, mentis tam decretum, quam appe-
 titum, & corporis determinationem simul esse
 naturâ, vel potius unam, eandemque rem.

Auch das Wesen der Seele ist nichts anders, als das Wesen ihres Körpers objectivè 24).

XXXV. Jedes einzelne Ding setzt andre einzelne Dinge voraus, bis ins Unendliche, und keines kann aus dem Unendlichen unmittelbar entspringen 25). Da nun die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe, mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge einerley ist, so kann auch ein Begriff von einem einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus Gott entspringen 26), sondern er muß auf

quam, quando sub cogitationis attributo consideratur, & per ipsum explicatur, decretum appellamus; & quando sub extensionis attributo consideratur, & ex legibus motus & quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit. Opp. Posth. p. 100.

24) *Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit.* Demonstr. Pr. XXXI. P. V. Eth.

25) Eth. P. I. Pr. XXXXVIII.

26) Ich muß nochmals erinnern, weil es im Sp-

dieselbige Weise wie jedes einzelne körperliche Ding zum Daseyn gelangen, und kann nicht anders, als mit einem bestimmten körperlichen Dinge, zugleich vorhanden seyn.

XXXVI. Die einzelnen Dinge entspringen mittelbar aus dem Unendlichen; oder sie werden von Gott hervorgebracht, vermöge der unmittelbaren Affectionen oder Be-

stem des Spinoza von unendlicher Wichtigkeit ist, daß, außer dem absoluten Denken, welches im Begriffe das allererste und ohne alle Vorstellung ist, jedes andre Denken sich auf den unmittelbaren Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges und seiner Beschaffenheiten beziehen muß, und in demselbigen allein gegeben werden kann, so daß es schlechterdings unmöglich ist, daß ehe einzelne Dinge wirklich vorhanden sind, irgend eine Art des Begriffes von ihnen da sey. Die einzelnen Dinge sind aber von Ewigkeit her da gewesen, und Gott ist vor denselben nie auf eine andre Weise da gewesen, als er noch immer vor denselben da ist, und in alle Ewigkeit vor denselben da seyn wird, nemlich blos der Natur oder dem Wesen nach.

schaffenheiten seines Wesens. Diese aber sind mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache auf dieselbige Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist. Die einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie, bloß eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar verharren.

XXXVII. Dasselbige gilt von den Begriffen der einzelnen Dinge; nemlich, sie werden von Gott auf keine andre Weise hervorgebracht, und sind in dem unendlichen Verstande auf keine andre Weise da, als wie die körperlichen Gestalten, mittelst der unendlichen Bewegung und Ruhe, alle zugleich, und immer eben wirklich, in der unendlichen Ausdehnung vorhanden sind 27).

27) *Eth. P. II. Prop. VII. Idea rerum singularium,*

XXXVIII. Von einem einzelnen wirklich vor-
handenen, oder durchaus bestimmten Dinge

sive modorum non existentium ita debent
comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum
singularium, sive modorum essentia formales
in Dei attributis continentur.

Demonstr. Ex Axiomate IV. P. I. Effectus
cognitio a cognitione causæ dependet & ean-
dem involvit.

Coroll. Hinc sequitur, quod, quamdiu res
singulares non existunt, nisi quatenus in Dei
attributis comprehenduntur, earum esse ob-
jectivum, sive ideæ non existunt, nisi quate-
nus infinita Dei idea existit; & ubi res singula-
res dicuntur existere, non tantum quatenus
in Dei attributis comprehenduntur; sed qua-
tenus etiam durare dicuntur, earum ideæ eti-
am existentiam, per quam durare dicuntur,
involvent.

Schol. Si quis ad uberiores hujus rei expli-
cationem exemplum desideret, nullum sane
dare poterò, quod rem, de qua hic loquor,
utpote unicam, adæquatè explicet; conabor
tamen rem, ut fieri potest, illustrare. Nempe
circulus talis est naturæ, ut omnium linearum

Kann also kein Begriff in Gott vorhanden seyn, in so fern derselbe unendlich ist, sondern er ist in demselben nur vorhanden, und wird von ihm hervorgebracht, indem ein solches einzelnes Ding gegenwärtig in ihm entsteht, und mit demselben sein Begriff; das ist, dieser Begriff ist nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich vorhanden, und ist auffer dem gar nicht in Gott vorhanden,

rectarum, in eodem sese invicem secantium, reetangula sub segmentis sint inter se æqualia; quare in circulo infinita inter se æqualia reetangula continentur: attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit; nec etiam alicujus horum reetangulorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur jam ex infinitis illis duo tantum, nempe D. & E. existere. Sane eorum etiam ideæ jam non tantum existunt, quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur; sed etiam, quatenus illorum reetangulorum existentiam involvunt, quo fit, ut a reliquis reliquorum reetangulorum ideis distinguantur. Opp. Posth. pag. 47.

weder mit dem einzelnen Dinge zugleich,
noch vor oder nach ihm 28).

28) *Eth. P. II. Prop. 9.* Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causâ habet, non quatenus infinitus est; sed quatenus aliâ rei singularis actu existentis ideâ affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus aliâ teritiâ affectus est, & sic in infinitum.

Demonstr. Idea rei singularis, actu existentis, modus singularis cogitandi est, & a reliquis distinctus; adeoque Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causâ habet. At non, quatenus est res absolutè cogitans; sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, & hujus etiam, quatenus alio affectus est, & sic in infinitum. Atqui ordo, & connexio idearum idem est ac ordo, & connexio causarum; ergo unius singularis ideæ alia idea, si-ve Deus, quatenus aliâ ideâ affectus consideratur, est causa, & hujus etiam, quatenus aliâ affectus est, & sic in infinitum. Q. E. D.

Coroll. Quicquid in singulari cujuscunque ideæ objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet.

Demonstr. Quicquid in objecto cujuscunque ideæ contingit, ejus datur in Deo idea, non,

XXXIX. Alle einzelnen Dinge setzen sich, gegenseitig, einander voraus, und beziehen sich aufeinander, so daß eines davon ohne alle die übrigen, und alle die übrigen ohne dies eine, weder seyn noch gedacht werden können; das heißt, sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; oder richtiger und eigentlich: sie sind in einem schlechterdings untheilbaren unendlichen Dinge, und auf keine andre Weise, da und beisammen 29).

quatenus infinitus est; sed quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur; sed ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum; erit ergo cognitio ejus, quod in singulari aliquo objecto contingit, in Deo, quatenus tantum ejusdem objecti habet ideam. Q. E. D.

29) Si una pars materiæ annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret. Opp. Posth. p. 404.

Ueber diesen wichtigen Punkt ist im *Itten* Theile der *Ethik* nachzusehen der 12te und 13te Satz, vornemlich aber das Scholium des 15ten Satzes. Ferner, der merkwürdige Brief de infinito an *L. Mayer*, Opp. Posth. p. 465; der

XL. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem die Körper da und beisammen sind, ist die unendliche absolute Ausdehnung.

XLI. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem alle Begriffe da und beisammen sind, ist das unendliche absolute Denken.

XLII. Beyde gehören zu dem Wesen Gottes, und sind in demselben begriffen. Darum kann Gott, distinctivè, so wenig ein ausgedehntes körperliches Ding, als ein denkendes genannt werden, sondern dieselbige Substanz ist ausgedehnt und zugleich auch denkend. Oder mit noch andern Worten: es liegt keiner von den Eigenschaften Gottes ein besonderes verschiedenes Reale zum Grunde, so daß sie als auffer einander seyende Dinge, deren

nicht minder merkwürdige an Oldenburg de toto & parte, ibid. p. 439. So auch der 39te, 40te und 41te Brief an einen Ungenannten, Opp. Posth. p. 519 — 527.

* S. den Auszug aus Bruno. Beylage I.

deren jedes für sich ein eigenes Daseyn hätte, angesehen werden könnten; sondern alle sind nur Realitäten, oder substantielle, wesenhafte Ausdrücke eines und desselben reellen Dinges; jenes transcendentalen Seyns nemlich, welches schlechterdings nur ein Einziges seyn kann, und in dem alles nothwendig sich durchdringen, und schlechterdings zu Einem werden muß.

XLIII. Der unendliche Begriff Gottes also, sowohl von seinem Wesen, als von allem was aus seinem Wesen nothwendig folgt, ist nur ein einziger untheilbarer Begriff 30).

XLIV. Dieser Begriff, da er einzig und untheilbar ist, muß also, wie im Ganzen, so auch in jedem Theile sich befinden; oder, der Begriff eines jeden Körpers, oder einzelnen Dinges, es sey was es wolle, muß das

30) Eth. P. II. Pr. 3. u. 4. zu vergleichen mit dem 45, 46 und 47ten Satz eben dieses IIten Theils, und mit dem 30. u. 31ten des Iten Theils.

unendliche Wesen Gottes in sich fassen, vollständig und vollkommen 31).

Hiemit sey meine Darstellung geschlossen. Mittelft derselben und dem Briefe an Hemsterhuis, glaube ich auf alles wesentliche in Ihrem Aufsätze hinsichtlich geantwortet zu haben, und will nun ein Paar Stellen, die mich selbst betreffen, und die ich nicht, wie manche andre,

31) Eh. P. II. Pr. 45. 46. 47. cum suis Scholiis; zu vergl. mit dem 3. und 4ten Satze eben dieses Theils, und dem 30. und 31ten des ersten.

Es ist nothwendig, sich hier des so oft von Spinoza wiederholten Beweises zu erinnern, daß das Wesen eines Dinges keine Zahl in sich schließe, und daß mehrere Dinge, in dem was sie miteinander gemein haben, nicht als mehrere Dinge, sondern in so fern, nur als Theile eines einzigen Dinges angesehen werden können.

Auf eben diesen Grund hat er seine geistreiche und wirklich erhabene Theorie, von den wahren Vorstellungen, den gemeinen und vollständigen Begriffen, der Gewißheit, überhaupt des menschlichen Verstandes gebaut.

stillſchweigend übergehen darf, noch zum Beſchluffe vornehmen.

Sie ſagen: „Ich übergehe eine Menge von witzigen Einfällen, mit welchen unſer Leſing Sie in der Folge unterhalten, und von denen es ſchwer iſt zu ſagen, ob ſie Schäkerey oder Phiſoſophie ſeyn ſollen Von der Art iſt alles, was Sie ihn S. 24, 25 *) ſagen laſſen. Seine Begriffe von der Oekonomie der Weltſeele, von den Entelechien des Leibnitz, die bloß Effect des Körpers ſeyn ſollen, ſeine Wettermacherey, ſeine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, praffeln und dann verſchwunden.“

In meinem Briefe ſteht: Leſing habe von der Weltſeele geſagt: Angenommen, daß ſie wäre, ſo könne ſie, wie alle andre Seeelen, nach allen möglichen Systemen, als Seele, nur Effect ſeyn. Ich fügte unten, als eine Anmerkung von mir ſelbſt, nicht als

*) S. 46. u. f. dieſer Schrift.

eine Rede Lessings hinzu: „Auch nach dem Sy-
stem des Leibnitz. Die Entelechie wird durch
den Körper (oder den Begriff des Körpers)
erst zum Geiste.“ Welches doch etwas ganz
andres ist, als, die Entelechien des Leibnitz
wären bloß Effect des Körpers.

Dieser Anmerkung hatte ich folgende Worte
von Leibnitz in meiner Klasse zur Begleitung ge-
geben. „Une monade en elle-même, &
dans le moment, ne sauroit être discernée
d'une autre, que par les qualités & actions
internes, lesquelles ne peuvent être autre
chose que ses perceptions, (*c'est-à-dire, les
représentations du composé, ou de ce qui est
dehors, dans le simple*), & ses appetitions,
(*c'est-à-dire, ses tendances d'une percepti-
on à l'autre*) qui sont les principes du
changement. Car la simplicité de la substan-
ce n'empêche point la multiplicité des mo-
difications, qui se doivent trouver ensen-
ble dans cette même substance simple; Et
*elles doivent consister dans la variété des
rapports aux choses qui sont au dehors.*

Ferner: Chaque monade avec un corps

particulier, fait une substance vivante. Ain-
 si il n'y a pas seulement de la vie partout,
 jointe aux membres ou organes, mais mê-
 me il y a une infinité de degrés dans les
 monades, les unes dominant plus ou moins
 sur les autres. Mais quand la monade a des
 organes si ajustés, que par leur moyen il y
 a du relief & du distingué dans les impres-
 sions qu'ils reçoivent, *Et par conséquent,*
dans les perceptions qui les représentent,
 (comme, par exemple, lorsque par le mo-
 yen de la figure des humeurs des yeux, les
 rayons de la lumière sont concentrés & a-
 gissent avec plus de force); *cela peut aller*
jusqu'au sentiment, c'est-à-dire, jusqu'à
une perception accompagnée de mémoire,
à savoir, dont un certain Echo demeure
long tems, pour se faire entendre dans l'oc-
casión; Et un tel vivant est appelé Animal,
comme sa monade est appelée un ame. Et
quand cette ame est élevée jusqu'à la raison,
elle est quelque chose de plus sublime, Et on
la compte parmi les Esprits, comme il
fera expliqué tantôt. — (Principes de la
nature Et de la grace fondés en Raisou Nro.

2. § 4.) — Daneben hatte ich noch den 124ten Abschnitt der Theodizee, und den Brief an Wagner, de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum angeführt.

Diese ganze Citation strich ich nachher, als überflüssig, weg, indem es mir auffiel, daß meine Behauptung zu offenbar im Leibnitz überall gegründet sey, als daß bloß die schneidende Form, die ich ihr gegeben hatte, hindern könnte, dieses, wenigstens nach einigem Besinnen, zu erkennen *).

Sie fahren in Einer Rede also fort: „ So
 „ lasse ich auch den ehrlichen Rückzug unter die
 „ Fahne des Glaubens, den Sie von Ihrer
 „ Seite in Vorschlag bringen, an seinen Ort
 „ gestellet seyn. Er ist völlig in dem Geiste
 „ Ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auf-
 „ legt, die Zweifel durch den Glauben nieder-
 „ zuschlagen. Der christliche Philosoph darf
 „ sich den Zeitvertreib machen, den Naturali-
 „ sten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzu-

*) S. Ideal. u. Real. S. 146 — 155.

„schlagen, die ihn, wie die Irrlichter, aus
 „einem Winkel in den andern locken, und sei-
 „nen sichersten Griffen immer entschlüpfen.
 „Meine Religion kennt keine Pflicht, derglei-
 „chen Zweifel anders als durch Vernunftgrün-
 „de zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewi-
 „ge Wahrheiten. Ich habe also einen Grund
 „mehr, Ueberzeugung zu suchen.“

Lieber Mendelssohn, wir alle werden im
 Glauben gebohren, und müssen im Glauben
 bleiben, wie wir alle in Gesellschaft gebohren
 werden, und in Gesellschaft bleiben müssen:
Totum parte prius esse necesse est. —
 Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn
 uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt
 ist; und wie kann sie uns bekannt seyn, an-
 ders als durch etwas das wir mit Gewißheit
 schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe
 einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht
 allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechter-
 dings alle Gründe ausschließt, und einzig und
 allein die mit dem vorgestellten Dinge über-
 einstimmende Vorstellung selbst ist. Die Ue-
 berzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus

der zweiten Hand. Gründe sind nur Merkmale der Ähnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen *).

Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andre Körper und andre denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, andre wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit

*) S. Ideal. u. Real. Die Vorrede S. IV — VI.
Das Gespräch selbst S. 22 — 25.

eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du, ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, blos durch Beschaffenheiten die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es giebt keinen andern Weg realer Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespinnste *).

So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen **).

Einen andern Glauben lehrt die Religion der Christen — sie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat. Sie unterrichtet den Menschen, wie er Beschaffenheiten annehmen könne, wodurch er Fortschritt in seinem Daseyn gewinne; zu einem höhern Leben, — mit demselben zu einem höhern Bewußtseyn, und in ihm zu ei-

*) S. Ideal. u. Real. S. 33 — 54.

***) S. Wizenmanns Resultate S. 173 — 177.

ner höheren Erkenntniß sich hinaufschwingt. Wer diese Verheißung annimmt, treu entgegen wandelt der Erfüllung, hat den Glauben der da seelig macht. Der erhabene Lehrer dieses Glaubens, in dem alle Verheißungen desselben schon erfüllt waren, konnte darum mit Wahrheit sagen: ich selbst bin der Weg, die Wahrheit und das Leben: niemand kommt zum Vater, denn durch mich: wer aber den Willen, den ich in mir habe, annimmt, der wird erfahren, daß meine Lehre wahrhaftig und von Gott ist.

Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne; und es giebt einen Frieden Gottes, welcher höher ist, denn alle Vernunft; in ihm wohnt der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe *).

*) „Wie Gott in allem ist, so ist hinwiederum alles in ihm. Denn das Göttliche in uns be-
 weget alles. Nicht die Vernunft selbst ist das
 Prinzip der Vernunft; sondern etwas höhe-
 res: was ist aber, außer Gott, das Erkennt-
 nis überträgt? Tugend ist das Organ der

Liebe ist Leben; sie ist das Leben selbst; und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen. Er, der Lebendige, kann im Lebendigen allein sich darstellen; Lebendigem sich zu erkennen geben, nur — durch erregte Liebe. So ruft auch die Stimme eines Predigers in der Wüste: „Um
 „ das unendliche Mißverhältniß des Menschen
 „ zu Gott aus dem Wege zu räumen, muß
 „ der Mensch einer göttlichen Natur theilhaftig
 „ werden, und auch die Gottheit Fleisch und
 „ Blut an sich nehmen.“

Diesen praktischen Weg kann die in Armuth gerathene, oder spekulativ gewordene — verkommene Vernunft weder loben noch sich lo-

„ Seele. Daher haben die Alten den Namen
 „ der Glücklichen denen begelegt, welche, ob-
 „ ne durch ihre Vernunft und ihren Willen be-
 „ stimmt worden zu seyn, richtig zu Werke ge-
 „ gangen waren; denn sie hatten in sich ein ob-
 „ bernes Prinzip, als Verstand und Willen.“
 Aristot. Opp. Omn. Tom. II. Ethic. ad
 Eudemum. Lib. VII. Cap. 14.

ben lassen *) Zu graben, hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln. Darum muß sie, hierhin und dorthin, der mit dem schauenden Verstande davon gegangenen Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkrüppeln — wie die Moral den verschwundenen tugendhaften Neigungen; die Gesetze den versunkenen Gemeingeist und den besseren Sitten; die Pädagogik Lassen Sie mich abbrechen, damit ich von der Fluth, die mir entgegen kommt, nicht aufgehoben werde.

Der Geist der Wahrheit sey mit Ihnen und mit mir.

Düsseldorf, den 21. April 1785.

*) Hier ist nur von einer solchen speculativen Vernunft die Rede, welche mehr nicht gelten und geschehen lassen will, als sie auch für sich allein mechanisch — wenigstens nach machen kann; von einer Vernunft, welche die Folgen, Umstände und Nothbehelfe ihrer Einschränkung, für die Prinzipien der Vernunft überhaupt; Begriffe für Dinge, Worte für Begriffe hält; und „ex vi formæ“ das esse zu bestimmen unternimmt.

Da ich Mendelssohn schon so lange hatte warten lassen, schickte ich diesmal mein Packet geradezu nach Berlin. Denselben Abend trat ich eine Reise an, und so blieb meine Freundin, die mir ohnedem noch auf zwey Briefe Antwort schuldig war, unbenachrichtiget.

Den sechs und zwanzigsten May erhielt ich einen Brief von ihr, worin sie mir aus Mendelssohns Antwort auf die Nachricht, daß ich den ganzen März bettlägerig gewesen, folgendes mittheilte: „ Eben war ich im Begriff
 „ unfern gemeinschaftlichen Freund bitten zu
 „ lassen, mit der Beantwortung meiner Erin-
 „ nerungen nicht zu eilen. Ich bin entschlos-
 „ sen, nach der Leipziger Messe den ersten Theil
 „ meiner Broschüre abdrucken zu lassen. In
 „ derselben habe ich es zwar hauptsächlich mit
 „ dem Pantheismus zu thun; allein unseres
 „ Briefwechsels geschicht noch keine Erwäh-
 „ nung. Dieses verspare ich mir auf den
 „ zweyten Theil, mit dem es aber noch lange
 „ Zeit hat. Diesen ersten Theil meiner Schrift
 „ muß Jacobi vorher lesen, bevor er auf meine

„Erinnerungen antwortet. Grüßen Sie den
„liebenswürdigen Gegner in meinem Namen.“

Es war nun gerade ein Monat, daß ich
meinen jüngsten Aufsatz abgeschickt — und über
ein Vierteljahr, daß ich ihn unverzüglich zu lie-
fern Mendelssohn versprochen hatte. Die
Nachricht, welche mich der Mühe überheben
sollte, kam also etwas spät, ohne daß ich selbst
zu schnell gewesen war.

Ich hoffte noch immer auf eine Antwort von
Mendelssohn. Nachdem ich vergeblich drey
Monate derselben entgegen gesehen hatte,
wurde ich allmählich bewogen, einen Entschluß
für mich allein zu fassen; und je mehr und
mehr geneigt, mittelst der hier eingerückten
Briefe, eine solche Darstellung des Spinozis-
mus, wie ich sie in dem gegenwärtigen Zeit-
punkte für nützlich hielt, an das Licht zu stel-
len.

Ich gieng also daran, meine Papiere durch-
zusehen, und zog aus denselben folgende kurze
Sätze, um sie, als den Inbegriff meiner Be-

hauptungen, zuletzt mit klaren Worten aufzustellen.

Spinozismus ist Atheismus *).

VI

II.

Die Cabalistiche Philosophie ist, als Philosophie, nichts anders, als unentwickelter, oder neu verworrener Spinozismus **).

*) Ich bin weit entfernt, alle Spinozisten für Gottesläugner zu erklären. Gerade deswegen scheint mir der Erweis nicht überflüssig, daß die rechtsverständene Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulasse. Ein gewisser Schaum von Spinozismus ist hingegen sehr verträglich mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schwärmerey, und man kann die schönsten Blasen damit werfen. Der entschiedene Gottesläugner soll sich unter diesem Schaume nicht verbergen; die andern müssen nicht sich selbst damit betrügen. (A. v. A.) f. Beilage IV.

***) *Opuscula Philosophica, quibus continentur Principia Philosophiae Antiquissimae &*

Die Leibniz-Wolffsche Philosophie, ist nicht minder Fatalistisch, als die Spinozistische, und führt den unablässigen Forscher, zu den Grundsätzen der letzteren zurück *).

IV.

Recentissima; ac Philosophia Vulgaris Refutata, &c. und Elucidarius Cabalisticus, sive Reconditæ Hebræorum Philosophiæ Brevis & Succincta Recensio. Epitamatore Joh. Georgio Wachtero. Romæ. 1706.

*) S. Kants Kritik der practischen Vernunft, S. 169 — 183. und die Stellen der Kritik der reinen Vernunft, auf welche dort zurückgewiesen wird. Der von Kant geführte Beweis ist allgemein; und ob er gleich in der Kritik der practischen Vernunft zum Behuf der Kantischen besondern Grundsätze geführt wird; so wird er doch nicht aus denselben geführt. Dasselbe gilt von Rehbergs Erläuterung (D. Merkur 1788. Nr. 9), auf die ich auch nur in so fern, und allein in Beziehung auf meinen Satz verweise. Ich berufe mich auf diese Männer bloß wegen der Art und Weise wie meinem Satze widersprochen worden ist; denn wenn die in meinem

nem

IV.

Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus *).

V.

Wir können nur Aehnlichkeiten demonstrieren **); und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, wovon das Principium Offenbarung ist ***).

nem Buche selbst so mannichfaltig geführten Beweise nicht einleuchten, den werden die Kantischen und Rehbergischen eben so wenig überzeugen.

*) S. Beilage VII.

**) Denn Demonstration ist Fortschritt in identischen Sätzen.

***) S. S. 215 - 217. dieser Schrift, nebst denen Stellen aus dem Gespräche über Idealismus und Realismus, auf welche dort verwiesen wird. — Herr Rehberg sagt in seinem Buch über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion, S. 15: „Alle metaphysische Systeme sind nur Erklärungen der Erscheinungen, die uns die Erfahrung kennen lehrt.“ — In seiner bey mei-

nem dritten Satze angeführten Erläuterung einiger Schwierigkeiten der natürlichen Theologie, leitet er, aus der Ordnung, die wir in der erscheinenden Welt bemerken, die Voraussetzung einer verständigen Ursache auf eine Weise her, welche mit meiner Art das Daseyn einer höchsten objectiven Vernunft herzuleiten, einige Ähnlichkeit zu haben scheint. Ich sagte in meinen Betrachtungen über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist (D. Mus. Jan. 1788. S. 162.): „Die menschliche Vernunft ist in ihrer Wirklichkeit nichts anders und nichts mehr, als ein Widerschein und lebendiger Abdruck der Natur und ihres Urhebers, in uns, als wirksamen, in ihrer Ordnung mitbegriffenen Theilen der Natur. Wir besitzen sie nicht als ein Eigenthum, sondern nur Lehnweise, wie unser Leben, unser persönliches Bewußtseyn, unsere ganze Existenz; und werden hieran jeden Abend, wenn uns der Schlaf überfällt, und wir in den Vorhöfen des Todes ausruhen, erinnert. Brächten wir das vernünftige Denken aus uns selbst allein hervor, so könnten weder Träume noch Fieberphantasien, da die denkende Kraft dabey dieselbe bleibt, und nur andre Gegenstände in

„einem mehr willkürlichen Zusammenhange und
 „vorgeführt werden, unser vernünftiges Den-
 „ken in ein unvernünftiges verwandeln.“ —
 Schon Heraklit dachte etwas ähnliches, wenn
 er lehrte (Meinerss Gesch. d. W. I. S. 625):
 „Unsere Sinne seyen gleichsam die Thüren oder
 „Öfnungen, wodurch die unserer Seele ver-
 „wandte Materie in uns eindringe, oder einge-
 „zogen werde, und sich alsdann mit ihr ver-
 „mische. Wir hätten dabey nur Verstand und
 „Erinnerungskraft, so lange während des Wa-
 „chens die Sinne geöffnet wären, und die Ver-
 „bindung der Seele mit der vernünftigen, in
 „sie einströmenden Natur ungestört bliebe: wir
 „verloren hingegen beyde, wenn durch den
 „Schlaf diese Gemeinschaft aufgehoben, und
 „die Seelenöffnungen geschlossen würden.“ —
 Dieser Gedanke Heraklits bleibt natürlich hier
 bey Seite; aber auch von dem meinigen ist wohl
 Herrn Rehbergs Gedanke wesentlich verschieden,
 welches aus der von ihm beygefügtten Note und
 der zugestandenen Behauptung erhellet, daß
 die sinnliche Welt keine Wirkung
 der göttlichen Vernunft sey. Da aber
 unser Weltweise in seiner Erläuterung aus-
 führlicher zeigt, was er schon in seiner Recension
 der Kritik der pr. Vernunft (Allg. Lit. Z. 1788.

Das Element aller menschlichen Erkenntniß

No. 188. b. S. 336) ins Licht gesetzt hatte: nemlich daß die Verbindung der Vernunft mit der Sinnlichkeit eine unbegreifliche Verbindung, und die Frage von dem letzten Grunde zweyer verschiedenen Dinge in Einem eine unaufblische Frage sey, „indem zur Construction eines „Begriffes immer ein von der Vernunft (welche nur die Form der Erkenntniß ist) verschiedenes (materielles) Substratum gehöre, dessen Verbindung mit dem Vernunftgesetze weder aus diesem noch aus jenem erhelle;“ — überhaupt aber die Gesetze des Verstandes, welcher, in Rücksicht auf den Inhalt der Begriffe, der Sinnlichkeit unterworfen ist, sich nur in der Anwendung auf Erscheinungen offenbaren, „und ein Selbstbewußtseyn als reiner Vernunft nirgends im Menschen existiert:“ so wird eben dieser Weltweise, und diejenigen, welche in der Speculation gleiche Grundsätze haben, es wenigstens verzeiblich finden müssen, wenn ich behaupte: es liege allen Erweisen etwas, sowohl der Materie als der Form nach gerade zu Offenbares, woraus und worüber sie entstehen, als ihr Princip zum Grunde.

und Wirkſamkeit, iſt Glaube *).

*) S. die vorbergehende Note, und die Citate, worauf zu Anfang derſelben verwieſen wird. — Ich hatte hier in der erſten Ausgabe eine Stelle von Lavater eingerückt, welche großen Anstoß gegeben hat; ich vertauſche ſie deſwegen hier gegen eine von einem ganz unverdächtigen Manne.

Denique nil ſciri ſi quis putat, id quoque neſcit
An ſciri poſſit, quoniam nil ſciri fatetur.

Hunc igitur contra mittam contendere cauſam,
Qui capite ipſe ſuo inſtituit veſtigia retro.

Et tamen hoc quoque uti concedam ſcire: at
id ipſum

Quæram, cùm in rebus veri nil viderit antè,

Unde ſciat, quid ſit ſcire, & neſcire viciffim;

Notitiam veri quæ res, falſique creârit;

Et dubium certo quæ res differre probârit.

Inuenies primis ab ſenſibus eſſe creatam

Notitiam veri, neque ſenſus poſſe refelli:

Nam majore fide debet reperier illud,

Sponte ſuâ veris quod poſſit vincerè falſa.

Quid majore fide porrò, quam ſenſus haberi

Debet? an ab ſenſu falſo ratio orta valebit

Dicere eos contra, quæ tota ab ſenſibus orta eſt?

Qui niſi ſint veri, ratio quoque falſa fit omnis.

Tit. Lucretii de Rer. Nat. Lib. IV.

Einer meiner Freunde hatte mir Anfangs Juni von dem Werke, welches Mendelssohn beschäftigte, geschrieben, und den Titel angegeben: Morgengedanken über Gott und Schöpfung. Oder: Ueber das Daseyn und die Eigenschaften Gottes.

Nun ertheilte mir eben dieser Freund *) die Nachricht: Mendelssohns Morgengedanken (wäre ihm versichert worden) hätten die Presse wirklich schon verlassen.

Bald darauf erhielt ich von Mendelssohn, offen unter einem leeren Umschlag unserer gemeinschaftlichen Freundin, folgenden Brief.

Berlin, den 21ten Juli 1785.

Bergeben Sie, theuerster Herr Jacobi, daß ich Ihre beyden wichtigen Aufsätze, den französischen an Hemsterhuis, und den deutschen an mich,

*) Der selige Hamann, aus Königsberg.

noch unbeantwortet lasse. Emilie und . . . sind meine Zeugen, daß ich, nach Maaßgabe meiner jetzigen Schwäche, in unserer Streitsache nicht müßig gewesen, und wenn Ein . . . meine Arbeit nicht ganz verwirft; so wird der nächste Messkatalogus ihr Zeugniß bestätigen. Ich mache mir zwar keine Rechnung, Sie durch diese Schrift von meiner Meinung zu überführen. Ich kann mir dieses um so weniger schmeicheln, da ich mir selbst gestehen muß, daß mir so manche Stelle in Ihren Aufsätzen, so wie in den Schriften des Spinoza selbst, völlig unverständlich sind. Aber den Statum Controversiæ hoffe ich in der nächstens Ihrer Beurtheilung zu unterwerfenden Schrift fest zu setzen, und dadurch den Streit gehörig einzuleiten. Wenigstens wird es sich zeigen, woran es liege, daß mir manches so schlechterdings unverständlich vorkomme, und sich meinem Blick immer mehr entziehe, je mehr Erläuterung Sie mir zu geben bemühet sind.

