

**DIE
PHILOSOPHIE
DER
NATURLICHEN
RELIGION**





THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA



ALUMNUS
BOOK FUND

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichst vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die besten Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION

115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles

1968

Karl Heinrich Heydenreichs

Doctors und Professors der Philosophie in Leipzig

Betrachtungen

über die

PHILOSOPHIE

der

NATÜRLICHEN RELIGION.

Erster Band.



A. POPE.

Leipzig,

IN DER WEYGANDSCHEN BUCHHANDLUNG.

1790.

Alfred K. Ford
LOAN STACK

B 802

A 1 A 3

v. 96

Vorrede.

Der Mensch gelangt, ohne zu philosophiren, durch allmähliches unwillkürliches Wirken seiner Vernunft zum Glauben an Gott; allein nicht alle Systeme der Weltweisen vergönnen ihm den ruhigen Besitz seiner auf so natürliche Weise entstandenen Ueberzeugung, viele erklären sie entweder ganz oder zum Theil für Täuschung, und verursachen einen Streit zwischen Natur und Philosophie; welcher dem Kenner und Nichtkenner gleich argwöhnlich scheinen muß. Mein höchster allgemeinsten Zweck bey gegenwärtigen Betrachtungen, in welchen die Wahrheiten der natürlichen Religion in ihrem ganzen Umfange behandelt

Vorrede.

werden sollen, ist kein anderer, als darzu-
thun, daß die ächte Philosophie mit jenem
Glauben ganz harmoniret, daß sie den Men-
schen, wenn seine speculative Vernunft alle ihre
Kraft in kühnen Versuchen sich selbst zu über-
fliegen, fruchtlos erschöpft hat, auf die be-
scheidenen Grundsätze desselben zurückführt.

Die besten Köpfe beschäftigen sich jetzt
in der natürlichen Theologie fast einzig und
allein mit dem Niederreißen dessen, was grund-
los und baufällig ist; allein, wenn ich aufrich-
tig reden darf, so scheinen mir ihre Bemühun-
gen nicht selten zwecklos und den Bedürfnissen
des Zeitalters unangemessen zu seyn, zumahl
da sie das so nöthige Wiederaufbauen zu sehr
hintanzusetzen pflegen. Man verwendet oft
in akademischen Vorträgen und Schriften den
größten Theil der Zeit und des Raumes auf
Kritik des Misbrauchs der Vernunft in man-
cherley Versuchen, der Religion metaphysische
Demonstrationen zum Grunde zu legen, baut
Luftschlösser, welche längst vergeßen waren,
langweilig wieder auf, um sie eben so langwei-
lig wieder niederzureißen, widerlegt mit der
weitschweifigsten Geschwätzigkeit Beweise, wel-
che durch Verfehlung aller Wirkung ihre Nich-

Vorrede.

tigkeit selbst ankündigen, und verweist am Ende Zuhörer und Leser mit möglichst kurzen und dürftigen Formeln zum *Glauben*, ohne doch die Natur und Gründe desselben umständlich genug zu erläutern. Kein Wunder, wenn durch eine so unproportionirte Behandlung bey der Verzweiflung an allen *Vernunftkenntnissen* Gottes und göttlicher Dinge, zugleich eine gewisse Verachtung des Glaubens entsteht, welcher, so wie er gemeinlich dargestellt wird, ganz das Ansehen einer nothgedrungen angenommenen philosophischen Maske gewinnt. Ich bin in diesem ersten Theile vorzüglich bemüht gewesen, die Lehren von der Wahrheit überhaupt, von der subjectiven besonders, und am allermeisten vom moralischen Glauben in dasjenige Licht zu setzen, unter welchem allein man einsieht, wie würdig und erhaben die Philosophie ihr großes Geschäft für den Menschen schließt, wenn sie alle ihre Grundsätze und Raisonsments am Ende in einem religiösen Glauben vereinigt. Der zweyte Theil, welcher noch vor Ende dieses Jahres erscheinen und das Ganze beendigen soll, wird die zusammenhängenden Gründe der Wahrheiten der natürlichen Religion selbst enthalten.

Vorrede.

Es wird mich unendlich freuen, wenn wahre Kenner der Philosophie Spuren eigenes Nachdenkens in diesem Buche finden, und dem Verfasser wenigstens das gerechte Zeugniß nicht versagen, mit durchgängiger Rücksicht auf das Bedürfniß des Zeitalters gearbeitet zu haben.
Leipzig, in der Michaelismesse 1790.

Karl Heinrich Heydenreich.

Betrachtungen
über
die Philosophie
der
natürlichen Religion.

Erste Betrachtung.

Nichts gibt dem Menschen eine so wahre Erhabenheit, als seine natürliche Fähigkeit der Gotteserkenntnis und der Religion. Sie bedarf, um sich zu entwickeln, keiner deutlich vorgestellten Schlüsse, wirkt vielmehr ohne diese, gleich einem angebohrnen Instinkte. — Innere Organisation dieses Gefühlsglaubens. — Nothwendigkeit, ihn durch Philosophie zu prüfen und zu berichtigen, für jeden Menschen von gereifter Vernunft.

Dass die Natur einen unermesslichen Schauplatz der Harmonie und Vollkommenheit eröffnet, und in diesem unendlichen Felde kein Gegenstand so unerschöpflichen Stoff zur Betrachtung und entzückten Bewunderung darbiethet, als der Mensch selbst, ist eine Wahrheit, die zahllose Millionen Mahle schon gedacht und vorgetragen worden ist, und doch immer mit neuem Interesse dem menschlichen Geiste entgegen kommt. Manche Wahrheiten veralten mit dem Fliehen der Jahre, und

verblühen gleichsam unter dem üppigen Anschauen des Menschen; *sie* bekommt mit jedem Tage neues Leben, tritt nach jedem Genuße mit jugendlicherer Schönheit hervor, und, wer das höchste Menschenalter in Vereinigung mit ihr erreichte, findet noch an den Gränzen des Lebens in ihr die reizendste Begleiterin, die, im Bunde mit Hoffnung und Glauben, mächtig genug ist, die Schrecken des Todes zu verscheuchen. Welches Gefühl reißt den Menschen fort, wenn er rings um sich her die großen Erscheinungen der Natur sieht! wo findet er hier, verlohren in einem erhabenen wollüstigen Schweifen, Gränzen für seine Betrachtung? Allein welche ein mächtigeres Entzücken übermannt ihn, wenn er seinen Blick in sich selbst kehrt, und das schöne Ganze seiner geistigen Natur in der wundervollen Einheit und Mannigfaltigkeit, in der Hoheit und Würde aller seiner Beziehungen faßt? Mit holdfeliger Macht fesselt ihn dann sein Tiefinn an die Anschauung seiner selbst, er vergißt die Gränzen des Raumes, das Fortrauschen der Zeit, und versinkt in der Betrachtung einer Vollkommenheit, die alle Wunder der Außenwelt verdunkelt. Welche Mannigfaltigkeit von Kräften findet er hier, alle zu einem Zwecke vereinigt! Welche Weisheit in der Gesetzgebung jeder einzelnen, und der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft, die sie alle mit sanftem Scepter beherrscht! Welche eine Harmonie von großen Wirkungen, die ihr Zusammenspiel erzeugt! Welche reizende Gestalten der Wahrheit, Güte und Schönheit! Keine Scene der äußern Na-

tur kann dem Weifen jenen Genuß verschaffen, den er in diefem Anschauen feiner geiftigen Natur findet. Ein Zug indessen überftrahlt in überirdifcher Hoheit alle andern Züge, und verbreitet einen Schimmer über das ganze Gemälde, der einer höhern Sonne entfloffen zu feyn fcheint, als diefer, die den Erdball beleuchtet; er feffelt den Blick des Betrachters zum Stillftande, und feine kühnften Wünfche finden hier zugleich ihre Grenzen und ihre Befriedigung; diefer Zug ift: *Gotteserkenntniß durch freyes feibftgenugfames Wirken der Vernunft.*

Die Vernunft kann nie leiften, was eine bewährte, vor jedem Zweifel geheiligte Offenbarung leiftet. Allein die Gottheit muß bey ihrer wundervollften Eröffnung auf die Vernunft rechnen; diefe muß die Wirkfamkeit der Offenbarung vorbereiten, indem fie den wahren Begriff eines Gottes bildet, und zureichende Gründe angiebt, daß er da fey, und fich offenbaren könne, wenn anders der Glaube an Offenbarung kein blinder, vernunftlofer, oder wohl gar vernunftwidriger Glaube feyn foll.

Wir, in deren Natur fich feit den frühesten Jahren schon die Ueberzeugung von dem Daseyn dieses erhabenen Wesens verwebte, wir, die wir mit dem Begriffe desselben allmählig aufwuchsen, und seine befeelende und leitende Kraft in jedem interessanten Momente des Lebens empfanden, fühlen freylich immer mit Dank seine großen Wirkungen; allein bey der Innigkeit und bestän-

digen Gegenwart seines Einflusses schläfert sich unsere Aufmerksamkeit ein; selten erwachen wir zum Anschauen und der Schätzung dieses Begriffes in Beziehung gegen unsern Geist, in welchem er sich befindet.

Welch ein erstaunenswürdiger Begriff! Wie unbegreiflich sein Verhältniß zu unfreer Ideen bildenden Kraft! Wie unermesslich sein Abstand! Wie unermesslich seine Nähe! Wie allverbreitet in den innersten Tiefen der Seele sein Einfluß! Auch von der Idee gilt es, was jener Weise vom Gegenstande sagte: überall ist ihr Mittelpunkt in dem Reiche der geistigen Wirkungen, nirgends ihr Umkreis.

Die Erkenntnisse einer Seele, wo dieser Begriff fehlt, sind räthselhafte, beziehungslose Fragmente, kaum werth des flüchtigsten Blickes, ihr Wollen ist ein verlohrenes Schweifen einer verwaissten Kraft, die ihre Abkunft so wenig kennt, als ihr Ziel, und in ihren lieblichsten Genüssen überraschen sie in jedem Augenblicke die Pfeile der Furcht. Die Wirkungen einer Seele hingegen, wo dieser Begriff mit lebendiger Kraft herrscht, bildet einen in sich vollendeten Kreis, eine kleine harmonische Welt, in der unendlichen Welt Gottes, die durch keine Macht bestürmt, und aus ihren Angeln gerissen werden kann.

Man kann, ohne Gefahr zu laufen, den Versuch wagen, die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes auf eine Weile zu vernichten, und den Begriff desselben bloß als Begriff, als idealische Vorstellung eines nicht wirklichen Gegenstandes ansehen. Allein immer noch bleibt er unaussprechlich bewunderns-

würdig, immer noch erscheint durch ihn die menschliche Natur in einer Erhabenheit, die ihres gleichen in der ganzen Natur nicht hat; auch als Dichtung betrachtet bleibt er die schönste Krone des menschlichen Erkenntnisses; und seine unendliche Grösse führt uns unvermerkt zu der befeeligenden Ueberzeugung zurück, die wir absichtlich auf einige Zeit verliessen.

Der Begriff *Gott* ist schon ein ganz einziges Phänomen in unsrer Seele, wenn wir überlegen, wie wir bey völlig bewußtem Gange der Vernunft durch eine Reihe deutlich vorgestellter Schlüsse zu ihm gelangen; allein in das tiefste Staunen müssen wir versinken, wenn wir bedenken, daß unsre Natur dieser langsamen Methode gar nicht bedarf, daß sie, wie im leidentlichen Zustande eines süßen Traumes, auf eine Weise, über die sie sich anfangs selbst nicht Rechenschaft geben kann, durch eine verborgene Kraft zu ihm geleitet wird, daß sie wähnt, den Begriff zu *empfangen*, nicht ihn zu bilden, ihn zu finden, ohne ihn gesucht zu haben.

Es giebt keinen Atheismus ohne deutliche Gründe; aber es giebt einen Theismus, der sich ganz ohne solche entwickelt. Es giebt keinen Atheismus, auf welchen den Menschen sein bloßes Gefühl bey dem Anschauen der Natur allmählig hinleitete; allein es giebt eine Religion, zu welcher er auf einem Wege, den er selbst nicht kennt, übergeht, und in welcher er sich, ohne absichtlich Mittel anzuwenden, so festsetzt, daß ihn die mächtigsten Angriffe nicht zu erschüttern fähig sind. Dieser Gefühlsglaube ver-

dient als ein ächtes geistiges Naturproduct eine genauere Untersuchung, als man ihm gemeinlich widmet. Die Natur ist überall so einfach in ihrem Wirken, und so gerad in ihren Wegen, vielleicht führt sie auch hier auf eine Weise zum Ziele, bey welcher der Philosophie nichts übrig bleibt, als die Gründe ihres Wirkens zu verdeutlichen, und vor jedem Angriffe zu sichern.

Man hat zu allen Zeiten viel über diesen Gefühlsglauben gesprochen, allein zu wenig hat man seine innere Organisation untersucht, zu wenig seine Theile, ihre Harmonie und innern Zusammenhang berechnet, zu wenig erforscht, welche Glieder nothwendig da seyn und wirken müssen, wenn er lebendige Kraft haben soll, und welche allenfalls fehlen oder ruhen können. Ich will versuchen, dieses zu thun.

Eine jede Wahrheit besteht aus einer Verbindung von Begriffen, und beruht, wenn sie nicht von unmittelbarer Evidenz ist, auf Gründen. Der Glaube an sie mag durch noch so undeutlich bewusstes Wirken der Vernunft erzeugt werden, so müssen doch die Hauptbegriffe, aus welchen sie besteht, vorgestellt, gewisse Momente der Gründe klar gedacht werden. Eben so bey dem natürlichen Gefühlsglauben an Gott und Religion; er ist nicht möglich, wenn nicht die Wahrheiten, die sich darauf beziehn, nach ihren Hauptbegriffen vorgestellt, und die nachdrücklichsten Gewichte der Gründe erwogen werden, es geschehe nun dieses so dunkel und unauseinandergesetzt, als es wolle. Der Begriff eigener Individualität und

Selbständigkeit ist der erste, welcher nothwendig erfordert wird, und zwar muß der Mensch die Vernünftigkeit und Freyheit seines Wesens, zugleich aber auch die Abhängigkeit desselben anerkennen. Der Begriff von einem vollendeten System der Wesen ist die zweyte nothwendige Bedingung, und der Mensch muß sich als den Mittelpunkt desselben die vernünftigen Wesen, die Menschheit, sich selbst als ein Glied dieses großen Ganzen denken, welches mit allen übrigen Gliedern in inniger Gemeinschaft steht. Der Begriff der Zufälligkeit und Abhängigkeit dieses Universums ist der dritte nothwendige Begriff; selbst das Höchste darin, die Vernunft, muß gewissermaßen bedingt, und in etwas außer ihr gegründet erscheinen, wenn der Uebergang zu dem Begriffe der Gottheit erfolgen soll. Der vierte Begriff ist der Begriff eines ersten Erzeugers des Weltalls, welcher selbst nicht erzeugt ward, sondern nothwendigen, unabhängigen Daseyns ist; so wie durch ihn alles Mögliche erst möglich, alles Daseyende daseyend ward, so muß er nothwendig als der Inbegriff aller Vollkommenheit gedacht werden; so wie in der ganzen Sphäre des Möglichen und Wirklichen der Mensch nichts höheres, nichts so ganz in sich würdiges findet, als den vollkommen guten Zweck eines vernünftigen Willens, so muß er sich vollkommenste sittliche Güte als den Mittelpunkt in der Sphäre der Allvollkommenheit denken, und die unendliche Wirkung der göttlichen Kraft: die Schaffung und Erhaltung der Welt, als eine freye Handlung des nothwendigen vollkommensten Wesens zu dem an sich vollkommensten

Zwecke denken. Die vollkommenste sittliche Güte ist nur dann das Höchste unter allem gedenkbaren, wenn mit ihr die vollendeteste Weisheit und die uneingeschränkste Macht verknüpft ist; beyde Begriffe müssen also vorgestellt werden, wenn *Glaube* an Gott möglich seyn soll.

Allein wiewohl alle diese Begriffe zu jedem natürlichen religiösen Gefühlsglauben erfordert werden, so ist dennoch die deutliche Vorstellung derselben nicht nöthig. Kaum ist es möglich zu bestimmen, welcher Grad von logischer Vollkommenheit diesen Begriffen eigen seyn muß, wenn sie Gegenstände des Gefühlsglaubens werden sollen; man kann den Grad nicht gering genug angeben, mit welchem dieser sich befriedigt; ich möchte sagen, die Begriffe brauchten nur hell genug zu seyn, um sie in einem bestimmten Verhältnisse gegen sich denken zu können, wozu in der That nicht völlige logische Vollkommenheit gehört, sondern der nächste Grad von Klarheit nach dem letzten Grade der Dunkelheit zureicht. Allein wir müssen noch mehr bemerken; alle diese Begriffe sind im Grunde unbegreifliche Begriffe; der Mensch von bloßem Gefühlsglauben erkennt sie nicht als solche an; zufrieden ihren Umriß und ihr Verhältniß zu sich dunkel zu empfinden, wähnt er sich in völligem Besitze derselben, glaubt sie durchaus zu verstehen, durchaus zu begreifen. So fixirt er seine Ueberzeugung auf Begriffe, in denen er keine deutlichen Merkmale unterscheidet, Begriffe, die er im Grunde selbst nicht versteht, und ihrer innern Möglich-

keit nach nicht begreift, und baut über diesen Grund die Wohnstätte seiner Ruhe und Glückseligkeit. Ganz so ist es der Fall in Rücksicht der Begriffe, mit welchen sich der Mensch von bloßem Gefühlsglauben das Wirken der Gottheit, seine künftige Bestimmung, und seine Verbindlichkeiten gegen die Gottheit vorstellt. Gewisse Begriffe muß er allerdings von allen diesen Gegenständen haben, allein er bedarf zu seiner Ueberzeugung so wenig der deutlichen Vorstellung davon, daß er vielmehr, wenn er nur die allgemeinste Beziehung derselben festhält, übrigens sich mit Dunkelheit und Verworrenheit sehr wohl genügt. Was mag er sich auch Deutliches bey der Schöpfung und Erhaltung der Welt denken? Nichts als das allgemeine Verhältniß von Ursache zur Wirkung dunkel und unbestimmt angewandt auf eine erste unendliche Ursache, und den Inbegriff aller ihrer Wirkungen, die Welt. Was mag er sich denken bey der Regierung der Welt und seiner künftigen Bestimmung? Nichts als das allgemeine Verhältniß der Welt und seiner selbst zu dem letzten Zwecke der vollkommensten Vernunft, 'und der mit ihr vereinigten unendlichen Macht des Schöpfers. Was mag er sich denken bey seinen Verbindlichkeiten gegen Gott? Nichts als das allgemeine Verhältniß seines endlichen vernünftigen Willens gegen den unendlichen vernünftigen Willen seines Urhebers!

Was für Gründe bestimmen nun aber den Menschen, an eine Reihe von Begriffen zu glauben, deren Gegenstände er weder mit seinen Gedanken

befassen, noch mit seinen Schlüssen begreifen kann, und an sie sogar ohne diejenige deutliche Vorstellung zu glauben, deren sie fähig sind? Wie mag er sich einem Boden vertrauen, dessen Grund er nicht unterfucht hat? Wie ist möglich, daß er sich mit fester Zuversicht auf eine Zusammenfassung von Ideen stütze, ohne sich der innern Combination, Bündigkeit und Harmonie derselben durch scharfe Prüfung zu versichern? Und vor allem, wie ist dies bey den wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit möglich, die nichts geringeres betreffen, als unaussprechliche Glückseligkeit, oder unaussprechliches Elend? — Zuerst muß ich die Frage wegen der Gründe beantworten, welche zu dem religiösen Gefühlsglauben bestimmen; dann wird sich um desto leichter darthun lassen, wie es möglich sey: 1) das Unbegriffene und wirklich Unbegreifliche zum Gegenstande desselben zu machen; 2) ohne die einzelnen Begriffe mit der möglichsten Deutlichkeit vorzustellen; 3) und ohne die innere Verbindung aller deutlich zu denken.

Wissbegierde, Trieb, nur seinen Ideenkreis zu erweitern, ist es auf keinen Fall, was den Theismus des Gefühls hervorbringt und festsetzt. Man müßte ihn ganz verkennen, wenn man es annähme. Wenn die Wissbegierde in bestimmter, unabhängiger Wirksamkeit ist, so geht sie, nicht leidentlich, sondern mit bewusster Selbstthätigkeit auf einen deutlich vorgestellten Zweck hin, sie fordert durchaus deutliche Erkenntniß, fordert durchaus Zusammenhang und Consequenz, fordert durchaus,

weit entfernt sich mit Sätzen zu begnügen, die mit der Natur des Subjectes harmoniren, welches sie sich vorstellt, Uebereinstimmung derselben mit den Gegenständen selbst; und nur unter der wirklichen oder eingebildeten Erreichung dieser Bedingungen wird sie befriedigt. Ganz anders beym Gefühls-Theism; er beruht auf einem Glauben, welcher sich ohne Richtung auf einen bestimmten Zweck leidentlich entwickelte, und ohne bewusste Selbstthätigkeit fest begründete; er ist für sich so wenig kritisch, das vielmehr bey ihm an die Frage wegen Deutlichkeit, Bündigkeit und Harmonie, an die Unterscheidung objectiver und subjectiver Wahrheit gar nicht gedacht wird. Auch könnte dieser Glaube nicht jene bewundernswürdige Dauer und Stärke haben, die wir an ihm finden, wenn er ein Erzeugniß der Wißbegier wäre; diese nie zu befriedigende Mutter würde sehr bald ihr eigenes Geschöpf vernichten, oder doch wenigstens gleichgültig dagegen werden. Sie für sich allein kann sich schlechterdings nicht mit dem *Nichtbegriffenen* befriedigen, selbst nicht, wenn sie einseht, das es *unbegreiflich* ist; immer wird sie sich gegen die Annahme desselben sträuben, alle Mittel versuchen, es zu durchschauen und zu begreifen, sich wohl gar durch Träumereyen selbst hintergehen, oder, wenn nun endlich ja die für sie traurige Nothwendigkeit, es anzuerkennen, einträte, so wird sie sich doch nimmermehr dafür interessiren können, wird es immer als eine unseelige Gränze der Erkenntniß mit Mißmuth und Verzweiflung anstarren. Der Gefühlstheismus schränkt sich be-

friedigt und selbstgenugsam auf den engen dämmernden Kreis seines Glaubens ein; er fürchtet für diesen Besitz eben so wenig, als er ängstlich nach Erweiterung desselben strebt, was für die bloße Wissbegier eine Quelle der Melankolie ist, das *Unbegreifliche* ist für ihn die Quelle des heiligsten Genusses, einer wollustvollen Andacht.

Die Gründe, welche den Gefühlsglauben erzeugen, können keine andern seyn, als subjective. „Der gemeine Menschenverstand, sagt ein tief sinniger Denker unsers Zeitalters *), ist sich keinesweges der eigentlichen Gründe bewußt, durch welche seine Ausprüche bestimmt werden, die nicht sowohl Resultate der räsonnirenden Vernunft, als *durch gefühlte Bedürfnisse abgedrungene* Voraussetzungen, und Wirkungen in der Einrichtung des menschlichen Gemüthes vorhandener Triebfedern sind.“ Man kann nicht richtiger über die Entstehung des Gefühlsglaubens entscheiden, er entwickelt sich in dem Menschen durch den Drang gefühlter Bedürfnisse. Ehe ich aber frage, welche diese seyn, und welches unter mehrern derselben ganz vorzüglich wirke, muß ich noch bemerken, daß der reine Gefühlsglaube sich zwar auf das *Unbegreifliche* stützt, aber alles *Wider sinnige* aus seinen Kreise entfernt, daß er das *Unbegreifliche* freylich nicht begreift, aber das an ihm begreift, daß es keinen Widerspruch enthält. Nicht das innigste und nothwendigste Bedürfnis kann einen Glauben an Wider sinn erzeugen.

*) Reinhold, Theorie des Vorstellungsvermögens S. 77.

Ich habe bereits gesagt, daß der Mensch von religiösem Gefühlsglauben sich freylich den Begriff *Gott* nicht so verdeutlicht, als es möglich wäre, daß er ihn aber doch, aller Dunkelheit und Unauseinandergesetztheit ungeachtet, in seinen Hauptbestandtheilen vollständig vorstellt. Nicht der bloße metaphysische Gott, das von der Welt verschiedene nothwendige, allervollkommenste Wesen, ist sein Gegenstand, sondern er denkt sich ausdrücklich jenes Wesen als Schöpfer der Welt nach dem Zwecke der vollkommensten Vernunft, als Erhalter und Regierer derselben nach ebendemselben Zwecke. So wie er sich einen in sich vollendet guten Willen als die oberste Eigenschaft der Gottheit denkt, so denkt er sich die Schöpfung als eine freye Handlung der Allmacht, bestimmt durch den höchsten Zweck der vollkommensten Vernunft, welcher kein anderer seyn kann, als *allgemeine Harmonie wahrer Glückseligkeit mit wahrer Würdigkeit*, denkt sich also den Schöpfer vor allem als den wahren Vater des Guten, den Stifter des Gesetzes der Sittlichkeit, und dann als Urheber der ganzen Natur in sofern, als seine Allmacht nur durch seinen heiligen Willen bestimmt werden kann. Die Erhaltung der Welt denkt er sich ebenfalls nicht anders, als eine fortwährende Handlung, wegen des an sich guten Zweckes der vollkommensten Vernunft, denkt sich die Folgen derselben im Ganzen als durchaus gemäß diesem Zwecke, denkt sich also Erhaltung der Welt untergeordnet einer vollkommenen Regierung nach den Principien eines heiligen Willens. Es

ist unverkennbar, daß allen Ueberzeugungen des Menschen von religiösem Gefühls glauben, als Princip, die *Moralität* zum Grunde liegt, daß diese schlechterdings das Centrum seiner Begriffe von *Schöpfer*, *Regierer*, und *Erhalter* der Welt ist, ein Centrum, mit dessen Vernichtung sie augenblicklich aus einander fallen müssen, ohne durch irgend eine Spitzföndigkeit der Welt zusammengehalten werden zu können. Hier müssen wir also auch das Hauptbedürfnis suchen, welches den religiösen Gefühls glauben in den Seelen der Menschen erzeugt.

Gemeiniglich leitet man den religiösen Gefühls glauben allein von der Betrachtung der Vollkommenheiten der äußern Natur her; allein, die Sache genauer erwogen, scheint es mir, als ob man vom Innern des Menschen ausgehn müsse. Die Betrachtung der Natur macht allerdings eine tiefe Sensation auf das vernünftige Wesen; allein diese Sensation könnte nicht erfolgen, noch weniger in einen religiösen Glauben übergehn, wenn nicht in der Seele des Betrachtenden ein reines unwandelbares Ideal des Sittlichguten läge, auf welches er die Erscheinungen der Natur bezöge. Nur durch diese Vergleichung geschieht es, daß die zahllosen Auftritte von Erzeugung, Belebung, und Wohlthun, von denen er sich überall umgeben findet, ihm ein Gefühl der Liebe und Bewunderung für die Kräfte der Natur erwecken, daß aber auch die eben so zahllosen Schauspiele der Zerstöhrung, Ertödtung, Beraubung und Peinigung, die sich von allen Seiten seinem Blicke darbieten, eine Regung

der Furcht und des Hasses gegen die blinde Ungerechtigkeit einer unsichtbaren Macht in ihm erzeugen, und daß die Wirkungen der Anschauung aller dieser so scharf gestellten, so lieblich fürchterlichen Contraste der Natur endlich in den kampfvollen Drang gemischter Neigungen und Gefühle und durch diesen in die Ahndung eines nach den höchsten Zwecken der Vernunft gebildeten Weltsystems und eines uneingeschränkt guten Planes für das Ganze zusammenfließen. Diese Ahndung würde indessen immer nur Ahndung bleiben, nie in einen festen Glauben übergehen, wenn nicht dringendere Momente den Menschen zur Entscheidung bestimmten. Aber er ist selbst ein Glied des Systems, kann den innigen Zusammenhang mit den übrigen Gliedern desselben nicht verleugnen; von seiner Entscheidung über den Zweck des Ganzen hängt nothwendig die über seine eigene Bestimmung ab. Und in wie sonderbaren Verhältnissen stehn die Kräfte seiner geistigen Natur! Welche wunderbare Vereinigung von Abhängigkeit und Freyheit, Sklaverey und Selbstbeherrschung! Welcher Kampf unter den Triebfedern seines Willens! Welche Contraste entgegengesetzter Neigungen! Welcher Gegeneinanderdrang widerartiger Bedürfnisse! Alles dies fühlt er, ohne es gerade deutlich zu denken, und, so wie er es fühlt, muß sich das grösste aller Bedürfnisse lebhaft regen, das Bedürfnis: *Harmonie unter allen Bedürfnissen zu stiften, Eins mit sich selbst zu seyn.* Dieses Bedürfnis besteht freylich aus einer sehr bunten, gedrängten und ungestüm gährenden Mischung

mannigfacher Regungen und Gefühle; allein das Bewußtfeyn zeichnet doch sehr bald in dieser verworrenen Menge ein gewisses dunkelherrschendes Bestreben aus, die ganze verwickelte Situation nach dem höchsten Princip und einstimmig mit dem höchsten Interesse der Vernunft aufzulösen. Ehrfurcht, Liebe, Zuversicht, und Demuth gegen die Vernunft sind Neigungen, deren kein vernünftiges Wesen ermangelt, wenn nicht zufällige Hindernisse die naturgemäße Entwicklung seiner Anlagen hemmten, Neigungen, welche schlechterdings nicht deutliches Philosophiren voraussetzen, sondern schon aus dem dunkeln Bewußtfeyn der Vernünftigkeit hervorgehn, und wenn dann in dem gedoppelten Vermögen der Vernunft ihre moralische Gesetzgebung den höchsten Rang einnimmt, wenn die Einheit und Allübereinstimmung im Guten, die sie für die sittliche Welt gebietet, unter allen ihren Zwecken allein, Werth an sich, innere keiner äußern Beziehung bedürfende Trefflichkeit besitzt, so müssen nothwendig Ehrfurcht, Liebe, Zuversicht und Demuth vor der moralischen Vernunft Neigungen seyn, inniger in das Wesen des Menschen verflochten, und mit stärkerm Interesse wirksam, als alle andre. Traurig wäre es, wenn sie, um zu wirken, einer deutlichen Auseinandersetzung bedürften; nein, sie entwickeln sich aus dem bloßen Bewußtfeyn der Moralität unmittelbar. Man fordre keine Schilderung der Art und Weise, wie dieses zugeht, verlange keinen scharfen Abriss der Gestalt, unter welcher sich dem bloß natürlichen Gefühle das Ideal des sittlichen Guten dar-

stellt, genug es erscheint ihm auch ohne Philosophie in seiner unüberschwenglichen Hoheit, seiner sonnenklaren, fleckenlosen Reinheit, und kündigt sich ihm als das einzige ewige Muster aller seiner freyen Handlungen an. Es anerkennen, und Ehrfurcht, Liebe, Zuversicht, Demuth fühlen, ist Eins. Wenn also in jenem geschilderten grossen Bedürfnisse, Harmonie unter allen Bedürfnissen zu stiften, Einigkeit mit sich selbst zu befestigen, das Bestreben herrschend ist, dieses nach dem höchsten Princip, und einstimmig mit dem höchsten Interesse der Vernunft zu bewirken, so muß dieses Bestreben sich freylich auf die theoretische Vernunft beziehen, allein sein höchster letzter Beziehungspunkt muß der höchste Zweck der moralischen Vernunft seyn, und das ganze grosse Bedürfnis muß sich in ein Bedürfnis auflösen: alle Bedürfnisse seiner Natur zur Befriedigung des höchsten Bedürfnisses, des Bedürfnisses der Moralität, in Harmonie zu bringen, nach den strengen Bedingungen und Rechten der Moralität Friede unter den kämpfenden Kräften zu stiften. Dies ist nun nicht möglich, ohne seine Aussicht über die Grenzen dieses Lebens hinaus zu erweitern, ohne eine Zukunft zu hoffen, angemessen den Forderungen der Moralität, und diese Zukunft ist nicht gedenkbar, ohne ein Wesen voraus zu setzen, so geeigenschaftet, daß es sie nicht nur wirklich machen kann, sondern nach die Nothwendigkeit seiner Natur wirklich machen muß. Hatte die Betrachtung der Außenwelt den moralischen Men-

schen zur Ahndung eines nach den höchsten Zwecken der Vernunft entworfenen und geschaffenen Systems der Wesen, eines uneingeschränkt guten Planes für das Ganze hingeführt, so faßt er nun in dem hellen Gefühle seiner eignen wesentlichen Situation, und dem innern Drange zur Auflösung diese schwebende Ahndung fester, und wenn es jetzt seiner Vernunft möglich ist, den Begriff eines Gegenstandes erscheinen zu lassen, durch dessen Anerkennung mit einem Mahle, aufer uns und in uns, nach den Forderungen und Ansprüchen der Moralität, alles Räthselhafte Aufschluß, alles Unentwickelte Lösung, alles Dunkle Enthüllung bekommt, jeder Widerstreit Friede, jede Verwirrung Harmonie wird, muß nicht sein ganzes Wesen sich gegen diesen Begriff ausbreiten, nicht in sanfte andachtvolle Entzückung aufgelöst sich ihm hingeben? Und die Vernunft *muß* in jenem kritischen Momente diesen Begriff erscheinen lassen, muß es nach der ursprünglichen Einrichtung ihrer Natur, sie bedarf dazu keiner fremden Hülfe, sie ist sich selbst genug, die reine Anschauung ihres Wesens giebt den Stoff zu dem unermesslichen Begriffe, sie vernichtet die Schranken der Endlichkeit, von denen sie sich begränzt fühlt, und erhebt das Bild ihrer selbst zu einem unüberschwinglichen Ideale von Güte, Weisheit und Macht, dies thut sie ohne bewusste Absicht, die Triebfeder des Bedürfnisses greift in das Räderwerk ihres innern Mechanismus, und leidentlich erfolgt nun dasjenige Spiel ihrer Kraft, welches den Begriff der Gottheit gleichsam zauberisch herbeiführt, das Wesen kann im gährenden

Drange seines Bedürfnisses nicht wissen, woher er kommt, muß, unbekümmert wegen seines Ursprungs, in traumerischem Wahne ihn für den Gegenstand selbst halten, und so entsteht jener besiegelnde sich selbst genügende Glaube an Gott und Religion, ein ächtes Erzeugniß der Natur, bey dessen Betrachtung der denkende Mensch ein erhabeneres Entzücken fühlt, als bey allen Harmonien der äußern Schöpfung.

Wenn man auf diese Weise die natürliche Entstehung des religiösen Gefühlsglaubens übersieht, so ergibt sich von selbst: 1) wie es möglich ist, daß er sich so fest auf *unbegreifliche* Gegenstände gründet. Man erkennt einen Gegenstand erst dann für *unbegreiflich*, wenn man versucht hat, ihn *begreifen zu wollen*. Allein der Mensch von bloßem Gefühlsglauben versucht dies nicht. Ihm ist es genug, den Gegenstand zu *denken*; denn er braucht nur *gedenkbar* zu seyn, um seine verwickelte Situation aufzulösen, und ihn durchaus eins mit sich selbst zu machen. Eben so wenig als der Wanderer, der tödlich gequält von brennendem Durste auf eine Quelle stößt, anstatt mit langen Zügen Labung zu schöpfen, daran denken wird, ihr Wasser chemisch zu untersuchen, eben so wenig kann der Mensch, in dem Zeitpunkte, wo sein Bedürfnis ihn zum Gefühlsglauben an Gott bestimmt, über die Möglichkeit dieses Wesens philosophiren wollen. 2) wie dieser Glaube bestehen und so stark wirken kann, als es geschieht, ohne die möglichste Deutlichkeit der einzelnen Begriffe, auf welchen er

beruht, und der Verbindung derselben. Nur so viel Klarheit braucht in diesen zu seyn, als hinreichend, um ihn wegen seiner Verhältnisse zu befriedigen, der Drang des Bedürfnisses, und die Innigkeit des Interesses machen ihn die Forderung völliger Deutlichkeit vergessen. Auch sind die Gegenstände so ganz aus dem Innern der Vernunft selbst genommen, sind so durchaus idealisirte Kopien der Vernunft selbst, daß unser Bewußtseyn bey der ersten Richtung auf sie augenblicklich zusagt, und sie erkennt, ohne Deutlichkeit zu fordern. — Ja der Mensch braucht sich sogar nicht einmahl *aller* Federtriebe, die für seinen Glaubensglauben mitwirken, und *aller Zwischenglieder*, welche das Zusammenstimmen der Gründe vermitteln, *bewusst* zu werden. Vorstellung ist freylich, ohne Bewußtseyn, nicht möglich, allein wie vieles wirkt auf unsern Beyfall und Ueberzeugung, ohne uns bewußt, und von uns vorgestellt zu werden!

So hat also der Glaubensglaube eine wahre, gesetzmäßige Organisation, und es bedarf nur der Enthüllung von ihr, um ihn auf der einen Seite vor den abergläubischen Deutungen unpsychologischer Fanatiker, auf der andern vor dem übermüthigen hoffarthigen Spotte der Hypermetaphysiker zu schützen.

Allein wie sehr auch jeder denkende Kopf diesen Glauben verehren und heilig halten muß, so würde es dennoch unter der Würde des menschlichen Geistes seyn, bey ihm stehn zu bleiben. Freylich machen es zufällige Umstände bey vielen Individuen und ganzen Klassen von Individuen un-

möglich, die Gründe desselben deutlich zu entwickeln und zu prüfen; allein im Ganzen, und nach den ursprünglichen Anlagen, ist die Menschheit auf keine Weise für den bloßen Gefühlsglauben bestimmt. Ihr Charakter ist Vernünftigkeit, und durch diese, Geist der Aufklärung, Verdächtigung und Prüfung. Je mehr also der Geist im Gange seiner Entwicklung fortrückt, je mehr er alles Verworrene, Dunkle, und Bewusstlose auf deutliche Begriffe zurückzuführen sucht, und desto weniger wird er sich auch mit dem bloßen Gefühlsglauben begnügen können, desto dringender Aufhellung, Auseinandersetzung, Kritik und Erwägung der Ideen, auf die er sich bezieht, und der Gründe, auf denen er ruht, verlangen. Sehr wahr sagt Herr Reinhold *): *„Die gewöhnlich mehr warmen als hellen Köpfe, die den gemeinen Menschenverstand auf Unkosten der philosophirenden Vernunft so gerne lobpreisen, vergessen auf der andern Seite fast immer, daß bey der unaufhaltsamen fortschreitenden Entwicklung des menschlichen Geistes die klaren, aber undeutlichen, und durch heterogene Merkmale zum Theil verfälschten Vorstellungen nothwendig in mehr oder weniger deutliche Begriffe aufgelöset und geläutert werden müssen, und daß bey denjenigen Klassen von Menschen, bey denen einmahl das Bedürfnis eingetreten ist, sich über irgend eine wichtige Ueberzeugung strenge und auf deutliche Begriffe zurückgeführte Rechenschaft zu geben, eben diese Ueberzeugung unmöglich mehr bloße Wirkung unbekannter Triebfedern seyn*

*) Theorie des Vorstellungsvermögens I. B. S. 78.

könne und dürfe.“ — Dieser Geist der Kritik ist aber ungemein wohlthätig, er zerstört nicht, sondern unterfucht nur den Zusammenhang des Gebäudes, die Festigkeit seiner Theile, die Tiefe und Solidität seines Grundes und verwandelt den bloßen Gefühls glauben in eine auf deutlich gedachten Gründen beruhende Ueberzeugung. Wenn er nicht früh genug erwacht, und die Zuversicht auf die Wahrheit der Gegenstände desselben durch scharfe Prüfung sichert, so kann der ganze Glaube unversehens ein Raub jenes unseeligen Zweifelgeistes werden, zu dem die menschliche Vernunft durch zufällige Umstände so leicht gestimmt wird *). Der Zweifelgeist führt nicht zu einer unbefangenen partheylosen Prüfung von Begriffen und Gründen, er ist dazu nicht einmahl fähig, ungegründetes, zur Leidenschaft gewordenes Mißtrauen gegen jede Erkenntniß, Verzweiflung an aller Wahrheit überhaupt sind die Triebfedern, die ihn bestim-

*) Es ist ein *gewöhnlicher*, aber nicht eben *heilfamer* Mißbrauch der Wörter, wenn man den jedem Vernünftigen gewiß so ehrwürdigen *Geist der Prüfung, der Kritik*, mit dem zweydeutigen Ausdrucke: *Zweifelgeist* benennt, und wohl gar den *Zweck der Logik*, (welch einen wichtigen Begriff!) in diesem schielenden Worte aufstellt. Mit Bedauern habe ich viele junge Freunde der Philosophie von manchem würdigen Lehrer dieser Wissenschaft behaupten hören, er leite bloß zum Skeptizismus an, und setze darin seinen Ruhm, da ich doch sehr wohl wußte, er empfehle nur immer *den Geist der eigenen Prüfung*, aber freylich oft unter dem Nahmen des *Zweifelgeistes*, der so sehr einer gedoppelten Auslegung unterworfen ist. Besonders für die natürliche Religion sind Mißverständnisse dieser Art traurig.

men, und vertreten die Stelle vernünftiger Vorderfatze bey feinen troftlofen Behauptungen. So wie der Geift der Prüfung allein den natürlichen religiöfen Glauben vor der feindfeeligen Ueberrafchung des Zweifelgeiftes fichern kann, fo ift er auch allein im Stande, ihm jene unerschütterliche Selbftändigfeit zu geben, welche den verführerifcheften Reitzen unedler Leidenschaften trotzt. Blofs dem Gefühle überlaffen, kann er oft von diefer befiegt werden, und zur Begünstigung eines andern Interesses in Gleichgültigkeit, oder entfchiedene Irreligion übergehn müffen.

Möchten doch diefs diejenigen Vertheidiger der geoffenbarten Religion bedenken, welche überall fo verächtliche Seitenblicke auf die natürliche Religion werfen. So rechtmäßig fie von jedem denkenden Kopfe das Gefändniß fordern, daß ihre Offenbarung weiter führen müffe, als die Grenzen der natürlichen Erkenntniß reichen, fo fehr find fie auf der andern Seite verbunden, zuzugeben, daß die Offenbarung den allbefeeligenden Einfluß nicht haben könnte, welcher ihr Zweck ift, wenn nicht die natürliche Religion vor ihr, und mit ihr wirkte. Wie möchte auch die Wahrheit, daß Gott fich auf eine übernatürliche Weife offenbart habe, bey Gemüthern Eingang finden, wenn fie nicht vorher schon den reinen Begriff Gottes und feiner Eigenschaft gefafst haben, und von der Möglichkeit und Heilsamkeit einer Offenbarung überzeugt find *).

*) Man bedenke nur, daß eine Offenbarung nicht blofs für die beftimmt feyn kann, an welche fie un-

Rückficht alle Offenbarung, um wirken zu können, Naturreligion voraussetzt, so muß sie desto sicherer zu ihrem großen Ziele, die Sphäre unsrer Gotteserkenntniß zu erweitern, gelangen, auf je festerm Grunde der natürliche Religionsglaube in den Seelen derer beruht, welche den Seegen ihrer Belehrung ärndten sollen. So wenig der natürliche religiöse Gefühlsglaube für sich allein vor den Anfällen des Zweifelgeistes und der Leidenschaften immer sicher ist, so wenig kann es eine geoffenbarte Religion seyn, deren Einfluß auf einen solchen gebaut ist. Nur dann vermag sie jeder äußern Macht zu trotzen, wenn in den Gemüthern, die ihr gehuldigt haben, die natürliche Religion auf festem unerschütterlichem Grunde steht, das heißt, wenn sie nicht mehr bloßer Gefühlsglaube ist, sondern auf Einsicht deutlicher Beweise beruht. Und dies bewirkt allein die Philosophie, und hat auf diese Weise den erhabenen Beruf, mit ihrer natürlichen Wirkung in die übernatürliche Handlung Gottes einzugreifen.

mittelbar auf eine wundervolle Weise geschieht, sondern für Myriaden Menschen wirken soll, welche sie nicht anders, als in Gemäßheit der philosophischen Principien des historischen Glaubens, für ein übernatürliches Werk Gottes halten können.

Zweyte Betrachtung.

Verhältniß der natürlichen Theologie zu den übrigen Theilen der Philosophie; nur durch jene können diese in ein innerlich zusammenstimmendes und vollendetes Ganzes vereinigt werden. Die natürliche Theologie verliert weder ihre Würde, noch ihren eigenthümlichen rechtmäßigen Platz unter den philosophischen Wissenschaften, wenn sie auch ganz auf subjectiven Gründen beruht. Bedürfniß der natürlichen Theologie in unserm Zeitalter. Zweck und Plan des Werkes.

Der entschiedenste Leugner, und der schwankendste Zweifler können es nicht ohne zu erstannen bemerken, daß die Gründe für unsre angelegentlichsten Ueberzeugungen so gelegt sind, daß alle Menschen ungeachtet der so mannigfaltigen Grade von Talenten und Bildung ihre Wirkung erfahren können. Wenn Gleichheit der Geistesgaben nach dem Plane der Welt auf keine Weise möglich war, wenn tausendfache Verhältnisse, unter denen die Zeugung, Reifung und Geburt der Menschen erfolgt, eine unermessliche Verschiedenheit in den angebohrnen Fähigkeiten verursachen mußten, wenn diese Verschiedenheit durch Einwirkungen äußerer körperlicher Kräfte, Einschränkungen der bürgerlichen Gesellschaft, daraus herfließende Ungleichheiten der Güter und Freyheit, und andre zahllose Umstände noch vermehrt werden sollte; so würde der größte Theil des menschlichen Geschlechts ein Gegenstand des

Jammers geworden seyn, wenn jene Gründe nur für den tief eindringenden Blick scharfer geübter Denker zu erreichen wären, nur auf ihn Einfluß, für ihn nur Ueberzeugungskraft hätten. Allein mit einer Weisheit und Wohlthätigkeit, die jeder denkende Mensch bewundern muß, sind jene Gründe so gelegt, daß sie mit eben der Kraft auf den rohen, wenn nur nicht verdorbenen Menschen, wie auf den Weisesten von allen Weisen wirken, und ich habe in der vorigen Betrachtung gezeigt, wie so ganz dies bey dem Glauben an Gott der Fall ist, habe das Triebwerk, womit die Natur den Menschen allmählich dazu erhebt, zu enthüllen, und die innere Organisation desselben zu zergliedern versucht. Wenn die Philosophie auch weiter nichts vermag, als die Gründe jenes religiösen Gefühls Glaubens deutlich zu entwickeln, und vor jedem möglichen Angriffe zu sichern, so ist ihr Einfluß auf die Religion schon wohlthätig genug, ihr Geschäft für die Menschheit auf die erhabenste ehrenvollste Weise vollendet. Ich muß, ehe ich weiter gehe, mit Wenigen von dem Wesen der Philosophie und dem Verhältnisse der natürlichen Theologie zu ihren übrigen Theilen handeln.

Man braucht nicht eben große Fortschritte in der Philosophie gemacht zu haben, um zu bemerken, daß die Weltweisen sich von jeher beiferten, ganz natürliche und leicht falsche Dinge auf die fremdeste schwerste Weise vorzutragen. Gleich bey dem Anfange des philosophischen Studiums muß man diese traurige Erfahrung machen, wenn es darauf ankommt, sich im voraus einen Begriff

der Philosophie und ihrer mannigfaltigen Theile zu entwerfen. Ich theile ohne Rücksicht auf andre Meynungen und Formeln diejenige Vorstellungsart mit, wodurch ich mich selbst, und auch größtentheils andre befriedigt habe, eine Vorstellungsart, welche, weit entfernt durch gelehrtes Ansehen imponiren zu wollen, nur auf das Verdienst der Natürlichkeit Anspruch macht.

§. 1.

Wenn die Philosophie wirklich eine für sich bestehende festgegründete Wissenschaft seyn soll, so muß ihr ein bestimmtes Bedürfnis zum Grunde liegen, und wenn ihr Einfluß sich in der That über die gesammte Menschheit verbreiten soll, so muß jenes Bedürfnis nicht das Bedürfnis eines Einzelnen, es muß ein Allen gemeinschaftliches Bedürfnis seyn.

§. 2.

Was für eine Meynung man auch von dem Unterschiede und Zusammenhange der materiellen und geistigen Welt hege, so muß man gestehen, daß der Mensch Bedürfnisse gedoppelter Art besitze: 1) *physische*, deren Grund er in seiner körperlichen Natur entdeckt, und bis auf einen Grad begreift; 2) *geistige*, deren Grund er in derselben nicht im mindesten entdeckt, durch sie nicht im mindesten begreift.

§. 3.

Nicht physisches, sondern ein geistiges Bedürfnis, welches von den Thätigkeiten und

Leiden der animalischen Natur unabhängig ist, bestimmt den Menschen zum Philosophiren.

§. 4.

Die geistige Natur *) des Menschen besteht aus dem Vorstellungsvermögen **), dem Willensvermögen, und dem Vermögen des Vergnügens und Mißvergügens. In Rücksicht auf jedes dieser Vermögen besitzt der Mensch gewisse von seiner Natur unabtrennbare Bedürfnisse, und diesen zu Folge gewisse ihm als Menschen eigene Zwecke.

§. 5.

Mit dem Vorstellungsvermögen ist dem Menschen gegeben das Bedürfnis und der Zweck der Wahrheit, Vollendung und Einheit seiner Erkenntnisse, mit dem Willensvermögen das Bedürfnis und der Zweck einer vollkommenen sittlichen Güte, mit dem Vermögen des Vergnügens und Mißvergügens das Bedürf-

*) Kaum dürfte es nöthig seyn, zu erinnern, daß ich mich, indem ich einer *geistigen Natur* gedenke, auf keine angemessene Erkenntnis des Grundwesens der geistigen Vermögen stütze, oder auf irgend eine Hypothese der bisherigen Metaphysik beziehe. Keins von beyden ist für das Studium und den Vortrag der Philosophie Bedürfnis.

***) Das Wort *Vorstellungsvermögen* brauche ich hier in keiner neuen Bedeutung, sondern besäße darinn alle Vermögen, welche das *Anschauen*, *Denken* und *Begreifen* möglich machen, also Sinnlichkeit, Gedächtnis, Phantasie, Erinnerung, Verstand und Vernunft.

nifs und der Zweck eines reinen von keinem Schmerze getrübbten Genusses.

§. 6.

Wenn der Mensch diese Bedürfnisse und Zwecke seiner geistigen Natur betrachtet, so findet er, daß sie mit einander ihrem Wesen nach im Streite seyn, daß sie einander entgegen wirken. Wenn er die Mittel berechnet, die ihm, um sie zu befriedigen, in der Sphäre seines jetzigen Lebens gegeben sind, so findet er die Bedürfnisse und Zwecke, gegen diese Mittel gehalten, so unendlich, daß er es gar nicht wagt, ein Verhältniß derselben bestimmen zu wollen. Und desto angelegentlicher geht er zur Beantwortung der Frage über; welches der letzte ihm vorstellbare Grund, und der höchste ihm vorstellbare Zweck seines Wesens sey. Die Beantwortung dieser Frage ist das größte dringendeste aller Bedürfnisse des erkennenden Menschen, ganz von ihr hängt es ab, ob er ewig mit sich selbst im Zwiste leben müsse, oder Eins mit ihm selbst seyn könne.

§. 7.

Diese Frage kann nur aus der geistigen Natur des Menschen selbst beantwortet werden. Dies treibt den Menschen zur genauern Untersuchung seiner geistigen Vermögen. Er bedarf also einer Theorie seines Vorstellungsvermögens *), einer Theorie seines Willensvermö-

*) Ich nehme hier *Vorstellungsvermögen* in eben der Bedeutung, wie ich es §. 4. gebrauchte, (S. die

gens, und einer Theorie seines Vermögens des Vergnügens und Mißvergnügens.

§. 8.

Dann erst, wenn er durch diese Theorien die Formen, Gesetze und Gränzen der Wirksamkeit seiner geistigen Vermögen kennen gelernt, kann er den letzten ihm vorstellbaren Grund und den höchsten ihm vorstellbaren Zweck ihrer Vereinigung in seinem Wesen, und demnach dieses seines Wesens selbst, wiefern es ihm erkennbar ist, erforschen.

§. 9.

Der letzte dem Menschen vorstellbare Grund, und der höchste ihm vorstellbare Zweck seines Wesens kann auf keine Weise in der Sinnenwelt gesucht werden; er muß nothwendig in der übersinnlichen seyn. Der Mensch muß also über die Schranken der Sinnenwelt hinaus, und sich eine Vorstellung der übersinnlichen Welt, des in ihr seyenden letzten Grundes und des in ihr künftig zu erreichenden höchsten Zweckes seines Wesens bilden, es geschehe nun dieses durch ein wirkliches Erkennen der reinen Vernunft, oder durch einen vernünftigen Glauben.

beygefligte Note.) und glaube hier nicht nöthig zu haben, auf die scharfsinnige Idee des Herrn Reinhold: *Die Theorien der Erkenntnißkräfte auf eine Theorie des Vorstellungsvermögens, in einem andern Sinne, zu gründen*, Rücksicht zu nehmen. Man kann immer das Große und wahrhaft Philosophische in dieser Idee bewundern, ohne deshalb mit dem Urheber derselben gleiche Ueberzeugung begen zu müssen.

§. 10.

Die Philosophie ist allem diesem zu Folge, im Allgemeinen genommen, die Wissenschaft unsrer geistigen Natur, ihrer Vermögen und höchsten Zwecke.

Es würde zwecklos seyn, wenn ich diese Uebersicht des Ganzen der Philosophie ins Einzelne verfolgte, und alle ihre Theile und Untertheile unständig bestimme. Die Darstellung ihres allgemeinen Inhalts reicht hin, um das wahre Verhältniß der natürlichen Theologie zu dem höchsten Zwecke der Philosophie zu fassen, und zu zeigen, wie viel sie zu Erreichung desselben beiträgt.

Wenn der Mensch in reinem unverfälschtem Bewußtseyn seine geistigen Vermögen anschaut, und seinen innern Blick auf die Betrachtung der Zwecke heftet, auf die sie ihrer Natur nach wirken müssen, wenn er die Ideale ermißt, die im Wesen eines jeden seiner Vermögen ruhen, und einem jeden ein Bild seiner höchsten vollendetesten Wirkung vorhalten, auf dessen Erreichung es hin arbeiten soll; so genügt ihm die Sinnenwelt nicht mehr; er fühlt Bedürfnisse, die durch nichts, was die sichtbare Natur darbiethet, befriedigt werden können, er muß die enge Sphäre von dieser verlassen, und seine Aussicht in eine Welt zu erweitern suchen, die den Sinnen unanschaulich, und der Vernunft nicht begreiflich ist.

Von allen Idealen, welche im Innern der geistigen Vermögen des Menschen ruhen, ist das Ideal von Mo-

ralität, welches unfer vernünftiger Wille besitzt, das höchste, würdigste, und üdelste. — Ein helles Bewußtseyn sagt dem Menschen, daß er ist, und ein andres eben so helles, aber unendlich interessanteres kündigt ihm an, was er seyn soll. Er fühlt sich gleichsam als ein gedoppeltes Wesen, als ein Wesen, welches schon ist, aber zugleich als ein Wesen, welches erst seyn soll, und weiß nicht, was mehr sein eigentliches *Seyn* ausmacht, ob das, was er jetzt *ist*, oder jenes, was er *noch nicht ist*, aber *seyn soll*. — Ein räthselhaftes, mit nichts in der ganzen Natur vergleichbares Geschöpf! Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind Zeitverhältnisse, unter denen alle belebte Wesen stehen, und deren sich auch wahrscheinlich alle nur nach tausendfach verschiedenen Graden der Deutlichkeit und Dunkelheit bewußt sind. Bey diesem einzigen drängt sich ein Verhältniß ein, welches über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gebiethet, ein *Sollen*, so unabhängig von den Schranken und der Herrschaft der Zeit, daß die Zeit vielmehr selbst seine Macht zu erkennen, und ihm zu dienen scheint. Und dieses Verhältniß ist dem Menschen so unendlich interessant, daß er das schönste Moment seines jetzigen wirklichen Seyns mit Entzückung hingäbe, um einen Augenblick das ganz und ohne Einschränkung zu seyn, was er seyn soll.

Der Mensch kann sich das nicht vorstellen, was er seyn soll, ohne von dieser Vorstellung zu der Frage hingeführt zu werden, was er seyn werde, und wie sich das, was er seyn wird, gegen das vor-

halte, was er seyn soll. Und diese Frage kann er nicht beantworten, ohne entschieden zu haben, durch wen er wirklich da ist, von wem sein Sollen und jedes künftige Werden abhängt, das heißt, ohne den Urheber der Welt, ohne die Gottheit zu kennen.