Und nun noch eine Bitte. Ich bin ein schlechter Aktensammler, und habe die Abschrift von meinen Erinnerungen, die ich irgend-

wo aufbewahrt zu haben, mir sicher bewußt bin, unter den Papieren verloren. Schon einige Wochen suche ich sie vergebens, und das Suchen verlornen Papiere ist überhaupt eine gar unlustige Arbeit. Vielleicht haben Sie diese zur Hand und können mir ohne Beschwerlichkeit eine Abschrift davon zukommen lassen. Sie würden mich dadurch sehr verbinden; denn ich bin Willens nunmehr unserm Streite näher zu kommen, und zu diesem Ende Ihre beyden Aufsätze nochmals mit aller mir möglichen Aufmerksamkeit und Anstrengung durchzulesen. Hierzu aber gehören nothwendig die Erinnerungen, auf welche Ihre Antwort gerichtet ist. Leben Sie wohl, theuerster Mann! und lieben Sie mich.

Moses Mendelssohn.

Eine vorrätliche Abschrift der Erinnerungen setzte mich in Stand, Mendelssohn auf der Stelle zu antworten, und sein Verlangen zu befriedigen.

Es bedurfte nun keiner Ueberlegung mehr, was ich zu thun hatte. Da Mendelssohn sein

Vorhaben, mir sein Werk in der Handschrift mitzutheilen, geändert, und es auf einmal in die Presse gegeben hatte; da mir sogar der Titel dieses Werks nur durch Gerüchte bekannt geworden, und ich das Gewisse darüber erst aus dem Meßkatalogo erfahren sollte; — und da Mendelssohn nun beschlossen hatte, in eben dieser Schrift einen *Status Controversiæ* festzusetzen: so konnte ich, wie ungemessen auch mein Vertrauen in die Rechtschaffenheit und in die edlen Gesinnungen meines Gegners war und bleiben wird, es ihm doch allein und ganz einseitig nicht überlassen, „den Streit „gehörig einzuleiten, und öffentlich zu zei- „gen, woran es liege, daß ihm manches „(in meinen Aufsätzen) schlechterdings un- „verständlich sey, und sich seinen Blicken „immer mehr entziehe, je mehr Erläu- „terungen ich ihm zu geben be- „müht sey.“

Noch weniger konnte ich zugeben, daß ein *Status Controversiæ* festgesetzt würde, wo es mir anheim fällt, den *Advocatum diaboli* gewissermaßen vorzustellen, wenn man nicht

zugleich die ganze Veranlassung des Streits, welcher eingeleitet werden sollte, bekannt machte. Es war höchst wichtig für mich, daß man genau erführe, in welchem Verstande ich die Parthie des Spinoza genommen hatte, und daß einzig und allein von spekulativer Philosophie gegen spekulative Philosophie, oder richtiger, von reiner Metaphysik gegen reine Metaphysik die Rede war. Und das dem eigentlichen, nicht dem sprüchwörtlichen Sinne nach: in fugam vacui.

Ich kehre zu den vorhin aufgestellten Sätzen zurück, bey denen ich noch anzumerken habe, daß ich keinesweges gemeint bin, sie als Theses anzuschlagen, und gegen jeden Angriff zu vertheidigen. Auch im Reiche der Wahrheit wird durch Krieg selten viel gewonnen; treuer Fleiß eines jeden in dem Seinigen, und freywilliger ehrlicher Tausch, wäre auch hier das Förderlichste, Beste. Wozu der böse Eifer gegen Mangel an Erkenntniß? — Anstatt ihn bloß zu stellen, und mit Hohn zu strafen diesen Mangel, der dich ärgert: hilf ihm ab durch

Gabe! Durch Gabe wirst du dich als den der mehr hat zeigen, und dem Mangelnden beweisen. Wahrheit ist Klarheit *), und bezieht sich überall auf Wirklichkeit, auf Facta. Wie es unmdglich ist, daß einem Blinden, so lange er Blind ist, durch irgend eine Kunst Gegenstände sichtbar werden: so ist es ebenfalls unmdglich, daß ein Sehender beym Lichte sie nicht wahrnehme, und von selbst unterscheide. Aber wir fordern vom Irrthume, als wenn er die Wahrheit wäre, daß er sich selbst sehe, sich selbst erkenne; und wir fürchten uns, als ob er auch stark wäre, wie die Wahrheit. Kann wohl Finsterniß in das Licht dringen, und ihm seine Strahlen lschen? In die Finsterniß hingegen dringt das Licht, und macht sie offenbar, indem es sie zum Theil erleuchtet. Und wie allein durch die Sonne Tag wird, so wird auch allein durch Untergang der Sonne Nacht.

Zwar kann ein jeder seine eigene enge Wohn-

*) In soweit bin ich ein Cartesianer, wo andere nicht mehr Cartesianer sind. (S. die Vorrede zu dieser Schrift.)

nung, auch um Mittag, wie die Nacht so dunkel machen. In sein enges Dunkel kann er dann auch wieder Helle bringen: aber keine Helle wie vom Himmel. Die gebrechliche Flamme wird ein Zufall, wird vielleicht die Hand, die ihrer pflegen wollte, tödten. Und wenn sie auch vergänglich fortbauert, macht sie in die Länge doch gewiß das Auge krank.

Wo sich ein fauler Boden über weite Gegenden erstreckt, da wehren die aufsteigenden trägen und kalten Dünste der Sonne; so daß nun der Boden immer schlechter, und des trüben giftigen Gewölkes immer mehr wird. Künstliches Feuer, schweres Geschosß mögen dieß Gewölke, diesen Nebel wohl an dieser oder jener Stelle, und auf kurze Zeit zertheilen, ihre Form verwandeln: nicht sie aus dem Wege schaffen, sie vertilgen. Geht aber eine Verbesserung des Bodens vor sich: dann verschwinden sie von selbst.

Der gegenwärtigen Schrift sollen Gespräche folgen, in denen ich manches, was hier un-

ausgeführt geblieben ist, weiter ausführen; vornehmlich aber meine eigenen Grundsätze mehr entwickeln, und in eine mannichfaltigere Vergleichung stellen werde *). Mein großes Thema werde ich behalten; jene Worte des Pascal: *La nature confond les Pyrrhoniens, & la raison confond les Dogmatistes. — Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme **).* Und so behaupte ich, und werde behaupten: Wir erschaffen und wir unterrichten uns nicht selbst; sind auf keine Weise a priori, und können nichts a priori wissen oder thun; nichts erfahren — ohne Erfahrung ***).

*) Dieses Versprechen halte ich durch die Gespräche über Idealismus und Realismus, und die gegenwärtige Ausgabe für getilgt.

***) Pensées de Pascal Art. XXI.

****) Selbst die Mathematik muß die gerade Linie begrenzt und nach Willkür verlängert, und den Birkel von jeder Größe postulieren, ebe sie zu ihren Demonstrationen schreiten kann. Linie, Punkt und Fläche sind vom Körper abstrahiert (s.

Wir finden uns auf diese Erde gesetzt; und wie da unsere Handlungen werden, so wird auch

Simsons Euklid, die erste Note), dessen Vorstellung sie also voraussetzt, und außerdem noch die Vorstellung der Bewegung, ohne welche sich die Construction des Kreises, überhaupt einer Figur, nicht gedenken läßt. Daß nachher zu der Bildung bloß identischer Sätze keine Erfahrung mehr nöthig sey, versteht sich von selbst, weil Identität, rein gefaßt, ein durchaus subjectiver Begriff ist. Dem Gegenstande außer dem Verstande kann das adjective Prädikat der selbe nicht zukommen, sondern er ist substantive bloß der er ist. Daß aber identische Sätze absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führen müssen, ist eben so klar als ihre Unabhängigkeit von der Erfahrung. In diesem Felde hat sich die Splendida miseria unseres Erkenntnißvermögens durch Abstraction und Sprache vorzüglich gezeigt, und eine Menge Täuschungen und Mißverständnisse entstehen lassen, deren Möglichkeit man vollkommen begreift, wenn man den Functionen der Sprache bey unseren Vernunftschlüssen auf den Grund gekommen ist. Etwas mehr hierüber habe ich in der siebenten Beilage, und auch

unsere Erkenntniß; wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, welche sich darauf beziehen. Wie die Triebe, so der Sinn; und wie der Sinn, so die Triebe. Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden, und sich bewegen; organisirt seyn, und sich organisiren *). Diese gewaltige Einrichtung hat keine Philosophie bisher zu ändern vermocht. Es wäre Zeit, daß man anfienge, sich gutwillig in dieselbe zu fügen; und es aufgäbe, Brillen erfinden zu wollen, mit denen man ohne Augen sehen könnte — und besser!

Als Spertias und Bulis aus Sparta freiwillig nach Susa wie in ihren Tod giengen, ka-

sonst noch hie und da zerstreut in diesem Werke gesagt. Aber es erfordert diese Materie eine eigene ausführliche Abhandlung.

*) S. B e y l a g e V I I I .

men sie zum Hydarnes, der ein Perser, und über die am Meer in Asien wohnenden Völker gesetzt war. Dieser bot ihnen Geschenke, bewirthete sie, und wollte sie bereden, Freunde seines Königs, und so groß und glücklich wie er selbst zu werden. Dein Rath, sagten die Männer, ist nach Deiner Erfahrung gut, aber nicht nach der unsrigen. Hättest du das Glück gekostet, welches wir genießen, du würdest uns rathen, Gut und Blut dafür hinzugeben *).

Ohne Zweifel verlachte Hydarnes diese Schwärmer; und wer von unseren Zeitgenossen wird sie nicht mit ihm verlachen? Gesezt aber, wir und Hydarnes hätten Unrecht, und jene Männer aus Sparta waren keine Schwärmer: mußten sie dann nicht im Besitze einer Wahrheit seyn, die uns mangelt? Und würden wir nicht aufhören, sie zu verlachen, wenn wir eben diese Wahrheit inne würden?

Spertias und Bulis sagten nicht zu Hydarnes:

*) Geschichte des Herodotus, im 7. B. c. 129.

nes: du bist ein Thor, ein Mann von schwachem Geiste: sie gestanden vielmehr, daß er weise sey in seinem Maaße, einsehend und gut. Sie versuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit bezubringen; im Gegentheil erklärten sie, wie sich dieses nicht thun liesse.

Sie wurden nicht viel deutlicher beym Perxes selbst, vor dem sie nicht niederfallen wollten, und der sie nicht tödten ließ, sondern sie auch bereden wollte, seine Freunde, und so glücklich wie er selbst zu werden. „Wie können wir (sagten die Männer) hier leben; unser Land, unsere Gesetze verlassen, und solche Menschen, daß wir, um für sie zu sterben, freywillig eine so weite Reise unternehmen haben *).“

Spertias und Bulis mochten leicht weniger

*) Comment pourrions nous viure icy, en abandonnant nostre pais, noz loix; & de tels hommes, que pour mourrir pour eulx nous auons volontairement entrepris vn si loingtain voyage? — *Plutarque dans les Dicts Notables des Lacédemoniens.* Traduct. d'Amiot. Paris. 1574.

Fertigkeit im Denken und im Schließen haben, als die Perser. Sie beriefen sich auch nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil; sondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich dabey auch keiner Tugend; sie bekanntem nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect. Sie hatten keine Philosophie, oder ihre Philosophie war bloß Geschichte.

Und kann lebendige Philosophie je etwas anders als Geschichte seyn? Wie die Gegenstände, so die Vorstellungen; wie die Vorstellungen, so die Neigungen und Leidenschaften; wie die Neigungen und Leidenschaften, so die Handlungen; wie die Handlungen, so die Grundsätze und die ganze Erkenntniß. Was hat der Lehre eines Helvetius, eines Diderot, den schnellen allgemeinen Eingang verschafft? Nichts anders, als daß diese Lehre die Wahrheit des Jahrhunderts wirklich in sich faßte. Es kam aus dem Herzen, was sie sagten, und mußte wieder zu Herzen gehen. — „Warum,“ sagt Epictet, haben Euch die Idioten in ihrer „Gewalt, und führen Euch herum wie sie

„ wollen ; warum sind sie stärker als ihr ?
 „ Weil sie , so elend und nichtswürdig ihr Ge-
 „ schwätz ist , doch immer nach ihren wirklichen
 „ Begriffen und Grundsätzen reden ; euch hin-
 „ gegen die schönen Sachen , die ihr vorbringt ,
 „ bloß von den Lippen gehen : Darum haben
 „ eure Reden weder Kraft noch Leben , und es
 „ ist zum Hochjähnen , wenn man eure Ermah-
 „ nungen hört , und die armselige Tugend , da-
 „ von ihr in die Länge und in die Quer immer
 „ schwatzet . Daher kommt es , daß die Idioten
 „ euer meister werden . Denn was von Herz-
 „ zen geht , und was man als einen Grundsatz
 „ hegt , das hat allemal eine Stärke , die un-
 „ berwindlich ist . . . Was ihr etwa in der
 „ Schule aufzeichnet , wird wie Wachs an der
 „ Sonne täglich wieder zerschmelzen *). ”

Die Philosophie kann ihre Materie nicht
 erschaffen ; diese liegt immer da in gegenwärtiger
 oder vergangener Geschichte . Aus vergangener
 Geschichte philosophiren wir nur schlecht ,

*) Epictets Reden , 3. B. 16. Rede . Uebers. von
 J. G. Schultheß .

Wenn sie Erfahrungen enthält, die wir nicht wiederholen können. Nur über das was vor uns liegt, urtheilen wir mit Zuverlässigkeit. Was einem jeden Zeitalter vorliegt, das kann es beobachten, zergliedern, die Theile unter einander vergleichen, ordnen, auf die einfachsten Grundsätze zurückführen, die Richtigkeit dieser Grundsätze immer deutlicher und auffallender, ihre Kraft immer wirksamer machen. Und auf diese Weise hat ein jedes Zeitalter, wie seine eigene Wahrheit, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrungen ist, eben so auch seine eigene lebendige Philosophie; welche die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters, in ihrem Fortgange darstellt.

Wenn dieses wahr ist, so folgt: daß die Handlungen der Menschen nicht sowohl aus ihrer Philosophie müssen hergeleitet werden, als ihre Philosophie aus ihren Handlungen; daß ihre Geschichte nicht aus ihrer Denkungsart entspringe, sondern ihre Denkungsart aus ihrer Geschichte. Irrig würde man, z. B., die verdorbenen Sitten der Römer zur Zeit des Verfalls ihrer Republick, aus der damals ein-

reißenden Irreligion erklären: da im Gegentheil die Quelle der eingerissenen Irreligion in dem Verderbniß der Sitten gesucht werden müßte. Gerade wie die Unzucht und ausgelassene Schwelgeren der Zeitgenossen eines Ovid und Petron, eines Catull und Martial, nicht auf die Rechnung dieser Dichter; sondern diese Dichter vielmehr jener Unzucht und ausgelassenen Schwelgeren auf die Rechnung kämen. Hiezmit bin ich aber keinesweges in Abrede, daß Dichter und Philosophen, wenn sie selbst von dem Geiste ihrer Zeit durchdrungen sind, diesen Geist mächtig unterstützen. Menschengeschichte entsteht durch Menschen, wo denn der eine mehr, der andre weniger zu ihrem Fortgange beiträgt.

Wie die lebendige Philosophie, oder die Denkungsart eines Volkes, sich aus seiner Geschichte, oder Lebensweise ergibt; so ergibt sich seine Geschichte oder Lebensweise aus seinem Ursprunge, aus hervorgegangenen Anstalten und Gesetzen.

Alle Geschichte geht in Unterricht und Ge-

setze vorwärts aus, und alle Bildung der Menschen schreikt sich von ihnen her. Nicht von Vernunftgesetzen oder rührenden Ermahnungen; sondern von Urweisung, Darstellung, Vorbild, Zucht, Hilfe, Rath und That, Dienst und Befehl.

Wenn die ersten Menschen als Schwämme aus der Erde, oder als Würmer aus dem Schlamm, — ohne foramen ovale, und ohne Nabelschnur, — nicht weit vollkommener hervorgegangen sind, als sie jetzt aus Mutterleibe geböhren werden: so mußte Etwas sich ihrer annehmen. Das Obngefähr? Oder, Was?

Alle sagen aus Einem Munde: es habe Ein Gott sich ihrer angenommen; und noch ehe denn sie waren.

Bei einem höheren Wesen gehen alle Verfassungen aus; alle in ihrem Ursprunge waren Theokratisch. Das erste nothwendigste Bedürfniß, wie für den einzelnen Menschen, so für die Gesellschaft, ist ein Gott.

Die Vollkommene Unterwerfung unter ein höheres Ansehen, strenger, heiliger Gehorsam, ist der Geist jeder Zeit gewesen, welche große Thaten, große Gefinnungen, große Menschen in Menge hervorbrachte. Der heiligste Tempel der Spartaner war der Furcht geweiht.

Wo der feste Glaube an ein höheres Ansehen nachließ, eigener Dünkel die Oberhand gewann: da sank jede Tugend, da brach das Kaiser durch, da verdarb Sinn, Einbildung und Verstand.

Und bey keinem Volke hat dieser Glaube nachgelassen; als nachdem es sich von Leidenschaft behörden ließ, die kein Gebot hat, und den Geist in Ketten legt, so daß nun jeder von dem Baume der Erkenntniß nahm, und selbst wußte, was gut und böse sey.

Sieh deine Kinder an, oder die Kinder deines Freundes. Sie gehorchen dem Ansehen, ohne den Sinn des Vaters zu begreifen. Sind sie widerspenstig und gehorchen nicht, so werden sie nie dieses Sinnes inne werden, nie den

Vater selbst wahrhaft erkennen. Sind sie folgsam, so geht des Vaters Sinn, sein inneres Leben, allmählig in sie über; ihr Verstand erwacht, sie erkennen den Vater. Keine Erziehungskunst, kein Unterricht war vermögend sie dahin zu bringen, ehe die lebendige Erkenntniß aus dem Leben selbst erwuchs. Der Verstand beynt Menschen kommt überall nur hinten nach. Zucht muß den Unterricht, Gehorsam die Erkenntniß vorbereiten.

Je umfassender, tief eingreifender, erhabener ein Gebot ist; je mehr es sich auf die innerste Natur des Menschen und ihre Verbesserung, auf Verstand und Wille, Tugend und Erkenntniß bezieht; desto weniger kann vor der Befolgung seine innere Güte von dem Menschen eingesehen werden, desto unfähiger ist seine Vernunft es zu billigen, desto mehr bedarf es Ansehen und Glauben.

— — Silber und Gold erspäht der Mensch
bringt Erz aus der Erden und die Nacht
ans Licht,

aber wo findet er Weisheit?
wo ist Verstandes Ort?
Im Lande der Lebenden ist sie nicht;
der Abgrund spricht: sie ist nicht in mir!
und das Meer schallt wieder: ist nicht in
mir! —

Woher kommt Weisheit dann?
wo wohnt der Verstand?
verholen den Augen der Lebenden
verborgen den Vögeln des Himmels!
Höll' und der Tod antworten:
wir hörten von fern ihr Gerücht.
Gott weist den Weg ihr und weiß wo sie
wohnt.

Er schaut die Enden der Erden
Er schaut, was unter dem Himmel —
Und als er den Wind wog
und als er das Meer maß
und gab Gesetze dem Regen
und Donner und Blitzen den Weg;
da sah er sie und zählte sie
und forschte sie tief und bestimmte sie,
und sprach zum Menschen: dir ist die Surcht
des Herrn Weisheit
und meiden das Böse, das ist Verstand.

Aber wer ist der Herr, dessen Furcht-Weisheit ist, und aus dessen Geboten Licht und Leben kommt? — Ist er der erste der beste, und dürfen wir nur blindlings nach ihm tappen?

Blindlings, wenn du blind bist! Aber bist du es in der That? Und was hat alles Lichtes dich beraubt?

Ich will nicht in dich dringen, und dir Geständnisse abnöthigen. Aber höre einen Vorschlag, ob er dir gefällt?

Irgend einem Unsichtbaren dienst du, oder willst du dienen: Sey es der Ehre!

Wer der Ehre huldigt, schwört zum Altare des Unbekannten Gottes. Er verspricht einem Wesen zu gehorchen, welches das Innere siehet: denn das ist der Dienst der Ehre, daß wir seyn was wir scheinen; kein angenommenes Gesetz willkürlich oder insgeheim übertreten; kurz, unverbrüchliches Wort: WAHRHEIT!

So gehe hin, und gehorche deinem Unbekannten Gotte treu und ganz. Scheine über-

all was du bist, und sey überall was du scheinst. Aber hüte dich, daß keine Lücke unterlaufe, denn dein Gott sieht das Inwendige; das ist sein Wesen, seine Kraft. Und wenn er dem nicht bald dir seinen Namen kund thut, du nicht bald erfährst, wer der Herr ist, dessen Furcht Weisheit ist, und aus dessen Geboten Licht und Leben kommt: so nenne vor der ganzen Welt mich einen Betrüger, einen Thoren, einen Schwärmer — was du willst!

„ Wir haben einen Freund in uns — ein
 „ zartes Heiligthum in unserer Seele, wo die
 „ Stimme und Absicht Gottes lange Zeit sehr
 „ hell und klar wiedertönet. Die Alten nann-
 „ ten sie den Dämon, den guten Genius des
 „ Menschen, dem sie mit so vieler Jugendliebe
 „ huldigten, mit so vieler Ehrfurcht folgten.
 „ Christus begreifts unter dem klaren Auge,
 „ daß des Lebens Licht ist und den ganzen Leib
 „ licht macht. David bittet darum, als um
 „ den guten, freudigen Lebensgeist, der ihn
 „ auf rechter ebener Bahn führe u. f. Mdgcn
 „ wirs nur Gewissen, innern Sinn, Vera-

„ nunft, den λογος in uns nennen, oder wie
 „ wir wollen; genug; es spricht laut und deut-
 „ lich, zumal in der Jugend, ehe es durch
 „ wilde Stimmen von aussen und innen, durch
 „ das Gebrause der Leidenschaft, und das Ge-
 „ schwätz einer flügelnden Unvernunft allmäh-
 „ lig geschweigt oder irre gemacht wird. We-
 „ he dem, bey dem es so stumm und irre ge-
 „ macht ward! insonderheit dem Jünglinge und
 „ Kinde! Er wird allmählig ohne Gott in der
 „ Welt, geht wie ein irres Schaaf umher,
 „ ohne gefunden moralischen Sinn, ohne das
 „ Θεος in Einer Sache des Lebens an sich und
 „ andern zu fühlen. Nur so viel haben wir
 „ von Gott und seiner Vorsehung, als wir bey-
 „ de lebendig erkennen, im Einzelnen und
 „ Allgemeinen. Je mehr wir es (ohne
 „ Schwärmercy und Seelenfalte) thätig erse-
 „ hen, wie und wozu er mit uns handle? desto
 „ mehr ist er Unser, unser allein. Laß nun
 „ einen Schwätzer und Zweifler dagegen sagen,
 „ was er will: Erfahrung geht über Ge-
 „ schwätz und Zweifel! *)”

*) Briefe, das Studium der Theologie betr. 3ter
 Theil. S. 89. 90.

· Noch einmal: der Verstand des Menschen hat sein Leben, sein Licht nicht in ihm selbst, und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn. Im Gegentheil entwickelt sich der Verstand des Menschen durch seinen Willen, der ein Funken aus dem ewigen reinen Lichte, und eine Kraft der Allmacht ist. Wer mit diesem Lichte geht, aus diesem Vermögen handelt, der wird aus einer Klarheit in die andere gekläuert, der erfährt seinen Ursprung und seine Bestimmung.

· Daß alles was geschieht, jede Veränderung und Bewegung von einem Willen herrühren, die Kraft dazu aus einem Willen hervorgehen müsse, ist eine allgemeine Offenbarung — oder Lüge der Natur. Wenn es in Einem Falle zutrifft: vox populi, vox dei; dann gewißlich hier. Und so irrt der rohe Wilde weniger, als der gelehrte Klügling. Denn der Wilde, wie oft er auch Aeußerliches mit Innerlichem verwechseln, Form für Sache, Schein für Wesen halten mag: so weiß er doch von bendem, und irrt nicht in der Sache selbst. Der gelehrte Klügling hingegen, der nur Aeußerliches aner-

kennt, Schein für Sache, und Sache für Schein hält — der irrt in der Sache selbst.

Ich kenne die Natur des Willens, einer sich selbst bestimmenden Ursache, ihre innere Möglichkeit und Gesetze nicht. Denn ich bin nicht durch mich selbst. Aber ich fühle eine solche Kraft als das innerste Leben meines Daseyns; ahnde durch sie meinen Ursprung, und lerne im Gebrauch derselben, was mir Fleisch und Blut allein nicht offenbaren konnten. Auf diesen Gebrauch finde ich alles bezogen in der Natur und in der Schrift; alle Verheißungen und Drohungen sind an ihn — an die Reinigung und Verunreinigung des Herzens geknüpft. — Daneben lehren mich Erfahrung und Geschichte, daß des Menschen Thun viel weniger von seinem Denken, als sein Denken von seinem Thum abhängt; daß seine Begriffe sich nach seinen Handlungen richten, und sie gewissermaßen nur abbilden; daß also der Weg zur Erkenntniß ein Geheimnißvoller Weg ist — kein syllogistischer — kein mechanischer.

Gott sprach — und es ward — und es

war alles gut. „Wahrer und faßlicher,“
 sagt ein ehrwürdiger Jerusalem, „konnte diese
 „Handlung unserer Vernunft nicht gemacht
 „werden. Denn dieß ist der einzige Grund,
 „worin die Vernunft ihre Beruhigung findet:
 „der Allmächtige wollte und es ward.
 „Zugleich ist dieß die Grenze aller Philosophie,
 „die Grenze, wo auch Newton ehrerbietig ste-
 „hen blieb; und der Philosoph dem es zu klein
 „däucht, bey diesem göttlichen Willen stehen
 „zu bleiben, sondern hierüber hinaus von Ur-
 „sache zu Ursache ins Unendliche fortzugehen,
 „und selber Welten zu bauen sich vermischt; der
 „wird sich in ewigen Finsternissen verirren,
 „wo er endlich den Schöpfer selbst verlieren
 „wird.“

Dies ist die Herrlichkeit des Herrn, das
 Antlitz Gottes, wohin ein sterbliches Auge
 nicht vermag sich zu erheben. Aber mit seiner
 Güte läßt er sich zu uns herab, mit seiner
 Gnade wird der Ewige dem Menschen gegen-
 wärtig, und er spricht mit ihm — dem er D-
 them gab aus seinem Munde — durch Gefüh-
 le seines eigenen Lebens, seiner eigenen See-

ligkeit . . . O, daß ich stark und schnell wäre
ihm zu laufen, den Einzigen herrlichen Weg der
Gottes Liebe, der Gottes Seeligkeit!

Laß mich zum Beschlusse — auf die Gefahr
einer der Deinigen genannt, und ein treuer
Mensch gescholten zu werden; — laß mich,
thörichter Lavater, mein Werk mit einem
Wort aus Deinem frommen aufrichtigen Mun-
de segnen und versiegeln.

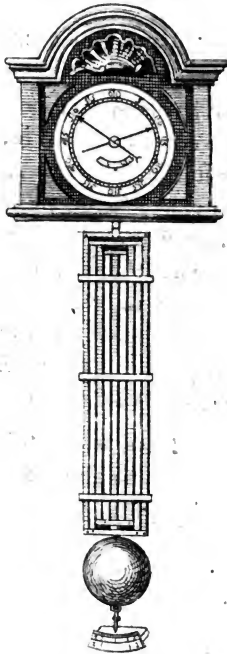
„Ich bin in die Welt gekommen,
„der Wahrheit Zeugniß zu geben.
„Siehe da deinen großen Beruf, Mensch! du
„allein Wahrheitfähiges königliches Erdenge-
„schöpf! Jeder Sterbliche sieht einen Theil
„der alles erfreuenden Wahrheit, und sieht
„ihn auf eine besondere Weise, wie ihn kein
„anderer Sterblicher sehen kann. Jedem er-
„scheint das Universum durch ein eigenes Mes-
„dium. Zeugen, wie uns, in unserm Ge-
„sichtspuncte, die Dinge vorkommen, heißt
„königlich denken und handeln. Das ist,
„Menschenberuf und Menschenwürde! Durch
dies

„ dies redliche Zeugniß wirst du am meisten auf
 „ die Menschheit wirken; die dir ähnlichsten am
 „ kräftigsten anziehen und unter sich vereinigen —
 „ die dir unähnlichen von dir scheiden,
 „ entfernen und unter sich wider dich selbst und
 „ wider alle deines gleichen vereinigen — mit-
 „ hin dem unerkannten großen, ersten und
 „ letzten Zwecke der Schöpfung und der Fürsorge,
 „ höchstmögliche Vereinigung alles
 „ Vereinbaren, kräftig beförderlich seyn

„ Wer alles so sieht, wie's sich ihm dar-
 „ stellt; nichts anders sehen will, als es sich
 „ ihm darstellt; wer die Wahrheit, alles gute,
 „ was sich ihm zeigt, auf sich frey wirken
 „ läßt, ohne laut oder leise, öffentlich oder
 „ heimlich, unmittelbar oder mittelbar demsel-
 „ ben entgegen zu wirken — Wer sich gegen
 „ die Wahrheit bloß passiv verhält — Ihr wer-
 „ der offensiv noch defensiv widersteht — Wer
 „ nichts will, als was Sie will — Sie die
 „ Wahrheit, die wahre Natur der Dinge —
 „ Und ihr Verhältniß zu uns — Sie die alles
 „ erleuchtende Vernunft aller Vernunft —
 „ Wer nicht aus Eigensinn, oder Eigenliebe,

„ nicht aus Hastigkeit, nicht aus Trägheit,
 „ nicht aus Herrschsucht, nicht aus Kriechz=
 „ rey — abspricht eh' er Sie gehört hat —
 „ Wer nie vor reiser, ruhiger, leidenschaftlos=
 „ ser Ueberlegung urtheilt; auch wenn er geurz=
 „ theilt hat, für alle Zurechtweisung ein offe=
 „ nes, hörendes Ohr, ein lenksames Herz
 „ hat — Wer sich der Wahrheit freut, wo
 „ und wann und wie und bey wem, und durch
 „ wen er sie immer finden mag — sich nicht
 „ berühren läßt vom Irrthum im Munde des
 „ Herzensfreundes — Die Wahrheit mit offe=
 „ nen Armen von den Lippen des Todfeindes her=
 „ aushebt und an sein Herz drückt — Wer al=
 „ lenthalben Ueberzeugung hochhält, nie wider,
 „ nie ohne Ueberzeugung handelt, urtheilt,
 „ spricht — Der ist der redliche Rechtschaffe=
 „ ne; eine Ehre der Menschheit — Er ist aus
 „ der Wahrheit. Christus würd' ihn einen
 „ Sohn der Wahrheit nennen. ”

B e n l a g e n .



Solum dicere falsum audent.

Leibniz.

J. M. Seyffer, Goettingae.

Trá le specie della philosophia, quella é la meglor che piu comoda & altamente effettua la perfettion del' intelletto humano, & é piu corrispondente allá uerita della natura, & quanto sia possibile coperatori di quella, ó diuinando (dico per ordine naturale, & ragione di uiciffitudine; non per animale istinto come fanno le bestie, & qué che gli son simili: non per ispiratione di buoni, ó mali demoni; non per melancolico entusiasmo) ó ordinando leggi & riformando costumi, ó medicando, ó pur conoscendo, & uiuendo una uita piu beata, & piu diuina.

Giord. Bruno. De la causa, principio & Vno. p. 60.



Beilage I.

Auszug

aus Jordan Bruno von Nola
Von der Ursache, dem Prinzip und dem
Einen *).

I.

Von der Ursache,
in wie fern sie von dem Prinzip verschieden
und mit demselben einerley ist.
Identität der wirkenden, formellen und idea-
len Ursache.

Alles, was nicht erstes Prinzip und erste
Ursache ist, hat ein Prinzip und eine Ursache.

So unläugbar dieser Satz, und so groß die
Aussicht auf Erkenntniß von Ursachen und Prin-
zipien ist, welche wir durch ihn erhalten: so

*) S. die Vorrede.

gewiß ist es dennoch, daß wir kaum die nächste Ursache und das nächste Prinzip der Wirkungen, welche wir wahrnehmen, zu ergründen fähig sind, und in ihnen von der Ersten Ursache und dem Ersten Prinzip nur mit äußerster Mühe Etwas, das man eine zurückgelassene Spur nennen könnte, entdecken.

Wissen wir nur, was wir unter einer ersten Ursache, einem ersten Prinzip verstehen? — Was wollen wir überhaupt mit diesen zwey Benennungen? Haben sie im Grunde nur einerley, oder eine verschiedene Bedeutung? Und ist das letzte; wo liegt der Unterschied?

Daß wirklich ein Unterschied vorhanden sey, entdeckt sich bald, obgleich die Verwechslung beyder Ausdrücke häufig geschieht. Prinzip ist der innerliche Grund eines Dinges, die Quelle seines möglichen Daseyns; Ursache, der äußerliche Grund desselben, die Quelle seines wirklichen gegenwärtigen Daseyns. Das Prinzip bleibt in der Wirkung, und erhält die Sache in ihrem Wesen. In diesem Verstande

sagt man, daß Materie und Form sich miteinander vereinigen, und sich gegenseitig unterstützen. Die Ursache hingegen ist außer der Wirkung, und bestimmt das äußerliche Daseyn der Dinge, zu welchem sie sich verhält, wie das Werkzeug zu dem Werke, das Mittel zu dem Zweck.

Nachdem wir den Unterschied zwischen Ursache und Prinzip festgesetzt haben, müssen wir in Absicht dieser Begriffe selbst das Nähere zu bestimmen suchen.

Was verstehen wir unter einer ersten wirkenden Ursache; was unter der mit ihr unzertrennlich verknüpften Formalen; was endlich unter der Endursache, welche die wirkende in Bewegung setzt?

Was die wirkende Ursache betrifft, so weiß ich von keinem andern allgemein und wirklich thätigen, das ist physisch wirksamen Wesen, als jenem allgemeinen Verstande, der ersten und vornehmsten Kraft der Weltseele, welche sich als die allgemeine

Form des Weltalls zu erkennen giebt. Alles ist von dieser Kraft erfüllt; sie erleuchtet das Universum; weist die Natur an, wie sie ihre Werke verrichten soll; und verhält sich zu der Hervorbringung der natürlichen Dinge, wie die denkende Kraft des Menschen sich zu der Hervorbringung der Begriffe verhält. Die Pythagoräer nannten diesen allgemeinen Verstand den Regier und Beweger des Alls; die Platoniker, in einem ganz ähnlichen Sinne, den Werkmeister der Welt; die Magier, den Samen aller Samen, weil er die Materie mit der Unendlichkeit ihrer Formen beschwängert. Orpheus nannte ihn das Auge der Welt, weil er alles durchschaut, um den Dingen von innen und von außen Ebenmaaß und Haltung zu ertheilen; Empedokles, den Unterscheider, weil er nie ermüdet, die verworrenen Gestalten im Schooße der Materie zu sondern, und aus dem Tode neues Leben zu erwecken. Vater und Erzeuger war er dem Plotin, weil er die Samen auf den Acker der Natur ausstreut, und aus seiner Hand alle Formen zuletzt unmittelbar hervorgehen. Wir erscheint er als ein innerlicher Künstler, weil

er von innen die Materie bildet und gestaltet. Aus dem Inneren der Wurzel oder des Samens sendet er die Sprosse hervor; aus der Sprosse treibt er die Aeste, aus den Aesten die Zweige, aus dem Inneren der Zweige die Knospen. Das zarte Gewebe der Blätter, der Blumen, der Früchte, alles wird innerlich angelegt, zubereitet und vollendet. Und von innen ruft er auch wieder zurück seine Säfte aus den Früchten und Blättern zu den Zweigen; aus den Zweigen zu den Aesten; aus den Aesten zu dem Stamme; aus dem Stamme zur Wurzel. — Wie hier in der Pflanze, so im Thiere, so in Allem.

Diese lebendigen Werke: sollten sie hervorgebracht seyn ohne Verstand und Geist, da unsere leblosen Nachahmungen auf der Oberfläche der Materie beydes schon erfordern? — Wie unendlich muß nicht dieser Künstler, der inwendige Allgegenwärtige, über uns erhaben seyn; Er, der nie ausschließend Stoff oder Gegenstände wählt, sondern unaufhörlich, und in Allem alles wirkt.

Wir haben aber dreyerley Verstand zu unterscheiden. Den Göttlichen, welcher alles ist; — den Verstand des Weltalls, welcher alles hervorbringt; — den Verstand der einzelnen Dinge, in welchem alles hervorgebracht wird. Zween Extreme; und in der Mitte die wahre wirkende, sowohl äusserliche als innerliche Ursache der natürlichen Dinge. Ich sage äusserliche und innerliche Ursache. Aeusserliche, weil sie als efficiente Ursache nicht zu den zusammengesetzten und hervorgebrachten Dingen als ein Theil derselben gerechnet werden kann, folglich als auffer ihnen betrachtet werden muß. Innerliche, weil sie weder an noch auffer der Materie geschäftig, sondern durchaus nur von innen thätig ist.

Ich gehe zu der mit der wirkenden oder efficienten-Ursache verknüpften formalen über, welche von dem idealen Grunde, oder der Endursache nicht wohl getrennt werden kann. Denn eine jede Handlung, welche mit und durch Verstand geschehen soll, setzt ein Vorhaben zum Voraus, dem eine Hinsicht auf Etwas zum Grunde liegt. Dieses Etwas ist

aber nichts anders, als die Form derjenigen Sache, welche zu Stande kommen soll. In jenem Verstande also, welcher die Kraft hat, alle Arten der Dinge hervorzubringen, und mit der herrlichsten Kunst das Vermögen der Materie im Wirklichen darzustellen, müssen nothwendig alle jene Dinge, nach einem gewissen formalen Grunde, früher schon vorhanden seyn. Eine zwiefache Form muß daher durchaus angenommen werden; einmal diejenige, welche Ursache, aber noch nicht zur Wirklichkeit bestimmende Ursache ist; alsdenn die andere, welche den Gegenstand aus der Materie wirklich jetzt entstehen läßt. Der Zweck der wirkenden Ursache, oder die Endursache überhaupt, ist die Vollkommenheit des Universum, welche darin besteht, daß in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daseyn gelangen; und in diesem Zwecke gefällt, und ergötzt sich der Verstand so sehr, daß er nie müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu erwecken; welches auch die Meinung des Empedokles gewesen zu seyn scheint. Ich füge noch hinzu, daß wie die wirkende Ursache

im Universum allgemein ; in jedem Einzelnen aber und seinen Theilen auch besonders gegenwärtig ist : dasselbige in Absicht ihrer Form und ihres Zweckes statt finde.

Da ich von dem Verstande , als einer Eigenschaft der Weltseele , gezeigt habe , er sey der nächste und letzte Hervorbringer aller natürlichen Dinge ; so ist damit zugleich bewiesen , daß Form und wirkende Ursache nicht zwey von einander eigentlich verschiedene Dinge , sondern gewissermaßen dieselbigen sind : eine Einsicht , welche uns der Erkenntniß der Prinzipien , als des innersten Grundes der Dinge , schon um vieles näher führt.

Hier müssen wir nur gleich eine Frage , welche aus der behaupteten Identität der wirkenden und formellen Ursache entsteht , zu beantworten suchen ; diese nemlich : wie ist es möglich , daß ein und dasselbige Wesen , nemlich die Weltseele , zugleich innerlicher und äußerlicher Grund , Prinzip und Ursache seyn könnte ?

Eine Vergleichung wird uns zu der Aufklärung verhelfen. Wie ein Bootsmann in seinem Schiffe, so befindet die Seele sich in ihrem Körper. Der Bootsmann, in so fern er mit seinem Schiffe einerley Bewegung hat, macht einen Theil der ganzen bewegten Masse aus. Betrachten wir ihn aber in so fern er diese Bewegungen verändert, so erscheint er als ein unterschiedenes, für sich wirksames Wesen. Desgleichen die Weltseele. In so fern sie das Universum durchströmt, nur Ein Leben, nur Eine allgemeine Form ist, kann man sie als einen innerlichen, nemlich den formellen Theil des Weltalls betrachten. In so fern sie aber alle andere Formen bestimmt, einrichtet, und ihre wechselnden Verhältnisse gebiert, kann sie nicht als ein Theil, nicht als Prinzip betrachtet werden, sondern sie ist Ursache.

Wenn alles belebt, und die Seele eines jeden Dinges seine Form ist, so braucht man sich das Ganze nur nach der Analogie der Theile zu denken, um bey der Identität der wirkenden, formellen und idealen Ur-

sache keine Schwierigkeit zu finden. Aber wir haben, ich weiß nicht was für eine Abneigung, die Welt als ein durch und durch lebendiges Wesen anzusehen; da wir uns doch eine Form, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer Seele wäre, eben so wenig, als etwas überhaupt ohne Form gedenken können. Bilden kann allein der Geist. Dinge der Kunst, die nur mittelbare Wirkungen des Geistes sind, für lebendige Formen auszugeben, wäre freylich abgeschmackt und lächerlich. Mein Tisch ist als Tisch, meine Kleidung als Kleidung nicht belebt; da sie aber ihren Stoff aus der Natur haben, so bestehen sie aus lebendigen Theilen. Kein Ding ist so gering und klein, daß nicht Geist in ihm wohnte; und diese geistige Substanz bedarf nur eines schicklichen Verhältnisses, um sich als Pflanze auszubreiten, oder als Thier zu den Gliedern irgend eines regen Leibes zu gelangen. Daraus aber, daß in der Natur alles bis zum kleinsten Theile aus Materie und Form besteht, und nichts unbelebt ist, folgt noch keinesweges, daß alles was ist, eine thierische Natur oder ein lebendiges Wesen sey.

Nicht alle Dinge, welche Seele haben, sind darum, was wir beseelte Wesen nennen, Aber alle besitzen der Substanz nach Seele und Leben; nur sind nicht alle im wirklichen Genuß des Lebens und der Anwendung der Seele *).

*) Da mehrere Stellen dieses Auszuges bey dem Leser den Verdacht erregen könnten, ich hätte meinem Autor, wenn auch nicht geradezu Begriffe untergeschoben, wenigstens die feinigen auf eine Art entwickelt, gestellt oder ausgedrückt, welche nicht die Art und Weise seines Verstandes wäre; und da gerade dieser Absatz mir als eine solche Stelle auffällt: so will ich hier die Urkunde der zweyten Hälfte einrücken. Leser, welche der Italiänischen Sprache kundig sind, erhalten damit zugleich ein Beyspiel von der Manier des Bruno.

Dicfono: Mi par udir cosa molto nova: volete forse che non solo la forma del' universo ma tutte quante le forme di cose naturali siano anima? *Theophilo*: Si. *Dicfono*: Sono dunque tutte le cose animate? *Theophilo*: Si. *Dicfono*: Hor chi vi accordara questo? *Theophilo*: Hor chi potrà riprovarlo con ragione? *Dicfono*: E' comune senso che non tutte le cose vivono. *Theophilo*: Il senso

**Ich werde auf diese Materie zurückkommen,
und dann ausführlicher von dem Verstande,
dem**

più comune non è il più vero. *Dicfono:* Credo facilmente che questo si può difendere. Ma non basterà a far una cosa vera per che la si possa difendere: atteso che bisogna che si possa ancho provare. *Theophilo:* Questo non è difficile. Non son de philosophi che dicono il mondo essere animato? *Dicfono:* Son certo molti, & quelli principalissimi. *Theophilo:* Hor perche gli medesimi non diranno le parti tutte del monde essere animate? *Dicfono:* Lo dicono certo, ma de le parti principali & quelle che son vere parti del mondo: atteso che non in minor raggione voglono l'anima essere tutta in tutto il mondo, & tutta in qualsivogla parte di quello: che l'anima de gl'animali à noi sensibili, é tutta per tutto. *Theophilo:* Hor quali pensate voi che non siano parti del mondo vere? *Dicfono:* Quelle che non son primi corpi come dicono i Peripatetici, la terra con le acqui & altre parti, le quali, secondo il vostro dire, costituiscono l'animale intiero, la luna, il sole, & altri corpi; oltre questi principali animali son quei che non sono primere parti del universo.

dem Geiste, der Seele, dem Leben reden; dem Leben, welches alles durchdringt, in allem ist,

fo, de quali altre dicono haver l'anima vegetativa, altre la sensitiva, altre la intellettiva.

Theophilo: Hor se l'anima per questo che e nel tutto, é ancho ne le parti; per che non volete che sia ne le parti de le parti? *Dicfono:*

Voglio, ma ne le parti de le parti de le cose animate. *Theophilo:* Hor quali son queste cose

che non sono animate, ó non son parte di cose animate? *Dicfono:* Vi par che ne habbiamo poche avanti gl'occhi? Tutte le cose

che non hanno vita. *Theophilo:* Et quali son le cose che non hanno vita; al meno principio vitale? *Dicfono:* Per conchiuderla, volete

voi che non sia cosa che non habbia anima, & che non habbia principio vitale? *Theophilo:*

Questo é quel ch'io voglio al fine? *Polihimnio:* Dumque un corpo morto há anima?

dumque i miei calopodii, le mie pianella, le mie botte, gli miei sproni, & il mio anulo, & chiroteeche, serano animate; la mia

toga & il mio pallio, sono animati? *Gervasio:* Si, messersi, mastro Polihimnio, per che non?

credo bene que la tua toga & il tuo mantello é bene animato, quando contiene un' animal come tu sei dentro, le botte &



alle Materie bewegt, ihren Schooß erfüllt, und sich dieselbe unterwirft. Denn die geistige

gli sproni sono animati quando contegnono gli piedi, il cappello é animato quando contiene il capo, il quale non é senza anima, & la stalla é ancho animata quando contiene il cavallo, la mula, ó ver la signoria vostra. Non la intendete cosí, Theophilo? non vi par eh'io l'ho compresa meglio che il dominus magister? *Polihimnio*: Cuium pecus? come che non si trovano de gl' asini etiam, atque etiam fottili? hai ardir tu apirocalo, abecedario, di volerti equiparare ad un archididascalo, & moderator di ludo Minervale permio? *Gervasio*: Pax vobis domine magister, fervus fervorum & scabellum pedum tuorum. *Polihimnio*: Male dicat te deus in secula seculorum. *Diesono*: Senza colera: lasciatene determinare queste cose a noi. *Polihimnio*: Prosequatur ergo sua *ra* dogmata Theophilus. *Theophilo*: Cosí faró. Dico dumque, che la tavola come tavola non é animata, ne la veste, ne il cuoio come cuoio, ne il vetro come vetro, ma come cose naturali & composte hanno in se la materia & la forma: sia pur cosa quanto piccola, & minima si vogla, ha in se parte di sustanza spirituale, la quale

Substanz kann nicht von der materiellen über-
wunden werden; sondern diese wird vielmehr
von jener beherrscht.

se trova il soggetto disposto, si stende ad esser
pianta, ad esser animale & riceve membri di
qualivoglia corpo, che comunmente se dice
animato: perche spirito si trova in tutte le
cose, & non é minimo corpusculo che non
contegna coral portione inse, che non in-
animi. *Polibinnio*: Ergo quidquid est, animal
est. *Theophilo*: Non tutte le cose che hanno
anima si chiamano animate. *Dicsono*: Dum-
que al meno tutte le cose han vita? *Theophilo*:
Concedo che tutte le cose hanno in se anima,
hanno vita secondo la sostanza, & non se-
condo l'atto, & operatione conoscibile da
peripatetici tutti, & quelli, che la vita &
anima definiscano secondo certe ragioni
troppo grosse. *Dicsono*: Voi me scuoprite
qualche modo verisimile con il quale si potre-
be mantener, l'opinion d'Anaxagora che
voleva ogni cosa essere in ogni cosa, perche
essendo il spirito ó anima ó forma universale
in tutte le cose; da tutto si può produr tutto.
Theophilo: Non dico verisimile ma vero, per-
che quel spirito si trova in tutte le cose le

Principio cœlum ac terras camposque li-
 quentes,
 Lucentemque globum lunæ, Titaniaque
 astra
 Spiritus intus alit, totamque infusa per
 artus
 Mens agitat molem, totoque se corpore
 miscet.

Wenn also Geist, Seele, Leben sich in allen Dingen wieder findet, und, nach Graden, was Wesen hat, davon erfüllt ist: so muß dieser Geist auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft seyn. Dem Wandel und dem Untergange sind allein die äußerlichen Formen unterworfen, welche nicht Dinge, sondern von den Dingen sind; nicht Substanzen,

quali se non sono animali, sono animate, se non sono secondo l'atto sensibili d'animalità & vità: son però secondo il principio & certo atto primo d'animalità & vita & non dico divantaggio.

De la causa, princ. & Vno. pag.

46 — 49.

sondern Beschaffenheiten und Umstände derselben.

Morte carent animæ, domibus habitantque
receptæ,
Omnia mutantur, nihil interit.

II.

Von dem materiellen Prinzip überhaupt;
hernach insbesondre
Von dem materiellen Prinzip als Potenz
betrachtet.

Demokritus und die Epikuräer, welche behaupten, was nicht Körper sey, sey nichts; nehmen die Materie als den einzigen Grund der Dinge an, und sagen: sie selbst sey die Göttliche Natur. Auch die Cyrenaiker, Cyniker und Stoiker, halten die Formen für nichts anders als gewisse zufällige Beschaffenheiten der Materie. Ich selbst habe dieser Meinung lange anhangen, weil ihre Gründe sich weit besser

aus der Natur, als die Aristotelischen herleiten und beweisen lassen. Nachdem aber mein Gesichtskreis sich erweitert hatte, und ich nun anfieng, der Sache reiflicher nachzudenken; schien es mir dennoch nothwendig, zwey Arten der Substanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andre Materie wäre. Denn eben so wie eine höchste Kraft angenommen werden muß, woraus das wirksame Vermögen aller anderen Kräfte fließet; so muß auch ein entsprechendes Subject, welches eben so viel leiden, als jenes wirken kann, schlechterdings angenommen werden. Das Vermögen des Einen ist, zu bestimmen; das Vermögen des Andern, sich bestimmen zu lassen.

Wenn man die Materie von der Form absondern will, um sie besonders zu betrachten; so pflegt man von einer Vergleichung mit den Werken der Kunst auszugehen. Auf diese Weise sehen wir die Pythagoräer, die Platoniker und die Peripatetiker verfahren. Das erste beste Handwerk kann hier zum Beyspiel dienen. So liegt den Arbeiten des Tischlers, das Holz; den Arbeiten des Schmiedes, das Eisen zum

Grunde. Jeder bringt aus Einem und immer nur demselben, aber seiner Kunst besonders geeigneten Stoffe, eine Mannichfaltigkeit verschiedener Dinge hervor, deren Gestalt, Art, Beschaffenheit und Gebrauch zwar nicht aus der Natur und dem Eigenthümlichen des Stoffes hergeleitet werden kann; aber welche doch auch schlechterdings nicht durch die Kunst allein und bloß für sich bestehen könnten. Eben so verhält es sich in Absicht der Natur; doch mit dem wichtigen Unterschiede, daß die Kunst eine schon gebildete und mannichfaltige Materie, deren bloße Oberfläche sie verändert, aus den Händen der Natur empfängt. Die Natur wirkt aus dem Mittelpunkte gleichsam ihres Gegenstandes, einer durchaus formlosen Materie; und dieser subjective Gegenstand ist nur ein einziger und einfacher, dem sie alle seine Verschiedenheiten und Bestimmungen durch die Form erst geben muß.

Aber dürfen wir eine solche formlose Materie annehmen, wenn wir sie nirgend finden, und kein Mittel haben, uns von ihrer Realität zu überzeugen? — Wir dürfen es keineswegs

ges. Fehlt es uns aber darum an einem Mittel die Farben wahrzunehmen, weil wir nicht das Ohr dazu gebrauchen können? Freylich, um das von dem Subjecte der Kunst so ganz verschiedene Subject der Natur wahrzunehmen, bedarf es eines andern, als des äusserlichen Sinnes: es wird nur durch das Auge der Vernunft erblickt, dem es aber nicht entgehen kann.

Wie sich die Form der Kunst zu der Materie der Kunst verhält; so verhält sich, unter der gehörigen Einschränkung, auch die Form der Natur zu der Materie der Natur. Welche unzählige Menge von Verwandlungen sehen wir nicht die Kunst mit einer einzigen Materie vornehmen! Hier liegt der gefällte rohe Stamm; dort steht ein ausgeschmückter, mit dem kostbarsten Geräthe angefüllter Pallast. Uehnliche Verwandlungen zeigt uns die Natur. Was erst Samen war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdenn Brodt — Nahrungsjaft — Blut — thierischer Samen — ein Embrio — ein Mensch — ein Leichnam; denn wieder Erde, Stein, oder andre Masse, und so fort. Hier

erkennen wir also Etwas, welches sich in alle diese Dinge verwandelt, und an sich immer eins und dasselbe bleibt. Es kann also weder Körper seyn, noch zu dem gehören, was wir Eigenschaften, Beschaffenheiten oder Qualitäten nennen; denn diese sind veränderlich und gehen von einer natürlichen Form in die andre über: es kann folglich auch nicht körperlich und sinnlich dargethan werden.

Da nun aber, diesem zufolge, alle natürliche Formen aus der Materie hervorgehen und in dieselbe zurückkehren; so scheint wirklich nichts beständig, ewig, und des Namens eines Prinzips würdig zu seyn, als allein die Materie. Die Formen können ohne die Materie, die sie aus ihrem Schooße hervorgehen läßt, und wieder darin aufnimmt, nicht bestehen; dahingegen die Materie immer dieselbige, und immer eben fruchtbar bleibt. Darum sind nicht wenige, nachdem sie dem Grunde der natürlichen Formen lange nachgedacht hatten, zuletzt auf den Gedanken gerathen, es wären diese Formen bloße Zufälligkeiten, Beschaffenheiten und Umstände der Materie. Der Mate-

sie allein müsse folglich Realität, Vollkommenheit und wirkliches Vermögen zugeschrieben werden; keinesweges aber solchen Dingen, welche deutlich zu erkennen geben, daß sie weder Substanz, noch Natur; sondern nur Dinge der Substanz und der Natur sind. Dieser Lehre, welche die Materie zu einem nothwendigen, ewigen und göttlichen Prinzip macht, war auch der Peripatetische Maure Abicebron zugehan, der sie den Gott nennt, in welchem alle Dinge sind.

Wirklich muß man in diesen Irrthum gerathen, wenn man nur eine zufällige Form, eine Form der zweyten Gattung, und nicht jene nothwendige, ewige und erste, welche aller Formen Form und Quelle ist, erkennt, die wir mit den Pythagoräern das Leben und die Seele der Welt genannt haben.

Aber diese erste allgemeine Form, und jene erste allgemeine Materie: wie sind sie vereinigt, unzertrennlich; verschieden — und dennoch nur Ein Wesen? Dieses Räthsel müssen wir nun aufzulösen suchen.

Das Prinzip, welches Materie heißt, kann auf zweyerley Weise betrachtet werden. Einmal, als Potenz; hernach, als Subject. Wenn wir sie als Potenz betrachten, fallen alle mögliche Wesen auf eine gewisse Weise unter ihren Begriff; und die Pythagoräer, Platoniker, Stoiker und andre, haben sie aus dieser Ursache nicht weniger zu den übersinnlichen, als zu den sinnlichen Dingen gerechnet. Wir sehen die Materie nicht ganz so an, wie diese Weltweisen, sondern machen uns von ihr, als Potenz, einen höheren und mehr entwickelten Begriff.

Gewöhnlich theilt man die Potenz, oder das Vermögen, in ein actives und ein passives ein. Ich lasse den activen Modum bey Seite, um bey dem passiven zu bemerken, daß man, um ihn nach der Wahrheit zu betrachten, ihn rein und absolut betrachten müsse. Nun ist es unmöglich, irgend einer Sache Daseyn bezuzumessen, welcher das Vermögen da zu seyn gebräuche. Letzteres bezieht sich aber so ausdrücklich auf den activen Modum, daß hieraus sogleich erhellt, wie der eine ohne den andern

nicht seyn kann, sondern beyde sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen da war, so mußte auch von jeher ein Vermögen bewirkt, hervorgebracht, und erschaffen zu werden da seyn. Der Begriff der Materie, als eines passiven Wesens, auf diese Weise gefaßt, läßt sich mit dem Begriffe des höchsten übernatürlichen Prinzips, ohne Bedenken vereinigen, und nicht allein alle Philosophen, sondern auch alle Gottesgelehrte müssen ihre Stimme dazu geben. Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge, kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen, und eben so wenig nach demselben überbleiben. Wenn es eine vollkommene Möglichkeit wirklich zu seyn, ohne wirkliches Daseyn gäbe, so erschafften die Dinge sich selbst, und wären da ehe sie da wären. Das erste und vollkommenste Prinzip fasset alles Daseyn in sich; kann alles seyn, und ist alles. Wenn es nicht Alles seyn könnte, so wär' es auch nicht alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, sind in ihm also ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht so die an-

dern Dinge, welche seyn und nicht seyn, so oder anders bestimmt werden können. Jeder Mensch ist in jedem Augenblicke, was er in diesem Augenblicke seyn kann; aber nicht alles, was er überhaupt und der Substanz nach seyn kann. Was alles ist, was es seyn kann; ist nur ein Einziges, welches in seinem Daseyn alles andre Daseyn begreift. Die übrigen Dinge sind nur was sie sind, und jedesmal seyn können, einzeln, besonders, in einer gewissen Ordnung und Folge. Also ist ein jedes Vermögen eine Handlung, welche im Prinzip entwickelt, ungetrennt, die einfache Handlung des Prinzips selbst ist, welche in den Dingen entwickelt, zerstreut und vervielfältigt erscheint.

Das Universum, die un erzeugte Natur, ist ebenfalls alles was sie seyn kann in der That und auf Einmal; weil sie alle Materie nebst der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt: aber in ihren Entwicklungen von Moment zu Moment, ihren besonderen Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Aeußerlich-

Zeit, ist sie schon nicht mehr was sie ist und seyn kann; sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Prinzips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins und dasselbe sind. Da kein Theil des expliciten Weltalls alles ist, was er seyn kann; wie sollte das aus lauter solchen Theilen bestehende Ganze die Vollkommenheit einer Natur ausdrücken, welche alles ist, was sie seyn kann, und nichts seyn kann, was sie nicht ist?

Unserem Verstande ist es unmöglich, jenes durchaus und schlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das schlechterdings und durchaus leidende Vermögen ist, zu fassen; wir begreifen weder wie Etwas alles seyn kann, noch wie es alles ist; denn unsere ganze Erkenntniß ist nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältnisses, welche bey dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, schlechterdings Einzigem auf keine Weise kann angewendet werden. Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieses Lichts, noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die Heiligen Bücher, indem sie beyde äußerste

Enden zusammen fassen, mit Erhabenheit sagen: *Tenebræ non obscurabuntur a te; Nox sicut Dies illuminabitur. Sicut tenebræ ejus, ita & lumen ejus.*

III.

Von dem materiellen Prinzip als Subject betrachtet.

Wir haben gesehen, indem wir die Materie als Potenz betrachteten, daß man ihr, ohne der Gottheit zu nahe zu treten, einen höhern Rang anweisen kann, als Plato in seiner Politif und seinem Timæo gethan hat. Man hüte sich nur die Materie der zweyten Gattung, welche das Subject allein der natürlichen veränderlichen Dinge ist, mit derjenigen zu vermischen, welche sinnliche und übersinnliche Welt mit einander gemein haben. Aller Aufstoß ist alsdenn gehoben, und man wird ohne große Schwierigkeit anerkennen, daß das erste Prinzip nicht auf eine unterschiedene Weise, weder mehr formal noch mehr material sey,

welches am Ende zu der Erkenntniß führt, daß der Substanz nach alles Eins sey.

Was nun die Substanz angeht, so findet sich nicht, daß weder die Peripatetiker, noch die Platoniker, in Absicht derselben einen Unterschied des Körperlichen und Unkörperlichen gemacht haben; und es kann ein solcher Unterschied auch nur in Beziehung auf die Form statt finden. Die bestehenden verschiedenen Dinge führen uns nothwendig auf ein Prinzip ihres Bestehens, auf ein einfaches Grundwesen, in welchem alle Unterschiede der einzelnen Formen verschwinden. Wie nun die sinnlichen Dinge zusammen ein Subject des Sinnlichen voraussetzen, so setzen die Intelligibeln ebenfalls ein Subject des Intelligibeln voraus. Beyde erfordern aber nothwendig wieder einen Grund, der ihnen gemein sey, weil kein Wesen seyn kann, welches nicht aus einem Daseyn hervorgienge und darauf beruhte, dasjenige Wesen allein ausgenommen, dessen Wirklichkeit in seinem Wesen schon begriffen und vollständig gegeben ist.

Wenn der Körper, wie allgemein zugegeben

ben wird, eine Materie, die nicht Körper ist, voraussetzt, diese also, der Natur nach, dem Körperlichen Daseyn vorhergeht; so sehe ich nicht ein, was die Materie mit denen Substanzen, welche man unkörperlich nennt, so ganz unverträglich machen sollte. Es giebt ja auch der Peripatetiker genug, welche sagen: da in den körperlichen Substanzen ein gewisses formelles und Göttliches Etwas angetroffen werde; so müsse ein gewisses materielles Etwas auch in den Göttlichen seyn, damit die Ordnungen der niedern und höhern Dinge in einander greifen, und sich gegenseitig bestimmen können. Auch Plotin sagt in dem Buche von der Materie, daß wenn sich in der intelligibelen Welt eine Menge und Mannichfaltigkeit von Wesen befände, so müsse neben dem, was ihre Eigenheiten und Verschiedenheiten bestimme, noch etwas seyn, was sie alle mit einander gemein haben. Dieses, was allen gemein sey, vertrete die Stelle der Materie; was ihre Eigenheit und Verschiedenheit bestimme, die Stelle der Form. Wo keine Verschiedenheit wäre, da wäre keine Ordnung, keine Schönheit und Zierde. Verschiedenheit und Ordnung aber lassen sich nicht

denken, ohne daß man zugleich Materie setzt.

Diese Materie, welche den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, ist ein mannichfaltiges Wesen, in so fern es die Menge der Formen in sich schließt; in sich betrachtet aber schlechterdings einfach und untheilbar. Sie ist alles was seyn kann in der That und auf einmal; und weil sie alles ist, kann sie nichts ins besondere seyn. Ich gestehe, daß es nicht für jeden leicht zu fassen ist, wie Etwas alle Eigenschaften, und keine besitzen; das formelle Wesen von allem seyn, und doch selbst keine Form haben könne: doch ist dem Weltweisen der Satz bekannt: non potest esse idem, totum & aliquid. Und was sehen wir nicht die Materie vor unseren Augen alles seyn und werden, ohne daß wir sie nach einer der besonderen Contractionen der Form benennen können? Ist sie Luft, Feuer, Wasser, oder Erde? Ja, wenn wir auch zu den niedrigeren Gattungen des Individuellen und den bloßen Modificationen der Kunst herabsteigen: wer wird z. B. jene Contraction durch die

Form, welche wir Holz nennen; wer wird den Begriff dieser Substanz aus der Vorstellung eines Tisches, Stuhles oder Bettes herleiten wollen? So nimmt die Materie im höchsten Verstande alle Formen an, ohne durch irgend eine dargestellt zu werden. Nullas habet dimensiones, ut omnes habeat. Aber jene Unendlichkeit von Formen, welche sie annimmt, nimmt sie nicht von einem andern und gleichsam nur äußerlich an, sondern sie bringt sie aus sich selbst hervor. Sie ist nicht jenes prope nihil, wozu einige Philosophien sie haben machen wollen, und darüber mit sich selbst in Widerspruch gerathen sind; nicht ein reines, leeres, nackendes Vermögen, ohne Wirksamkeit, Vollkommenheit und That. Wenn sie für sich selbst keine Form hat, so ist sie nicht davon entblößt, wie das Eis von der Wärme, oder der Abgrund von dem Lichte; sie gleicht der kreisenden Gebährerin, wenn sie die Frucht aus ihrem Schooße drängt.

Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchsten Wesens, dessen Erkenntniß ausser dem Bezirke des menschlichen Verstandes liegt, können wir

aus auf diese Weise hinaufschwingen; wohl aber zu der Einsicht, welchergestalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in allem ist, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr und durch sie nur Ein Wesen ausmachen. Diese Einheit zu erkennen ist der Zweck aller Philosophie und Erforschung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, sind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich, und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht, welches nie bey der Meinung, jedes Ding sey Körper, entweder einfach wie der Aether, oder zusammengesetzt, wie die Gestirne und andre Wesen dieser Gattung, angetroffen wird. Die Anhänger dieser Meinung suchen die Gottheit nicht außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge; sondern innerhalb der Welt und in den Dingen: und dieses allein macht den Unterschied zwischen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweisen aus.

Auch Aristoteles und seine Nachfolger lassen die Formen aus dem inneren Vermögen der

Materie vielmehr hervorgehen, als auf eine andere gewissermaassen äusserliche Weise darin erzeugt werden; aber anstatt das wirksame Vermögen in der innerlichen Bildung der Form zu erblicken, haben sie es hauptsächlich in der Entwicklung derselben nur erkennen wollen; da doch die vollendete, sinnliche und ausdrückliche Erscheinung eines Dinges, nicht der hauptsächlich Grund seines eigentlichen Daseyns, sondern nur eine Folge und Wirkung desselben ist. Die Natur bringt ihre Gegenstände, nicht wie die Kunst durch Begnehen und Zusammenfügen, sondern allein durch Scheidung hervor. So lehrten die weisesten Männer unter den Griechen, so die Morgenländer; und Moses, da er die Entstehung der Dinge beschreibt, führt das allgemeine wirksame Wesen also redend ein: die Erde bringe hervor lebendige Thiere; das Wasser bringe hervor sein Lebendiges. So viel, als überhaupt: es bringe die Materie hervor. Denn bey Mose ist das materielle Prinzip der Dinge Wasser. Den wirksamen Verstand nennt er Geist. Dieser schwebte auf dem Wasser, und es wurde Schöpfung. Alles

geht, durch Scheidung, allmählig aus dem Gewässer hervor.

IV.

Von dem Einen.

So ist das Universum Eins, unendlich, unbeweglich. Es giebt nur Eine absolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele ist nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Wesen. Eins das Größte und Beste, zu dessen Wesen es gehört, nicht gefaßt werden zu können, und weder Ende, noch Grenze, noch irgend eine letzte Bestimmung zu haben. Es ist also unendlich und unermesslich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil außer ihm kein Ort vorhanden ist. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daseyn sein eigenes Daseyn ist. Es kann nicht untergehen, weil nichts ist, worin es übergehen könnte. Es kann weder wachsen noch abnehmen, weil sich das Unendliche, zu dem keine Verhältnisse

passen, so wenig vermindern als vermehren läßt. Es ist keinem Wechsel unterworfen; weder von aussen, da ihm nichts äußerlich ist; noch von innen, weil es alles, was es seyn kann, zugleich und auf Einmal ist. Seine Harmonie ist eine ewige Harmonie und die Einsheit selbst. Es ist nicht Materie, weil es keine Figur, keine Grenze hat, noch haben kann. Es ist nicht Form und ertheilt keine Form oder Gestalt, weil es selbst Jedes und das Gesammte, Eins und Alles ist. Es kann weder gemessen, noch zum Maas genommen werden. Es faßt und umfaßt sich selbst nicht, weil es nicht größer ist als es selbst. Es wird nicht gefaßt und umfaßt, weil es nicht kleiner ist als es selbst. Es vergleicht sich nicht und kann nicht verglichen werden, weil es nicht eins und ein anderes, sondern Eins und dasselbe ist.

Da es Eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, so hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, so

ist es nicht zusammengesetzt. Es ist auf gleiche Weise das Gesammte und ein Jedes, Alles und Eins; also Grenze und dennoch keine Grenze; Form und dennoch keine Form; Materie und dennoch keine Materie; Seele und dennoch keine Seele. Seine Höhe beträgt nicht mehr, als seine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es ist keine Sphäre. In einer Sphäre sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie einerley Grenze haben; in dem Weltall hingegen sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie keine Grenze haben, sondern unendlich sind. Wo kein Maaß ist, da sind keine Verhältnisse, noch überhaupt Theile, welche sich vom Ganzen unterscheiden. Ein Theil des Unendlichen wäre selbst ein Unendliches; also Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht vom Tage; der Tag nicht vom Jahre; das Jahr nicht vom Jahrhundert; das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterschieden werden: denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andre. Auch Du bleibst immer eben weit vom Unendlichen entfernt, und

auffer allem Verhältnisse gegen dasselbe, du magst ein Mensch, eine Ameise oder eine Sonne seyn. Dasselbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelheiten und Verschiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Universo ist der Körper nicht vom Punkte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unterschieden *). Es ist lauter Mittel-

*) Im Universo ist der Körper nicht vom Punkte unterschieden, weil Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Actus im Unendlichen eins und dasselbe; der Punkt aber die Potenz der Linie, die Linie die Potenz der Fläche, die Fläche die Potenz des Körpers ist. Es ist genau dieselbe Vorstellungsart, welche sich im Spinoza findet (s. S. 175 dieser Schrift, die Note). Man würde aber sowohl den Bruno, als den Spinoza sehr übel verstehen, wenn man ihnen die ungereimte Meinung beymáße, es könnten Linien aus Punkten, Flächen aus Linien, Körper aus Flächen zusammengesetzt werden. Alle Figuration ist bey ihnen bloße äußerliche Determination durch Bewegung.

punkt; oder sein Mittelpunkt ist überall, und sein Umkreis nirgend. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter sagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Bestalls seinen Sitz, sey der Mittelpunkt eines jeden Wesens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen Eines Alles ist. Die einzelnen Dinge, welche sich einander unaufhörlich verändern, suchen kein neues Daseyn, sondern nur eine andre Art des Daseyns. Sie sind; aber sie sind nicht alles, was seyn kann, in der That und zugleich. Dieselbige Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes bestimmt, kann nicht zugleich die Form eines Menschen, einer Pflanze, oder sonst eines einzelnen Dinges bestimmen. Alle gehören zu Einem Daseyn; nur nicht auf dieselbe Weise. Das Universum aber begreift nicht allein alles Daseyn, sondern auch alle Weisen des Daseyns in sich; es ist alles, was seyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine schlechterdings einfache Weise. Was die Verschiedenheiten der Dinge, Zahl, Maas und Verhältniß ausmacht, beruhet auf Zusammensetzung, Figur und andern Modifi-

ationender Substanz, welche in sich immer dieselbe bleibt. In diesem Verstande sagt Salomo, es geschehe nichts neues unter der Sonne. Alles ist Eitelkeit, ausser dem unveränderlichen allgegenwärtigen Einzigen; seine Substanz ist die Einzige Substanz; alles ausser ihm ist Nichts.

Die zahllose Menge der Wesen befindet sich also im Weltall nicht wie in einem bloßen Behältnisse, oder Raume; sondern es sind diese Heere der einzelnen Dinge, gleich den Säften und dem Blute in dem Leben eines Leibes. Wie die menschliche Seele, untheilbar und nur Ein Wesen, dennoch jedem Theile ihres Leibes ganz gegenwärtig ist, indem sie zugleich das Ganze desselben zusammen hält, trägt und bewegt: so ist auch das Wesen des Weltalls im Unendlichen Eins, und nicht weniger in jedem der einzelnen Dinge, welche von uns als Theile desselben angesehen werden, gegenwärtig; so daß in der That das Ganze und jeder Theil, der Substanz nach, nur Eins ist. Diese nannte daher Parmenides mit Recht das Eine, Unendliche,

Unwandelbare. Und wie auch seine Lehre, von der wir keine recht bestimmte und zuverlässige Nachricht haben, übrigens beschaffen gewesen seyn mag; so stehet überhaupt doch dieses einmal fest: daß alles, was wir an den Körpern, in Ansehung ihrer Bildung, Eigenschaften; Figur, Farbe und anderer Beschaffenheiten verschiedenes wahrnehmen, nichts als äussere Gestalt Einer und eben derselben Substanz sey, eine veränderliche Erscheinung eines unveränderlichen ewigen Wesens; und daß in diesem Wesen alle Gestalten eingewickelt liegen, wie im Samen die unsichtbaren Glieder. Durch die Entwicklung dieser Glieder wird keine andre neue Substanz hervorgebracht, sondern nur eine vollendete Begebenheit vor Augen gestellt.

Die Bemerkung von dem Samen in Absicht der thierischen Glieder, gilt auch von der Speise in Absicht der Säfte, des Blutes, des Fleisches, des Samens selbst; eben so wieder von den andern Dingen, welche vor der Speise vorhergehen; und so von Stufe zu Stufe immer weiter hinauf, bis wir zu einem physischen

allgemeinen Wesen, und am Ende zu jener ursprünglichen allgemeinen Substanz gelangen; welche Eine und dieselbe für alle Dinge, und das Wesen aller Wesen ist. Wie der Künstler seine Materie jedem Maaße, jeder Gestalt und Absicht unterwirft, die Dinge seiner Kunst aber nie die Materie selbst, sondern nur Dinge von und aus dieser Materie werden, so ist alles was zu den Verschiedenheiten der Geschlechter, Arten und Eigenschaften gehört; was durch Geburt, Aufzucht, Wechsel und Wandel zum Daseyn gelangt, kein wahrhaftes Wesen, und sein Daseyn kein eigentliches Daseyn, sondern es gehört nur zu den Beschaffenheiten und dem Zustande des Wesens, welches in sich Eins, unendlich, unbeweglich, Subject, Materie, Leben, Seele, überhaupt das allein Wahre und Gute ist.

Daß allem Zusammengesetzten und Theilbaren etwas nicht Zusammengesetztes und Einfaches zum Grunde liege, und jenes auf dieses zurückgeführt werden müsse, ist eine anerkannte allgemeine Wahrheit. Auch ringt der Menschliche Verstand unaufhörlich darnach, diese Ein-

heit zu ergründen, und läßt nicht ab mit Forschungen und Streben, bis er entweder sie selbst in den Dingen, oder wenigstens für seine Vorstellung ein Bild der Aehnlichkeit von ihr gefunden hat.

So haben einige, um sich die Art und Weise des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Wesen vorzustellen, jene besonderen Substanzen als aus der Einheit entspringende Zahlen betrachtet. Andre wollten lieber das Substanzielle Prinzip als einen Punkt, und die einzelnen Wesen als Figuren ansehen. Die erste Ansicht ist die reinere und bessere. Sie gehört der Pythagoräischen Schule, von welcher Plato sich nur aus Eitelkeit entfernte. Denn sicher war es ihm nicht unbekannt, daß Einheit und Zahlen, den Punkt und die Figuren bestimmen; diese also jenen, nicht jene diesen zum Grunde liegen: oder man müßte behaupten wollen, daß die unkörperliche Substanz die körperliche voraussetze. Maas ohne Zahl läßt sich nicht denken; folglich sind die arithmetischen Vorstellungen und Begriffe schicklicher, als die geometrischen, um

uns durch die Menge der Wesen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Prinzips zu leiten, welches allein Substanz und die Wurzel aller Dinge ist. Unmöglich kann dieses Wesen durch ein eigenthümliches Wort, oder sonst auf eine bestimmte, mehr positive als negative Weise bezeichnet werden. Darum haben es einige Punkt; andre Einheit; wieder andre das Unendliche: jeder nach dem Gesichtspunkte, aus dem er es betrachtete, genannt.

Wie unser Aufsteigen zu demselben, so ist sein Herniedersteigen zu uns. Wir erzeugen, durch Zusammenfassen des Mannichfaltigen, Einheit des Begriffes; das erste Prinzip erzeugt, indem es seine Einheit entwickelt, die Mannichfaltigkeit der Wesen. Es nimmt aber dadurch, daß es zahllose Arten und Geschlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, für sich selbst keine Zahl, kein Maaß, noch Verhältniß an; sondern bleibt Eins und untheilbar in allen Dingen. Wenn wir also einen einzelnen Menschen ansehen, so nehmen wir nicht eine besondere

Substanz, sondern die Substanz im besondern wahr.

Demjenigen, welcher unseren Betrachtungen bis hierhin gefolgt ist, kann die Behauptung des Heraklit von der durchgängigen Coincidenz des Entgegengesetzten in der Natur, welche alle Widersprüche enthalten, aber zugleich sie in Einheit und Wahrheit auflösen muß, nicht mehr anstoßig seyn. Von dieser Coincidenz giebt uns nicht allein die Mathematik manche Beispiele und Beweise; sondern wir finden ihre Wirklichkeit auch auf jedem andern Wege bestätigt. Muß nicht das Principium von seinem Principio allemal wesentlich verschieden seyn? Kälte und Wärme, jedes im niedrigsten Grade, verlieren sich in Eine und dieselbe Eigenschaft, und beweisen die Identität ihres Prinzips, dessen Modificationen, im höchsten Grade, Resistenz; im niedrigsten, Vereinigung erblicken lassen. Wer sieht nicht, daß Untergehen und Entstehen einerley Quelle haben? Die Liebe des Einen ist der Haß des Andern. In der Substanz und dem innersten Grunde der Dinge ist also Haß und Liebe,
Freund=

Freundschaft und Streit, eins und dasselbe. Wie das Prinzip der Begriffe verschiedener, und sich einander aufhebender Gegenstände, nur Ein Prinzip der Erkenntniß ist; so ist auch das Prinzip verschiedener und sich einander aufhebender wirklicher Dinge, nur Ein Prinzip des Daseyns. Die Mannichfaltigkeit der Veränderungen eines Subjects verhält sich, wie die Mannichfaltigkeit der Empfindungen durch Einen und denselben Sinn.

Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge, dem Maximum und Minimum nachzuforschen. Den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte; sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln; dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst.

Das höchste Gut; die höchste Vollkommenheit und Seeligkeit beruhet auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt. Wir ergötzen uns

an der Farbe, aber nicht an einer einzelnen, sondern der Vereinigung verschiedener. Es ist eine schwache Nührung, die ein musikalischer Ton für sich allein zuwege bringt; die Zusammenstimmung vieler Töne aber setzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung irgend eines besondern Gegenstandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Wesen erfahren, welches alles, was That und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff, mit der Erkenntniß der Quelle aller Erkenntniß? Je mehr unser Verstand die Art dieses allerhöchsten Verstandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich ist, annimmt; desto richtiger wird unsere Einsicht in das Ganze seyn. Wer dies Eine faßt, faßt alles; wer dies Eine nicht faßt, faßt nichts. — Was Dem hat, erhebe sich zum Preise des Hohen und Mächtigen; des allein Guten und Wahren; zum Preise des unendlichen Wesens, welches Ursache, Prinzip — Eins und Alles ist.

Beilage II.

Diofles an Diotime
über den Atheismus *).

Geliebteste Diotime!

Alles, was wir von der Geschichte des einzelnen Menschen sowohl, als des menschlichen Geschlechtes wissen, lehret uns, daß der Atheismus lange nach der Verehrung einer Gottheit, oder nach der Religion entsprungen ist; und seinen Grund in einem Nachdenken hat, welches schon eine gewisse Übung des Verstandes voraussetzt.

Zur Erkenntniß der Gottheit hingegen, zu irgend einer Verehrung derselben, oder zur Religion, führet den Menschen die ganze innere Einrichtung seiner Natur.

Diesen Gedanken näher zu bestimmen, so kann zwar die Trauer über einen Helden, einen Weisen oder Wohlthäter, welchen uns der Tod

*) S. die Vorrede.

entriß, die Hoffnung, und folglich auch die Vorstellung in uns erregen, daß derselbe noch am Leben sey; wir gelangen aber, wenn wir bloß dieser Spur in der Geschichte der Menschheit folgen, nicht weiter, als zu den Geistern von Sing als Vätern, oder zu den Laren der alten Perser und Hetrusker.

Auch gebe ich zu, daß die Furcht, sie sey nun dem Menschen natürlich wegen der Schwäche seiner physischen Wehr, oder zufällig in ihm, weil er einige seiner ursprünglichen Kräfte verloren hat, uns antreibt, alles um Hülfe anzurufen, was uns umgiebt; aber dies ist bloß die Quelle solcher Täuschungen, wie einst die Täuschung des Demosthenes war, da er, auf seiner Flucht, ein Gesträuch ums Leben bat.

Das prächtvolle Schauspiel dieses Weltalls hingegen; der ehrfurchterregende Anblick der Sonne, des gestirnten Himmels, eines Regenbogens; die unendlichen Mannichfaltigkeiten der Natur, welche durch alle Sinne zugleich auf die noch leere Seele des Menschen wirkten,

ergriffen dieselbe ganz, und brachten in ihr eine lebhaftere, obgleich bloß allgemeine, noch durchaus verworrene Vorstellung, ohne bestimmten Begriff hervor. Dieses Chaos ordnete sich allmählig. Die Gegenstände erhielten ihre Unrisse, vereinzelt, trennten sich; und die Begriffe von Zahl und Größe fingen an hervorzutreten. Auf die erste verworrene Vorstellung, auf jene allgemeine Erschütterung der Seele folgte ein sinnloses Starren; aber bald hernach machte der Drang der Bewunderung sich gewaltsam Raum, und ehe der Mensch sich zu bestimmen vermochte, fühlte er schon Regungen der Sehnsucht und Auberung in sich entstehen. Dies ist der Augenblick, in welchem sein sittliches Organ zuerst sich aufserterte.

Die Anzahl der Gegenstände aber, sobald der Mensch angefangen hatte, sie zu unterscheiden, war für seine Fassungskraft zu groß. Seine Aufmerksamkeit blieb daher vorzüglich auf denjenigen gerichtet, welcher ihm als der größte, schönste und glänzendste erschien; und dieser Gegenstand wurde nun vor allem Uebrigen in seinen Augen das Höchste.

Mir scheint es keinesweges ungereimt, anzunehmen, daß dieser Gang zu dem, was den stärksten Eindruck erregt, gewisse Thiere eben sowohl, als den Menschen zu Handlungen bestimme, welche eine Art von Verehrung anzudeuten scheinen: so wie jedes heftige Gefühl im Thiere wie im Menschen analoge Ausdrücke und Handlungen erzeugt, welche Freude, Traurigkeit und Lust verrathen, und die Quelle sind, woraus wir die ersten Elemente der Sprache geschöpft haben.

Ich will diesen natürlichen und einfachen Gang des Menschen zu der dunkeln Erkenntniß irgend eines über ihn erhabenen Wesens, von welchem er sich abhängig fühlt, nicht weiter verfolgen. Genug, wenn wir deutlich eingesehen haben, daß der Keim des Atheismus in dem ersten Kindesalter der Menschheit nicht Wurzel fassen konnte.

Von dem sittlichen Organ, und den daraus entspringenden Empfindungen, in so fern sie zur Erkenntniß der Gottheit leiten können, rede ich nicht; weil dieses Organ in jedem einzelnen

Menschen zu verschieden, und bisher noch zu wenig zergliedert worden ist, als daß auf eine allgemeine Annahme desselben gerechnet werden dürfte.

Nachdem nun der Mensch, von jenem dunkeln und noch rohen Gefühl einer über die seine erhabenen Macht ergriffen, nach und nach seine Zeichen vermehrt, seine Einbildungskraft bereichert und geordnet, und die Kräfte seines Verstandes geübt hatte, versuchte er, um sich mit dieser Macht in ein näheres Verhältniß zu setzen, das bisherige dunkle Gefühl von ihr in einen deutlichen Begriff zu verwandeln. Er gab dem Wesen, welches er Gott nannte, einen bestimmten Umriss, eine Gestalt; und dieser Gott wurde jetzt ein Gegenstand, womit auch sein Verstand und seine Einbildungskraft sich beschäftigen konnten. Und da, mit der Vermehrung seiner Verhältnisse, zugleich sein sittliches Gefühl war erweitert und in Übung gesetzt worden, so theilte er überdies noch seinem Gotte Sitten mit. Der Erfolg dieses doppelten Versuches war, daß der Mensch einen Gott nach seinem Bilde geschaffen hatte;

woraus bald eine Mehrheit von Göttern entstand.

Als hierauf die Philosophie ihren Ursprung nahm; das ist: als der Mensch sich einen hinlänglichen Vorrath von Zeichen und Begriffen zur inneren Betrachtung, zur Vergleichung und Verknüpfung, kurz zu den höhern Verrichtungen des Verstandes gesammelt hatte, drangen sich ihm zuerst lauter Gegenstände auf, welche mit dem Physischen zusammenhiengen. Alles war bestimmt; alles hatte seinen Umriss; und da es der Mensch leichter fand, dergleichen scharf gezeichnete, selbst den größten Werkzeugen seiner Sinne noch entsprechende Gegenstände zu behandeln, so vernachlässigte er seine inneren Empfindungen, um sich bloß mit Begriffen zu beschäftigen.

Der Mensch (als ein mit Vernunft begabtes Wesen) hat einen äußerst merkwürdigen Trieb, welcher genauer zergliedert zu werden verdiente. Er spüret nehmlich, sobald seine Selbstthätigkeit sich zu äußern angefangen hat, überall den Ursachen nach: entweder, weil er je-

den Augenblick, wo ihn seine Willenskraft zu einer Handlung bestimmt, sich als Ursache fühlt, und er daher, in allem was er sieht, sein Gleichartiges, sein Ich, das Handelnde suchet; — oder, weil ihn sein Hang zum Schönen, Reichhaltigen, Einfachen und Vollkommenen auf jene Verknüpfung von Ursache und Wirkung führt, die zur Bildung eines Ganzen gehört; — oder auch endlich, weil er beim Heraufsteigen zur Ursache einen Leitfaden zu finden hofft, womit er in die Tiefen der Zukunft, die ihn ruft, sich hinab wagen könne.

Dieser Trieb also spornte den Menschen an, die Ursache des Weltalls zu erforschen; da aber, um den Begriff dieser Ursache auch nur unvollkommen zu bilden, nicht allein die vorständige Masse der Zeichen für unsere physischen Begriffe, sondern auch eine Sprache, das Uendliche unserer inneren Empfindungen darzustellen, erfordert wird; so ist offenbar, daß der Mensch in diesem zu einer solchen Erforschung noch unreifen Zustande, sich mit der bloßen Erkenntniß des Weltbaues hätte

7 ll

begnügen müssen. Um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, hatte er sich den allgemeinen Begriff der Materie gebildet, den ihm seine äusseren Sinne mit Klarheit angaben. Von diesem Begriffe zu den Atomen war der Uebergang natürlich und nothwendig. Das kleine, aber bestimmte, noch in die Sinne fallende Atom war das Aeusserste alles Sichtbaren und Fühlbaren. Alle Atomen zusammen machten diese Welt aus.

Eins fehlte jetzt noch dem Menschen zur vollständigen Auflösung seiner Aufgabe, und es war ihm leicht, dies Eine hinzuzufinden. Er schrieb der Materie das Prinzip einer inneren, mit ihrer Natur verknüpften Bewegung zu; durch Hülfe dieser verborgenen Kraft, glaubte er den Grund, die Entwicklung und Ewigkeit der Welt, gleichsam mit Augen zu sehen; und die Frage von der Entstehung derselben und der Quelle ihrer Beschaffenheiten hielten die Weisen der damaligen Zeit für hinlänglich beantwortet, wenn sie sagten: die Welt ist da und ist so beschaffen, weil sie da und so beschaffen ist. Dies ist der einfache und

vollkommene Atheismus. Die Gottheit war nunmehr entbehrlich geworden; man verlachte, als erträumte Wesen, die Götter, die man sich gebildet hatte; und das Ansehen, welches diese noch eine Zeitlang bey dem Volke behielten, hatten sie, wie Monarchen und Despoten das ihrige, bloß dem sie umgebenden Heere ihrer Diener zu verdanken.

Man nahm indessen eine gewisse Regelmäßigkeit in der Folge der Naturerscheinungen wahr; fühlte in sich selbst ein inneres, die Materie modifizierendes Prinzip, welches man Seele nannte; und von diesem Prinzip bis zur Wahrscheinlichkeit, daß das ganze Weltall von einem ähnlichen Prinzip modifiziret werde, war nur noch ein kleiner Schritt.

Sokrates erschien; dieser überschwengliche Geist, der es zuerst mit Ernst wagte, sein Inneres zu durchforschen. Er entdeckte darin eine andre, weit reichhaltigere Welt, als diejenige, welche seine äusseren Sinne ihm offenbarten; eine Welt, worin der Mensch einigermassen erschafft, was Hervorbringen ist; indessen er

In jener letzten nur leidend wahrnimmt, was hervorgebracht wird. In der Regelmäßigkeit der Natur erblickte Sokrates Gesetze; und sein innerer Sinn verfolgte diese Spur hinauf bis zu dem höchsten Gesetzgeber, der sowohl die Dinge als ihre Gesetze erschafft; und dessen Begriff durch die physische Welt nicht gegeben, sondern nur veranlaßt werden kann.

Wahre Gotteserkenntniß (soweit der Mensch in dieser Lage derselben fähig ist) und vernünftige Gottesverehrung, hatten jetzt in dem Herzen solcher Männer ihren Sitz, welche, gleich dem Sokrates, das Endliche der physischen, und das Unendliche der andern Welt erkannten, mit welcher letzten sie sich, dem Wesen nach, in inniger Verbindung fühlten.

Was den übrigen großen Haufen betrifft, so hatte die Politik, welche immer vorwärts schreitet und ihr Ziel nie aus den Augen läßt; welche Götter und Göttersprüche, Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit bloß nach ihrem Zwecke modificiret, sich jeder Gattung der Re-

ligion und des Gottesdienstes bemächtigt; und da auch sie zuletzt sich gezwungen sah, durch Einmischung einiger Philosophie der Religion und dem Gottesdienst ein dauerhafteres Ansehen zu verschaffen, so entstand hieraus jenes seltsame Gemisch, welches seitdem so oft und fast in jedem Zeitalter wieder zum Vorschein gekommen ist; jenes Gemische, welches aus der Gottheit ein Ungeheuer von so vielen inneren Widersprüchen macht, daß es sich selbst zernichtet, und einen zweyten Atheismus erzeugt, der seinen Grund in einem sehr natürlichen Unglauben hat.

In den letzten finsternen Jahrhunderten der Barbarey befanden sich Philosophie und Religion in einem so traurigen Zustande; die Dummheit hatte mit den vortrefflichsten Ideen des Plato und Aristoteles einen so langwierigen und vielfachen Mißbrauch getrieben; und dieser Mißbrauch gieng zuletzt so weit, daß jeder Versuch, Hand an das daraus entstandene Gewirre zu legen, um es wieder in Ordnung zu bringen, Unsinn gewesen wäre.

Cartesius war einer von denen, welche die-

ses am lebendigsten erkannten. Er urtheilte, daß vor allen Dingen jene ungeheure, despotisch herrschende Philosophie gestürzt werden müsse; und dieses kühne Vorhaben führte er mit vieler Geschicklichkeit und Klugheit aus. Er ergriff die einzige Maaßregel, welche mit Erfolg ergriffen werden konnte. An die Stelle der alten Philosophie führte er eine neue ein, die im Grunde nicht viel besser als jene alte war; die er aber dem Tone seines Zeitalters, welches bloß am Geistreichen hieng, so vollkommen anzupassen wußte, daß seine Lehre, indem sie den Flug einer lebhaften, aber noch regellosen Einbildungskraft begünstigte, überall Liebhaber und Beyfall fand. Ein jeder war stolz darauf, nach seiner eigenen Weise eine Philosophie zu Stande bringen zu können; und dieses stürzte das Ungeheuer zu Boden.

Der raschen, von ihren Banden kaum befreuten, noch ungezähmten und zügellosen Einbildungskraft dächte jetzt nichts mehr dunkel noch unmöglich. Da man ehemals bloß die Welt aus der Materie gebildet hatte; so gelang es nunmehr, einen Gott daraus zu machen: und hieraus

entstand jener Proteus eines zweydeutigen Atheismus; der, nach jeder Vorstellungsart sich bequemiend, unter einer und ebenderselben Gestalt, uns, nach Belieben, bald ein Chaos, bald einen Gott zeigt.

Indessen waren große Geister, in ihrer Muße, beschäftigt gewesen, die übergebliebenen kostbaren Keime der Geometrie, welche die tiefkönnigen Alten aus der sichtbaren Welt absondert hatten, zu sammeln. Diese Keime, mit Sorgfalt gepflegt, hatten das glücklichste Gedeihen; und aus ihnen sproßte eine intellektuelle Welt hervor, die dem Anschein nach ebenso reich, als die wirkliche sinnliche Welt, und selbst als die sittliche war, welche Sokrates zuerst entdeckt hatte.

Gleichwohl schränkte sich alles, was durch den mühsamen Fleiß dieser Männer war errungen worden, bloß auf zwey, aber allerdings sehr wichtige Vortheile ein. Der Eine war: man hatte dem Verstande die möglich beste Übung verschafft; der Andre: mit der Wahrheit war man so vertraut geworden, daß

man sie nirgend mehr vermiffen wollte. In Grunde war jedoch diese, eine so reizende Form tragende Geometrie nichts als ein körperloses Schattenwesen; oder richtiger, ein bloßes Werkzeug, — der Leier des Orpheus gleich, welche Thiere und Bäume nur alsdenn an sich zog, wenn sein erhabener Gesang sich dazu hören ließ.

Endlich setzten sich einige große Geister in den Besitz der Geometrie. Kepler, Newton, Huygens führten sie von neuem zur Naturlehre zurück, von welcher sie sich abgesondert hatte. Alle ihre seit jener Trennung erworbene Reize theilte sie nun der Naturlehre mit; gab derselben schärfere Umrisse; legte ihr das Gewand der Wahrheit an, und bereicherte sie mit den Entdeckungen und Beweisen von den Gesetzen der Materie, deren Richtigkeit und Wirklichkeit durch die Folge der Naturerscheinungen bestätigt wurde.

Der Mensch hatte Ursache stolz auf seine bisherigen Bemühungen zu seyn. Es war ihm gelungen zu begreifen, was er sah und
was

was er fühlte. Er hatte die gegen ihn gekehrten Seiten des Weltalls genau beleuchtet, hatte sich eine Mechanik gebildet, welche die Materie nach seinen Bedürfnissen modifizierte, und hatte in gewisser Absicht die Naturlehre seiner Herrschaft unterworfen.

Unwissend war er noch als eingeschränktes Wesen; aber zugleich war er zu sicherem Wissen gelangt, durch die Weisheit, daß er von dieser göttlichen Geometrie sich keinen Schritt entfernte.

Zu dieser Höhe brachten Newtons unsere Kenntnisse in der Naturlehre, und überall lag derselben Wahrheit zum Grunde. Diese großen Männer hatten gleichsam die Handgriffe der Gottheit bey ihren Werken aufgespürt; sie hatten die Gesetze der Bewegung, der Anziehungskraft, der Schwere, und so vieler anderer Kräfte, oder auch so vieler verschiedener Modificationen nur einer und ebenderselben Kraft, aus sichtbaren und fühlbaren Wirkungen derselben bewiesen; aber niemals errötheten sie, ihre Unwissenheit in Absicht der ersten

Ursache von diesem allem zu gestehen. Die Folge davon war, daß der erreichte bewundernswürdige Umfang ihrer wirklichen Erkenntnisse, verbunden mit der Einsicht ihrer Unwissenheit, sie dem großen Beweger des Alls näher brachte, und sie mit Anbetung gegen ihn erfüllte.