Dies ist das Verhältniß der philosophischen Theologie zu den übrigen philosophischen Wissenschaften. *Ich bin mir meiner bewußt*, ist die erste Idee aller Philosophie, und: *es ist ein Gott*, die letzte, welche das Ganze entscheidet und vollendet. Alle Untersuchungen der Seelenvermögen führen den Menschen in die Mitte durchkreuzender labyrinthischer Pfade, und verlassen ihn in trostloser Unentschiedenheit. Die Gotteslehre allein macht die Katastrophe, zeigt dem Menschen seinen Ursprung, den höchsten Zweck seines Daseyns, und den offenen freyen Weg zu seinem erhabenen Ziele. Durch sie hört es auf ein Räthsel zu seyn, wozu dem Menschen sein Trieb nach Wahrheit, Einheit und Vollendung seiner Erkenntniß helfe, durch sie bewogen huldigt er erst ganz gern und willig den strengen Gesetzen der Moralität, die ihn außerdem zwar so fest verbinden, aber nicht so liebenswürdig interessiren würden, durch sie endlich schränkt er den üppigen Hang nach beständigem, vollem, ungetrübtem Genuße ein, sucht nur Freuden zu verdienen, und duldet gern die härtesten Leiden, damit er nur eines bessern Schicksals würdig werde. Mit einem Worte: durch sie erst erreicht die Philosophie ihren großen Zweck:

Heydenr. nat. Rel. I. Th.

C

das Menschenwesen durchaus Eins mit sich selbst zu machen.

Die natürliche Theologie ist der systematische Inbegriff aus der menschlichen Vernunft hergeleiteter befriedigender Gründe für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, seinen Eigenschaften, Zwecken und Wirkungen.

Indem ich sie so erkläre, nehme ich nicht darauf Rücksicht, von welcher Art die aus der Vernunft hergeleiteten befriedigenden Gründe für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes u. s. w. sind, ob sie von einer wirklichen Einsicht in die Natur des Gegenstandes durch bloße Begriffe der reinen speculativen Vernunft hergeleitet werden, oder aus gewissen Beschaffenheiten des vernünftigen Wesens herfließen, welches überzeugt werden soll. Welches auch die Quelle der Beweise sey; die Ueberzeugung ist dieselbe, und das Verhältniß der natürlichen Theologie zur gesammten Philosophie bleibt sich gleich. Nur müssen die Gründe schlechterdings aus der Vernunft hergeleitet seyn; sonst gehörte sie nicht in die Sphäre philosophischer Wissenschaften *)

*) Wolf definirte die natürliche Theologie: *est scientia eorum, quae per Deum possibilia sunt, hoc est eorum, quae ipsi insunt, et per ea, quae ipsi insunt, fieri posse intelliguntur.* (Theol. Natur. P. I. §. 1.) Daß die Wissenschaft nur Vernunftgründe und Vernunft-erkenntnisse enthalte, glaubte er, verstehe sich von selbst. *Quamvis a nobis non addatur,* setzt er hinzu, *scientiam istam ope principiorum rationis, aut vt alii loqui solent, solo naturae lumine esse acquirendam, recto nimirum vsu facultatum animae, quae per na-*

Genaues, umständliches Studium der natürlichen Theologie ist an sich schon Bedürfnis für jeden, welchem die Aechtheit seiner wichtigsten Ueberzeugungen am Herzen liegt; in unserm Zeitalter vereinigen sich alle gedenkbare Verhältnisse, um es zu dem angelegentlichsten Geschäft für Alle zu machen, die nur irgend fähig sind, sich dem Geräusche der Welt zu entziehen, und ihre Muse einem stillen Nachdenken zu widmen. So wie die Zustände unsrer physischen Organisation

turam ipsi insunt; id tamen *per se intelligitur*. Theologiam enim naturalem tractamus tanquam partem philosophiae. Omni autem philosophiae hoc proprium est, quod solo naturae lumine, hoc est, recto usu facultatum animae, quae ipsi per naturam insunt, acquiratur ad eam, spectans possibilitatem cognitio. Herr Hofrath Ullrich hat eine eigene Methode, den Begriff der natürlichen Theologie zu bestimmen: theologia rationalis, sagt er: (in seinen Institutt. Log. et Metaph. in der theol. ration. §. 2. p. 4.) est philosophia de Deo, sive complexus dogmatum, formaliter theoreticorum de Deo, ejus natura, et efficientia in hoc mundo, quousque illa *undecumque demum antea data et cognita, nunc certe principiis philosophicis superstruuntur, et ex his quasi demum inveniuntur*. Sollte der Herr Hofrath glauben, die menschliche Vernunft besitze jetzt mehr *innere eigene* Fähigkeit der Gotteserkenntnis, oder des Glaubens an Gott, denn sonst? Das *nunc certe* läßt fast vermuthen, er halte es für möglich, daß die Vernunft derselben sonst ganz ermangelt habe, und nur jetzt im Stande sey, unabhängig von Offenbarung Gründe der religiösen Ueberzeugungen aus ihren eigenen Mitteln zu liefern. — Selbst Crusius, welcher gewis nichts von den Rechten der Offenbarung vergab, hielt für nöthig, seinen Begriff der rationalen Theologie so auf Schrauben zu stellen.

zum Theil von den Veränderungen der Luft und der Witterung abhängen, so sind unläugbar die geistigen Vermögen der meisten Menschen dem Einflusse des Geistes des Zeitalters unterworfen, in welchem sie leben. Vorzüglich gilt dieses von den religiösen Ueberzeugungen. Man sollte denken, der Mensch müsse um so geneigter seyn, solche nur nach unbefangenen Selbstdenken anzunehmen, je wichtiger und entscheidender für seine Seelenruhe er sie anerkennen muß; allein gerade bey ihnen pflegt er das Selbstdenken am leichtesten zu vergessen, pflegt am leichtesten dem Geiste seiner Zeit blindlings zu folgen, und in die Worte der Meisten zu schwören, es gelte nun Glauben oder Unglauben. Die Philosophie muß alle ihre Stärke aufbiehen, um ihm die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit eigener Prüfung eindringend darzustellen. Ihr Verdienst ist gleich groß, es herrsche nun Geist des Glaubens, oder Geist des Unglaubens. Denn wiewohl der Geist des Glaubens unläugbar Segen über ein Zeitalter verbreitet, so ist er doch, ganz entblößt von durchdachten Gründen, nie sicher, ehe man sich es versieht, gegen Unglauben umgetauscht zu werden, wenn nicht die Philosophie ihm zur Seite den Geist des vernünftigen Selbstdenkens weckt. Allein nicht alle Zeitalter haben einen bestimmten, entschiedenen, herrschenden Geist; es giebt deren welche, wo mehrere einander feindselige Geister gleichsam um den Thron kämpfen, und ich glaube, das unfrige gehört in Rücksicht der Religion ganz unter dieselben, es ist ein Zeitalter der Gährung, und zwar

einer so ganz unentschiedenen Gährung, daß man auf keine Weise bestimmen kann, ob und wie sie sich auflösen wird *). Mit Kraft und Nachdruck verbreitet zwar der Geist weiser Prüfung seinen Einfluss, allein drey mächtige ihm feindfeelige Geister wirken ihm bald durch List bald durch offenbare Gewalt entgegen, der Geist des Zweifels, der Geist des blinden Glaubens, und der Geist des blinden Unglaubens. Ob einer, und welcher von

*) Mehrere große, tief sinnige Männer haben unserm Zeitalter die Ehre angethan, es das *Zeitalter der vernünftigen Prüfung und des weisen Zweifels an allem Ungegründeten* zu nennen. Allein ich fürchte sehr, daß diese Ehre ein wenig zu groß ist, und daß jene Männer mit Journalen und Zeitungen vertrauter sind, als mit der wirklichen Welt. Am allerwenigsten dürfte ihr Urtheil in Beziehung auf Theologie und Religion treffend seyn. Nicht zu gedenken, daß der *blinde Glaube*, so wie der *blinde Unglaube*, immer noch eine feste Herrschaft über den größten Theil der menschlichen Gesellschaft ausüben, so ist das, was man gemeinlich für *Geist der vernünftigen Prüfung* und des *weisen Zweifels* hält, nichts anders als *Geist der Frechheit* und *selbstfüchtigen Zügellosigkeit im Urtheilen über die heiligsten Angelegenheiten der Menschheit*. Allein der Stubengelehrte bemerkt gemeinlich nur denjenigen Theil seiner Zeitgenossen, welcher seine Stimme in Zeitschriften und kritischen Blättern erhebt, diese hält er für die Repräsentanten des ganzen Zeitalters, und beurtheilt das Maas von Aufklärung, welches diesem eigen ist, nach dem Grade von Aufklärung, auf welchem er jene findet. Hier betrügt er sich aber sehr; es ist bloß zufällig, daß sich zuweilen weise Männer über Zeitschriften und kritischen Blätter bemächtigen, und auf wie wenige wirken diese im Ganzen! — Unsre Nachkommen würden sich sehr betrügen, wenn sie von den Zeitschriften unsers Zeitalters auf den Geist desselben schlossen.

allen den Sieg davon tragen, und dem Zeitalter einen bestimmten Charakter geben wird, wagt der bescheidene Beobachter nicht zu prophezeien. Indessen kann er sich der Befürchtung nicht erwehren, das vielleicht keiner von allen diesen Geistern siegen, aber während ihres langen Kampfes sich unvermerkt ein anderer im Geheimen herum-schleichender Geist des Zeitalters bemächtigen werde, der Geist des Indifferentismus. Wenn ein Zeitalter einen bestimmten religiösen Charakter besitzt, so pflanzt sich derselbe allmählich von den ältern Generationen auf die jüngern fort, bis ein Vorfall von Wichtigkeit den Geistern einen Umschwung giebt. Allein wenn ein Zeitalter keinen bestimmten Charakter besitzt, mehrere Geister mit gleichem Glücke wetteifern, um sich seiner ganz zu bemächtigen, so müssen die jüngern Weltbürger, welche in ihm auftreten, durch diese Erscheinung in den Zustand der Unentschlossenheit und Verlegenheit versetzt werden, nicht wissen, ob sie sich zu dieser oder zu jener Parthey schlagen sollen. Einige derselben werden sich allerdings für eine bestimmen, allein der grössere Theil vielleicht wird sein Interesse dabey finden, eine frostig gleichgültige Neutralität zu beobachten, und die große Sache der Religion dem guten Glücke überlassen. Ich wage nicht zu entscheiden, ob sich bey uns schon jetzt Spuren dieses unseeligen Indifferentism zeigen, die wegen der Folgen fürchten lassen; allein mit Recht glaube ich behaupten zu können, die Philosophie müsse auch auf die bloße Möglichkeit rechnen, und der verderblichsten von allen

gedenkbarcn Stimmungen der Seele, der Gleichgültigkeit für Religion entgegenarbeiten, wo sie nur könne *). Tiefe bis auf die ersten Elemente dringende Prüfung der Gründe für die wichtigsten Wahrheiten derselben, nach bestimmten allgemeingültigen Principien entscheidende Widerlegung der unächtcn, und nach ebendenselben gleich entscheidende Bestimmung der ächten Beweise sind die wirksamsten Mittel zu jenem Zwecke, und gewiss bedurfte derselben nie ein Zeitalter mehr, als das unfrige.

Das Verdienst, welches sich der Verfasser der Kritik der reinen theoretischen und praktischen Vernunft von dieser Seite nicht nur um seine Zeitgenossen, sondern um alle künftige Generationen erworben hat, auf welche seine Philosophie Einfluss haben wird, kann nur von denen verkannt werden, welche die Religion und ihr Verhältniß gegen die Bedürfnisse und Vermögen der Menschheit aus einem falschen Gesichtspunkte betrachten, zu wenig Geist der Prüfung und pragmatischen Uebersicht besitzen, um einzusehen, auf wie unsichern, oder wohl gar täuschenden Gründen die Religion in allen den metaphysischen Systemen ruhte **),

*) Der *Indifferentismus gegen die Religion* ist weit gefährlicher, als die *Anhänglichkeit an ein bestimmtes die Religion aufhebendes System*. Dieser kann man durch Gründe entgegen wirken; man kann das System widerlegen, allein wo faßt man den Indifferentismus? An ihm werden bekehrende Philosophen und Theologen immer noch scheitern, wenn sie auch Skeptizismus, Pantheismus, und Atheismus oft schon besiegt haben.

***) Wenn irgend ein Philosoph vor Kant den Rühm ganz behaupten könnte, *Logik, Moral und Meta-*

die er widerlegt hat, und das System jenes Weltweisen entweder gar nicht oder doch nur so flach und lückenhaft studiert haben, daß sie die innere Verbindung aller Theile desselben, und das harmonische Zusammentreffen aller ihrer Beziehungen in dem würdigsten erhabensten Ziele für die Menschheit, einem in der Vernunft selbst gegründeten, und die Vernunft völlig befriedigenden Glauben an Religion, nicht zu fassen vermögen.

Ich würde etwas Ueberflüssiges thun, wenn ich das wahre Verhältniß seiner Philosophie gegen die Religion bestimmen, und umständlich zeigen wollte, daß man ihr gleich Unrecht thut, wenn man sie beschuldigt, sie begünstige den Indifferentismus, oder die Zweifelsucht, oder die Gottesläugnung, oder den blinden Gottesglauben, Beschuldigungen, mit welchen wohl noch nie ein philosophisches System vor dem Kantischen zu gleicher Zeit bestürmt worden ist. Scharfsinnig und nachdrücklich hat Herr Reinhold bereits alle diese Vorwürfe geprüft, und die Resultate der Vernunftkritik für die Religion in einem Lichte gezeigt, bey welchem, sollte man denken, selbst Menschen von schwachem Gesichtsinne und trüben Brillen gezwungen wären richtig zu sehen *).

physik durchaus in ihren wahren Beziehungen gefaßt, und besonders die natürliche Theologie in nicht bloß scheinbare, sondern wirkliche Uebereinstimmung mit den übrigen Theilen der Philosophie gebracht zu haben, so wäre dieses *Crusius*.

*) Ich beziehe mich auf seine erst im deutschen Merkur theilweise erschienenen, und nun besonders heraus-

Mein Zweck ist nicht Kritik und Widerlegung bisheriger Systeme der natürlichen Religion. Man hat bereits eingerissen, was nur in diesem Felde der Philosophie grundlos und schwankend da stand, und das Bedürfnis zu bauen ist gegenwärtig das dringendste geworden, welches man sich denken kann. Ich werde mich freuen, wenn es mir gelingen sollte, einige Beyträge zur Befriedigung dieses Bedürfnisses zu liefern. Ich werde, um zu meinem Ziele zu gelangen, folgenden Weg einschlagen. Erstlich werde ich den Begriff: *Gott* bestimmen, dann untersuchen, welche Art von Wahrheit und Gewisheit für die Vorstellung des Daseyns, der Eigenschaften, Zwecke und Wirkungen des Gegenstandes desselben möglich ist, dann den zureichenden Beweisgrund für das Daseyn Gottes aufstellen, hierauf von seinen Eigenschaften, seinen Zwecken und Wirkungen handeln, und endlich besonders das Verhältniß des Menschen gegen Gott, und die ihm demselben zu Folge zukommenden Verbindlichkeiten bestimmen.

gegebenen *Briefe über die Kantische Philosophie*, besonders den 4ten, 5ten, 6ten, 7ten, 8ten und 9ten Brief.

Dritte Betrachtung.

Ueber den Begriff: Gott. Abweichungen der Weltweisen in Rücksicht auf die Bestimmung seines Inhaltes. Kritik des bloß ontologischen; Kritik des pantheistischen Begriffs. Aufstellung und Rechtfertigung des theistischen Begriffs; nicht möglicher, allein möglicher Ursprung desselben.

Soll die natürliche Theologie eine sichere und bestimmte Richtung bekommen, soll sie den menschlichen Geist, anstatt ihn, wie es bisher so oft geschah, in Widersprüche und Zweifel zu verwickeln, zu dem Ziele hinführen, welches er sucht, so muß ihr vor Allem der richtige Begriff: *Gott* zum Grunde gelegt werden. Man dürfte leicht einwenden, ehe dieser Begriff mit Wahrheit und durchgängiger Bestimmtheit angegeben werden könne, müsse man die Möglichkeit befriedigender Beweise für das Daseyn seines Gegenstandes zeigen, und diese Beweise selbst aufstellen; hingegen die Unmöglichkeit befriedigender Beweise für das Daseyn der Gegenstände anderer abweichender Begriffe darthun, und die seynfollenden Beweise dafür selbst, widerlegen. Allein es giebt allerdings ein Kriterium, wornach man den achten Begriff von allen verfälschten unterscheiden kann, ohne sich auf bloßen Sprachgebrauch, oder die Autorität scharfsinniger Männer, oder sogar eine gesetzmäßig vorgeschriebene Norm berufen zu müssen. Es ergiebt sich aus dem Bedürf-

nisse selbst, welches den vernünftigen Menschen zum Glauben an Gott treibt, und ist in folgendem Satze enthalten:

Der wahre achte Begriff von Gott muß Gott als dasjenige Wesen darstellen, durch dessen Eigenschaften das Daseyn, die Beschaffenheiten und die höchste vorstellbare Bestimmung der Welt auf eine, alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigende Weise begriffen und erklärt werden kann.

Ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, daß dieses Kriterium allgemeingültig ist, und von jedem für wahr gehalten werden muß, der es richtig gefaßt hat. Nur die *gerechten* Forderungen der Vernunft, habe ich mich mit gutem Bedacht ausgedrückt, sollen durch den wahren Begriff von Gott befriedigt werden; das heißt:

- 1) diejenigen nur, deren Gegenstand für sie, nach den Grenzen ihres Vermögens, möglich ist, keinesweges aber irgend eine solche, deren Gegenstand sie selbst als schlechterdings unerreichbar für sich anerkennen muß, wenn sie ihr Vermögen und seine Grenzen ermißt.
- 2) diejenigen, welche zu thun, sie ein Recht hat, das in der unwandelbaren Natur ihres Wesens gegründet ist, ihr also nothwendiger Weise, unausgeblich, und unnachlässlich zukommt.

Nicht alle Begriffe von Gott, welche man zeit-her in den natürlichen Theologien zum Grunde gelegt hat, oder durch besondere metaphysische Systeme feststellen wollen, halten eine Prüfung

44 III. Betr. Ueber den Begriff: Gott.

nach dem von mir angenommenen Kriterium aus.
Ich will die vorzüglichsten durchgehen.

Der Begriff eines von der Welt wirklich verschiedenen allervollkommensten und nothwendigen Wesens ist die Grundlage zu dem wahren Begriffe von Gott, eine Grundlage, deren Bestandtheile die theoretische Vernunft aus ihrem eigenen reinen Vermögen hernimmt. Allein es müssen noch gewisse Bestimmungen hinzukommen, wenn der vollständige Begriff von Gott daraus werden soll.

Es bedarf keines Beweises, daß die Begriffe der *Allvollkommenheit* und *Nothwendigkeit des Daseyns* wesentlich zu dem Begriffe *Gott* gehören; es erhellet von selbst, daß jedes Wesen, welchem jene Begriffe nicht zukommen, ein endliches, eingeschränktes, und erzeugtes Wesen ist. Allein etwas minder leicht ist zu begreifen, daß schon diese Begriffe selbst den Begriff *der wirklichen Verschiedenheit von der Welt* mit sich führen. Nämlich wenn das allervollkommenste und nothwendige Wesen als mit den eingeschränkten und zufälligen Eines und Dasselbe ausmachend vorgestellt würde, so müßte man dasselbe auch denken, als mit diesen denselben Bedingungen und Gesetzen unterworfen, demnach als selbst bedingt und abhängig. Man kann also das allervollkommenste und nothwendige Wesen nur insofern als das allervollkommenste und nothwendige denken, daß man es sich als von dem

All der eingeschränkten und zufälligen Wesen wirklich verschieden vorstellt *).

Man kann den Begriff von *Gott*, nach welchem man darunter ohne weitere Bestimmung das von der Welt verschiedene, allervollkommenste und nothwendige Wesen versteht, den *ontologischen Begriff* oder den *Begriff der reinen theoretischen Vernunft*, oder auch den *transcendentalen* **) *Begriff* von *Gott* nennen.

Allein dieser Begriff thut keinesweges allen Forderungen Gnüge, welche man mit Recht nach

*) Ich habe mich über diesen Punkt in einer kleinen akademischen Schrift (*Adumbratio quaestionis: num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo?* Lips. MDCCCLXXX. 4. p. XI.) folgendermaassen ausgedrückt: si causa prima et absoluta re ipsa cohaereret cum mundo, sicut quotidiana experientia videmus causas annexa esse effecta et successione temporis legitima et materiei etiam contagione, illi cum his eadem indoles, conditio et gignendi lex communis esset. Hoc autem sumto, sequeretur, illam ipsam pendere ab alia causa, neque adeo esse absolutam et primam. Quod si igitur tecum ipse consentire velis, primae causae notio ita tibi est concipienda, ut nullam ei statum contagionem esse cum serie effectuum nec temporis consecutione, nec materiei vlla concretionem. Man lese Kant in der Kritik der reinen Vernunft Elementarl. I. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. IX. Abschn. IV.

**) Diese Ausdrücke sind wenigstens bestimmter und motivirter als die Benennung der *Deisten*, womit Kant die belegt, welche einen Gott nur nach dem ontologischen Begriffe annehmen. Ich habe nie einsehen können, wie dieser Weltweise auf den Unterschied gekommen, den er unter den *Wörtern* *Deist* und *Theist* macht.

dem von mir angegebenen Kriterium an den wahren Begriff von *Gott* macht. Denn keinesweges kann man durch denselben allein den höchsten Zweck der Welt auf eine die gerechten Forderungen der Vernunft völlig befriedigende Weise begreifen. Kant sagt daher sehr wahr *): „Da man unter dem Begriffe von *Gott* nicht etwa „bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die „Wurzel der Dinge, sondern *ein höchstes Wesen*, „das durch *Verstand und Freyheit der Urheber der Dinge seyn soll*, zu verstehen gewohnt ist, und „auch dieser Begriff allein uns interessirt, so könnte man, nach der Strenge, dem *Deisten* allen Glauben an *Gott* absprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines *Urwesens* oder einer *obersten Ursache* übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar läugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen: der *Deist* glaube einen *Gott*, der *Theist* aber einen *lebendigen Gott*, summam intelligentiam.“

Aus allem bisher gesagten ergibt sich nun schon im Voraus die Antwort auf die Frage, ob der Pantheist oder Spinozist seine Ursache der Welt *Gott* nennen könne. Nämlich:

Wenn der Pantheist oder Spinozist ein mit der Welt wirklich zusammenhängendes, mit ihr Eins seyendes, allervollkommenstes und nothwendiges Wesen *Gott* nennt, so widerspricht

*) Krit. d. r. V. Elementarl. II, Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn.

diefes aller Vernunft. Denn, nicht zu gedenken, daß mit dem Begriffe der Allvollkommenheit und Nothwendigkeit des Daseyns der wahre Begriff von Gott noch nicht erschöpft ist, so läßt sich das allervollkommenste und nothwendige Wesen schlechterdings nicht als mit der Welt wirklich zusammenhangend, mit ihr Eins seyend denken.

Schon der bloß *ontologische, transcendentale* Begriff von Gott thut keinesweges den Forderungen Genüge, welche die Vernunft an den wahren Begriff von Gott macht. Allein der Pantheist kann nicht einmahl sagen, daß er diesen Begriff annehme, denn er denkt sich in ihm widersprechende Merkmale, oder vielmehr seine Vernunft widerspricht in ihm sich selbst. Wenn das allervollkommenste nothwendige Wesen mit der Welt *Eines* ist, so muß es wenigstens als erstes Glied in der Reihe der Ursachen und Wirkungen gedacht werden. Allein so bald dieses geschieht, so kann es nicht anders als einartig mit den übrigen Gliedern erscheinen, also ebenfalls als bedingt und abhängig; es verliert also seinen Charakter, hört auf zu seyn, was es seyn soll. So entdeckt also bloß die reine Vernunft schon durch Kritik und Analyse der Begriffe Inconsequenz, ja, (warum sollte man es nicht sagen?) offenbaren Widerspruch in der Hauptidee des Spinozismus.

Wenn uns der Glaube an Gott vorzüglich wegen unserer Moralität interessirt, wenn wir als vernünftige Wesen, nur *den Zweck* der

Welt als völlig befriedigend anzuerkennen vermögen, welcher mit den Ansprüchen und Forderungen der Moralität vollkommen übereinstimmt, so muß uns der wahre Begriff von Gott, Gott auch darstellen als Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt, wegen des an sich vollendet guten Zweckes der vollkommensten Vernunft, und demselben durchaus gemäß wirkend.

Die Wahrheit dieses Satzes bedarf nach dem, was ich bereits in der I. 2. und selbst dieser Betrachtung gesagt habe, keines weitem Beweises. Prüft man nun nach ihm die Begriffe, welche in den meisten Schriften über die natürliche Religion zum Grunde gelegt werden, so findet man sie äußerst mangelhaft und unbefriedigend. Gemeinlich glaubt man in denselben alles für den Theismus gethan zu haben, wenn man nur zu den Prädicaten der Allvollkommenheit, Nothwendigkeit, und Verschiedenheit von der Welt die Bestimmung eines *verständigen, vernünftigen* Schöpfers, eines Schöpfers von *unendlichem Verstande, unendlicher Vernunft* hinzufügt *). Allein entweder

*) So bestimmt Herr Feder den Begriff Gott: *dei nomine intelligimus omnium, quae mundum constituunt, rerum, mundique adeo ipsius, causam supremam atque intelligentem*; (Institut. Log. et Metaph. p. 258. §. 74.) Herr Ullrich: *supremum et ultimum omnium auctorem, h. e. causam intelligentem, mentem, humanae similem, utut infinite praestantior.* (Institut. Log. et Metaph. in theol. nat. §. 1.)

denkt man sich wirklich hierin nicht die bestimmte Vorstellung eines *moralischen* Schöpfers, Regierers und Erhalters, oder man drückt sich so aus, daß niemand durch die Worte in den Stand gesetzt ist, sie daraus zu entwickeln.

Die Moralität allein ist es, welche uns Gottesglauben und Religion zu einem dringenden, von unserm Wesen unabtrennbaren Bedürfnisse macht; würde sie aus unsrer Natur gerissen, so bliebe die Gottheit allerdings ein Gegenstand der Wißbegier und des Staunens, allein das immer warme Interesse, welches die vernünftigen Geister an die Ueberzeugung von ihrem Daseyn fesselt, würde

Selbst *Crusius*, dieser consequente harmonische Denker, begnügt sich zu sagen: Gott ist eine verständige und nothwendige, d. i., ewige Substanz, welche von der Welt unterschieden, und die wirkende Ursache der Welt ist. (Nat. Theol. §. 205.) — Es ist nicht genug, daß diese Weltweise in der Lehre von den Eigenschaften Gottes das fehlende zu ergänzen suchen; der *Grundbegriff Gottes* schon muß die *Hauptzüge* alle befaßen, welche in jener Lehre nur weiter entwickelt werden. Herr *Bruce* schreibt der Gottheit *physische* und *moralische* Attribute zu, allein wie er *Einheit* und *Verstand* zu den physischen rechnen kann, ist mir, wie viele andre Bestimmungen bey ihm, räthselhaft. (Erste Grundätze der Phil. S. 116.) — Mit der ihm eigenen Bestimmtheit drückt sich *Kant* jederzeit über die Natur Gottes so aus, daß er denselben als dasjenige Wesen darstellt, welches durch *Verstand* und *Freyheit* den Urgrund aller andern Dinge in sich enthält, oder welches durch *Verstand* und *Willen* die Ursache, d. i. der *Urheber* der Natur ist. (S. Krit. d. r. V. Krit. aller spek. Theol. desgl. Krit. d. prakt. Vern. I. Th. II. B. *Heydenw. nat. Rel. I. Th.*)

ganz wegfallen; einzelne Anstalten und Werke der Natur würden allerdings auch dann noch unsere Bewunderung fordern, allein wir würden uns nicht zu dem Begriffe eines *in sich vollendet guten* Planes für das Ganze erheben, und uns mit der höchsten Ehrfurcht, Liebe und Demuth als demselben unterworfen vorstellen. Der *moralische* Mensch bedarf eines *moralischen* Gottes, und kann sich keinen Gott denken, ohne den *vollkommen guten Willen* als Hauptmerkmal im Begriffe desselben anzunehmen. Die Begriffe der *Allvollkommenheit* und der *Nothwendigkeit des Daseyns* selbst haben nur dadurch wahre Göttlichkeit, daß man sich in ihnen den letzten Grund der Möglich-

II. Hauptst. V. 225. 226.) — Der Widerwille so mancher von unsern Weltweisen gegen den Kantischen *Moraltheologischen* Beweis für das Daseyn Gottes, hat vielleicht vorzüglich in der Unvollständigkeit und Unbestimmtheit ihrer Begriffe von *Gott* seinen Grund. Läßt man das moralische Merkmal des Begriffes weg, oder stellt es in Schatten, oder hält es schwebend; so begreift man freylich nicht, warum Kant darauf dringe, den Beweisgrund für das Daseyn Gottes von dem Daseyn eines ursprünglich an sich guten Willens in den vernünftigsten Wesen herzuleiten. Liegt es vollends im Wesen eines philosophischen Systems, gar keine, oder eine inconsequente und schwankende Theorie der Moralität zu haben, so ist es ganz natürlich, daß die Anhänger desselben für Kants Idee gar keinen Sinn haben. Man mache die Anwerdung auf die spinozistische, Leibnizisch-Wolfsche Philosophie und andre Systeme selbst. Besonders prüte man den Leibnizischen Begriff, nach welchem die Gottheit als die *vollkommenste aller wirklichen und möglichen Vorstellkräfte* dargestellt wird.

keit und Wirklichkeit der Moralität, den Quell des Guten vorstellt. Man muß sich also Gott schon im Grundbegriffe als den Urvater des Guten, als Gesetzgeber, als Richter, und Vertheiler der Glückseligkeit nach dem Verhältnisse der Würdigkeit denken.

So steht denn folgender einzig wahrer Grundbegriff von *Gott* fest:

Gott ist das allervollkommenste nothwendige, also von der Welt wirklich verschiedene, Wesen, dessen vollkommen guter Wille, vollkommene Schöpferkraft, vollkommene Weisheit und Macht den vollständigen Grund der Wirklichkeit der Welt, ihrer Erhaltung und Regierung enthält.

Auf diesen Begriff allein wird sich die Reihe von Betrachtungen beziehen, welche ich liefere, und ich fordre mit Recht von jedem Kritiker, welcher mich deshalb tadeln sollte, die Widerlegung des Kriteriums, nach welchem ich denselben festgestellt habe. Bevor dieses auf eine befriedigende Weise geschehen, werde ich ihn für den einzig wahren Begriff halten, welcher in einem Systeme des Theismus herrschen darf.

Wenn man den Begriff Gott bestimmt gefaßt hat, so ist die Entwicklung seines Ursprungs keinen Schwierigkeiten unterworfen, ist leicht zu entscheiden, ob die menschliche Vernunft fähig ist, ihn durch ihre natürliche Wirksamkeit allein zu bilden, und wenn sie es ist, ob sie Stoff und

Form dazu aus ihrem eigenen wesentlichen Vermögen, oder von der Erfahrung hernimmt.

Es hat von jeher denkende Männer gegeben, und giebt ihrer noch jetzt, welche es für unmöglich erklären, daß die menschliche Vernunft fähig sey, durch ihre natürliche Wirkfamkeit allein, den Begriff Gott zu bilden, und behaupten, er habe schlechterdings auf eine übernatürliche Weise erst offenbart werden müssen. Allein bey reiflicherem Erwägen müßte, dünkte ich, jeder Unpartheyische begreifen: 1) daß Offenbarung nicht wirken kann, wenn nicht das Subject, für welches sie bestimmt ist, bereits einen Begriff des Wesens besitzt, welches sich durch Offenbarung auf eine gewisse Weise ankündigt. Man denke sich die Art derselben so wundervoll, als nur immer möglich, sie wird nicht als das anerkannt werden können, was sie ist, wird entweder gar nicht oder falsch verstanden werden, wenn nicht das sich offenbarenden Wesen bereits von dem Subjecte, dem es sich offenbart, wenigstens als möglich gedacht worden ist; 2) daß die Vernunft allerdings ursprünglich so eingerichtet ist, daß sie den Begriff *Gott* aus ihrem eigenen Vermögen entwickeln kann. Es ist hier der Ort noch nicht, ausführlich von der Erzeugung Begrenzung, Anwendbarkeit und Geltung der Begriffe der letzten völlig zureichenden Gründe für alles Gegründete, zu handeln. Ich begnüge mich vorläufig mit wenigem darzutheilen, wie die Vernunft die Elemente des Begriffes *Gott* aus ihrer eigenen Kraft schöpft.

§. 1.

Die Vernunft ist das Vermögen zu begreifen, das heißt, das Vermögen, die Gründe und Bedingungen des Gegründeten und Bedingungen einzusehn.

§. 2.

Im Gebiete der erkennbaren Wirklichkeit erscheint der Vernunft alles gegründet, alles bedingt.

§. 3.

Die Vernunft kann sich nichts als gegründet, als bedingt denken, ohne zugleich voraussetzen, daß es vollständig gegründet, vollständig bedingt ist. Sie muß also bey jeder Klasse gegründeter und bedingter Gegenstände das Daseyn ihrer letzten, völlig bestimmten, und in sich beschlossenen Gründe voraussetzen.

§. 4.

Die Idee eines letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes für alles Begründete und Bedingte ist also die nothwendige Grundlage alles Bestrebens der Vernunft zu begreifen und alles ihres wirklichen Begreifens im Allgemeinen, und die Ideen der letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Gründe für jede in der wirklichen Welt erscheinende besondere Klasse gegründeter und bedingter Gegenstände sind die nothwendigen Grundlagen alles Bestrebens der Vernunft, dieselben zu begreifen, und alles wirklichen Begreifens derselben.

§. 5.

Um die innere Möglichkeit irgend eines Dinges zu begreifen, muß die Vernunft das Daseyn eines letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes aller Möglichkeit voraussetzen. Der Begriff des allervollkommensten Wesens ist also eine in ihrem Wesen ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmäßigen Wirksamkeit.

§. 6.

Um das Erzeugtwerden eines Dinges durch das andre zu begreifen, muß die Vernunft das Daseyn eines letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes alles Erzeugens und Erzeugtwerdens voraussetzen. Der Begriff des nothwendigen Wesens ist also eine in ihrem Wesen ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmäßigen Wirksamkeit.

§. 7.

Die Vernunft muß die letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Gründe alles Gegründeten und Bedingten als frey von allen Gesetzen und Schranken denken, unter welchen sie sich das Gegründete und Bedingte vorstellt. Da nun dieses auf keine Weise geschehen könnte, wenn sie sich jene letzten Gründe und alles dadurch Gegründete in wirklichem begreiflichem Zusammenhange, als z. B. in einer und derselben Reihe, als Glieder einer und derselben Kette, als in einander geschichtete

Ganze, dächte, so muß sie sich die letzten Gründe als wirklich gefondert von allem Begründeten vorstellen. Der Begriff der Verschiedenheit der letzten völlig bestimmten und in sich beschlossenen Gründe alles Gegründeten von dem Gegründeten selbst ist also eine im Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmäßigen Wirklichkeit.

§. 8.

Die Vernunft kann sich selbst nicht in ihrer ursprünglichen moralischen Selbstgesetzgebung begreifen, ohne das Daseyn eines letzten völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grundes aller moralischen Selbstgesetzgebung der Vernunft vorauszusetzen. Der Begriff eines in sich vollendet guten Urhebers aller Moralität, eines ersten moralischen Gesetzgebers, ist demnach eine im Wesen der Vernunft enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmäßigen Wirklichkeit.

§. 9.

Die Vernunft kann das Daseyn der gesammten erkennbaren Wirklichkeit nicht begreifen, wenn sie nicht das Daseyn eines Wesens voraussetzt, welches in seiner Individualität den letzten, völlig bestimmten, in sich beschlossenen Grund aller Möglichkeit, alles Erzeugens und Erzeugtwerdens, aller moralischen Selbstgesetzgebung und ihrer nothwendigen Erfolge enthält.

§. 10.

Der Begriff: Gott ist also eine im Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirkksamkeit.

Diese Sätze mögen vor der Hand hinreichen, um den Ursprung des Begriffes *Gott* in der Vernunft darzulegen, und schon aus ihnen ergibt sich die befriedigende Entscheidung der Fragen: 1) ob nicht der Begriff *Gott* seinen Stoff aus der Erfahrung bekomme? Dies kann so wenig der Fall seyn, als die gesetzmässige Wirkksamkeit der Vernunft, als solche, durch Erfahrung bestimmt wird; 2) ob nicht der Begriff *Gott* eine politische Erfindung sey? Die Vernunft selbst und ihre unwandelbare Natur müßte eine solche seyn, wenn der Begriff *Gott* es seyn sollte.

Vierte Betrachtung.

Ueber die Natur der Wahrheit. — Abweichungen der Weltweisen in den verschiedenen Begriffen derselben; Unzulänglichkeit derselben; Gründe davon. — Einzig richtige Methode, den Begriff einer für die Menschheit gedenkbaren Wahrheit zu finden; Aufstellung des nach ihr sich ergebenden ächten Begriffes derselben. — Eintheilung der Wahrheit in Rücksicht auf die Gründe ihrer Ueberzeugungskraft und andre Principien der Klassification.

Wahrheit soll in jeder Behauptung einer philosophischen Theologie herrschen, und eine Ueberzeugung bewirken, welcher die vernünfti-

gen Geister zu widerstehen nicht vermögen. Es muß also dem Erforscher der Gründe für die natürliche Religion äußerst wichtig seyn, sich mit seinen Lesern über den richtigen Begriff der Wahrheit zu vereinigen. Es ist dieses um so mehr Bedürfnis, je mehr die Weltweisen auch jetzt noch in der Bestimmung desselben von einander abweichen, und je leichter es voraus zu sehen ist, daß bey weitem nicht alle Leser mit demselben Begriffe von Wahrheit zu der Lectüre eines Buches übergehen, welchen der Verfasser davon voraussetzte. Wie unmöglich ist es, durch das bündigste System der philosophischen Theologie einen Mann zu überzeugen, welcher sich unter Wahrheit nichts anders zu denken weiß, denn Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande! Welcher Begriff von Gott, und welcher Beweisgrund für seine Eigenschaften, Zwecke und Wirkungen wird einen solchen befriedigen! Er wird überall Täuschung, Selbstbetrug der Vernunft zu finden glauben, und der Raub eines trostlosen Scepticismus werden. Und sollte nicht eben dies der Fall bey dem seyn, der sich unter Wahrheit nichts anders denkt, als Uebereinstimmung mit der Empfindung und Erfahrung?

Der richtige Begriff der Wahrheit muß 1) den letzten innerhalb der Grenzen unseres Bewusstseyns befindlichen, und also gedenkbaren Grund der Möglichkeit solcher Vorstellungen enthalten, welche eine Ueberzeugung in uns bewirken, bey welcher wir uns das Gegentheil derselben auf keine Weise denken können; 2) sowohl auf Stoff als auf

Form der Vorstellungen; 3) auf alle Arten der Vorstellung in gleichem Maaße anwendbar seyn, also nicht nur auf Anschauung, sondern auch auf Urtheile und Schlüsse, nicht nur auf Erfahrungssätze, sondern auch auf reine von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnisse, nicht bloß auf Sätze von unmittelbarer Evidenz, sondern auch auf Sätze von vermittelter Einsicht. Wenn man in beyden Rücksichten die jetzt gangbarsten Begriffe der Wahrheit prüft, so muß man sie äusserst unzureichend und mangelhaft finden. Ich halte es nicht für unnütz, sie einzeln durchzugehen.

Der unbefriedigendste und unphilosophischste von allen Begriffen der Wahrheit ist jener, nach welchem sie *diejenige Beschaffenheit der Vorstellungen ist, das sie mit der Empfindung und Erfahrung auf das Beste übereinstimmen*. Dieser Begriff enthält I) nicht den letzten innerhalb der Gränzen unsers Bewusstseyns befindlichen und also gedenkbaren Grund der Möglichkeit solcher Vorstellungen, welche eine Ueberzeugung in uns bewirken, bey welcher wir uns das Gegentheil auf keine Weise denken können. Es bleibt immer noch die Frage übrig: *Wie kommt es, das diejenigen Vorstellungen, welche mit der Empfindung und Erfahrung auf das Beste übereinstimmen, unzubezweifelnde Gewisheit mit sich führen? liegt der Grund davon in den Objecten, oder in dem Subjecte, oder in beyden zugleich, und wo liegt er?* So lange eine befriedigende Antwort auf diese Frage möglich ist, so lange kann jener Begriff auf keine Weise Grundbegriff für die Natur

der Wahrheit seyn, und ich werde die Antwort noch in dieser Betrachtung aufstellen. 2) Zweytens ist dieser Begriff nicht anwendbar auf die Form der Vorstellungen. Für den Stoff einiger Arten derselben möchte sie allenfalls zureichen, allein daß die Form gewisser Vorstellungen Gewißheit und unzubezweifelnde Ueberzeugung wirkt, hängt gar nicht von der Uebereinstimmung derselben mit der Empfindung und Erfahrung, sondern von der Uebereinstimmung derselben mit den wesentlichen, ursprünglichen, angebohrnen Bedingungen der Vorstellungsvermögen ab. 3) ist dieser Begriff nicht allgemein anwendbar auf alle Arten der Vorstellungen, paßt gar nicht auf die Wahrheit der Verbindungen mehrerer Vorstellungen zur Einheit durch Verstand und Vernunft, überhaupt gar nicht auf den reinen von der Empfindung und Erfahrung unabhängigen Theil der menschlichen Erkenntnißs.

Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Vorgestellten ist ein Begriff der Wahrheit, welcher von jeher viel Glück machte, aber auf keine Weise befriedigt, sobald man das menschliche Erkennen etwas schärfer betrachtet. 1) ist dieser Begriff auf die Form unsrer Erkenntniße gar nicht anwendbar. Denn sie hängt nicht von den Gegenständen ab, sondern von der unwandelbaren Natur der menschlichen Erkenntnißsvermögen. 2) wäre der Begriff, wenn er auch sonst seine Richtigkeit hätte, nicht allgemein anwendbar auf alle Arten der Vorstellungen; er paßt nur auf diejenigen derselben, welche sich auf einen von ihnen verschiedenen Ge-

genstand beziehen, keinesweges aber auf die unendliche Menge der Vorstellungen, bey denen dieses der Fall nicht ist. Wenn ich mir den Grundsatz der Substantialität vorstelle, nach welchem alles Wandelbare das Beharrliche voraussetzt, oder den Grundsatz der Cauffalität, nach welchem alles, was geschieht, etwas voraussetzt, worauf es jederzeit und nothwendig folgt, so kann ich die unzubezweifelnde Wahrheit dieser Vorstellungen nicht verkennen, allein liegt die Wahrheit darinn, das sie mit dem Vorgestellten übereinstimmen? Dies wird niemand behaupten können. 3) Wer will je der Uebereinstimmung seiner Vorstellungen mit den vorgestellten Dingen sicher seyn, da er nicht zu erkennen vermag, wie die Dinge an sich beschaffen sind, sondern sie immer nur in Vorstellungen erscheinen sieht?

Derjenige Begriff von Wahrheit, nach welchem sie die Beschaffenheit der Gedanken und Sätze seyn soll, da wir ihnen beyzusplichten innerlich gezwungen sind, enthält die Wirkung der Wahrheit, allein keinesweges ihren höchsten und allgemeinsten Grund, kann demnach auch nicht für einen Grundbegriff der Wahrheit gelten.

Spinoza liefert unter einer mystischen Hülle sehr viel Richtiges und wahrhaft Philosophisches über die Natur der Wahrheit. Er theilt das menschliche Erkenntniß in 1) Erkenntniß aus der ungewissen Erfahrung und aus Zeichen; in diesem, welches bloß Wahn und Einbildung ist, findet nach seiner Theorie gar keine Wahrheit Statt. Es ist durchaus unvollständig und verwirrt. 2) bestimmte

allgemeine Begriffe und vollständige Bilder von den Eigenschaften der Dinge; Verstandeserkenntniß. 3) anschauendes Wissen, wo der Mensch von einem vollständigen Begriffe der wesentlichen Form einiger Eigenschaften Gottes anhebt, und zu der vollständigen Erkenntniß von dem Wesen der Dinge fortschreitet. In den beyden letztern Gattungen allein hat die Wahrheit nach Spinoza ihren Sitz. Es fällt nicht schwer zu bemerken, daß Spinoza Wahrheit nur in unsern reinen Erkenntnissen des Verstandes und der Vernunft annimmt, daß er unter seiner Erkenntniß der zweyten und dritten Gattung nichts anders meynt, als apodiktische Grundbegriffe und Grundsätze des reinen Verstandes und der reinen Vernunft, und Erkenntnisse, welche aus solchen bündig folgen. Was Verstand und Vernunft vermittelt ihrer einsehen und begreifen, das müssen sie sich, wie er sich ausdrückt, unter einem gewissen Bilde der Ewigkeit vorstellen, d. h. als nothwendig wahr, als unwandelbar gewiß *).

Ich will jetzt einen Grundbegriff der Wahrheit aufstellen, welcher mir allen Forderungen Gnüge zu leisten scheint, welche man vernünftiger Weise an einen solchen machen kann.

I.

Wenn die Erkenntnißkräfte eines Wesens urprünglicher angebohrner Formen, Principien und Gesetze der Erkenntniß ermangeln, also in ihren Thätigkeiten bloß von zufälliger eigener Willkühr und Einwirkung äußerer

*) S. die Sittenlehre, 2. Th.

Dinge abhängen, so sind für dasselbe Vorstellungen unmöglich, welche *den* Grad der Gewissheit und Ueberzeugung bewirkten, bey welchem es innerlich gezwungen wäre beyzupflichten, und sich das Gegentheil nicht denken könnte. Ein solches Wesen ist weder vermögend befriedigender Gründe für irgend einen Satz, noch eines sichern sich gleichbleibenden Gefühls unmittelbarer Evidenz, kann also nicht anders, denn immer und an allem zweifeln, ist gebohren zum Skepticisim und unfähig, die Wirkung einer Wahrheit je zu empfinden. Selbst durch übernatürliche Mittel kann ein solches nimmermehr überzeugt werden.

Ich kann bey diesem Satze noch keinen Begriff der Natur der Wahrheit, muß aber allerdings den Begriff ihrer Wirkung auf die Erkenntnißkräfte voraussetzen. Diese ist eine Gewissheit, eine Ueberzeugung, welche allen Zweifel, alles Denken des Gegentheils ausschließt, nicht bloß für das zufällige Verhältniß des gegenwärtigen Augenblicks, sondern für die ganze Existenz des erkennenden Wesens, so lange es in seiner Natur beharrt. Keine Vorstellung, sage ich im Satze, kann diese Wirkung in einem Wesen hervorbringen, dessen Erkenntnißkräfte aller wesentlichen Formen, Principien und Gesetze des Erkennens ermangeln, und glaube, daß diese Behauptung keines weitem Erweises bedarf. Der Skeptiker muß nothwendig den Menschen als ein solches Wesen darstellen, um nur mit irgend einem Scheine

von Gründlichkeit erweisen zu können, daß wir auf Wahrheit Verzicht thun müssen, und wenn jene Darstellung wahr wäre, so könnte keine Philosophie sein System widerlegen, müßte jeder ihm zugeben, daß es die größte menschliche Weisheit sey, nichts zu bejahen und nichts zu verneinen. Allein die Philosophie kann allerdings das Falsche jener Darstellung zeigen, kann darthun, welche Formen, Principien und Gesetze das Wesen und den Charakter des menschlichen Erkenntnißvermögens ausmachen, und dasjenige System, welches dieses auf das bestimmteste und vollständigste leistet, bewirkt dadurch selbst schon den Sturz des Scepticismus. Man mache die Anwendung auf die Kritische Philosophie, selbst, und beurtheile, wie tief alle jene Herren eindringen, welche ihr den Vorwurf machen, sie begünstige den Scepticism, und erzeuge Verzweiflung an aller Wahrheit.

2.

Wenn die Erkenntnißkräfte eines Wesens ursprünglich bestimmte Formen, Principien und Gesetze ihrer Wirkämkeit besitzen, so müssen 1) die Vorstellungen, welche diese Formen, Principien und Gesetze selbst zu Gegenständen haben, 2) die Vorstellungen, welche unmittelbar und bündig aus diesen hergeleitet werden, 3) überhaupt alle Vorstellungen, welche mit jenen Formen, Principien und Gesetzen vollkommen übereinstimmen, in jenem Wesen eine Gewisheit und Ueberzeugung bewirken, welche jeden Zweifel und jedes Gedenken des

Gegentheils unmöglich macht. Hingegen alle Vorstellungen, welche das Gegentheil jener Formen, Principien und Gesetze enthalten, oder überhaupt mit ihnen nicht völlig übereinstimmen, müssen nothwendig das Wesen in den Zustand des Zweifels und der Ungewissheit versetzen.

3.

Die Wahrheit besteht also in der vollkommenen Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den ursprünglichen Formen, Principien und Gesetzen unsrer Erkenntnißvermögen, und es kann keinen höhern Begriff für dieselbe geben, als diesen.

Die Wahrheit ist demnach nichts an den Dingen selbst befindliches, sondern ein Verhältniß der Vorstellungen zu den wesentlichen Bedingungen gesetzmäßiger Wirksamkeit derjenigen Vermögen, welche das Vorstellen bewirken. Sie gründet sich auf eine wahre Harmonie, aber mit nichts andern, als mit den wesentlichen Formen, Principien und Gesetzen der Erkenntnißkräfte. Jedes Wesen, welches dergleichen ursprüngliche Regeln des Vorstellens und Erkennens in seiner eigenen Natur besitzt, ist der Wahrheit fähig, aber nicht jedes ist deshalb auch vermögend, sich als fähig der Wahrheit, und die ihm zukommende Wahrheit selbst, als solche, zu betrachten. Ich würde nie behaupten, die Thiere seyen keiner Wahrheit im Vorstellen und Erkennen fähig, denn sie sind es allerdings, dem richtigen Begriffe der

Wahrheit zu Folge. Allein das gebe ich Jedem zu, daß die Thiere nicht fähig sind, ihre *wahren* Vorstellungen als *wahre* zu betrachten; denn es fehlt ihnen das Vermögen: dazu, das Vermögen, ihre innern geistigen Zustände anzuschauen, und zu denken.

Der Begriff von Wahrheit, welchen ich aufgestellt habe, ist durchaus anwendbar auf die menschlichen Vorstellungen, nach den wesentlichen Bestandtheilen einer jeden, und allen besondern Arten derselben. Er ist anwendbar: 1) in Beziehung auf *Stoff* sowohl, als in Beziehung auf *Form*. Soll man einer Vorstellung vollkommene Wahrheit zueignen, so muß sie in Rücksicht auf Stoff und Form völlig befriedigen, und sie kann dieses nur dadurch, daß Stoff und Form mit den wesentlichen Regeln und Bedingungen derjenigen Vermögen auf das vollkommenste übereinstimmen, welche die Vorstellungen bewirken; 2) auf alle besondre Arten der Vorstellungen: auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit, der äußern sowohl als der innern, auf die Vorstellungen des Verstandes, auf die Vorstellungen der Vernunft, auf diejenigen Vorstellungen, deren Stoff und Form aus der geistigen Natur des Menschen selbst entnommen wird, (die reinen Vorstellungen,) sowohl als diejenigen, deren Stoff von außen empfangen worden, (die empirischen Vorstellungen,) auf diejenigen Vorstellungen, welche unmittelbar evident sind, sowohl als auf diejenigen, welche einen Erweis fordern.

Ich will nun die Wahrheiten nach ihren vorzüglichsten Unterschieden classificiren, und die Begriffe der Classen bestimmen.

Heydenr. nat. Rel. I. Th.

E

1.

Die *Form* aller gedenkbaren Vorstellungen hängt von den wesentlichen Formen, Principien und Gesetzen derjenigen Vermögen ab, welche ihre Bildung bewirken. Allein der Stoff derselben kann entweder aus der geistigen Natur des vorstellenden Subjectes selbst genommen, oder von aussen empfangen seyn. Der aus der geistigen Natur des vorstellenden Subjectes genommene Stoff kann sich beziehen entweder auf eine zufällige Veränderung desselben, oder eine ursprüngliche Form und Regel seiner Vermögen. Der von aussen empfangene Stoff kann, als solcher, nie etwas nothwendig an den äussern Dingen seyn müßendes darstellen, sondern erscheint als solcher allezeit zufällig. Diesem zu Folge theilt sich die Wahrheit in *reine* und *empirische*.

2.

Wahrheit ist entweder unmittelbar einleuchtend, oder fordert Einsicht der Gründe. Es giebt also: 1) unerweisliche und keines Beweises bedürfende Wahrheit; 2) erweisliche und eines Beweises bedürfende Wahrheit. Die Wahrheit der ersten sowohl als der zweyten Art kann ihren letzten vorstellbaren Grund in nichts anderm haben, denn in der vollkommenen Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den wesentlichen Formen, Principien und Regeln derjenigen Vermögen, welche die Bildung der Vorstellungen vermitteln.

3.

Man theilt die Wahrheit ferner in *objective* und *subjective* Wahrheit. Die *objective* Wahrheit besteht darin, daß gewisse Vorstellungen von Gegenständen in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, deshalb bewirken, weil wir die Stoffe von den Gegenständen, auf welche sie sich beziehen, selbst, und zwar vollkommen gemäß den Bedingungen und Regeln unsrer Empfanglichkeit empfangen, und die also empfangenen vollkommen gemäß den Bedingungen und Regeln unsrer Ideen bildenden Vermögen zu Vorstellungen geformt haben. Die *subjective* Wahrheit besteht darinn, daß gewisse Vorstellungen von Gegenständen, unerachtet uns durch sie kein Stoff zu ihrer Vorstellung gegeben, und von uns nach den Bedingungen und Regeln unsrer Empfanglichkeit empfangen worden, dennoch in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, deshalb bewirken, weil sie uns die einzige mögliche Bedingung einer oder mehrerer unserm Subjecte wesentlich zukommender Beschaffenheiten darstellen, oder doch mit der Natur unsers Subjectes auf das vollkommenste übereinstimmen.

4.

Zwischen der objectiven und subjectiven Wahrheit liegt eine Art der Wahrheit gleich-

sam mitten inne, die man füglich *objectiv-subjective* nennen kann. Sie besteht darin, daß gewisse Vorstellungen, unerachtet uns durch die Gegenstände, auf welche sie sich beziehen, kein Stoff zu ihrer Vorstellung gegeben, und von uns nach den Bedingungen und Regeln unsrer Empfänglichkeit empfangen worden, dennoch in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, desßhalb bewirken, weil sie uns die einzige mögliche Bedingung einer oder mehrerer von uns an den äußern Objecten wirklich erkanneten Beschaffenheiten darstellen. Die Wahrheit solcher Vorstellungen ist *subjectiv* in Rücksicht des Subjectes, welches allein Stoff und Form der Vorstellung giebt; *objectiv* in Beziehung auf die wirklichen Objecte, wegen deren erkanneten Beschaffenheiten wir jene Gegenstände voraussetzen müssen.

5.

Objective, subjective und objectiv-subjective Wahrheit haben ihren letzten vorstellbaren Grund, wie aus den Begriffen selbst erhellt, in der Harmonie der Vorstellungen mit den wesentlichen Formen, Principien und Regeln derjenigen Vermögen, welche die Bildung der Vorstellungen bewirken.

6.

Nach dem Begriffe, welchen ich für die Wahrheit bestimmt habe, ergiebt sich sehr leicht, was das ist, was man gemeiniglich Wahrheitsgefühl nennt, und seine Möglichkeit.