Newton erstaunte mit Recht über seine Entdeckungen, deren Grenzen jedoch sein großer Verstand erkaunte. Seine Nachfolger erstaunten auch darüber; aber stolz, soviel von ihm gelernet zu haben, und zugleich eifersüchtig auf seinen Ruhm, wollten sie wissen, was dieser große Mann zu wissen sich nie angemahet hatte. Sie sahen mit ihren Augen die erstaunlichen Wirkungen, welche sie, mit Hülfe seiner erhabenen Mechanik, auf die Materie, die sie unter Händen hatten, hervorzubringen vermochten; und zogen nun hieraus folgenden Schluß. Wenn die Ursache der Anziehung, der Schwere, der Bewegung, des Denkens, kurz alles dessen, was zu der sogenannten metaphysischen Welt gerechnet wird, Materie wäre, obgleich eine weit feinere, als diejenige ist, welche wir mit unseren unvollkommenen Augen sehen; so müßte

auch auf diese weit feinere Materie eine solche Anwendung unserer Mechanik möglich seyn, daß dadurch die Wirkungen der Schwere, der Anziehung, des Vermögens zu denken, u. s. w. sich hervorbringen ließen. Sollte es nun unserer glücklichen Einbildungskraft gelingen, den Mechanismus oder die Modificationen zu errathen, woraus nothwendiger Weise jene Wirkungen, deren Ursache wir suchen, erfolgen müßten; so wäre augenscheinlich dargethan, daß alles, was wir in der Natur erblicken, nichts als verschiedentlich modifizierte Materie sey. Und was anders, als dies letztere, dürfen wir vermuthen, da wir wirklich nichts sehen, nichts fühlen noch riechen können, was nicht Materie ist?

Augenblicklich nahm jetzt die glückliche Einbildungskraft dieser Herren ihren Flug, gerade wie zu den Zeiten des Cartesius; nur mit dem Unterschiede, daß die Einbildungskraft seitdem mit den Ideen des an Ideen aller Art fruchtbarsten Jahrhunderts, welches je gewesen ist, sich bereichert hatte: und Cartesius, der sein sonderbares Lehrgebäude bloß um seiner an-

bern Absichten willen zu errichten genöthigt war, hätte schwerlich den Muth gehabt, einer mit solchen Materialien versehenen Einbildungskraft, als jetzt die unsrige ist, den Schwung zu geben.

Vielleicht ist niemals von den Menschen auf die Ründung eines Systems, und die Mittel, ihm eine leichtere Ausbreitung zu verschaffen, so viel Geist verschwendet worden, als jetzt von den Materialisten auf den zarten und künstlichen Bau ihrer Kugeln, ihrer Aftersiegel, Fasern, Häkchen und Ringe, und auf ihre zu- und ausströmende Materien verschwendet wurde, durch deren Hülfe sie zwischen Physik und Metaphysik eine so innige Verbindung zuwege brachten, daß nunmehr das Ganze dieses Weltalls die entzückendste Gleichartigkeit, und eine Einfachheit erhielt, die jedes andre Prinzip, außer der sich selbst bestimmenden Materie, als überflüssig und entbehrlich ausschloß.

Von dem unwiderstehlichen Reize dieses Systems kann man sich einen Begriff machen, wenn man sieht, daß mit der Philosophie sich

abgebende Gottesgelehrte sogar, bey allem Eifer für Orthodoxie, den sie noch haben mögen, die kleine Unbesonnenheit begehen, das Ansehen des Glaubens an die Gottheit, der sie dienen; auf das Spiel zu setzen, bloß um einige Ansprüche auf den schmeichelhaften Ruhm zu erwerben, daß auch sie eine kleine Welt erschaffen — oder wenigstens zusammen setzen können.

Dies ist der dritte Atheismus. Seine Quelle liegt in den Annahmen einer übermüthig gewordenen Vernunft.

Sie sehen, daß dieser Atheismus, und der erste und älteste, im Grunde einerley Gattung sind; indem beyde die Materie zur einzigen Grundlage haben. Nur ist der Unterschied sehr groß zwischen einer rohen Materie, von welcher man mit Genauigkeit noch keine Gesetze, keine Eigenschaften kennt, und die der Einbildungskraft nichts als eine tode Masse darbietet: und einer Materie, an welcher so viele Jahrhunderte lang der Fleiß der Menschen sich geübet hat; einer Materie, die von densel-

ben zerlegt worden ist, damit ihre Theile desto besser bearbeitet würden; der man, um eine Größenlehre zu bilden, den Begriff des Umriszes, und um eine Arithmetik zu Stande zu bringen, den Begriff der Zahl entrissen hat, und welche jetzt, nachdem dies alles wieder zusammengefügt worden ist, als ein völlig ausgebildeter Gegenstand sich der inneren Anschauung darstellt.

Der erste Atheismus, welcher einer in ihrer Einsicht noch zu beschränkten Vernunft sein Daseyn zu verdanken hatte, verlor sich von selbst, sobald man anfing, auch die sittliche Welt mit Ernst zu betrachten.

Der zweyte — ein bloßer, oft aus richtigen Vernunftschlüssen gefolgter, in Gleichgültigkeit ausartender Unglaube — findet in dem Schooße wahrer Weltweisheit seine Genesung.

Der dritte aber, diese riesenhafte Geburt unseres thörichtten Stolzes, wird nicht eher gestürzt werden, als bis der Mensch mit folgenden unläugbaren Wahrheiten sich vertrauter

gemacht hat: nemlich, daß die Materie nur ein Wort ist, wodurch man die wirklichen Wesenheiten bezeichnet, in so fern zwischen diesen Wesenheiten und unseren jetzigen Organen Beziehung ist; daß wir von der Materie nicht mehr Eigenschaften wahrnehmen können, als wir Organe haben; und daß, wenn in der Folge unseres Daseyns wir entweder mehr oder andre Organe erlangen sollten, alsdann auch die Materie (wenn man dieses Wort als Zeichen für die in jedem Zustande uns bekannten Wesenheiten beybehalten will) verhältnißmäßig uns entweder mehrere, oder andre Eigenschaften entdecken wird.

Sie werden lächeln, liebe Diotime, daß ich mir habe einfallen lassen, auf so wenig Seiten einen Gegenstand abzuhandeln, der, um ganz auseinander gesetzt zu werden, einige hundert erforderte. Ich fürchte, unser Freund Jacobi wird eben so darüber urtheilen; dies sah ich aber nach der Hand erst ein.

Leben Sie wohl, und der alleinige Gott seegne Sie.

Den 7ten Sept. 1787.

Beilage III.

Seite 15 dieser Schrift: „Mein kindischer
 „Tieffinn brachte mich im achten oder neunten
 „Jahre zu gewissen sonderbaren — Ansichten
 „(ich weiß es anders nicht zu nennen) die
 „mir bis auf diese Stunde ankleben.“

Herr Rehberg hat dieser Stelle in seiner
 Recension meines Gespräches über Idealismus
 und Realismus (Allg. Lit. Zeit. 1788. zweyter
 Band. S. 112.) auf eine Weise gedacht, die
 mich ndthigt, eine Erklärung darüber zu ge-
 ben.

Es war nemlich jenes Sonderbare,
 eine von allen religiösen Begriffen ganz unab-
 hängige Vorstellung endloser Fortdauer, welche
 mich in dem angezeigten Alter, bey dem Nach-
 grübeln über die Ewigkeit a parte ante, un-
 versehens mit einer Klarheit anwandelte, und
 mit einer Gewalt ergriff, daß ich mit einem
 lauten Schrey auffuhr, und in eine Art von

Ohnmacht sank. Eine sehr natürliche Bewegung zwang mich, sobald ich wieder zu mir selbst kam, dieselbige Vorstellung in mir zu erneuern, und der Erfolg war ein Zustand unaussprechlicher Verzweiflung. Der Gedanke der Vernichtung, der mir inmer gräßlich gewesen war, wurde mir nun noch gräßlicher; und eben so wenig konnte ich die Aussicht einer ewig dauernden Fortdauer ertragen.

Es würde ermüdend für den Leser seyn, wenn ich die Geschichte dieser sonderbaren Plage hier umständlich fortsetzen wollte. — Erläutern möchte ich sie nicht, wenn ich es auch könnte. Genug, ich brachte es allmählig dahin, seltener davon ergriffen, und, nach einigen Jahren, ihrer ganz los zu werden. Nur vergaß ich auch bald jede Vorsorge, die ich bisher angewendet hatte, sie vor mir entfernt zu halten, und glaubte zuletzt nicht mehr, daß sie das Eigene wirklich haben könnte, wodurch sie mir so fürchtbar geworden war.

Ohngefähr von meinem siebenzehnten bis in mein drey und zwanzigstes Jahr hatte ich nicht

in diesem letzteren Zustande befunden, als auf einmal die alte Erscheinung wieder vor mich trat. Ich erkannte ihre Eigene gräßliche Gestalt, war aber standhaft genug, sie fest zu halten für einen zweyten Blick, und wußte nun mit Gewißheit, sie war! Sie war, und hatte ein in dem Maaße objectives Wesen, daß sie jede menschliche Seele, in welcher sie Daseyn erhielt, gerade so wie die meinige afficieren mußte.

Seitdem hat diese Vorstellung, ohngeachtet der Sorgfalt, die ich beständig anwende sie zu vermeiden, mich noch oft ergriffen. Ich habe Grund zu vermuthen, daß ich sie zu jeder Zeit willkührlich in mir erregen könnte, und glaube, es stünde in meiner Macht, wenn ich sie einige Male hintereinander wiederholte, mir in wenig Minuten dadurch das Leben zu nehmen.

Wieviel man nun auch hievon möchte abziehen wollen, so wird es doch immer merkwürdig bleiben, daß eine vom Menschen selbst in ihm hervorgebrachte, blos speculative Vorstellung auf ihn selbst so fürchterlich,

zurück wirken könne, daß er die Gefahr, sie zu erwecken, mehr scheut, als jede andere Gefahr.

Unmittelbar vor der Stelle, welche diese Erzählung veranlaßt hat, steht in meinem Briefe: „Ich gieng noch im Polnischen Rode, da ich schon anfieng, mich über Dinge einer andern Welt zu ängstigen.“ Ueber diese Stelle machte der seelige Hamann eine Anmerkung, die zwar nicht zum Sinne der Worte, wie sie jedermann verstehen wird, paßt, aber eben deswegen hier eine gute Wirkung thun kann.

„Dinge einer andern Welt. Quot capita, tot sensus. Also giebt es so viel Welten, als es Menschen giebt, und dennoch nur Eine gemeinschaftliche Natur, die unser Geschlecht von allen übrigen Geschöpfen der Erde, des Abgrundes und des Himmels unterscheidet. Im genauen Verstande ist nur Eine Welt, wie Ein Urheber, Ein Despot seines Werks und Eigenthums. Dinge einer andern Welt sind daher nichts als ge-

„ wisse sonderbare Ansichten der uns allein
 „ gegebenen gegenwärtigen, veränderlichen
 „ sinnlichen Natur. Die Splendida miseria
 „ unserer Sprache giebt zu unzähligen Miß-
 „ verständnissen von ähnlicher Art Anlaß. Al-
 „ le entia rationis, alle Anschauungen und
 „ Erscheinungen von Irrthum und Wahrheit,
 „ alle Vorurtheile und Voraussetzungen mensch-
 „ licher Begriffe und Theorien sind gleichsanz
 „ Dinge einer andern — als wirklichen
 „ Welt, die unmdglich mit dem für uns uner-
 „ meßlichen Zusammenhange übereinstimmen
 „ können: sondern die willkührlichsten Verstüm-
 „ melungen desselben, welche nach den will-
 „ kührlichsten Gesetzen unserer Einbildungen
 „ und Leidenschaften, und den Schranken unse-
 „ rer mannichfaltigen Kräfte gemäß, theils
 „ abgesondert, theils zusammengesetzt wer-
 „ den. ”

Von dieser Anmerkung habe ich unter den
 nachgelassenen Papieren meines Freundes nicht-
 weniger als zehn verschiedene Entwürfe gefun-
 den. Darunter ist mir der eben mitgetheilte,
 als der planste, wenigstens was den Eingang

betrifft, vorgekommen. Nun will ich auch noch den letzten, den er selbst mir den siebenten May 1788. von Münster aus zuschickte, hierhin setzen. Den Raum dazu werden mir diejenigen Leser, welche ich mir bey meiner Arbeit am liebsten denke, gern vergönnen.

„ Quot capita, tot sensus. Gesezt also
 „ auch soviel Welten als Menschen: so unter-
 „ scheidet sich dennoch unser Geschlecht durch
 „ Eine allen gemeinschaftliche Natur von sämt-
 „ lichen übrigen Geschöpfen der Erde, und es
 „ giebt weder mehr Welten noch mehr Götter;
 „ ein einiger Gott und Herr, dessen Meisterstück
 „ und Eigenthum *Εν και παν* seyn muß. Die-
 „ ge einer andern Welt sind also im Grun-
 „ de nichts, als gewisse sonderbare Ansichten
 „ dieses nicht nur zu unserem Standpuncte
 „ (*δος μοι πρ ω*), sondern auch zu unserem
 „ Wirkungskreise (*και κινωω την γην*),
 „ gegebenen und allein gegenwärtigen Weltalls.
 „ Der Verf. wiederholt also idem dem Sinne
 „ nach, per aliud nach dem Buchstaben. Die
 „ Splendida miseria unserer menschlichen
 „ Sprache ist an solchen Mißverständnissen

„ Schuld. Alle entia rationis, alle Anschau-
 „ ungen von Erscheinungen, von Irrthum und
 „ Wahrheit, alle Vorurtheile und Vorausset-
 „ zungen sind gleichsam Dinge einer andern
 „ als wirklichen Welt, die unmdglich mit dem
 „ für uns unermesslichen Zusammenhange über-
 „ einstimmien können; sondern optische Verkür-
 „ zungen oder Verstümmelungen desselben,
 „ welche nach sehr willkührlichen Gesetzen unse-
 „ rer Einbildungskraft und herrschenden Leiden-
 „ schaft, und nach den Schranken unserer
 „ mannichfaltigen Sinnlichkeit, theils abgese-
 „ dert, theils zusammengesetzt werden.“

Beilage IV.

Seite 27. dieser Schrift. „Das nicht
 „allein. Ich glaube eine verständige persönl-
 „che Ursache der Welt. Lessing. O, desto
 „besser! Da muß ich etwas ganz neues zu hö-
 „ren bekommen!“

Ueber diese Stelle sagt Herder in seinem Ges-
 spräche: Gott, S. 133, folgendes:

„Lessing hört von einer verständigen, per-
 „sönllichen Ursache der Welt; und freuet
 „sich dabey nach seiner Art, daß er jetzt etwas
 „ganz neues zu hören bekommen werde. Um
 „Verstande Gottes konnte Lessings Verstand
 „nie zweifeln; seine Neugierde war also auf
 „die persönlliche Ursache der Welt gerichtet,
 „und darüber konnte er natürlich nichts neues
 „erfahren. Der Ausdruck Person, selbst
 „wenn ihn die Theologen gebrauchen, die ihn
 „aber nicht einmal der Welt entgegen setzen,
 „sondern nur als Unterschied im Wesen Gottes
 „annehmen, ist, wie sie selbst sagen, bloß

„anthropopatisch; philosophisch konnte also
 „hierüber nichts ausgemacht werden.“

Unter den vielen sonderbaren Stellen des Herderischen Gesprächs, nimmt sich diese durch eine gewisse Fülle des Ungemeinen aus.

Die Frage war, ob die Ursache der Welt, das ist, das höchste Wesen, bloß eine ewige unendliche Wurzel aller Dinge, eine natura naturans, eine erste Springfeder; oder ob sie eine Intelligenz sey, die durch Vernunft und Freyheit wirke; und da war meine Meinung: diese erste Ursache sey eine Intelligenz *).

Vou.

*) „Ein Wesen, welches fähig ist, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln, ist eine Intelligenz, ein vernünftiges Wesen; und die Causalität eines solchen Wesens, nach dieser Vorstellung der Gesetze, ein Wille desselben. Ein Wesen, welches durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur wäre, würde die höchste Intelligenz seyn; also Gott.“ Critik der pr. Vern. S. 225. u. 226.

Von einer Intelligenz ohne Personalität hatte ich keinen Begriff, und bin überzeugt, daß auch Lessing so wenig einen davon zu haben wähnte, als irgend ein Mensch ihn wirklich zu haben im Stande ist.

Einheit des Selbstbewußtseyns macht die Personalität aus, und ein jedes Wesen, welches das Bewußtseyn seiner Identität hat, ist eine Person. Wenn ich also, wie Kant behauptet, zweifeln kann, ob mein Bewußtseyn nicht fließend sey, so ist es möglich, daß ich an meiner eigenen objectiven Personalität (das ist, der wirklichen Identität meines Subjects) zweifle; an der Personalität Gottes aber, und ihrer durchgängigen Wahrheit, kann ich nie zweifeln, sobald ich Gott Bewußtseyn zuschreibe.

Den Thieren sprechen wir die Personalität ab, weil wir ihnen die deutliche Erkenntniß, worauf das Bewußtseyn der Identität beruht, absprechen. Das Prinzip der Personalität aber muß jedem mit Bewußtseyn begabten Individuo, das ist jedem lebendigen Wesen zugeschrieben werden.

Mit jedem Grade mehr von Bewußtseyn, den wir einem solchen Individuo beymessen, bringen wir es der Person näher, bis derjenige Grad, der es zu einer Intelligenz erhebt, ihm zugleich die Eigenschaft einer Person, das ist eines durch Vernunft sich selbst bestimmenden Wesens vollständig ertheilt.

Wir müssen also, wenn wir nicht die Region des Denkbaren ganz verlassen, und ohne allen Begriff urtheilen wollen, nothwendig der Höchsten Intelligenz auch den höchsten Grad der Personalität zuerkennen.

Meines Wissens war vor Herdern niemand, der hierüber anders dachte, und es ist wirklich etwas ganz neues von seiner Seite, wenn er behauptet, Lessing hätte als auf etwas unerhörtes aufmerken müssen, da er von der Ersten Ursache der Dinge, als einem persönlichen Wesen reden hörte.

Nur deswegen verdiente diese Sache eine Erörterung, weil der Nichtpersönliche Gott ein nothwendiges Bedürfniß jener dichterischen Phi-

Philosophie ist, welche zwischen Theismus und
 Spinozismus gern in der Mitte schweben möch-
 te, und viele Anhänger unter uns gefunden
 hat. Diese Philosophie geht von dem wahren
 Satze aus, daß der Göttliche Verstand kein
 menschlicher Verstand, und der Göttliche Wille
 kein menschlicher Wille seyn kann. Diesen
 wahren Satz dehnt sie hernach bis zur Vertil-
 gung der Wurzel alles vernünftigen Denkens
 und Handelns, des Prinzips aller Intell-
 igenz, das ist, des persönlichen Da-
 seyns aus, ohne zugleich, mit dem conse-
 quenten Spinoza, behaupten zu wollen, daß
 die oberste Ursache der Dinge keine Intelli-
 genz seyn könne. Was soll ich aber un-
 ter einer Intelligenz verstehen, die von allem,
 was ich mir bey einem verständigen Wesen den-
 ke, gar nichts an sich hat? — Schlechter-
 dings **Nichts** kann ich darunter verstehen;
 denn nicht nur alle Aehnlichkeit, sondern auch
 alle mögliche Analogie wird durch die Weg-
 räumung des persönlichen Daseyns aufgehoben,
 so daß kein Schatten noch Schimmer eines Be-
 seyns, nicht einmal soviel als zu einem Hirnge-
 spinnst erfordert wird; sondern nur ein Wort

ohne Sinn, ein bloßer leerer Schall übrig bleibt.

Was nun eine solche verständige, ja auch weise und gütige Ursache der Dinge, die weder extramundan, noch supramundan, auch nicht die Natur selbst; am allerwenigsten aber ein persönliches Wesen ist, zu dessen Natur es gehrt, sich Zwecke vorzusetzen — bey der philosophischen Anwendung ihres undenkbaren Begriffs erfahren, und in welche Collisionen sie mit der Natur, und hinwieder die Natur mit ihr gerathen müsse, braucht nicht erst errathen zu werden, sondern liegt in mehr als einem Beyspiele jedermann vor Augen.

Wider diese Vernunft und Sprachverwirrende — Predigt (ich weiß kein andres Wort) habe ich mich schon in der ersten Ausgabe der Briefe über Spinoza erklärt, und meine Absicht, sie durch eine gründliche Darstellung des in allen seinen Theilen fest zusammenhängenden u n b e k e h r b a r e n Spinozismus zu stören, frey entdeckt *). Ausführlicher äusserte

*) Erste Ausgabe. S. 168. 169. u. 170. die Note.

ich mich nachher darüber in den Betrachtungen über den frommen Betrug *), und versprach die Unmöglichkeit eines Mittelsystems zwischen Theismus und Spinozismus, und das Unge- reimte ihrer Vermischung, in dieser zweyten Auflage in ein noch helleres Licht zu stellen. Die unmittelbar folgende Beilage wird mehr über diesen Gegenstand enthalten, den ich nicht aus den Augen zu lassen Willens bin.

*) Betrachtungen über den frommen Betrug u. s. w. Deutsches Museum, Febr. 1788. S. 164 — 166. die Note.

Beilage V.

S. 30 dieser Schrift. „Es gehört zu den
 „menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Ge-
 „danken, als das erste und vornehmste be-
 „trachten, und aus ihm alles herleiten wol-
 „len; da doch alles, samt den Vorstellungen,
 „von höheren Prinzipien abhängt. Ausdeh-
 „nung, Bewegung, Gedanke, sind offenbar
 „in einer höheren Kraft gegründet, die noch
 „lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß
 „unendlich vortrefflicher seyn, als diese oder
 „jene Wirkung; und so kann es auch eine Art
 „des Genusses für sie geben, der nicht allein
 „alle Begriffe übersteigt, sondern völlig auf-
 „ser dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts
 „davon gedenken können, hebt die Möglichkeit
 „nicht auf.“

Hiebey erinnert Mendelssohn: „Dieser
 „Einfall ist ganz in Lessings Laune. Einer von
 „seinen Luftsprüngen, mit welchen er Miene
 „machte, gleichsam über sich selbst hinauszus-
 „springen. Zweifeln, ob es nicht etwas

„ giebt, daß nicht nur alle Begriffe übersteigt,
 „ sondern völlig außer dem Begriffe liegt; die-
 „ ses nenne ich einen Sprung über sich selbst
 „ hinaus Mir ist niemals eingefal-
 „ len, auf meine eigene Schultern steigen zu
 „ wollen, um eine freyere Aussicht zu haben
 „ Auch scheinen Sie selbst auf die-
 „ sen wunderlichen Einfall Lessings kein sonder-
 „ liches Gewicht zu legen.“ *)

Ich legte gar kein Gewicht darauf, wie es die unmittelbare Fortsetzung des Gesprächs genug zu erkennen giebt; und sehr glücklich hat, nach meinem Urtheile, Mendelssohn diesen Einfall mit einem Versuche, über sich selbst hinaus zu springen, verglichen **).

*) S. Mendelsf. Erinnerungen, S. 85. u. 86. dieser Schrift.

***) Begriff wird hier in der weitesten Bedeutung, für transcendente Apperception oder reines Bewußtseyn genommen. Ein Genuß, welcher außer diesem Begriffe läge, wäre ein Genuß ohne Genießen.

Ich muß hier noch anmerken, daß Lessing in einer folgenden Unterredung mich über diesen Punkt auf Hume's nachgelassene Gespräche (die

Desto befremdender mußte es für mich seyn, nachher mehrmals diese Aeußerung Lessings, als einen Beweis, ich weiß nicht von was für einer, mit dem System, welches ich ihm beygemessen, unverträglich seyn sollenden Theologia Naturali, zu der er sich damit bekannt hätte, herbeygeführt zu sehen.

Anders sind von Herder diese Worte Lessings genommen worden, welcher sie in seinem vier-
ten Gespräche über Gott als einen Beweis anführt, daß Lessing bey Spinoza nur auf halbem Wege stehen geblieben sey, weil er sonst den Begriff sich schon entwickelt haben

zweyte Abtheilung) vermied. Ich wagte nicht, in meinem ersten Briefe an Mendelssohn hiervon Erwähnung zu thun, weil Lessing die zweyte Abtheilung nicht genannt, und ich selbst diese Gespräche damals noch nicht gelesen hatte. Ueberhaupt war es mir zumider, ins Blinde anzuführen, und zugleich schämte ich mich der Nachlässigkeit, diese Gespräche nicht nachgesehen zu haben. Es war mir gegangen, wie dem Er in meinem Summe über den Glauben; ich wollte durchaus nur das Englische Original lesen, und versäumte mir dieses anzuschaffen.

wärde, den dieser Weltweise, als den Grund und Inbegriff aller Kräfte, genugsam darstelle. —

„Wie“ (sagt der Theophron des Gesprächs, S. 138.) „wenn ich Ihnen zwar nicht eine höhere Kraft (als Denken), aber den reellen Begriff nennete, in welchem alle diese Kräfte (die Tausende des Weltalls, deren Philolaus eben gedacht hat) gegründet sind; sondern den sie auch allesamt nicht erschöpfen? Er hat alle Eigenschaften, die Lessing von seiner unbekanntem Kraft fodert, „er ist unendlich vortrefflicher, als jede einzelne Wirkung einer einzelnen Kraft, und giebt wirklich eine Art des Genusses; der nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern auch (zwar nicht außer, aber) über und vor jedem Begriffe liegt,“ weil jeder Begriff ihn voraussetzt und auf ihm ruhet.“

„Philolaus. Und dieser Begriff ist —?

„Theophron. Das Dafeyn. Sie sehen, Lessing ist bey Spinoza nur auf halbem Wege

sehen geblieben; sonst hätte er sich diesen Begriff schon entwickelt, den unser Weltweise als den Grund und Inbegriff aller Kräfte genugsam darstellt. Das Daseyn ist vortrefflicher, als jede seiner Wirkungen: es giebt einen Genuß, der einzelne Begriffe nicht nur übersteigt, sondern mit ihnen auch gar nicht auszumessen ist: denn die Vorstellungskraft ist nur Eine seiner Kräfte, der viele andere Kräfte gehorchen. So ist's bey Menschen: bey allen eingeschränkten Wesen muß es derselbe Fall seyn; und bey Gott?"

„Philolaus. In Gottes Daseyn trifft's auf die eminenteste Weise zu, was Lessing von dieser höheren Kraft, die über alles Denken gehen soll, ahnet. Seine Existenz ist der Urgrund aller Wirklichkeit; der Inbegriff aller Kräfte, ein Genuß, der über alle Begriffe geht.

„Theophron. Der aber auch auffer allem Begriffe liegt? Sie sehen abermals, daß Lessing den Knäuel Spinozistischer Ideen sich nicht ganz entwirrt habe. Die höchste Kraft muß sich selbst kennen; sonst ist sie eine blinde

Macht, die von der denkenden gewiß überwunden würde; mithin nicht Gottheit wäre."

An Lesingen ist man das Stehenbleiben auf halbem Wege sonst nicht gewohnt; eben so wenig, daß er ein in die Hand einmal genommenes Knäuel nicht ganz entwirrt. Aber Herder sagt auch von Spinoza folgendes in eben dieser Schrift (S. 101 — 103.): „Was fehlt ihm also, daß er die unendliche Denk- und Wirkungskraft nicht verband, und in dieser Verbindung das nicht deutlicher ausdrückte, was er in ihr nothwendig finden mußte, nämlich: daß die höchste Macht nothwendig auch die weiseste Macht, d. i., eine nach inneren ewigen Gesetzen geordnete, unendliche Güte sey?" — — „Es ist immer noch jene falsche Cartesische Erklärung, die ihm auch hier sein eigenes Licht verbaute. Gedanke und Ausdehnung stehen ihm nämlich als zwey unberührbare Dinge entgegen; der Gedanke kann nicht durch die Ausdehnung, die Ausdehnung nicht durch den Gedanken begrenzt werden. Da er nun beyde als Eigen-

„schaften Gottes, eines untheilbaren Wesens
 „annahm und keine durch die andre zu erklä-
 „ren wagte: so mußte er ein Drittes anneh-
 „men, unter welches sich beyde fügten, und
 „das nannte er Macht. Hätte er den Be-
 „griff von Macht, wie den Begriff der Materie
 „entwickelt: so müßte er bey diesem noth-
 „wendig, und selbst seinem System zufolge,
 „auf den Begriff von Kräften gekommen seyn,
 „die eben sowohl in der Materie, als in Orga-
 „nen des Denkens wirken; mithin hätte er
 „auch in jenem, Macht und Gedanken als
 „Kräfte, d. i., als Eins betrachtet. Auch
 „der Gedanke ist Macht, und zwar die voll-
 „kommenste, schlechterdings unendliche Macht,
 „eben dadurch, das er alles ist und hat, was
 „zur unendlichen, in sich selbst gegründeten
 „Macht gehöret.“

Es wäre also nicht sowohl Lessing, der bey
 Spinoza, als Spinoza, der bey sich selbst
 auf halbem Wege wäre stehen geblieben *).

*) Seite 94. der Herderischen Gespräche über Gott
 wird erkannt, „das Spinoza gegen alle Absich-

Aber ist denn wenigstens dieses richtig, daß Spinoza bey Spinoza auf halbem Wege stehen blieb, und den Anäuel Spinozistischer Ideen sich nicht ganz entwirrte?

Ich hoffe, Herder selbst soll mir das Gegentheil beweisen.

Der Satz, aus welchem Spinoza den Schluß zog, daß Gott, oder die natura na-

„ten Gottes in der Schöpfung hart rede;
„Gott Verstand und Willen sehr be-
„stimmt abspreche, und alles was da sey,
„blos und allein aus seiner unendlichen
„Macht ableite, die er nicht nur über Verstand
„und Absichten setze, sondern auch völlig von
„denselben trenne: — dagegen aber S. 95.
der Beweis versprochen, „theils, daß
„Spinoza sich selbst in diesen Sätzen
„nicht völlig verstanden, weil sie Fol-
„gen der bösen Cartesischen Erklärung wären,
„die er in sein System genommen; theils, daß
„man ihn noch viel falscher verstanden habe,
„als er sich dunkel (dunkel? Ueber diese Punkte
wären die Aeußerungen des Spinoza dunkel?)
„ausdrückte.“

turans, weder Verstand noch Willen, so wenig (welches wohl zu merken ist) einen unendlichen, als einen endlichen haben könne, ist dieser.

Wirkliche Gedanken, ausdrückliches Bewußtseyn, Verstand, ist eine gewisse bestimmte Art und Weise, eine Modification (modificatione modificatum) des absoluten Denkens. Das absolute Denken selbst, unmodifiziert, (infinita cogitationis-essentia) wird von der Substanz unmittelbar hervorgebracht; alle die verschiedenen Arten des Denkens aber, nur mittelbar; das heißt, sie alle können, unmittelbar, nur aus dem Endlichen fließen, und müssen zur erschaffenen, keinesweges aber zur unerschaffenen Natur gerechnet werden.

Nun sagt Herder selbst in der angezogenen Stelle (S. 139.), wo er Lessingen und Spinoza beschuldigt, auf halbem Wege stehen geblieben zu seyn: „Das Daseyn ist vortrefflicher, als jede seiner Wirkungen; es giebt einen Ge-
nuß, der einzelne Begriffe nicht nur über-

„steigt, sondern mit ihnen auch gar nicht aus-
zumessen ist: denn die Vorstellungsk-
kraft ist nur Eine seiner Kräfte, der
viele andere Kräfte gehorchen.“

Wenn nun Lessing hierauf erwiederte:
„Freund, du hast den Rnduel Spinozistischer
Ideen dir nicht ganz entwirrt, sonst würdest
du eingesehen haben, daß deine Vorstellungsk-
kraft Gottes, die nur Eine seiner Kräfte ist,
und mit andern Kräften, aus einem Ur-
grunde der Wirklichkeit entspringt, un-
möglich eine leitende Kraft seyn könne.
Nach dem Zusammenhange deiner eigenen Be-
griffe, wie du sie dargelegt hast, ist die Vor-
stellungskraft nichts anders als Bewußtseyn;
Bewußtseyn dessen, „was jeder Begriff
voraussetzt, des Seyns oder Seyen-
den *);“ Bewußtseyn dessen, was allem,
auch dem Denken seine Gesetze bestimmt,
nicht von ihm sie sich bestimmen läßt, und al-
so unmöglich vom Denken kann „überwun-
den“ werden. Was redest du von blinder

*) Herders Gott. S. 138 u. 139.

Macht? Seht das Denken deinem Gotte Ausgen ein? Und woher das Licht in diese Augen, ohne welches auch kein inneres Auge sieht? Du spottetest über Leibnizens Anthropopathieen; willst nicht, daß man Gott vorausgedachte Pläne, Absichten zuschreibe; lehrst eine Nothwendigkeit, welche nicht durch die Weisheit eingesezt, sondern Natur ist *), und redest denn doch wieder von einer Macht, welche durch den Gedanken erst ihre Vorschriften von Ordnung, Regelmäßigkeit und Harmonie erhält **); von Gedanken, durch welche die Natur erst ausgedacht seyn muß, und welche „die vollkommenste schlechterdings „unendliche Macht sind, weil der Ge- „danke alles ist und hat, was zur „unendlichen in sich selbst gegrün- „deten Macht gehöret ***).“ In Wahrheit, ich verstehe dich nicht. Denn was ist Grundidee des Spinozismus, wenn nicht die:

*) Herders Gott. S. 102.

**) Ebendass. S. 102.

***) Ebend. S. 103.

dieses, daß Gott das ausgedehnte Wesen selbst, das denkende Wesen selbst, das lebendige und handelnde Wesen selbst ist, und man deswegen ihn unmittelbar, eben so wenig Gedanken, als körperliche Bewegungen; eben so wenig ausdrückliches Bewußtseyn, als Figur und Farbe zuschreiben könne. Darum mußte ich, wenn ich von dem Genusse dieses höchsten Wesens reden wollte, nicht nur diesen Genuß über allen Begriff erheben, sondern ausser allem Begriff kühn hinauswerfen. Mein scharfsinniger Freund Mendelssohn hatte Recht, dieses einen Sprung über sich selbst hinaus zu nennen. Es war ein Salto mortale, womit ich auf der Stelle einen Salto mortale beantwortete, und damit wieder neben den Mann, mit welchem ich mich unterhielt, zu stehen kam."

Was Herder Versingen hierauf antworten — bestimmtes, wirklich philosophisches antworten könnte, weiß ich mir nicht zu denken. Man hat ziemlich allgemein von den Gesprächen dieses geistreichen Mannes über Gott geurtheilt, daß darin nicht die Lehre des Spia

noza, sondern eine andre, die Spinoza hätte haben sollen, von dem Vorwurfe des Atheismus gerettet werde. Aber denn müßte die Zusammensetzung des Herderischen, und Läuterung des Spinozistischen Gottes wenigstens eine mögliche Zusammensetzung und Läuterung seyn, welches sie mir nicht zu seyn scheint. Ich läugne nehmlich, daß es zwischen dem System der Endursachen, und dem System der bloß wirkenden Ursachen, ein (uns Menschen begreifliches) Mittelsystem geben könne. Verstand und Wille, wenn sie nicht das Erste und Oberste, wenn sie nicht Eins und Alles sind; sind nur untergeordnete Kräfte, und gehören zur erschaffenen, nicht zur schaffenden Natur; } sind Räderwerk, nicht erste Federkraft; sind Räderwerk, welches auseinander genommen, und dessen Mechanismus verfolgt werden kann *).

*) „Bey dem Satze, daß alle Realität, entweder in dem nothwendigen Wesen, als eine Bestimmung; oder durch dasselbe, als ein Grund müsse gegeben seyn: bleibt es noch unentschieden, ob die Eigenschaften des Verstan-

Ich verstehe aber unter Mechanismus jede Verkettung von bloß wirkenden Ursachen, welche eo ipso eine nothwendige Verkettung; so wie eine nothwendige Verkettung, in so fern sie nothwendig, eo ipso eine Mechanische ist *).

des und Willens in dem obersten Wesen, als ihm beywohnende Bestimmungen; oder bloß durch dasselbe an andern Dingen, als Folgen anzusehen sind. Wäre das letztere, so würde ohnerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseyns, als eines großen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ohne eigene Erkenntniß und Entschliesung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und sogar anderer Geister seyn, und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als daß es begreiflicher beschrieben wäre."

Kants einzig möglicher Beweisgrund.

§. 43. und 44.

*) G. Beylage VII.

Angenommen, daß Vorstellung und Begierde eine bloß mechanische Verkettung begleiten, in, mit und bey ihr seyn können; so wird alsdenn jede Vereinbarung von Kräften, jedes harmonische Resultat, eine Erscheinung zuwege bringen, deren Vorstellung den Begriff einer Wirksamkeit nach Zwecken, einer Kunst, Weisheit, Güte u. s. w. mit sich führen wird *).

*) „Wenn aufgegeben wäre, daß schiefe Flächen in verschiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von solcher Länge angeordnet würden, damit frey herabrollende Körper darauf gerade in gleicher Zeit herab kämen, so wird ein jeder, der die mechanischen Gesetze versteht, einsehen, daß hiezu mancherlei Veranstellung gehöre. Nun findet sich aber diese Einrichtung im Cirkel vor: selber mit unendlich viel Abwechslungen der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der größten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Verticaldurchmesser stoßen, sie mögen von dessen obersten oder untersten Punkte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgesammt das gemein, daß der freye Fall durch dieselben in gleichen Zeiten geschieht. Ich erinnere mich,

Eine nicht mechanische Verkettung ist eine Verkettung nach Absichten oder vorgesetzten Zwecken. Sie schließt die wirkenden Ursachen, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit nicht aus, sondern hat allein zum wesentlichen Unterschiede, daß bey ihr das Resultat des

daß ein verständiger Lehrling, als ihm dieser Satz mit seinem Beweise von mir vorgetragen wurde, nachdem er alles wohl verstand, dadurch nicht weniger, wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man durch eine so sonderbare Vereinigung vom Mannichfaltigen nach so fruchtbaren Regeln in einer so schlecht und einfältig scheinenden Sache, als ein Eirkelkreis ist, überrascht, und mit Recht in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müste denn seyn, daß es deswegen geschähe, weil die Ursache derselben da nicht so deutlich einzusehen, und die Bewunderung eine Tochter der Unwissenheit ist.

Kants einzig möglicher Beweisgrund, S. 52. zu vergleichen mit Herders Gott, S. 119. und 120.

Mechanismus, als Begriff vorhergeht; und die mechanische Verknüpfung durch den Begriff, und nicht, wie in dem andern Falle, der Begriff im Mechanismus gegeben wird. Dieses System wird das System der Endursachen, oder der vernünftigen Freyheit genannt. Jenes, das System der bloß wirkenden Ursachen, oder der Naturnothwendigkeit. Ein drittes ist nicht möglich, wenn man nicht zwey Urwesen annehmen will.

Zum Beschlusse noch ein Wort über den Grund der Auskunft, welche Herder in der Cartesischen Definition der Ausdehnung, von welcher sich Spinoza nicht soll haben losmachen können, findet. Herder nennt diese Auskunft (S. 148.) ein historisches Factum, und beruft sich auf Mendelssohns Morgenstunden. Ich will mich dagegen nur auf einen jungen, kaum hervorgetretenen Schriftsteller berufen, welcher dieses Factum — nicht so nahe als es hätte geschehen mögen, aber doch hinlänglich — beleuchtet hat. Man sehe Heydenreich, Natur und Gott nach Spinoza, S. 215 — 224. Außer diesem geistreichen Manne hat meines

Wissens niemand jener unbegreiflichen Behauptung Mendelssohns und Herders widersprochen; sondern sie ist vielmehr mit allgemeinem Beyfall aufgenommen worden. Leibnitz, heißt es, hat dem Unheil abgeholfen, indem er die leere Definition der Ausdehnung und die damit verknüpften unbequemen Vorstellungsarten aus dem Wege räumte. Dieses ist nur in Absicht des Cartesius, und unter der Bedingung gegründet, daß Leibnitz den eigentlichen Dualismus aufzuheben suchte *); in Absicht des Spinoza aber keinesweges, denn auch Spinoza bekämpfte den Dualismus, und sein unmodifiziertes ausgedehntes Wesen ist um nichts leerer, als das unmodifizierte einfache Wesen des Leibnitz. Man wird in den beyden hier unmittelbar folgenden Abhandlungen mehrere diesen Gegenstand angehende Erörterungen finden. Was aber insbesondere die gute Mei-

*) Daß es mit dieser Bedingung seine Richtigkeit habe, glaube ich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus schon hinlänglich gezeigt, und jetzt in der Beilage VI. ausser allen Zweifel gesetzt zu haben.

nung angeht, welche man jetzt fast allgemein von Leibnitz hat, und die aus seiner eigenen Schule hervorgegangen ist: er sey ein materieller Idealist von der subtileren Art gewesen; so werde ich dieselbe in einer andern Schrift von Grund aus untersuchen, und es, wie ich hoffe, sehr leicht machen, über ihren Werth oder Unwerth zu entscheiden.

Beylage VI.

S. 38 dieser Schrift: „Ich lasse Ihnen keine Ruhe; Sie müssen mit diesem Parallelismus, muß an den Tag.“

Die Frage: in wie fern Leibnizens vorherbestimmte Harmonie, mit der Behauptung des Spinoza, daß Ausdehnung und Denken sich gegenseitig nicht verändern können, und zusammen nur Ein Wesen ausmachen, einerley und nicht einerley sey — habe ich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus schon berührt, und zugleich versprochen, diese Materie an einem andern Orte weiter auszuführen, welches hier geschehen soll.

Ich sagte in jenem Gespräche (S. 163.), die substanzialen Formen, oder um denjenigen Ausdruck, welcher hier der schicklichste, und der wahrhaft eigentliche Ausdruck ist, zu gebrauchen, das Principium individuationis unseres Leibniz setze einen entscheidenden Punkt

des Unterschiedes fest. Und wirklich ist dieser Punkt so erheblich, daß die zwey Systeme dadurch zu entgegengesetzten Systemen werden.

Da Leibnitz sein „*Neues System*“ im Jahr 1695 zuerst öffentlich vortrug, erzählte er die verschiedenen Veränderungen, welche seine Denkungsart bis dahin erlitten hatte. Dieselbige Erzählung findet sich ausführlicher wiederholt in den *Nouveaux Essais*, und hier schließt er mit folgenden Worten: „Ich war
 „etwas zu weit gegangen, und hatte angefangen, mich auf die Seite der Spinozisten
 „zu neigen, welche Gott nur eine unendliche Macht zuschreiben, ihm Weisheit und andre
 „Vollkommenheiten absprechen, die Lehre von den Endursachen verachten, und alles aus
 „einer absichtlosen Nothwendigkeit herleiten. Hievon hat das System der Harmonie mich
 „geheilt, und ich lege mir seitdem zuweilen den Namen Theophilus bey *).“

*) *Nouv. Essais*. p. 29. — Sehr interessante Nachrichten von den Veränderungen, die sich in Leibnitzens Denkungsart zugetragen haben,

Gleichwohl glaubte Bourguet in eben diesem neuen System, welches Leibnitz dem Spinozismus

finden sich auch in seinen Briefen an Remond. Ich will folgende Stelle hier einrücken. — Je me souviens que je me promenai seul dans un bocage auprès de Leipsic, appelé le *Rosendal*, à l'âge de 15 ans, pour délibérer si je garderois les formes substantielles. Enfin le *Mécanisme* prévalut & me porta à m'appliquer aux Mathématiques. — Il est vrai que je n'entrai dans les plus profondes qu'après avoir conversé avec Mr. *Huygens* à Paris. Mais quand je cherchai les dernières raisons du Mécanisme & des loix même du mouvement; je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les Mathématiques, & qu'il falloit retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entelechies, & du matériel au formel; & me fit enfin comprendre, après plusieurs corrections & avancements de mes notions, que les *Monades*, ou les substances simples, sont les seules véritables substances; & que les choses matérielles ne sont que des Phénomènes, mais bien fondés & bien liés. C'est de quoi Platon & même les Académiciens postérieurs, & encore les Sceptiques ont entrevu quelque

muß entgegen setzte, Begünstigung oder die-
 mehr Geist des Spinozismus zu entdecken.
 Leibnitz antwortete ihm: „ich sehe nicht, wie
 „ Sie hier Spinozismus herausbringen wollen.
 „ Im Gegentheil, gerade durch die Mona-
 „ den wird der Spinozismus umgestossen.
 „ Denn soviel Monaden, soviel wirkliche Sub-
 „ stanzen, oder unzerstörbare, gleichsam le-
 „ bendige Spiegel des Universi, oder concen-
 „ trierte Welten sind vorhanden; da es hinge-
 „ gen nach Spinoza nur eine einzige Sub-
 „ stanz geben kann. Wären keine Mona-
 „ den, so hätte Spinoza Recht, und
 „ alles, ausser Gott, würde vorübergehend
 „ seyn, und als zufällige Beschaffenheit oder
 „ Modification verschwinden, weil den Dingen
 „ ein eigener Grund des Bestehens, die Sub-
 „ stanz fehlte, welcher durch die Monaden ge-
 „ geben wird *).“

chose; mais ces Messieurs, après Platon,
 n'en ont pas si bien usé que lui. (Recueil de
 Des Maiz. T. II. p. 135. Opp. omn. T. V. p. 8.)

*) Opp. II. P. I. p. 327. Dieser Brief ist vom
 December 1714. Eine Parallelstelle findet sich

**Vollkommen richtig! Der Spinozismus
kann nur von der Seite seiner Individualität**

in der Abhandlung *De ipsa natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum*, welche im Jahr 1698 in den *Actis eruditorum* erschien. Hier ist diese Stelle. „Alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinæ substantiæ permanentis modificationes, & phasmata, ut sic dicam; &, quod eodem redit, ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimæ notæ doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit. Sane si res corporales nil nisi materiale continerent, verissime dicerentur in fluxu consistere, neque habere substantiale quicquam, quemadmodum & Platonici olim recte agnovere. Opp. II. P. II. pag. 52 & 53.

nen mit Erfolg angegriffen werden, worauf denn entweder Leibnitzens Monaden, oder Eleasische Katalapsie an die Stelle treten müssen.

Spinoza gieng von dem Begriffe eines nothwendigen Dinges und dem Satze aus, daß das **Werden** eben so wenig geworden seyn oder angefangen haben könne, als das **Seyn**. Bewegung und Ruhe sind also ewige Modi seiner körperlichen Substanz, und die beständig fortwirkende Ursache der verschiedenen Gestalten, wo immer die eine aus der andern sich entwickelt, ohne daß sich die wirkende Ursache selbst im mindesten verändert. In seinem Systeme sind folglich die Individua oder einzelnen Dinge eben so ewig, als die Gottheit selbst, welche auf eine schlechterdings nothwendige Weise Unendliches aus Unendlichem hervorbringt. Bon der inneren Möglichkeit aber solcher einzelner Dinge in dem absoluten Continuo seiner Einzigen Substanz gab er keine Rechenschaft; keine von ihrer Sonderung, Wechselwirkung, Gemeinschaft, und dem wegen einer flüchtigen Individualität vorhandenen wunderbaren bello omnium contra omnes in und mit dem un-

endlichen alle Einheit verschlingenden Einzigen.

Diese Rechenchaft foderte nun Leibniz; aber nicht unmittelbar und ausschließlich von Spinoza: er foderte sie von den damals herrschenden philosophischen Secten, Cartesianern, Gassendisten, überhaupt von allen Weltweisen, welche wirklich Vereinigtes ohne durchgängige innerliche Vereinigung; unzertrennliche Dinge ohne unzertrennliches Band, eine Gemeinschaft der Wesen ohne einen Grund der Harmonie a priori, Bewegung ohne eigene Kraft, Leben ohne Geist für möglich hielten.

Es ist merkwürdig, daß Leibnizens erste Schrift, seine unter Thomasius im Jahr 1663 gehaltene Disputation schon auf diesen Gegenstand gerichtet war, und de principio individui handelte *).

*) S. die von Thomasius, bey dieser Gelegenheit gehaltene Rede, und die VII. Propositiones, welche Leibniz seiner Dissertation angehangen hatte. Opp. II. P. 2. p. 11. & 400. Dutens

Er selbst erzählt uns in seinem Specimine
 Dynamico, auf welche Weise er schon als
 Jüngling auf Betrachtungen gerathen sey, de-
 ren Fortsetzung die Lehre von den Monaden in
 ihm erzeugt habe *). Diese Lehre von den ein-
 fachen,

sagt im Verzeichniß: „Ipsa disputatio a G. G.
 Leibnitio die 30. Maii A. 1663. habita, pri-
 mum auctoris nostri cognitum opus, nostras
 exactissimas inquisitiones effugit. Septem,
 quas offerimus propositiones, adnexæ erant
 huic disputationi, & publicatæ fuerunt ab
 Ill. Ludovico in sua Leibnitianæ Philosophiæ
 Historia. T. I. §. 21.“

- *) Mihi adhuc juveni, & corporis naturam cum
 Democrito, & hujus ea in re sectatoribus
 Gassendo & Cartesio, in sola massa inerte
 tunc constituenti, excidit libellus *Hypotheses
 physice* titulo, quo theoriam motus pariter
 a Systemate abstractam, & systemati concre-
 tam exposui. . . . Ibi statui, supposita tali
 corporis notione, omne incurrens suum co-
 natum dare excipienti, seu directe obstanti,
 qua tali. . . . Sed postea omnia alius ser-
 vatus, vidi in quo consisteret systematica re-
 rum explicatio, animadvertique hypothesin
 illam

fachen, als den einzigen Kräften und wirklichen Substanzen, leitete er im Jahr 1694 durch die

illam priorem notionis corporeæ non esse completam; & cum aliis argumentis, tum etiam hoc ipso comprobari, quod in corpore præter magnitudinem & impenetrabilitatem poni debeat aliquid, unde virium consideratio oriatur; cujus leges metaphysicas extensionis legibus addendo, nascantur ex ipsa regulæ motus, quas systematicas appellaram: nempe ut omnis mutatio fiat per gradus, & omnis actio sit cum reactione, & nova vis non prodeat sine detrimento prioris, adeoque semper abripiens retardetur ab abrepto, nec plus minusve potentix in effectu quam in causa contineatur. Quæ lex cum non derivetur ex notione molis, necesse est consequi eam ex alia re, quæ corporibus inest, nempe ex ipsa vi, quæ scilicet eandem semper quantitatem sui tuetur, licet a diversis corporibus exercæatur. Hinc igitur, præter pure mathematica, & imaginationi subjecta, collegi quædam metaphysica, solaque mente perceptibilia, esse admittenda, & massæ materiali principium quoddam superius, & ut sic dicam formale, addendum; quandoquidem omnes veritates rerum corporearum ex solis

Kleine Schrift de primæ philosophiæ emendatione & de notione substantiæ ein *), und stellte darauf sein Specimen Dynamicum ans Licht, worin er ausführlich zeigte, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit könnten zusammen noch keine Substanz ausmachen, indem beyde eine Kraft, welche Ausdehnung und Undurchdringlichkeit erst möglich machen und hervorbringen müßte, voraussetzten. Ich verweise auf diesen höchst merkwürdigen Aufsatz, so wie auf die durch und durch wichtige pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque

axiomatibus logisticis & geometricis, nempe de magno & parvo, toto & parte, figura & situ, colligi non possint, sed alia de causa & effectu, actioneque & passione accedere debeant, quibus ordinis rerum rationes salventur. Id principium formam, an *εἰς ἀόχλειαν*, an vim appellemus, non refert, modo meminimus per solam virium notionem intelligibiliter explicari. Opp. Omn. T. III. p. 320 & 321.

*) Opp. II. P. I. p. 18. Man sehe auch (ibid. p. 234 und 236.) zwey hierhin gehörige Briefe aus dem Journal des savans, 1691 und 1693.

den actis eruditorum des Jahres 1698 einverleibte Schrift. (Opp. II. P. II. p. 49.)

Eine frühere, aber damals nicht öffentliche Darstellung dieser Lehre und ihrer durchgängigen Anwendung besitzen wir gegenwärtig in einem Privatschreiben desselben aus Venedig an den berühmten Arnauld, vom 30ten März 1690. Hier erklärte sich Leibnitz, wie folgt:

„Der Körper ist ein Aggregat von Substanzen; aber, eigentlich zu reden, keine Substanz. Hieraus folgt, daß sich überall im Körper untheilbare, unerzeugbare und unverwesliche Substanzen finden, welche etwas den Seelen ähnliches haben; daß alle diese Substanzen mit organischen, verschiedener Umformungen fähigen Körpern von jeher vereinigt gewesen sind, und es immer seyn werden; daß eine jede dieser Substanzen in ihrer Natur das Gesetz der fortgesetzten Reihe ihrer Wirkungen (legem continuationis seriei suarum operationum), und alles, was in Absicht ihrer vergangen und zu-

„ künftig ist, enthält; daß, ihre Abhängigkeit
 „ von Gott angenommen, sie der Grund aller
 „ ihrer Handlungen ist; daß eine jede Substanz
 „ das ganze Univerſum vorſtellt: nur die eine
 „ deutlicher als die andere, beſonders in Anſe-
 „ hung gewiſſer Dinge, und nach ihrer Lage;
 „ daß die Vereinigung der Seele mit dem Kör-
 „ per, und ſelbſt die Wirkung einer Subſtanz
 „ auf die andere, bloß in jener gegenseitigen
 „ vollkommenen, durch die Ordnung der erſten
 „ Schöpfung ausdrücklich feſtgeſetzten Harmo-
 „ nie beſteht, kraft welcher eine jede Subſtanz,
 „ ihren eigenen Geſetzen gemäß, den Erforder-
 „ niſſen der andern entgegen kommt, und auf
 „ dieſe Weiſe die Wirkungen der Einen, Folge
 „ oder Begleitung der Wirkungen oder Verände-
 „ rungen der andern ſind *).

Wie Leibnitz hier ſeine Lehre von den Mo-
 naden, und der damit, als Folge, unzer-
 trennlich verknüpften vorherbeſtimmten Harmo-
 nie vorträgt, eben ſo, und ohne die ge-

*) Opp. Omn. T. II. P. I. p. 46.

ringste Veränderung, hat er sie bis ans Ende seines Lebens behauptet.

Wenn man die vorherbestimmte Harmonie für eine mit den damaligen Vorstellungsarten verträgliche Hypothese ansehen, sie als eine Lehre betrachten will, welche die Systeme der Zeit nur verbessern, nicht sie umstürzen sollte: so verdient sie nicht den Namen einer Erfindung, und Leibnitz hat sie in dieser Beziehung auch nie dafür ausgegeben. Hören wir ihn selbst darüber.

„ Die Philosophen der Schule glaubten ei-
 „ nen gegenseitigen physischen Einfluß zwischen
 „ der Seele und dem Körper; seitdem man
 „ aber genauer erwogen hat, daß das Denken
 „ und die körperliche Ausdehnung keine Verbin-
 „ dung miteinander haben, sondern beyde toto
 „ genere verschieden sind, seitdem haben meh-
 „ rere unter den Neuern erkannt, daß es keine
 „ physische Communication zwischen der Seele
 „ und dem Körper gebe, obgleich die metaphy-
 „ sische immer bleibt, zufolge welcher die See-
 „ le und der Körper eines und dasselbige Subs-

„ject, oder was man Person nennt, aus-
„ machen *).“

Hierauf zeigt er den Fehler, welchen Car-
tesius begieng, da er sich bemühet, der Seele
einigen Antheil an den Bewegungen des Leibes
auszubedingen; er bemerkt, wie nahe dieser
Weltweise der Lehre der vorherbestimmten Har-
monie gewesen sey, und daß er darauf hätte
gerathen müssen, wenn ihm die etwas später
von Huygens und Leibnitz entdeckten allgemei-
nen Gesetze der Bewegung und ihrer Richtung
bekannt gewesen wären **).

*) Theodicée T. I. P. I. §. 59.

***) Theodicée §. 61. Dasselbige wiederholt er in ei-
nem Briefe an Remond. — Ce qui a arrêté
le plus Descartes, c'est qu'il a ignoré les vé-
ritables loix de la Mécanique ou du mouve-
ment, qui auroient pu le ramener. Mr.
Huygens s'en est apperçu le premier, quoi-
qu' imparfaitement; mais il n'avoit point de
gout pour la Métaphysique, non plus que
d'autres personnes habiles qui l'ont suivi en
cultivant ce sujet. J'ai marqué dans mon

Auch hatte wirklich das unvollkommene Systema assistentiæ seinen Urheber nicht überlebt. Die berühmtesten Schüler des Cartesius: Maignan, Malebranche, Spinoza, Corde-moi, Lami, de la Forge, und mehrere verwarfen dasselbe einmüthig, indem sie deutlich einzusehen glaubten, es sey auf keine Art und Weise, und unter keiner Bedingung möglich, daß körperliche Ausdehnung und Denken sich wechselsweise bestimmten oder veränderten. Auch bewiesen sie einmüthig, und zum Theil more geometrico, daß eine Eigenschaft oder ein Accidens eben so wenig aus einer Substanz in eine andre übergehen, als für sich bestehen

livre, que si Mr. Descartes s'étoit apperçu que la nature ne conserve pas seulement la même force, mais encore la même direction totale dans les loix du mouvement, il n'auroit point cru que l'ame peut changer plus aisément la direction que la force des corps; & il seroit allé tout droit au système de l'harmonie préétablie, qui est une suite nécessaire de la conservation de la force & de la direction tout ensemble. Recueil de div. Pièces. Tom. II. p. 137.

kömme. Sie zogen aus den Grundsätzen ihres Lehrers, mit vielem Scharfsinne, noch andre und zum Theil sehr richtige Folgerungen. So entstand das System der gelegentlichen Ursachen, und ohngefähr zu gleicher Zeit der Spinozismus.

In Beziehung auf diese zwey frühere Systeme muß ich erinnern, daß unserm Leibnitz — welcher dem Spinozismus Uebertreibung des Cartesianismus *); und dem Occasionalismus Coincidenz mit dem Spinozismus vorwarf **) — die Grundsätze des Cartesius, dessen Lehrer er mehrmals, das Vorzimmer der Wahrheit nannte ***), so nahe lagen, als den Urhebern

*) Theodicée §. 393.

**) Opp. II. P. I. p. 100. 203. P. II. p. 58.

***) J'ai coutume de dire que la Philosophie Cartesienne est comme l'antichambre de la vérité, & qu'il est difficile de pénétrer bien avant, sans avoir passé par la: mais on se prive de la véritable connoissance du fond des choses, quand on s'y arrête. Opp. II. P. I. p. 250. —
Zwey Jahre früher schrieb Leibnitz an einem

jener Systeme, und er sehr wohl ohne Matthes-
branche und Spinoza auf seine harmonia præ-
stabilita gerathen konnte.

Freund: „Il m'arriva un jour de dire, que
le Cartesianisme, en ce qu'il a de bon, n'étoit
que l'antichambre de la véritable philosophie.
Un homme de la compagnie qui fréquentoit
la cour, qui avoit de la lecture, & qui se
meloit même de raisonner sur les sciences,
poussa la figure jusqu'à l'allegorie & peut-être
un peu trop loin; car il me demanda là-
dessus, si je ne croyois point, qu'on pourroit
dire sur ce pied là, que les anciens nous
avoient fait monter l'escalier, que l'école des
modernes étoit venue jusques dans l'anti-
chambre; qu'il me souhaitoit l'honneur de
nous introduire dans le cabinet de la nature?
Cette tirade de paralleles nous fit tous rire;
& je lui dis, Vous voyez, Monsieur, que
Votre comparaison a rejoui la compagnie;
mais Vous ne Vous êtes point souvenu, qu'il
y a la chambre d'audience entre l'anticham-
bre & le cabinet, & que ce sera assez si nous
obtenons audience, sans prétendre de péné-
trer dans l'intérieur. Opp. II. P. I. p. 263.
S. auch Rec. de div. Pieces. T. II. p. 136. u.
139.

Unter dessen da er im Jahre 1695 mit seiner zum Theil als Hypothese in gratiam Cartesianorum zugerichteten Lehre in Frankreich auftrat, warfen ihm die Anhänger der gelegentlichen Ursachen eine ungeschickte Nachahmung ihres eigenen Systems vor. Aehnlichkeit gab Leibnitz zu, und bediente sich derselben, um die ihm gemachten Einwürfe auf seine Gegner zurückzuschieben *). Das ihm

*) S. Unter andern in der Rechtfertigung gegen Dom Lamy, Opp. II. P. I. p. 97.

Was die Aehnlichkeit beyder Systeme angeht, so schrieb Leibnitz sogar an seinen Freund Remond: Je ne trouve pas que les sentimens du R. P. Mallebranche soient trop éloignés des miens. Le passage des *Causés occasionelles* à l'*Harmonie préétablie*, ne me paroît pas fort difficile. Rec. de div. Pieces. T. II. p. 147.

In seiner zweyten Antwort an Bayle sagt er: Il y a eu des personnes fort pénétrantes, qui ont donné d'abord dans mon hypothese, & ont pris même la peine de la recommander à d'autres. Il y en a eu de très-habiles, qui m'ont marqué l'avoir déjà eu en effet; & même quelques autres ont dit qu'ils entendi-

unstreitig Eigene, wonach seine Harmonie keine Harmonie zweyer toto genere verschiedener

rent ainsi l'Hypothese des Causes occasionelles, & ne la distinguèrent point de la mienne, dont je suis bien aise. *Mais je ne le suis pas moins, lorsque je vois qu'on se met à l'examiner comme il faut.* Ibid. p. 447.

Am merkwürdigsten aber, und zwar in vielerley Rücksichten, ist Leibnizens Vertheidigung des Mallebranche gegen Du Tertre (Rec. de div. Pieces. II. p. 539—550. Opp. II. P. I. p. 213—218.); vornehmlich wenn man diesen Brief mit dem Examen des Principes du R. P. Mallebranche vergleicht. Man hat ohne Grund viel Aufhebens davon gemacht, daß Leibnitz, bey Uebersendung dieses Examen an Remond, schrieb: *On peut dire (de cette maniere de petit dialogue) que ce sont des Discours Exotériques, & nullement Acroamatiques* (Rec. II. p. 185.); aber nie, daß ich wüßte, zu einer Vergleichung zwischen diesem Examen und dem Briefe über das Buch des Du Tertre, der von demselben Jahre und an eben diesen Remond ist, aufgemuntert; und doch hatte Des Maizeaux, der so scharfsichtig seyn wollte, diesen Brief vor sich liegen.

Substanzen, sondern Wegräumung des Dualismus war, zog er so wenig hervor, daß er, ob er gleich überall, ohne Ausnahme, von den lebendigen Einheiten, als der einzigen Substanzen ausgieng, dennoch einen Schein von Dualismus, aus mehreren erheblichen Ursachen, sorgfältig beybehält *).

Das Bedürfniß einer Hypothese, zur Er-

*) Dualismus war damals noch theologischer Glaubensartikel. Mallebranche sagt ausdrücklich, er müsse eine materielle Welt annehmen, weil in der Bibel stünde, daß Gott Himmel und Erde erschaffen habe, und das Wort Fleisch geworden sey. Auch wurde Leibniz, gleich nach der Erscheinung seines Systems, genöthigt, sich darüber zu entschuldigen, daß er zwischen Geist und Körper nicht hinlänglich unterschieden, und im Grunde eine allgemeine Nothwendigkeit gelehrt habe; welches ihn bewog, seinen Vortrag noch behutsamer einzurichten. Es ist bekannt, welche bestige Angriffe, der Monaden wegen, unser Wolf erdulden mußte, der diese Lehre doch nie ganz und ausdrücklich von Leibniz angenommen hatte. (S. seine Vernünftige Gedanken, Tb. II. S. 215.)

klärung der vorhandenen gegenseitigen Uebereinstimmungen zwischen den Veränderungen der ausgedehnten und der denkenden Substanz, hatte vor Leibnitz schon Spinoza, und zwar noch vollkommener aus dem Wege geräumt, indem er überhaupt nur Eine Substanz annahm. Hier ist also eine wirkliche Aehnlichkeit. Beide Philosophen betrachteten Seele und Leib als ein unum per se, welches zwar in der Vorstellung, keinesweges aber in der Wirklichkeit getheilt werden könne *). Die Sache

*) Ich berufe mich auf dasjenige, was ich diesen Punkt angehend in meinem Gespräche über Idealismus und Realismus, S. 146—173, aus Leibnitzens Schriften dargethan habe, und verweise hier insbesondere noch auf das von unserm Weltweisen dem Des Bosses vorgelegte Schema (Opp. II. P. I. p. 314.). Nach Leibnitzens Lehre ist die endliche Monade für sich allein noch keine Substanz, sondern es wird zu einer endlichen Substanz die Vereinigung mit einem Leibe schlechterdings erfordert. Könnte die endliche Monade für sich allein bestehen und wirken, so müßte Endlichkeit und

verdient in eine etwas nähere Betrachtung gezogen zu werden.