Ich begnüge mich, diese Grundzüge einer allgemeinen Theorie der Wahrheit entworfen zu haben, und füge nur noch einige Hauptmomente zur Widerlegung des Systemes der Zweifelsucht bey. Mir scheint es dabey ganz auf folgende Punkte anzukommen:

1) *Auf die richtige Fassung und Bestimmung der Aufgabe.* Der Skeptiker setzt diese bey dem *historischen* Theile seiner Beweise ganz außer Augen. Die Frage kann nicht seyn, ob alle Menschen in den vorigen Jahrhunderten sich über ihre Ueberzeugungen vereinigt haben, oder es jetzt thun; denn dies würde sich von selbst mit *Nein* beantworten, und wir bedürfen, um uns davon zu überzeugen, aller der Sammlungen verschiedener Meynungen, welche in der menschlichen Gesellschaft geherrscht haben, und noch herrschen, gar nicht, womit sich der Skeptiker so anmaassend und selbstgefällig brüftet. Die Frage ist, ob die Menschen sich bey vollkommen richtiger Anwendung der wesentlichen, unwandelbaren Formen, Principien und Regeln, ihrer Erkenntnisvermögen, über ein System der Erkenntnis mit völliger Befriedigung vereinigen können ob der einzelne Mensch Erkenntnisse bilden könne, bey denen ihm Zweifel und Gedenken des Gegentheils vernünftiger Weise nicht möglich ist.

2) *Auf die Grundlegung eines richtigen Begriffes von Wahrheit.* Das Verhältniß der von mir aufgestellten Theorie der Wahrheit zu dem Scepticismus leuchtet von selbst ein, ohne daß ich es besonders noch zeige.

11. Betr. Ueber die Natur der Wahrheit.

3) Der Skeptiker faßt und unterscheidet die mannigfaltigen Arten der Wahrheit nicht, untersucht nicht, welcher davon jede Classe der Vorstellungen fähig ist, und übersieht manche sogar ganz. So erkennt er z. B. die *subjective* Wahrheit gar nicht an, fordert *objective* Wahrheit für Vorstellungen, bey welchen sich dieselbe nicht einmahl gedenken läßt, fragt aber in Ermangelung von dieser im mindesten nicht nach *subjectiver*.

4) Vorzüglich vernachlässigt er den wichtigen Unterschied der *reinen* und *empirischen* Wahrheit, und schweigt davon ganz, daß alle Menschen in den reinen Erkenntnissen völlig übereinstimmen, und völlig durch sie befriedigt werden.

5) Er widerspricht sich offenbar selbst, indem er zu derselben Zeit, wo er Andre überzeugen will, Menschen seyen der Wahrheit in ihren Erkenntnissen und eines Kriteriums derselben unfähig, selbst ein Kriterium der Wahrheit voraussetzt, welches ihm mit den übrigen Menschen gemein sey, und wodurch sie die Richtigkeit seiner Behauptung einzusehen vermögen.

Diese Hauptmängel des Scepticismus zeigen sich besonders auffallend in seinen Angriffen auf die natürliche Religion, und ich werde in einer der folgenden Betrachtungen darthun, daß er bey seinen historischen Gegenbeweisen die eigentliche Frage, wovon die Rede ist, ganz aus den Augen setzt, und bey den philosophisch seyn sollenden bald sich selbst widerspricht, bald sich selbst gar nicht versteht.

Fünfte Betrachtung.

Welcher Art von Wahrheit ist die philosophische Theologie fähig?

Erster Abschnitt.

Umständlichere Erklärung der objectiven Wahrheit; sie ist keine Erkenntniß der Dinge an sich; Erkenntniß der Dinge an sich ist etwas gar nicht gedenkbares. Es giebt keine objective Wahrheit für die philosophische Theologie.

Wenn Forſchen nach Wahrheit in der philoſophiſchen Theologie kein zweck- und geſetzloſes Schweifen ſeyn ſoll, ſo muß vor allem unterſucht werden, welcher Art der Wahrheit ihre Behauptungen fähig ſind, woher die zureichenden Gründe für die Beweiſe derſelben flieſſen. Alles kommt hier vorzüglich auf die Entſcheidung der Frage an, *ob für dieſelben wirklich objective, oder nur subjective, oder ſubjectiv-objective Wahrheit möglich ſey.*

Ich habe bereits in der vorigen Betrachtung den Begriff der objectiven Wahrheit beſtimmt, und darf nur dieſen etwas ausführlicher entwickeln, um jene Frage zu entſcheiden. Objective Wahrheit, ſagte ich, kommt denjenigen Vorſtellungen zu, welche in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich iſt, deſſhalb bewirken, weil wir den Stoff dazu von ihren Gegenſtänden ſelbſt vollkom-

men gemäß den Bedingungen und Regeln unsrer Empfänglichkeit empfangen, und die Form derselben vollkommen gemäß den Bedingungen und Regeln unserer Vorstellungsvermögen gebildet haben. Um also eine objectiv wahre Vorstellung eines Gegenstandes bekommen zu können, muß meine Empfänglichkeit in Communication mit dem Gegenstande treten, und durch ein gewisses Medium Einwirkungen von ihm aufnehmen; das innere selbstbildende Vermögen muß diesem Stoffe dann bestimmte Form geben. Wird nun der Stoff nicht so gesetzmäßig und vollkommen empfangen, als er nach dem Verhältnisse des Gegenstandes zu der Empfänglichkeit des vorstellenden Wesens und nach den Bedingungen und Regeln dieser Empfänglichkeit geschehen soll, oder wird dem Stoffe nicht diejenige Form gegeben, welche sein Inhalt und die Bedingungen und Regeln des Ideenbildenden Vermögens fordern, so kann jene Ueberzeugung nicht erfolgen, bey welcher Zweifel und Gedanken des Gegentheils unmöglich ist. Allein findet sich vollkommene Gesetzmäßigkeit im Empfangen des Stoffes, und der Bildung seiner zur Form, dann muß sie unausbleiblich entstehen, dann ist die Vorstellung objectiv wahr.

Der Stoff einer solchen Vorstellung ist nicht der Gegenstand selbst, welcher nie in das Bewußtseyn des vorstellenden Wesens eingehn kann; der Stoff muß sich, um aufgenommen werden zu können, nach den Bedingungen, Regeln und Gränzen der Empfänglichkeit des vorstellenden Wesens bequemen, und die Umriffe seiner Form hängen von

dem formenden Vermögen ab. Wenn also auch eine Vorstellung auf das allervollkommenste mit den Bedingungen und Regeln sowohl des empfangenden als des formenden Vermögens übereinstimmt, so lernen wir doch dadurch nimmermehr den Gegenstand selbst, wie er an sich ist, kennen. Objectiv Wahrheit unsrer Vorstellungen ist demnach nicht Erkenntniß der Dinge an sich. Diese läßt sich nicht einmahl ohne Widerfinn denken.

Haben wir den Begriff der objectiven Wahrheit also gefaßt, so ist die Frage: ob diejenigen Vorstellungen, welche den Inhalt der philosophischen Theologie ausmachen, objectiv wahr seyn können, kaum einer Antwort bedürftig. Da indessen selbst in unsern Zeiten noch viele achtungswerthe Weltweisen sie mit Ja beantworten, oder nicht bestimmt zu entscheiden wagen, halte ich es nicht für unnöthig, etwas ausführlicher darüber zu sprechen.

I.

Um von *Gott* eine objectiv wahre Vorstellung zu haben, müßte unsre Empfänglichkeit mit diesem Wesen in wirkliche Communication treten, durch ein gewisses Medium Einwirkungen von ihm aufnehmen, und dem auf diese Weise erhaltenen Stoffe nach den Bedingungen und Regeln des Ideenbildenden Vermögens eine bestimmte Form geben. Geschähe Empfangen und Formen vollkommen gesetzmäsig, dann erhielten wir eine objectiv wahre Vorstellung Gottes.

Die Wahrheit dieses Satzes folgt unwidersprechlich aus dem Begriffe der objectiven Wahrheit. Allein aus dem Begriffe *Gott* ergiebt sich eben so unwidersprechlich, daß eine solche objectiv wahre Vorstellung Gottes nicht gedacht werden kann. Gefetzt es könnte wirklich Wesen geben, welche eine Communication mit Gott zu eröffnen, und durch ein gewisses Medium Einwirkungen von ihm aufzunehmen fähig wären, so könnte doch auf diese Weise nie ein Stoff in ihr Bewußtseyn kommen, der zureichte, auch nur ein Merkmal des Gegenstandes zu repräsentiren, und kein Umriß des formenden Vermögens würde ihn fassen.

2.

Es widerspricht dem Begriff des allervollkommensten Wesens, daß je von diesem in die Empfänglichkeit eines vorstellenden Wesens ein Stoff übergehe, durch dessen gesetzmäßige Empfangung und Formung eine objectiv wahre Vorstellung des allervollkommensten Wesens entstände.

3.

Es widerspricht dem Begriffe des nothwendigen Wesens, daß je von diesem in die Empfänglichkeit eines vorstellenden Wesens ein Stoff übergehe, durch dessen gesetzmäßige Empfangung und Formung eine objectiv wahre Vorstellung des nothwendigen Wesens entstände.

4.

Wenn von der Allervollkommenheit und Nothwendigkeit des Daseyns Gottes keine objectiv wahre Vorstellung gedenkbar ist, so ist auch keine von der Verschiedenheit desselben von der Welt möglich *).

5.

Es ist also keine objectiv wahre Vorstellung Gottes nach dem ontologischen Begriffe des Gegenstandes möglich.

So wenig ich fürchte, das irgend jemand an der Wahrheit dieser Sätze zweifeln, und einen Beweis dafür fordern sollte, so sehe ich doch die sehr gegründete Frage in jedem Leser entstehen: *ob wir denn gar nichts, oder, wenn etwas, was wir nun eigentlich mit den Begriffen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens erkennen?* Und diese Frage ist für die philosophische Theologie zu wichtig, um nicht eine genauere Antwort zu verdienen. Es kommt alles auf die Einsicht des Ursprungs jener Begriffe, des Grundes ihrer Bildung, der Quelle ihres Inhalts, und des Principis ihrer Form an. Ich muß hier wieder einen Satz aufstellen, welchen ich bereits in der vorigen Betrachtung vortragen mußte.

I.

Die Vernunft ist das reine Vermögen zu begreifen.

Dieser evidente Satz würde keiner Entwicklung bedürfen, wenn nicht unter den Menschen

*) S. die III. Betr. S. 44. 45.

eine so unthatthafte Vermengung der Begriffe: *denken* und *begreifen* herrschte, und nicht die Philosophen selbst sie durch Vorträge und Schriften begünstigten. Der *Verstand denkt*, stellt sich Dinge mit Merkmalen vor durch unmittelbare Verbindung, Congruenz ist sein einziger Zweck. Die Vernunft *begreift*, d. h. sie stellt sich das *Gegründete* im bündigen Zusammenhange mit dem *Grunde*, das *Bedingte* im bündigen Zusammenhange mit der *Bedingung* vor. Der *Verstand* muß der *Vernunft* vorarbeiten, er muß *gedacht* haben, ehe die *Vernunft* *begreifen* kann; denn eben sein *Gedachtes* will die *Vernunft* *begreifen*. Allein die *Vernunft* kann dem *Verstande* nicht in Allem nacharbeiten, nicht alles, was er zu *denken* vermag, vermag sie zu *begreifen*. Der *Verstand* hat also in so fern ein weiteres Feld, als die *Vernunft*.

Ich nenne die *Vernunft* im Satze das *reine Vermögen zu begreifen*, um anzudeuten, daß dieses Vermögen nicht etwa durch Erfahrung erworben wird, sondern der *menschlichen* Natur, als solcher, ursprünglich und wesentlich inwohnt.

2.

Die *Vernunft* besitzt, als reines Vermögen zu begreifen, ein reines Grundprincip des Begreifens und einen diesem angemessenen reinen Trieb zu begreifen.

Fast ist es mir unerklärlich, wie es hat Weltweise geben können, und ihrer noch giebt, welche dem menschlichen Erkenntnißvermögen überhaupt angebohrne Formen und Regeln abprechen.

Am allerwenigsten sehe ich ein, wie man ein Vermögen zu begreifen annehmen kann, ohne ein ursprüngliches Grundprincip des Begreifens anzunehmen. Denn wie ist *Begreifen* gedenkbar, wie ist es möglich, wenn nicht durch ein solches Princip?

3.

Das reine Grundprincip alles Begreifens der Vernunft ist: alles Gegründete hat einen letzten, zureichenden und in sich beschlossenen Grund, oder: was bedingt ist, ist vollendet bedingt, oder: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die also selbst unbedingt ist, gegeben. Der diesem Grundprincip gemäße reine Trieb der Vernunft ist, das Begreifliche ganz und bis auf den letzten Grund, die letzte Bedingung zu begreifen.

Jeder, der auf die Handlungen seiner Vernunft Acht hat, muß bemerken, daß dieselbe bey allem, was sie begreifen will, voraussetzt, es könne begriffen werden, und sich das Begreifliche denkt, als ob es (wenn auch nicht für sie, doch für ein höheres Vernunftvermögen) völlig begreiflich sey, also einen letzten völlig zureichenden und in sich beschlossenen Grund seiner Möglichkeit habe. Die Vernunft setzt dieses mit einer Zuversicht, Nothwendigkeit und einer Allgemeinheit voraus, welche schlechterdings durch Erfahrung nicht hat erzeugt werden können, sondern ihren Grund in der ursprünglichen, unwandelbaren Bestimmung ihrer

Natur haben muß. Diese reine Voraussetzung bestimmt die Gränzen ihres Begreifungstriebes, welcher ihr zu Folge keinen geringern Zweck hat, als den der *Vollendung* im Auffuchen der Gründe und Bedingungen des Gegründeten und Bedingten.

Ich nenne das *Grundprincip* des *Begreifens* eine *Voraussetzung* der Vernunft, denn es gründet sich auf keine Einsicht, keine Erkenntniß des Wirklichen außer ihr, sondern ist bloß eine der Vernunft mit ihrem Wesen gegebene Grundlage des Begreifens, eine ihr ursprünglich, wiefern sie Vernunft ist, zukommen müßende Bedingung ihrer Wirksamkeit. Ja es ist sogar nicht möglich, daß jene Voraussetzung Erkenntniß werde, nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens selbst. Eine unnachlässliche Bedingung für alles wirkliche Erkennen des Menschen ist, daß von dem Gegenstande, welcher erkannt werden soll, ein Stoff in die Empfänglichkeit des Wesens übergehe, welches erkennen soll, und dieser Stoff durch das bildende Vermögen des Menschen zur Anschauung geformt werden könne. Allein jeder sieht von selbst, daß der Gegenstand jener Voraussetzung der Vernunft, von welcher ich spreche, 1) in der Vorstellung der Vernunft nicht wirklich dargestellt wird, sondern nur vorausgesetzt und gefordert, 2) daß, wenn er wirklich außer der Vernunft da ist, er dennoch nie in ein solches Verhältniß gegen das erkenntnißfähige Wesen treten kann, daß von ihm in die Empfänglichkeit desselben ein repräsentirender Stoff übergehen, und vom

bildenden Vermögen zur bestimmten, die positiven Merkmale des Gegenstandes enthaltenden, Vorstellung geformt werden könnte. Ich nenne die Voraussetzung der Vernunft eine *reine* Voraussetzung, denn sie wird zu derselben keinesweges durch Erfahrung bestimmt. Schon die Begriffe: *Gegründetes* und *Grund*, *Bedingtes* und *Bedingung*, werden nicht durch die Erscheinungen der äußern und innern Sinnlichkeit, nicht durch Anschauung gebildet, sondern setzen vielmehr ursprünglich im Wesen des Verstandes enthaltene Regeln voraus. Vollends nun die Voraussetzung letzter Gründe, vollendeter Reihen der Bedingungen des Gegründeten oder Bedingten kann nie durch Erfahrung erzeugt werden. Denn diese kann jene nie enthalten, sie können nie Erscheinungen werden, nie sich in einer Anschauung darstellen. Die Vernunft setzt also letzte Gründe des Gegründeten, vollendete Reihen der Bedingungen des Bedingten voraus, weil sie nur unter dieser Voraussetzung ihrer Natur gemäß wirken kann, weil dieselbe die ursprüngliche, ihr mit ihrem Wesen selbst gegebene Bedingung ihrer gesetzmäßigen Wirksamkeit ist.

Wollte man sagen, die Erfahrung gebe freylich nicht die Voraussetzung, den Grundsatz selbst, aber doch Stoffe, wodurch die Vernunft zu jener Voraussetzung bestimmt würde, wodurch sie gezwungen würde, auf das Daseyn der letzten Gründe, des Unbedingten, zu schliessen; so wäre auf diesen Einwurf folgende Antwort bereit: 1) Es könne freylich niemand läugnen, daß bewusste Wahrnehmungen vorhergegangen seyn müssen, ehe das vernünftige

Wesen sich seines Grundsatzes, seiner reinen Voraussetzung bewußt werden könne; die Vernunft bedarf allerdings, um zu wirken, gegebener Stoffe; allein daraus folgt keinesweges, daß sie das Principium ihrer Wirksamkeit durch die gegebenen Stoffe erhalte. 2) Wenn die gegebenen Stoffe der Wahrnehmungen außer der Vernunft die Vernunft bestimmen sollen, das Unbedingte als daseyend anzunehmen, auf den daseyenden letzten Grund alles Begründeten zu schliessen, so muß doch irgendwo der Grund liegen, warum dieß geschieht, und nothwendig geschehen muß, und zwar: α) entweder in den wahrgenommenen Dingen. Allein wo ist in diesen eine Beziehung auf das Unbedingte, wenn die Vernunft sie nicht hinzufügt, wo nur irgend ein Merkmal, wovon man zum Unbedingten übergehen könnte? β) oder in der Natur der Vernunft selbst. Ein Drittes giebt es nicht. Der Grund, welcher in der Vernunft liegt, kann kein unbestimmter, sondern muß ein durchaus bestimmter Grund seyn; denn sonst könnte er sich nicht zu dem Bewußtwerden einer durchaus bestimmten Voraussetzung entwickeln. Wie kann man ihn demnach passender nennen, denn ein reines Grundprincip der Wirksamkeit der Vernunft, ein reines Grundprincip des Begreifens.

Wie fern der Begreifungstrieb der Vernunft durch die eben entwickelte reine Voraussetzung der Vernunft bestimmt wird, insofern ist derselbe ein reiner Trieb, und von Erfahrung unabhängig. Es erhellet zugleich, daß die Vernunft, ihrem reinen Vermögen zu Folge, nach der Erkenntniß

eines Gegenstandes zu streben gezwungen ist, von welchem sie weiß, daß er von ihr erkannt zu werden nicht fähig ist.

4.

Diejenigen Ideen, welche die Vernunft ihrem reinen Grundsätze zu Folge bildet, sind die Ideen der letzten Gründe, die Ideen des Unbedingten für das Gegründete und Bedingte.

5.

Alle Gegenstände der erkennbaren Wirklichkeit erscheinen der Vernunft bedingt und in etwas außer ihnen gegründet. Bey jeder besondern Classe derselben muß die Vernunft ihre Voraussetzung annehmen, und für jede eine Idee des Unbedingten, des letzten Grundes bilden.

6.

Jede Idee des Unbedingten gründet sich demnach auf die Unfähigkeit der Vernunft, unendliche, unbestimmte Reihen von Bedingungen des Bedingten, und überhaupt unvollendete, unbeschlossene Gründe des nicht in sich Gegründeten anzunehmen, und ihre Gezwungenheit, für jede Classe desselben ein Etwas anzunehmen, was den letzten Grund ihrer Möglichkeit enthält, also selbst nicht in etwas gegründet, durch etwas andres bedingt seyn kann.

7.

Jede Idee des Unbedingten ist die Setzung eines Etwas, ohne dessen Annahme die Mög-

lichkeit einer Classe von Erscheinungen , oder des Alls derselben nicht gedacht werden könnte; allein auch weiter nichts als die Setzung eines solchen Etwas , von allen positiven Merkmalen entblößt, nur durch verneinende Prädicate, durch Ausschließung der ihm nicht zukommen könnenden Merkmale bestimmbar.

8.

Die Vernunft erkennt mit der Idee des Unbedingten nicht das Daseyn und die Eigenschaften des Etwas selbst, welches sie, als aufser ihr daseyend, voraussetzen muß, um eine Classe von Erscheinungen oder das Univerfum bedingter Dinge als möglich denken zu können, sondern nur das Daseyn und die Eigenschaften ihrer eignen Setzung jenes Etwas, als einer nothwendigen Bedingung ihres Begreifens. So bald sie also eine Idee des Unbedingten entwickelt, und sich derselben in ihrer Nothwendigkeit bewußt wird; so erweitert sie ihre Einsicht nicht über die Gränzen ihrer selbst hinaus, lernt das aufser ihrer Vorstellung wirkliche an sich nicht im Mindesten weiter kennen, sie gewinnt nur an Selbsterkenntniß, und erfährt eine Forderung, eine Voraussetzung, die sie, als Vernunft, wegen des ihr angebohrenen Grundprincipiums ihrer Wirksamkeit nothwendig machen muß. Indem sie das Etwas durch verneinende Eigenschaften bestimmt, so schließt sie bloß von ihm die Merkmale aus, die ihm nicht zukommen können, verhütet, daß sie ihm nichts zueigne,

was ihrer Forderung widerspräche, sucht bloß einen denkbaren Gedanken, einen einstimmigen Begriff zu bekommen, sucht mit sich selbst einig und consequent in ihren Handlungen zu seyn. Sie erkennt also dadurch nichts aufser ihrer Vorstellung Wirkliches, sondern bloß die Weise, wie sie sich den letzten Grund des Bedingten nicht denken darf, wenn sie sich nicht selbst widersprechen will, ihre innere Nothwendigkeit Irrthum zu vermeiden.

9.

Die Ideen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens sind Ideen des Unbedingten, die Vernunft erkennt also durch dieselben nichts aufser ihrer Vorstellung wirkliches, sondern nur Forderungen und Voraussetzungen, welche sie, als Vernunft, wegen des ihr wesentlichen Grundprincipiums ihrer Wirksamkeit nothwendig machen muß. Sie sind also allerdings objectiver Wahrheit fähig, aber nicht in Beziehung auf die aufser der Vernunft wirklich seyn sollenden und von ihr vorausgesetzten Objecte, sondern in Beziehung auf die Vernunft selbst. Sie sind namlich als Erzeugnisse der Vernunft dann objectiv wahr, wenn sie eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, dadurch bewirken, daß das vorstellende Wesen den ihm durch seine eigne Vernunft gegebenen Stoff vollkommen gemäß den Bedingungen und

Regeln seiner innern Empfänglichkeit aufnimmt, und vollkommen gemäß den Bedingungen und Regeln des bildenden Vermögens zur Vorstellung formt.

10.

Mit der Idee des allervollkommensten Wesens erkennt die Vernunft das Daseyn und die Eigenschaften einer Forderung, einer Voraussetzung, welche sie, als Vernunft, wegen des ihr wesentlichen Grundprincipiums ihrer Wirksamkeit nothwendig machen muß, weil sie die innere Möglichkeit keines Dinges begreifen kann, ohne das Daseyn eines Wesens anzunehmen, welches den letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grund aller Möglichkeit enthält. Damit aber, daß sie das Daseyn und die Eigenschaften ihrer eigenen Forderung und Voraussetzung desselben erkennt, erkennt sie es nicht, ob und wie es außer ihrer Vorstellung etwa wirklich seyn mag. Die Vorstellung dieser eigenen Forderung und Voraussetzung ist objectiv wahr unter den §. 9. bestimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit dieser Ideen.

11.

Mit der Idee des nothwendigen Wesens erkennt die Vernunft das Daseyn und die Eigenschaften einer Forderung, einer Voraussetzung, welche sie, als Vernunft, wegen des ihr wesentlichen Grundprincipiums ihrer Wirksamkeit nothwendig machen muß, weil sie das

Erzeugtwerden eines Dinges durch das andre nicht begreifen kann. ohne das Daseyn eines Wesens anzunehmen, welches den letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grund alles Erzeugens und Erzeugtwerdens enthält. Damit aber, daß sie das Daseyn und die Eigenschaften ihrer eignen Forderung und Voraussetzung desselben erkennt, erkennt sie es nicht, ob, und wie es außer ihrer Vorstellung etwa wirklich seyn mag. Die Vorstellung dieser eignen Forderung und Voraussetzung ist objectiv wahr unter den §. 9. bestimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit dieser Ideen.

12.

Man kann also aus den bloßen Begriffen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens keinen Beweis für das Daseyn eines ihnen entsprechenden Gegenstandes außer der Vernunft herleiten.

13.

Indem die Vernunft mit den Begriffen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens den Begriff ihrer Verschiedenheit von der Welt verknüpft, so erkennt sie damit keinesweges das Verhältniß eines außer ihrer Vorstellung wirklich vorhandenen und derselben entsprechenden Gegenstandes zu der Welt, sondern bloß ihre eigene Leistung einer Bedingung, unter welcher allein ihre Voraussetzung jener Wesen einen Sinn haben kann, ohne

welche sie sich im Gegentheile selbst aufhebt. Damit nämlich die Idee des Unbedingten das sey, was sie nach dem Bedürfnisse der Vernunft seyn soll, muß sie frey seyn von allen Formen und Bedingungen, unter welchen das Bedingte steht. Dachte sich aber die Vernunft das Unbedingte und alles durch dasselbe Bedingte als in einem Ganzen vereinigt, als Glieder einer und derselben Sphäre, so stünde das Unbedingte selbst unter eben den Bedingungen, welche das Bedingte bestimmen, und könnte nicht den letzten, völlig bestimmten und in sich beschlossenen Grund desselben enthalten. Die Vorstellung der wirklichen Verschiedenheit des allervollkommensten und nothwendigen Wesens von der Welt ist objectiv wahr unter den im 9. §. bestimmten allgemeinen Bedingungen der objective. Wahrheit dieser Ideen.

14.

Wenn nun also die Vernunft das allervollkommenste nothwendige Wesen nach seinen Eigenschaften weiter bestimmt, und ihm zueignet *Einigkeit, Einfachheit, Unendlichkeit, Allgenugsamkeit, Ewigkeit, Unwandelbarkeit, Allgegenwart, Allmacht*, u. a. so erhellet von selbst, was die Vernunft damit erkennt, nämlich keinesweges wirkliche Beschaffenheiten eines außer ihrer Vorstellung vorhandenen und derselben entsprechenden Gegenstandes, sondern ihre eigene durchgängige Leistung einer Bedingung, unter welcher allein ihre Voraus-

fetzung jenes Wesens einen Sinn haben kann, ohne welche sie sich im Gegentheile selbst aufhebt. Diese Bedingung ist gänzliche Ausschließung und Entfernung aller bedingenden Formen und aller Bedingungen vom Begriffe des Unbedingten, gänzliche Lösung desselben von allem Einschränkenden und allen Schranken. Die Vorstellungen jener Eigenschaften besitzen objective Wahrheit unter den §. 9. bestimmten allgemeinen Bedingungen der objectiven Wahrheit der Ideen des Unbedingten.

15.

Wenn die Vernunft ihre reinen Grundsatze über das Daseyn und die Eigenschaften des allervollkommensten Wesens zu einem Systeme der transcendentalen Theologie vereinigt, so bildet sie damit allerdings ein System von Erkenntnissen ihrer selbst, die auch unter den §. 9. bestimmten Bedingungen objectiv wahr seyn müssen, aber keinesweges ein System von Erkenntnissen eines außer ihrer Vorstellung vorhandenen und derselben entsprechenden Gegenstandes.

Wenn man alles dieses überdenkt, so sieht man freylich, daß die Vernunft mit dem ontologischen Begriffe von Gott das wirkliche Wesen eines solchen Gegenstandes nicht erkennt, allein man begreift doch auch, daß jeder wahre Beweisgrund des Daseyns Gottes auf diese Begriffe mit Bündigkeit hinführen muß. In der That setzt jeder Theismus eine reine Transcendentaltheologie voraus. Fehlt

sie ganz, so ist an gar keine Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zu denken, ist sie verfälscht, oder lückenhaft vorgestellt, so muß dem auf sie gebau- ten theistischen Systeme Festigkeit und zuverlässige Gründlichkeit fehlen. „Die transcendente Theo- logie, sagt der Verfasser der Kritik d. r. V. (Elem. II. Th. II. III. VII.) ist aller ihrer Unzulänglich- keit ungeachtet, dennoch von wichtigem negati- vem Gebrauche, und ist eine beständige Censur unserer Vernunft, wenn sie bloß mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein andres, als transcendentales Richtmaas zulassen. Denn, wenn einmahl, in anderweitiger, vielleicht practischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens, als oberster Intel- ligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete, so wäre es von der grössten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transcendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealsten We- sens, genau zu bestimmen, und, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur bloßen Erscheinung gehört, wegzuschaffen, und zugleich alle entge- gen gesetzte Behauptungen, sie mögen nun athei- stisch, oder deistisch, oder anthropomorphistisch seyn, aus dem Wege zu räumen, welches in einer solchen kritischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft, in Ansehung der Be- hauptung des Daseyns eines dergleichen Wesens (durch reine Speculation) vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen.“

Der theistifche Begriff von *Gott* bestimmt den transcendentalen dadurch noch weiter, daß er das allervollkommenste und nothwendige Wesen mit geistigen Vermögen begabt und durchaus in Gemäßheit derselben wirkend darstellt. Heiligkeit des Willens und Weisheit sind die erhabenen Züge, womit er den öden Umriss der Ontologie belebt. Es bedarf nach Allem, was ich bisher gesagt habe, keines Beweises, daß objective Wahrheit in Beziehung auf den außer der Vorstellung der Vernunft wirklich daseyn sollenden Gegenstand des Begriffes nicht einmahl gedenkbar ist, und eben so wenig brauche ich ausführlich zu bestimmen, was denn die Vernunft mit dem theistifchen Begriffe wirklich erkennt, und mit objectiver Wahrheit zu erkennen vermag. Sie erkennt ihre eigene Vorstellung, die Gründe, wodurch sie erzeugt wird, und die Nothwendigkeit ihres Erzeugtwerdens durch die Gründe, und den Gründen gemäß. In diesem Erkenntnisse kann objective Wahrheit seyn, unter den §. 9. angegebenen Bedingungen, Die Vernunft ist gezwungen, sich den Gegenstand des Begriffes als wirklich, außer der Vorstellung zu denken, man kann aber diese Ueberzeugung keinem Erkenntnisse, sondern muß sie einem Glauben zuschreiben.

Zweyter Abschnitt.

Besondre Anwendung der Ideen über die Möglichkeit objectiver Wahrheit in der natürlichen Theologie auf die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, und die Beweisgründe derselben.

Es ist wohl keine Methode gedenkbar, welcher man sich nicht bedient hätte, um das Daseyn Gottes zu erweisen. Viele fruchtlose Versuche, dies zu thun, wären unterblieben, wenn man vor Allem gefragt hätte: *wie man das Daseyn eines Gottes erweisen könne?* eine Frage, welche die gewiß nicht leichte Bestimmung des Begriffs: *Daseyn* und die allgemeine Untersuchung der Möglichkeit, *Daseyn* zu erweisen, voraussetzt. Ich fürchte nicht, daß man es für eine zu weite Ausholung halten werde, wenn ich die Beantwortung der Frage von den ersten Gründen herleite.

Ich hatte bereits viel über das Daseyn Gottes gedacht und gelesen, hatte lange jene peinliche Unruhe gefühlt, in welche jeder Denker durch das Studium der seyn sollenden rein metaphysischen Beweise für dasselbe versetzt wird, als ich mich erst selbst mit der Frage überraschte, die mir längst hätte aufstoßen sollen: was ist *Daseyn*? was denkst du bey *Daseyn* Gottes? Nie hat irgend eine Frage eine so starke Wirkung auf mich gemacht, als diese. Ich konnte mir im Augenblicke über den Begriff nicht Rechenschaft geben, und der Gedanke, daß es vielleicht ein leerer sinnloser Begriff sey, daß ich mich selbst bey der Anwendung desselben auf einen über sinnlichen Gegenstand, getäuscht

haben könne, erfüllte mich mit einem Schrecken, der mein ganzes Ideensystem zu erschüttern drohte. Ich schien mir der Entdeckung eines Betrugs nahe zu seyn, welche mir mit einem Mahle alle Aussichten der Befriedigung und Ueberzeugung nehmen könnte. Die Gemüthsbewegung gieng in Nachdenken über; ich sammelte die Merkmale des Begriffes. Allein meine Verlegenheit wurde immer gröfser, je mehr ich entdeckte, dafs die Merkmale des Begriffes ganz sinnlich waren, und mir, wenn ich die sinnlichen Merkmale wegliefs, ein blofses Nichts übrig blieb. *Daseyn* führte mir allezeit *Raum*- und *Zeit-Form* mit sich; dachte ich diese weg, so schien nichts übrig zu bleiben, als gleichsam die leere Hülle des Begriffes, sechs Buchstaben. Ich würde mich selbst haben verachten müssen, wenn ich nicht alle meine Denkkraft angestrengt hätte, um diese verwickelte Situation natürlich zu lösen, und es gelang mir, unterstützt von den tiefsinnigen Ideen eines *Kant*, folgende Resultate zu entwickeln.

1.

Wenn wir von einem Dinge ausfagen: es sey da, so gründet sich diese Aussage auf ein vorhergegangenes Urtheilen, und ist ein Werk des Verstandes.

Mehrere scharfsinnige Männer läugnen die Wahrheit dieses Satzes, und machen die Anerkennung des *Daseyenden*, des Wirklichen, von aller Handlung des Verstandes unabhängig. Sie vermengen hierbey zwey sehr verschiedene Dinge:

das Bewusstseyn des wirklichen Empfangens eines Anschauungsstoffes von dem einwirkenden gegenwärtigen Objecte und dessen Bildung zur bestimmten Anschauung, mit der bewußten ausdrücklichen Zuordnung des Daseyns im Urtheile. Jenes ist Anschauung und Empfindung, mit dieser aber wird der Grund ihrer Möglichkeit angegeben, Beydes unterscheiden wir auch schon im Gefühle des täglichen Lebens. Damit, daß wir etwas bloß anschauen und empfinden, schreiben wir ihm noch gar nicht das Daseyn ausdrücklich zu; vielmehr wird dazu ein besonderes Denken erfordert. Und zwar gilt dies nicht bloß von den Dingen selbst, sondern auch von unsern Vorstellungen. Bewusstseyn einer Vorstellung, wie deutlich es auch sey, ist keinesweges Denken ihres Daseyns, dazu gehört eine eigenthümliche Handlung des Verstandes.

2.

Urtheile über Daseyn sind solche Urtheile, welche im Prädicate etwas vom Subjecte ausfagen, was im Begriffe des Subjectes allein nicht mitgedacht wird, sie erweitern also unser Wissen vom Subjecte, und sind nicht analytisch, sondern synthetisch.

Dieser §. bedarf keiner Erläuterung. Eines indessen muß ich erinnern, um den Anschein des Widerspruchs mit dem folgenden §. zu heben. Wenn ich sage: die Urtheile über Daseyn erweitern unser Wissen vom Subjecte, so meyne ich damit gar nicht, daß wir vom Begriffe desselben, seinem Inhalte und Merkmalen, etwas mehr erführen, indem wir

den Gedanken des Daseyns hinzufügen, sondern Etwas anders, was im folgenden bestimmt werden wird.

3.

Wenn wir von einem Dinge urtheilen, es sey da, so eignen wir ihm allerdings durch diese Handlung ein Prädicat zu, allein ein bloß logisches. Der Begriff seines Wesens aber wird dadurch nicht im Mindesten vermehrt.

In jedem Urtheile sagen wir *Etwas von Etwas aus*, eignen einem *Subjecte* ein *Prädicat* zu. Allein der Begriff des Objectes muß gerade nicht dadurch vermehrt werden, und neue Merkmale bekommen. Es können Vorstellungen, welche gar keine wirkliche Eigenschaft des Dinges darstellen, im Urtheile als Eigenschaften erscheinen, bloß nach der logischen Form des Urtheils. So ist es bey dem Denken eines Gegenstandes unter dem Prädicate des Daseyns. Es wird allerdings im Prädicate vom Begriffe des Objectes etwas bestimmt, allein es wird, seinem Inhalte nach, dadurch eben so wenig reicher, als er ärmer würde, wenn man im negativen Urtheile das Daseyn von ihm verneinte.

4.

Wenn wir von einem Dinge urtheilen, es sey da, so denken wir es als ein Glied der Sphäre des gesammten Daseyns, einer Sphäre, wovon wir uns selbst als Glieder denken müssen.

Jeder, welcher sein wirkliches Denken eines Dinges als eines *Daseyenden* genau untersucht, muß

bemerkten, daß die Vorstellung eines *Daseyns überhaupt*, allem Denken bestimmter Gegenstände, als *daseyender*, zum Grunde liegt, daß es nicht möglich wäre, irgend etwas als *daseyend* zu denken, ohne die Vorstellung eines *allgemeinen Daseyns* zu besitzen. Man denkt das *Daseyende* als ein Glied der *gesammten Sphäre des Daseyns*, und ist unfähig, irgend ein *einzelnes* Ding als *daseyend*, ohne diese Beziehung zu denken.

5.

Nur dadurch, daß wir diese Vorstellung vom Daseyn überhaupt besitzen, sind wir fähig, Dinge als *daseyend* zu denken.

Befäßen wir diese Vorstellung vom Daseyn überhaupt nicht, als eine Grundlage des Denkens, so würden wir selbst die Dinge, welche innerhalb des Kreises unsrer Erfahrung liegen, und auf unsre Sinnlichkeit einwirken, nicht als *daseyend* denken können. Am allerwenigsten würden wir je dahin gelangen, *daseyende* Dinge, aufser dem Kreise unsrer sinnlichen Erfahrung auch nur zu ahnden.

6.

Die wirkliche Anerkennung unseres eigenen Daseyns selbst wäre nicht möglich, ohne die allgemeine Vorstellung von Daseyn überhaupt. Wenn wir uns selbst als wirklich *daseyend* erkennen, so denken wir uns als theilnehmende Glieder der allgemeinen Sphäre des Daseyns.

Dieser Satz dürfte leicht paradoxer scheinen, als die vorigen. Denn, statt daß so viele Weltweise

annehmen, die allgemeine Vorstellung vom Daseyn überhaupt sey von der Vorstellung des eignen Daseyns des Menschen hergenommen, behaupte ich, kein Mensch könne sich selbst als daseyend denken, wenn nicht die Vorstellung des allgemeinen Daseyns diesem Urtheile zur Grundlage diene. Man vermengt hierbey gemeinlich zwey Dinge, welche wohl unterschieden werden müssen: *das bloße Selbstgefühl seines Ichs*, und *das ausdrückliche Urtheilen über sein Daseyn, das Denken seiner selbst, als eines Daseyenden. Das Selbstgefühl, das Ich*, gründet sich auf kein Urtheil, kein Denken; allein mit demselben allein *erkennen* wir uns auch noch nicht als *daseyend*; sondern hierzu gehört noch eine besondere Function des Verstandes. Wir leben lange in dem bloßen *Gefühle unsrer selbst*; es vergeht eine geraume Zeit, ehe wir uns als *daseyend* wirklich denken. Im *bloßen Selbstgeföhle* sind wir uns bloß unfres *Ich* bewußt, allein beym *Denken unsrer als Daseyender* beziehen wir uns auf die Sphäre des gesammten Daseyns, denken uns als Glieder des allgemeinen Daseyns. Hieraus ergiebt sich, scheint mir, mit Evidenz, daß das *Selbstgefühl* auf keine Weise unfren *Begriff vom Daseyn überhaupt* zu erzeugen vermag, daß nicht einmahl das *Selbstgefühl* in ein bestimmtes *Denken* des eignen Daseyns übergehen kann, wenn nicht der *Begriff des Daseyns überhaupt* dieses Denken vermittelt.

7.

Da alles Denken eines Dinges als eines Daseyenden die allgemeine Vorstellung von Daseyn

überhaupt voraussetzt, so kann diese kein Product einzelner oder verbundener Erfahrungen seyn.

Dieser Satz scheint mir so natürlich, und jeder Zweifel an der Wahrheit desselben so unnatürlich, daß ich glauben würde, Zeit und Mühe zu verschwenden, wenn ich ihn umständlich erläuterte. Dasjenige, was Grund ist, eines gewissen Theils bestimmter Erfahrung, kann eben so wenig seinen Grund in dieser haben, als überhaupt der Grund von dem abhängen kann, was durch ihn erst begründet wird. Dies gilt von allen Grundlagen des menschlichen Denkens, also auch vom Denken *daseyender* Dinge, als solcher. Die *allgemeine Vorstellung vom Daseyn* überhaupt macht erst alles *Denken einzelner Erfahrungsdinge, als wirklich daseyender*, möglich, wie könnte sie ihren Grund in diesen haben?

8.

Die allgemeine Vorstellung von Daseyn überhaupt hat ihren letzten vorstellbaren Grund in der Natur des menschlichen Verstandes selbst, ist die Entwicklung einer ursprünglichen Grundlage seines Denkens, ist also eine Vorstellung *a priori*.

9.

Diese Vorstellung kann sich nicht eher entwickeln, bevor der Mensch nicht wirkliche Vorstellungen von äußern Objecten und den innern Zuständen seines Subjectes, erhalten hat.

10.

Da nun die äußern Objecte und innern Zustände des Subjectes nicht anders, denn nach den Formen der Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit vorgestellt werden können, so setzt die Entwicklung der Vorstellung von Daseyn überhaupt die Entwicklung und Anwendung dieser Formen, die Anschauung des Raumes und der Zeit voraus.

Die Vorstellung des *allgemeinen Daseyns* ist ein Begriff *a priori*, das heißt, keinesweges ein Begriff, dessen man etwa bewußt werden könnte, ohne Vorstellungen von wirklichen Dingen gehabt zu haben, den man wohl gar entwickelt mit aus dem Leibe seiner Mutter brächte; sondern ein Begriff, der seinen Grund in der ursprünglichen Natur des Verstandes selbst hat, einen Grund also, welcher vor aller Erfahrung, aller Gewahrnehmung äußerer Dinge und innerer Zustände, in völliger Bestimmtheit gelegt ist. Auf diese Grundlage selbst schließen wir mit Gewisheit, weil ohne eine solche die Vorstellung, ihrem Inhalte, ihrem Umfange und ihrer Gültigkeit nach, auf keine Weise daseyn könnte. Allein wir können die Grundlage selbst, an und für sich, nie erkennen, und diese Nichterkennbarkeit derselben hebt ihre Wirklichkeit gar nicht auf. Ich wähle ein Beyspiel: Der Rosenstock entwickelt, durchaus getreu dem Charakter der Gattung, seine Blume. Diese bestimmte Entwicklung ist ohne einen bestimmten Grund nicht gedenkbar, welcher ursprünglich im Wesen

des Stockes liege als Ideal der künftigen Blumen. Diesen Grund vermögen wir nicht zu erkennen, allein deshalb dürfen wir sein Daseyn nicht läugnen, müssen es vielmehr voraussetzen, weil es die Bedingung des Entstehens der Blume ist.

11.

Die Grundlage des Begriffs der Wirklichkeit könnte sich nicht zu *der* Allgemeinheit der Vorstellung entwickeln, welche wir an diesem Begriffe erkennen, wenn der Mensch nicht allgemeine Formen der Anschauung ursprünglich befaße, und wenn nicht besonders eine davon alle Objecte der äußern sowohl als der inneren Anschauung befaße. Der Raum ist die Urform der äußern Sinnlichkeit, die Zeit ist Urform für die äußere sowohl als für die innere. An jenem allein kann sich also die Grundlage des Begriffs der Wirklichkeit nicht zu völligem Umfange entwickeln, dieses geschieht an der allgemeinen Form aller Anschauungen, der Zeit. So entwickelt sich der Begriff vom Daseyn in der Zeit überhaupt, als das erste Product jener angebohrnen Grundlage, Wirklichkeit zu denken.

12.

Nach diesem Begriffe vom Daseyn in der Zeit müssen die daseyenden Wesen als theilnehmende Glieder einer geschlossenen Sphäre gedacht werden.

13.

Wäre die Zeit eine Form der Dinge selbst, so müßten wir uns an diesem Begriffe des Daseyns in der Zeit begnügen, er könnte sich nicht zum Begriffe einer Wirklichkeit ohne Zeit, entfinnlichen. Allein da die Zeit eine bloße Form unfrer Vorstellung ist, und die Dinge an sich mit derselben nichts zu thun haben, so muß uns der Begriff des zeitlichen Daseyns überhaupt zugleich auch ein zeitloses Daseyn offenbaren, und wir müssen uns jedes daseyende Wesen, wenn wir es als daseyend denken, als ein Glied der Sphäre des allgemeinen zeitlosen Daseyns vorstellen.

In diesen Paragraphen ist der ganze Umfang möglicher Vorstellung von Daseyn für Menschen erhalten. Ich will jetzt den Inhalt derselben etwas umständlicher entwickeln. Ohne Grundlage *a priori* wäre kein Verstandsbegriff der Wirklichkeit überhaupt möglich. Wir würden uns zwar Gegenstände, ihre Beschaffenheiten und Zustände vorstellen, allein dieselben nie als daseyend denken. Es würden uns zwar die Subjecte vorstellbar seyn, aber das Prädicat des Daseyns würde uns mangeln. Die Erfahrung bestätigt dies unwiderleglich. Wir leben eine geraume Zeit mit Anschauungen von Objecten, ehe wir das ausdrückliche Urtheil über ihr Daseyn zu fällen vermögend sind. Warum? Die Zeitidee hat sich noch nicht gehörig gefondert und isolirt, um durch sie den

allgemeinen Verstandesbegriff *Daseyn* darzustellen. Fehlte sie nun vollends ganz, so wäre an kein Daseynsurtheil zu denken.

Es ist eine Folge des nothwendigen Gebrauchs der Zeitform zu allem anschau- und erkennbaren, daß wir uns die Zeit in den concreten Vorstellungen des gemeinen Lebens nicht als Form unfrer subjectiven Vorstellungen, sondern als wirkliche Form der Dinge selbst denken. Sind wir nun nach langen Erfahrungen in der Welt dahin gelangt, uns die Zeit als etwas selbständiges für sich vorzustellen, so erscheint sie nicht als subjective Form unsers innern Vermögens, sondern wir wähen in ihr eine nothwendige Form der Dinge selbst zu erkennen. Entwickelt sich nun an dieser verkannnten Vorstellungsform die Grundlage des reinen Verstandes zum Begriffe *der Wirklichkeit in der Zeit*, so wähen wir, durch einen sehr natürlichen Irrthum, damit *das Daseyn der Dinge an sich* zu erkennen, und stellen uns *eine geschlossene Sphäre der Wirklichkeit in der Zeit* vor. So lange wir es dabei lassen, denken wir jedes daseyende Ding als Glied dieser Sphäre, und sind nicht vermögend, uns die Möglichkeit einer zeitlosen Wirklichkeit zu denken.

Indessen findet schon das natürliche Urtheilsvermögen des Menschen das Unzureichende in diesem Daseynsbegriffe, findet sich durch die Zeitform allezeit eingeschränkt und gehindert, so bald es darauf ankommt, sich ein ganz unsinnliches, unanschaulbares Wesen als wirklich zu denken. Ja

es überschreitet in der That oft ohne Beyhülfe der Speculation die Gränzen, womit die Zeit den Begriff einengt, und denkt eine Wirklichkeit ohne alle Zeit. Jeder Mensch, der sich nicht ganz auf die Sphäre der Sinnenwelt einschränkte, der nur irgend eine leise Ahndung des Uebersinnlichen fühlte, muß dies in sich bemerkt haben, gesetzt auch er hätte sich selbst keine Rechenschaft über das, was in ihm geschah, geben können. Allein dies könnte eine zufällige Täuschung seyn. Wir müssen von der Philosophie bestimmte Gründe für die Rechtmäßigkeit einer entsinnlichten Vorstellung des Daseyns fordern.

Hier ist einer von denen Puncten, wo man die stolzen Verkleinerer der Verdienste Kants um die Philosophie, in Vergleichung mit seinen Vorgängern, kühn herausfordern kann. Sie mögen auftreten, und aus einem der vorigen philosophischen Systeme den entsinnlichten Begriff eines zeitlosen Daseyns mit Bündigkeit ableiten. Ich müßte mich auf eine unbegreifliche Weise betrügen, wenn ich nicht das Recht hätte, zu versichern, daß es schlechterdings nicht möglich ist. Wer nicht die Zeit als eine bloße Bedingung des menschlichen Vorstellungsvermögens, als subjective Form, anerkennt, muß nothwendig alles Daseyn in der Zeit und nach der Zeit denken, oder mit sich selbst in Widerstreit gerathen, oder einen gewaltthätigen Sprung thun, dessen Motive und Rechtmäßigkeit niemand begreift.

Sehe ich ein, daß alle Zeit bloß in mir ist, als angebohrne allgemeine Form, unter welcher

allein Vorstellungen für mich möglich sind, so kann ich bey dem Begriffe zeitlicher Wirklichkeit nicht stehen bleiben, muß vielmehr, wenn ich nicht mit meiner eigenen Ueberzeugung uneins werden will, eine Wirklichkeit, ein Seyn ohne Zeit denken. Denn *zeitliche* Wirklichkeit setzt die *zeitlose* Wirklichkeit als Bedingung voraus.

Die natürliche Geschichte des Begriffs der Wirklichkeit wäre also kürzlich diese: Wir besitzen ursprünglich die reine Grundlage des Begriffs in der Natur des Verstandes; der lebende Mensch schaut lange die äußern Objecte, lange die innern Zustände seines Gemüths an, ehe sie sich zum ausdrücklichen Gedanken des Daseyns entwickeln kann. Erst dann, wenn sich die Zeit dem betrachtender Menschen als ein für sich bestehendes allbefassendes Ganzes darstellt, wird der Begriff des Daseyns in der Zeit, und eines Systems aller daseyenden Dinge in der Zeit, erzeugt. Allein so bald der Mensch erkennt, daß die *Zeit* nur Form seiner Vorstellung, nicht Form der Dinge selbst ist, daß also seine Vorstellung des Daseyns in der Zeit, und eines Systems aller in der Zeit daseyender Dinge nichts als nur Vorstellung der für ihn erkennbaren Wirklichkeit, und der Grenzen davon seyn kann, so löst sich sein Begriff der Wirklichkeit von den Schranken der Zeitform, wird Begriff einer zeitlosen Wirklichkeit, so wie der Begriff eines Alls zeitlich daseyender Dinge in den Begriff eines Alls zeitlos daseyender Dinge übergeht.

14.

Die Philosophie unterscheidet, allem bisher Gesagtem zu Folge, Wirklichkeit an sich, (absolute)

unerkennbare, zeitlose, transcendente Wirklichkeit, Wirklichkeit als Noumenon, und bezogene (relative) Wirklichkeit, erkennbare, zeitliche, empirische Wirklichkeit, Wirklichkeit als Phaenomenon.

15.

Die transcendente Wirklichkeit kann nicht erklärt und nicht weiter bestimmt werden, denn durch Weglassung aller Bedingungen des empirisch wirklichen.

16.

Das empirisch Wirkliche kann allein dadurch bestimmt werden, daß man die Bedingungen angiebt, unter welchen dem Menschen etwas als wirklich erscheinen kann, und als wirklich erscheinend von ihm gedacht werden muß.

17.

Die Erkenntniß empirischer Wirklichkeit erfordert Wahrnehmung, bewusste Empfindung vom Gegenstande selbst, dessen Dafeyn erkannt werden soll, oder doch nothwendigen Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, und Möglichkeit in der Reihe der Wahrnehmung zu der Wahrnehmung desselben zu gelangen, sey es mit unsern jetzigen Sinnen, oder mit feineren gedenkbaren Sinnen *).

*) So erkennen wir, sagt Kant, (Kr. d. r. V. Elem. II. 1. II. II. III.) das Dafeyn einer die Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenseiligs, ob zwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffes uns nach der Beschaffenheit unserer Organen unmöglich ist. Denn

Ehe ich aus diesen Grundsätzen ein bestimmtes Resultat für das Daseyn Gottes ziehe, füge ich noch einige Bemerkungen in Beziehung auf verschiedene Entscheidungen berühmter Weltweisen über den Begriff des Daseyns bey.

1) Die Wolfische Erklärung, nach welcher *Daseyn* das *complementum possibilitatis* seyn soll *), sagt im Grunde gar nichts weiter, als das zur Wirklichkeit mehr gehört, denn zur Möglichkeit, das im Begriffe des Möglichen der Begriff des Wirklichen noch nicht liegt. Der wahre Unterschied des Wirklichen vom Möglichen wird durch dieselbe gar nicht bestimmt.

2) Mehrere Weltweise erklären *Daseyn* durch *wirken*, und halten beydes für Wechselbegriffe. Ich brauche nach dem bereits Gesagten nicht erst zu zeigen, das diese Erklärung sich auf eine unstatthafte Vermengung zweyer wohl zu unterscheidender Begriffe gründet. Das *empirische Daseyn*, *Daseyn Phänomenon* eines Dinges können wir freylich, als solches, erst dann denken, wenn das Ding selbst auf unsre Sinnlichkeit gewirkt hat, oder wenn dieses durch ein andres geschehen ist, von dessen empirischem Daseyn wir gezwungen sind, auf das empirische Daseyn von jenem zu schliessen.

überhaupt würden wir, nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Context unsrer Wahrnehmungen, in einer Errathung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stoßen, wenn unsre Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht.

*) Wolf. Ontol. §. 174.

Das *Wirken auf uns* ist also allerdings eine Bedingung, ohne welche wir kein empirisches *Daseyn* zu erkennen vermögen, allein daraus folgt gar nicht, daß der Verstand die Begriffe *daseyn* und *wirken* nicht unterscheiden müsse, folgt gar nicht, daß sie identische, Wechselbegriffe seyen. Die Vorstellung *Daseyn*, welche allem *Denken daseyender* Dinge zum Grunde liegt, erhält ihren Stoff keinesweges aus dem empfundenen Einwirken der Dinge auf die Sinnlichkeit des vortheilenden Wesen, sondern aus der ursprünglichen Natur des Verstandes und der Sinnlichkeit selbst. Das *empfundene Einwirken* ist Veranlassung der Entwicklung, aber nicht Grund der Natur des Begriffes *Daseyn*. Ferner, was mein Verstand als empirisch *daseyend* denkt, muß er freylich in ununterbrochener empirischer Wirkksamkeit denken, er kann keinesweges *Wirklichkeit*, *Phänomenon* denken, ohne mit diesem Begriffe den Begriff der *Kraft Phänomenon* zu verknüpfen. Allein es ist ein großer Unterschied zwischen *nothwendig verknüpften* und *identischen Begriffen*. *Raum* und *Ausdehnung*, *Zeit* und *Aufeinanderfolge*, *Substanz* und *Accidenz* sind *nothwendig verknüpfte* aber deshalb nicht *Wechselbegriffe*.

Die Verschiedenheit der Begriffe des *Daseyns* und *Wirkens* leuchtet noch mehr ein, wenn man den Begriff des *Wirkens* genau untersucht. Der Begriff des *Wirkens* setzt den Begriff einer *Kraft* voraus, der Begriff einer *Kraft* die Begriffe der *Ursachlichkeit* und der *Beharrlichkeit*. In allen diesen Begriffen ist *Gedenkbarkeit*, *Möglichkeit*, aber *keine Wirklichkeit*, *kein Daseyn* enthalten. Es ist

ein großer Unterschied, ob ich mir bloß mögliches, oder *wirkliches Wirken*, *daseyendes Wirken*, ob ich mir eine bloß *mögliche* oder eine *wirkliche*, *daseyende Kraft* denke. Der Begriff des nicht bloß denkbaren und gedachten, sondern des wirklichen Wirkens, setzt den Begriff des Daseyns allezeit voraus.

Wenn *Daseyn* und *Wirken* Wechselbegriffe wären, so müßte alles, was man vom Wirken denken kann, auch vom Daseyn gedacht werden können. Ich kann mir vom höchsten Grade des Wirkens bis zum Verschwinden desselben, zahllose Grade der Abnahme denken; allein nie kann ich den Begriff des Daseyns auf diese Weise behandeln. Das Daseyn ist überhaupt keiner Grade fähig. Nie kann ich sagen, es *sey* etwas in einer Zeit mehr *da*, mehr *wirklich*, als in einer andern. *Daseyn* ist sich durchaus gleich.

Das transcendente Daseyn vermögen wir nie anders zu bestimmen, denn durch verneinende Merkmale, indem wir alle Bedingungen der sinnlichen Empfindung und Gewahrnehmung weglassen. Der Begriff des sinnlichen Wirkens kann also an sich auf keine Weise identisch mit dem Begriffe des transcendenten Daseyns seyn. Nun giebt es aber auch ein transcendentes Wirken, für uns unerkennbar, und nur mit verneinenden Merkmalen durch Weglassung sinnlicher Bedingungen und Formen der Vorstellung zu bestimmend. Wie wir dieses auch denken, so muß der Begriff des transcendenten Daseyns allezeit als höher angenommen werden.

Denn er ist Grundbegriff für alle übrige mögliche Begriffe von wirklichen Objecten.