Spinoza hatte den Cartesianischen Begriff der Ausdehnung, nach welchem sie ein von dem Raume nicht unterschiedenes, ganz unthätiges, bloß geometrisches Etwas ist, früh verworfen *), und ihr eine immer rege Kraft und

reines Thun nicht im Widerspruche mit einander stehen. Wer bey Leibnizen die notwendige Vereinigung des thätigen Prinzips mit dem leidenden, und des leidenden mit dem thätigen recht gefaßt hat, wird sich in alle seine Accommodationen finden können, und nie irre an ihm werden.

- *) Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais; sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; & hac de causa non dubitavi olim affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda. Opp. posth. p. 596. S.
- Beilage V. am Schlusse.

wirkliches Wesen, wodurch sie als eine Eigenschaft der göttlichen Natur bestünde, zum Grunde gelegt *). Kraft überhaupt ist, nach ihm, das lebendige Wesen Gottes selbst. Sie erscheint im körperlichen als Bewegung; im denkenden als Begierde **). Leben des einzelnen Dinges ist die Kraft, durch welche dasselbe in seinem Wesen und wirklichen Daseyn beharret ***). So hat ein

*) Quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male defini per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, & infinitam essentiam exprimat (Opp. posth. P. 598:). Hiezu muß gezogen werden, was am Ende des LXII. Briefes (ibid. p. 593.) gesagt wird, nebst denen dort zum Nachschlagen empfohlenen Stellen.

***) Die ganze Ethik. In der Demonstration der IV. Prop. des IVten Theils kann man zum besondern Nachschlagen Anweisung finden.

****) Cogitar. Metaph. P. II. c. VI.

jedes einzelnes Ding seine eigene verschiedene Lebenskraft *). Da aber ein jedes einzelnes Ding alle übrige einzelne Dinge voraussetzt, und seine Natur und Beschaffenheit durch seinen Zusammenhang mit allen übrigen durchaus bestimmt wird **); so muß dieser Zusammenhang selbst in dem Rathschlusse Gottes, in welchem er vorherbestimmt wurde, gesucht werden ***).

Dies sind nur wenige Hauptzüge. Um die Ähnlichkeit zwischen beyden Lehren in Absicht dieses

*) *Affectuum definitiones. I. cum expl. (Opp. Posth. p. 146.) Affectuum generalis definitio cum explic. (ibid. p. 159. & 160. Die Demonstration der XXXIX. Prop. des IVten Theils der Ethik, nebst dem Scholio.*

***) *S. in meinem Briefe an Mendelssohn vom 19. April 1785. den XXXIX. Satz, wo in der Note die Beweisstellen angeführt sind. S. 207 dieser Schrift.*

****) *Eth. P. I. Prop. XXXIII. cum demonstr. & Schol. Prop. XXXVI. append.*

dieses Punktes so groß, so allgemein, und so tief eingreifend zu finden, als sie es wirklich ist, muß man beyde Philosophen in der Ausführung ihrer Vorstellungsarten verfolgen. Alsdem aber wird diese Aehnlichkeit auch so auffallend, daß der Entschluß sie durch mühselige Vergleichen erst darthun zu wollen, schwer dabey entstehen kann.

Hier muß ich einiger ziemlich harter Vorwürfe gedenken, welche der Verfasser der geistreichen Schrift: Natur und Gott nach Spinoza dem seligen Mendelssohn wegen der Behauptung gemacht hat: Leibnitzens harmonia præstabilita sey von Spinoza entlehnt. Herr Heydenreich muthmaßt, Mendelssohn habe diese Entdeckung aus dem Joachim Lange, dessen ganze Deduction auf einer oberflächlichen Kenntniß des Spinozistischen Systems beruhe, so daß keiner zu beneiden sey, der sich damit bereichert habe; er glaubt, weil Mendelssohn sich so sehr für Wolfens Philosophie interessirte, sey es wahrscheinlich, daß er auch einmal Langens Buch gegen Wolfen hätte durchblättern wollen. Noch wahrscheinlicher, dächte

ich, daß er Wolfen selbst gelesen und hier zuerst Langens Vergleichung gefunden habe.

Aber wie gieng es denn zu, daß Wolfens Widerlegung, die so bündig erwies, „man könne eben sowohl,“ wie Herr Heydenreich sich ausdrückt, „aus Feuer Wasser herleiten, „als aus Spinoza Leibnitzens Harmonie“ — wie gieng es zu, daß sie auf Mendelssohn, der Wolfen doch so hoch schätzte, und gewiß nicht zu den Genieen, welche dieser große Denker anerkelt, gehörte — daß sie auf Mendelssohn so wenig Eindruck machte? Die Ursache findet sich in dem Gespräche selbst. „Nunmehr begreife ich,“ läßt Mendelssohn seinen Philopon sagen, „warum Wolf die vorherbestimmte „Harmonie nur so angenommen hat, wie sie „von Leibnizen wider Baylen ist vertheidigt „worden. Denn da er sich nicht zu bestimmen getraute, worin die Kraft der einfachen „Dinge eigentlich bestehe; so konnte er es „auch nicht für ausgemacht halten, ob alle „einfache Dinge Vorstellungen hätten, und ob „sich aus diesen Vorstellungen die Ausdehnung

„und die Bewegungskräfte des Zusammenge-
 „setzten erklären ließen“).

*) S. Mendelsf. Phil. Schr. I. S. 207. — Vor-
 her, S. 204., sagt Philopon: „Hat es Ih-
 „nen nicht geschienen, als wenn Leibniz, in
 „Ansehung dieser Meinung, mit sich selbst
 „nicht einig gewesen wäre? Z. E. in seiner
 „Monadologie trägt er sie ganz anders vor,
 „als in dem Tagebuche der Gelehrten, wo er
 „sie der Welt zum ersten Mal bekannt gemacht
 „hat.“ — Und Neophil antwortet: „Leib-
 „niz hat seine Meinung nur unter verschiede-
 „nen Gestalten vorgetragen, so wie es jedes-
 „mal seine Absicht erforderte. In der Mona-
 „dologie zeigt er sie als eine Folge aus seinem
 „System von den Monaden . . . Allein un-
 „ser Weltweise wollte das Schicksal der Harmo-
 „nie nicht schlechterdings von dem Schicksale der
 „Monaden abhängen lassen . . . Er such-
 „te sie auch ausser seinem System gültig zu
 „machen; dieses unternahm er in dem Tage-
 „buche der Gelehrten.“

Hier sind verschiedene Unrichtigkeiten.

1. Einmal hat Leibniz keiner seiner Schriften den
 Titel Monadologie gegeben. Zu Wien, im
 Jahre 1714. schrieb er für den Prinzen Eugen

Ob ich gleich mit diesem Urtheile Mendelssohns, weder in Beziehung auf Leibnitz, wor-

von Savoyen, Principes de la nature & de la grace. Diese wurden zwey Jahre nach des Verfassers Tode in der Europe Savante gedruckt. Das Jahr darauf, 1720, erschien eine deutsche Uebersetzung, die man mit dem Namen Monadologie belegte. Dieselbe Schrift, in lateinische Theses vermandelt, kam 1721 in den actis eruditorum, suppl. VII. (in Dutens ist das VIII. suppl., aber falsch angegeben) heraus, unter dem Titel: Principia Philosophiae, auctore G. G. Leibnitio. Das französische Original hatte Leibnitz einigen Freunden in der Handschrift mitgetheilt, aber gewiß nie gedacht, daß es mehr, als seine andern Aufsätze über diese Materie, Monadologie genannt zu werden verdiente. An Remond schrieb er darüber folgendes: „Ich übersende Ihnen eine kleine Abhandlung, die ich hier für den Prinzen Eugen von Savoyen über meine Philosophie aufgesetzt habe. Ich hoffte, diese Schrift, wenn man damit verbände, was ich in den Leipziger, Pariser und Hólländischen Journalen bekannt gemacht habe, würde dazu beitragen können, daß man meine Gedanken besser sahe. In den Leipziger Journalen habe

über ich unten in der Anmerkung etwas gesagt habe, noch in Absicht Wolfens übereinstimme,

„ich gesucht, die Sprache der Schule beizubehalten; in den andern bequemte ich mich nach dem Vortrage der Cartesianer; und in dem gegenwärtigen Aufsatze wollte ich mich gerne auf eine Weise ausdrücken, welche auch denen verständlich wäre, die an den Vortrag der einen und der andern weniger gewohnt sind.“ (Recueil de div. Pieces II. p. 144 & 145. Opp. V. P. I. p. 12 & 13.

II. Im Tagebuche der Gelehrten, wo Leibniz sein System zuerst bekannt machte, soll er nicht von den Monaden ausgegangen seyn. Dennoch ist die Ueberschrift dieses Aufsatzes: De la Nature & de la Communication des SUBSTANCES, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'AME & le CORPS. Und wirklich fängt auch der Aufsatz damit an, daß der Begriff der Substanz, als eines einfachen Wesens, einer selbst thätigen lebendigen Kraft die nach Analogie der Empfindung und Begierde handelt, und wie eine Seele gedacht werden muß, festgesetzt wird. Aus diesem Begriffe und was ihn nothwendig macht allein, wird alles übrige geschlossen. „Meine Harmonie,“ sagt Leibniz in der allerersten Erläuterung, „ist keine will-

so habe ich doch genug daran, um doppelt und dreyfach zu begreifen, warum es auf Mendels-

„führliche Hypothese; sie folgt aus meiner Lehre von den Einheiten.“ — Und so sehe ich in der That zwischen dem ersten Aufsatze und den Principes sur la nature & la grace, oder auch den Principiis Philosophiae, keinen die Sache angehenden Unterschied; sondern nur, nach der eigenen Bemerkung des Verfassers, Verschiedenheit der Accommodation und Einkleidung. Wenn im Pariser Aufsatze das Wort Monade nicht vorkommt, so findet sich eben so wenig der Ausdruck harmonia praestabilita darin. Diesen brauchte Leibniz zuerst in dem Eclaircissement, worin er die Einwürfe des Foucher beantwortete; und zwar so bepläufig, daß es Bayle übersah, und in der zweyten Ausgabe seines Wörterbuchs von dieser Benennung sprach, als hätte sie der Vater Lamp in seiner Widerlegung des Leibnizischen Systems zuerst gebraucht. Diese Benennung war also, mehrere Jahre nachdem Leibniz sein System von den Einheiten bekannt gemacht hatte, noch keine eigentliche Benennung geworden.

Von der harmonia praestabilita, als bloßer Hypothese, das ist unter der Voraussetzung

sohn keinen Eindruck machen konnte, wenn der verfolgende Lauge von dem verfolgten Wolf mit

zweyer *totò genere* verschiedener *Substanzen* betrachtet, ist Leibniz an keinem Orte ausgegangen, und er vertheidigt aus diesem Gesichtspunkte sein System nur gegen andre Systeme, bey denen jene Voraussetzung Grundlage war, und deren Anhänger dennoch in dem seinigen eine Menge ungereimte Dinge finden wollten.

III. Unter diese Klasse von Gegnern darf Bayle kaum gerechnet werden, wie denn auch Leibniz selbst ihn nicht darunter zählte. Baylens Einwürfe griffen tiefer ein, bezogen sich auf das Eigene des Systems, reichten bis an seine Quelle, und umfaßten den Zusammenhang des Ganzen. Auch bemühte sich Leibniz, diese Einwürfe aus den innersten Gründen seines Systems zu widerlegen, und nirgend werden in die Tiefen desselben solche Blicke, über seine Form solche Aufschlüsse gewährt, als gerade in Leibnizens zweyter Antwort an diesen Bayle. Ich verweise unter andern auf das eben so schöne, als tiefsinnige Gleichniß von dem Punkte und der innerlichen und äußerlichen Bestimmung seiner Linie (*Rec. de div. Pieces II. p. 428. Opp. II. P. I. p. 83*); auf die Erklärung der

einem: Leibnitius docet, mentem & corpus esse duas *Substantias* a se invicem realiter diversas, cogitationem & extensionem esse attributa diversarum substantiarum — abgefertigt wurde. Weit entfernt, daß der scharfsinnige Wolf Leibniz in dem Grade wirklich mißverstanden hätte, zeigen vielmehr seine Dogmatischen Schriften, daß er ihn überall richtig gefaßt, und auch, wenn er Leibnizens Lehre nicht zu der seinigen machen wollte, vollkommen verstanden hatte *).

Unmittelbar nach dem Auszuge aus Wolf wundert sich der Xenophanes des Heydenreichischen Gesprächs, daß man nicht auch gesagt

scheinbaren Doppelgestalt seines Systems (Rec. II. p. 431. & 132. Opp. P. c. p. 84); auf die treffliche Kritik der Vergleichung zwischen der Seele und einem Epikuräischen Atom (Rec. p. 435 — 438. Opp. P. c. p. 85 — 87).

*) S. *Cosmologia Generalis*. §. 294. mit vorzüglicher Ermägung der letzten Zeilen. Ferner: *Verzunünftige Gedanken* Th. II. §. 215 — 219; vornehmlich S. 370. u. 381.

hätte, Leibnizens Monadologie sey aus dem Spinoza genommen.* Er führt eine Stelle aus Spinoza an, welche dazu Gelegenheit hätte geben können, und bemerkt, diese wichtige Stelle scheine ganz übersehen worden zu seyn *).

Ich glaube nicht daß sie übersehen worden ist, und habe selbst, in dem Briefe an Hemsterhuis, den Spinoza sie fast wörtlich hersagen lassen **); auch wird in dem Briefe an Mendelssohn vom 21ten Apr. 1785 ausdrücklich auf dieses Scholium verwiesen ***). Monadenlehre wird wohl niemand, der weiß, was unter Monaden verstanden wird, hier oder sonst wo im Spinoza finden wollen. Wir wissen auch zu umständlich, wie dieser Begriff

*) Ueber Natur und Gott nach Spinoza, von Karl Heinrich Heydenreich. S. 100. u. 101.

***) Erste Ausgabe S. 98. u. 99. Der gegenwärtigen S. 142 u. 143.

****) In der Note No. 22. Die 13te Prop. Eth. II. wozu dieses Scholium gehört, ist in demselben Aufsatze zweymal citirt. Note No. 15. u. 17.

in Leibniz sich entwickelt hat, um über die Genealogie desselben in Zweifel zu seyn. Hingegen kann und darf eben so wenig geläugnet werden, daß zwischen den Formen des Leibniz und des Spinoza, wodurch ihre einzelnen Dinge sich voneinander unterscheiden; in der Art des Zusammenhanges dieser einzelnen Dinge, und wie sie gegenseitig sich zum Daseyn, zum Thun und zum Leiden bestimmen, ihre Lager und Beschaffenheiten verändern oder beybehalten; in der Freyheit, welche auf der eigenen unmittelbaren Begierde, dem conatu immanenti jeder besondern Natur, und der Slavery, die auf den Erfordernissen, gleichsam dem Rathschlusse des Ganzen, auf seiner vorherbestimmten Harmonie beruht — eine große Analogie statt finde.

Wieviel überhaupt, oder wie wenig Leibniz dem Spinoza schuldig war, darüber habe ich keine Meynung, und suche keine. Beyde giengen, nach Cartesius, von dem cogito ERGO aus, und man würde sich nicht ganz unrichtig ausdrücken, wenn man sagte: der Eine hätte mehr an die Materie, der andre mehr an die Form gedacht. — Aber ge-

steht, Leibnitz hätte wirklich von Spinoza viel
 genommen; so wird niemand, dem es bekannt
 ist, wie allgemein und heftig dieser Name da-
 mals verabscheut wurde, es Leibnitzem verar-
 gen können, daß er sich auf die verschrieene
 Lehre dieses Weltweisen nie berief. Sonst
 weiß man ja von Leibnitz, wie geneigt er war,
 sich auf Gedanken seiner Vorgänger zu stützen,
 und jede Ähnlichkeit der Begriffe anderer mit
 den seinigen hervorzufuchen. „Die Wahr-
 heit,“ sagt er, „ist allgemeiner verbreitet,
 als man glaubt; aber oft ist sie geschminkt,
 noch öfter verhüllt, zuweilen gar geschwächt,
 verstümmelt, und durch Zusätze verdorben.
 Wenn man aufmerksam auf sie machte, wo
 sie unter den Alten, oder, um richtiger zu
 reden, unter unsern Vorgängern sich findet,
 so würde man das Gold aus dem Rothe, den
 Diamant aus der Grube, das Licht aus der
 Finsterniß hervorziehen, und wirklich eine
 gewisse unvergängliche Philosophie zu Stande
 bringen *).“ Dieselbigen Gedanken und

*) Recueil de div. Pieces par des Maizeaux, Tom.
 II. p. 145.

Wünsche findet man bey jeder Gelegenheit in seinen Schriften wiederholt. Eine der schönsten und lehrreichsten Stellen dieser Art beschließt seine erste Antwort an Bayle, und sie mag, weil sie in mehr als einer Absicht hierhin paßt, auch dieser Abhandlung zum Schlusse dienen.

„Die Betrachtung jenes Systems zeigt,
 „daß je tiefer man in den Grund der Dinge
 „eindringt, desto mehr Wahrheit in den Lehren
 „der meisten philosophischen Secten sich entdecken
 „lasse. Der Mangel an substantzieller
 „Wirklichkeit in den sinnlichen Gegenständen,
 „nach der Behauptung der Sceptiker; die Harmonieen,
 „oder Zahlen, Urbilder und Begriffe, worauf die
 „Pythagoräer und Platoniker alles zurückführten;
 „das Eins und Alles des Parmenides und Plotin,
 „ohne Spinozismus; die Verknüpfung der Dinge
 „nach den Stoikern, vereinbar mit der Spontaneität
 „der andern Schulen; die Vital-Philosophie der
 „Cabalisten und Hermetisten, welche überall
 „Empfindung annehmen; die Formen und Entelechieen
 „des Aristoteles und der Scholastiker, nebst der
 „mechanischen Erklärung aller beson-

„ deren Erscheinungen nach dem Demokrit und
 „ den Neuern — alles dieses findet man in eis-
 „ nem perspectivischen Mittelpunkte vereinigt,
 „ der in eben dem Gegenstande, welcher aus
 „ jedem andern Gesichtspunkte verworren er-
 „ scheint, Regelmäßigkeit, und die Ueberein-
 „ stimmung aller seiner Theile zeigt. Secten-
 „ geist ist bisher der Fehler gewesen. Man hat
 „ sich selbst eingeschränkt, indem man verwor-
 „ ren hat, was andere lehrten *).

*) Recueil de div. Pieces par des Maizeaux,
 Tom. II. p. 417. Opp. Omn. T. II. P. I.
 P. 79.

Beilage VII.

Auf die gegenwärtige Abhandlung ist häufig in diesem Buche verwiesen worden; folgende drey Stellen aber sind der eigentliche Text dazu.

S. 61. „Der Gott des Spinoza ist das
 „Lautere Principium der Wirklichkeit in
 „allem Wirklichen; des Seyns in allem
 „Daseyn; durchaus ohne Individualität, und
 „schlechterdings unendlich. Die Einheit
 „dieses Gottes beruhet auf der Identität des
 „Nichtzuunterscheidenden *), und schließet
 „folglich eine Art der Mehrheit nicht aus.“

S. 225. „Jeder Weg der Demonstration
 „geht in den Fatalismus aus.“

S. 45 u. 46. „Leßing blieb dabey: daß er

*) S. die Demonstration der fünften Proposition, im ersten Theile der Ethik, wo der Beweis, daß nur Eine Substanz seyn könne, angefangen wird.

„sich alles natürlich ausgebeten haben
 „wollte; und ich: daß es keine natürliche Phi-
 „losophie des Uebernatürlichen geben könne,
 „und doch beides (Natürliches und Ueberna-
 „türliches) offenbar vorhanden wäre.“

Vor Spinoza hatten sich schon die Schola-
 stiker des Satzes des Nichtzuunterscheidenden
 bedient, sowohl um die Lehre von den drey
 Personen in der Gottheit mit der Lehre von der
 Einheit des Göttlichen Wesens zu vereinigen,
 als um überhaupt darzuthun, daß nur Ein
 Gott seyn könne. Auch den Begriff eines all-
 gemeinen Wesens, welches allen einzelnen Din-
 gen gemein sey; einer Substanz, in welche das
 unzählige Heer des Besondern sich gleichsam
 theile, und welcher darum das Allenthal-
 ben zukomme, finden wir ebenfalls bey den
 Scholastikern, und zwar schon bey dem Ma-
 gistro Sententiarum. Es läßt sich dieser Be-
 griff bis zum Aristoteles, und noch weit höher
 bis zu der ältesten Philosophie hinauf verfol-
 gen *)

*) S. Cramer von der Scholastischen Theologie,

Dem Menschen überhaupt war es durch seine frühesten Bedürfnisse aufgegeben, dem Beständigen in dem ihn umgebenden und ihn durchdringenden Unbeständigen der Natur nachzuforschen; und dieses Nachforschen mußte ihn, sowohl im Sittlichen als Physischen, zu einer unabsehblichen Reihe von Entwicklungen leiten und drängen. Ich wüßte kaum einen interessanteren Gesichtspunkt als diesen, um daraus die mannichfaltigen Gedankensysteme der Menschen zu betrachten. Hier darf ich nur Blicke auf die letzten Resultate werfen; und zwar bloß in Beziehung auf die speculative Vernunft.

Nachdem man alle Sinne gleichsam zusammenberufen hatte, um ihre einzelnen Zeugnisse von den Dingen mit einander zu vergleichen, hernach sie gemeinschaftlich vor dem Gegenstande selbst zu verhören, dieser aber sich nicht stellen wollte, und man noch nicht den Muth hatte, gegen ihn in *contumaciam* zu verfahren; so blieb

Fortsetzung des Bossuet, Th. VII. vornehmlich
E. 216—220.

blieb nichts anders übrig, als anzunehmen: das allein komme dem Gegenstande selbst zu, sey wahrhaft objectiv und beständig, was alle Sinne, einer wie der andere, auf gleiche Weise an ihm zu erkennen gäben; das ist, was mit dem Auge zugleich gehört, mit dem Ohre zugleich gesehen, mit dem Geruchnerven zugleich betastet werden könnte: kurz, was der Sensus communis im höheren Verstande, das α und ω aller Wahrnehmungen von ihm darstelle.

Der menschliche Verstand, von allen, den Erscheinungen correspondierenden qualitatibus occultis, auf diese Weise gereinigt, behielt folgende Begriffe übrig: Existenz und Coexistenz, Wirkung und Gegenwirkung, das Räumliche und Bewegung, Bewußtseyn und Denken.

Wie wohl sich die speculative Natur des Menschen befinden mußte, nachdem dieses einmal festgesetzt war, kann ein jeder einsehen, der über menschliches Erkenntnißvermögen einigermaßen gründlich nachzudenken im Stande ist. Man ziehe folgendes in Betrachtung.

€ c

Das Prinzip aller Erkenntniß ist lebendiges Daseyn; und alles lebendige Daseyn geht aus sich selbst hervor, ist progressiv und productiv. Das Regen eines Wurmes, seine dumpfe Lust und Unlust, könnten nicht entstehen, ohne eine nach den Gesetzen seines Lebensprinzips verknüpfende, die Vorstellung seines Zustandes erzeugende Einbildungskraft. Je mannichfaltiger nun das empfundene Daseyn ist, welches ein Wesen auf diese Weise erzeugt; desto lebendiger ist ein solches Wesen. Soll aber das in dem gegenwärtigen Augenblicke erzeugte Leben in dem folgenden nicht wieder untergehen, so muß das schaffende Wesen auch erhalten können. Unter den Erhaltungsmitteln des Lebens (desjenigen Lebens, welches sich selbst genießt, und allein den Namen des Lebens verdient) ist uns keines bekannt, welches kräftiger sich bewiese, als Sprache. Die enge Verbindung zwischen Vernunft und Sprache erkennt ein jeder; und eben so, daß wir von einem höheren Leben als demjenigen, welches durch Vernunft besteht, keinen Begriff haben *). Die vollkommnere

*) „Das Vermögen, wodurch sich der Mensch von

Wahrnehmung und mannichfaltigere Verknüpfung, erzeugt, in eingeschränkten Wesen, das Bedürfniß der Abstraction und Sprache. So entsteht eine Vernunftwelt, worin Zeichen und Worte die Stelle der Substanzen und Kräfte vertreten. Wir eignen uns das Universum zu, indem wir es zerreißen, und eine unseren Fähigkeiten angemessene, der wirklichen ganz unähnliche Bilder = Ideen = und Wort = Welt erschaffen. Was wir auf diese Weise erschaffen, verstehen wir, in so weit es unsere Schöpfung ist, vollkommen; was sich auf diese Weise nicht erschaffen läßt, verstehen wir nicht; unser philosophischer Verstand reicht über sein eigenes Hervorbringen nicht hinaus. Alles Verstehen geschieht aber dadurch, daß wir Unterschiede setzen und wieder aufheben; und auch die aufs höchste ausgebildete menschliche Vernunft ist, explicite, keiner andern Operation, als dieser, worauf alle

allen andern Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficiert wird, unterscheidet, ist die Vernunft." Kant Met. d, Sitten. S. 107.

übrige sich zurückführen lassen, fähig, Wahrnehmen, Wiedererkennen und Begreifen, in steigenden Verhältnissen, macht die ganze Fülle unseres intellectuellen Vermögens aus.

Ich wiederhole nun: wie wohl mußte sich die speculative Natur des Menschen nicht befinden, da sie die unendlichen Verschiedenheiten der Qualität, auf einige bestimmte Beschaffenheiten der Quantität zurückzuführen die Aussicht gewann! Dem Glücke dieser Unternehmung verdankt die Naturlehre ihre bewunderungswürdigen Fortschritte. Leucipp und Demokrit brachen die Bahn. Ihre Lehre gieng unter in den trüben Zeiten scholastischer Alleinherrschaft, trat aber desto glänzender an der Morgenröthe des siebenzehnten Jahrhunderts wieder hervor. Ueber ihr erbaute Cartesius sein neues System.

Zwey Schwierigkeiten drückten von je her die Atomisten, oder bloß mechanischen Philosophen: Erstlich, die Unmöglichkeit, aus den Beschaffenheiten des körperlichen Wesens,

nehmlich der Undurchdringlichkeit, Gestalt, Lage, Größe und Bewegung, die Beschaffenheiten des denkenden Wesens herzuleiten; und zweytens, der Bewegung selbst und ihren Modificationen ein natürliches Daseyn zu verschaffen.

Diesen Schwierigkeiten half das Cartesianische Lehrgebäude so wenig ab, daß sie durch dasselbe nur noch auffallender wurden *).

Da trat Spinoza mit seinem *Es est unum* hervor, und versuchte die duo quaerenda **), deren Vereinigung die Philosophen vor ihm, samt und sonders, in so mannichfaltige Verlegenheiten gesetzt hatte, auf ein einziges Prinzip zurückzuführen; dieses nemlich: Materie ohne Form, und Form ohne Materie sind zwey gleich undenkbare Dinge: ihre Verei-

*) S. die Bepf. VI.

***) Duo quaerenda sunt. Unum, quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur; altera, quae vis sit, quae quidque efficiat. Cicero de Finibus. Lib. I. §. 6.

nigung muß folglich überall eine wesentliche und nothwendige seyn. Da nun die Substanz, welche nur eine Einzige seyn kann, als das Erste schlechterdings gedacht werden muß, so muß ihre wesentliche Form, das ist, ihre Art und Weise zu seyn, eben so gedacht werden. Aus dieser ersten Materie und ihrer Form entspringen nun die einzelnen Dinge mit ihren Begriffen unmittelbar, auf eine natürliche, das ist, nothwendige und mechanische Weise.

Diese Vorstellungsart hat das Gute und Vorzügliche, daß dabey der wüste und ungeordnete Begriff eines Chaos, welches sich erst ordnen mußte, nicht gebraucht wird. Wirklich ist es sehr merkwürdig, daß nicht allein die Menge alter Philosophen, sondern auch unter den neueren viele gründliche und sehr scharfsinnige Denker, den Begriff eines Chaos, oder, welches einerley ist, eines sich nur allmählig entwickelnden Weltsystems, mit dem Begriffe eines nothwendigen, von Ewigkeit her wirkenden, bloß mechanischen Naturprinzips haben vereinigen können, da

doch nur sehr wenig Nachdenken dazu gehört, um einzusehen, daß beyde Begriffe sich gegenseitig aufheben. Diesen Fehler begieng also Spinoza nicht; aber was er eigentlich zu Stande bringen wollte: eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge, konnte durch seine neue Vorstellungsart so wenig, als durch irgend eine andre erreicht werden.

Er mußte eine unendliche Reihe von einzelnen Dingen, deren eins nach dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, also, im Grunde, eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit annehmen. Das Ungereinnte dieser Behauptung suchte er durch Gleichnisse aus der Mathematik zu vertilgen, und versicherte, es läge bloß an unserer Imagination, wenn wir uns eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objectiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorstellen. Ich glaube aber, es war vielmehr Spinoza, der sich hier durch seine Imagination betrügen ließ; denn die Folge, welche in den mathematischen Gleichnissen vorgestellt wird,

ist keine objective und wirkliche, sondern eine subjective und bloß idealische, die auch nicht einmal idealisch vorhanden seyn könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succession in dem Subject, welches sie in Gedanken erzeugt, zum Grunde läge, und dadurch das Stehende in ein Fließendes verwandelt würde. Absonderung und Wiedervereinigung des Subjectiven und Objectiven, und Verwechslung ihrer gegenseitigen Verhältnisse der Ursache und Wirkung, um, nach Bedürfniß, an der einen oder der andern Seite aufzuheben, was die Vollendung des bezielten Begriffes hinderte, hat hier eine Täuschung zuwege gebracht, wodurch mehrere Philosophen von der ersten Größe hintergangen worden sind, und noch wirklich hintergangen werden.

Ich will mich deutlicher erklären.

Aus dem Satze: das Werden könne eben so wenig geworden oder entstanden seyn, als das Seyn oder die Substanz, zog Spinoza die richtige Folge, daß eine ewige unendliche Actuosität der Materie eigen, und ein unmittelba-

rer Modus der Substanz seyn müsse. Dieser unmittelbare ewige Modus, den er in dem Verhältnisse von Bewegung und Ruhe der naturæ naturatæ ausgedrückt zu finden glaubte, war ihm die allgemeine ewige unveränderliche Form der einzelnen Dinge und ihres unauflöhrlichen Wechsels. Hatte nun die Bewegung nie angefangen; so konnten auch die einzelnen Dinge keinen Anfang genommen haben. Sie waren also nicht allein dem Ursprunge nach von Ewigkeit her; sondern auch, ihrer Succession unbeschadet, dem Vernunftbegriffe nach, alle zugleich vorhanden: denn im Vernunftbegriffe ist kein Vorher und Nachher, sondern alles nothwendig und zugleich; und eine Folge der Dependenz ist die einzige, welche sich darin gedenken läßt. Da Spinoza nun einmal die Erfahrungsbegriffe von Bewegung, Einzelnen Dingen, Generation und Succession, zu Vernunftbegriffen erhoben hatte; so sah er sie zugleich von allem Empirischen — gereinigt, und konnte, bey der festen Ueberzeugung: Es müsse alles — nur secundum modum quo a rebus æternis Auit betrachtet werden: — die Begriffe von

Zeit, Maas und Zahl, als von diesem Modo abgefonderte einseitige Vorstellungsarten, folglich als Wesen der Einbildung betrachten, von welchen die Vernunft keine Notiz zu nehmen brauche, oder sie erst reformieren, und auf das Wahre (vere consideratum) zurückführen müsse *).