Eine solche Theorie des *Daseyns*, werden Viele einwenden, führe zum Widersinnigen, führe zu einem Nichts hin. Allein man unterscheide doch das Unbegreifliche vom Widersinnigen, das nicht Erkennbare vom Nichts etwas sorgfältiger. *Daseyn* ist ein Begriff, den unsre Natur ohne Unterricht und Nachdenken innig und wahr versteht, den aber keine Philosophie zu erschöpfen vermag. Diese thut genug, wenn sie die Nothwendigkeit und Allgemeinheit desselben darthut, seine verschiedenen Anwendungen bestimmt, und jede Vermengung desselben mit andern Begriffen verhütet. — Und kann sie denn etwa bey den Begriffen *Kraft* und *Wirken* etwas mehr? — Bitte man doch die stolzen Allbegreifer des Möglichen und Wirklichen an sich, die Natur des *Wirkens* bis in die letzten Gründe der Wesen selbst zu erklären!

3) Bey allem Aufwande von Tiefsinne konnte *Cruius* dennoch seine Theorie der Existenz nur gewaltsam, unnatürlich, und spitzfindig auf unfinnliche Wesen anwenden *). „Wenn wir uns „etwas als existirend vorstellen,“ sagt er, „so nöthigt uns das Wesen unsers Verstandes, außer „demjenigen, wodurch wir es denken, und von „andern unterscheiden, auch noch dieses hinzu zu „denken, daß es *irgendwo*, und *irgend einmahl* „sey, und also außer dem metaphysischen Wesen „des Dinges auch noch ein ihm zukommendes

*) Met. S. 81.

„*ubi et quando* hinzu zu denken. Daher ist die Existenz dasjenige Prädicat eines Dinges, vermöge dessen auch aufserhalb der Gedanken es irgendwo und zu irgend einer Zeit anzutreffen ist. Wenn wir sagen, eine Substanz *existire*, so meynen wir, sie befinde sich *unmittelbar* in einem gewissen *irgendwo*, oder Raume, und zu *irgend einer Zeit*. Und wenn wir sagen, das irgend eine Eigenschaft *existire*: so meynen wir, sie befinde sich *irgend einmahl* in einem existirenden Subjecte, da sie denn ebenfalls ihr *irgendwo*, aber *mittelbar* hat.“ Das *ubi et quando* ist nach Crusius das *complementum possibilitatis*, welches Wolf in seinem Begriffe der Existenz forderte. „Wolfs Begriff ist wahr,“ sagt er: „aber es ist damit nichts aufgelöst. Wenn wir nun Achtung geben, was dasjenige Positive sey, was zu dem Möglichen hinzukommt, wenn es existirt; so ist uns unmöglich, etwas anderes als dieses zu denken, das sich davon auch ein *ubi* und *quando* aufserhalb der Gedanken bejahen läßt. So bald wir dieses dergestalt hinzudenken, das wir es wirklich setzen: so denken wir etwas, als existirend.“ — Crusiusens Theorie der Existenz hat zwey Hauptfehler: 1) paßt sein Begriff der Wirklichkeit bloß auf das *erkennbare Wirkliche*, das *empirische Daseyn*, ist aber unanwendbar auf unsinnliche Wesen und Eigenschaften. Sind Raum und Zeit bloß Formen der menschlichen Sinnlichkeit, so muß freylich alles, was dem Menschen aufser seinen Gedanken erscheinen soll, *irgendwo*, *irgendwann* seyn, allein α) dieses *irgendwo* und *irgendeinmahl* geht die Dinge selbst

nichts an, eben so wenig, als Raum und Zeit; β) alle Dinge, welche ihrer Natur nach nie Erscheinung für das menschliche Erkenntnißvermögen werden können, müssen einen andern Charakter der Wirklichkeit besitzen, als das *irgendwo* und *irgend einmahl*. Crusius blieb indessen, wie überall, so auch hier, einstimmig mit sich selbst, und paßte sein Kriterium der Wirklichkeit selbst der Gottheit an. Davon werde ich im folgenden reden. 2) Crusius stellt Raum und Zeit als zwey dem Umfange und der Anwendbarkeit nach völlig gleiche Bedingungen der Existenz dar, da doch der Raum bloß die äußere Mannigfaltigkeit der Ausdehnung, die Zeit aber auch das geistige Wirkliche befaßt. Crusius behauptete freylich, daß die Seelen mit ihren Zuständen einen Raum erfüllen könnten, ohne ausgedehnt zu seyn, allein er hat dieses nie erwiesen.

Ich gehe nun zu dem Begriffe des Daseyns Gottes, und der einzig möglichen Art, es zu erweisen, über.

1.

Man kann sich Gott nicht als daseyend denken nach dem Begriffe eines empirischen Daseyns.

Soll ich etwas als *empirisch daseyend* denken, so setzt dies voraus, daß ich entweder von ihm selbst eine wirkliche Wahrnehmung habe, oder von etwas-anderm, das mich zwingt zu schliessen, daß jenes auch da sey, und ich im Fortgang der Erfahrung eine Wahrnehmung davon erhalten werde.

Beydes ist bey Gott nicht möglich, wie ich bereits im vorigen umständlicher gezeigt habe.

Wenn man Raum und Zeit nicht als bloße Formen der Sinnlichkeit anerkennt, sondern für Bedingungen der Existenz der Dinge selbst hält, wenn man empirisches Daseyn, Daseyn Phänomenon, und transcendentales Daseyn, Daseyn Nomenon, nicht gehörig unterscheidet, so kann man in der Lehre vom Daseyn Gottes nicht einmahl so weit ins Reine kommen, daß man den Widerspruch vermiede. Crusius hielt Raum und Zeit für Bedingungen der Existenz an sich, mußte also behaupten, alles Daseyende sey *irgendwo* und *irgend einmahl*, mußte selbst das *Daseyn* Gottes seinem Grundbegriffe gemäß bestimmen. Allein selbst seine eifrigsten Anhänger müssen, wenn sie anders, was sie nicht immer thun, über seine Lehre weiter nachdenken, zugestehn, daß er sich hier in einem Labyrinthe verwickelte. „Wenn,“ sagt er, „eine ewige und nothwendige Substanz ist; so kommen „ihr auch alle Abstracta ewig und nothwendig zu, „welche zu einem vollständigen Dinge gehören, „und zwar nicht nur die in dem Wesen, sondern „auch die in der Existenz liegenden Abstracta. „Der nothwendige und unendliche Raum ist kein „abgefondertes Ding; er ist auch nicht Gott; sondern er ist ein an der Existenz Gottes bloß durch „den Verstand zu unterscheidendes Abstractum. „Es giebt also auch keinen ganz und gar leeren Raum. „Denn einen ganz leeren Raum zu abstrahiren, „hiesse nichts anders, als ein unvollständiges Ding „mit dem vollständigen verwirren. Da Gott die

„Urfache der Existenz aller endlichen Dinge ist, so
„ist auch der endliche Raum als ein Umstand der
„Existenz derselben von Gott dependent. Ob es
„in der Welt einen von allen Geschöpfen leeren
„Raum gebe, ist eine Frage, welche in die Natur-
„lehre gehört. Hier aber erhellet doch soviel,
„dafs kein von allen Substanzen leerer Raum mög-
„lich sey. *Wo keine Geschöpfe sind, da ist doch Gott,*
„*welcher überall ist.* Und es ist darin nichts unge-
„reimtes, wenn man sich nur da, wo keine Ge-
„schöpfe sind, auch nichts sinnliches einbildet. Wo
„nichts sinnlichss anzutreffen ist, kann doch des-
„wegen sehr wohl etwas den Raum positiv erfül-
„lendes vorhanden seyn; und das den Raum posi-
„tiv einnehmende muß nicht eben etwas in unsre
„jetzige Sinne fallendes seyn. Wie der Blindge-
„bohrne sich die Schranken der Oerter nur durch
„etwas fühlbares gedenket, und sich mit keinem
„absoluten positiven Begriffe vorstellen kann, wie
„die Sehenden denselben durch die Verschiedenheit
„der Farben unterscheiden; so gehet es uns allen
„jetzo in Absicht auf das unbekanntes Subject der
„geistigen Kräfte und vornemlich in Absicht auf
„die Substanz Gottes. Wir sind aber darum nicht
„berechtigt, von erweislich wirklichen Subjecten,
„welche absolut denken zu können für eine höhere
„Sphäre der Erkenntniß gehört, die nothwendi-
„gen Abstracta einer Substanz zu läugnen. Ia es
„wären gar keine Geschöpfe möglich, wenn Gott
„nicht zuliese, und selbst machte, dafs *irgendwo,*
„*wo er ist,* Creaturen mit ihm zugleich wären.“
Eben so glaubte Crusius in Rücksicht der Zeit seine

Theorie des göttlichen Dafeyns in Uebereinstimmung mit seiner Theorie des Dafeyns überhaupt zu bringen. Er eignete ihr zu Folge der Gottheit die vollkommenste Art von Dauer, die Ewigkeit zu, eine unendliche Reihe von aufeinander folgenden Augenblicken, und glaubte dadurch die Gottheit gar nicht der Aufeinanderfolge und Veränderung zu unterwerfen. Freylich gestand er, daß beyde Vorstellungsorten zum Unbegreiflichen hinführten, allein er hielt sie doch für nothwendig und sehr wohl gedenkbar. Nothwendig waren sie allerdings, da er einmahl Raum und Zeit für Umstände der Wirklichkeit selbst angenommen hatte, allein auf keine Weise gedenkbar. Wenn ich mir den Raum nach seinem richtigen Begriffe vorstelle, so kann ich mir nichts in ihm enthalten denken, als was ausgedehnt ist, und wenn ich das Wesen der Zeit nicht abüchtlich verkenne, so muß ich zugestehn, daß alles *in* der Zeit befindliche selbst der Aufeinanderfolge und Veränderung unterworfen ist. Crusius hat versucht, diese Einwürfe, die er vorhersehen mußte, aus dem Wege zu räumen, allein alles, was er in seiner Metaphysik §. 253. §. 254. §. 255. S. 475. 476. 477. u. w. sagt, macht die Widersinnigkeiten, in die er sich verwickelt hatte, nur noch auffallender, und zeigt auf das deutlichste, zu welchen Irrwegen ein tief sinniger Mann verleitet wird, wenn er bey einem falschen Principium oder Grundbegriffe durchaus consequent seyn will. Indessen scheint mir Crusius immer mehr Achtung bey seiner Theorie zu verdienen, als alle jene Weltweisen, welche

Raum und Zeit als Formen der Gegenstände an sich annehmen, und sich dann bey der Frage von der Wirklichkeit übersinnlicher Wesen mit einem Sprunge oder mit Stillschweigen helfen, ohne doch zureichende Gründe ihres Verfahrens anzugeben.

2.

Man kann sich die Gottheit nicht anders als wirklich denken, denn nach dem Begriffe der transcendentalen Wirklichkeit.

3.

Die Wirklichkeit der Gottheit ist also unerkennbar und unbegreiflich.

4.

Die Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit der Wirklichkeit der Gottheit hebt die Wahrheit derselben nicht auf.

Diese Sätze können nach allem bisher gesagten keinem Zweifel mehr unterworfen seyn. Selbst die Richtigkeit des vierten muß einem jeden einleuchten, der über den Begriff von Daseyn überhaupt, schärfer nachgedacht hat. Eine übersinnliche, transcendentale Wirklichkeit muß jedermann zugeben, wenn er nicht den Vorwurf haben will, in der wichtigsten Untersuchung auf halbem Wege stehen geblieben zu seyn; zugleich muß er eingestehn, daß jene Wirklichkeit für keinen Sinn zu fassen, für keinen Verstand (positive) zu denken, für keine Vernunft zu begreifen ist, daß die Speculation weiter nichts vermag, als die Nothwendigkeit der Annahme einer solchen darzuthun, und ihr We-

fen verneinend zu bestimmen, durch Trennung von allem demjenigen, was bloß in der Sinnenwelt Statt findet. Es ist indessen nichts befremdliches, wenn manche von einem solchen Begriffe der Wirklichkeit nichts wissen wollen, und ihn vielleicht für nichts mehr halten, denn für eine übertriebene Abstraction. Allein ich sollte denken, man müßte einen jeden, der kein anders Daseyn, als ein sinnliches für möglich hielte, allein dadurch schon aufmerksam auf seine Vermesstheit machen können, daß man ihm nur über das *sinnliche Daseyn* strenge Rechenschaft abforderte. Wenn man ihm hier gezeigt hätte, daß er selbst das *sinnliche Daseyn* seinem Grunde nach nicht erklären und begreifen könne, daß er sich am Ende dabey auf eine nicht von seiner Willkühr und Erlernung abhängige, sondern in frühern und höhern Veranstaltungen gegründete Naturoffenbarung berufen müsse, sollte er dann nicht geneigter werden, die Formen und Schranken der Sphäre sinnlicher Erscheinung anzuerkennen, nicht die Nothwendigkeit fühlen, wie auf eine über sinnliche Welt, so auch überhaupt auf eine über sinnliche Wirklichkeit zu schließen *)?

*) Ich kann die Aeußerung des Wunsches nicht zurückhalten, daß doch der tiefsinnige Iacobi seine Ideen über diesen wichtigen Punct etwas vollständiger und deutlicher mittheilte, als bis jetzt geschehen ist. Verschiedene Stellen seiner philosophischen Schriften haben schon manches Licht über die Sache verbreitet. (S. die Briefe über die Lehre des Spinoza S. 216. 217.) „Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andre denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte

In Spinozas Philosophie findet sich die *reine Idee übersinnlicher Wirklichkeit* in seiner Vorstellung des *Daseyns* der Substanz. Allein Spinoza zerstört sie offenbar selbst wieder, wenn er die Modificationen der Ausdehnung und des Gedankens in dem *übersinnlich wirklichen* selbst, befindlich, und *aus ihm* selbst, entwickelt vorstellt. Spinoza würde dieses gewiß entdeckt haben, wenn er versucht hätte, in die Natur der Vorstellungen: *Raum* und *Zeit*, tiefer einzudringen. Allein von dieser Seite ist seine Philosophie ganz unbefriedigend.

Wenn man den *Begriff* der Wirklichkeit gehörig bestimmt hat, so ist es leicht zu entscheiden, wie man *Daseyn überhaupt* und wie man besonders *Gottes Daseyn* erweisen könne.

Der gemeinste Weg, eines *Daseyns* gewiß zu werden, ist der Weg der eigenen Gewahrnehmung. *Objectiv wahr* kann nur *das Daseyn* gedacht werden, welches ich erkenne, indem der Gegenstand selbst im Contexte der Erfahrung auf meine Sinnen wirkt, mir Empfindung und Gewahrnehmung seiner verursacht. Die Wahrheit einer solchen unmittelbaren *Daseynserkenntniß* hängt von kei-

wundervolle Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern 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 eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne *Du* ist das *Ich* unmöglich.“

nem Beweise ab, man müßte denn fälschlich die hier zur völligen Sicherheit nöthige Prüfung der Gewahrnehmung nach den Bedingungen und Regeln derselben einen Beweis nennen. Unrichtig sagt man: der *Gegenstand selbst* ist der beste Beweis seiner *Wirklichkeit*; das Wort Beweis hat in diesem Satze gar keinen Sinn.

Durch Beweise gelangt man *mittelbar* zur Ueberzeugung von einer Wirklichkeit, und bey *philosophischen* Beweisen sind *Begriffe* das Vermittelnde. Nur von diesen kann in der natürlichen Theologie, als einer philosophischen Wissenschaft, die Rede seyn.

1.

Aus dem bloßen Begriffe eines Gegenstandes selbst kann man seine Wirklichkeit nicht erweisen.

Urtheile über Daseyn sind solche Urtheile, welche im Prädicate etwas vom Subjecte ausfagen, was im Begriffe des Subjectes allein nicht mitgedacht wird, sind also nicht analytisch, (bloß zergliedernd,) sondern synthetisch. Der Satz des Widerspruchs kann demnach auch nie das Kriterium eines Urtheils über Wirklichkeit seyn, sondern der Grund, warum ich dem Gegenstande eines Begriffes Daseyn zuschreibe, muß außer dem Begriffe seyn. Kant scheint mir dieses in seiner Krit. d. r. V. in dem Abschnitte über die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises auf das evidenteste dargethan zu haben.

2.

Die Wirklichkeit eines Gegenstandes der Sinnenwelt, das heißt, eines solchen, von welchem ich nach den Bedingungen der Erfahrung, durch Einwirkung desselben auf meine Sinnlichkeit, eine Vorstellung erhalten kann, beweiset man dadurch, daß man zeigt, etwas wirklich Gewahrgenommenes und Erkanntes könne nicht daseyn, wenn jener Gegenstand nicht da wäre.

Eben dies ist der Fall bey denen Gegenständen, welche wir freylich nach der Beschaffenheit der uns jetzt verliehenen Sinne nicht zu erkennen vermögen, von denen wir aber doch einsehen, daß es bey feinem Sinnen möglich seyn würde. Können wir zeigen, daß gewisse von uns wirklich erkannte Dinge nicht möglich wären, wenn jene Gegenstände nicht zum Grunde lägen, so schliessen wir mit unwiderleglichem Rechte auf das Daseyn derselben.

3.

Die Wirklichkeit eines Gegenstandes, welcher gar nicht zur Sinnenwelt gehöret, würde mit objectiv-subjectiver Wahrheit erwiesen werden, wenn man aus objectiven Gründen zeigte, daß die gesammte Sinnenwelt oder ein bestimmter Theil derselben nicht möglich wäre, wenn nicht jener Gegenstand existirte.

4.

Keine Philosophie kann aus objectiven Gründen bündig darthun, daß die gesammte Sinnenwelt nicht möglich wäre, ohne einen ge-

wissen überfinnlichen, gar nicht zur Sinnenwelt gehörigen Gegenstand als daseyend vorauszusetzen.

5.

Keine Philosophie kann aus objectiven Gründen bündig darthun, daß ein bestimmter Theil der Sinnenwelt nicht daseyn könnte, wenn ein gewisser überfinnlicher, zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Gegenstand nicht da wäre.

6.

Es ist also kein *objectiv-subjectiver* Beweis für die Wirklichkeit eines überfinnlichen, zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Gegenstandes möglich.

Ein bündiger Beweis dieser Art müßte sich auf eine *so* vollendete Kenntniß der gesammten Sinnenwelt, oder eines bestimmten Theils derselben gründen, daß man *durch sie* im Stande wäre zu zeigen, die Sinnenwelt, oder ein bestimmter Theil derselben, setze den überfinnlichen und zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Gegenstand als seine Bedingung voraus. Allein jedermann muß die Unmöglichkeit zugestehn, von der gesammten Sinnenwelt, oder auch nur einem bestimmten Theile derselben, eine *so vollendete* Kenntniß zu besitzen. Ich verstehe unter der *Sinnenwelt* das All der Dinge, mit welchen der Mensch in solcher Gemeinschaft steht, daß er von ihnen, durch Einwirkung derselben auf die Sinnlichkeit, Vorstellungen zu bekommen fähig ist. Man muß die Gegenstände dieses Alls auf der einen Seite als *Erschei-*

nungen betrachten, wiefern sie nämlich, nach dem Verhältnisse unsers Erkenntnißvermögens zu ihnen, auf eine bestimmte Weise vorgestellt werden können und müssen; auf der andern aber als *Dinge an sich*, deren Natur also unabhängig von unserer Vorstellungsweise für sich besteht. Das System solcher Dinge nun, sage ich, die Sinnenwelt, können wir nie vollständig kennen, ja nicht einmahl die Natur eines einzelnen bestimmten Theiles durch eine vollendete Einsicht fassen. Vom ganzen Systeme, der gesammten Sinnenwelt, ist es für sich klar, und es muß auch von jedem einzelnen bestimmten Theile einleuchten, wenn man nur bedenkt, daß sein erscheinendes Wesen ohne Kenntniß des Ganzen, wovon er ein Theil ist, nicht gefaßt werden kann, und sein *inneres Wesen an sich* ganz außer der Sphäre unsres Vorstellungsvermögens liegt. Es ist allem diesem zu Folge evident, daß es keinen bündigen, vollständigen objectiv-subjectiven Beweis für das Daseyn eines übersinnlichen, zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Gegenstandes geben könne. Die Sinnenwelt ist für uns unbegrenzt, wir treffen nirgends Vollendung einer Reihe, nirgends eine letzte Bedingung an, sondern überall steht unsern Sinnen und unsrer Beobachtung noch ein weites Feld offen, wo wir immer Wirkungen durch Wirkungen bestimmt finden. Immer hier weiter zu sehen, weiter zu forschen, mehr und mehr zu verknüpfen und unterzuordnen, ist Princip der Vernunft, wiefern sie nach *Erkennen* und *Begreifen* der Gegenstände der Erfahrung strebt.

Vortrefflich hat über diesen Gegenstand der scharfsinnige Herr Professor Iakob in der Vorrede seiner gekrönten Preischrift: *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht*, S. XXX. gehandelt.

7.

Jeder Beweis für die Wirklichkeit Gottes, gegründet auf Erkenntniß der gesammten Sinnenwelt oder eines bestimmten Theiles derselben, beruht auf falschen Anmaassungen der speculativen Vernunft.

Dieses muß nach der Erläuterung des 3. 4. 5. 6. §. völlig klar seyn. Die Frage ist nämlich gar nicht, *ob die Betrachtung der Sinnenwelt und bestimmter Theile derselben den Menschen von gesunder natürlich gebildeter Vernunft zum Glauben an die Gottheit hinleiten dürfe*; eine Frage, welche nichts Besseres als Unfinn enthalten würde, und welche durch die ganze Erfahrung und Erforschung der menschlichen Natur überflüssig gemacht wird. Es gilt bloß die Beantwortung eines *logischen*, eines *syllogistischen* Problems: *ob man aus der Erkenntniß der gesammten Sinnenwelt oder eines bestimmten Theils derselben in vollständigen, nach allen Theilen richtigen Schlüssen die Wirklichkeit Gottes darthun könne, ob aus dem Stoffe der Erfahrung Prämissen gebildet werden können, welche, (nicht etwa aus andern Ursachen, als etwa wegen eines Bedürfnisses, sondern) durch ihren logischen Umfang und Inhalt, selbst der genauesten Zusammenrechnung zu Folge, die Conclusion: es ist ein Gott, geben; für den Menschen*

in Rücksicht auf sein Bedürfnis, seine Befriedigung und Glückseligkeit eine bloße Spitzfindigkeit, allein eine interessante Aufgabe für *ebendenselben* in Beziehung auf genaue Kenntniß der Art und Weise, wie die Natur die Gründe für seine angelegentlichste Ueberzeugung gelegt hat. Bey keiner Untersuchung wird Kant so mißgedeutet, als bey dieser. Wenn er behauptet, man könne aus der Beschaffenheit der gesammten Sinnenwelt oder einzelner Theile derselben keinen Beweis für die Wirklichkeit Gottes herleiten, welcher allen Forderungen einer strengen Logik Genüge leistete, so legen Viele dieses so aus, als ob er es für einen *Irrthum* hielte, von der Vollkommenheit der Natur auf das Daseyn eines Gottes zu schließen, und es dahin bringen wollte, daß das Menschengeschlecht bey Betrachtung der rührenden Harmonie in allen Erscheinungen der Natur seine Ueberzeugung von jener erhabenen Wahrheit zurückhielte. Daran hat der große Mann nicht gedacht. „Die gegenwärtige Welt,“ sagt er *), „eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, daß selbst nach denen Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache über so viele und unabsehlich große Wunder

*) Krit. d. r. V. über die Unmöglichkeit eines physikotheologischen Beweises.

„ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu
 „messen, und selbst unsre Gedanken alle Begrän-
 „zung vermessen, so daß sich unser Urtheil vom
 „Ganzen in ein sprachloses, aber desto breiteres
 „Erstaunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir
 „eine Kette der Wirkungen und Ursachen, von
 „Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im
 „Entstehen und Vergehen; und indem nichts von
 „selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich
 „befindet, so weist er immer weiter hin nach
 „einem andern Dinge, als seiner Ursache, welche
 „gerade eben dieselbe weitere Nachfrage nothwen-
 „dig macht, so daß auf solche Weise das ganze
 „All im Abgrunde des Nichts versinken müßte,
 „nähme man nicht etwas an, das ausserhalb die-
 „sem unendlichen Zufälligen, von sich selbst ur-
 „sprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe
 „hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm
 „zugleich seine Fortdauer sicherte. Diese höchste
 „Ursache aller Dinge wie groß soll man sich sie
 „denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem gan-
 „zen Inhalte nach, noch weniger wissen wir ihre
 „Größe durch die Vergleichung mit allem, was
 „möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber,
 „daß, da wir einmahl in Absicht auf Causalität
 „ein äußerstes und oberstes Wesen bedürfen, wir es
 „nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit
 „nach über alles *andre Mögliche* setzen sollten, wel-
 „ches wir leicht, ob zwar freylich nur durch den
 „zarten Umriss eines abstracten Begriffes, bewerk-
 „stelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer
 „einigen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit

„vereinigt vorstellen. — Dieser Beweis verdient
 „jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er
 „ist der älteste, kläreste, und der gemeinen Men-
 „schenvernunft am meisten angemessene. Er be-
 „lebt das Studium der Natur, so wie er selbst von
 „diesem sein Dafeyn hat, und dadurch immer neuo
 „Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absich-
 „ten dahin, wo sie unsre Beobachtung nicht von
 „selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Natur-
 „kenntnisse durch den Leitfaden einer besondern
 „Einheit, deren Princip aufser der Natur ist. Diese
 „Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache,
 „nämlich die veranlassende Idee zurück, und ver-
 „mehren den Glauben an einen höchsten Urheber
 „bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung. —
 „Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch
 „ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises et-
 „was entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch
 „so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende,
 „ob zwar nur empirische Beweisgründe, unablässig
 „gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler ab-
 „gezogener Speculation so niedergedrückt werden, daß
 „sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit,
 „gleich als aus einem Traume, (durch einen Blick,
 „den sie auf die Wunder der Natur und die Majestät
 „des Weltenbaues wirft, gerissen werden sollte, um
 „sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom
 „Bedingten bis zur Bedingung, bis zum obersten und
 „unbedingten Urheber zu erheben.“ — Allein man
 kann immer zugestehn, daß die Betrachtung der
 Sinnenwelt den natürlich denkenden Menschen
 mit unaufhaltfamer Nothwendigkeit zum Glau-

ben an Gott hinleitet, man kann selbst auf diesem Wege innigst überzeugt worden seyn, und doch behaupten, daß man nicht vermögend sey, aus dem Stoffe, welchen die Betrachtung der Sinnenwelt darbiethet, einen allen Forderungen der Syllogistik Genüge leistenden apodictischen Beweis für das Daseyn Gottes zu bilden, kann beydes in sich vereinigen, ohne mit sich selbst in irgend einen Widerspruch zu gerathen, oder die auf jene Betrachtung gegründete Ueberzeugung der Menschen, und seiner selbst, für Täuschung zu erklären. Wenn die Menschen nur von *denen* Sätzen überzeugt seyn sollten, welche sie mit syllogistischer Vollständigkeit und Scharfe darthun können, so würden sie in den dringendesten Angelegenheiten ihrer Natur entweder das ganze Spiel ihrer thätigen Kräfte hemmen müssen, oder nur unter dem Gefühle einer drückenden Aengstlichkeit handeln können. Daß aber aus der Betrachtung der Sinnenwelt, oder eines bestimmten Theils derselben, auf keine Weise *solche* Prämissen für die Conclusion: *es ist ein Gott*, hergeleitet werden können, welche den strengen Forderungen der Logik an *apodictische* Schlüsse volle und scharfe Genüge leisten, erhellet aus folgenden Puncten, welche nach dem bereits im Vorigen gesagten keiner umständlichen Erklärung bedürfen: 1) die *gesammte Sinnenwelt*, (in dem Sinne des Wortes, welchen ich im Vorigen bestimmt habe,) zu kennen, übersteigt, wie jeder zugeben muß, das Vermögen und die Grenzen des menschlichen Erkenntnisses; α) was sie an sich sey, unabhängig von der Form und Weise

unserer Anschauung und unsres Denkens, ist dem schärfsten Blicke verborgen; β) selbst die Sphäre der für den Menschen möglichen Erscheinungen wird nimmermehr ermessen werden können, nie werden die Menschen alles angeschaut haben, was von ihnen angeschaut werden kann. — Alle Erkenntniß der Sinnenwelt ist also fragmentarisch und unvollständig; *wie viel* wir vom *Ganzen* erkennen, dürfen wir, bey völliger Unkunde des Ganzen, zu bestimmen nicht wagen. — 2) Indessen, könnte der Mensch nicht vielleicht von jedem bestimmten Theile mit völliger Sicherheit auf das Ganze schliessen? — Dazu würde unfreutig erfordert, daß der Mensch α) den Theil nicht bloß, wie er erscheint, sondern wie er an sich wirklich ist, erkennte; β) daß er von den Gegenständen, welche das All der Sinnenwelt ausmachen, zeigte, daß unter ihnen, nicht wiefern sie von dem Menschen nach den Gesetzen seines Verstandes auf bestimmte Weise gedacht werden müssen, sondern wiefern sie *an sich* (absolute, unbezogen,) wirklich sind, eine so innige Gemeinschaft und durchgängige Einheit herrscht, daß jeder bestimmte Theil die Natur des Ganzen repräsentire. Daß beydes nicht möglich ist, erhellet von selbst. — Woher soll also der Stoff zu vollständigen bündigen Syllogismen kommen, in welchen man aus der Natur der gesammten Sinnenwelt oder einzelner bestimmter Theile derselben die Wirklichkeit Gottes apodictisch bewiese? Woher ein Stoff, welcher sich dem *Allervollkommensten*. als seiner *einzigsten Bedingung* näherte? Woher ein Stoff, von dem wir

völlig consequent auf die Zufälligkeit der *Sinnenwelt an sich* schliessen könnten? — Aber wir wollen auch zugleich fragen: Was würde uns Menschen, bey den Gränzen unsers Erkenntnisvermögens, ein Beweis helfen, gebildet aus der vollkommensten Einsicht in die Natur des ganzen Weltalls, wenn er uns von irgend einem höhern Geiste gewährt würde? — Gewifs nichts; wir würden ihn nicht einmahl fassen können, seine Vollständigkeit würde von uns nie erkannt werden *), und demnach auch seine Bündigkeit nicht.

Die *sylogistische Kritik* der Beweise für die Wirklichkeit Gottes, hergeleitet von der Beschaffenheit der gesammten Sinnenwelt, oder einzelner bestimmter Theile derselben, ist allem diesem zu Folge sehr unschädlich. Sie geht keinesweges darauf hin, eine Quelle jener erhabenen Ueberzeugung zu verschliessen; ihr alleiniger Zweck ist, sie im gehörigen Lichte zu zeigen **).

*) Viel Vortreffliches hat über diesen Punct Crusius gesagt, *Metsph. Nat. Theol. Cap. I.* von der Wirklichkeit Gottes, besonders S. 364. 365. 366. 367.

**) Die ganze Untersuchung geht nur diejenigen an, welche *Talent und Musse* besitzen, um das menschliche Erkenntnisvermögen nach seinen Eigenschaften, Principien und Gränzen zu untersuchen. Ganz unzumuthbar ist es, Menschen damit zu unterhalten, welche zu Erforschungen dieser Art weder Verbindlichkeit, noch Anlage, noch Zeit haben. Ob in dieser Rücksicht das Berragen mancher Freunde der *Kontischen Philosophie* bey Verbreitung derselben immer Achtung verdiene, nicht zuweilen den gerechten Verdacht erzeuge, als setzten sie die Bedürfnisse und Fähigkeiten des größern Theils der Menschen ganz aus den Augen, habe ich hier keinen Beruf zu entscheiden.

Dritter Abschnitt.

Anwendung der Grundsätze über das Daseyn Gottes und die Beweise desselben auf das Nichtdaseyn desselben und die Bedingungen eines Beweises dafür.

Wenn den Beweisen für das Daseyn Gottes die allgemeine Theorie des Daseyns, und die Gründe, welche berechtigten können, Dinge als *daseyend zu denken*, vorhergehen müssen, so sollte auch jeder wahrhaft philosophischen Kritik des Atheismus eine Untersuchung des Begriffes der *Unwirklichkeit*, des *Nichtseyns* und der *möglichen Beweise* dafür zum Grunde gelegt werden. Ich schalte sie hier um so beffientlicher ein da sie gewöhnlich zu sehr vernachlässigt, oder wohl völlig übergangen wird.

I.

Wenn ich von einem Gegenstande aus sage, er sey nicht wirklich, so gründet sich diese Aussage, so wie im entgegengesetzten Falle die Aussage der Wirklichkeit, auf ein Urtheil.

Die Theorie der Nichtwirklichkeit ist auch deshalb etwas Interessantes, weil sie eine sehr sichere Probe der Richtigkeit einer Theorie der Wirklichkeit abgiebt. Dies erhellt schon bey diesem ersten Satze. Der Verstand entscheidet über Wirklichkeit, und *er* ebenfalls auch über Nichtwirklichkeit, thut beydes durch eine besondre Handlung in ausdrücklichen Urtheilen. Das bloße Nichtempfinden einer Einwirkung, das Nichtdenken des Dinges als eines Wirklichen macht es nicht aus. Das Nichtdaseyn wird nicht empfunden, wird gefol-

gert, wird gedacht mit einer ausdrücklichen Handlung des denkenden Vermögens.

2.

So wie niemand irgend eine Verneinung bestimmt denken kann, ohne dafs er nicht die entgegenstehende Bejahung zum Grunde liegen habe *), so kann auch kein Urtheil über *Nichtwirklichkeit* Statt finden, ohne den Begriff der Wirklichkeit.

„Niemand kann sich,“ sagt Kant, „eine Verneinung bestimmt denken, ohne dafs er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. „Der Blindgebohrne kann sich nicht die mindeste „Vorstellung von Finsternifs machen, weil er keine „vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, „weil er den Wohlstand nicht kennt. Der Unwissende hat keinen Begriff von seiner Unwissenheit, weil er keinen von der Wissenschaft hat, „u. s. w. Es sind also alle Begriffe der Negationen „abgeleitet.“ Der Begriff der Nichtwirklichkeit setzt den Begriff der Wirklichkeit voraus, und jedes Urtheil über das Nichtwirklichseyn eines Gegenstandes ist nur dadurch möglich, dafs man sich die Wirklichkeit selbst, und ihre Bedingungen vorzustellen vermag. Diese Vorstellung ist die *conditio sine qua non* aller Verstandesurtheile über *Nichtseyn*.

3.

Wenn ich von einem Gegenstande aus sage, er sey nicht wirklich, so wird dadurch nicht etwa

*) S. Kant Krit. d. r. V. im Abschnitte vom transcendenten Ideal.

blofs ein im Begriffe desselben schon enthaltenes Merkmal zur besondern deutlichen Vorstellung entwickelt, eben so wenig aber ein wesentliches Merkmal seines Begriffes weggenommen, oder ein neues hinzugesetzt. Allein allerdings wird ihm ein logisches Prädicat beygefügt, wird etwas von ihm ausgesagt, was nicht im Begriffe von ihm selbst schon enthalten ist. Alle Urtheile über Nichtwirklichkeit sind also synthetische, nicht analytische Urtheile.

Dafs unser *Denken* eines Gegenstandes, als eines *Nichtwirklichen* kein Entwickeln eines in seinem Begriffe enthaltenen Merkmals ist, erhellet von selbst, eben so gewifs, als dafs der Begriff desselben dadurch kein neues wesentliches Merkmal bekommt. Allein vielleicht wird dem Begriffe des Subjectes durch die Verneinung der Wirklichkeit etwas entzogen, vielleicht wird der Begriff um ein Merkmal ärmer? Dies ist eben so wenig der Fall, als der Begriff eines Subjectes dadurch bereichert und an Merkmalen verstärkt wird, wenn ich diesem die Wirklichkeit zueigne. Wenn ich einem Gegenstande die Wirklichkeit abspreche, so denke ich deshalb den *Begriff* desselben nach seinen innern wesentlichen Merkmalen nicht anders, als ich ihn denke, wenn ich ihm die Wirklichkeit zueigne. Ob ich sage: *die Mondbürger sind*, oder: *die Mondbürger sind nicht wirklich da*, ich denke die Mondbürger in jedem Falle nach einem und demselben Begriffe, ohne dafs er im Mindesten

durch meine Zueignung oder Abspreechung der Wirklichkeit verändert würde.

4.

Wenn ich einem Gegenstande die Wirklichkeit abspreche, so schliesse ich ihn dadurch von der Sphäre der Wirklichkeit aus, entweder bloß der Sphäre der erkennbaren, der empirischen, oder der gesämmten unerkennbaren, überfinnlichen, transcendentalen Wirklichkeit.

5.

Wenn ich einem Gegenstande die empirische Wirklichkeit abspreche, so schliesse ich ihn dadurch bloß von der gesämmten Sphäre der empirischen Wirklichkeit aus, und behaupte, er könne nie für mich Erscheinung, nie Gegenstand meiner Empfindung und Gewahrnehmung im Raume und der Zeit werden. Allein derselbe Gegenstand kann nichts destoweniger wirklich seyn, nach dem Begriffe der transcendentalen Wirklichkeit. Wenn ich im Gegentheile einem Gegenstande die transcendentale Wirklichkeit abspreche, so kann ich ihn auch nicht als daseyend nach dem Begriffe der sinnlichen Wirklichkeit denken

Ich habe bereits im vorigen gezeigt, daß jedes bestimmte, etwas von etwas verneinende Urtheil die Vorstellung der entgegengesetzten Bejahung voraussetzt. Jedes Urtheil also über Nichtwirklichkeit gründet sich auf den Begriff der Wirklichkeit und das Vermögen, unter diesen Begriff Gegen-

stände in Urtheilen zu ordnen. Denke ich mir nun im bejahenden Urtheile über das Daseyn eines Dinges das Daseyende, als theilnehmendes Glied der Sphäre des gesammten Daseyns, so muß ich mir im verneinenden Urtheile über das Daseyn eines Gegenstandes diesen als ausgeschlossen von jener Sphäre denken. Die Erfahrung eines jeden muß hier zufügen.

Der Mensch ist, wie ich ebenfalls im vorigen Abschnitte gezeigt habe, fähig, eine doppelte Sphäre des Daseyns zu denken: die Sphäre des *finnlichen erkennbaren*, und jene des *übersinnlichen, unerkennbaren Daseyns*. Die erstere befaßt den Inbegriff aller derer Dinge, welche Gegenstände menschlicher Empfindung und Gewahrnehmung werden können; die zweyte befaßt alle diese selbst, aber wiefern sie an sich sind, und überhaupt das ganze *All der Dinge an sich*, auch derer, die nie Gegenstände menschlicher Empfindung und Gewahrnehmung werden können. Wenn ich einem Dinge die Wirklichkeit, das Daseyn abspreche, so kann ich dieses thun, 1) schlechterdings, und überhaupt; oder 2) in Beziehung auf sinnliche Wirklichkeit. Dinge, welche keine für mich zu erkennende Wirklichkeit haben, können darum doch wirklich seyn, als Glieder des transcendentalen Daseyns.

6.

Der Begriff der *Nichtwirklichkeit* gründet sich auf den *Verstandesbegriff: Verneinung*, an-

gewendet auf den Verstandesbegriff: *Wirklichkeit*. Er ist demnach kein Erzeugniß der Erfahrung, sondern wird aus der Natur des Verstandes a priori entwickelt.

7.

Der Begriff der Nichtwirklichkeit kann nicht eher von uns gedacht werden, bis durch Stoffe der Empfindung und Gewahrnehmung der Begriff der Wirklichkeit entwickelt worden, bis wir uns selbst und Dinge, die nicht wir sind, nach diesem Begriffe als daſeyend ausdrücklich gedacht haben.

8.

Wenn sich die reine urſprüngliche Grundlage des Verstandesbegriffes: *Wirklichkeit*, anfangs in verſinnlichender Form entwickelt, zum Begriffe *zeitlicher* Wirklichkeit, ſo muß der erſte davon abgeleitete Begriff der Nichtwirklichkeit ebenfalls nur Negation der zeitlichen Wirklichkeit enthalten.

9.

Wenn ſich nach der Natur des Verstandes der Begriff zeitlicher Wirklichkeit nach und nach zum Begriffe zeitloſer Wirklichkeit entſinnlichen muß, ſo muß dann auch nach der Natur eben deſſelben Verstandes davon ein Begriff abgeleitet werden, welcher Negation der zeitloſen Wirklichkeit enthält.

Der erſte von dieſen Sätzen bedarf keine Erläuterung, vielleicht aber die übrigen. Der Begriff der Wirklichkeit, durch welchen all in un-

fre Urtheile über *wirkliche* Dinge, als *wirkliche*, möglich werden, beruht, wie ich gezeigt habe, auf einer reinen Grundlage, welche ursprünglich und vor aller Erfahrung in der Natur des Verstandes enthalten ist; diese Grundlage entwickelt sich allmählich, so wie wir unsre eigenen Zustände und äufre Dinge empfunden und wahrgenommen haben, anfangs blofs zu dem Begriffe einer Wirklichkeit nach den Formen der Sinnlichkeit, dann aber auch, wenn wir über diese und ihre Grenzen philosophiren, zu einem völlig entsinnlichten Begriffe des Daseyns. Der Begriff der Nichtwirklichkeit, welcher nichts anders enthält, als die Negation der Wirklichkeit, sagt anfangs blofs eine Verneinung der sinnlichen Wirklichkeit aus, spricht Gegenständen bestimmte von ihnen auszufüllende Punkte, verschiedenen, (den äufsern) im Raume, allen in der Zeit ab. Man erinnere sich seiner eignen Urtheile über nichtsinnliche Dinge in den frühen Zeitpuncten der Jugend. Was dachte man, wenn man sich ein solches als nicht wirklich dachte? Nichts anders, als dafs es entweder in Raum und Zeit, oder doch, wenn keine Beziehung auf Raum Statt fand, in der Zeit nicht enthalten sey, dafs es entweder kein *Irgendwo* und *Irgendeinmahl*, oder doch, wenn an kein *Irgendwo* zu denken, kein *Irgendeinmahl* einnehme. Viele Menschen bleiben immer, so wie bey dem Begriffe der blofs sinnlichen Wirklichkeit, also auch bey dem der sinnlichen Nichtwirklichkeit stehen. Allein dieses Stehenbleiben Vieler ist kein Beweis gegen die Behauptung, der Mensch sey

fähig des Begriffs eines unsinnlichen Daseyns, und der Verneinung desselben fähig, ja er müsse vernünftiger Weise zur Bildung dieses Begriffes fortschreiten. Die Vorstellung einer Sphäre zeitlichen Daseyns selbst leitet den denkenden Menschen zur Anerkennung einer Sphäre zeitlosen Daseyns, die er freylich nicht anders als verneinend bestimmen kann, durch Weglassung sinnlicher Merkmale, aber doch nothwendig annehmen muß, wenn er nicht alles zeitige Daseyn läugnen will. Hat er sich nun zum Begriffe von dieser erhoben, so erweitert sich auch sein Begriff der Nichtwirklichkeit, befaßt nicht mehr bloß die Verneinung einer Wirklichkeit, Phänomenon, sondern auch die Verneinung einer Wirklichkeit, Noumenon.

Ich gehe nun zu den Beweisen für Nichtwirklichkeit über.

I.

Wenn ich die Nichtgedenkbarkeit eines Gegenstandes erweise, so bedarf seine Nichtwirklichkeit nicht besonders dargethan zu werden.

Ich meyne hier die innere Ungedenkbarkeit, das Widerstreiten der Merkmale, die das Wesen des Gegenstandes ausmachen sollen. Dieses hebt alle Möglichkeit des *Wirklichseyns* auf, in jedem Sinne des Wortes. Allein man bemerke: 1) daß nicht alles *Gedenken* ein *versinnlichtes* Gedenken seyn muß, sondern daß es auch ein *reines entsinnlichtes* Denken giebt, daß also das *sinnlich ungedenkbar* deshalb nicht überhaupt *ungedenkbar* seyn muß, sondern allerdings *rein gedenkbar* seyn kann;

2) daß zwischen dem *Unbegreiflichen* und dem *Un-gedenkbaren* ein großer, wichtiger Unterschied Statt findet.

2.

Wenn einem Gegenstande die Formen der Sinnlichkeit und vernünftigen Verstandesbegriffe widerstreiten, so ist er nicht empirisch, sinnlich, erkennbar wirklich. Und indem wir jene Unverträglichkeit seines Wesens mit den Formen der Sinnlichkeit und den vernünftigen Verstandesbegriffen darthun, so beweisen wir dadurch selbst seine Nichtwirklichkeit, nach dem Begriffe der empirischen, sinnlichen, erkennbaren Wirklichkeit, sagen aber auch damit weiter nichts aus, als daß derselbe nie Gegenstand einer menschlichen Empfindung und Gewahrnehmung werden könne.

Wenn mir jemand einreden wollte, es gebe einfache Substanzen, und sie haben empirische, sinnliche, erkennbare Wirklichkeit, so würde ich das erste auf keine Weise läugnen können, aber das zweyte als offenbar widersinnig verwerfen müssen. Wenn mich jemand versicherte, es gebe Kräfte von zeitloser Wirksamkeit, und diese seyen für mich von empirischer, sinnlicher, erkennbarer Wirklichkeit, so würde ich das erste zwar nie zu widerlegen fähig seyn, allein die zweyte Behauptung würde mir für nichts Besseres, denn erklärten Unsinn gelten. Warum? *einfache Substanzen* und *Kräfte von einer zeitlosen Wirksamkeit* können nicht nach den Formen der Sinnlichkeit angesehen, und

eben so wenig nach vernünftlichen Begriffen des Verstandes gedacht werden. Nun muß das *empirisch, sinnlich, erkennbar Wirkliche* so beschaffen seyn, daß es Gegenstand meiner Empfindung und Gewahrnehmung werden könne, dies kann aber nichts, dessen Natur in Widerspruche mit den Formen der Sinnlichkeit und den vernünftlichen Verstandesbegriffen steht; einfache Substanzen, Kräfte von zeitloser Wirkksamkeit, sind daher *nicht wirklich* nach dem Begriffe des *sinnlich Wirklichen*. Eben so gewiß urtheilen wir von Gott, er sey nicht *empirisch, sinnlich, erkennbar wirklich*, schliesen ihn also von der Sphäre der Wirklichkeit Phänomenon aus, weil sein Begriff sich auf keine Weise mit den Formen der Sinnlichkeit und den vernünftlichen Verstandsbegriffen verträgt.

3.

Um zu beweisen, daß ein als empirisch wirklich gedenkbarer Gegenstand nicht empirisch wirklich sey, muß ich entweder diejenigen eines Irrthums überführen, welche ihn empfunden und wahrgenommen zu haben glauben, oder, wenn auf seine empirische Wirklichkeit nur geschlossen würde, zeigen, daß dieselbe, wiewohl sie in Rücksicht des allgemeinen Characters dieser Wirklichkeit Statt finden könnte, doch unmöglich sey, weil gewisse Dinge empirisch da sind, und also wirklich erkannt werden, welche abwesend seyn müßten, wenn jener da wäre, oder gewisse Dinge empirisch nichtwirklich sind, die da seyn müßten, wenn jener da wäre.

4.

Um die Nichtwirklichkeit eines Gegenstandes zu beweisen, welcher nicht zu der Sphäre der Erscheinungen gehört, also nie Empfindung und Gewahrnehmung erregen, nie erkannt werden kann, muß man entweder zeigen, der Begriff desselben sey, (nicht etwa versinnlicht ungedenkbar, sondern) rein ungedenkbar, oder muß etwas erkennbar Wirkliches angeben, was nicht daseyn könnte, wenn jener Gegenstand wäre, oder das Nichtseyn von Etwas darthun, was daseyn müßte, wenn jener da wäre.

Wenn ein Gegenstand auch nicht nach den Formen der Sinnlichkeit und den versinnlichten Begriffen des Verstandes gedacht werden, und also auch nicht für empirisch wirklich gehalten werden kann, so kann er doch nichts destoweniger rein gedenkbar seyn und übersinnliche Wirklichkeit haben. Um also einem Gegenstande mit Recht wegen der Nichtgedenkbarkeit seines Begriffes die transcendente Wirklichkeit abzuspochen, muß ich darthun, daß er *rein ungedenkbar* ist, daß er den von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung befreyten Begriffen des Verstandes widerspricht. Ich würde sehr thöricht handeln, wenn ich die übersinnliche Wirklichkeit eines *nothwendigen* Wesens deshalb läugnen wollte, weil ich in Widerstreit gerathe, so bald ich es nach den versinnlichten Begriffen des Verstandes denken will. Allein wenn mir, was auf keine Weise mög-

lich ist, gelänge, zu zeigen, es könne ein nothwendiges Wesen auch nicht *rein gedacht* werden, so wäre damit selbst die überflüssige Nichtwirklichkeit desselben erwiesen.

Außer dieser Methode, das Nichtseyn eines Wesens darzuthun welches zur Welt der Erscheinungen nicht gehört, sind noch zweye gedenkbar, gegründet auf Erkenntniß des Wirklichen: I. Man könnte vielleicht zeigen, daß etwas als wirklich erkanntes nicht wirklich seyn könnte, wenn das gar nicht zur Sinnenwelt gehörige Wesen wirklich wäre. II. Man könnte zeigen, daß etwas, dessen Nichtwirklichkeit in der erkennbaren Welt erwiesen ist, nothwendig daseyn müßte, wenn das gar nicht zur Sinnenwelt gehörige Wesen da wäre. Ich will die Sache vorläufig durch Beyspiele hergenommen von Atheismus erläutern. Um die Nichtwirklichkeit Gottes darzuthun, könnte ein Atheist erstlich zeigen wollen, der Begriff *Gottes* sey rein ungedenkbar, dann aber, wenn er auch die Gedenkbarkeit des Begriffes zugäbe, könnte er zu beweisen versuchen: 1) etwas wirklich erkanntes könne nicht daseyn, wenn Gott wäre. Und zwar könnte dieses Etwas seyn: *a*) die gesammte Welt, wiewohl vielleicht der Atheist sich einer wirklichen Erkenntniß derselben schmeichelte; *b*) ein bestimmter einzelner Theil der Welt, von welchem er wirklich Erkenntniß befäße. Er könnte diesem zu Folge z. B. schließen: *a*) die *gesammte* Welt ist unvollkommen; dies könnte der Fall nicht seyn, wenn ein Gott wäre; oder: *β*) es ist in den freyen Wesen eine Fähigkeit zu sündigen; diese könnte

nicht daseyn, wenn ein Gott wäre. In diesem Falle schloße er von etwas *wirklich daseyendem* auf das *Nichtdaseyn* eines Andern. 2) Allein er könnte seinen Schluß auch auf etwas *Fehlendes*, etwas als *Nichtwirklicherkamtes* gründen, und von demselben auf die *Nichtwirklichkeit* eines Andern schließen. Hier könnte er sich wieder beziehen: *a*) auf die *gesamte Welt*, (wenn es ihm etwa gelänge, sie zu erkennen) und z. B. schließen: Es ist kein Plan in der Zusammensetzung der Welt; es kann also kein Gott seyn; oder *b*) sich beziehen auf einen *einzelnen bestimmten Theil davon*, dessen Nichtdaseyn er wüßte, und z. B. schließen: es ist im Menschen kein an sich guter Wille; es kann also kein Gott seyn.

Auf so mancherley Weise könnte also vielleicht die Nichtwirklichkeit zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Gegenstände vernunftmäsig erwiesen werden. Indessen findet sich bey genauer Untersuchung, daß nur die erste Methode, reine Ungeденbarkeit des Begriffes darzuthun, auf apodictische Gewißheit Anspruch machen könne, die beyden letztern aber eine solche eben so wenig gewähren, als die ihnen correspondirenden Methoden, die Wirklichkeit zur Sinnenwelt nicht gehöriger Gegenstände zu beweisen.

5.

Man kann auf keine Weise mit apodictischer Gewißheit von der Beschaffenheit der gesammten Sinnenwelt oder einzelner bestimmter Theile derselben auf die Nichtwirklichkeit ei-

nes zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Wesens schliessen.

Ich würde mit apodictischer Gewisheit von der gesammten Sinnenwelt oder einzelner bestimmter Theile derselben auf die Wirklichkeit übersinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen schliessen, wenn ich die nothwendige Verknüpfung der Wirklichkeit von jenen mit der Wirklichkeit von diesen mit strenger Bündigkeit darthun könnte. Eben so würde ich die Nichtwirklichkeit übersinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen erweisen, wenn ich die nothwendige Verknüpfung der Wirklichkeit der gesammten Sinnenwelt oder einzelner Theile derselben mit der Nichtwirklichkeit solcher Wesen mit strenger Bündigkeit darthäte. Das letzte ist eben so wenig möglich, als das erste, denn es wird zu jenem, wie zu diesem, vollendete Einsicht der Welt und ihrer Theile an sich erfordert, eine Einsicht, deren kein menschlicher Geist fähig ist *). Das ein höchstes löses Urwesen den zureichenden Grund des moralischen und physischen Uebels in der Welt enthalte, ist ein Satz, welchen jeder Vernünftige als der Kritik gar nicht einmahl werth anerkennt. Allein kein Philosoph wird ihn je *apodictisch* aus den Beschaffenheiten der Sinnenwelt widerlegen; nicht als ob er irgend einen Grad von Wahrscheinlichkeit hätte, sondern weil

*) Ich überlasse die Anwendung alles dessen, was ich im zweyten Abschnitte dieser Betrachtung über die apodictisch seynsollenden Beweise für die Wirklichkeit übersinnlicher Wesen gesagt habe, auf die Erweiterung der Nichtwirklichkeit derselben, dem Leser selbst.

er zu einer Gattung von Urtheilen gehört, für welche schlechterdings, nach der Natur der Sache, keine Apodixis dieser Art möglich ist.

Machen wir von allem bisher Gefagten die Anwendung auf die Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes, so ergibt sich:

6.

Um die Nichtwirklichkeit Gottes apodictisch zu erweisen, bleibt dem Atheisten nichts übrig, als ein Mittel: er muß zeigen, der Begriff *Gott* sey rein ungedenkbar. Wenn ihm dieses gelingen könnte, so hätte sein System objective Wahrheit.

Dies erhellet ganz aus dem vorigen. Man würde ihn indessen hierbey wohlmeynend warnen: 1) sich nicht zu bemühen, die *Nichtgedenkbarkeit Gottes nach den Formen der Anschauung und den versinnlichten Verstandesbegriffen*, darzuthun; denn diese wird von jedem wahrhaft philosophischen Theisten ohnehin zugegeben, und selbst erwiesen; sondern die *reine Ungedenkbarkeit* jenes Wesens zu zeigen; 2) sich nicht die unter seines Gleichen so gewöhnliche Versündigung an der Logik zu erlauben, das *Urbegreifliche* mit dem *Ungedebkaren* zu verwechseln, welche von jedem philosophischen Theisten mit Recht verboten wird.

Vierter Abschnitt.

Genauere Bestimmung des Begriffes der subjectiven Wahrheit, ihrer Gründe, und der Gewisheit, die sie erzeugt. — Sie ist Wahrheit, im ächten Sinne des Wortes, und von Wahrscheinlichkeit gänzlich verschieden. — Sie ist für Religion die einzige mögliche Wahrheit, welche die Vernunft im natürlichen Gange ihres Schließens erreichen kann. —

Dafs keine von Menschen verfasste natürliche Theologie objective, oder auch nur objectiv-subjective Wahrheit enthalten könne, habe ich im 1. und 2. Abschnitte, wie ich hoffe, hinlänglich gezeigt, und die Verzichtleistung auf dieselbe kann nur so lange gerechte Unzufriedenheit erregen, als man noch nicht überzeugt ist, dafs die Religion den allerwenigsten Eingang unter den Menschen finden würde, wenn die Ueberzeugung von ihren Wahrheiten nur unter jener Bedingung möglich wäre. Allein man muß dies werden, so bald man die Sache in genauer Beziehung auf die Natur der menschlichen Erkenntnißvermögen betrachtet. Denke man sich denn doch den vollendetesten Beweis für das Daseyn Gottes, aus dem Objecte selbst, dem Begriffe, oder die vollendetesten Syllogismen hergeleitet von vollkommener Erkenntniß der gesammten Sinnenwelt und ihrer einzelnen Theile; sind sie wirklich vollendet, so wird zuverlässig kein blofs menschlicher Geist sie fassen, und, wiewohl sie, auch nicht ganz gefast, Gegenstände der Bewunderung seyn müssen, so werden sie dennoch keine Ueberzeugung wirken. Den Nichtbesitz

solcher Beweise bedauern oder sich darüber grämen, daß man nicht Herr der Bergwerke im Monde ist, scheint mir völlig gleich viel. Indessen wäre es doch unglücklich, wenn mit dem Erweise der Unmöglichkeit jener *Demonstrationen* die Unmöglichkeit aller *zureichenden Gründe* für die religiösen Wahrheiten erwiesen wäre, da diese Ueberzeugung von derselben zu den innigsten Bedürfnissen des Menschen gehört, zu denen, von welchen er sich, ohne seine Natur zu zerstören, nimmermehr losreißen kann. Allein dies ist nicht der Fall. Es liegt in dem Menschen selbst eine Quelle der Ueberzeugung; jedes Individuum besitzt sie; es bedarf nur der Berührung mit einem natürlichen Stabe, damit sie sich kraftvoll selbst aus Felsenherzen hervordränge. Von ihr nun will ich in gegenwärtigem Abschnitte handeln.

Philosophen haben nicht selten das Schicksal, daß sie in Angelegenheiten der Religion, gerade wenn sie sich am überweisesten, dünken, vor dem eindringenden Blicke des tiefen Kenners eine sehr kleine Figur machen, daß dieser in Sätzen, bey welchen sie nichts geringeres, als das ganze System der Dinge begriffen zu haben scheinen, nur Kurzsichtigkeit und Stumpfheit im Erforschen bemerkt. Wie mögen sich nicht alle jene Herren anstaunen und vor ihrer eigenen GröÙe schwindeln, welche von *subjectiver* Wahrheit, vom *Glauben* und *Bedürfnisse zu glauben*, nie anders denn mit Verachtung sprechen! Kant hat ihren Uebermuth mehr erfahren, als irgend ein Philosoph vor ihm. Nicht sowohl mit Gründen, als mit höhnischem oder mitleidigen

Lächeln hat der grössere Theil der benannten Philosophen des deutschen Reichs seinen *subjectiven Beweis* für die Grundwahrheiten der Religion aufgenommen; und welche Himmel müssen nicht diejenigen besonders durch ihre Philosophieen aufthun können, welche von *einem moralischen Hinterthürchen der Kantischen Philosophie zur Religion* reden *)! — Bestimmte Begriffe über die Natur der subjectiven Wahrheit sind die einzigen würdigen Mittel, solche Männer zu beschämen **).

Wahrheit erzeugt, so bald sie völlig gefaßt wird, *Gewissheit*, d. h. den Grad von Ueberzeugung, bey welchem Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist. Sind ihre Gründe *objectiv*, so erzeugt sie *gewisses Erkenntniß*, sind sie *subjectiv*, *gewissen Glauben*. Mit Recht hat man es als einen Charakter wahrer Sätze angegeben, daß sie einen unwiderstehlichen Zwang, ihnen beyzupflichten, bewirken, nur muß nicht vergessen werden, daß dieier Zwang keinesweges von zufälligen Umständen abhängt, sondern in dem bestimmten sich immer gleich bleibenden Verhältnisse der Sätze gegen das Erkenntnißvermögen des Menschen gegründet ist. Ich habe bereits in der vierten Be-

*) Ich weiß in diesem Augenblicke nicht, wer diese Possierlichkeit in einem kleinen gegen Kant gerichteten Schrittlchen geäußert hat.

***) Am scharfsinnigsten haben neuestens über diesen Gegenstand gehandelt, Herr Kath Reinkold in seinen *Briefen über die Kantische Philosophie*, und Herr Prof. Jakob in seiner Abhandlung *über objective und subjective Beweisart*, welche seiner Preisschrift: *Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht*, zur Einleitung dient.

trachtung einen *allgemeinen Grundbegriff der Wahrheit* überhaupt aufgestellt, nach welchem ich sie *in die vollkommenste Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit den ursprünglichen Formen, Principien und Gesetzen unsres Erkenntnisvermögens* setze, und auf diesen Begriff die mancherley Arten der Wahrheit zurückgeführt. Die *subjective* Wahrheit, deren Daseyn in der Welt, wenigstens kein Kenner der menschlichen Natur läugnen wird, trifft in ihren Gründen und ihrer Wirkung ganz mit meinen Behauptungen über die Natur der Wahrheit zusammen. Sie besteht, wie ich am eben angezogenen Orte gezeigt habe, darinne, daß gewisse Vorstellungen von *Gegenständen*, unerachtet uns durch sie selbst kein Stoff zu ihrer Vorstellung gegeben, und von uns nach den Bedingungen und Regeln unsrer Empfänglichkeit empfangen worden, dennoch in uns eine Ueberzeugung, bey welcher Zweifel und Gedenken des Gegentheils unmöglich ist, deshalb bewirken, weil sie uns die einzige mögliche Bedingung einer oder mehrerer unserm Subject wesentlich zukommenden Beschaffenheiten darstellen, oder doch mit der Natur unsers Subjects auf das vollkommenste übereinstimmen. Nach diesem Begriffe fallen sogleich alle Mißbräuche von selbst weg, welche man in der litterarischen sowohl als der gesellschaftlichen Welt von den Ausdrücken: *subjectiv wahr* und *subjective Wahrheit* macht. Fälschlich nennen oft Menschen diejenigen Sätze *subjectiv wahr*: I) welchen sie *beypflichten*, weil sie die Gegenstände derselben zu-

Heydenr. nat. Rel. I. Th.

fülligerweise wünschen; *zufällige Wünsche* vermögen viel über den denkenden Menschen, und nicht selten wird durch sie, selbst ein Kopf von kräftiger wachsender Vernunft, in einen süßen Wahn eingewiegt; allein diese Täufchung für einige Augenblicke, dieses Product gefetzwidriger Handlungen des Erkenntnißvermögens, darf auf keine Weise mit dem Ausdrucke der Wahrheit benannt werden; 2) solche, welchen man beypflichtet, weil man ihre Gründe (die *subjectiv* sind) durch Illusion und Irrthum der Seelenkräfte für *objectiv* hält. Von diesen sagt man gemeinlich, wenn man ihre *objective* Unwahrheit eingesehn hat, sie seyen *subjectiv wahr gewesen*. So nennt man gewisse Behauptungen schwärmender Köpfe von ihren Erscheinungen, ihrem Umgange mit höhern geistigen Wesen *subjectiv wahr*. Von dieser irrig sogenannten *subjectiven* Wahrheit hat Herr Prof. Jakob im angeführten Buche, Einl. XVI. XVII. XVIII. XIX. XX. XXI. sehr zweckmäfsig gehandelt, und ich mache mir eine Stelle desselben zu meinem Behufe eigen: „Eine solche Täufchung,“ sagt er, „kann von der Vernunft nie als ein wahrer und ächter Grund der Ueberzeugung gebilliget werden, wenn sie auch gleich in verschiedenen Subjecten einen noch so festen und unerschütterlichen Glauben bewirken kann. *Schwedenborg* hielt seine Träumereyen für wahre *objective* Erscheinungen. Die Lebhaftigkeit der Empfindung machte, dafs er die Erfordernisse, welche zu einem *objectiven* befriedigenden Beweise für das Daseyn der von ihm geglaubten Objecte nöthig gewesen wären, entwe-

der überfah, oder, dafs er sich blofs einbildete, sie erfüllt zu haben, dafs er also objective Gründe erdichtete, und die Stärke, welche ihnen seine Phantafie gab, den von feinen Vorstellungen verſchiedenen Objecten zuſchrieb. Wo alfo das Subject eine Ueberzeugung bewirkt, und ſich dabey fälfchlich einbildet, als ſey ſie vom Objecte gewirkt, da iſt keine wahre, alle Vernunftprüfung aushaltende Ueberzeugung. Die Ueberzeugung kann nur ſchwärmeriſcher Glaube, phantaſtiſche Ueberredung ſeyn. Sie iſt eine Erſcheinung, die, wie jede andre Illuſion, aus den Regeln der Association erklärt werden kann. Erziehung, Gewohnheit, Anſehen, Unterricht, religiöſe Gefühle, können Meynungen Glauben verſchaffen, die an ſich falſch und grundlos ſind. Lernt die Vernunft nun einſehen, dafs dieſes die *alleinigen* Gründe ihrer bisherigen Ueberzeugung ſind, ſo wird ſie nach andern objectiven Wahrheitsgründen forſchen müſſen, wenn ihre Ueberzeugung fortdauern ſoll.“ Ich ſchweige von mehrern Mißbräuchen des Ausdrucks subjective Wahrheit, welche nach Feſtſtellung eines richtigen Begriffes derſelben von ſelbſt in ihrer Unſtatthaftigkeit einleuchten.

I.

So lange objective Wahrheit für einen Satz möglich iſt, darf ein vernünftiges Weſen ſich mit subjectiver nicht begnügen, ſondern muß unabläſſig den objectiven Gründen nachforſchen. Nur bey denen Sätzen, welche objectiver Wahrheit, der Natur der Sache zu Folge,

nicht fähig sind, muß es sich durch zureichende subjective Gründe befriedigen.

2.

Die subjective Wahrheit kann ihre eigene volle Kraft, ihre keiner Hülfe bedürftige Stärke nur bey Sätzen zeigen, welche das Daseyn und die Beschaffenheiten von Gegenständen betreffen, welche zur Sinnenwelt gar nicht gehören. Bey diesen kann nie weder ein Gleichgewicht der objectiven Gründe für und wider, noch ein Uebergewicht derselben auf einer von beyden Seiten Statt finden; denn die objectiven Gründe ermangeln ganz, und müssen nach der Natur der Sache ermangeln.

Bey Sätzen, welche der objectiven Wahrheit fähig sind, darf das vernünftige Wesen sich auf keine Weise mit subjectiven Gründen befriedigen. Vollkommene subjective Gründe vermögen sehr viel, allein sie werden allezeit von den entgegengesetzten objectiven überwogen. Sind diese ganz unverdächtig, so sind alle Momente, die das Subject aus seiner eigenen Natur dagegen aufstellen will, unkräftig. Ich wähle, bloß um mich deutlicher zu machen, ein Beyspiel: Es kann ein Philosoph aus der Natur seines Subjectes mancherley Beweisgründe gegen das Daseyn des Teufels erdenken, z. B. sagen, er besitze, wie jedes vernünftige Wesen, einen ursprünglich guten Willen, verbunden durch das Sittengesetz in der Vernunft; dieser könne ihm nicht zukommen, wenn nicht ein Wesen ihn geschaffen habe, in dessen vollendet

gutem Willen der zureichende Grund seines guten Willens liege, er müsse also einen moralisch vollkommenen Welterschöpfer glauben, mit der Natur desselben würde die Zulassung eines Teufels streiten, er müsse also wegen der ihm ursprünglich zukommenden Moralität, und der damit verknüpften Ueberzeugungen, die Wirklichkeit eines Teufels läugnen. Dieses Raisonement wird gültig seyn, so lange alle *objective* Gründe für oder wider die Sache unmöglich scheinen. Wenn nun aber der Teufel selbst erschiene, oder man mit historischer Gewisheit darthäte, er sey erschienen, der Teufel also Object menschlicher Gewahrnehmung würde, oder man doch überzeugt seyn müßte, daß er es irgend einmahl gewesen, und man an der Wahrheit, im ersten Falle, der Empfindung und Vorstellung, im zweyten, der Zeugen so lechterdings nicht mehr zweifeln könnte, so wären dadurch selbst alle noch so philosophische subjective Gründe gegen die Sache, unwirksam gemacht. — Wenn nun für die Wahrheit eines Satzes *objective* Gründe möglich sind, so muß ich, so lange ich die *objectiven Fürgründe* nicht gefunden habe, immer noch annehmen, daß auch *objective Gegengründe* möglich sind, und, gesetzt ich erfände hinlängliche subjective Gründe für denselben, so könnten diese doch so lange nicht völlig befriedigen, bis ich von der Unmöglichkeit *objectiver Gegengründe* durch die Erkennung der *objectiven Fürgründe* überzeugt wäre. Auch für diesen Satz erlaube man mir ein Beyspiel: Ein denkender Kopf sucht zureichende Gründe für die endlose Fortdauer seiner Seele, sie sey *objectiv*

oder *subjectiv*, gleich viel. Er glaubt nach angestellter Erforschung, es seyen *objective Fürgründe* möglich, und der jetzige Mangel derselben sey etwa dem Stumpfsinne, oder dem falschen Gange der Untersuchung der Philosophen zuzuschreiben, es werden einst schärfersehende und richtiger denkende Köpfe dergleichen erfinden, er selbst verzweifelt, eine Entdeckung der Art zu machen, und forschet nun nach *subjectiven Gründen*. Lasse man diesen noch so sehr von der Unmöglichkeit *subjectiver Gegengründe* überzeugt werden, noch so kräftige *subjective Fürgründe* finden, er ist dennoch so lange keiner festen Ueberzeugung von der Sache selbst fähig, als er noch auf *objective Fürgründe* hofft; Furcht und Mißtrauen halten ihn unüberwindlich zurück, sich den *subjectiven Fürgründen* ganz hinzugeben. Er weiß sich vielleicht selbst seinen Zustand nicht zu erklären, begreift nicht, welche geheime Macht sich der innigen Vereinigung mit einer so sehnlich gewünschten Wahrheit entgegenstellt. Allein es ist die Vernunft selbst. Sie ahndet wohl, daß die *subjectiven Fürgründe* vor einem im Hinterhalte verborgenen ihnen bey weitem überlegenen Feinde nicht sicher sind, nämlich den *objectiven Gegengründen*, die so lange als möglich angenommen werden müssen, als man *objective Fürgründe* noch nicht erkannt hat, und doch für möglich hält. Will er also völlige Befriedigung durch *subjective Gründe* genießen, so überzeuge er sich von der Unmöglichkeit aller *objectiven Für- und Gegengründe*.

Bey Wesen, welche zur Sinnenwelt gar nicht gehören, nie in die Reihe der Erscheinungen treten können, ist es augenscheinlich, daß für Sätze, welche ihr Daseyn und ihre Beschaffenheiten betreffen, *objective Für- und Gegengründe* nicht möglich sind, daß also hier die *subjective* Wahrheit ihre ganze Kraft und Stärke zeigen kann. Nicht richtig drückt man sich darüber aus: die *objectiven Für- und Gegengründe* hielten sich das *Gleichgewicht*, oder: die *objectiven* Gründe wären *überwiegend*. Was nicht da ist, kann gar nicht gewogen werden, es kann also dabey weder Gleichgewicht noch Uebergewicht Statt finden. Eben so wenig ist es philosophisch richtig ausgedrückt, wenn man sagt, die *objectiven* Gründe für Dinge der außersinnlichen Welt seyen bloß der *Wahrscheinlichkeit*, nicht der Wahrheit fähig, die *subjectiven* Gründe müssen das ergänzen, was der *Wahrscheinlichkeit* zur völligen Wahrheit fehlt. Da überhaupt die Objecte für unsre Erkenntniß völlig Null sind, da es gar keine *objectiven* Gründe giebt, so kann auch an keine *Wahrscheinlichkeit* von diesen gedacht werden. Und gesetzt auch, die *objectiven* Gründe wären möglich, wären schon bis zur *Wahrscheinlichkeit* gebracht, so könnten doch *subjective* Gründe diese *Wahrscheinlichkeit* nie zu einer befriedigenden Wahrheit ergänzen, weil *objective* Gegengründe so lange für möglich gehalten werden müssen, als die *objectiven* Fürgründe noch nicht unzubezweifelnde Gewißheit mit sich führen.

3.

Es giebt einen einzigen Fall, unter welchem es ganz vernunftmäſig iſt, auf ein zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges Weſen zu ſchließen, dieſer iſt: wenn wir genöthigt ſind, für etwas Bedingtes einen letzten zureichenden Grund anzunehmen, und wir mit Gewiſſheit einſehen, er könne nicht in der Sinnenwelt Statt finden, weder wiefern ſie Erſcheinung, noch wiefern ſie an ſich iſt. In dieſem Falle ſind wir berechtigt, ein zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges Weſen vorauszuſetzen, welches ſo geeigenſchaftet iſt, daſs es den zureichenden letzten Grund des von uns zu erklärenden Bedingten enthalten kann.

4.

Der Menſch kann nur durch ſeine ſubjective Beſchaffenheit genöthigt ſeyn, einen letzten völlig zureichenden Grund des Daſeyns der Welt in einem beſtimmten Weſen vorauszuſetzen, welcher zur Welt nicht gehört; jene ſubjective Beſchaffenheit aber muß keine zufällige ſondern eine zu ſeiner Natur weſentlich gehörende ſeyn.

5.

Es ſind dreyerley ſubjective Gründe eines ſolchen innern Zwanges, in einem nicht zur Welt gehörigen Weſen den letzten zureichenden Grund der Welt zu ſetzen, gedenkbar: 1) ein urſprüngliches Grundprincip des Erkenntniſsvermögens, welches unwillkührlich

den Begriff jenes Wesens aus sich selbst entwickelt; 2) das Daseyn einer bestimmten, bedingten, wesentlichen Beschaffenheit des Subjects, deren einzige mögliche Bedingung in jenem Wesen Statt finden kann, und über deren Bedingung das Subject nothwendig entscheiden muß; 3) völlige Räthselhaftigkeit, oder wohl gar Widersinnigkeit der Natur des Subjects ohne die Annahme der Ueberzeugung von jenem Wesen, völlig befriedigende Auflösung von allem außerdem räthselhaft und widersinnig scheinendem durch dieselbe.

6.

In der Natur des Menschen finden sich diese dreyerley subjectiven Gründe des innern Zwanges, in einem nicht zur Welt gehörigen Wesen den letzten zureichenden Grund der Welt zu setzen, vereinigt. Die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes hat also den höchsten gedenkbaren Grad subjectiver Wahrheit.

7.

Der erste so wie der letzte subjective Grund können für sich nicht völlig befriedigen, dieses kann allein der mittlere, dessen Wirkfamkeit zugleich durch jene noch mehr verstärkt wird.

8.

Dasjenige Fürwahrhalten, welches auf zureichenden subjectiven Gründen beruht, heißt *Glaube*, und wiefern die Gründe durch die Vernunft, und den Forderungen der Vernunft gemäß entwickelt werden, *Vernunftglaube*.

So wenig auch im Allgemeinen irgend eine Vernunft etwas gegen die Möglichkeit des Dafeyns überfinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen beweisen kann, so würde doch die Annahme bestimmter Wesen dieser Art ein bloßes Spielwerk seyn, wenn sie ohne zureichenden Grund geschähe. Nur in einem einzigen Falle können wir zureichenden Grund haben, auf dergleichen zu schliessen, wenn wir genöthigt sind, für etwas Bedingtes die Bedingung, für etwas nicht in sich Gegründetes den letzten völlig beschlossenen und zureichenden Grund zu bestimmen, und einsehen, es könne derselbe in der Sinnenwelt selbst nicht angetroffen werden. In diesem Falle muß eine unzweydeutige und feste subjective Wahrheit erfolgen. Da nun eine solche nur, für die natürliche Religion gesucht wird, so will ich in Beziehung auf diese, umständlicher davon handeln.

Drey Erfordernisse sind also hierbey ganz unachlässlich:

1) *Erkanntes und keinem Zweifel unterworfenes* Dafeyn von Etwas Bedingten, nicht in sich Gegründeten, es sey nun dieses ein Gegenstand der äußern Sinne oder der innern.

2) *Nothwendigkeit* und zwar *unüberwindliche Nothwendigkeit*, die Bedingung desselben zu finden und zu bestimmen. Diese *Nothwendigkeit* kann seyn
a) eine *mechanische*, unmittelbar gegründet in der ursprünglichen angebohrnen Gesetzgebung des Erkenntnißvermögens selbst. Wenn z. B. im menschlichen Erkenntnißvermögen ein Princip liegt, für

alles *Bedingte*, *aufser sich Gegründete* eine letzte Bedingung, einen letzten völlig zureichenden Grund vorauszusetzen, und wenn dieses Princip seiner Natur nach sich nicht innerhalb der Gränzen der Sinnenwelt hält, sondern weit über dieselbe hinaus gebiethet, so tritt eine Nothwendigkeit ein, für das Bedingte, was seine letzte Bedingung in der Sinnenwelt nicht haben kann, die letzte Bedingung *aufser der Sinnenwelt* in einer andern Sphäre vorauszusetzen. Diese Nothwendigkeit wird unwillkührlich, wird mechanisch wirken, wird den Menschen, ohne dafs er philosophire, über die Schranken der Sinnenwelt hinausleiten. *b) eine moralische*, gegründet in der ursprünglichen, unveränderlichen, immer gleich verbundenen moralischen Natur des Menschen. Könnte z. B. der Mensch in Rücksicht auf seine Moralität schlechterdings nicht zur Einigkeit mit sich selbst kommen, würde er sich selbst durch sie so lange unverständlich, ja wohl gar widersinnig, als er sich noch nicht vom Daseyn eines Wesens überzeugt hätte, welches den völligen letzten Grund derselben enthielte, so wäre *moralische* Nothwendigkeit da, dieses Wesen vorauszusetzen. *c) eine allgemeine psychologische* Nothwendigkeit, gegründet in der wesentlichen Beschaffenheit *aller* geistigen Vermögen des Menschen. Erkennte z. B. der Mensch seine *ganze geistige* Natur als bedingt an, und könnte sich selbst, in seinem *ganzen Wesen*, so lange nicht verstehen, müßte sich wohl gar so lange für ein widersinniges, widerstreitvolles, bestandloses Wesen halten, als er nicht ein Wesen voraussetzte, welches den letzten

und vollkommenen Grund seiner Natur und derselben Bestimmung enthielte, so würde er durch eine allgemeine psychologische Nothwendigkeit gezwungen seyn, dieses zu thun.

3) Völlige, und aus der Natur der *Sinnenwelt* selbst, hergeleitete Gewisheit, daß von dem erkannten und zu erklärenden Bedingten die *Sinnenwelt* die letzte Bedingung nicht enthalten könne. Die *Sinnenwelt* muß hier nicht bloß als *Erscheinung*, sondern auch *an sich* betrachtet werden. Denn gesetzt auch, ich sähe ein, in der *Sinnenwelt* als einer *Summe möglicher Erscheinungen* könnte jene letzte Bedingung nicht liegen, so wäre doch noch zu erweisen, sie könnte auch nicht in den *substanziellen Gründen* der *Erscheinungen*, (der *υποκειμενους* der *Φαινομενων*) liegen, außerdem geriethe man in das Labyrinth des Spinozismus, und müßte die Welt der bedingten Wesen mit der letzten Bedingung für *εν και παν* halten. Es muß demnach dargethan werden, daß diese letzte Bedingung auch nicht in den *substanziellen Gründen* der *Erscheinung* zu denken ist, also nothwendig außer der *Sinnenwelt* angenommen werden muß.

Nur in Gemäßheit dieser Forderungen ist es rechtmäßig, wegen bloß subjectiver Gründe auf die Wirklichkeit Gottes zu schließen. I. Das Bedingte, was der Mensch als solches anerkennen muß, um sich zum Glauben an einen allervollkommensten nothwendigen Urheber völlig berechtigt zu wissen, ist das ganze Weltssystem. Denn wenn es dieses nicht wäre, so müßte er für ein-

zelne bedingte Theile letzte Gründe außer der Welt annehmen, aber nicht für das Ganze, könnte sich also auch nicht zur Ueberzeugung von dem Daseyn eines Gottes, nach dem richtigen Sinne des Wortes, erheben. Allein der Mensch würde über die *letzte* Bedingung und den höchsten Zweck des Weltalls gar nicht gedrungen seyn zu philosophiren, wenn er sich nicht als ein Glied des Alles betrachten müßte, nach gleichen Gesetzen mit den übrigen Gliedern verbunden, einem und demselben Zwecke mit ihnen untergeordnet. Wäre dieses nicht, so würde er freylich für sich selbst immer fragen: *woher du? warum; wozu du?* allein das *außer ihm Daseyende* würde ihn gar nicht so angelegentlich bekümmern, dafs er wegen des letzten Grundes und des höchsten Zweckes desselben kategorisch und für immer entscheiden zu müssen glauben könnte. Er würde nicht ohne Interesse das Schauspiel der Natur betrachten, würde mit jedem Blicke neuen Aufschluß, aber auch neues Räthsel finden, in unaufhörlichem Wechsel von Verwicklung zu Entwicklung, und von Entwicklung wieder zur Verwicklung übergehn, würde am Leitfaden der Erfahrung Kenntniß auf Kenntniß suchen und finden, ohne dafs er je Gränzen vor sich sähe, oder Gränzen wünschte, am allerwenigsten wohl gar durch eine Setzung seiner eigenen Vernunft ihr im weitem Forchen Stillstand geböthe. Die ganze Sache verändert sich aber, so bald der Mensch sich als Theil der Welt, gleichsam als Glied eines Systems denkt, und eine innere unwiderstehliche Nothwendigkeit ihn auffordert, über den letzten

Grund und höchsten Zweck seines Daseyns kategorisch und für immer zu entscheiden. Dann kann er sich nicht mehr damit begnügen, die Welt als einen unermesslichen Schauplatz anzusehen, der ihm immer neuen unererschöpflichen Stoff für Erforschung und Erklärung darbiethet, er muß über ihren Plan, ihren Grund und Zweck eben so gewiß, streng und fest entscheiden, als das Endurtheil über seine eigne Bestimmung nur nach jener allgemeinen Entscheidung sicher und befriedigend abgefaßt werden kann. Er darf also nicht mehr mit Naturforschung im Einzelnen zufrieden seyn, nicht sich darauf einschränken, immer länger und länger Ketten von Beobachtungen zusammenzuknüpfen, sondern er muß einen Gesichtspunct feststellen, aus welchem das *Ganze*, nach allen seinen bis jetzt erkannten und je in Zukunft noch zu erkennenden Theilen anzusehen ist, unter welchen also auch *er* in seinem bestimmten Verhältnisse für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gefaßt und begriffen werden kann. Damit überhebt er sich der weitem Naturuntersuchung keinesweges, sieht diese keinesweges für schlechthin vollendet an, und begiebt sich etwa zu einer thatlosen Ruhe *), sondern seine Kräfte werden

*) Vor diesem Fehler warnt Kant in einer Stelle seiner *Krit. d. r. V. Elem.* II. II. II. III. VII. „Der erste Fehler,“ sagt er, „der daraus entspringt, daß man die Idee eines höchsten Wesens nicht bloß regulativ, sondern constitutiv braucht, ist die saule Vernunft. Man kann jeden Grundsatz so nennen, welcher macht, daß man seine Naturforschung, wo es auch sey, für schlechthin vollendet ansieht, und die Vernunft sich

um so mehr zur Wirksamkeit angefeuert, bekommen ein weit interessanteres und dabey leichteres Spiel, indem sie die ins unendliche wachsende Mannigfaltigkeit von Entdeckungen durchaus auf die

also zur Ruhe begiebt, als ob sie ihr Geschäft völlig ausgerichtet habe. Dieser Fehler zeigt sich sehr deutlich bey dem Dogmatism unsrer Idee von einer höchsten Intelligenz und dem darauf fälschlich gegründeten theologischen System der Natur (Physikotheologie) in die Augen. Denn da dienen alle, sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nämlich, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluß der höchsten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdann ihr vollendet anzusehen, wenn man sich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren inneren und allgemeinen Gesetzen, an die Hand giebt. Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht bloß einige Naturstücke, als z. B. die Vertheilung des festen Landes, das Bauwerk desselben und die Beschaffenheit und Lage der Gebirge, oder wohl gar nur die Organisation im Gewächs- und Thierreiche aus dem Gesichtspuncte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer höchsten Intelligenz, ganz *allgemein* machen. Denn alsdann legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung angenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich vor uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben die physisch-mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen.

erhabenste Einheit, den göttlichen Zweck des Ganzen beziehen. II. Ich habe drey subjective Gründe des in der menschlichen Natur unverkennbaren innern Zwanges angegeben, den letzten Grund und höchsten Zweck der Welt in einem zur Welt nicht gehörigen Wesen, wie es im Begriffe *Gott* gedacht wird, vorauszusetzen: a) den ursprünglichen Mechanism des menschlichen Erkenntnisvermögens, nach welchem dasselbe so eingerichtet ist, das es die reine Grundlage des Begriffs *Gott* enthält, und denselben, wenn nicht zufällige Hindernisse eintreten, von selbst entwickeln muß, sobald Stoffe der Gewahrnehmung und Betrachtung im Innern des Gemüths und der äußern Welt gegeben sind. Die *Vernunft* enthält in ihrem höchsten Principe diese Grundlage, und kann dieselbe eben so wenig als ihre Natur verläugnen. Ich habe bereits in der dritten Betrachtung, und dem ersten Abschnitte der fünften vom Ursprunge des Begriffs *Gott* gehandelt, und die in der Natur der Vernunft gegründete Nothwendigkeit ihn zu bilden dargethan. Indessen kann dieser subjective Grund allein, sich nie zu einem völlig interessanten und befriedigenden Glauben entwickeln; er liefert zwar den Gegenstand desselben in einem unüberschwinglichen Begriffe, macht geneigt zur künftigen Ueberzeugung; aber er gewährt nicht die vollkommene Ueberzeugung selbst. Eben so wenig kann der von mir angegebene dritte subjective Grund, die Uebereinstimmung des Glaubens an *Gott* mit der *ganz* geistigen Natur des Menschen, und die demselben ausschließlich eigene Fähigkeit, die Beschaffenheit

jedes menschlichen Vermögens zu erklären, eine sich für immer unwiderstehlich aufdringende Ueberzeugung verursachen, wenn nicht jedes geistige Vermögen des Menschen so geeigenschaftet und gerichtet ist, daß wir dadurch gezwungen sind, über seinen letzten Grund und höchsten Zweck zu entscheiden. Nun bekommen durch die Voraussetzung eines Gottes freylich alle geistige Vermögen des Menschen einen Gesichtspunct, unter welchem man sie, ihre Natur, ursprüngliche Gesetzgebung und daraus erfolgende Zwecke, vollkommen begreift; allein nur ein einziges davon fordert augenblickliche, und für immer feste, unwiderruffliche Entscheidung. Dieses habe ich als einen besondern und zwar den wichtigsten, schon für sich allein völlig zureichenden subjectiven Grund der Nothwendigkeit aufgestellt, in einem nicht zur Welt gehörigen Wesen, wie man es in dem Begriffe *Gott* denkt, den letzten Grund und den höchsten Zweck der Welt und des Menschen vorauszusetzen; es ist der ursprünglich *sittlich verbundene Wille des Menschen*.

Ehe ich zu genauerer Untersuchung des moralischen Glaubensgrundes der Religion übergehe, erinnere ich nur noch, daß ich, indem ich denselben für den einzigen unüberwindlich starken halte, deshalb gar nicht läugne, daß nicht die übrigen subjectiven Gründe für den Menschen eine sehr heilsame Wirkung, für viele sogar eine ihnen genügende Ueberzeugung hervorbringen. Ich behaupte nur, kein subjectiver Glaubensgrund sey

so ganz über jeden Zweifel und Einwurf erhaben, so durchaus von allen Seiten vollständig und bestimmt, als der moralische, behauptete sogar, die übrigen, wenn sie je einmahl einen Menschen ganz zum Ziele führten, erborgten geheime Kraft von dem moralischen. Der dem Menschen ursprünglich zukommende Trieb nach Wahrheit und Vollendung seiner Erkenntniß, so wie jener nach edelm reinem Vergnügensgenusse können wichtige Momente für die religiöse Ueberzeugung vieler Menschen seyn. Allein, so oft sich durch sie allein, ein genügender Glaube an Gott befestigt zu haben scheint, wird man immer finden, daß das Bewußtseyn moralischer Verbindlichkeit die Hauptwirkung that, daß die Nothwendigkeit, der Drang zu entscheiden, im Grunde nur von diesem herkam. Wahrheit und Vollendung der Erkenntniß ist für den Menschen immer etwas begehrenswürdiges, auch wenn er sich nicht dazu verbunden fühlt; allein bloß als begehrenswürdig betrachtet, berechtigt jenes Gut keinesweges zur Annahme eines Gottes. Es muß als *Gegenstand eines moralisch nothwendigen Bestrebens*, als *Gegenstand einer Pflicht* gedacht werden; dann erst kann ein vernünftig motivirter innerer Drang erfolgen, an Gott und Religion zu glauben. Nicht anders hat auch Kant die Sache betrachtet, wenn er in dem wichtigen Abschnitte seiner Kritik d. r. V., welcher von *Meinen*, *Wissen* und *Glauben* handelt, von allen übrigen subjectiven Glaubensgründen nur denjenigen heraushebt, welcher in dem sittlichen Gesetze der Vernunft liegt.

Er giebt drey Stufen des *Fürwahrhaltens* oder der subjectiven Gültigkeit des Urtheils, in Rücksicht auf die Ueberzeugung, an: *Meinen*, *Glauben* und *Wissen*. *Meinen* ist ihm ein mit Bewußtseyn so wohl *subjectiv* als *objectiv* unzureichendes Fürwahrhalten, und findet also in der natürlichen Theologie, wo es auf feste Ueberzeugung ankommt, gar nicht Statt. *Glauben* ist ihm ein Fürwahrhalten, *objectiv unzureichend*, aber *subjectiv* völlig zureichend. *Wissen* nennt er dasjenige Fürwahrhalten, welches sowohl *objectiv* als *subjectiv* zureicht. Er theilt den *Glauben* in den *pragmatischen*, *doctrinalen* und *moralischen*. Der *pragmatische Glaube* ist jener *zufällige Glaube*, der dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt. Dieser findet, nach dem Beispiele, welches er selbst giebt, bey einem Arzte Statt, der die Heilung eines gefährlichen Kranken übernommen hat, dessen eigentliche Krankheit er, nach Zusammenrechnung und Beurtheilung aller Zeichen, nicht mit völliger Gewisheit bestimmen kann; der Arzt ist hier gezwungen, das Wahrscheinlichste anzunehmen, und wählt, wiewohl er seine Gründe für *objectiv* mangelhaft und unvollständig anerkennt, diejenigen Mittel, welche der angenommenen Krankheit angemessen sind; sein Glaube ist vielleicht seinem eigenen Urtheile nach bloß zufällig, und er kann nicht läugnen, daß ein Anderer die Wahrheit besser treffen dürfte; allein da er gezwungen ist, seinen besten Einsichten zu Folge zu urtheilen, und für den

Augenblick zu entscheiden, so muß er seiner Setzung getreu bleiben, und ihr gemäß die Mittel seiner Geschicklichkeit anwenden. Vom bloß *pragmatischen Glauben* unterscheidet Kant den *doctrinalen Glauben*, unfreitag eine ganz eigene Art des Fürwahrhaltens. Er drückt sich über denselben, so wie über andre Dinge, nicht eben sehr verständlich aus: „Weil,“ sagt er, „(825. A. A.) ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, also das Fürwahrhalten bloß theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen, und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewißheit der Sache auszumachen, so giebt es in bloß theoretischen Urtheilen ein Analogon von practischen, auf deren Fürwahrhalten das Wort *Glauben* paßt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. — Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objectiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjectiver. — Er geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt, und den subjectiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunftthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in speculativer Absicht Rechenschaft zu geben.“ Allem Aufscheine nach will Kant nichts anders sagen, als: das menschliche Erkenntnisvermögen ist ursprünglich so eingerichtet, daß der Mensch, ohne zureichende objective Gründe, gewisse Voraussetzungen anzunehmen gezwungen

ist, auf deren Festhaltung, wiewohl sie nur subjectiv motivirt ist, seine Befriedigung im Erforschen der Welt beruht, ohne welche er hingegen, aller Leitung beraubt, auf gut Glück, oder in Ver zweiflung, bey dem Verlauf seines Betrachtens herum- irrt. „Wir müssen gestehen,“ sagt er, „dass die Lehre vom Daseyn Gottes zum doctrinalen Glauben gehört. Denn ob ich gleich in Ansehung der theoretischen Weltkenntniß nichts zu verfügen habe, was diesen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erscheinungen der Welt, nothwendig voraussetze, sondern vielmehr verbunden bin, meiner Vernunft mich so zu bedienen, als ob alles bloß Natur sey, so ist doch die zweckmäßige Einheit eine so große Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur *), dass ich, da mir

*) Es ist in der That nicht zu läugnen, was mehrere Gegner Kants bemerkt haben, dass aus mehreren seiner Aeußerungen ein nicht völlig gerechtes Interesse gegen den theoretischen Vernunftgebrauch hervorleuchtet, dass er die theoretische Vernunft überall zu sehr herabsetzt, um sein ausschließliches Lieblingskind, die praktische Vernunft, desto mehr zu erheben. Ganz sichtbar ist es in der Stelle, welche ich ausgezeichnet habe. Ich für meine Person kenne keine *Verbundenheit, mich meiner theoretischen Vernunft so zu bedienen, als ob alles bloß Natur sey*, ich muss vielmehr, um mich ihrer im Reiche der Natur sofort sicher bedienen zu können, übernatürliche, und also auch überfinnliche Principien voraussetzen. Die *zweckmäßige Einheit* ist mir nicht bloß eine große Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, sondern eine *unmachtasliche*, nicht eine *zufällige* Absicht, sondern eine *subjectiv nothwendige*, nicht bloß eine *nicht unerhebliche Absicht*, sondern eine der *aller angelegentlichsten Absichten*.

überdem Erfahrung reichlich davon Beyspiele darbietet, sie gar nicht vorbegehen kann. Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andre Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze: das eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe: folglich ist es eine Bedingung einer zwar *zufälligen*, aber doch *nicht unerheblichen* Absicht, nemlich um eine Leitung in der Naturforschung zu haben, einen weisen Welturheber voranzusetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt mir so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung und nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden; das ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloß ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden: das ich festiglich einen Gott glaube, aber alsdenn ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht practisch, sondern muß ein doctrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Physikotheologie) nothwendig allerwärts bewirken muß. In Ansehung eben derselben Weisheit, in Rücksicht auf die vortrefliche Ausstattung der menschlichen Natur, und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens, kann eben so wohl genugsamer Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden.“ Der Grund der Ueberzeugung ist in allen Fällen dieser Art bloß subjectiv, wäre unser Erkenntnißvermögen nicht ursprünglich und wesentlich so gerichtet, das es überall Einheit, Ge-

setzmäßigkeit, und sich gleichbleibende Fortdauer voraussetzen müßte so würde der von Kant so genannte doctrinale Glaube nimmermehr erfolgen können. Ich kann nicht umhin, hier zugleich zu gestehn, daß mir der große Weltweise diesen Glauben zu sehr als Kleinigkeit zu behandeln scheint, und hierinn gewiß in Widerspruch mit der Erfahrung geräth, welche deutlich genug zeigt, daß er mit einer festen, siegenden Stärke in den Geistern der Menschen herrscht. Zwar fordert der subjective Grund desselben nicht *so augenblicklich* Entscheidung, wie es bey der Sittlichkeit der Fall ist; allein seine Wirksamkeit ist dessen ungeachtet unwiderstehlich, und mit der Entwicklung der Vernunft selbst nothwendiger Weise verbunden. Es giebt Situationen, wo er zu wanken scheint, und nicht die Lebendigkeit und Energie besitzt, welche der Mensch für seine völlige Befriedigung wünscht; allein, sollte denn dies bey dem moralischen Glauben der Fall nie seyn, sollte es Schande machen, frey zu gestehen, daß auch dieser nur in Stunden einer entzückten Andacht seine volle, Geist und Herz erfüllende Kraft äußerte? — Allein, ob schon Kant mir den doctrinalen Glauben zu geringfügig darzustellen scheint, so bin ich doch keinesweges der Meynung derjenigen, welche ihm den Vorwurf machen, er habe zu festes Zutrauen und zu große Erwartungen auf den *moralischen* gesetzt. Dieser ist unstreitig der, welcher dem Menschen am innigsten und eigensten beywohnt.

Der ausführliche Vortrag des moralischen Glaubensgrundes an Gott und Religion gehört in den Abschnitt von den Beweisen für die Wirklichkeit Gottes. Hier nur die Gründe der Möglichkeit und die Organisation eines solchen Glaubens.

Die subjectiven Beschaffenheiten des Menschen sind alle dem Daseyn nach bedingt; es giebt keine, welche durch sich selbst erklärt und begriffen werden könnte. Allein nur eine einzige von allen legt ihm einen unwiderstehlichen Zwang auf, im Momente und für immer über ihren letzten Grund und höchsten Zweck zu entscheiden, dringt also, bey der Ermangelung objectiven Erkenntnisses, auf einen befriedigenden Glauben an Gott und Religion. Wenn es darauf ankäme, im Voraus, und ohne sie noch selbst zu wissen, zu bestimmen, was das für eine Beschaffenheit seyn müsse, so würden keine höhern Forderungen an sie ergehen können, als folgende:

1) Dafs sie die oberste unter allen Beschaffenheiten des Menschen sey, und zwar:

- | | | |
|-------------------|---|-------|
| a) der Herrschaft |) | nach; |
| b) der Würde |) | |

dafs sie also a) ohne von einem andern Vermögen abhängen zu müssen, über die übrigen alle gebiethe, allen Gesetze vorschreibe, ohne selbst, von irgend einem andern dergleichen zu empfangen, sich selbst durchaus Regel und Richtschnur sey, dafs in ihr die wahre Selbstständigkeit und Eigenmacht des Menschen liege; b) ohne alle Beziehung auf einen äussern Zweck, wozu sie etwa

Mittel wäre, unwandelbaren Werth besitze, an sich trefflich und gut sey.

2) Dafs sie für sich ein dem Wesen nach deutlich zu verstehendes und zu begreifendes Ganzes ausmache, vollendet, unzweydeutig und ausnahmelos sey.

3) Dafs sie, als das, was sie ihrem Wesen nach ist, keinesweges als Glied der Sinnenwelt betrachtet werden könne, nicht unter den Bedingungen und Gesetzen derselben stehe, sondern auf eine übersinnliche Sphäre der Wesen, auf ein Reich hinweise, worinn ganz andre Gesetze herrschen, als in der Welt der Erscheinungen, dafs also der Mensch im Bewusstseyn derselben seine überirdische Wirklichkeit und seine Einbürgerung in ein höheres System der Wesen anerkenne.

4) Dafs sie uns zwingen, über ihren letzten Grund und höchsten Zweck fest und für immer zu entscheiden, theils wegen des unerschöpflichen Interesses der Contemplation derselben, theils und besonders wegen der dringenden Nothwendigkeit, durch sie und ihr gemäfs zu handeln, und dafs sie uns zwingen, über ihren letzten Grund und höchsten Zweck auf eine Weise zu entscheiden, welche mit ihrem Wesen und ihrer vollkommensten Wirksamkeit völlig harmonirt, jede Meynung zu verwerfen, welche derselben entgegen ist, und dafs nur durch Annahme einer Gottheit, nach dem ächten theistischen Sinne (III. Betr. S. 51.) die Möglichkeit ihres Daseyns und ihrer Natur begriffen werden könne.

Diese Forderungen nun treffen in derjenigen Beschaffenheit des Menschen vollkommen zusammen, welche wir die Moralität desselben nennen, und welcher jedes Individuum durch sich selbst bewußt wird.

1) Die Moralität ist die oberste unter allen Beschaffenheiten des Menschen, der Herrschaft, sowohl als der Würde nach. Im Besitze und Vermögen derselben erkennt sich der Mensch als frey von allem äußern Zwange, als erhaben über jeden Einfluß fremder Kräfte, als selbst Gesetze gebend, und nur seinen eignen unterworfen. Im Bewußtseyn und der Betrachtung derselben erkennt der Mensch etwas, was an und für sich gut ist, ohne auf irgend etwas bezogen werden zu dürfen, ein in sich vollendetes, sich selbst genugames Gutes. „Es ist überall nichts in der Welt,“ sagt der Verfasser der Metaphysik der Sitten, „ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als allein ein *guter Wille*.“ Der gute Wille ist in jeder Rücksicht das Höchste und Beste, was der Mensch kennt, im ganzen Umfange der erkennbaren Dinge. Müssen wir uns nicht alle Kräfte der physischen Welt als ihm untergeordnet denken, schreibt nicht unsre Vernunft ihm zu Folge der ganzen Natur Gesetze vor? Gesetze, welche von ihrer Heiligkeit nichts verlieren, und wenn sich alle Kräfte der Natur gegen sie empören? Gilt uns irgend etwas im Reiche der Wesen für gut, ohne Beziehung auf den *guten Willen*? Kann irgend eine Erscheinung wirklichen Werth haben, wenn nicht

ein Schimmer der Sittlichkeit auf sie zurückfällt? — Wenn nun diese Beschaffenheit ohne gewisse religiöse Ueberzeugungen für den Menschen etwas ganz sinnloses, oder wohl gar widersinniges ist, muß sich der Mensch nicht zur festen Annahme derselben gezwungen fühlen?

2) Das reine Sittengesetz, der Grund aller Moralität, liegt in der Vernunft, als ein dem Wesen nach deutlich zu verstehendes und zu begreifendes Ganzes, vollendet in sich selbst, unzweideutig und ausnahmelos. Jedes Seelenvermögen hat Principien und Gesetze, allein keines hat ein so ganz selbstgenügendes, in sich beschlossenes, in sich und durch sich allein ein System bildendes Princip, als die praktische Vernunft. Ich möchte sagen, es sey in der ganzen uns erkennbaren Welt kein Vermögen, das ein so bestimmtes unabänderliches Ideal für seine Wirksamkeit befaßte, als dieselbe, ein Ideal in seinen Umrissen so sicher und unverrückbar, daß eine Vernichtung desselben nicht einmahl für einen Augenblick zu denken ist.

3) Der Mensch erkennt sich im Bewußtseyn seiner Moralität, ohne noch über den letzten Grund davon entschieden zu haben, als Glied einer überünnlichen Welt an, in welcher eine andre Ordnung der Dinge herrscht, als in der Sinnenwelt, deren Bürger er zugleich ist. Das ursprüngliche reine Sittengesetz der Vernunft ist so ganz anders, denn alles, was die sinnliche Natur darbiethet, unterwirft sich so wenig dem noch so gewaltigen Zwange ihrer Kräfte, widerspricht oft so

fest und unwiederrufflich dem Gange ihrer blinden Wirkungen, verdammt oft so richterlich streng die Anforderungen ihrer verführerischen Reitze, wenn sie den Menschen gegen dasselbe empören wollen, daß der Mensch sich im Gefühle eines Daseyns erheben muß, mit welchem das Sinnenleben gar nicht nothwendig verknüpft ist, eines Daseyns, welches in eigener Kraft fort dauern kann, wenn auch alle Quellen von diesem versiegen. Wie fest müssen Ueberzeugungen ruhen, die mit dieser Beschaffenheit nothwendig verbunden sind!

4) Wenn der Mensch sich des Philosophirens über alle Beschaffenheiten seiner Natur auch enthalten kann, so ist er doch gezwungen, über seine Moralität zu philosophiren, so bald seine Vernunft dieser Handlung fähig ist. Ist die Moralität im Menschen die oberste Beschaffenheit, sowohl der Herrschaft als der Würde nach, so wird keine Meynung im Menschen (von entwickelter Vernunft,) festen Sitz nehmen, keine sich innig in seine Natur einverleiben können, welche derselben widerstritte, oder sie aufhübe; nur diejenigen, welche mit der vollkommensten Wirksamkeit des moralischen Vermögens harmonieren, werden für immer in seiner Seele haften, werden so ganz unauflöslich Eins mit ihr werden, daß man ihr einen Theil ihrer selbst zu entreißen schiene, im Fall man sie ihr entziehen wollte. Der Glaube an Gott kann diesem nach nicht fester gegründet werden, als wenn man zeigt, 1) das moralische Vermögen des Menschen könne so, wie es da ist, nicht daseyn, wenn es keinen Gott gebe, die An-

nahme eines Gottes sey die einzige Bedingung, unter welcher der Mensch die Wirklichkeit und den Charakter desselben gedenken und begreifen könne; 2) die Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes sey die Bedingung einer *vollkommenen Wirkksamkeit* des moralischen Vermögens, es müsse die menschliche Vernunft demnach in Widerstreit mit sich selbst gerathen, wenn sie das Daseyn Gottes leugnete, oder doch nicht annähme, und zugleich dem Sittengesetze strenge Folge leisten zu müssen glaubte; nun könne sich aber die Vernunft nimmermehr durch das Sittengesetz *nicht verbunden* und ihm den Gehorsam versagen zu dürfen glauben, wenn sie sich seiner bewußt wird, sie müsse also die Ueberzeugung für wahr halten, welche mit der Anerkennung der ursprünglichen moralischen Verbindlichkeit nothwendig verknüpft ist.

Man sieht aus allem bis jetzt von mir Gesagten, dafs ich von Kant in Rücksicht des moralischen Glaubensgrundes für Religion gewisser maassen abweiche. Ich bemerke nämlich im Menschen, wiefern er ursprünglich Moralität besitzt, und den Besitz derselben als höchsten gemeinschaftlichen Charakter seiner Gattung anerkennt, ein gedoppeltes Bedürfnifs, welches ihm religiöse Ueberzeugung aufdringt: a) *ein contemplatives Bedürfnifs*; b) *ein praktisches Bedürfnifs der Religion*. Kant gründet den Glauben an Gott blofs auf das zweyte; mir scheint es, als ob die Natur ihn auch an das erste geknüpft habe, als ob die bloße theoretische Contemplation der Sittlichkeit zur Religion hinleite.

I. Unter allen Gegenständen der erkennbaren Welt vermag keiner *die* Wirkung auf die Vernunft hervorzubringen, welche das Gesetz der Moralität des Menschen auf sie macht, wenn sie ihr ganzes Vermögen auf seine Betrachtung heftet. Die äußere Natur in der unerschöpflichen Fülle ihrer Schöpferkraft, der unendliche sternonvolle Himmel erfüllen mit gränzenloser, immer wachsender Bewunderung; allein wenn man von dieser Sensation wegrehnet, was der Mensch aus sich selbst nahm, die Beziehung auf einen vollendeten guten Willen und seinen nothwendigen Zweck, so bleibt nichts zurück, als ein blindes uninteressantes Staunen. Die Betrachtung des ursprünglich der menschlichen Natur inwohnenden guten Willens stellt uns in dem erhabensten Bilde das Ideal der größtmöglichen Vollkommenheit eines endlichen Wesens dar nicht als zufälliges Erzeugniß üppiger Phantasien überspannter schwärmender Köpfe, sondern als charakteristische Bedingung eines wahrhaft menschlich seyn sollenden freyen Lebens, als unabtrennbares, in keinem Zuge veränderliches Muster für die Handlungen der Menschheit. Schon im Einzelnen ist das moralische Gesetz ein Gegenstand von unermeßlicher Erhabenheit und unerschöpflichem Interesse, der Mensch muß sich im Gefühle seiner selbst mit Entzückung erheben, wenn er es mit reinem ungetäushtem Blicke, gelöst von den drückenden Banden sinnlicher Neigungen, anschaut. Allein wir können das Sittengesetz im Einzelnen nicht betrachten, ohne daß sich uns eine ganze geschlossene Welt moralisch ausgestatteter und

verbundener Wesen darstellte, ein Reich, in welchem die Vernunft zahllos vervielfältigt und doch durchaus sich selbst gleich, nach ewigen Gesetzen gebiethet und richtet; und welcher einen Anblick gewährt eine solche Welt! Vermag die reichste kühnste Phantasie ein System von Kräften zu erdichten, dessen Gesetzgebung so ganz durch sich selbst unüberschwengliche Ehrfurcht und Liebe forderte? Allein, was sie erfinden möchte, wird immer unendlich weit zurück bleiben, und wenn sie sich auch in ihrer Dichtung jenem Muster näherte, so wird es sich immer zeigen, daß sie die schönsten Züge von ihm selbst erborgte. Die Vorstellung des *daseyenden Systems moralisch vernünftiger Wesen* kann allein sich selbst übertreffen, wenn sie sich ganz entwickelt, und von allem fremdartigen reinigt. Da erscheint dem betrachtenden Denker ein völlig ausgezeichneter durchgängig bestimmter Grundriß einer heiligen, friede- und harmonievollen Welt, nicht ein Grundriß von der gemeinen Art, dessen Ausführung der Willkühr eines Liebhabers überlassen ist, nein; ein Grundriß, der in allen seinen Zügen das unnachlässliche Geboth, ihn zu realisiren, selbst befaßt. — Bey dieser Contemplation kann der Mensch nicht stehn bleiben, und, wenn er auch auf sein praktisches Bedürfnis in diesem Augenblicke nicht Rücksicht nimmt, so ist die Betrachtung des Gegenstandes allein genug, ihn zur Entscheidung über den letzten Grund desselben zu zwingen. Dieser Fall aber, daß Contemplation allein, den Menschen unwiderstehlich zu einer solchen Entscheidung be-

stimmt, und mit Sicherheit zur Religion leitet, ist der einzige in seiner Art, so gewiß, als es keinen ähnlichen Gegenstand giebt, keinen, der den Menschen mit einem solchen Interesse erfüllt. Der Grund der Entscheidung ist subjectiv, ist das Interesse selbst, welches die theoretische Vernunft bey Betrachtung der Moralität so innig und überwindlich stark fühlt; allein dieses Interesse ist das reinste Vernunftinteresse, welches möglich ist, es bezieht sich auf etwas, was *an sich gut, über alles gut* ist. Die ganze physische Natur kann nichts aufweisen, was uns in den Zustand einer *solchen* Betrachtung versetzen könnte, alle Vollkommenheiten, die sie darstellt, sind bloß relative, beziehungsweise gültige Vollkommenheiten, und keine von allen gründet sich auf so bestimmt und in sich vollendet dargestellte, gleichsam mit *einer* Anschauung der Vernunft zu fassende Principien, keine von allen dringt, für sich allein, dem Menschen Entscheidung über ihren letzten Grund und höchsten Zweck ab. Deshalb kann auch der sogenannte physikotheologische Beweis für sich allein, ohne Verbindung mit moralischen Gründen, keine feste Ueberzeugung bewirken, wie ich im künftigen ausführlich zeigen werde. Er kann es nur dann, wenn er mit dem contemplativen oder praktischen moralischen Beweise verknüpft wird.