Auch zu diesen Behauptungen hatten die Scholastiker ihm den Weg gebahnt. Mehrere Lehrer dieser Schule, um dem undenkbaeren Begriffe einer Schöpfung in der Zeit, welcher allemal entsteht, wenn man die Reihe der Naturbegebenheiten will einen Anfang nehmen lassen, auszuweichen, nahmen zu einer Schöpfung von Ewigkeit her ihre Zuflucht. Wie Spinoza aus der Thatsache, daß die Dinge sich bewegten und gegenseitig veränderten, schloß, sie müßten sich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben; so schlossen jene aus der Thatsache einer erschaffenen Natur, daß der unveränderliche Urheber derselben von Ewigkeit

*) Opp. Posth. Epp. XXIX.

her erschaffen haben müsse *). Sie hatten aber eine Schwierigkeit mehr zu überwinden, als Spinoza, da ihr Gott nicht eine bloße natura naturans, sondern ein von der Natur wirklich unterschiedenes Wesen war, welches dieselbe auch der Substanz nach hervorgebracht hatte. Diese Schwierigkeiten haben Leibniz nicht verhindert, den Scholastikern beizustimmen, und eine Schöpfung, auch der Substanz nach, die nie angefangen hätte, für denkbar zu erklären **).

*) S. Cramer von der Scholastischen Theologie, Fortsetzung des Bossuet, Tb. VII. S. 404 und 405. 416 — 419.

***) S. Leibnizens Briefe an Bourguet Opp. II. P. I. pag. 331 — 338. — Diese Briefe sind es, in denen, nach Lessings kühnem Ausdrucke, gesagt seyn soll: „Gott befände sich in einer immerwährenden Expansion und Contraction: dieses wäre die Schöpfung und das Bestehen der Welt.“ (S. 33. dieser Schrift.) Einen Fingerzeig dahin gab ich schon in meiner Rechtfertigung, da ich, S. 72., der zwey Abhandlungen von Lessing, in den Beyträgen: Wifowatius Einwürfe, und Leibniz über die ewigen Strafen, nicht bloß obenhin er-

An Nachfolgern hierin hat es ihm nicht gefehlt; und noch giebt es mehrere sehr Achtungswürdige

wähnte. Beyde sind in vielerley Betrachtung äusserst wichtig. In der zweyten kommen Leibnizens Briefe an Bourguet vor. Man sehe S. IV — VII.; hernach den XVten, wo sich Lessing für den Begriff der Ewigkeit, welcher alle Folge ausschließt, erklärt. Die Frage ist davon, ob die Welt angefangen, oder nicht angefangen habe; und, wenn sie nicht angefangen habe, welche Hypothese: einer dennoch immer wachsenden — also immer nur anwachsenden; oder einer immer gleichen — also wirklichen Vollkommenheit des Ganzen, der Vernunft gemässer sey. Die erste nannte Leibniz die Hypothese des Triangels; die zweyte, des Rectangels. „Leibniz“ (sagt Lessing S. 224.) „scheinet mir der immer gleichen Vollkommenheit um vieles geneigter gewesen zu seyn; ja seinen Freund (den Bourguet) einer förmlichen Demonstration derselben sehr nahe gebracht zu haben, welche er vielleicht seine Ursachen hatte, lieber aus ihm herauszuhohlen, als ihm vorzusagen.“ Dieses ist vollkommen richtig. Ich verweise auf die Briefe selbst, und darf jeden Leser, welcher Dinge dieser Art zu lesen weiß, auf sein Gewissen

ge Philosophen unter uns, welche den Begriff einer wirklichen Schöpfung wirklich eins

fragen, ob er es Lehingen sehr verdienen kann, wenn er mit dem, was Leibniz dort behauptet, den Glauben an einen von der Welt unterschiedenen persönlichen Urheber der Dinge nicht wohl in eben diesem Leibniz zu vereinigen mußte. „Si le rectangle“ (sagt Leibniz p. 338.) „avoit lieu dans l'ordre des choses, il faudroit avouer que les productions de la sagesse divine seroient coëternelles avec elle, & que chaque substance auroit été éternelle a parte ante, comme je crois qu'elles le sont toutes a parte post.“ — Und hier nun die Stelle, auf welche Lessing besonders deutete, und die er nur etwas frey zu übersetzen glaubte: „Un rapport d'un état de l'univers ne reçoit jamais aucune *addition* sans qu'il y ait en même tems une *subtraction* ou *diminution* pour passer dans un autre état. Le changement des ordonnées dans le rectangle est toujours tel que la postérieure garde les traces de l'antérieure, & il ne s'agit point que cela importe une augmentation de perfection; car s'il reste quelque chose de l'état précédent, quelque chose aussi n'en reste point.“ (p. 334.)

zelner successiver Dinge von Ewigkeit her, für einen möglichen Begriff halten.

Diese etwas schwerere Täuschung wird auf dieselbe Art, wie die leichtere des Spinoza bewirkt, indem man den Begriff der Ursache mit dem Begriffe des Grundes vermischt; jenem dadurch sein Eigenthümliches entzieht, und ihn in der Speculation zu einem bloß

Daß übrigens Lessing sich nicht anmaße zu behaupten, Leibniz sey in dem Verstande ein Spinozist gewesen, daß er sich selbst dafür erkannt hätte, beweist die Folge des Gesprächs: Innere wesentliche Aehnlichkeit, Identität des Systems: das nur hatte Lessing eigentlich im Auge. Seine Expansion und Contraction sollte einen *medium terminum* darstellen, und er gab ihn wirklich in diesem Bilde tief und richtig. Schwerlich kann das mögliche Daseyn, oder die ewige Schöpfung einer aus einzelnen Dingen bestehenden Welt; und dieses Bestehen selbst durch unaufhörliches Hervorbringen und Vertilgen solcher einzelner Wesen, trefflicher symbolisiert werden, als durch ein solches gehaltenes Verbreiten, und gleichsam Athmen der Natur. Es ist der wahrhaftige Gott des Spinoza, der aus Unendlichem Unendliches unaufhörlich hervorbringt.

logischen Wesen macht. Ich habe schon anderwärts dieses Verfahren beleuchtet, und, wie ich glaube, hinlänglich dargethan, daß der Begriff von Ursache, in so fern er sich von dem Begriffe des Grundes unterscheidet, ein Erfahrungsbegriff ist, den wir dem Bewußtseyn unserer Causalität und Passivität zu verdanken haben, und der sich eben so wenig aus dem bloß idealischen Begriffe des Grundes herleiten, als in denselben auflösen läßt *).

Eine Vereinigung von beyden, wie in dem Satze des zureichenden Grundes geschieht, ist darum nicht unzulässig; wenn nur keinen Augenblick vergessen wird, was jedem insbesondere zum Grunde liegt, und ihn zu einem möglichen Begriffe machte. So heißt

*) S. Ideal. und Real. S. 93 — 109. — Ein von mir sehr verehrter scharfsinniger und gelehrter Forscher, der Herr Professor Flatt in Tübingen, hat in seinen Fragmentarischen Beyträgen gegen meine Meinung verschiedenes auf eine Weise, die meinen Dank verdient, erinnert. Ich verschiebe, mich über die Gründe dieses Weltweisen zu erklären, um es an einem Orte zu thun, wo ich die eigentliche Veranlassung dazu haben werde.

der Satz des Grundes: Alles Abhängige ist von Etwas abhängig: Der Satz der Ursache: alles was gethan wird, muß durch Etwas gethan werden. Bey dem Grunde ist in dem Worte abhängig, das von Etwas schon gegeben; und eben so bey der Ursache in dem Worte gethan, das durch Etwas. Beyde sind identische Sätze, und haben daher allgemeine apodiktische Gültigkeit *). Ihre Vereinigung aber geschieht durch den Satz: daß alles Bedingte eine Bedingung haben müsse, welcher eben so identisch, folglich eben so allgemein und nothwendig ist.

Bergißt man den wesentlichen Unterschied beyder Begriffe, und worauf er beruht, so erlaubt man sich den einen für den andern zu setzen und anzuwenden, und bringt glücklich heraus, daß die Dinge entstehen können, ohne daß sie entstehen; sich verändern, ohne sich zu verändern; vor und nach einander seyn können, ohne vor und nach einander zu seyn **).

Bergißt

*) s. S. 237 u. 238. dieser Schrift die Note.

**) Die *Causa sui* hat daher ihr Daseyn. Aus dem apodiktischen Satze: daß alles eine Ursache haben müsse, hielt es hart zu folgern: daß nicht alles

Vergißt man nicht die wesentliche Verschiedenheit beyder Begriffe, so sitzt man mit dem Begriffe der Ursache, durch welchen der Begriff einer Handlung nothwendig gesetzt wird, in der Zeit unbeweglich fest; denn eine Handlung, die nicht in der Zeit geschähe, ist ein Unding. Auch der Idealismus, mit allen seinen Künsten, kann hier nicht ausbelfen, und verschafft nur eine kurze Frist *).

Nach diesen Erörterungen wird es nicht mehr befremdlich scheinen, wenn ich behaupte, es lasse sich das wirkliche Daseyn einer successiven, aus einzelnen endlichen Dingen, welche sich die Reihe hinab einander hervorbringen und vertilgen, bestehende Welt, auf keine Weise begreiflich, das heißt natürlich erklären. Denn wenn ich diese Reihe als wirklich unendlich denken will, so steht mir der ungereimte Begriff einer ewigen Zeit, welcher sich durch keine

alles eine Ursache haben können. Darum erfand man die *Causam sui*, wozu nothwendig auch der *Effectus sui* gehbet.

*) S. Ideal. und Real. S. 97 — 100.

mathematische Figur auf die Seite räumen läßt, im Wege. Will ich die Reihe einen Anfang nehmen lassen, so fehlt es mir wieder an allem Möglichen, woraus ein solcher Anfang hergeleitet werden könnte. Soll es der Wille einer Intelligenz seyn, so rede ich Worte ohne Sinn. Denn eben so, wie die Entstehung des Begriffes eines nach keinem seiner Theile noch vorhanden gewesenen Dinges, z. B. eines organischen Wesens vor allen organischen Wesen, nicht leichter zu begreifen ist, als eine von allen Begriffen unabhängige Entstehung des Gegenstandes selbst: so ist auch die Veränderung in einer ewigen, in sich und durch sich allein bestehenden Intelligenz, einer Willensbestimmung in derselben, womit sie eine Zeit anfängt, vollkommen so unbegreiflich, als eine von selbst entstandene Bewegung in der Materie.

Also gleiche Unbegreiflichkeit in beyde Wege. Aber um dieser Unbegreiflichkeit willen, hat die Vernunft nicht nöthig in die Irre zu gerathen, da sich ihr die Erkenntniß gleichsam aufdringt: es liege die Bedingung der Mög-

lichkeit des Daseyns einer successiven Welt, ausser dem Gebiete ihrer Begriffe, nemlich ausser dem Zusammenhange bedingter Wesen, das ist der Natur. Sie sucht also, wenn sie jener Bedingung nachforscht, das Außernatürliche oder Uebernatürliche in ein Natürliches, — oder auch: das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwandeln. Indem sie auf diese Weise ausser ihrem Verufe thätig ist, kann sie um keinen Schritt ihrem Zwecke näher kommen, sondern immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus *) zu Tage bringen. Dem ohn-

*) Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen: was wir auf diese Weise einsehen, oder herleiten können, stellt uns einen mechanischen Zusammenhang dar. So begreifen wir z. B. einen Cirkel, wenn wir uns den Mechanismus seiner Entstehung, oder seine Physik, deutlich vorzustellen wissen; die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze, welchen der Menschliche Verstand im Urtheilen und Schließen unterworfen ist, seine Physik, seinen Mecha-

erachtet läßt sie nicht ab, und wird in ihren

nismus, wirklich erkannt haben; oder den Satz des zureichenden Grundes, wenn uns das Werden, die Construction eines Begriffes überhaupt, seine Physik, sein Mechanismus einleuchtet. Die Construction eines Begriffes überhaupt ist das a priori aller Constructionen; und die Einsicht in seine Construction giebt uns zugleich auf das gewisste zu erkennen, daß wir unmöglich begreifen können, was wir zu construiren nicht im Stande sind. Darum haben wir von Qualitäten, als solchen, keine Begriffe; sondern nur Anschauungen. Selbst von unserem eigenen Daseyn haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung, und den Formen des Denkens. Wenn wir sagen, daß wir eine Qualität erforscht haben, so sagen wir damit nichts anders, als wir haben sie auf Figur, Zahl, Lage und Bewegung zurückgeführt, und darin aufgelöst; also: wir haben die Qualität objectiv vernichtet. Hieraus läßt sich nun, ohne weiteres, leicht abnehmen, was für einen Ausgang die Bemühungen der Vernunft, einen deutlichen Begriff von der Möglichkeit des Daseyns unserer Welt zu erzeugen, in jedem Falle gewinnen müssen.

Erwartungen hingehalten, weil sie das in seiner Art Unbedingte wirklich erkennt, und in dieser Erkenntniß auf eine sehr mannichfaltige Weise immer höher steigt. Ihr Geschäft überhaupt ist progressive Verknüpfung; und ihr speculatives Geschäft, Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit, das ist, des Identischen; denn von einer andern Nothwendigkeit als dieser, welche die Vernunft selbst mit Hülfe des bey ihren Progressionen unentbehrlichen Absonderens und Wiedervereinigens durch abwechselndes Halten und Lassen erschafft, und in identischen Sätzen darstellt, hat sie keinen Begriff. Die wesentliche Unbestimmtheit Menschlicher Sprache und Bezeichnung, und das Wandelbare sinnlicher Gestalten, läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äußerliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das bloße: quidquid est, illud est; mehr, als ein bloßes Factum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt, und mit anderen Begriffen verknüpft wurde. Alles was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbrin-

gen kann, sind lauter Dinge der Natur, und die Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes Wesen, mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, der Zubegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist; nehmlich mannichfaltiges Daseyn, Veränderungen, Formenspiel; nie einen wirklichen Anfang, nie ein reelles Prinzip irgend eines objectiven Daseyns.

Aber wie kommt überhaupt die Vernunft dazu, daß sie etwas unmögliches, das ist, etwas unvernünftiges unternimmt. Ist es die Schuld der Vernunft, oder ist es nur die Schuld des Menschen? Ist die Vernunft mit sich selbst im Mißverstande, oder sind wir nur in einem Mißverstande in Absicht der Vernunft?

Um diese etwas sonderbar klingende Frage entscheiden zu können, müssen wir eine andre, noch sonderbarer klingende aufwerfen; diese nehmlich: hat der Mensch Vernunft; oder hat Vernunft den Menschen?

Versteht man unter Vernunft die Seele des Menschen, nur in so fern sie deutliche Begriffe hat, mit denselben urtheilet, schließt, und wieder andre Begriffe oder Ideen bildet: so ist die Vernunft eine Beschaffenheit des Menschen, die er nach und nach erlangt, ein Werkzeug, dessen er sich bedient, sie gehört ihm zu.

Versteht man aber unter Vernunft das Prinzip der Erkenntniß überhaupt; so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist: durch sie besteht der Mensch; er ist eine Form, die sie angenommen hat.

Ich nehme den ganzen Menschen, ohne ihn zu theilen; und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwey ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten zusammen gesetzt ist. Beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und in dieser nur gegeben werden kann. Wir brauchen also das Unbedingte nicht erst zu suchen, son-

bern haben von seinem Daseyn dieselbige, ja etw
ne noch größere Gewißheit, als wir von unse
rem eigenen bedingten Daseyn haben.

Da unser bedingtes Daseyn auf einer Unend
lichkeit von Vermittelungen beruht, so ist
damit unserer Nachforschung ein unabsehliches
Feld eröffnet, welches wir schon um unserer
physischen Erhaltung willen, zu bearbeiten ge
ndthigt sind. Alle diese Nachforschungen haben
die Entdeckung dessen, was das Daseyn der
Dinge vermittelt, zum Gegenstande. Dies
jenigen Dinge, wovon wir das Vermittelnde ein
gesehen, das ist, deren Mechanismus wir
entdeckt haben, die können wir, wenn die
Mittel selbst in unsern Händen sind, auch her
vorbringen. Was wir auf diese Weise, wenig
stens in der Vorstellung, construiren können,
das begreifen wir; und was wir nicht constru
iren können, das begreifen wir auch nicht.

Bedingungen des Unbedingten entdecken,
dem absolut Nothwendigen eine Möglich
keit erfinden, und es construiren zu
wollen, um es begreifen zu können, scheint

als ein ungereimtes Unternehmen sogleich einleuchten zu müssen. Und doch ist es eben dieses, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, das ist ein bloß natürliches Daseyn auszumachen, und den Mechanismus des Prinzips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden seyn soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden seyn muß; so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen, und da hört auch der Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daseyns der Natur, wäre also der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur; er wäre der Begriff des Unbedingten selbst, in so fern es die nicht natürlich verknüpfte, das ist für uns unverknüpfte — unbedingte Bedingung der Natur ist. Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften — sogleich Aufsernatürlichem möglich werden: so muß das Unbedingte

aufhören das Unbedingte zu seyn; es muß selbst Bedingungen bekommen; und das absolut Nothwendige muß anfangen das Mögliche zu werden, damit es sich construiren lasse.

Da nun allem vorhergegangenen zufolge das Unbedingte ausser der Natur, und ausser allem natürlichen Zusammenhange mit derselben liegt; die Natur aber, das ist der Inbegriff des Bedingten, dennoch im Unbedingten gegeben, folglich mit ihm verknüpft ist: so wird dieses Unbedingte das Uebernatürliche genannt, und kann nicht anders genannt werden *). Aus diesem Uebernatürlichen kann denn auch das Natürliche, oder das Weltall, nicht anders, als auf eine übernatürliche Weise hervorgehen, und hervorgegangen seyn.

Und ferner: da alles, was ausser dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich vermittelten liegt, auch ausser der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch

*) S. Jakobs kritische Anfangsgründe zu einer
Nüg. Metaphysik. S. 326.

Begriffe nicht verstanden werden kann: so kann das Uebernatürliche auf keine andre Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist; nehmlich, als Thatfache — Es ist!

Dieses Uebernatürliche, dieses Wesen aller Wesen, nennen alle Zungen: Den Gott.

Der Gott des Weltalls kann nicht bloß der Baumeister des Weltalls seyn; er ist Schöpfer, und seine unbedingte Kraft hat die Dinge auch der Substanz nach gewirkt. Hätte er die Dinge nicht auch der Substanz nach gewirkt, so müßten zwey Urheber seyn, die, man weiß nicht wie, miteinander in Verbindung gerathen wären. Eine Ungeheimtheit, die in unsern Tagen (nicht weil sie zu groß, sondern weil sie nicht in unserer Vorstellungart ist) keiner Widerlegung bedarf. Unser Widerstreben gegen ein Entstehen der Dinge auch der Substanz nach kommt daher, weil wir kein Entstehen, welches nicht auf eine natürliche, das ist bedingte und mechanische Weise geschieht, begreifen können,

Wie sehr wünschte ich nicht, diese Sätze und Folgerungen eben so faßlich machen zu können, als sie für mich selbst evident sind. Man würde alsdenn nicht allein das Vermunftwidrige der Forderung einer Demonstration vom Daseyn Gottes einsehen, sondern durch eben diese Einsicht auch begreifen, warum eine mit unserem Verstande und Willen (welche beyde auf Coexistenz, d. i., auf Abhängigkeit und Endlichkeit gepfropft sind) belehnte erste Ursache, als ein unmögliches und ganz ungezweites Wesen erscheinen müsse. Je vollkommener man aus dem ersten das zweyte erkannte; desto deutlicher würde man das Unzulässige der Folgerung einsehen: Weil ein Gott kein Mensch, oder nicht Körperlich seyn kann; so kann ihm auch Individualität und Intelligenz nicht zugehören.

Wir besitzen aber, ungeachtet unserer Endlichkeit und Natursclaverey — oder scheinen wenigstens durch das Bewußtseyn unserer Selbstthätigkeit bey der Ausübung unseres Willens, ein Analogon des Uebernatürlichen, das ist des nicht mechanisch wirkenden

Wesens in uns zu besitzen. Und da wir nicht im Stande sind, überhaupt uns einen möglichen Anfang irgend einer Veränderung, außer einen solchen, welcher durch eine innere Entschließung oder Selbstbestimmung bewirkt wird, wirklich vorzustellen: so hat der bloße Instinct der Vernunft schon alle rohe Völker angetrieben, jede Veränderung, die sie entstehen sahen, als eine Handlung zu betrachten, und sie auf ein lebendiges, selbstthätiges Wesen zu beziehen. Sie irrten, weil sie unmittelbar bezogen; aber doch weniger und auf eine unendlich verzeihlichere Weise als wir, wenn wir alles in Mechanismus auflösen wollen, und die ungereimte Forderung an das Prinzip des Mechanismus machen, daß es selbst einen Mechanismus zu Tage legen müsse, wenn man ihm Daseyn zugestehen solle, weil unsere deutliche Vorstellung eines Dinges nicht über die Vorstellung seines Mechanismus hinausgeht. Dennoch gehört schon etwas Nichtmechanisches zu der Möglichkeit einer Vorstellung überhaupt, und kein Mensch ist im Stande sich das Prinzip des Lebens, die innere Quelle des Verstandes und

Willens, als ein Resultat mechanischer Verknüpfungen, das ist, als etwas bloß Vermitteltes vorzustellen. Noch weniger kann Causalität überhaupt als etwas bloß Vermitteltes, oder auf Mechanismus beruhendes gedacht werden. Und da wir nun von Causalität nicht die geringste Ahndung haben, ausgenommen unmittelbar durch das Bewußtseyn unsrer eigenen Causalität, das ist, unsres Lebensprinzips, welches sich zugleich als das Prinzip aller Vernunft offenbar darstellt: so sehe ich nicht, wie es umgangen werden kann, überhaupt Intelligenz, und zwar eine allerhöchste reale, die nicht wieder unter dem Bilde des Mechanismus (S. Beilage IV. u. V.); sondern als ein durchaus unabhängiges, supramundanes und persönliches Wesen gedacht werden muß, als das erste und einzige Prinzip, als das wahre Urwesen anzunehmen.

Ich resumiere.

Eine mögliche Vorstellung für uns ist allein

diejenige, welche nach den Gesetzen unseres Verstandes hervorgebracht werden kann. Die Gesetze des Verstandes beziehen sich subjectiv und objectiv auf die Gesetze der Natur, so daß wir keine Begriffe, als Begriffe des bloß Natürlichen zu bilden im Stande sind, und was durch die Natur nicht wirklich werden kann, auch in der Vorstellung nicht möglich, das ist: denkbar machen können. So widersprechend es also ist, daß die Natur die Natur hervorgebracht habe, oder daß die Natur nach dem Laufe der Natur entstanden sey; eben so widersprechend muß es uns, die wir nur gemäß dem Satze des zureichenden Grundes, das ist: der Vermittelung, denken und begreifen können, vorkommen, daß die Natur wider ihren Lauf, nehmlich unvermittelt entstanden sey. Das Einschieben einer Intelligenz, sobald auch sie dem Satze des zureichenden Grundes, d. i. der Naturnothwendigkeit unterworfen wird, ändert nichts an der Sache, wie ich vorhin gezeigt habe. Hingegen verschwindet das Widersprechende sogleich, wenn man entdeckt, daß dem Uebernatürlichen das Natürliche war zum Grunde gelegt wor-

den, und dieses unter jenem dennoch befaßt werden sollte.

Dieses wird noch auffallender, wenn wir uns erinnern, daß wir die erste Ursache der Veränderungen zugleich als die Ursache der Substanzen selbst erkennen mußten. Nun ist es schlechterdings unmöglich, daß wir uns von letzterem, wehmlich wie ein Ding, auch der Substanz nach, zum Daseyn gelange, oder wie es nur ein solches Daseyn besitze, irgend eine Vorstellung machen; und weil dieses unmöglich ist, so muß die Vorstellung von einer **Ersten, und unmittelbaren Quelle** der Veränderungen ebenfalls unmöglich seyn. Verstünden wir das Eine, so müßten wir nothwendig auch das andere verstehen. Da wir also von einem wirklichen reellen Anfange weder Vorstellung noch Erfahrung haben, und es dem Wesen der Erfahrung, der Vorstellung und des Begriffes gerade zu widerspricht, daß die Erkenntniß eines wirklichen Anfanges, oder auch eines reellen Daseyns (der inneren Möglichkeit einer Substanz) in ihnen, oder durch sie gegeben werde; so ist die Frage: Ob die

die Welt angefangen oder nicht angefangen habe, eine von unserer Seite höchst unbesonnene und thörichte Frage; eine Frage, die entweder sich selbst nicht versteht, oder keiner Beantwortung werth ist. Denn daß die Welt nicht angefangen habe, was wir anfangen heißen, ist klar genug; weil sie sonst zugleich angefangen, und auch nicht angefangen haben müßte. Dasselbige gilt im andern Falle, wo die Welt von Ewigkeit her angefangen: also Nicht angefangen und doch angefangen hätte. Es sind dieses also nicht zwey entgegengesetzte Behauptungen, die sich einander wechselseitig aufheben; sondern der Widerspruch liegt in einer jeden insbesondre, und es ist nur Ein Widerspruch, welcher beyden gemein ist, und durch die Einsicht in seine Quelle vollkommen gehoben wird.

Ist dieser Widerspruch gehoben, (oder sey es auch nur geschlichtet, im Falle, daß man ihn für reel und unauflöslich halten wollte); so haben wir in Absicht des Uebernatürlichen, von dessen Daseyn wir gewiß sind, nur noch zu entscheiden, ob wir annehmen wollen, es sey

einblind actives Wesen, oder eine Intelligenz;
und mir dünkt, hier könnte uns die Wahl nicht
schwer fallen.

Beilage VIII.

S. 239. dieser Schrift. „Wie die Triebe,
 „so der Sinn; und wie der Sinn, so die Trie-
 „be. Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht
 „gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er
 „muß dahinauf bewegt werden, und sich be-
 „wegen; organisiert seyn, und sich organisir-
 „ren.“

Ueber diese Stelle ist viel gespottet worden. Da ich auf dergleichen nirgend in dieser neuen Ausgabe Rücksicht genommen habe, so soll es hier am Schlusse noch weniger geschehen. Einer Vertheidigung bedarf diese Stelle nicht. Und sollte sie mehr Erläuterung, als im Zusammenhange schon gegeben war, bedürfen; so ist dafür an mehr als Einem Orte dieses Buches schon gesorgt. Ich gebe ihr eine Beilage bloß um eine treffliche Stelle von Garve einzurücken, an die ich, da ich jene Worte schrieb, wirklich gedacht habe. Nie werde ich die Stunde, in der

Ich sie zum erstenmal las, vergessen. Die Empfingung, mit der ich sie hier einrückte, und indem ich mein Werk damit beschliesse, sie mir gewissermassen zueigne, sey der Lohn meiner Arbeit.

Garve zu dem zwenten Buche des Cicero
von den Pflichten:

„Wir sehen, daß unser Temperament, das heißt, die aus dem Körper, der Mischung unsrer Säfte, dem Zustande unsrer Nerven entstehende Fassung der Seele, einigen Tugenden günstig, andern hinderlich ist. Alle Arbeit an uns selbst, um uns vollkommener zu machen, läuft, — (da der Körper unser nächstes Object ist, welches immer auf uns wirkt, ohne welches wir nicht wirken können) darauf hinaus, daß wir unser Temperament, wo es fehlerhaft ist, zu überwinden, endlich ganz zu bändigen, und unserer Seele zu unterwerfen suchen. — Es ist ein Krieg, der auf Eroberung und ruhige Beherrschung abzielt. So lange der Geist, so lange seine Pflichten von dem was gut ist, seine Neigung

Gutes zu thun, zwar stark genug sind, den aus dem Körper und der Sinnlichkeit entspringenden Leidenschaften zu widerstehen, aber nicht stark genug, dem Körper selbst eine andre Stimmung zu geben, und dadurch die Ursachen jener Leidenschaften aufzuheben: so lange wird die Mühseligkeit des Streits sich unaufhörlich erneuern. Und da der Widerstand, welchen eine Kraft überwindet, der einzige Maaßstab ihrer Größe ist: so werden wir alle unsere Tugend hauptsächlich in diesem Streite suchen, nach diesem bey andern schätzen; und diejenige Vollkommenheit der Seele, welche sich, in Uebereinstimmung mit dem Temperament und den Umständen, auf eine leichte und uns angenehme Art äußert, werden wir nur mit Mühe, und durch vieles Nachdenken, für ähnliche Tugend anerkennen lernen. Das wirkliche Vermögen also, welches die Belohnung der Tugend seyn sollte, ist in dem einen Falle der Empfindung nach geringer, in dem andern seinem Ursprunge nach ungewisser.

„Glücklicher Weise werden die besten Beobachter der moralischen Welt, und die zu-

gleich in sich den edlen Keim der Tugend haben, gewahr: daß diese Pflanze, wenn sie empornwächst, auch schon hier nicht nur das Unkraut, von dem sie umgeben ist, dämpfen und überwachsen, sondern auch den Boden selbst verbessern könne. Unser Temperament, unsre sinnlichen Neigungen und Triebe, unser Körper selbst, können sich bis auf einen gewissen Grad durch die fortgesetzte Arbeit unsers Geistes umändern.

„O gesegnet sey auch selbst die Schwäche eines kränklichen Körpers, die mich öfter, wenn auch nicht deutlicher, als andre gelehrt hat, daß der Geist etwas über den Körper vermag. Ja ich weiß es aus eigener Erfahrung, daß die Anstrengung der Geisteskraft auch einen matten Körper unterstützen, und bis auf einen gewissen Grad beleben könne; daß hinwiederum, wenn die Seele ganz ruhig, ganz gelassen bleibt, das tobende Blut anfänge sanfter zu fließen, die in Aufruhr gebrachten Lebensgeister niedersinken; und daß der Schmerz selbst, wenn er nicht zu heftig ist, der aushaltenden Geduld einer gegen ihn sich anstammenden

Seele weiche. — Zwar hat alles dieses sein Ziel; und wenn die Seele nach langer Entgegensetzung endlich sinkt, so stürzt auch die Last desto gewaltiger auf sie zusammen. Aber bessere Menschen können mehr als ich. Bessers Herz schlägt nicht fröhlicher, wenn er den Ausdruck des Sokrates liest, er habe das Glück genossen, gewahr zu werden, daß er täglich besser werde. Menschen von dieser Art, (und ich glaube, daß es deren giebt) werden wissen, daß der Körper und seine Beschaffenheiten, ja selbst die äusseren Dinge, welche durch ihn wirken, sich bis auf einen gewissen Grad nach dem Modell der Seele abformen; daß — welche Ursachen es auch in der menschlichen Maschine seyn mögen, die den Zorn des einen, die Begierde des andern, weit über den Grad des Uebels oder des Guten hinausstreiben, welchen der sich selbst überlassene Geist würde in dem Gegenstande wahrgenommen haben; — daß, sage ich, der Einfluß dieser Ursachen nach und nach schwächer, oder mit jenen Urtheilen des Verstandes übereinstimmender werden könne; — daß der Lauf, die Absonderung der Säfte selbst, die all-

gemeine Uebermacht des denkenden und geistlichen Wesens fühle."



Bochumer
Staatsbibliothek
M. 11111

gemeine Uebermacht des denkenden und geistigen Wesens fühle."



Digitized by Google