II. Ich unterscheide von dem contemplativen Bedürfnisse des moralischen Menschen das praktische desselben, welches eintreten muß, wiefern er dem Sittengesetze gemäß zu handeln, ohne Einschränkung und Nachlaß durch die Vernunft verbunden

ist, und doch diese Verbundenheit nur unter *der* Bedingung für vernunftmäsig halten kann, daß es einen Gott gebe, von dessen vollkommen gutem Willen, vollkommener Weisheit und Macht, die Bestimmung der Welt und des Menschen abhängt. Diefs ist die Beweisart, auf welche Kant die Wahrheit der Religion zurückführt, wiefern wir durch *natürliche* Leitung unsrer eigenen Vernunft zu ihr gelangen können; eine Beweisart, welcher man auf keine Weise weder die Neuheit, noch die unwiderstehliche Ueberzeugungskraft mit Grunde absprechen kann, welche ihr von ihrem Urheber beygelegt wird. Nur bedenke man wohl: 1) daß Kant keinesweges behauptet, es sey vor ihm niemand durch den moralischen Glaubensgrund überzeugt worden, und es habe erst seiner Entdeckung bedurft, um den Menschen diesen Weg zur Gewisheit zu eröffnen. Eben so wenig als Kant glaubt, durch seine Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft den Menschen das reine Sittengesetz allererst eingepflanzt zu haben, eben so wenig wird er sich einbilden, er habe es erst durch seine Moralthologie möglich gemacht, daß Menschen durch das Bewußtseyn ihrer ursprünglichen moralischen Verbundenheit von den Wahrheiten der Religion überzeugt werden können. Er behauptet vielmehr eben, daß der eigentliche wahre Grund aller bloß natürlichen, innigen und festen religiösen Ueberzeugung von jeher nichts anders, als das Bewußtseyn der Moralität gewesen sey; zugleich aber freylich, daß die Philosophen die Organi-

fation des Naturglaubens an Gott und göttliche Dinge nicht gehörig beobachtet, oder doch nicht richtig und vollständig genug entwickelt haben. 2) Dafs er gar nicht läugnet, dafs mehrere Weltweise und Theologen, vor ihm, die Moralität als ein Moment der Ueberzeugung in der natürlichen Religion behandelt haben, sondern nur soviel sich mit Recht zueignet, dafs kein bekannter Denker vor ihm *den im Bewusstseyn der Moralität gegründeten innern Zwang*, einen Gótt zu glauben, so wahr, vollständig und bündig aus *seinen bestimmten Principien* entwickelt und dargelegt hat. Das erstere zu läugnen, setzte eine Unkunde der philosophischen Geschichte voraus, welche bey einem Gelehrten, wie er, gar nicht zu denken ist, und welche ihm, ausdrücklich oder versteckt, zuzutrauen, einen hohen Grad, ich weifs nicht, ob mehr von Einfalt oder von Vermessenheit verrathen würde. Schon im Crusius fand ja Kant bey der Lehre vom Daseyn Gottes der Moralität gedacht, und aus dem Daseyn eines *Gewissens* im Menschen einen Beweis für das Daseyn Gottes hergeleitet. Allein so lange noch kein Weltweiser die moralische Vernunft mit *der* Schärfe zergliedert, und ihre Principien mit *der* Bestimmtheit und Vollständigkeit dargelegt hatte, als es nun Kant gethan, war es auch nicht möglich, den nothwendigen Zusammenhang des Bewusstseyns der uns inwohnenden moralischen Vernunft mit den Wahrheiten der Religion so bestimmt und vollständig anzugeben, als es von ihm geschehen ist. 3) Dafs er gar nicht in dem Wahne steht, als ob nun, nach

Erscheinung seiner Schriften, alle Menschen von der Wahrheit der natürlichen Religion durch seinen Beweis überzeugt werden würden. Dies setzte einen Mangel an Menschenkenntnis voraus, welcher Kant nur von denen zugeeignet werden könnte, die selbst damit gestraft wären. Nur diejenigen glaubt er, wie es aus allen seinen Aeußerungen erhellen muß, einer festen Ueberzeugung auf dem moralischen Wege fähig, welche ein vorzüglich reines, helles, immer gegenwärtiges und angelegentlich dringendes Bewußtseyn ihrer angebohrnen moralischen Verbindlichkeit nach deren ganzem Umfange, und demselben zu Folge ein zartes, immer waches und strenges Gewissen besitzen. „Sorget ihr nicht,“ sagt er an irgend einem Orte, „dafs ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtiggläubige Menschen machen *)!“

Die Nothwendigkeit der Ueberzeugungskraft des Kantischen moraltheologischen Beweises ruht am Ende auf der Nothwendigkeit der Vernunft, mit sich selbst einstimmig zu seyn. Wäre dieses nicht für dieselbe Bedürfnis, könnte sie, im ge-

*) S. Krit. d. r. V. im Abschnitte von *Meinen, Wissen und Glauben*. Herr Jakob drückt sich in seiner bereits mehrere Male angeführten Preisschrift sehr gut darüber aus, wenn er sagt: *der Glaube des Menschen an Gott und Unsterblichkeit müsse gerade so groß und stark seyn, als der Glaube desselben an seine Pflicht.*

sunden Zustände ihrer Wirksamkeit, mit sich selbst im Widerstreite seyn, so könnten sich in einem und demselben Menschen unbedingte Anerkennung der Verbindlichkeit des Sittengesetzes, und verschiedene Längnung der Wirklichkeit Gottes vertragen. Allein da *Einigkeit mit sich selbst* gleichsam eine Bedingung des Lebens der Vernunft ist, und sie keinesweges zwey Urtheile, die einander entgegen sind, zugleich für wahr halten kann, so ist *festе Ausübung der wahren Moralität*, und *entscheidender Atheism* in einem und demselben Subjecte nicht möglich. Man verstehe meine Worte wohl; ich sage: *Ausübung der wahren Moralität*, schliesse damit alle blofs *dem Scheine nach* moralisch gute Handlungen aus, und beziehe mich blofs auf diejenigen, welche durch *Bewusstseyn und Einsicht der Verbindlichkeit mit vollkommener Freyheit* vollbracht werden. Alle diejenigen fallen also hier weg, welche in einem bewußtlosen Mechanismus, in Laune, in Weichlichkeit und andern Ursachen, ihren Grund haben; nur die werden in Rechnung gebracht, welche durch freye, innige Ueberzeugung von der Wahrheit und Vernunftnothwendigkeit der Pflicht wirklich werden. Ich sage ferner, *festе Ausübung*, d. h. eine solche, die nicht etwa blofs dann eintritt, wenn keine Schwierigkeiten, keine Hindernisse zu überwinden sind, sondern selbst durch die größten Aufopferungen nicht gehindert wird. Ich sage endlich *entscheidender Atheism*, d. h. ausdrückliche, von keinem Zweifel gestörte Fürwahrhaltung des Urtheils, dafs kein Gott sey.

Wenn die menschliche Vernunft *durch ihre Natur* unwerdentlich gezwungen ist, einen Satz für wahr zu halten, ohne alle weitere Bedingung und Einschränkung, so muß es ihr 1) unmöglich seyn, einen andern für wahr zu halten, durch dessen Wahrheit die Wahrheit von jenem aufgehoben würde. 2) muß es für sie nothwendig seyn, alle die Sätze für wahr zu halten, welche mit jenem Satze nothwendig verknüpft sind, und ohne deren Fürwahrhaltung sie jenen Satz, zu dessen Fürwahrhaltung sie doch durch ihre eigene Natur gezwungen ist, nicht rechtmäßiger Weise für wahr halten könnte. Für diese Beschaffenheit der Vernunft läßt sich kein weiterer Grund angeben, als daß sie Vernunft ist, und diese Consequenz zu ihrer Natur gehört. Der Grund ist also bloß subjectiv.

Die theoretische Vernunft kann keine realen Erkenntnisse einer überfinlichen Welt liefern, allein sie hat zureichenden Grund, die Wirklichkeit einer überfinlichen Welt zu behaupten, und die unzubezweifelnde Möglichkeit, daß in derselben es Naturen, Gesetze, Ordnungen, und durch dieselben gebildete Systeme geben könne, welche wir nach der jetzigen Einschränkung unsers Erkenntnisvermögens auf die Erkenntnis der Sinnenwelt, nicht zu begreifen vermögen. Sie kann also von der überfinlichen Welt weiter nichts wirkliches, positives behaupten, als daß sie ist, nichts weiter läugnen, als daß sie nicht ist.

Nun erkennt dieselbe Vernunft, wiefern sie über die freyen Handlungen des Menschen gebie-

thet, sich ursprünglich und unauflöslich an ein Gesetz gebunden, von dessen Wahrheit und Güte sie so gewiß, wie von ihrem Daseyn überzeugt seyn muß, wenn sie es auch nur ganz an sich, ohne alle Rücksicht auf Folgen betrachtet; sie ist gezwungen, über den letzten Grund und höchsten Zweck ihrer festen Verbindlichkeit durch dasselbe kategorisch zu entscheiden, sieht ein, daß in der Sinnenwelt kein Wesen anzutreffen ist, welches die letzte Bedingung dieser Beschaffenheit ihrer Natur enthielte, daß also dieselbe entweder überhaupt nirgends, oder in einem übersinnlichen zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Wesen liegen muß; daß sich nirgends ein zureichender Grund dafür finde, ist der Vernunft zu glauben nicht möglich, sie müßte sonst das ihr eigene Gesetz für grundlos erklären, sie muß also ein übersinnliches zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges Wesen voraussetzen, so geeigenschaftet, daß es den letzten völlig zureichenden Grund des Sittengesetzes, wodurch die Vernunft verbunden ist, enthalten könne, denn diese Ueberzeugung ist mit ihrer Ueberzeugung von der Wahrheit des Sittengesetzes nothwendiger Weise verbunden; sie müßte an sich selbst irr werden, müßte an ihrer eignen Natur zweifeln, oder wohl gar sie ganz vergessen, wenn sie die *eine ohne die andre* mit wahrer Innigkeit hegte; sie müßte entscheiden, ihr *vernünftigstes* Geboth sey zugleich das *unvernünftigste*, wenn sie sich streng und unausnahmelos moralisch verbunden glaubte, und zugleich die Wirklichkeit Gottes läugnete.

Diefs sind die Hauptglieder des Triebwerks, durch welches der moralische Mensch unwiderstehlich zum Glauben an Gott und Religion gehoben wird, wenn er ernstlich über sein Verhältniß in der Welt philosophirt. Nicht alle thun diefs indessen, und von denen, welche es wirklich thun, bey weitem nicht alle mit völlig deutlichem Bewußtseyn. Allein hier ist nur von denen die Rede, deren Vernunft im vollkommenen Spiele ihrer gesetzmäßigen Wirkksamkeit ist, in theoretischer sowohl, als praktischer Rücksicht, wo also keine innre Feder ruhet, sondern alle im lebendigen Wirken begriffen sind. Diese müssen, gedrungen durch ihre Natur, vom Bewußtseyn ihrer Moralität zum religiösen Glauben übergehn. Ich will die praktischen Gründe dieses Vernunftzwanges jetzt im Einzelnen durchgehn.

Die Grundwahrheit, von welcher die Vernunft ausgeht, ist das *Daseyn* des *Sittengesetzes* in den vernünftigen Naturen, und zwar das *ursprüngliche Daseyn* desselben nicht bloß in einigen, sondern *in allen*. So wenig man die Vernunft überhaupt läugnen kann, eben so wenig kann man in ihrem Wesen ein Princip läugnen, nach welchem sie über die freyen Handlungen gebiethet, ein Princip, welches die allgemeine Form für alle Handlungen enthält, welche von dem Gebrauche der Freyheit abhängen. Die theoretische Vernunft *fordert* den letzten Grund für alles, *was ist*; die praktische Vernunft *bestimmt* den letzten Grund für alles, *was seyn soll*. Die erstere hat ein *Princip*, *uomit sie fordert*; die letztere ein *Gesetz*, *wornach sie gebiethet*

und *entscheidet*. Die praktische Vernunft ist in der menschlichen Natur mit einem ununterdrückbaren ursprünglichen Triebe zur Glückseligkeit zusammengestellt; allein sie hat keinesweges mit diesem einen und denselben Grund, kann am allerwenigsten von ihm selbst abhängen, in ihm gegründet seyn. Die praktische Vernunft nimmt bey ihrem Gebothe auf das eigene Wohlseyn des freyen Wesens nicht Rücksicht, sie gebiethet ihm, sich wahre *Würde*, sich *Verdienst* zu erwerben, das heißt, aus *Achtung gegen das Gesetz der Vernunft*, aus *Gehorsam gegen die Pflicht*, gesetzinäßsig zu handeln; sie gebiethet ihm also sogar seine eigene Glückseligkeit aufzuopfern, wenn dieses Opfer die Bedingung des Erfüllens einer Pflicht ist. Kant faßt das Gebiethen der Vernunft über die freyen Handlungen in den erhabenen Formeln zusammen: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde; Handle, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.* Dieses höchste aller sittlichen Gebothe liegt unwandelbar im Bewußtseyn des vernünftigen Wesens, ist der bestimmte Gegenstand des Bewußtseyns der Vernunft selbst, wiefern ihr freye Handlungen untergeordnet sind, wird durch nichts verändert, was geschieht, bleibt vielmehr, unerachtet der unermesslichen Summe von wirklichen Handlungen, die ihm entgegen sind, eines und dasselbe. Der Vernunft, als solcher, fällt dieß Gesetz auf keine Weise zur Last; (sie müßte sich selbst zur Last fallen, wenn es möglich wäre,) sie erkennt seine in

sich selbst vollendete, gar keines weitern Erweises, keiner Zergliederung bedürfende Trefflichkeit in einfacher reiner Selbstbeschauung, und ermisst auf diese Weise den *ganzen Umfang des Sollens* für den Menschen, die *ganze Sphäre der Pflicht*. Alles, was die Vernunft als Pflicht, als moralisch nothwendig anerkennt, muß sie ihrer Freyheit gebiethen, also unnachlässlich die *ganze Sphäre der Pflicht*. Die Vernunft kann vernünftiger Weise nur Dinge gebiethen, welche geschehen können; soll sie also vollendete reine Pflichtmäßigkeit mit Grunde gebiethen, und sich dabey selbst verstehn und billigen, so muß sie überzeugt seyn, ihr Geboth könne wirklich vom Menschen erfüllt werden. Das Bewußtseyn des Gesetzes und seiner vollen Verbindlichkeit ist demnach mit der Vorstellung der Erfüllbarkeit desselben verknüpft. Der Begriff des *uneingeschränkten moralischen Sollens* führt demnach nothwendiger Weise auf den Begriff des *uneingeschränkten moralischen Könnens*. Diese beyden verbundenen Begriffe des *Sollens* und *Könnens* würden der Vernunft nur etwas Widersinniges sagen, wenn nicht mit ihnen der Begriff des *wirklichen Ausübens* verknüpft würde; sie muß also von ihnen zu der Vorstellung hingeleitet werden, daß von dem freyen Wesen wirklich dereinst *gethan werden wird*, was *gethan werden soll* und *gethan werden kann*. Dieses läßt sich nun nicht gedenken, ohne eine Fortdauer anzunehmen, angemessen der Forderung der Moralität. Nach den Verhältnissen des jetzigen Lebens kann sich der Mensch nur in sehr geringem Grade dem ihm durch die Vernunft

selbst vorgestecktem Ziele einer ganz reinen Tugend nähern, er muß also eine *Zukunft* annehmen, und da sich für ein *endliches* vernünftiges Wesen *völlige* Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze, das ist *Heiligkeit*, in keinem Zeitpunkte seines Daseyns gedenken laßt, und für dasselbe also nur ein ins Unendliche fortgehender Progressus zu jener obersten von allen Vollkommenheiten möglich ist, so muß er eine ins Unendliche fort-dauernde Existenz und Persönlichkeit desselben voraussetzen.

So postulirt also, um mit Kants eigenem Worte zu reden, die praktische Vernunft die Unsterblichkeit der Seele d. h. sie muß dieselbe, wiewohl aus der Natur der Seele selbst eben so wenig für als wider dieselbe eine Demonstration geführt werden kann, für wahr halten, weil die Wahrheit derselben mit der Wahrheit des *a priori* uneingeschränkt geltenden Sittengesetzes in der Vernunft unzertrennlich zusammenhängt. Wäre dieses Gesetz nicht wirklich ein ursprüngliches, wesentliches Gesetz der Menschheit, könnte der Mensch entweder seine ganze Verbindlichkeit, oder doch den uneingeschränkten Umfang derselben wegvernünfteln, könnte er es sich in irgend einem Falle als nachsichtlich denken, so könnte keine nothwendige Verknüpfung des Glaubens an Unsterblichkeit mit dem Bewusstseyn der Pflicht Statt finden.

Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des rein vernünftigen Willens, und bloß als das betrachtet, leitet es zum Glauben an unendliche persönliche Fortdauer. Allein wenn

auch das vernünftige Wesen hierüber mit sich einig seyn muß, so hat es doch unwidersprechliches Recht, auf eine Glückseligkeit Anspruch zu machen, die seiner Würdigkeit angemessen sey; es muß *Würdigkeit*, und ihr *proportionirte* Glückseligkeit, als schlechterdings beysammen seyn sollend denken. Sein Emporarbeiten zur Tugend aus reinem Bewußtseyn der Pflicht kann ihm nur in sofern vernünftig scheinen, wiefern es ihm gewiß ist, daß es im Ganzen seiner Existenz in Beziehung auf alle Wünsche seiner Natur nach eben demselben Gesetze eines guten Willens behandelt werden wird, dem es selbst untergeordnet ist, daß es also, wenn es sich der Glückseligkeit durch Tugend würdig gemacht hat, derselben auch theilhaftig werden wird; es muß eben so nothwendig, als es verbunden ist, ohne alle Beabsichtigung von Glückseligkeit *gut* zu handeln aus Pflicht, die seinem Verdienste angemessene Glückseligkeit fordern, oder seine reinmoralische Maxime für unvernünftig und nicht verbindend halten. Allein die *Vernunft* selbst für *Unvernunft* zu halten, ist wenigstens der *Vernunft* nicht möglich, ist ihr eben so unmöglich, als Daseyn für Nichtseyn, Leben für Tod zu halten, Sie ist also gezwungen, eine Bedingung zu suchen, unter welcher ihre gerechten und unnachlasslichen Forderungen befriedigt werden können. In ihr selbst kann der wirkende Grund der künftigen verhältnißmäßigen Vereinigung der Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht liegen, eben so wenig in den Kräften der physischen Natur, sie muß also das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der

gesamten Natur voraussetzen, welche den Grund der Sittlichkeit des Menschen, und der künftigen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthält, einen Gott.

Dies sind die Grundlinien der Kantischen Methode, die Wahrheit des Glaubens an Gott aus moralischen Gründen darzuthun, einer Methode, welche schlechterdings keine ähnliche vor sich hat, auch keinesweges haben kann, da sie ganz auf der Kantens eigenthümlichen Theorie der Sittlichkeit beruht. Der feste Grund derselben ist das in der menschlichen Vernunft ursprünglich enthaltene Sittengesetz, nach seinem ganzen Umfange, seiner nicht einzuschränkenden Verbindlichkeit. Das vernünftige Wesen besitzt durch dasselbe: 1) nothwendige, unnachlässliche Verbindlichkeiten; 2) nothwendige unnachlässliche Ansprüche auf Glückseligkeit, und kann also die letztern eben so wenig aufgeben, als die erstern. Der Gegenstand des reinen vernünftigen Willens ist also Würdigkeit, glückselig zu seyn, und die ihr angemessene Glückseligkeit selbst. Wiefern nun dieses höchste Gut, der ursprünglichen Einrichtung der praktischen Vernunft zu Folge, Gegenstand ihres gesetzmäßigen Wirkens seyn *muss*, und es dieses doch, ohne Ueberzeugung von Gott und Unsterblichkeit, vernünftiger Weise nicht seyn könnte, so ist die Vernunft gedrungen, beyde zu glauben. Es giebt außer diesem Falle keinen einzigen im ganzen Umfange der Möglichkeit, wo man nothwendiger Weise einen nicht zu erweisenden theoretischen Satz fest glauben müßte, wegen eines Bedürf-

niffes. Denn das Bedürfniß des moralifchen Menschen, als eines folchen, ift in feiner Art einzig, und hat feines Gleichen gar nicht. Man ift alfo nicht eben fcharffinnig verfahren, wenn man Kantens Beyfpieler von Gegenftänden einer fchwärmerifchen Begier einzelner überfpannter und verftimmter Menfchen entgegengeltellt hat, welche oft etwas mit dem feurigften Wunfche zu verlangen gezwungen feyn können, ohne defhalb ein Recht zu bekommen, das Dafeyn davon, (wiewohl es oft von folchen gefchieht.) zu glauben. So führte der fonft fo tiefbnnige Wizenmann das Beyfpiel eines Verliebten an, der, indem er fich in eine Idee von Schönheit, welche blofs fein Hirngespinnft ift, vernarrt hatte, fchließen wollte, dafs ein folches Object wirklich wo exiftire. Kant antwortet ihm, wie mir fcheint, ganz befriedigend: „Ich gebe ihm hierinn vollkommen Recht, in allen Fällen, wo das Bedürfniß auf Neigung gegründet ift, die nicht einmahl nothwendig für den, der damit angefochten ift, die Exiftenz ihres Objects postulieren kann, vielweniger eine für jedermann gültige Forderung enthält, und daher ein blofs *subject* u. u. Grund der Wünfche ift. Hier aber ift ein Vernunftbedürfniß, aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralifchen Gefetze entftpringend, welches jedes vernünftige Wefen nothwendig verbindet, alfo zur Vorausfetzung der ihm angemeffenen Bedingungen in der Natur *a priori* berechtigt, und die letztern von dem vollftändigen praktifchen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht.“ Dieß fcheint

auch Herr Ewald in seiner kleinen Schrift *über die Kantische Philosophie mit Hinsicht auf die Bedürfnisse der Menschheit*, nicht mit gehöriger Schärfe in die Augen zu fassen, und ich kann nicht umhin, einige Worte über seine Parabel: die *Hölenbewohner*, zu sagen, deren letzter Zweck kein anderer ist, denn die Kantische Methode, den Glauben an Gott und Religion zu gründen, als unstatthaft und unbefriedigend darzustellen.

Ich gestehe gern zu, daß man an eine Parabel nicht zu strenge Forderungen machen darf, und daß die eben angeführte Ewald'sche in vielen Stücken mit Genie entworfen und ausgeführt ist; allein Kants ist offenbar Unrecht geschehn, und die Wahrheit seiner Erweismethode für die Religion mehr in Schatten gestellt, als es selbst in einer Parabel erlaubt war. Auch konnte dies kaum anders erfolgen, da die Moralität, worauf sich Kants Beweis gründet, in ihrer Art einzig ist, und es keinen Gegenstand giebt, der nur irgend eine Aehnlichkeit damit hatte. Herr Ewald vergleicht das Menschengeschlecht mit Hölenbewohnern, welche zur Strafe verdammt sind, das Licht der Sonne nicht wieder zu sehn, und findet in dieser Vergleichung wirklich verschiedene treffende Beziehungen auf die Philosophemen der Metaphysiker über das Daseyn und die Natur der Gottheit. „Die Philosophen in der Höle,“ erzählt er, „theilten sich, wie natürlich, in verschiedene Partheyen, und jede fand, wie natürlich, Unphilosophie und Unvernunft in der andern Parthey. Einige behaupteten, Obst und Gemüse sey ehemahls

bey großen Fackeln reif geworden; und so werde es außer der Höle noch immer reif. Andre läugneten zwar die Existenz der Sonne nicht; aber sie bewiesen unwiderleglich, daß die ganze Licht- und Feuermasse, im Stein, im Wachs, im Oel, im Talg, — alles zusammen, was an den Körpern leuchte und wärme, Sonne sey. — Einige demonstirten, daß alles in der Welt, also auch das Licht, eine Hauptquelle haben müsse; eine Sonne sey also nothwendig, und wie jedes nothwendige Ding wirklich. Sie bewiesen, daß das Obst und Gemüse nicht reif werden könne ohne Sonnenlicht; und dies hatte freylich einige Wahrscheinlichkeit, weil es noch keinem jener ersten Philosophen gelungen war, Weintrauben durch Fackelnlicht zu reifen. Sie zeigten, daß die Sonne, als das Ideal von Lichtvollkommenheit nothwendig auch Existenz haben müsse, weil Existenz eine Hauptvollkommenheit sey. Es war bey ihnen völlig ausgemacht, wie die Sonne seyn und nicht seyn, in welcher Richtung sie leuchten müsse, oder nicht leuchten könne; ausgemacht, daß man sie mit gehöriger Würde unbeweglich am Himmel sehe, daß es ihrer Sonnennatur und Sonnentrefflichkeit wesentlich sey, von keinem Auge gesehen und von keiner Nerve gefühlt zu werden. „Was die Hellenbewohner haben, das ist der höchste Grad vom Genuß, was wir Philosophen lehren, das ist der höchste Grad von Weisheit. „Durch diesen Zweck ihrer Philosophie suchten sie wohlthätig ihre Mitbrüder zu gewöhnen an unterirdische Luft und Lampenlicht, und wohlthätig in ihnen zu tödten die schwärmerische Seh-

sucht nach freyer Luft und Sonnenlicht.“ Vortreflich passend im Ganzen; Züge genug, um den Zustand der Philosophie zu erkennen, in welchem Kant auftrat. Allein, welcher Kenner der Moraltheologie dieses Weisen dürfte mit folgender Darstellung zufrieden seyn. „Schon hatten sie ihre Absicht ziemlich erreicht, als ein andrer Philosoph auftrat, der das Gebäude ihrer Demonstration mit fürchterlicher Kraft zerstörte. Er bewies unwiderleglich, das man über nichts reden, von nichts Beweise geben könne, was aufser den Grenzen der Erfahrung liege, das man also weder die Nothwendigkeit, noch die Entbehrlichkeit, und noch weniger die Eigenschaft der Sonne demonstriren könne, weil niemand die Sonne gesehen habe. Als man darüber erschrak, so versicherte er, das er einen ganz andern Beweis geben wolle. — „*Ich möchte gern überall Licht haben; gern weit um mich her sehen,*“ sagt' er. „*Meine Augen reichen sehr weit; bey diesen Lichtern kann ich sie nicht recht brauchen. Ich habe da eine Lorgnette, ein Schrohr geerbt; was soll mirs, umschlossen von nahen Felsen? Meine Vernunft fordert eine Sonne, und jede Vernunft; also muß eine Sonne seyn.*“ Die Denker unter den Hölenbewohnern gaben ihm Beyfall, obgleich viele unter ihnen keine Lorgnetten und Sehröhre geerbt, und am Lampenlicht bisher genug gehabt hatten. Aber manche schüttelten die Köpfe. Es wollte ihnen nicht recht einleuchten, das alles daseyn müsse, was die Vernunft von einem Paar Hölenbewohnern fordere.“ In der That dürften diejenigen Leser der Ewaldischen Parabel, welche der Kanti-

schen Philosophie ganz unkundig sind, durch eine solche Schilderung auf den Gedanken gerathen, dieser Weltweise wolle sich entweder mit der philosophischen Welt eine sehr unphilosophische Luft machen, oder er sey, wie viele Theoristen der Vernunft, Zwischenräumen ausgesetzt, wo ihm seine Vernunft nicht pünktlich genug zu Gebote stehe. Die Demonstration des Hölenbewohners ist in der That so beschaffen, daß es gar keine Ungerechtigkeit wäre, wenn die übrigen Herren Brüder in der Höle ihn vor Unwillen zur Höle hinaus an das volle Sonnenlicht führten. Ich begreife nicht, wie ein so geistreicher Mann nicht im voraus die Unmöglichkeit sehen mußte, irgend einen Fall zu dichten, der der Situation des moralischen Menschen, auch nur entfernt, ähnlich wäre *).

*) Ich entwarf vor einem Jahre selbst einen ähnlichen Versuch, in einer Parabel das Verhältniß der Kantischen Philosophie zu den demonstrativen Systemen anschaulich zu machen, kam auch mit der Ausführung bis auf den moraltheologischen Beweis für das Daseyn Gottes. Allein wie sehr ich mich auch bemühte, irgend einen nur dem Scheine nach adäquaten Fall zu erdichten, welcher auf die Situation des Menschen, wie er im Bewußtseyn seiner Moralität und seiner gerechten Ansprüche zum Glauben an Gott übergeht, passend bezogen werden könnte, so gelang es doch nicht. Ich gieng von Möglichkeit zu Möglichkeit über, wählte, verwarf, und wählte wieder, bis ich endlich durch genauere Erwägung des Vornehmens selbst die Unausführbarkeit desselben einsah, und den Versuch für immer aufgab. Ich wünschte, Herr Ewald, der so viel Gutes über Kant sagt, hätte dieses auch gethan.

Der Ewaldische Hölenbewohner, welcher die Rolle Kants spielt, muß sich selbst lächerlich vornehmen, wenn er deshalb, weil *seine* Augen weit reichen, und *er* sie bey den Lichtern nicht genug brauchen kann, deshalb, weil *er* eine Lorgnette, ein Sehrohr geerbt hat, berechtigt zu seyn glaubt, das Daseyn einer Sonne anzunehmen. Beydes ist etwas ganz Zufälliges, bloß Individuelles. Ganz anders bey der Kantischen Methode; die Moralität kommt nicht diesem oder jenem Individuum, sondern der ganzen Gattung Menschheit zu, muß also bey einem jeden Einzelnen gefunden werden, welcher dazu gehört. Die Vernunft des Ewaldischen Hölenbewohners fordert eine Sonne wegen der Augen, der Lorgnette und des Sehrohrs ihres Subjectes, also nicht wegen einer Beschaffenheit, die ihr selbst, wiefern sie Vernunft ist, zukommt; Kants Vernunft schließt von ihrer innigsten, eigenthümlichsten Beschaffenheit. Die Vernunft des Hölenbewohners wird keinesweges uneins mit sich selbst, wenn auch die schärfern Augen, ihres Subjects, keinen ihnen angemessenen Sehkreis finden, und Lorgnette und Sehrohr ungenutzt daliegen; die menschliche Vernunft, wie Kant sie mit kräftiger Wahrheit darstellt, zerfällt mit sich selbst, widerspricht sich selbst, wenn sie Verbindlichkeit festhält, und Gott und Unsterblichkeit läugnet.

Ganz räthselhaft würde es bleiben, wie Herr Ewald so schief und beziehungslos dichten konnte, wenn nicht aus dem auf die Parabel folgenden vierten Briefe genugsam erhellte, daß er den Sinn eines *Postulats* bey Kant nicht richtig gefaßt hat

„Es liegt Wahrheit,“ sagt er, „in dem, was Kant sagt, Wahrheit, die ich tief fühle, und in den besten Stunden meines Lebens mit unwiderlegbarer mein ganzes Wesen durchströmender Gewissheit fühle; Wahrheit, die schwerlich ein anderer als Kant so fest halten, und für die speculative Vernunft zubereiten konnte. Wenn schweben nicht Momente vor, wo er im tiefsten Drucke fürchterlicher Leiden aus unwiderstehlichem Instinct zu Gott, als einem Lebendigen, Gegenwärtigen, Erbittlichen, sprach, obgleich seine Philosophie und Theologie vielleicht von einem solchen Gott nichts wußte? Oder, wo das volle, vollauf beseeligte, von Dankbarkeit erstickte Herz einem Gott dankte, bloß, weil es einen Gott bedurfte zum Erguß seines Dankes? wo also unser innerstes Gefühl, das eigentliche *Ich* in uns vom *Bedürfnis* gerade Übergang zum *Gegenstand* des *Bedürfnisses*, zum *Glauben* an dessen *Daseyn*, und das mit einer Gewissheit, gegen die jede Demonstration, o welch elendes Knabenexerciceium war. Das ist also nicht zu läugnen, der gesundfühlende Mensch schließt von reinem, ungesuchtem natürlichem Bedürfnis, auf etwas, das dies Bedürfnis befriedigt. Nein; *schließt* nicht; der Glaube *durchblitzt* ihn mit himmlischer Klarheit in manchem Moment.“ Herr Ewald hält hier offenbar die Kantische Idee nicht fest. Kant hat nie behauptet, daß *jeder* dringende Bedürfnis des Menschen einen festen Glauben an Gott erzeugen könne, sondern stützt sich bloß auf das Bedürfnis des *moralischen* Menschen. Er wird also Herrn Ewald in

Beziehung auf die Gefühle, welche er schildert, sehr gern zugeben: „Das sind *Momente*, Stunden; den Nachklang im Herzen mitgerechnet, höchstens Tage. Es ist keine Gewissheit, die *bleibt*; nichts festes, woran man sich immer, auch in *dürren* todtten Stunden halten kann. Oft nur eigentliches Blitzlicht, das uns hintennach die Finsterniß um uns her desto peinlicher macht.“ Denn *bloße* Nothdurft, *bloßer* Drang *irgend eines* Bedürfnisses berechtigt zu keinem Glauben an etwas, giebt keine zureichenden subjectiven Gründe, bewirkt also auch keine feste Ueberzeugung; wiewohl in schwärmerischen Gefühlsstunden, wer weiß was nicht für ein zufälliger Wunsch in ein Fürwahrhalten, für den gegenwärtigen Augenblick, übergehn kann. Kant eignet bloß der Moralität des Menschen das Recht zu, einen innern Zwang zu gründen, Gott und Unsterblichkeit vorauszusetzen, und hier fragt es sich, ob er nicht das Recht hatte, den Ideengang, mit welchem der moralische Mensch, so bald er über seine Natur und Bestimmung philosophirt, zum Glauben an die Religion übergehn muß, in deutlichen Schlüssen darzustellen; ob er hingegen, wie Herr Ewald meint, es beym bloßen Gefühle bewenden lassen mußte, ohne es zergliedern und aufklären zu wollen. „Dieser Glaube,“ sagt er, „darf nicht entwickelt, in Vernunftpostulate aufgelöst werden; und auch ein *Kant* durft' es nicht, und konnt' es nicht. Ein elektrischer Schlag läßt sich nicht auf das Papier zeichnen, und durch den Verstand läßt sich die Innigkeit einer Empfindung nicht empfinden, nicht mittheilen.

Es ist ein Gefühl, das einer in sich *haben* muß, wenn es ihm etwas feyn soll. Dem speculativen Kopfe ist es nichts; es läßt sich damit kein andrer überzeugen, so wenig jemand durch Zergliederung von Handels Messias für Musik zu gewinnen ist. Bloß die *Innigkeit*, *Lebendigkeit* des Gefühls ist Beweis, daß es analoge Gegenstände geben müsse, aber natürlich kann es bloß *dem* Beweis feyn, der so innig fühlt.“ Herr Ewald scheint die *Gründe* des auf Moralität gegründeten Glaubens an Religion und das *Fürwahrhalten* davon selbst, zu vermengen. Die *Gründe* müssen *gedacht* und *begriffen* werden, wenn auch nicht mit logischer Deutlichkeit; das *Fürwahrhalten* selbst kann nur *geföhlt* werden. Wenn der moralische Mensch, wegen des Bewusstseyns seiner Moralität, Gott und Unsterblichkeit mit inniger Ueberzeugung glaubt, so hat er vorher Ideen verknüpfen, hat gewisse Sätze im Zusammenhange mit gewissen Gründen vorstellen müssen; dieß ist kein bloßes Gefühl, sondern Handlung des Verstandes und der Vernunft, eine Handlung, welche in der Seele gerade nicht mit völliger Deutlichkeit vor sich zu gehen braucht, um *Ueberzeugung* zu *bewirken*, welche oft vielmehr schnell, bewundernswürdig, unbegreiflich schnell geschieht, und doch diese Wirkung hervorbringt. Das *Fürwahrhalten* nun entsteht dann, wenn der Satz im Zusammenhange mit seinen Gründen, in solcher Harmonie mit den Gesetzen der Erkenntnißkräfte erscheint, daß Zweifel und Gedenken des Gegentheils nicht mehr möglich ist; dann neigt sich das erkennende We-

ven ihm ganz hin, und wird vom Gefühle eines uneingeschränkten Zutrauens zu demselben erfüllt. Ein Glaube, auf dunkel vorgestellte Gründe gestützt, ist ein sehr unsicherer Glaube. Oft werden wir von Zuversicht zu Sätzen eingenommen, von deren Nichtigkeit wir uns zu unsrer Beschämung überzeugen, so bald wir die Gründe aus ihren Schatten ans Licht ziehn. Sollen wir bey dem moralischen religiösen Glauben vor einer solchen Entdeckung sicher seyn, so müssen wir die Gründe desselben deutlich entwickeln, müssen den Ideen- gang Schritt für Schritt beleuchten, den der Mensch im Bewusstseyn der Moralität, zur Religion nimmt. Das *Gefühl des Fürwahrhaltens* kann nicht aufgelöst, nicht entwickelt, nicht in Ideen und Schlüsse verwandelt werden; allein seine Rechtmäßigkeit wird geprüft, indem man die Gründe erwägt, wodurch es erzeugt worden. Was verdient nun Kant für Tadel, indem er uns diejenigen *Gründe des Fürwahrhaltens der Religion* deutlich dargestellt hat, welche im *Bewusstseyn der Moralität* liegen? — indem er gezeigt hat, wie der Mensch, sobald er das Sittengesetz seiner Vernunft in seiner unnachlässlichen Gültigkeit, und nach seinem vollen Umfange, anerkennt, innerlich gedrungen ist, Unsterblichkeit und Daseyn Gottes vorauszusetzen, beyde in der That fordern muß? — Hat er etwa hier „*ein unzergliederbares Gefühl auflösen wollen*, hat et etwa „*das Gefühl in ein Postulat verwandelt?*“ Ich finde nirgends, daß Kant habe das *Gefühl des Fürwahrhaltens* der moralischen Religion zergliedern wollen; um dies zu versuchen ist er zu sehr Phi-

lofoph, weiß als folcher zu gut, was aufgelöst werden kann, und was einfach ist, hat dies auch mehr als irgend Einer in seinen tiefstinnigsten Schriften gezeigt. Allein die *Vernunftgründe*, durch welche dieses *Gefühl* von jeher in reinen Herzen entstanden ist, und der Natur nach nothwendig entstehen muß, diese hat er mit völliger Deutlichkeit entwickelt, und dadurch etwas sehr Verdienstliches ausgeführt. Das *Gefühl* hat also Kant auch nicht in ein *Postulat* verwandelt. Das *Gefühl* setzt das *Postulat* voraus, und daß es wahr sey, mit den Gesetzen der Erkenntnißkräfte des Wesens vollkommen harmoniere. Freylich viele Menschen denken die *moralischen Gründe*, welche dieses *Gefühl* des Fürwahrhaltens erzeugen, *allezeit* so dunkel, daß sie ein bloßes *Gefühl*, und das Denken derselben ein bloßes *Fühlen* scheint, sie erheben dieselben nie zur Klarheit und Deutlichkeit; selbst diejenigen, welche sich von diesen Gründen ihres Glaubens ausführliche Rechenschaft gegeben, sie entwickelt und verdeutlicht haben, müssen ihre Kraft auch bey dunkler Vorstellung fühlen. Allein deshalb sind dunkel vorgestellte Gründe kein *Gefühl*, und das dunkle Vorstellen der Gründe kein *Fühlen*. — Wie ganz ungerecht beurtheilt also Herr Ewald Kanten, wenn er (S. 48.) sagt: „Kant hat für die Ohren gemahlt, für die Augen Musik gesetzt; das heisse Verlangen der Seele nach einem Gott und einer Unsterblichkeit, das Einer Seelenkraft viel seyn kann und ist, hat er vor das Departement einer andern gebracht, vor der es nichts ist, und nichts seyn kann. Und mich dünkt, Zietens Genie-

plane und Geniethaten könnten vor einem Hofkriegsrath von lauter Staatsmännern keine schlechtere Figur machen, als das innige, lebendige, oft unser ganzes Wesen durchbebende Bedürfnis einer Gottheit, einer ewigen Fortdauer vor dem Richterstuhl der reinen speculativen Vernunft.“ — Ich halte es für unnöthig, noch etwas hierüber zu erinnern, da ich in der *ersten Betrachtung* umständlich von der Organisation des religiösen Gefühlsglaubens gehandelt habe, und in den *nächstfolgenden* von den *moralischen* Beweisgründen für die Wahrheit der Religion ganz ausführlich sprechen muß. Das Einzige wiederhole ich, daß ich durch das Wenige, was ich über Herrn Ewalds Kritik der Kantischen Erweismethode gesagt habe, keinesweges Geringschätzung seiner Schrift verursachen will, die mich mit wahrer Achtung und Liebe ihres denkenden und fühlenden Verfassers erfüllt hat.

III. In der Sinnenwelt selbst kann die Bedingung und der letzte Grund des moralischen Systemes nicht liegen, wovon der Mensch ein Glied ist. Dieser Satz kann und muß in soweit erwiesen werden, daß die volle Berechtigung des moralischen Menschen, einen von der Welt verschiedenen Gott vorauszusetzen, daraus erhelle. Der Kantische praktische moralische Beweis hat hier unstreitig vielen Vorzug. Der Mensch ist in der Situation, von welcher Kant denselben (Beweis) ausführt, gezwungen, augenblicklich zu entscheiden, darf die Entscheidung keinesweges aufschieben. Wenn er nun überzeugt ist, daß es für uns unmöglich ist,

jemals in der Sinnenwelt den letzten Grund der Moralität aufzufinden, so tritt hier ein Zwang ein, sich den Urheber des moralischphysischen Weltsystems außer der Welt zu denken, und keine Spitzfindigkeit dürfte wohl je einen solchen Glauben erschüttern.

Anhang zur fünften Betrachtung.

Man hegt gemeiniglich das Vorurtheil, als ob Kant in seinem neuen Beweise für die Religion, der Menschheit einen neuen noch unbetretenen Weg zu eröffnen gedanke, um zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit zu gelangen. Das war nie des tief sinnigen Mannes Meynung. Er wollte bloß das wahre, feste, ewige Interesse darlegen und entwickeln, welches die Menschheit zu diesen Wahrheiten hintreibt, ein Interesse, welches von jeher gewirkt hat, und wirken mußte, weil es in der Natur des Menschen selbst gegründet ist. Unbegreiflich ist es, wie so viele scharfsinnige Denker diese Triebfeder in der Vernunft übergehen konnten, ohne von ihr in der natürlichen Theologie ganz vorzüglich Gebrauch zu machen. Selbst Crusius, der sich durch seine Bestimmtheit und Strenge in der Theorie der Pflichten bey vielen den Nahmen eines Schwärmers erworben hat, thut es in seiner natürlichen Theologie so flüchtig, daß er den religiösen Glaubensgrund, hergeleitet von dem *Gewissen im Men-*

fchen, unter die *blofs Wahrscheinlichkeit gewährenden* Beweife stellt.

Ich finde viele Uebereinstimmung mit dem Kantischen Ideengange in der kleinen Schrift eines vortreflichen Kopfs, des Herrn Girard: *l'ami de la nature, a Paris, 1787.* und ergreife die Gelegenheit, sie dem deutschen Publicum bekannt zu machen. Das Ganze ist dem Scheine nach bloß eine Phantasia ohne gesetzmässige philosophische Ordnung; allein genauer betrachtet kann man diese bey allem oft üppigem Ueberflusse von Bildern nicht verkennen. Die Wahrheiten der Religion sind an das Bewusstseyn der Moralität, und die kräftigsten Scenen der äussern Natur geknüpft, mit einer Einfachheit, einer Innigkeit und Stärke vorgetragen, welcher wenigstens kein reines Herz widerstehen kann. Ich erlaube mir diese Excursion um so ungefeuchter, da die meisten meiner Leser durch die vorhergegangene lange Reihe der abgezogensten Ideen ermüdet seyn dürften, und ich weder an die Regeln eines Systems noch eines Compendiums gebunden bin. Ich übergehe den bloß dichterischen Eingang, und hebe die für meinen Zweck vorzüglich wichtige Stelle aus:

„In jener Hütte am felsigen Gebirge verlebte der fromme Aristée seine friedlichen Tage in Betrachtung der Natur und Erforschung der Wahrheit. Er lehrte und unterstützte die Bewohner dieser Gegenden, stößte der Jugend Liebe der Arbeitsamkeit und Tugend ein, und verbreitete Hoffnung und Glückseligkeit rings um sich her. Sein Andenken ist gesegnet; schaarenweise kommt man,

befucht seine Grabstätte, und geht unter das Dach, wo er wohnte, mit der Andacht, wie man einem Tempel sich nähert.

Der Tag war noch nicht angebrochen, da ich zum erstenmale in diese Einsamkeit kam; tiefe Ruhe herrschte noch über der Luft und über der Erde, unbewegt hiengen die Blätter der Bäume; die Thiere schlummerten, der glückliche Ackermann kostete in seiner Strohütte das Labfal des Schlafs, und die Unschuld athmete noch sorglos vor den Angriffen der Ehrsucht und Unterdrückung. Die allgemeine feierliche Stille öffnete schon im Voraus mein Herz großen Gefühlen, als der Himmel sich allnählich umgoldete, und die flammende Sonne hervortrat. Da bemerkte ich an der Stirne eines Felsen, den sie mit ihren ersten Strahlen beleuchtete, desselben, wo Aristéens Asche ruht, Worte eingegraben von seiner Hand; ich lese, und glaube ihn selbst zu hören. Menschen, deren Vernunft unstät herumirrt, und eine Stütze bedarf, hört Aristéens Worte!

„Ich sah' das Gestirn des Lichts mit jedem Tage im bestimmten Momente aufgehn, sah alle Planeten des Himmels in regelmäsigem Laufe ihre unermesslichen Kreisbahnen durchwandern, sah zahllose Wesen nach den Gesetzen von tausend verschiedenen Instincten, den Menschen allein an der Spitze von allen auf den Pfaden der Sittlichkeit einhergehn; da sagte ich: *Es ist Ordnung im Weltall, und Begriffe der Gerechtigkeit in den Herzen der Menschen. Die Macht, welche die Ordnung der Natur gründete, und erhält, gab dem Menschen nur ein Ge-*

setz der Gerechtigkeit, damit er selbst Schöpfer von Ordnung in seinem Herzen würde.

Alles ist der Regel der Ordnung untergeben; der ewige Wirbel, welcher alle Wesen, Zeiten und Welten ergreift, führt alles nach und nach zum Daseyn, zum Gefühle, zur Vollkommenheit über.

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, fähig der Vervollkommung, fähig des Guten und des Bösen.

Das Gute, was einem solchen Wesen mehr zu Theil wird als Uebel, ist der Maasstab seines Verdienstes, die Mehrheit des Uebels der Maasstab seiner Schuld.

In der moralischen Ordnung kann eben so wenig, als in der physischen eine Wirkung ohne Ursache Statt finden; dies wäre das Gute und das Uebel, welches das Verhältniß des Verdienstes und der Schuld überschritte.

Die Glückseligkeit des Menschen muß mit seiner Tugend, sein Leiden mit seiner Unsittlichkeit in Harmonie stehen; dies ist die unwandelbare Ordnung der Gerechtigkeit und Moralität.

Befcheidene Weisheit leitete Aristéens Antworten bey Fragen, welche man ihm that. Ein Mann von gereiftem Alter fragte ihn, wie er seinen Lebenswandel einrichten solle. „Zieht,“ sagte dieser, „eure Vernunft, euer Gewissen zu Rathe, und thut, was nach eurer Ueberzeugung das Beste ist!“ — „Aber die Vernunft ist nur zu oft schwach,

beunruhigt von Leidenschaften, unnebelt von Vorurtheilen; warum sind wir so gebrechlich, dem Laster und Irrthum so unterworfen? Konnte uns Gott nicht gleich gut und gerecht erschaffen?“ — So kann kein Geschöpf beginnen. Außer der ewigen Gerechtigkeit Gottes muß sich jede andre erst durch freye Ausübung der Tugend entwickeln. Hätte Gott ein Wesen von reiner sittlicher Güte geschaffen, unfähig irgend zu sündigen, so war die Tugend dieses Geschöpfes Tugend der Gottheit selbst, ohne Verdienst, ohne Würdigkeit der Belohnung. Die Hand, welche der äußern Natur ihren festen Gang vorschrieb, konnte unsern Herzen allerdings Fesseln und Zwang anlegen. Aber Freyheit war für das sittliche System nothwendig, denn ohne sie ist Verdienst und Lohn unmöglich. Die Freyheit, welche Gott dem Menschen gab, ist das größte Wunder der Schöpfung. Das Nichtseyn in Daseyn zu verwandeln, ist das Meisterstück seiner Macht, Wesen tugendfähig zu machen, das Meisterstück seiner Weisheit.“ — Ihr redet von Gott, Aristée; aber dieses Wesen ist so fern von uns! Der Mensch kann ihn nicht anschauen und nicht begreifen!“ — „Was würdet ihr,“ antwortete Aristée, von den Insecten sagen, die unter unsern Füßen kriechen, wenn sie, wie wir, den Lauf der Gestirne zu ermessen beehrten? *Sähen wir Gott, wie wir die Sonne sehen, so wäre das moralische System vernichtet.*“

Bey diesem Gedanken sammelte sich der Mann, und brach, nach einem kurzen Schweigen, in die Worte aus:

„Unerforschener Urquell aller Ordnung, erste Ursache der Dinge, unsichtbarer Beweger und Lenker des Weltalls, unerreichbar ist für den Blick des Menschen deine Ewigkeit, deine Unendlichkeit, dein ganzes Wesen, und so muß es nach dem Plane deiner Weisheit seyn. Wenn uns deine Wahrheit und alle deine göttlichen Eigenschaften im vollen Glanze erschienen, wir würden, in unaufhörlichem Entzücken verlohren, unsre Bestimmung auf Erden nicht erfüllen können; und erinnerte uns auch die Natur an die Pflichten der Menschheit, so würde die Anschauung der himmlischen Vollkommenheiten uns mit unwiderstehlichem Zuge zum Guten fortreißen, und unsre Tugend würde kein Verdienst haben.

Aber, wenn du auch, großer Gott, dem schwachen Sterblichen dein Wesen verbirgst, so kündigt ihm dennoch alles deine Macht, Gerechtigkeit und Güte an.

Meine Augen werden nicht vergebens die Wunder der Natur sehen. Erhabenes Staunen erfüllt mich beym prachtvollen Schauspiele deiner Himmel; und in Dankfagung zerfließ ich, wenn ich die fruchtreiche Erde betrachte; genieß ich ihre Güter, dann bete ich deine Güte an, treffen mich ihre Uebel, dann bet' ich die Plane des unwandelbaren Wesens an, dessen Wege mir unbekannt sind, und lege mit Zuversicht meine Uebel und meine Ergebung in die ewige Wage seiner Gerechtigkeit. Meine ganze Seele giebt sich ihm hin, mein Wesen taucht sich unter in die Quelle alles Daseyns und Lebens; da find' ich Hoffnung,

die mein Herz bey den Leiden der Menschheit tröstet.

Aristée liebte die Jugend, unterrichtete sie gern, leitete gern ihre ersten Schritte auf die Bahn der Tugend. Seine Hülfe konnte sich nicht so weit verbreiten, als seine Liebe; aber seine Wünsche und sein Gebet umfaßte die ganze Menschheit. Oft sprach er zu Gott in der Ergießung seines Herzens:

„Höchstes aller Wesen, deine Hand bildete den Menschen, um ihn glücklich zu machen; aber deine Gerechtigkeit wollte, daß er durch freye Wahl dessen, was dir gefällt, seine Glückseligkeit verdienen sollte. Daß doch diese kostbare Freyheit das Werkzeug seiner Seeligkeit werde! daß er von ihr *den* Gebrauch mache, wozu Vernunft und Gewissen ihn auffordern! Dann wird sein Herz sich der Gerechtigkeit und Wahrheit öffnen. Dann wird der Tyrann sein eisernes Scepter zerbrechen; dann sinkt der Meuchelmörder zu den Füßen der wohlthätigen Menschheit, der Verleumder zu den Füßen der Unschuld, der Lasterhafte zu den Füßen der Tugend. Dann verschwinden Fanatismus, Aberglaube, tausend sinnlose Irrthümer, wie Gespenster der Nacht vor dem Strahle des schönen Tages. Der Mensch erkennt im Menschen das Geschöpf Gottes, den Bruder, welchen er lieben soll; in Gott den Regierer der Welt, seinen Schöpfer und Vater. Und du, mächtiger Gott, siehst dann in deinen Geschöpfen Wesen, die deiner Liebe werth sind.

O führe sie schnell herbey, diese glückliche Zeit des Lichts und des Friedens; daß die Wahrheit endlich einmahl in wolkenlosem Glanze erscheine, daß die füszen Banden eines allgemeinen Wohlwollens alle Menschen vereinen; daß im Schoofse der Unschuld und Tugend, im Schoofse einer reinen Wollust, die Natur ohne Unterlaß neue Geschlechter erzeuge, die, an sich gezogen von deiner Liebe, sich von Welt zu Welt bis zum Gipfel der Schöpfungen erheben, lobpreisen deine Macht und die Wohlthaten ihres Schöpfers.

So siehete Aristée täglich zu Gott; sein letztes Gebeth, am Tage seines Todes, war dieses:

Der du gleich mächtig und gütig bist, der du mir das Daseyn und die Kraft, dich zu lieben, gabst, Vater der Natur, dein Wille ist der Grund meines Daseyns; aber du wolltest, daß mein eigener nur, Grund meiner Handlungen werde. Ja, daß ich da bin, ich fühl' es, das ist durch dich; aber wenn ich Gutes oder Böses that, ich fühl' es, daß das mein Werk war, und daß ich es auch nicht thun konnte.

Baruherziger Gott, lösche aus meinem Leben alle Züge, die mein Herz nicht für sein anerkennt; du weißt, daß dieses schwache Herz die Tugend ehrte, weißt, daß es dich liebt, und dich anbetet.

Gerechter, guter Gott, ich habe die Gerechtigkeit geliebt, habe Beleidigung vergeben, und die Unglücklichen getröstet. Vergieb mir, wie ich ihnen vergab, erbarme dich deines Geschöpfs, wie es sich seiner leidenden Brüder erbarmte.

Niemand war inniger vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit überzeugt, als Aristée. Als er einst tugendhafte Denker Zweifel über diese trostvollen Wahrheiten erheben hörte, versuchte er ihnen den Glauben mitzutheilen, der ihn so sehr beseeligte. *Natur*, sprach er, *Vernunft*, *Wahrheit*, bringt die, welche euch lieben, zur Erkenntniß, daß ihr nicht durch zufälliges Zusammentreffen der Elemente da seyd, daß eure Fackeln keine blinde Macht anzündete, bringt sie zur Erkenntniß, daß die Materie, welche, belebt vom göttlichen Hauche, alle Wesen gebähren konnte, die Tugend allein nicht zu erzeugen vermochte, und daß diese Tugend, welche sie ehren, nichts wäre, als ein leeres Wort, als ein Wahn großer Herzen, die Thorheit der Weisen, wenn es keinen Belohner gäbe; laßt sie fühlen, daß jene unsichtbare Macht, welche die unaussprechliche Würde der Tugend schuf, den Guten, der sie liebt, und der Bösen, den sie verachtet, nicht in einem und demselben Nichts begraben kann.

Ich werde in der Folge noch einige Stellen aus dieser interessanten Schrift mittheilen.

Sechste Betrachtung.

Vom Fürwahrhalten, und besonders vom Glauben. —

So gewiß es eine ganz eigene Richtung der Erkenntnißkräfte des Menschen ist, wenn er, verlassen von allen Gründen, hergeleitet aus Einsicht in die Natur eines Gegenstandes selbst, nur gestützt auf das Gefühl eines dringenden Bedürfnisses, welches allein durch ihn befriedigt werden kann, denselben uneingeschränkt für wahr hält; so gewiß muß diese Richtung mit einem besondern, dieselbe auszeichnenden Nahmen benannt werden. Nennt man nun dasjenige Fürwahrhalten, welches durch Einsicht in die wirkliche Natur eines Gegenstandes entsteht, wenn es hinlänglich begründet ist, ein *Wissen*: so giebt es in der That für dasjenige Fürwahrhalten, was auf bloß subjectiven aber zureichenden Gründen beruht, kein schicklicheres Wort, als *Glauben*. Da diese Benennung so häufig gemißdeutet, und der Gegenstand, welchen es bezeichnet, verkannt wird, so scheint es mir nicht unnütz, etwas umständlicher davon zu handeln. Ich fange vom *Fürwahrhalten* als der Gattung an, und gehe dann erst zu der Art über.

I.

Durch *die Wahrheit* entsteht, wenn ihre Wirksamkeit durch nichts gehindert wird, *das wirkliche Fürwahrhalten*.

2.

Wenn die Wahrheit nichts anders ist, als dasjenige Verhältniß eines Erkenntnisses zu den unwandelbaren Gesetzen des menschlichen Erkenntnisvermögens, nach welchem sie dergestalt damit harmonieren, daß Zweifel und Gedenken des Gegentheils nicht möglich ist: so ist das Fürwahrhalten nichts anders als das *Gefühl der uneingeschränkten Zuversicht auf ein solches Erkenntniß.*

3.

Das *Fürwahrhalten* ist ein *innres Gefühl* des Subjectes, *welches selbst* nicht aufgelöst, nicht dargestellt, nicht mitgetheilt werden kann.

4.

Alles *Fürwahrhalten* bezieht sich auf *Vorstellungen*, und man kann nichts für wahr halten, denn solche. Alles Fürwahrhalten beruht auch auf *Gründen*; allein nicht alles, sondern nur einiges auf der *Vorstellung der Gründe.*

Man pflegt nur zu gewöhnlich die *Wahrheit* und das *Fürwahrhalten* eines Erkenntnisses zu vermengen, ein Fehler, welcher von wichtigen Folgen ist. Alles *Fürwahrhalten* an sich, ist bloß *subjectiv*, allein nicht alle *Wahrheit*. *Kein Fürwahrhalten* kann *aufgelöst, dargestellt und mitgetheilt* werden; aber allerdings kann dies diejenige *Wahrheit*, welche *von Vorstellungen abhängt*. Eine *Wahrheit* ist allezeit eine *Vorstellung*; allein das *Fürwahrhalten* ist nie selbst, eine bloße *Vorstellung*.

Ich erkläre das *Fürwahrhalten* für ein Gefühl der *uneingeschränkten Zuversicht auf ein Erkenntniß*, und glaube damit seinen Charakter bestimmt angegeben zu haben, muß aber den Ausdruck der *uneingeschränkten Zuversicht* näher bestimmen.

Wenn der Mensch auf ein *Erkenntniß uneingeschränkte Zuversicht* setzt, so bezieht er es nicht bloß auf Vorstellen und Denken, sondern bezieht es auch auf Handlungen, die ihm gemäß möglich sind, und bezieht solche Handlungen auf dasselbe. Das *Fürwahrhalten* ist also, dürfte ich wohl sagen, nicht bloß *theoretisch*, sondern allezeit auch *praktisch*; es enthält nicht bloß das Bewusstseyn *logischer* Zufriedenheit, sondern auch das Gefühl der Berechtigung und der Nothwendigkeit, in Thun und Lassen das Erkenntniß vorauszusetzen, und darauf ohne weitere Kritik zu bauen. Beydes ist im *Bewusstseyn uneingeschränkter Zuversicht* auf das Erkenntniß nothwendig enthalten.

Denkende Köpfe haben es den Schwärmern selten zugestanden, daß Wahrheit etwas sey, was sich nicht zergliedern, nicht ausdrücken, nicht mittheilen lasse, haben vielmehr von jeher über Aeuserungen dieser Art gespöttet. Ich finde in der Aussage derselben freylich eine Verwirrung zweyer wohl zu unterscheidender Begriffe, aber zugleich eine unlängbare Wahrheit. Schwärmer verwirren in diesem Falle allezeit *die Wahrheit* und das *Fürwahrhalten*; eine Erscheinung, die den kritischen Beobachter nicht in Erstaunen setzen kann. Ihre Erkenntnisse beruhen selten auf deutlich vorgestellten Gründen, sie scheinen mit ihren Gründen

bloß ein Gefühl zu seyn; da nun das Fürwahrhalten wirklich nichts mehr als ein solches ist, so lassen sie alles in Eines, in ein einfaches, wie es ihnen scheint, untheilbares, unausdrückbares, unmittheilbares Gefühl zusammenfallen. Was also das *Fürwahrhalten* selbst anbelangt, so haben sie volles Recht; es ist dieß ein inneres Seelenphänomen, das man nur *in sich fühlen* kann.

5.

Das Fürwahrhalten ist entweder ein unmittelbares, welches keiner Gründe bedarf und keiner Gründe fähig ist, oder ein mittelbares, welches auf Einsicht von Gründen beruht.

6.

Allem mittelbaren Fürwahrhalten liegt ein unmittelbares Fürwahrhalten zum Grunde.

7.

Die Gegenstände des unmittelbaren Fürwahrhaltens sind das eigene Daseyn des Menschen, das Daseyn der Außenwelt, die angebohrnen Formen, Gesetze und Principien des geistigen Vermögens. In wiefern das Fürwahrhalten dieser Erkenntnisse nicht von Einsicht der Gründe abhänget, sondern bloße unmittelbare angebohrne Zuversicht des Subjectes auf sich selbst und die Natur ist, so nenne ich es *Naturglauben*.

8.

Alles übrige Erkennen, Begreifen und Demonstrieren, selbst das mathematische Wissen

ruht auf diesem Naturglauben, und kann ohne ihn nicht Statt finden.

Ich muß an das Aergerniß erinnern, welches sich viele würdige Männer an der Aeußerung des Herrn Jakobi genommen haben, *es gründe sich alles Wissen und Demonstriren auf Glauben **). „Wir alle werden, sagt er zu Mendelssohn, *im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben*, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewisheit streben, wenn uns Gewisheit nicht zum Voraus schon bekannt ist? und wie kann sie uns bekannt seyn anders als durch etwas, das wir mit Gewisheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewisheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist. *Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Ueberzeugung aus der zweyten Hand.* Gründe sind nur Merkinale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewis 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.

*) Briefe an Herrn Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza N. A. 215. 216. 217. 225. 228. 229.

Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andre Körper und andre denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte wundervolle Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern 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 eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen. „Ferner *): V. Wir können nur Aehnlichkeiten demonstrieren, und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, wovon das Principium Offenbarung ist. VI. Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirkksamkeit ist Glauben.“⁶ Ich glaube eben so wenig, daß Herr Jakobi in diesen und ähnlichen Stellen etwas anders gemeint habe, denn was ich §. 6. §. 7. §. 8. sage, als daß irgend jemand, welcher den Sinn seiner und meiner Worte gefaßt hat, mit etwas Gründlichem dagegen auftreten könne. Mendelsohn, und seine, mehr von Leidenschaft, als von unbefangener Denkkraft geleiteten Freunde gaben Jakobi's Ausdrücken die schiefste Deutung, welche man sich denken kann, während der feelige Wizenmann in

*) Ebendaf. S. 225. 228.

seinen vortreflichen Resultaten, ihn mit edler Freymüthigkeit rechtfertigte. Ich wünschte die einzige Stelle: „*Die Ueberzeugung aus Gründen kann nie recht sicher und vollkommen seyn*“ vernichtet, oder wenigstens mit der nöthigen Einschränkung versehen. Was würde uns der bloße Naturglaube an die Wahrheit des Daseyns unsrer selbst und der äußern Dinge, die Formen, Gesetze und Principien der geistigen Vermögen helfen, wenn es nicht möglich wäre, weiter zu gehn, und sich nach Gründen eine *sichere mittelbar wahre* Erkenntniß zu erwerben? Man hat in der That nicht nöthig, der mittelbaren von Gründen abgeleiteten Wahrheit etwas von ihren Rechten und Ansprüchen zu entziehn, um das Daseyn und die Nothwendigkeit des Naturglaubens zu erweisen, welcher sehr wohl mit der Ueberzeugung aus gedachten und begriffenen Gründen in einem und demselben erkennenden Wesen Statt findet, ja bey einem solchen, wie der Mensch ist, Statt finden muß.

9.

Jeder Versuch, einen wirklichen Gegenstand des Naturglaubens durch Vernunftgründe erklären und begreiflich machen zu wollen, muß, der Natur der Sache zu Folge, zirkelförmig ausfallen.

10.

Alle Vorstellungen, welche einem wirklichen Gegenstande des Naturglaubens widerstreiten, sind falsch und unwahr.

11.

Diejenigen Vorstellungen, welche nothwendig verknüpft sind mit einem Gegenstande des Naturglaubens, sind richtig und wahr.

12.

Das mittelbare Fürwahrhalten beruht entweder auf Gründen, die aus Einsicht in die Natur der Gegenstände selbst hergeleitet sind, auf welche sich die Wahrheiten beziehen, oder auf Gründen, welche aus der Natur des Subjectes hergenommen sind, welches etwas für wahr hält. Jenes Fürwahrhalten nennt man Wissen, dieses, wiefern es, wenn es ächt seyn soll, von der Vernunft abhängen muß, kann man *Vernunftglauben* nennen.

13.

Das Daseyn überfinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen kann man nur in einem Vernunftglauben für wahr halten.

14.

Der Mensch ist doch durch die Vernunft gezwungen, das Daseyn bestimmter überfinnlicher zur Sinnenwelt gar nicht gehöriger Wesen zu glauben, wenn sie, ohne dasselbe vorauszusetzen, einen wirklichen Gegenstand des Naturglaubens aufheben und für widersinnig erklären müßte ja, sie muß dieselben gerade so geeigenschaftet glauben, wie sie gedacht werden müssen, wenn dieser Gegenstand des Naturglaubens nicht aufgehoben und für widersinnig erklärt werden soll.

Ich habe mit diesen Sätzen auf noch einfachern Wege, als es in der vorigen Betrachtung geschehn konnte, die Berechtigung des Menschen zum Vernunftglauben an übersinnliche, zur Sinnenwelt gar nicht gehörige Wesen bestimmt, ja, wie ich glaube, den Fall der Nothwendigkeit eines solchen dargethan.

Der Naturglaube, dieses unmittelbare allereinfachste Fürwahrhalten, ist dem Menschen so unveräußerlich und unwandelbar, als seine eigene Natur selbst, er könnte eher alles vertilgen, als ihn. Gestützt auf diejenigen Grundwahrheiten, welche die Gegenstände des Naturglaubens sind, erkennt er bestimmte Dinge der Außenwelt, und bestimmte Zustände und Eigenschaften seines innern Gemüthes; erbaut von beyden ein System wirklich objectiv wahrer Erkenntnisse, ein System des Wissens, auf welches er uneingeschränkte Zuversicht setzt, und seine möglichen Handlungen bezieht. Diese Erkenntnisse würden denselben nie aus der Sinnenwelt zur Annahme von Gegenständen hinüberführen, welche gar nicht zur Sinnenwelt gehören, wenn es nicht Grundwahrheiten des Naturglaubens gäbe, welche für das nicht gelten könnten, was sie sind, wenn man nicht das Daseyn eines gewissen übersinnlichen, zur Sinnenwelt gar nicht gehörigen Wesens voraussetzte. So gewiß es aber dergleichen giebt, so gewiß kann der Mensch unmöglich innerhalb der Gränzen der Sinnenwelt seine Gedanken einschränken; er ist gezwungen, aus ihr heraus zu gehn, und dasjenige Wesen zu glauben, ohne dessen Annahme sein Na-

turglaube nicht bestehen könnte. Ein solcher Glaube beruht nun allerdings auf einem Grunde der Vernunft, ist also wahrhafter Vernunftglaube; er unterscheidet sich vom Naturglauben dadurch, daß *dieser* alle Gründe ausschließt, ihrer auch nicht bedarf, *er* aber durch Gründe erzeugt wird, vom Wissen dadurch, daß hierbey eine gedoppelte Beziehung Statt findet, auf den gegebenen Gegenstand und gewisse Grundwahrheiten des Naturglaubens, bey ihm das ganze Fürwahrhalten von einer gewissen Grundwahrheit des Naturglaubens, oder ihnen allen, allein, abhängt, ohne sich auf den Gegenstand als wirklich für Gewahrnehmung und Vorstellung gegeben, beziehen zu können. Das Fürwahrhalten selbst ist eines und dasselbe Gefühl uneingeschränkter Zuversicht auf den Satz.

15.

Unter allen Gegenständen des Naturglaubens ist das Sittengesetz, welches ursprünglich in der Vernunft liegt, der oberste; dieses zwingt uns, wenn es anders hier Grade geben kann, das allerinnigste und festeste Fürwahrhalten ab.

Es ist nichts gewöhnlicher, als daß selbst scharfsinnige Männer dem Verfasser der Metaphysik der Sitten wegen des von ihm aufgestellten höchsten Gesetzes der Sittlichkeit den Einwurf machen: es setze dasselbe immer noch etwas Höheres voraus, ein allgemeineres Kriterium, woraus seine Wahrheit und Verbindlichkeit hergelei-

tet werden könne; man müsse bey aller Ehrfurcht, welche es abdringt, nach einem Warum fragen.

Mir hat dieser Einwurf nie von Wichtigkeit zu seyn geschienen, er läuft offenbar auf eine Forderung hinaus, welche alle Gränzen menschlicher Erkenntniß und Wissens übersteigt. Wenn Sittlichkeit daseyn sollte, so mußte sie von einem Principe abhängen, und zwar von einem obersten Princip; allein dieses Princip konnte nur in Beziehung auf den Menschen, also nur ein relativ oberstes seyn, konnte nur für ihn den zureichenden Grund seiner sittlichen Handlungen enthalten, allein keinesweges überhaupt den zureichenden Grund ihres Daseyns und Wesens. Für dieses Princip giebt es nun allerdings ein höheres Darum; allein dies ist uns nicht erkennbar, es liegt außer den Gränzen unseres Wissens. Letzte höchste Principien müssen sich bey jedem endlichen Wesen finden, Principien, welche es annehmen und befolgen muß, ohne sich darüber irgend eine weitere Rechenschaft geben zu können, als das es seine Natur nothwendig mache. Die Philosophie kann nichts anders thun, als diese höchsten Principien angeben, und unwiderleglich darthun, das sie wirklich *solche* sind; sie wird das Widerspiel von sich selbst, wahre Unphilosophie, so bald sie die Gründe davon *erkennbar* und *begreiflich* machen will. Hat wohl irgend ein Denker schon einen andern erkennbaren Grund des höchsten Principis der theoretischen Vernunft, welches im Satze vom zureichenden Grunde ausgedrückt wird, anzugeben vermocht, als die Nothwendig-

keit der Natur der theoretischen Vernunft? Eben so unphilosophisch als es seyn würde, von diesem Satze eine weitere Deduction geben zu wollen, eben so unphilosophisch wäre es auch, kein höchstes Princip der praktischen Vernunft anzunehmen, oder für das als *höchste* erwiesene noch ein höheres zu verlangen.

Unser *Fürwahrhalten* des *Sittengesetzes* ist also in der That *Naturglaube*, unvermittelt, und uneingeschränkt zuversichtlich. Jede wahrhaft gute Handlung, jede moralische Ueberlegung und Erwägung der Gründe des Thuns oder Lassens setzt den Naturglauben an Moralität voraus. Alles moralische Demonstrieren des Rechten und Unrechten, Guten und Bösen beruht auf diesem Glauben.

Das nach Gesetzen begehrende und handelnde Vermögen des Menschen ist das oberste, und gebiethet allen übrigen. Der moralische Naturglaube ist demnach der wirksamste und stärkste vor allen andern Arten des Naturglaubens. Allein er hat einen Feind neben sich, den *Naturglauben* an das Princip des Vergnügens und des Nutzens, an das Princip der Klugheit, einen Feind, den er bekämpfen soll, und, wenn er seine ganze ursprüngliche Macht aufbiethet, wirklich bekämpfen kann, so oft er ihn in seiner Wirksamkeit hindern will. Wenn der *Naturglaube* an die Moralität, und der *Naturglaube* an die Klugheit in Fällen der Collision ihre ganze Kraft gleich anwenden, so muß nothwendig jener diesen besiegen. Der Naturglaube an die Moralität hat aufser seiner

unvergleichbaren Stärke auch noch das Auszeichnete, daß der Mensch ihn über alles achten, daß er warmes Interesse und Liebe für ihn hegen muß, welches bey keinem andern Statt findet.

16.

Der Mensch ist gezwungen, auch ohne alle objective Beweisgründe, das Daseyn Gottes vorzusetzen, wenn er, ohne dieses zu thun, den moralischen Naturglauben für vernunftwidrig erklären müßte. Dann muß er *Vernunftglauben* haben, um nicht in seinem *Naturglauben* irr gemacht zu werden. Die Verknüpfung beyder ist nothwendig, und der des *Naturglaubens* wegen angenommene *Vernunftglaube* muß in dem vernünftigen Wesen gerade so stark und wirksam seyn, als der Naturglaube selbst. Man kann aber von diesem Vernunftglauben keinen höhern Grund angeben, als die Nothwendigkeit, dem Naturglauben treu zu bleiben.

Der Mensch besitzt neben seinem Naturglauben an Moralität auch einen Naturglauben an den Werth der Glückseligkeit und des Genusses, zwey verschiedene Naturglauben, welche an und für sich nach verschiedenen Principien zu verschiedenen Zwecken hinwirken, und, wenn nicht irgend ein vermittelndes Erkenntniß eintritt, ewig im Streite sind. Man kann für den letztern eben so wenig als für den ersten einen weitem Grund angeben, als die ursprüngliche unveränderliche Bestimmtheit der menschlichen Natur. Der Na-

turglaube an Moralität macht den Naturglauben an Glückseligkeit und Genuss ganz unwirksam, in denen Zeitpuncten, wo er wirklich *sittlich gute* Entschlüsse hervorbringt; allein wie wohl er in diesen Zeitpuncten alles Vergnügen ausser Rechnung läßt, so führt er doch, wenn über die *sittliche* Natur des Menschen, den *wahren* Werth, und *ganzen* Zweck der Sittlichkeit philosophirt wird, zu der Ueberzeugung von dem gerechten Ansprüche auf verhältnismässige Glückseligkeit desjenigen Wesens, welches sich wahres sittliches Verdienst erwarb, hin. Der Naturglaube an Moralität vereinigt sich also nothwendig mit dem Glauben an den Werth der Glückseligkeit, aber nur wiefern sie vom Verdienste gefordert wird; er ordnet sich also diesem Glauben unter. Der Naturglaube an Moralität bekommt dadurch keine Modification, so wie er nie seinem Wesen nach verändert werden kann; allein der Glaube an den Werth der Glückseligkeit wird in Glauben an die Nothwendigkeit verhältnismässiger Glückseligkeit für das Verdienst verwandelt. Der Naturglaube an Moralität kann ohne diesen also modificirten Glauben an Glückseligkeit nicht bestehn; wenn man den letztern für unvernünftig erklärte, so müßte man eben das vom erstern thun. Betrachtete man nun aber die sinnliche Welt für sich, ohne Gottheit und Zukunft vorauszusetzen: so müßte man in der That den Glauben an Nothwendigkeit der Glückseligkeit für das Verdienst, und dann auch den Glauben an Moralität für nichtige Grillen und einen sinnlosen Zwang erklären. Nun ist es aber unmöglich, ir-

gend einen Naturglauben von seinem Wesen abzutrennen; wenn also, durch Annahme eines Vernunftglaubens an ein übersinnliches, zur Sinnenwelt gar nicht gehöriges höchstes Wesen, der Naturglaube an Sittlichkeit, und der damit nothwendig verknüpfte Glaube an Nothwendigkeit der Glückseligkeit für das Verdienst völlig begriffen, gerechtfertigt, und der einstigen Befriedigung ihrer Ansprüche versichert werden, und jener Vernunftglaube weder durch ein entgegengesetztes Wissen, noch durch einen entgegengesetzten Glauben geschwächt und verdächtig gemacht werden kann: so muß das vernünftige Wesen jenen Glauben in seine Natur aufnehmen, und eben so innig an ihm halten, als am moralischen Naturglauben selbst.

17.

Der auf den Naturglauben an Moralität gegründete religiöse Glaube wird ungemein befördert und bestärkt durch den Naturglauben an Einheit und Zweckmäßigkeit, welcher der theoretischen Vernunft eigen ist, einen Glauben, welcher, wie der Naturglaube an Moralität, von unmittelbarer, unerweislicher Wahrheit ist, und welcher aufgehoben werden müßte, wenn ihn nicht der religiöse Vernunftglaube unterstützte.

Die *theoretische* und *praktische Vernunft* sind im Grunde ein und dasselbe *Vermögen höchster Principien*; kein Wunder, daß das höchste Princip der theoretischen Vernunft Einfluß auf die Befestigung der Wahrheiten hat, welche mit dem höchsten

Principe der praktischen nothwendig verknüpft sind. Die theoretische Vernunft setzt bey ihrem Erforschen des Möglichen, Wirklichen, und Nothwendigen voraus, daß alles einer gesetzmäßigen Einheit untergeordnet sey, und alles derselben untergeordnet bleibe. Diese Voraussetzung beruht auf keiner Erfahrung; denn wie könnte diese, so unvollständig, ausnahmegoll und zweydeutig, wie sie ist, eine Ueberzeugung von dem Umfange und der Nothwendigkeit erzeugen? Sie ist eine ursprüngliche reine Grundlage des Wirkens der Vernunft, ist wahrer Naturglaube, von dem wir uns schlechterdings nicht los sagen können, wenn wir ihn auch nie mit Gründen erweisen können. Täglich und stündlich muß er seine Kraft äußern, wenn anders nicht alle Federn unsrer Natur stocken sollen. Kein Wunder, daß es uns unmöglich ist, Sätze für wahr zu halten, wodurch er eingeschränkt, geschwächt, oder wohl gar aufgehoben würde, und daß wir innerlich gezwungen sind, selbst transcendente Vorstellungen anzunehmen, welche mit ihm nothwendig verknüpft sind. Solche Vorstellungen sind nun die von einem Gott, als dem allervollkommensten, nothwendigen Wesen, einem Schöpfer, Regierer und Erhalter der Welt nach den Principien der vollkommensten Vernunft. Nähmen wir diese Wahrheiten nicht an, so fiel darum zwar unser Naturglaube nicht weg; allein er wäre ein unvernünftiger Zwang, dem wir folgen müßten, ohne zu wissen, ob er uns zur Wahrheit oder zum Irrthume hinführe, dem wir also auch ohne alle Beystimmung unsrer Vernunft, und

ohne alles Interesse folgen müßten. Für sich allein schon würde also die theoretische Vernunft zum religiösen Glauben bestimmt werden, ihr Naturglaube würde an dem religiösen Vernunftglauben eine unentbehrliche Stütze bekommen. Allein es ist nicht möglich, daß in irgend einem Menschen die *theoretische Vernunft* bis zu diesem Ziele wirkte, ohne daß zugleich die *praktische Vernunft* ihre volle Stärke äußerte; denn *beide* gehören ja einem und demselben Individuum gleich nothwendig und untrennlich zu. Da nun die praktische Vernunft dringender und angelegentlicher wirkt, als die theoretische: so glaube ich dieser nichts zu nehmen, wenn ich ihr bloß das Geschäft zueigne, den auf den Naturglauben an Moralität gegründeten religiösen Vernunftglauben, durch ihren Naturglauben an Einheit und durchgängige Zweckmäßigkeit, zu befördern.

18.

Wenn der Glaube an Gott und Religion wirklich das leistet, was ihm eben zugeschrieben worden: so ist er der Vereinigungspunct, in welchem alle Naturglauben zusammentreffen, ohne welchen sie hingegen divergiren, oder einander und sich selbst aufzuheben streben.

Ich zweifle, daß irgend ein menschliches Erkenntniß zu einem erhabnern Geschäft bestimmt sey, als der religiöse Vernunftglaube, wie ich ihn hier vorstelle, und wie ihn jeder denkende Mensch sich selbst vorstellen muß. Durch ihn wird eigentlich der Mensch erst ein wahres Wesen, ohne ihn ist

er nur eine Sammlung von Materialien und Kräften, welche ohne gesetzmäßige harmonirende Beziehung nach entgegengesetzten Richtungen, zufällig und zwecklos wirken. Durch ihn wird er erst in den Stand gesetzt, seine mannichfaltigen Naturglauben nicht bloß für Fesseln eines tyrannischen Zufalls zu halten, sondern sie mit den gerechten Forderungen der Vernunft einstimmig zu denken.

19.

Wenn man allem diesem zu Folge sagt, der Vernunftglaube an Gott sey für den Menschen nothwendig, es könne keiner ihm seinen gänzlichen Beyfall versagen, so hat dieses keinen andern Sinn, als, daß alle, deren geistige Organisation im Zustande vollkommener Gesundheit und harmonischer Verhältnismäßigkeit der Wirkungen aller ihrer Kräfte ist, welche also durchaus bestrebt sind, Einigkeit und Uebereinstimmung mit sich selbst zu bewirken, und kein ächtes Mittel, dieses zu thun, ungebraucht lassen, sich gezwungen fühlen müssen, denselben anzunehmen.

20.

Die Grundlage aller Handlungen der Vernunft ist also Naturglaube, und das höchste Ziel aller, religiöser Vernunftglaube. Glaube ist Anfang und Ende alles Wirkens unsrer Erkenntnißvermögen.

Mit dem Begriffe des religiösen *Glaubens* ist der Begriff des religiösen *Hoffens* genau verbunden, und es wird nicht überflüssig seyn, auch *diesem* eine besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

1.

Hoffnung ist Erwartung eines künftigen Gutes, ohne zureichende objective Gründe, 1) entweder wegen überwiegender objectiver Fürgründe (conjecturale Hoffnung), 2) oder in völliger Ermangelung objectiver Für- und Gegengründe, a) wegen überwiegender subjectiver Fürgründe (subjective Hoffnung), b) wegen völlig zureichender subjectiver Fürgründe, denen gar keine Gegengründe im Wege stehen (glaubige Hoffnung).

Wir haben es hier blofs mit der letztern zu thun.

2.

Für zukünftige übersinnliche von der Sinnenwelt ganz unabhängige Ereignisse und Zustände, kann es gar keine weder zureichende noch unzureichende objective Für- und Gegengründe der Hoffnung geben, sondern blofs subjective, welche aber völlig zureichend seyn müssen.

Man wende zur Erläuterung dieses §. an, was in der V. Betr. IV. Abschn. §. 1. 2. 3. gesagt worden.

3.

Die Zukunft an sich ist für uns etwas Unerkennbares und Unbegreifliches. Dennoch müssen wir unsre religiösen Hoffnungen auf sie be-

zichn, nicht als *Erscheinung*, sondern als *Ding an sich* (Phänomenon), müssen nicht *sinnliche* Zukunft, sondern *übersinnliche* (Noumenon) denken.

Der Begriff *Zukunft an sich* scheint einen Widerspruch zu enthalten, allein in der That ist es nicht also. Wir müssen bey diesem Begriffe *seine Materie* und *seine Form* unterscheiden. Die Materie sind Dinge, Kräfte, Eigenschaften, Zustände, welche vorgestellt werden können; die Form ist die Zeit. Die Zeitform ist nicht an der Materie, sondern *sie* nimmt der Mensch aus sich, und trägt sie auf dieselbe über; allein die Materie muß *so* beschaffen seyn, muß sich *so* verhalten, daß sie nach der Form der Zeit vorgestellt werden kann.

Ueberhaupt muß man, wiewohl die Zeit bloß Form der innern Sinnlichkeit ist, dennoch in den Dingen an sich, welche vorgestellt werden können, ein *Correlatum* derselben annehmen, welches an ihnen auf irgend eine Weise seyn muß, wenn die Form der Zeit auf sie in der Vorstellung soll angewendet werden können. Dieses *Correlatum* kennen wir nicht, dürfen es auch nicht mit der Form, welcher es correspondirt, für identisch halten, müssen uns aber doch allezeit darauf beziehen, sobald wir die Dinge nicht bloß als Erscheinungen betrachten. Wie sich nun das *Wirkliche unter der Form der Zeit in Vergangenes*, (Phänomenon) *Gegenwärtiges*, (Phänomenon) und *Künftiges* (Phänomenon), theilt; so müssen wir es in Rücksicht der bloßen Subjectivität der Zeitform, in Beziehung auf ihr übersinnliches *Correlatum*, auch

theilen in *vergangenes Noumenon*, *gegenwärtiges Noumenon*, *künstiges Noumenon*.

Aus diesem Gesichtspuncte ergibt sich nun noch deutlicher, wie *für* unsre religiöse Hoffnungen *objective* Gründe eben so wenig möglich sind, als *gegen* sie. Wir hoffen eine unendliche Fortdauer der Welt, ihrem Zwecke völlig gemäß, und demnach auch eine endlose persönliche Fortdauer unsers eigenen Wesens, angemessen unsrer Bestimmung. Allein wir kennen die *Welt an sich* eben so wenig, als unsre innere *geistige Natur* an sich, beyde bloß, wie sie uns in unsern Vorstellungen nach den Formen des Raumes und der Zeit erscheinen, aus dem absoluten Wesen beyder (welches wir nicht kennen) vermögen wir demnach nichts für die Zukunft zu schliessen; aus ihrem Wesen als Erscheinung aber dürfen wir nicht. Es bleiben also bloß *subjective* Gründe übrig, als die einzigen möglichen.

4.

Der Mensch ist zum gläubigen Hoffen eines überfinnlichen Gegenstandes der Zukunft gezwungen, wenn er, ohne dieses zu thun, den Naturglauben seiner theoretischen und practischen Vernunft für vernunftwidrig erklären müßte.

Man wende hier an, was §. 20. 21. 22. gesagt worden.

5.

So wie es in sofern angebohrnen Vernunftglauben in der menschlichen Natur giebt, so

kann man auch ein angebohrnes gläubiges Hoffen der Zukunft annehmen.

6.

Das gläubige Hoffen der Zukunft, gegründet auf den theoretischen und moralischen Naturglauben, ist unwiderleglich, und muß in einem Menschen, dessen geistige Organisation im Zustande vollkommener Gesundheit und harmonischer Verhältnißmäßigkeit der Wirkungen aller ihrer Kräfte ist, ein eben so starkes Furwahrhalten erzeugen, als ein wirkliches Wissen.

Siebente Betrachtung.

Ueber die Methode in der natürlichen Theologie, und die Art und Weise, wie man durch Philosophie religiösen Glauben befördern kann. Ueber den religiösen Unglauben, seine Ursachen, und die Mittel, ihm entgegenzuwirken.

Die Begriffe der für die natürliche Religion möglichen Wahrheit, und der Natur des Glaubens, müssen schlechterdings berichtigt seyn, wenn die philosophische Wissenschaft über Gott und göttliche Dinge soll zweckmäßig behandelt werden können. Ich habe in der V. Betrachtung sämtliche subjective Gründe des religiösen Glaubens angegeben, Gründe, welche zusammen wirken müssen, um ihn hervorzubringen; in der VI. habe ich nur in einer einfachern Wendung eben

dasselbe gethan, habe den religiösen Vernunftglauben als mit dem theoretischen und practischen Naturglauben des Menschen nothwendig verknüpft vorgestellt, und das Verhältniß des einen zum andern in einem hellern Lichte gezeigt, als vielleicht sonst geschehen ist. Das Hauptresultat dürfte man so zusammenfassen: *Der religiöse Vernunftglaube ist ein Fürwahrhalten des Daseyns Gottes und aller damit verknüpften Vorstellungen, welches, unvermittelt durch irgend ein Wissen und Erkennen, sich allein auf das ursprüngliche, angebohrne unmittelbare Fürwahrhalten der vernünftigen Wesen, auf ihren Naturglauben gründet, in wiefern man dieses, was doch nicht möglich ist, für vernunftwidrig erklären müßte, wenn man den religiösen Vernunftglauben nicht annähme.* Dieser Gesichtspunkt bestimmt nun auch die zweckmäßige Methode in der natürlichen Theologie.

Die Philosophie geht fehl, wenn sie die Realität der Religionswahrheiten aus Begriffen der reinen Vernunft *demonstriren* will; allein dieser Irrthum ist doch wenigstens nicht schädlich. Eine andre sehr gewöhnliche Methode hingegen, wo man durch Vorstellung einer gewissen geordneten Menge von Erfahrungen Ueberzeugung bewirken will, ist nicht bloß unfruchtbar, sondern in der That gefährlich. Der moralische Naturglaube ist von aller Erfahrung unabhängig, er bliebe sich durchaus gleich, und wenn ihm auch nie eine freye Handlung des Menschen gemäß wäre; die Handlungen der Menschen können ihn weder befähigen noch widerlegen. Der theoretische Naturglaube an Einheit und Zweckmäßigkeit hat

seinen Grund ebenfalls nicht in der Erfahrung, welche nie einen Stoff liefert, welcher den Forderungen jenes Glaubens ganz entspräche, ja vielmehr oft genug solche, die denselben völlig entgegen zu seyn scheinen. Wenn man also in der natürlichen Theologie *bloß* aus *Erfahrungen*, aus *Geschichte* der Menschheit und Natur philosophirt, so können unmöglich sichere und befriedigende Resultate erfolgen. Der religiöse Vernunftglaube ist von den Wahrnehmungen der Erfahrung so unabhängig, daß vielmehr der Gesichtspunct, aus welchem diese Wahrnehmungen zu betrachten sind, ganz von ihm abhängt.

1.

Die Philosophie hat für die natürliche Religion nur ein gedoppeltes Geschäft. 1) Sie stellt die in der menschlichen Vernunft liegenden Gründe für die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, seinen Eigenschaften, Zwecken und Wirkungen, wahr, vollständig und bestimmt dar; 2) sie giebt die Mittel an, diese Gründe unter den Menschen zur schnellsten, stärksten, vollständigsten und sichersten Wirksamkeit zu bringen.

2.

Man kann demnach die *Philosophie der natürlichen Religion* theilen in die *theoretische* und die *practische*, oder in die natürliche Theologie und die *Ascetik* der natürlichen Religion.

Die *theoretische* Philosophie der natürlichen Religion kann keinesweges neue Wege zu der Ueberzeugung von den Wahrheiten derselben er-

finden, sie kann der Vernunft keine neuen in ihrer Natur nicht vorherbestimmten Richtungen geben, kann bloß die Gründe der Religion, welche vor aller Erfahrung ursprünglich in unsre Natur gelegt sind, angeben. Sie beschreibet also eine gewisse Seite der menschlichen Natur, stellt eine gewisse Anlage derselben zu bestimmten Handlungen der Vernunft dar. Wenn sie dieses völlig wahr, vollständig und genau leistet, so hat sie ihr Höchstes erreicht, und, wiefern sie dieses wirklich vermag, so kann sie eine vollendete, nicht weiter zu vermehrende Wissenschaft werden. Dies dürfte so lang paradox scheinen, als man nicht bedenkt, daß die Vernunft und überhaupt die menschliche Natur, nach ihren nothwendigen Anlagen, immer durch alle Zeitalter hindurch dieselbe bleibt, kein neues Vermögen hinzukommt, ja nicht einmahl irgend eines Vermögens Gränzen sich um einen Grad erweitern können. So wie diesem nach die eigentliche Philosophie, als die Wissenschaft unsrer geistigen Vermögen, ihrer Formen, Gesetze und letzten Zwecke, ein geschlossenes Ganzes ausmacht: so ist es auch mit ihrem letzten und erhabensten Theile, der Philosophie der natürlichen Religion, der Fall.

Die theoretische Philosophie der natürlichen Religion muß die Gründe, welche sie für die Wahrheiten dieser entwickelt, von einem sichern Vernunftprincipe herleiten, und in einem und demselben, der Vernunft nothwendigen, höchsten Zwecke vereinigt darstellen.

Man verkennt die *theoretische* Philosophie der natürlichen Religion ganz, wenn man von ihr Ueberzeugung erwartet. Eben so wenig als durch die bloße *Beschreibung* eines magischen Experimentes, wenn die Mittel nicht wirklich in das gehörige Spiel gesetzt werden, die Erscheinung erfolgt, eben so wenig kann allein durch das Studium jener Wissenschaft, welche sich nur mit genauer Beschreibung einer nothwendigen Handlungsweise der Vernunft beschäftigt, ein lebendiger, standhafter Glaube an Gott entstehen. Sie bewirkt nichts, als Kenntniß seiner selbst, wiefern man Mensch ist. Allein die Philosophie kann allerdings auch für die natürliche Religion *praktisch* seyn, kann Mittel angeben, wodurch die Gründe des religiösen Glaubens zur schnellsten, stärksten, vollständigsten und sichersten Wirksamkeit gebracht werden können, und die Art und Weise, diese Mittel bestens anzuwenden und zu üben, bestimmen. Dann wird sie *Ascetik* der natürlichen Religion. Diese Wissenschaft setzt nun eine ganz richtige *theoretische* Philosophie der natürlichen Religion voraus; denn wie könnte man, ohne die wahreste Einsicht in die Gründe selbst, die Wirksamkeit derselben befördern? Bey vielen Menschen ist diese Ascetik nicht nöthig; allein unendlich viele bedürfen ihrer in der That, um die in ihnen schlummernden Keime der Religion zu entwickeln und zur Reife zu bringen.

Practische Philosophie, *Ascetik* der natürlichen Religion liegt außer meinem Plane, sie würde ein
Heydenr. nat. Rel. I. Th.

besonderes Werk erfordern. Allein unnütz kann es auf keinen Fall seyn, den Begriff dieser Wissenschaft etwas genauer zu bestimmen. Ich thue es, um mich kürzer zu fassen, ganz in Gemähsheit der vorigen Betrachtung.

Der *moralische* und *theoretische* Naturglaube bleiben sich dem Inhalte, der Wahrheit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit nach durchgängig gleich, und können auf keine Weise durch Kunst modificirt werden. Allein nicht allen Menschen wohnen sie mit gleicher Immergegenwärtigkeit, gleicher Angelegentlichkeit, gleicher Stärke und Festigkeit bey. Wenn nun der religiöse Vernunftglaube wegen des Naturglaubens da ist, die ser ohne jenen nicht auf vernunftbefriedigende Weise bestehen kann, wenn der religiöse Vernunftglaube eines Menschen, an Immergegenwärtigkeit, Angelegentlichkeit, Stärke und Festigkeit, dem Naturglauben gleich ist: so ergiebt sich von selbst, was die *praktische Philosophie* der natürlichen Religion vorzüglich beabsichtigen muß, um zu ihrem Zwecke zu gelangen. Ihr Hauptgeschäft wird sich auf den Naturglauben zuvörderst, beziehen müssen, und vor allen auf den *moralischen* Naturglauben, welcher dem Menschen überhaupt der oberste und angelegentlichste ist. Sie wird Mittel angeben, das Bewußtseyn der Moralität immer wach zu erhalten, unterstützt von Naturglauben an Einheit und Zweckmäßigkeit, Mittel, jenes Bewußtseyn unwiderstehlich dringend zu machen, Mittel, jenem Bewußtseyn eine solche Energie zu geben, bey welcher es durch

keine Gewalt unterdrückt oder geschwächt werden kann. Sie wird also nicht bloß alle Vermögen des Menschen nach ihren gegenseitigen Verhältnissen untersuchen, um zu zeigen, wie sie wirken müssen, wenn diese Vollkommenheit jenes Bewusstseyns erfolgen soll, sondern auch alle Hindernisse dieser Cultur des Geistes für den religiösen Glauben vollständig berechnen, und darthun, wie ihnen entgegen zu wirken sey. Diese *Ascetik* wird allem diesem zu Folge auch die Grundlage einer *Progymnastik* für die natürliche Religion enthalten, Ideen zu vorbereitenden Uebungen für den religiösen Glauben.

Schwärmer haben von jeher über diese *Ascetik* der Religion, nur oft unter zu bildlichen Ausdrücken, viel Gutes gesagt. Sie haben die Methode derjenigen Philosophen getadelt, welche durch Reihen von Syllogismen den menschlichen Geist zur Ueberzeugung von den Wahrheiten der Religion zu zwingen gedenken, und behauptet, der Mensch könne nicht durch kunstmäßig zusammengesetzte Reihen von Vernunftbegriffen überzeugt werden, er müsse sich von den Zerstreungen der Welt, und den Luftgeweben der Vernünfteley auf das innigste in sich selbst zurückziehen, und in leidentliche Andacht versenkt den Aufgang des innern Lichtes erwarten. Ich finde alle diese und ähnliche Aeußerungen wahrhaft philosophisch, jeden Spott darüber im Gegentheile höchst unphilosophisch. Der religiöse Glaube der Vernunft kann wirklich als eine Offenbarung an-

angesehen werden, welcher der Mensch nur dadurch theilhaftig wird, daß er vertieft in sein Bewußtseyn, durch geistige Selbstbeschauung immer inniger und inniger mit sich selbst vertraut wird. Dann eröffnet sich in ihm eine Quelle der Ueberzeugung, welche keine Speculation ersetzen kann.

In je einfacherem und natürlicherem Zustande sich während eines Zeitraums die menschliche Gesellschaft befindet, um desto weniger ist eine praktische Philosophie, eine Ascetik der natürlichen Religion nöthig. Allein sie wird um so mehr Bedürfnis, je weiter sich dieselbe von der Natur und ursprünglichen Einfachheit entfernt, je mehr sich die Verhältnisse der Menschen zu Menschen vielfältigen, je verwickelter und durchkreuzender die Beziehungen werden, je höher die Summe der Bedürfnisse steigt, und mit je mehrern und stärkern Interesse's das Interesse der Vernunft und Natur täglich zu kämpfen hat.

Wenn ich die Natur des religiösen Vernunftglaubens richtig bestimmt, und seine wahren Beförderungsmittel angegeben habe: so brauche ich nicht weitläufig vom Wesen des religiösen Unglaubens, und den Mitteln gegen denselben zu reden.

Der religiöse Unglaube entsteht in einem Menschen nicht wegen des Mangels der Gründe des Glaubens an Gott, welche in allen vernünftigen Wesen liegen, sondern wegen der Vernachlässigung, der Unwirksamkeit derselben. Man würde vergebens bestrebt seyn, durch auch noch so vollständige und richtige Beschreibung dieser Gründe, oder

durch noch so künstliche Demonstrationen den religiösen Unglauben mit Sicherheit auszurotten. Das einzige Heilmittel dieser Krankheit ist, die in der Natur des Ungläubigen liegenden Gründe der Religion aus dem Schlummer ihrer Wirkungslosigkeit zu wecken, die Hindernisse ihrer Thätigkeit zu heben, den moralischen und theoretischen Naturglauben zu beständiger Regsamkeit, dringender Angelegenlichkeit, und fester Stärke zu bilden. Gelingt dieses, so zerstört der Ungläubige allmählich seinen Unglauben selbst.

Achte Betrachtung.

Kurze Kritik derjenigen demonstrativen Beweise, welche man aus reinen Vernunftbegriffen allein herleitet.

Ich habe bereits in der fünften Betrachtung zu umständlich von den Ideen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens, ihrem Ursprunge, und ihrer Gültigkeit geredet, als daß ich nöthig hätte, die Kritik der bloß speculativen Beweise für das Daseyn derselben mit besonderer Ausführlichkeit zu behandeln *). Ich thue es also nur kurz. Es giebt ihrer vorzüglich zweye, den *ontologischen* und *kosmologischen*. Der erste schließt von der Gedenkbarkeit des allervollkommensten Wesens auf sein nothwendiges Daseyn;

*) Herr Prof. Jakob hat es bereits in seiner Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden gethan.

der zweyte von dem Begriffe des zufälligen Daseyns der Welt auf das Daseyn des nothwendigen und zugleich allervollkommensten Wesens.

I.

Der ontologische Beweis besteht aus folgender Verbindung von Vernunftschlüssen. 1) Wenn dasjenige Wesen, welches alle Realitäten in sich vereinigt, sich gedenken läßt: so ist es wirklich da. Nun enthält der Begriff desselben keinen Widerspruch, läßt sich also ohne alle Schwierigkeit gedenken; demnach ist das allervollkommenste Wesen wirklich da. 2) Beweis des Oberf. Alles, was eine Realität ist, muß dem allerrealsten Wesen zukommen; nun ist das Daseyn eine Realität, also muß das Daseyn dem allerrealsten Wesen zukommen *).

Die Hauptfehler dieses *Beweises*, als ein solcher betrachtet, sind: 1) Verwechslung der *logischen* und *reellen* Möglichkeit im Unterfatze des ersten Schlusses. Es kann ein Gegenstand, als Gedanke, immer möglich seyn; alle logische Merkmale können sich auf das harmonischeste vertragen, und in ein Ganzes vereinigen; darum braucht der Gegenstand nicht, als Gegenstand außer dem Gedanken, also nicht reel möglich zu seyn. 2) Falsche Vorstellung des *Daseyns* als eine Eigenschaft. Ich berufe mich auf Kant *im einzig möglichen Beweisgrunde* S. 4—16. in der *Kritik d. r.*

*) Man lese die Schriften des Erfinders dieser Beweisart, des Des Cartes, Princ. Phil. P. I. §. 13. 14. Meditatt. V.

V. S. 626—630. N. A. auch auf das, was ich Betr. V. 2 Abschn. S. 91—103. gesagt habe.

3) Täuschende Hineinlegung des Begriffes *Daseyn* in den Begriff des allervollkommensten, um ihn daraus analytisch entwickeln zu können *).

Allein wenn man auch den ontologischen Beweis als seyfolgende geometrische Demonstration nicht gelten lassen darf: so liegt doch in ihm der Stoff zu einem unwiderstehlichen Grunde des religiösen Glaubens, ein Stoff, welcher bey jedem möglichen subjectiven Beweise, ja selbst beym moralischen, nothwendig benutzt werden muß. Können wir auch nie zur wirklichen *Erkenntniß* eines allervollkommensten Wesens aufser unsern Gedanken gelangen; so ist doch soviel unläugbar, daß wir durch die Natur unsrer Vernunft gezwungen sind, ein solches, als wirklich daseyend vorzusetzen, und von ihm die Möglichkeit alles dessen, was da ist, abzuleiten **). Mit der Anerkennung des *bloßen Begriffes* ist unsrer Vernunft nichts gedient, sie bedarf der *Ueberzeugung vom Gegenstande aufser dem Begriffe*, und zu dieser, als

*) Vor *Kanten* hatte bereits *Crusius* in seiner Metaphysik tiefsinnig und gründlich gegen diesen Beweis gesprochen. S. auch über den ganzen Gegenstand (für und wider) *Ploucquet in Observationibus ad Immanuel Kant Commentationem de uno possibili fundamento. Tub. 1763. Moses Mendelsohn dissert. sur la Nature, les Especies, et les Degrés de l'Evidence. Berl. 1764. 4.* Deutsch: Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften. Herr Hofr. Ulrich Anleit. zu den philosoph. Wissenfch. Th. I. S. 349. Eben-dell. *Institut. Log. et Met. Nat. Theol. p. 30—35.*

***) S. Betr. V. S. 154. a. S. 160. a.

einer Bedingung ihrer gesetzmässigen Wirkbarkeit, wird sie durch ihre eigene ursprüngliche Natur bestimmt. Wir können nichts als daseynd erkennen, ohne es zugleich für möglich zu halten, und die Möglichkeit eines Gegenstandes können wir nur dadurch begreifen, daß wir denselben aus dem Quelle aller Möglichkeit, einem Wesen herleiten, welches alles Mögliche in sich befaßt. Der Glaube an das Daseyn eines *allervollkommensten Wesens* ist demnach ein nothwendiger *Vernunftglaube*, ohne welchen der Mensch seinen theoretischen Naturglauben an einen zureichenden Grund der Möglichkeit für widersinnig erklären müßte. Auch bloß auf das Bedürfnis der speculativen Vernunft gegründet ist dieser Glaube kein Schein, keine Täuschung, sondern enthält vollkommene subjective Wahrheit.

Es hat also auch, wenn wir die Sache bloß subjectiv betrachten, seine Richtigkeit, daß mit dem Begriffe des allervollkommensten Wesens der Begriff der *Nothwendigkeit des Daseyns* unzertrennlich verknüpft ist. Dasjenige Wesen, welches den letzten Grund aller Möglichkeit enthält, kann von keinem höhern abhängig gedacht werden; es ist zugleich der letzte, in sich selbst vollendete Grund alles wirklichen Daseyns.

2.

Der kosmologische Beweis besteht aus folgender Verbindung von Vernunftschlüssen.
 1) Wenn etwas wirklich ist, so ist auch etwas nothwendiger Weise wirklich. Nun ist die

Welt, welche mir vermittelt meiner Sinnen erscheint, wirklich, oder wenn man für das Daseyn einer solchen eine Demonstration forderte, wie sie nicht möglich ist, so bin ich doch selbst wirklich; folglich ist auch Etwas nothwendiger Weise wirklich. 2) Das nothwendiger Weise Wirkliche ist entweder das, was ich vermittelt der Sinnlichkeit wahrnehme, oder es ist von diesem ganz verschieden. Es ist aber nicht das, was ich vermittelt der Sinnlichkeit unmittelbar wahrnehme, denn die äußere Sinnenwelt, sowohl als ich selbst, sind zufällig. Das nothwendig wirkliche Ding ist also vom All der Dinge, die ich wahrnehme, ganz verschieden. 3) Nothwendigkeit des Daseyns kann nur dem Wesen zukommen, welches den letzten Grund aller Möglichkeit enthält, dem allerrealsten Wesen. Also ist das nothwendig wirkliche Wesen zugleich auch das allerrealste Wesen. Es ist also ein von der Welt und mir ganz verschiedenes nothwendiges und allerrealstes Wesen da. Q. E. D.

Dieser Beweis ist in der That, so wie der ontologische, transcendental. Allem Urtheile über *Möglichkeit* liegt Bewußtseyn und Vorstellung von *wirklichem Daseyn* zum Grunde. Allein beyde gründen sich auf reine Verstandesbegriffe; wir würden weder von *Möglichkeit*, noch von *Daseyn* im Allgemeinen, Vorstellungen haben, wenn wir nicht ursprünglich und vor aller Erfahrung die Grundlätze jener Begriffe besäßen. Eben so könnte

keine Erfahrung uns vom zufälligen Daseyn, weder der Sinnenwelt, noch unsrer selbst, unterrichten, wenn wir des angebohrnen Principis der Ursachlichkeit und des zureichenden Grundes ermangelten. Mit Recht widersetzt sich eine scharfe, unpartheyische Vernunftkritik dem Uebermuthe derer, welche diesem Beweise *geometrische* Ueberzeugungskraft zueignen; und ich will das nicht wiederholen, was Kant in der K. d. r. V. S. 631. N. A. Herr Prof. Jakob in seinen krit. Anfangsgr. zu einer allgem. Metaphys. S. 313. u. a. ausführlich zu seiner Prüfung in dieser Rücksicht gesagt haben *).

Indessen dürfte wohl niemand läugnen, daß derselbe einen subjectiven Glaubensgrund enthält, dessen Ueberzeugungskraft alle vernünftige Wesen anerkennen müssen, einen Glaubensgrund, ohne welchen kein subjectiver, ohne welchen auch der Kantische moraltheologische Beweis nicht bestehen kann. Alle Vernünfteleyen gegen ihn sind umsonst, der Glaube an ein nothwendiges Wesen hängt so unablöslich mit unserm theoretischen Naturglauben zusammen, daß ihn nichts für immer schwächen, oder wohl gar unterdrücken kann. Man dürfte vielleicht einwenden, auch bloß als subjectiv gültig betrachtet sey die Idee eines nothwendigen Wesens Täuschung, sie gründe sich auf eine eingebildete Unmöglichkeit endlos auf einander gefolgtter Reihen von Ursachen und Wir-

*) Ich glaube selbst bereits in der V. Betr. S. 83. 84. 85. das Nöthige vorgetragen zu haben. Man s. auch Herrn Hofr. Ulrich in den *Institut. Log. et Metaph. Theol. Nat.* pag. 40—45.

kungen; nun sey aber der Grund unsrer Vorstellung auf einander folgender Reihen dieser Art, die Zeit, etwas, das gar nicht an den Dingen ist, sondern nur unserm Gemüthe als eine Form seiner innern Sinnlichkeit zukommt; wir hätten also gar nicht Ursache, ein von dem All der zufälligen Dinge verschiedenes nothwendiges Wesen anzunehmen; denn eigentlich sey das *nothwendige* Wesen, was den letzten Grund unsrer Vorstellung von *zufälligen* Wesenreihen enthält, nichts anders, als unsre subjective Zeitform selbst. Hierauf antworte ich, allerdings sey die Zeit, (eine bloße subjective Form,) der Grund unsrer Vorstellung von auf einander gefolgt, auf einander folgenden, und auf einander folgen werdenden Reihen von Ursachen und Wirkungen, es sey also in den Dingen an sich, ja sogar in uns selbst, nach unsrer absoluten Natur, keine Aufeinanderfolge, kein Zugleich, und kein Vor und kein Nach, keine Reihe von Ursachen und Wirkungen, sondern diese Verhältnisse seyen nur in der Weise unsrer unmittelbaren Vorstellung derselben enthalten; allein es müsse doch in den Dingen an sich, und in uns, nach unsrer absoluten Natur, etwas seyn, das der Form der Zeit und also auch allen daraus abgeleiteten und auf die Dinge an sich anwendbaren Verhältnissvorstellungen, correspondirt, ein übersinnliches, transcendentales Correlatum der Zeit, weil außerdem die Anwendung der Zeitform gar nicht möglich wäre; dieses Correlatum kennen wir freylich nicht, dürfen nicht einmahl, wenn wir uns nicht einer gerechten Censur der Logik ans

setzen wollen, seinen Begriff nach unfreer subjectiven Form bilden, dürfen nur so viel annehmen, daß selbiges unfreer Form nicht widersprechen, sie nicht aufheben könne, weil außerdem die Anwendung von dieser auf jenes geradezu widersinnig und unmöglich wäre. Es ist uns also nicht zu verdenken, sondern stimmt ganz mit den Gesetzen der Wirklichkeit unserer Vernunft überein, daß wir die Gegenstände der gesammten Sinnenwelt für nicht in sich gegründet, für zufällig halten; denn wären sie in sich gegründet, so würden wir nicht *gezwungen* seyn können, wie wir es doch sind, sie nach dem vernünftlichten Verstandesbegriffe der Zufälligkeit zu denken, wir würden vielmehr, da wir den *Vernunftbegriff des letzten Grundes*, des *Unbedingten* besitzen, *gezwungen* seyn, sie nach diesem zu denken, ja sie nicht einmahl nach einem andern, als diesem, denken können. Unser Begriff des *nothwendigen Wesens* ist also auf keine Weise Täuschung; es kann ihn keine Metaphysik widerlegen. Unfre Vernunft treibt uns mit allem Rechte über die Sinnenwelt hinaus, um ein Wesen außer derselben zu glauben, welches selbst unabhängig, und in nichts Anderm gegründet ist, von welchem aber alle andern Dinge dem Daseyn und Wesen nach abhängig sind. Dieser *Glaube* ist freylich kein *Erkenntniß*, und wir würden uns sehr täuschen, wenn wir ihn dafür hielten; allein er ist doch, wenn man anders die Grundsätze der Logik nicht absichtlich verläugnen will, subjectiv wahr, so wie jeder Vernunftglaube subjectiv wahr ist, ohne welchen ein Naturglaube auf-

gehoben würde. Dafs der Begriff eines nothwendigen Wesens für uns unbegreiflich und undurchdringlich ist, dafs wir nicht einmahl denken können, ohne zu schwindeln, ist eine natürliche Folge seiner Beschaffenheit. Die Vorstellung des absolut Höchsten und Vollendeten kann keine andre Wirkung auf vernünftige Wesen hervorbringen. „Die unbedingte Nothwendigkeit,“ sagt Kant, „die wir als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauerhaft erhaben sie auch ein Maler schildern mag, macht lange nicht den schwindlichten Eindruck auf das Gemüth; denn sie misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: dafs ein Wesen, welches wir uns auch als das Höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, aufser mir ist nichts, ohne das, was blofs durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die grösste Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung blofs vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine, so wie die andre, ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.“ Nur die letztern Worte scheinen mir hier einer Milderung zu bedürfen, wenn sie anders nicht einen gewissen Zustand speculativen Deliriums schildern sollen, in welchen die Vernunft allezeit geräth, wenn sie die Natur eines unbedingten Gegenstandes durch

Denken ergründen will. Dies kann freylich nie gelingen; aber deshalb darf doch die Vernunft die Idee nicht aufheben; ja sie kann dieses nicht einmahl, es würde ihr nichts geringeres kosten, als die Vernichtung ihrer eigenen Natur.

Der kosmologische Beweis geht auf einen von der Sinnenwelt wirklich verschiedenen Gott, subjectiv betrachtet, mit unwiderleglicher Richtigkeit. Die Idee des nothwendigen Wesens würde aufgehoben werden, so bald man sich dasselbe als Eines mit der Sinnenwelt dächte, es geschähe nun dieses, wie es wolle. S. III. Betr. S. 44. 45. 46. 47. auch V. Betr. I. Abschn. S. 85. 86.

Der kosmologische Beweis verknüpft mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens den Begriff des Allervollkommensten, geht von jenem zu diesem über, subjectiv betrachtet, mit völliger Rechtmäßigkeit. Man versuche doch, sich das *nothwendige* Wesen zu denken, so daß es nicht den letzten Grund der Möglichkeit aller Dinge enthielte. Es ist dieses einem vernünftigen Wesen eben so wenig möglich, als sich das allervollkommenste Wesen zufällig zu denken.

Ich stelle allem bisher Gefagten zu Folge den Satz auf:

3.

Das Daseyn des allerreellesten und nothwendigen Wesens, außer der Idee unsrer Vernunft, kann nicht geometrisch demonstrirt werden; allein unsre ursprüngliche Ge-

zwungenheit, ein solches vorauszusetzen, bedarf weder eines Beweises, noch einer Rechtfertigung. Unfre Ueberzeugung von der Wirklichkeit desselben ist ein Glaube der theoretischen Vernunft, welchen sie annehmen muß, weil sie außerdem ihren Naturglauben an höchste, letzte Gründe, (an das Unbedingte,) für widersinnig erklären müßte.

Ich kann hier einige Gedanken nicht zurückhalten, welche sich mir aufdringen, so oft ich die tiefgedachten Abchnitte der Kantischen Kritik: *vom transscendentalen Ideale*, von der *Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises*, und der *Unmöglichkeit eines kosmologischen*, lese. Kant hat in der That die ganze Genesis der Begriffe eines allervollkommensten und nothwendigen Wesens bis auf die ersten vorstellbaren Gründe entwickelt, und ich glaube nicht, daß menschlicher Tiefinn weiter gehen könne, als es von ihm geschehen ist. Wenn er dieser Genesis zu Folge jenen Begriffen objective Wahrheit abspricht, und behauptet, wir könnten nicht *demonstriren*, daß diese Begriffe einen wirklichen *entsprechenden Gegenstand darstellen*, und alle dahin abzielende Versuche der Metaphysiker für Blendwerke erklärt: so thut er meines Bedünkens etwas sehr Verdienstliches für die Philosophie der Religion, welche durch dergleichen Irrthümer nur in ihrem natürlichen Gange gehindert wird *). Allein, wenn er zu gleicher Zeit

*) Die bessern Köpfe haben sich auch fast alle in den neuesten Zeiten der Philosophie gegen die transcen-

auch auf die *subjective* Gültigkeit jener Ideen Angriffe wagt, wenn er die Voraussetzung, eines allervollkommensten und nothwendigen *Wesens*, als eines solchen, (nicht eines bloßen Gedankendinges) eine *Illusion*, etwas *Gedichtetes*, einen *auf das bloße Gerathwohl gewagten Begriff* u. so w. nennt: so will mir in der That die Rechtmäßigkeit dieser Aeuserungen nicht einleuchten *). 1) Eine Voraussetzung, zu welcher die Vernunft durch ihre eigene Natur gezwungen wird, welche eine nothwendige Bedingung ihrer gesetzmäßigen Wirksamkeit ist, eine Voraussetzung, ohne welche sie ihren Naturglauben an Einheit, vollendete Begründung alles Möglichen und Wirklichen für unvernünftig erklären müßte, eine solche, wenn auch entblößt von allen objectiven Beweisgründen, ist doch keine *Illusion*, keine *Dichtung*, keine *auf das bloße Gerathwohl* **) gewagte Idee. Wäre unsere Annah-

dentale Demonstration erklärt, und der große Eifer mancher Vertheidiger der Kantischen Philosophie gegen die Demonstrirfucht scheint mir um ein halbes Säculum zu spät einzutreten. Man sehe, um nur einige vorzügliche Männer anzuführen, die Herren *Feder* und *Platner* in ihren Lehrbüchern, besonders die philof. Aphor. des letztern I. Th. II. B. III. Hauptst. §. 1086. die Note, wo mir nur die Aeuserung S. 433. nicht einleuchtet: „der von *Kant* in *seinem einzigen möglichen Beweisgrunde* u. s. w. vorgetragene Beweis für das Daseyn Gottes sey *einer und derselbe* mit dem *Cudworthischen*. (Syst. T. II. 906. etc.)“

*) Herr Hofr. Feder scheint mir in solchen Fällen sehr richtig und zugleich gemäßigt zu urtheilen: „Kant bediene sich zuweilen etwas zu harter Ausdrücke.“

**) Diesen Ausdruck: *eine auf das bloße Gerathwohl gewagte Idee*, wollen wahrscheinlich diejenigen buch-

me eines *allerrealtesten*, *nothwendigen* Wesens nichts besseres, als dies, so könnte nichts in der Welt den vernünftigen Menschen berechtigen, daran zu glauben; selbst die Moralität würde eine lächerliche Figur machen, wenn sie forderte, von einer *Illusion* überzeugt zu werden. 2) Wollte man hier einwenden, die Vernunft sey bloß gezwungen, ihren Operationen den *Begriff*, als *Begriff*, das *Gedankending*, als *Gedankending* zum Grunde zu legen, und es sey nicht naturgemäße consequente Wirkksamkeit, sondern Mißbrauch ihres Vermögens, wenn sie den *Begriff*, (das *Gedankending*) auf einen außer demselben befindlichen Gegenstand bezieht: so möchte man schwerlich das Bewusstseyn der vernünftigen Wesen für sich haben. Die Voraussetzung der Vernunft bezieht sich *ursprünglich* auf einen Gegenstand *außer* dem Gedanken; nicht als ob diesen der Gedanke repräsentirte, wie eine sinnliche Anschauung ihren Gegenstand repräsentirt; sondern in wiefern die Vernunft in ihrer ursprünglichen Setzung sich einen Gegenstand außer den Gedanken denken muß, wenn anders die ganze Forderung einen vernünftigen Sinn haben soll. Man drückt sich demnach, wie mir scheint, nicht völlig richtig aus, wenn man

stüblich interpretiren, welche die ganze Operation der Vernunft so vorstellen, als ob sie, gleichsam *aus Faulheit*, oder *aus Aergerniß* über die Unmöglichkeit, das Ende der Bedingungen in der Wirklichkeit zu finden, kurze Arbeit mache, und Ideen des Unbedingten dichte; eine Vorstellung, welche nicht nur irreführend, sondern auch in der That schädlich ist.

sagt, die Vernunft *realisire* und *hypostasire* die Idee des allerrealsten, nothwendigen Wesens, ob schon sie eigentlich nur eine Vorstellung sey. Denn das *Realisiren* und *Hypostasiren* ist das ursprüngliche Wesen dieser *Idee*, welche die Vernunft mit der *ihr* (der Idee) eigenen Beziehung aus ihr (der Vernunft) heraus, wegen ihres subjectiven Zweckes, bilden muß.

Ich glaube nicht, das man diese Einwendungen werde von einem Mißverständnisse herleiten können, in welchem ich mich etwa wegen der Kantischen Aeußerungen befinde. Seine Theorie des *Unbedingten* ist mir durchaus hell geworden, und ich nehme sie im Ganzen, wie man bereits in der V. Betr. gefunden hat, selbst an. Allein ich kann mich nur nicht überzeugen, das es zu einer vollständigen und bis in die ersten Gründe dringenden Zergliederung des Systems der theoretischen Vernunft gehöre, einen transcendentalen Glauben derselben für Täuschung zu erklären, ohne welchen ihr Naturglaube vernunftwidrig wäre, und also von ihr selbst verworfen werden müßte. Die Kritik der reinen theoretischen Vernunft, ganz für sich, muß schon den Glauben an das allerrealste nothwendige Wesen rechtfertigen, und alle ihre Untersuchungen am Ende in ihm vereinigen.

4.

Derjenige Beweis, welchen Des Cartes vom angeborenen Begriffe der Gottheit selbst hernahm, hält die Forderungen einer strengen Kritik nicht aus. Allein er befaßt eine Idee

welche allerdings die Wirkfamkeit der Glaubensgründe für die Religion in der Seele angeltentlicher Forscher befördert *).

Wiefern man den Begriff: *Gott* angebohren nennen könne, habe ich bereits in der III. Betr. gezeigt, und das Resultat gezogen, (S. 56. §. 10.) er sey eine im Wesen der Vernunft ursprünglich enthaltene nothwendige Bedingung ihrer gefetzmaßigen Wirkfamkeit. Dies scheint mir keinen weitem Zweifel zuzulassen. Allein von dem ursprünglichen Daseyn der bestimmten Grundlage zu dem Begriffe: *Gott* in der Vernunft, geradezu auf das Daseyn eines solchen Wesens selbst zu schliessen, ist wenigstens kein Verfahren, welches strenge logische Prüfung aushielte. Wer will je *erweisen*, im wahren Sinne des Wortes, das jene Grundlage nicht in der Vernunft seyn könnte, wenn sie nicht *Gott* selbst hineingelegt hätte? Ein solcher Erweis setzte, scheint mit, das Daseyn Gottes als schon erwiesen voraus.

Wie wenig indessen dieser Cartesische Ideen- gang Anspruch auf den Nahmen eines *Beweises* machen kann, so ist er doch so natürlich, so menschlich, und so erhaben, das ihm Niemand seine Beystimmung versagen kann, wenn er ernstlich über die Sache nachdenkt. Freylich muß man

*) Cartes in dissert. de methodo recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi §. 4. Meditt. de pr. ph. III. p. 15—25. Princ. Philos. P. I. p. 14. S. auch Herrn Hofrath Ulrich in den Institut. nat. theol. 19—25.

sich bey dieser Betrachtung der Vernunft so ganz überlassen, wie es Des Cartes that, muß sich, wie er, von allem Außern in sich selbst zurückziehen, und den Begriff: *Gott* nach seinem vollen Umfange und seinem ganzen Verhältnisse gegen das Bewußtseyn des Menschen zu fassen suchen. Dann wird man aber auch eben so wenig, als er, bey dem bloßen Begriffe lange stehen bleiben können, man wird unwillkührlich vom Begriffe zu der Anerkennung des Daseyns eines Wesens übergehen müssen, welches der Urgrund und das Original desselben ist, und sich durch den Weg der Natur in dem Begriffe der vernünftigen Wesen offenbart. Bey diesem Glauben bleibe man aber auch stehn. Schwärmer giengen von diesem Punkte aus, überschritten, erhitzt von ihrer Empfindung, die Gränze, und sahen mit Menschenaugen Gott selbst.

5.

Derjenige Beweis, welchen Mendelsohn aus der Unvollständigkeit der Selbsterkenntniß herleitete *), kann eben so wenig, als einer der eben angeführten, auf den Namen eines *Beweises* Anspruch machen; vielmehr enthält er offenbare Sophistereyen, und das, was er Wahres befaßt, ist bloß subjectiv wahr, Grund eines vernünftigen Glaubens.

Mendelsohn legte den Satz zum Grunde:
„Nicht nur alles Mögliche muß als möglich, sondern

*) S. dessen Morgenstunden, XVI. S. 294. Jakobs Prüfung derselben, Eilfte Vorlesung, S. 226. und folgende.

auch alles Wirkliche muß, als wirklich, von irgend einem denkenden Wesen gedacht werden. Was sich kein denkendes Wesen als möglich vorstellt, ist auch in der That nicht möglich, und eben also kann dasjenige, was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, auch in der That nicht wirklich vorhanden seyn.“ Gestützt auf diese vorgebliche metaphysische Wahrheit, gieng er weiter: Ich besitze ein gewisses deutliches Erkenntniß meiner selbst; allein ich bin nicht bloß das, was ich von mir deutlich erkenne; zu meinem Daseyn gehört mehr, als ich mit Bewußtseyn von mir einsehe; und auch das, was ich von mir erkenne, ist an und für sich einer größern Entwicklung, größern Deutlichkeit, und größern Vollständigkeit fähig, als ich ihm zu geben vermag. Weder mein Leib noch meine Seele würde vorhanden seyn können, wenn sie bloß das wären, was wir von ihnen mit Deutlichkeit einsehen. Wenn nun alles Mögliche und Wirkliche von irgend einem denkenden Wesen als möglich und wirklich gedacht werden muß, so muß ein Wesen vorhanden seyn, welches alles, was zu meinem Daseyn gehöret, auf das allerdeutlichste, reinste und ausführlichste sich vorstellt. Ein zufälliges Wesen kann dieses nicht seyn; denn die Erkenntniß eines solchen ist allezeit eingeschränkt. Es muß also ein denkendes Wesen, einen Verstand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das vollkommenste denkt. Es giebt also einen unendlichen vollkommenen Verstand.

Ein solcher Verstand kann nicht ohne vollkommenen Willen, die höchste Einsicht nicht ohne die freyeste Wahl und wirksamste Kraftäußerung seyn. Es ist also ein Gotr.

Ich begnüge mich, nur die Hauptmomente der Kritik dieses Beweises anzugeben, welchen Herr Jakob im angeführten Werke pünctlich und scharfsinnig widerlegt hat. I. In dem Grundsätze, es müsse alles Mögliche von irgend einem denkenden Wesen als möglich, und alles Wirkliche von irgend einem denkenden Wesen als wirklich gedacht werden, liegt unläugbar ein Sophisma, eine Vermischung der objectiven und subjectiven Möglichkeit, der Möglichkeit, die den Dingen an sich zukommen muß, mit der Erkenntniß, die wir davon erlangen. Die subjective Möglichkeit setzt allerdings ein Wesen voraus, welches sie denkt; denn sie ist nichts anders, als etwas Gedachtes, nach dem Gesetze der Gedenkbarkeit. Was *für mich* möglich seyn soll, muß ich vorher gedacht haben. Allein diese subjective Möglichkeit ist im Mendelsohnischen Grundsätze nicht gemeynt, sondern die objective Möglichkeit, d. i. nicht der Inbegriff der logischen Gesetze der Gedenkbarkeit der Dinge, sondern der Inbegriff derjenigen Gesetze, nach welchem die Dinge an sich zusammengesetzt werden, und zur Wirklichkeit gelangen können. Warum aber diese Möglichkeit von einem denkenden Wesen gedacht werden müßte, erhellet auf keine Weise. Ganz so ist es auch mit der Wirklichkeit. Was *für mich* wirklich seyn soll, muß ich als wirklich, nach der Kategorie der Wirk-

lichkeit denken; allein warum die absolute objective Wirklichkeit der Dinge an sich von einem denkenden Wesen gedacht werden müßte, ist nicht zu begreifen. II. Mendelsohns Beweis beruht im Grunde ganz auf der Nothwendigkeit eines Wesens, in welchem der letzte Grund aller Möglichkeit ist, des allerrealsten, allervollkommensten Wesens; er verwandelt es nur sprungweise in eine Intelligenz. a) Unfre Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines höchsten Wesens, in welchem der letzte Grund aller Möglichkeit liegt, ist allerdings subjectiv wahr, ist Vernunftglaube, aber kein Wissen, kein transcendentales Erkennen. b) Dafs wir den Begriff dieses Wesens personificiren, und es als Intelligenz vorstellen, ist subjectiv nothwendig, weil wir es unter dieser einzigen Form festhalten können, allein es ist auch dies kein methaphysisches Wissen, ist blofs ein Glauben *)

Also bleibt uns vom Mendelsohnischen Beweise, wenn wir das Spitzfindige weglassen, nichts übrig, als ein zureichender Grund eines vernünftigen Glaubens, welchen wir bereits anerkannt haben. (S. §. I. dieser Betr.)

6.

Der sonstige Kantische vorgeblich demonstrative Beweis, welchen er von dem Grundsätze ableitete: es sey dasjenige Wesen schlechterdings nothwendig, dessen Aufhebung oder

*) S. die Kritik d. r. V. im Abschn. vom transcendenten Ideale.

Verneinung alle Möglichkeit vertilgt *), ist durch seine Vernunftkritik selbst hinlänglich widerlegt, wiefern er nach der vorigen Ueberzeugung des Verfassers eine scharfe Demonstration seyn sollte.

Eine umständliche Kritik dieses äußerst spitzfindigen Beweises würde einen größern Raum einnehmen, als ich ihr nach meinem Plane verhältnißmäßig widmen kann.

Neunte Betrachtung.

Ueber den auf vorgeblich reiner Vernunftdemonstration gegründeten Atheismus, oder über den Spinozismus.

Es ist, in unsern Zeiten vorzüglich, der Streit wieder rege geworden, ob Spinoza ein Atheist zu nennen sey oder nicht. Wenn wir dem wahren theistischen Begriffe folgen, nach welchem man sich unter Gott das allervollkommenste nothwendige und von der Welt wirklich verschiedene Wesen denkt, dessen vollkommen guter Wille, vollkommene Schöpferkraft, vollkommene Weisheit und Macht den vollständigen Grund der Wirklichkeit der Welt, ihrer Erhaltung und Regierung enthält: so müssen wir allerdings, so wie jeden überhaupt, welcher von diesem Begriffe abweicht, also auch den Spinoza mit dem Namen

*) S. dessen einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration für das Daseyn Gottes.

eines Atheisten belegen. Wenn ich mich sonst gegen diese Benennung desselben erklärte, so geschah es nur wegen einer Idee, der ich noch jetzt treu bleibe, daß es nicht völlig gerecht ist, mit einem und demselben Nahmen denjenigen Weltweisen, welcher den zureichenden Grund der Welt und der Geschöpfe in einem nothwendigen allervollkommensten Wesen setzte, und nur in der Form abwich, und jene offenbar unvernünftigen, seelenkranken Schwätzer zu benennen, welche jeden zureichenden, und mit gleichbleibender Gefetzmäßigkeit wirkenden Grund des Daseyns der Welt läugnen. Es thut mir weh, einen Weltweisen, wie Spinoza, in eine Classe mit einem Empedokles, Anaximander, Epikur u. a. gesetzt zu finden. Gerechter wäre es, den Spinoza allezeit mit dem Nahmen eines *Phantheisten* zu belegen.

Spinozas Grundideen sind keine andre als diese. 1) Alles, was da ist, ist entweder in sich selbst oder in etwas anderm; es kann nichts geben, was nicht entweder ein bestehendes Ding wäre, oder eine Beschaffenheit eines solchen. 2) Es ist ein bestehendes Wesen, zu dessen Natur es gehört, da zu seyn. 3) Das bestehende Wesen ist nothwendiger Weise unendlich. 4) Es kann nur *ein* nothwendiges unendliches Wesen geben. 5) Dieses einzige nothwendige unendliche Wesen ist Gott, der Inbegriff aller Vollkommenheiten. 6) Alles, was da ist, ist demnach in Gott, und ohne Gott kann nichts seyn noch gedacht werden. 7) Gott ist also die inwohnende, nicht die vorübergehende Ursache aller Dinge. Gott und Welt sind Eins.

1.

Der Spinozismus stützt sich auf die Ueberzeugung von dem Daseyn eines einzigen nothwendigen Wesens, welches zugleich das allerrealste ist, und der daraus gefolgerten Unmöglichkeit, daß es außer den Beschaffenheiten desselben nichts wirkliches mehr geben könne.

2.

Die Grundfehler des Spinozismus sind: 1) unstatthafte Realisirung und Hypostasirung des Vernunftbegriffes eines nothwendigen allervollkommensten Wesens. 2) Eine Vorstellung dieser Begriffe, welche dem Princip widerspricht, wegen welches und nach welchem die Vernunft sie bildet. 3) Ungegründete Verwerfung des Begriffes der Schöpfung aus Nichts, und der Außerweltlichkeit des nothwendigen allervollkommensten Wesens.

Spinozas System ruht auf Ideen der reinen Vernunft, es ist im strengsten Sinne des Wortes metaphysische Dogmatik. Giebt man ihm die Grundsätze zu, so ist er unwiderleglich.

1) Ich habe bereits an mehrern Stellen dieser Betrachtungen gezeigt, was wir eigentlich mit dem Begriffe des nothwendigen allervollkommensten Wesens erkennen, und glaube jetzt nicht umständlich darthun zu müssen, daß Spinoza von demselben einen sehr unphilosophischen Gebrauch macht. Er behandelt diese Idee als ein wirkliches metaphysisches Erkenntniß eines transcendenten Gegenstandes, er verwandelt Begriff in

Sache. Was er bey diesem Mißverständnisse aus dem Begriffe heraus philosophirt, kann auf keine Weise etwas anders seyn, als Stoff zu Schwärmeren einer verirrt Vernunft. Dieser Vorwurf trifft mit Recht seine Grundbehauptung, daß alles, was ist, entweder das bestehende Ding selbst, oder *in ihm* sey. Hätte eine unpartheyische Kritik ihm die Augen über den Ursprung und Inhalt des Begriffes eines nothwendigen Wesens geöffnet, so würde er gefunden haben, wie wenig die Vorstellung: *in etwas seyn*, zu der Idee des *nothwendigen Wesens* passe; daß sie, auf diese bezogen, entweder gar keinen, oder doch einen ganz unstatthaften Sinn habe.

2) Spinozas Vernunft ist bey ihrer Vorstellung des nothwendigen allerrealsten Wesens mit sich selbst uneins. Wenn die Vernunft wegen eines ihr wesentlichen Principiums eine Idee bilden muß, also diese Idee wegen eines ihr nothwendigen Zweckes bildet: so darf sie diese Idee nie auf eine Weise vorstellen, wodurch sie dieselbe unfähig machte, ihr Principium zu erfüllen, und ihren Zweck zu erreichen. Die Vernunft bedarf wegen ihres Principiums, daß alles Gegründete seinen letzten Grund hat, alles Bedingte von dem ganzen All seiner Bedingungen abhängt, der Ideen des Unbedingten, und dennoch auch der Ideen eines nothwendigen allerrealsten Wesens. Diese Ideen sind bloße Positionen, welche sie, um ihr Princip durchzusetzen, und ihren Zweck der Einheit und Vollendung des Erkenntnisses zu erreichen, machen, und in ihrer gesetzmäßigen Rein-

heit und Schrankenlosigkeit festhalten muß. Das letztere nun kann nicht geschehen, so bald sich die Vernunft das Bedingte mit dem Unbedingten in einem und demselben Ganzen enthalten, als wirklich mit ihm zusammenhängend denkt. Dann treffen dieselben Gesetze und Schranken, denen das Bedingte unterworfen ist, auch das Unbedingte. Das allervollkommenste Wesen hört dann auf zu seyn, was es ist, und sinkt zu den endlichen Wesen herab; das nothwendige Wesen verliert seine Nothwendigkeit, und bekommt den Charakter des Zufälligen. Dies nun ist die auffallendste falsche Idee der Dogmatik Spinozas, daß man sich das *Bedingte* und das *Unbedingte* als *Eines* denken soll, was die Vernunft, wenn sie Vernunft bleibt, nicht kann. Mit Recht glaube ich also zu behaupten, daß Spinozas Vernunft bey seinem Systeme sich selbst widerspricht, und, indem sie ihr Princip recht festhalten will, dasselbe zugleich aufhebt.

3) Der falsche Gebrauch, den Spinoza von den Ideen des Unbedingten macht, zeigt sich auch in seiner Verwerfung der Schöpfung aus Nichts, und seiner Substitution einer unaufhörlichen Entwicklung alles Möglichen aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur an die Stelle derselben. Schon Wolf faßte den Gesichtspunct des Spinozismus sehr gut, wenn er sagte *): „Die Spinozisterey ist entsprungen aus der Unmöglichkeit der

*) Wolf in der Widerlegung des Spinoza S. 19. im Anhang der deutschen Uebersetzung der Ethik. Frankf. und Leipzig, 1711.

Schöpfung, verbunden mit den Grundsätzen der Cartesischen Weltweisheit, und zwar durch den Mißbrauch des Kennzeichens der Wahrheit, welches in dieser Weltweisheit festgesetzt ist. Daher muß derjenige, welcher die Spinozisterey umstürzen will, entweder die Wirklichkeit des Begriffes einer erschaffenden Kraft erweisen, oder er muß zeigen, daß in Des Cartes Grundsätzen solche Dinge enthalten seyen, welche der Wahrheit entgegen sind.“ Und Herr Jakobi sagt mit Recht *): *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 et poussé avec la dernière rigueur. S'il a nié tout commencement d'action quelconque, et regardé le système des causes finales comme le plus grand délire de l'esprit humain, ce n'est qu'en conséquence de ce principe.* Ich glaube, Spinoza würde sich gegen die Idee einer Schöpfung aus Nichts weniger empört haben, wenn die Theologen und Philosophen seiner Zeit sie weniger grob und widersinnig vorgestellt hätten. Wir sind mit Spinoza über den Begriff eines nothwendigen Wesens einig; es wird demnach bey der Kritik seiner Meynung alles darauf ankommen, ob seine Vernunft bey der Idee der unendlichen Entwicklung des nothwendigen Wesens in alle gedenkbare Wirklichkeiten mehr mit sich selbst übereinstimmt, als die Vernunft derer, welche dem richtig bestimmten Begriffe

*) Lettre a Mr, Hemsterhuis.

der Schöpfung aus Nichts getreu bleiben; ob sie bey ihrer Vorstellungsart den Begriff des nothwendigen Wesens so behandelt, wie er dem Principe und Zwecke zu Folge, wegen welches er gebildet worden, behauptet werden muß; oder ob sie nicht vielmehr bey derselben die Natur und Bestimmung des Begriffes ganz vergißt, und in Widerstreit mit sich selbst geräth. Hier ergiebt sich nun, um das Resultat im Voraus kürzlich zusammen zu fassen: *dafs der richtig bestimmte Begriff der Schöpfung aus Nichts der einzige ist, welcher aus dem richtig bestimmten Begriffe des nothwendigen Wesens bündig hergeleitet werden kann; dafs der Begriff eines Schöpfers, im vollen Sinne des Wortes, in dem Begriffe des nothwendigen Wesens enthalten ist; dafs jede andre Weise, die Entstehung des Alls zufälliger Dinge durch das nothwendige Wesen vorzustellen, auf Widersinn hinaus läuft, da hingegen der wohlverstandene Begriff der Schöpfung aus Nichts nur einen unbegreiflichen, aber der Natur der Sache nach unbegreiflich seyn müßenden Gegenstand darstellt *)*.

Der Ausdruck *Schöpfung aus Nichts*, *creatio ex nihilo*, verleitet leicht zu dem Irrthume, als ob damit eine Erzeugung gemeynt sey, wo aus dem Nichts selbst ein *Etwas* entstünde, so dafs das Nichts das Materiale der Bildung wäre; ein Irrthum, welcher, wie ich bey Gelegenheit meiner kleinen, diesen Gegenstand betreffenden Schrift nicht auf

*) Ich habe hiervon besonders gehandelt in meinem Antrittsprogramm: *Adumbratio quaestionis, num ratio humana sua sibi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo*. Lipf. M DCC LXXX.

die angenehmste Weise erfahren habe, auch jetzt noch in vielen Köpfen herrscht. Diese Idee ist offenbarer Unsinn, denn *aus Nichts wird Nichts*. Allein bey denkenden Männern hat *creatio ex nihilo*, *Schöpfung aus Nichts*, nie etwas anders heißen können, als eine *Hervorbringung, welche durch keinen Stoff vermittelt worden, eine ganz unmittelbare Hervorbringung, die mit denen in der Sinnenwelt sichtbaren Erzeugungen und Bildungen gar nichts gemein hat*. Man würde richtiger sagen: eine unmittelbare Schöpfung, *procreatio absoluta*. In diesem Sinne nun nehme ich den Ausdruck, wenn ich behaupte, er enthalte die einzige richtige und mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens bündig übereinstimmende Vorstellungsart; eine Vorstellungsart, welche Spinoza gegen eine andre offenbar widersinnige und mit der Vernunft streitende vertauscht hat.

Wir müssen hier den *Satz der ursächlichen Verknüpfung, das Verstandesgesetz der Erzeugung* genau von dem *Satze des zureichenden Grundes* unterscheiden. Der erstere gilt bloß von der Sinnenwelt, und gebiethet uns, bey allem, was geschieht, etwas vorauszusetzen, wodurch es geschehen ist, und wodurch es geschehen mußte, so bald er vorhergieng. Dieses fordert demnach für jede Entstehung: 1) einen Stoff, woraus, 2) einen Zeitpunkt, worinnen sie wirklich wird, und diesen zwar nothwendig verknüpft mit einem vorhergegangenen Zeitpunkte. Nach diesem Gesetze sind wir durch unsern Verstand gezwungen, uns die Erscheinungen zu denken, als eine in der Zeit fortlaufende Kette von Erzeugungen aus bestimmten Stoffen. Dem Verstande kann die er-

scheinende Welt nach diesem Gesetze nicht anders als ewig seyn, ohne Anfang und ohne Ende. Allein die Vernunft tritt mit ihrem Satze des *zureichenden Grundes dazwischen*, und fordert für die ganze Kette von Erzeugungen, als welche dem Verstande die Sinnenwelt erscheint, einen letzten, höchsten, unbedingten Urgrund des Daseyns, ein nothwendiges Wesen. Die innere Möglichkeit dieses Wesens erkennt die Vernunft nicht, sie kann es bloß nach negativen Merkmalen bestimmen, indem sie alle Einschränkungen und Bedingungen von seinem Begriffe entfernt. Wie nun also auch das nothwendige Wesen den letzten Grund des Daseyns der Welt enthalten mag, so ist doch so viel für die Vernunft gewiß, daß es ihn nicht so enthalten könne, wie in der Sinnenwelt eine Erscheinung die Ursache der andern ist. *Stoff*, *woraus*, und *Zeit*, *worin*, fallen also bey der Vernunftsvorstellung der Entstehung der Welt durch das nothwendige Wesen ganz weg *), so wie über-

*) Ich habe mich in der angeführten kleinen Schrift hierüber folgendermaßen ausgedrückt: p. XIII. Quodsi mundi principatum sine omni successione temporis cogitare debemus, statvendum nobis est, eum ab ortu singularum rerum in mundo procreato *omni ex parte* diversum esse. E quo sponte sequitur, eam rationem, qua in mundo adspectabili res singulae, paratae materiae, aliae ex aliis, gignuntur, accommodari ad primordia mundi non posse. Cum igitur in mundo procreato nihil existere possit, nisi materiae quaedam fuerit parata, ita ut, quaecunque vis et natura aliquid gignere velit, aut ex se ipsa deponat, aut aliunde comparat: materiam formandae et gignendae rei aptam, ita ut vera etiam sit contagio causae efficientis ad rem effectam; omnia

haupt alle Züge, hergenommen von der Form der Entstehungen in der Sinnenwelt. Selbst die Benennung des *Anfangens* und des *Anfangs* passen auf die Schöpfung des nothwendigen Wesens gar nicht; denn ein *allererster Anfang* (nach dem, was wir bey diesem Worte denken,) ist ein Widerspruch, in dem jeder Anfang, von welchem wir einen Begriff haben, Zeit voraussetzt. „Es ist schlechterdings unmöglich,“ sagt Herr Jakobi in den Briefen über die Lehre des Spinoza S. 432. N. A. „dass wir uns davon, wie ein Ding auch der Substanz nach zum Daseyn gelange, 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 andre verstehn. Da wir also von einem wirklichen reellen Anfange weder Vorstellung noch Erfahrung haben, und es dem Wesen der Erfahrung, der Vorstellung und des Begriffes geradezu widerspricht, dass die Erkenntnis eines wirklichen Anfanges in ihnen oder durch sie gegeben werde: so ist die Frage: Ob 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*

alia, quaecunque tandem etiam sint, cadant necesse est in ortum huius rerum universitatis.

nennen, 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.“—Allen diesen Grundsätzen getreu liefert der Ausdruck der *Schöpfung aus Nichts* eine Vorstellungsart, welche alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigt, das Nothwendige des Begriffs sichert, das Unerkennbare und Unbegreifliche fest hält, und jede Entstellung desselben durch falsche, nicht passende Merkmale verhütet. Spinoza erklärt ohne Grund den Begriff der *Schöpfung aus Nichts* für widersinnig; er bezieht sich auf einen Gegenstand, welcher seiner Natur nach nicht begriffen werden kann, aber auf keinen Fall etwas Widersprechendes enthält. Spinoza vertauscht ihn aber noch dazu gegen einen andern, welcher offenbar widersinnig ist. Sein nothwendiges Wesen entwickelt unaufhörlich in Ausdehnung und Denken alle mögliche Weisen, es thut dieses, ohne sich zu verändern, ohne den Bedingungen der Zeit unterworfen zu werden; es bleibt ewig unwandelbar, unerachtet es seine Weisen nach allen Möglichkeiten verwandelt; es ist ewig ein sich immer gleicher Realgrund von unendlichen sich immer verdrängenden Wirkungen, und ist zugleich der Inbegriff dieser wechselnden Wirkungen selbst. Offenbar zerfällt bey dieser Vorstellungsart der Begriff des nothwendigen Wesens ganz. Es entwickelt *aus sich* Unendliches, oder vielmehr es entwickelt *sich selbst* in Unendliches, modificirt sich nach Ausdehnung

und Gedanken zu allem Möglichen; wie kann man sich dieses denken, ohne daß man das nothwendige Wesen unter der Form der Zeit vorstellte, wie es denken, ohne ihm Veränderung zuzuschreiben? So bald man aber dieses thut, wie kann das nothwendige Wesen noch im Besitze seiner Nothwendigkeit bleiben? Wie Spinoza, welcher so tief in das Innre philosophischer Begriffe eindrang, dieses nicht bemerken konnte, ist mir, ich gestehe es, völlig räthselhaft. Er verwirft jene nothwendige Vorstellungsart, welche das Unbegreifliche in seiner Unbegreiflichkeit getreu aufstellt, und liefert dafür eine andre, deren innerer Widerspruch jedem consequenten Denker in die Augen springen muß *).

So wie Spinoza ohne Grund den Begriff der *Schöpfung aus Nichts* verwirft, so verwirft er auch ganz unrechtmäßig den Begriff der *Außerweltlichkeit Gottes*, und setzt zur Unzufriedenheit einer consequenten Vernunft an seine Stelle den Begriff des *Inwohnens*. Ich habe bereits mehrere Mahle erinnert, daß die Vernunft mit sich selbst zerfällt, und sich selbst entgegen arbeitet, so bald sie sich das Unbedingte als mit den Reihem der bedingten Dinge Eines vorstellt. Dies geschieht nun aber, wenn man sich die Gottheit als *inwohnende Ursache* der Dinge denkt. Der Begriff der *Außerweltlichkeit Gottes* liefert, richtig bestimmt, die noth-

*) Ich werde über diesen Gegenstand in der Betrachtung über den Begriff der Schöpfung noch besonders und ausführlich sprechen müssen.

wendige Vorstellungsart eines unbegreiflichen Gegenstandes, aber er ist schlechterdings von allem Widerfönnigen frey; dieses tritt nur dann ein, wenn man sich etwa, verführt durch den Ausdruck der Aufserweltlichkeit, die Verschiedenheit Gottes von der Welt sinnlich und räumlich vorstellen will. Der Begriff des *Inwohnens* Gottes führt im Gegentheile, man deute ihn, wie man will, auf unverkennbaren Widerfönn, indem er zweyerley Dinge, von ganz entgegengesetzter Natur, identificirt.

So viel von den Grundfehlern des Spinozismus, welche eine unpartheyische Kritik entdeckt. Mit ihnen hängen nun als Folgen mehrere andre zusammen, welche ihren Einfluß über das ganze System verbreiten. Ich will nur elnige der vorzüglichern ausheben.

1) Spinoza giebt dem nothwendigen Wesen Eigenschaften, welche sich mit der Nothwendigkeit, Beharrlichkeit und Uneingeschränktheit desselben nicht vertragen, *Ausdehnung* und *Denken*. a) Spinoza kann keinen andern Begriff der *Ausdehnung* haben, als den, welchen jeder Mensch in Gemäßheit der Form der äußern Sinnlichkeit besitzt, den Begriff der *erscheinenden* Materie. Wie spitzfindig er aber auch zu Werke geht, um dieselbe zu einer unendlichen Eigenschaft Gottes zu erheben, so kann dieses doch nie gelingen. Alles Materielle ist Bedingungen und Einschränkungen nothwendiger Weise unterworfen. b) Spinoza kann vom *Denken* ebenfalls keinen andern Begriff haben, als der ist, welchen sich jeder Mensch mittelst des inneren

Sinnes bildet. Wenn er nun dieß Denken seinem nothwendigen Wesen als eine unendliche Eigenschaft zuschreibt, so setzt er in der That etwas widersprechendes zusammen, er möge den Begriff verallgemeinern, wie er nur will *). Denn alles *wirkliche Denken*, wovon wir Begriff haben, ist endlich, bedingt, und eingeschränkt.

Spinoza hat aber auch gar nicht erwiesen, daß *Ausdehnung* und *Denken* Eigenschaften des nothwendigen Wesens seyen, und er konnte dieß nicht erweisen, a) weder aus der Natur eines nothwendigen Wesens, in dessen Begriffe weder Ausdehnung noch von Denken etwas vorkommt; b) noch aus dem Begriffe der *Ausdehnung* und des *Denkens* selbst, welchem der Charakter der absoluten Nothwendigkeit ganz fehlt; c) noch aus der Erfahrung, welche eine Erkenntniß dieser Art nicht liefern kann. Es ist also bloß eine auf gut Glück angenommene Meynung, daß Spinoza sein nothwendiges Wesen mit Ausdehnung und Denken ausstattet.

2) Spinoza ist durch die falsche Anwendung, die er vom Begriffe eines nothwendigen Wesens macht, gezwungen, die Freyheit des Menschen aufzuheben, und alle Geschöpfe dem unwiderstehlichen Zwange des Fatalismus zu unterwerfen. Nichts ist nach seinem Systeme frey, als das nothwendige Wesen selbst, wiefern es dem Daseyn und den Wirkungen nach nur von der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur abhängt. Allein keine einzelne Wirkung

*) In welchem Sinne der Theist der Gottheit das *Denken* zuschreibt, werde ich in einer der folgenden Betrachtungen aus einander setzen.

des nothwendigen Wesens, also auch nicht der Mensch, wiefern er eine solche ist, kann als frey angenommen werden. Ich sage über diesen Punct hier um so weniger mehreres, da ich in dem Abschnitte von der Freyheit darauf zurückkommen muß.

3) Spinoza kann nach seiner Metaphyik keine theoretische consequente Moral besitzen. Tugend, Liebe zur Tugend, tugendhafte Handlungen gehören nach ihm bloß dem nothwendigen Wesen, als einem solchen zu; allein kein einzelnes von demselben gewirktes Ding kann als solches derselben fähig seyn. Der moralische Theil seiner Ethik ist eine Beschreibung der Tugendfähigkeit des nothwendigen Wesens, aber er enthält im Grunde keine Sittenlehre für den Menschen, als Menschen.

4) Spinozas Philosophie hebt den ganzen Naturglauben des Menschen auf, und bewährt schon dadurch ihre Nichtigkeit. Alles unfer Philosophiren gründet sich auf den Naturglauben, und fällt ohne denselben ganz weg. Diejenige Philosophie also, welche den Naturglauben des Menschen vernichtet, vernichtet zugleich ihre eigene Basis, und hebt sich selbst auf. Dies gilt eben sowohl vom *a*) praktischen, als vom *b*) theoretischen Naturglauben. Jedoch ist es bey dem Spinoza von jenem auffallender offnbar, als von diesem.

Ende des ersten Theils.

Inhalt.

Erste Betrachtung.

Ueber den Gefühlsglauben an Gott S. 1—24.

Zweyte Betrachtung.

Ueber den Begriff der natürlichen Theologie und
ihr Verhältniß zu den übrigen philosophi-
schen Wissenschaften 25—41.

Dritte Betrachtung.

Ueber den Begriff: *Gott* 42—56.

Vierte Betrachtung.

Ueber die Natur der Wahrheit 56—70.

Fünfte Betrachtung.

Ueber die Wahrheit in der natürlichen Theologie 71—209.

Erster Abschnitt.

Ueber die Möglichkeit objectiver Wahrheit in der
natürlichen Theologie 71—97.

Zweyter Abschnitt.

Vom Daseyn überhaupt, und der Möglichkeit ob-
jectiver Wahrheit für das Daseyn Gottes 97—126.

Dritter Abschnitt.

Ueber *Nichtdaseyn*, und die Erfordernisse an Be-
weise für das Nichtdaseyn Gottes 127—141.

Vierter Abschnitt.

Ueber die subjective Wahrheit, und besonders den
moralischen Glauben. 141—210.

Inhalt.

Sechste Betrachtung.

Vom *Fürwahrhalten* und Glauben 210—231

Siebente Betrachtung.

Ueber die Methode in der natürlichen Theologie,
die Beförderungsmittel des Glaubens und Ge-
genmittel wider den Unglauben 231—239.

Achte Betrachtung.

Kurze Kritik der vorgeblichen demonstrativen
Beweise für das Daseyn Gottes aus bloßen Be-
griffen der reinen Vernunft 239—258

Neunte Betrachtung.

Kritik und Widerlegung der ersten Gründe des
Spinozismus 258—272

Karl Heinrich Heydenreich's,

Doctors und Professors der Philosophie in Leipzig,

Betrachtungen

über die

PHILOSOPHIE

der

NATÜRLICHEN RELIGION.

Zweyter Band.

Leipzig,

IN DER WEYGANDSCHEN BUCHHANDLUNG.

1 7 9 1.

V o r r e d e.

Ein wenig überrascht von der herannahenden Messe, schrankte ich mich in der Vorrede des ersten Theiles bloß auf die Bestimmung des allgemeinen Zweckes dieser Betrachtungen ein; vergaß aber die nähere Veranlassung zur Ausarbeitung derselben anzugeben, eine Veranlassung, welche ich um so weniger hätte verschweigen sollen, da sie allein gewisse Eigenschaften der Manier und des Vortrags erklärlich macht. Man wird bey verschiedenen ganzen Abschnitten und in sehr vielen einzelnen Stellen eine weitläufige Erörterung minder schwerer Gegenstände und Begriffe, eine allzusehnbare Beflissenheit der Popularität, und

überhaupt den Lehrton nur zu oft herrschend gefunden haben. Diefs hat seinen Grund in der Entstehung derselben. Ich habe die Verbindlichkeit, während jedes academischen Halbjahres öffentliche Vorlesungen über eine philosophische Wissenschaft zu halten. Da ich von jeher gefühlt hatte, wie sehr besonders das Studium der natürlichen Theologie durch die jetzt fast zur Nothwendigkeit gewordene Kürze eines logisch - metaphysischen Cursus zurückgesetzt werde *): so hielt ich es um so mehr für nützlich, ausführliche Vorlesungen über

- *) Die Schädlichkeit unsers modischen compendiarischen Studiums der Philosophie auf Universitäten ist gröfser, als Viele glauben. In der That halte ich es für unschädlicher, von der Philosophie gar nichts zu wissen, als den Kopf mit flüchtig aufgehaschten Ideen anzufüllen. Diefs gilt besonders in Beziehung auf Religion. Der Ausspruch des großen Bacon: „philosophia obiter libata a deo abducit, funditus exhausta ad eundem reducit,“ dürfte wohl immer wahr bleiben, und sich besonders auch jetzt an den Beyspielen eben sowohl derer, welche die Philosophie des Herrn Kant nur theilweise und oberflächlich berührt haben, als jener, welche sie ganz und gründlich fafsten, bestätigen.

diese Wissenschaft zu halten. Gegenwärtige Betrachtungen sind die Auswahl derjenigen von ihnen, bey welchen ich mir bewußt war, am meisten selbst gearbeitet zu haben; und natürlich sind sie zunächst für denkende Köpfe bestimmt, welche sich für die tiefern Untersuchungen der Philosophie vorzubereiten bestrebt sind

Der erste Band enthält größtentheils bloß propädeutische Untersuchungen, von denen verschiedene Manchen leicht zu umständlich ausgeführt scheinen dürften. Mir schien es bey dem Zwecke, den ich mir vorgesetzt hatte, und dem Publicum, welches ich mir dachte, nothwendig, diese Lehren aus ihren ersten Gründen herzuleiten, und in alle ihre Theile zu verfolgen. Gern hätte ich so gar eine kurzgefaßte Theorie des Anschauens, Denkens, Urtheilens, und Begreifens in Beziehung auf die Wahrheiten der natürlichen Religion eingeschaltet, wenn die für das Ganze festgesetzten Grenzen dadurch nicht zu sehr erweitert worden seyn würden.

Es ist mit der natürlichen Theologie ganz so, wie mit der Philosophie überhaupt beschaffen. Wer den innern Trieb des philosophi-

fchen Forschens einmahl erwachen ließt, muß, wenn er sich nicht in labyrinthischen Irrgängen verlieren will, bis auf die ersten Gründe zurückgehn, und den Gegenstand der Philosophie nach allen Seiten fassen. Wer besonders vom innern Drange, über Gott und Religion nachzudenken, gereitzt ist, muß, wenn er es nicht wagen will, seine Ruhe aufzuopfern, oder vom unmenſchlichen Froste des Indifferentismus gefesselt zu werden, diese Untersuchung bis auf die letzten erreichbaren Tiefen erschöpfen. Ich gehe gewiß nicht zu weit, wenn ich behaupte, daß ein denkender Kopf über das Daseyn Gottes, und sein Verhältniß zur Welt, durch Vernunft nicht mit Sicherheit einig werden kann, wenn er nicht mit den Theorien des Raumes und der Zeit im Reinen ist. Ich habe dies im ersten Theile bey der Vorerinnerung über die Beweise für Daseyn überhaupt, und Daseyn überſinnlicher Wesen, nur in so fern zeigen können, wiefern ich nur unter Voraussetzung einer befriedigenden Theorie jener Gegenstände zu meinem Zwecke gelangte; und auf dieselbe Weise wird es in diesem Theile bey Bestimmung der Vermögen und Eigenschaften der Gottheit erhellen

So wie die reindemonstrative Methode in der natürlichen Theologie von den meisten denkenderen Männern nach Wolf und Baumgarten verlassen wurde, schränkte man sich zum Erweise der Wahrheiten derselben ganz auf Gründe ein, hergenommen von der physischen Natur. Physicotheologie trat an die Stelle der Transcendental-Theologie.

Die Physicotheologie ist unstreitig in unsern Zeiten bewundernswürdig bereichert worden; allein die Mathematiker und Naturkundigen haben sich, wie mich dünkt, mehr Verdienst um sie gemacht, als die Philosophen. Jene haben unererschöpflichen Stoff zu Betrachtungen und Folgerungen geliefert; allein mir scheint nicht, daß die Philosophen ihn genug bearbeitet haben. Auch Männer, welche zugleich Philosophen und Naturkundigen waren, zeichneten sich in ihren physicotheologischen Werken immer mehr durch den Reichthum ihrer Naturforschung, als durch Gründlichkeit des dadurch veranlaßten Raisonnements aus, und selbst der vortreffliche Reimarus gefällt gewiß jedem Unpartheyischen in seinen naturtheologischen Schriften als Naturforscher weit besser denn als Philosoph, wie sehr er auch diesen Nahmen in jeder Rücksicht verdient.

Wenn man ohne Vorurtheil die Einwürfe durchgeht, welche den bisherigen Physicotheologen von den Atheisten gemacht worden: so muß man gestehn, daß, wie offenbar seicht auch viele derselben seyn mögen, doch einige gewiß von jenen aus den bloßen Mitteln ihrer Naturkunde nicht widerlegt worden, und auch, aus diesen allein, nicht widerlegt werden konnten. Gerade der wichtigste Theil des Systems, die Bestimmung des Endzwecks der Welt, blieb ihren Angriffen ununterbrochen ausgesetzt. Sie leugneten, daß die physische Natur unzweideutige Gründe liefere, Glückseligkeit der Lebendigen dafür anzunehmen; waren wohl gar so kühn, zu behaupten, man könne eben so gut Beweise für das Entgegengesetzte aus ihr herleiten, und alles, was man ihnen bloß aus Naturbetrachtung entgegnete, war nicht vermögend, ihre Zweifel zu vernichten.

Indessen können doch selbst die entschiedensten Atheisten nicht leugnen, daß der gemeine Verstand durch Betrachtung der Naturvollkommenheiten unwiderstehlich zum Glauben an Gott bestimmt wird; und es ist nicht möglich, daß, wenn dieselbe wirklich für sich allein, ohne durch eine mitwirkende Triebfeder unterstützt zu werden, diesen practischen Ein-

fluß auf den Menschen so allgemein und nothwendig äußert, die Philosophie den Grund desselben nicht befriedigend angeben können sollte. Es muß also bey dem Uebergange der menschlichen Vernunft von Betrachtung der physischen Welt zur religiösen Ueberzeugung ein Grund mitwirken, welchen die Naturtheologen bey ihrem Beweise übersehn haben; und dieser Grund muß gerade der seyn, welcher das meiste thut, und für die Ueberzeugung entscheidet. Dieser Grund kann nicht in der Sphäre der Erfahrung, muß vielmehr im Wesen der Vernunft selbst liegen, und so beschaffen seyn, daß das Resultat, welches die theoretische Vernunft, nach dem ihr eigenen Principe der Beurtheilung, aus der Betrachtung der physischen Natur zieht, ganz mit dem übereinstimmt, was der Mensch nach jenem fordert. Da, ohne diesen Grund mit in Rechnung zu bringen, die Wirksamkeit der physischen Weltbetrachtung für die religiöse Ueberzeugung nicht begriffen werden kann: so ist es kein Wunder, wenn der physicotheologische Beweis, so lange er ihn nicht als seine Basis ausdrücklich angiebt, in den Augen unbefangener Denker eine dürftige Figur macht, und es erhellet, wie dringend das Bedürfnis ist, ihn, so wie er gewöhn-

lich auch jetzt noch aufgestellt wird, scharf zu prüfen, und durch Hinzufügung des fehlenden Hauptgliedes zu ergänzen.

Ich werde gleich am Anfange dieses Theiles den physicotheologischen Beweis durchgehn, und mir dabey eine grössere Umständlichkeit um so mehr erlauben, da ich mich im ersten Theile, bey der Kritik der demonstrativen Beweise der reinen Vernunft, aus guten Gründen kurz gefaßt habe. Man hat ihn auf verschiedene Weise geführt; es wird also die Prüfung der mancherley Methoden, es zu thun, nöthig seyn. Das Hauptresultat derselben wird nicht anders ausfallen können, denn so, daß die Unmöglichkeit einleuchte, aus der bloßen Betrachtung der Vollkommenheit der physischen Welt, ohne vorher das Daseyn der moralischen Vernunft in Erwägung gebracht, und die Naturvollkommenheit auf dieselbe, ihren ganzen Zweck und darinn gegründete Forderungen bezogen zu haben, das Daseyn Gottes, im wahren Sinne des Wortes, vernünftig befriedigend zu erweisen. Um nun aber auch zu zeigen, wie es komme, daß der Mensch von der Betrachtung der physischen Welt so natürlich zum Glauben an Gott übergeht, werde ich, indem ich das für

sich Wahre des physicotheologischen Beweises dem moraltheologischen unterordne, die wahre Triebfeder darlegen, durch deren Mitwirkung allein, jener so großer Resultate fähig seyn kann. Die neuen Aufklärungen, welche die Theorie des menschlichen Vermögens, über Zweck und Endzweck der Natur zu urtheilen, unferm tieffinnigen Kant verdankt, werde ich hier dankbar benutzen müssen.

Die Lehre von der Freyheit setze ich, den Gränzen meines Planes nach, als vor jedem Zweifel gesichert, mehr voraus, als daß ich die so tief liegenden Beweisgründe für ihre Wahrheit *ausführlich* darthun sollte. Indessen halte ich doch für nöthig, im Kurzen davon zu handeln, und besonders einleuchtend zu machen, wie wichtig die theoretische Entscheidung *für* oder *wider* die Freyheit, wenn auch gerade nicht für die praktische Religion, doch wenigstens für die Consequenz einer theoretischen natürlichen Theologie ist, eine Wahrheit, von welcher sich so viele Weltweisen noch nicht überzeugen zu können scheinen.

Die Unsterblichkeit der Seele betrachte ich nur in so fern, wiefern sie mit der Ueberzeugung

vom Daseyn Gottes nothwendig verknüpft ist; lasse mich also auf den Vortrag und die Kritik der mancherley von andern Gründen hergeleiteten Beweise dafür nicht ein.

Schlüßlich empfehle ich auch diesen Theil der wohlwollenden Kritik sachkundiger Männer.

Inhalt.

Zehnte Betrachtung.
Ueber die Physikotheologischen Beweise S. 1—36.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Bemerkungen über die Physikotheologie — 1—17.

Zweyter Abschnitt.

Prüfung des in geometrischer Form aufgestellten physikotheologischen Beweises — — 17—21.

Dritter Abschnitt.

Prüfung des physikotheologischen Beweises, als eines Beweises von unendlicher Wahrscheinlichkeit 21—29.

Vierter Abschnitt.

Ueber die gewöhnliche Darstellung des physikotheologischen Beweises, als eines Beweises von subjectiver Gewisheit — — 29—32.

Fünfter Abschnitt.

Nothwendigkeit, den physikotheologischen Beweis dem moraltheologischen unterzuordnen — 32—34.

Sechster Abschnitt.

Hauptresultate der ganzen Untersuchung 34—36.

*

Eilfte

Eilfte Betrachtung.

Ueber den Begriff: Welt, als Grundlage der natürlichen Theologie S. 36—49.

Zwölfte Betrachtung.

Ueber das Daseyn und den Grund der Moralität — — 50—56.

Dreyzehnte Betrachtung.

Ueber die moralische Freyheit 56—69.

Vierzehnte Betrachtung.

Ueber den Zusammenhang des Glaubensgrundes an das Daseyn Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele 69—71.

Funfzehnte Betrachtung.

Contemplativer moralischer Glaubensgrund für das Daseyn Gottes 71—82.

Sechszehnte Betrachtung.

Praktischer moralischer Glaubensgrund des Daseyns Gottes — 83—93.

Anhang zur 16. Betrachtung.

Ueber einige Einwürfe des Herrn Flatt gegen den praktischen moralischen Glaubensgrund — 93—104.

Siebenzehnte Betrachtung.

Der physikotheologische Beweis dem moraltheologischen untergeordnet 105—130.

Anhang

Anhang einiger Bemerkungen
zu der 15. 16. 17. Betrachtung S. 130—133.

Achtzehnte Betrachtung.

Theologischer Beweisgrund für die Unsterblichkeit der Seele, und Zusammenhang des moralischen Glaubensgrundes für dieselbe mit jenem für das Daseyn Gottes — 134—141.

Anhang einiger Bemerkungen zur achtzehnten Betrachtung, besonders über verschiedene Methoden der Weltweisen, aus der Wahrheit des Daseyns Gottes die Unsterblichkeit der Seele abzuleiten 141—151.

Neunzehnte Betrachtung.

Ueber den Begriff der Schöpfung 151—161.

Anhang einiger Bemerkungen zu der neunzehnten Betrachtung, vorzüglich gegen die Vorstellung der Schöpfung, als Bildung eines ewigen Chaos, gegen die Emanationslehre und den Spinozismus 162—175.

Zwanzigste Betrachtung.

Ueber Gottes Regierung der Welt 176—187.

Erster Anhang zur zwanzigsten Betrachtung.

Einige Bemerkungen über verschiedene Methoden, das Daseyn des Uebels

mit

mit der Regierung Gottes zu vereinigen — — S. 187—190.

Zweyter Anhang zur zwanzigsten Betrachtung.

Ueber die Möglichkeit der Wunder, als Mittel für die göttliche Weltregierung — — 190—193.

Ein und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die Erhaltung der Welt 193—197.

Zwey und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die natürliche und übernatürliche Offenbarung Gottes — 197—208.

Drey und zwanzigste Betrachtung.

Ueber den Begriff einer Eigenschaft Gottes — — 208—210.

Vier und zwanzigste Betrachtung.

Ueber den Anthropomorphismus in der Bestimmung der Eigenschaften Gottes — — 210—220.

Fünf und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die Eigenschaften Gottes 220—225.

Sechs

Sechs und zwanzigste Betrachtung.

Ueber das Verhältniß und die Pflichten
des Menschen gegen Gott 225 — 230.

Anhänge.

I.

Einige Bemerkungen in Beziehung auf
die Recension des ersten Theiles
in den Göttingischen gelehrten An-
zeigen — — 231 — 236.

II.

Einige Bemerkungen zu der VIII. Betr.
des I. Th. über die geometrischen
Beweise des Daseyns Gottes 236 — 241.

III.

Einige Bemerkungen zu der vier und
zwanzigsten Betrachtung über den
Anthropomorphismus in der Bestim-
mung der Eigenschaften Gottes 241 — 244.

III.

Einige Bemerkungen zur fünf und zwan-
zigsten Betrachtung über die Eigen-
schaften Gottes, betreffend vorzüg-
lich die Zusammenreimung der
göttlichen Allwissenheit mit der
menschlichen Freyheit — 244 — 284.

V.

V.

Einige Stellen aus dem im ersten Theile bereits angezogenen Buche: L'Ami de la Nature	— —	S. 249.
---	-----	---------

Betrachtungen
über
die Philosophie
der
natürlichen Religion.

Zehnte Betrachtung.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Bemerkungen über Physikotheologie. Wie weit führt die Betrachtung der bloßen physischen Natur? Giebt sie Zwecke zu erkennen, oder dringen ihre Erscheinungen bloß Glauben an Zwecke ab? Giebt sie, für sich allein, einen Endzweck des Ganzen zu erkennen? ja dringt sie auch nur Glauben an einen solchen ab?

Das Wort *Natur* ist eines von denen, welche man in sehr verschiedenen, und oft auch in sehr unbestimmten Bedeutungen braucht. Wenn von einem Erweise des Daseyns Gottes aus der *Natur* die Rede ist, so nimmt man *Natur* als das Entgegengesetzte der *moralischen Welt*, und denkt darunter das nach Gesetzen des Mechanismus verknüpfte und bestimmte System aller Dinge, so fern sie Gegenstände unsers Erkenntnisses durch die Sinne seyn können.

Die Physikotheologie kann also nichts anders seyn, als der Inbegriff aus der Betrachtung der *Natur*, im

eben bestimmten Sinne, hergeleiteter Beweisgründe für das Daseyn Gottes und die damit nothwendig verknüpften Wahrheiten. Sie ist verschiedentlich behandelt worden. Einige haben ihr *geometrische Gewissheit*, andre den *allerhöchsten Grad von objectiver Wahrscheinlichkeit*, andre *vollkommene subjective Wahrheit* zugeeignet. Ich will zuvörderst von Physikotheologie überhaupt, dann im Einzelnen von den verschiedenen Methoden derselben handeln.

Wenn die Betrachtung der Natur ganz für sich allein zur Anerkennung des Daseyns Gottes hinführen soll, so muß uns durch sie die Natur nicht bloß als ein System *zweckmäßiger Wesen*, sondern auch als ein zu einem *Endzwecke* gebildetes System derselben dargestellt werden, entweder so, daß wir wirklich Zwecke und Endzweck in der Natur erkennen, oder daß doch ihre Gegenstände so beschaffen sind, daß wir sie für unmöglich halten müßten, wenn wir nicht Zwecke und Endzweck voraussetzten. Alle besondere Zwecke müssen zu dem Endzwecke stimmen, und der Endzweck selbst muß ein solcher seyn, welcher alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigt. — Zu *erkennen* giebt uns die Natur weder *Zwecke* noch *Endzweck*, als Gründe ihrer Producte. Wir denken solche dann als Zwecke, wenn wir uns ihr Daseyn und Wesen als nur durch die Idee von ihnen möglich denken, also neben der Causalität des Mechanismus, von welcher sie alle nothwendig abhängen, für sie auch eine Causalität durch Ideen annehmen. Allein dieses Denken gründet sich auf

kein *Erkennen*, und geht auch in kein *Erkennen* über. Sollte dies je geschehen können, so müßten wir die Möglichkeit einsehen, wie eine Causalität des Mechanismus und eine Causalität nach Zwecken sich zur Hervorbringung eines Dinges vereinigen können. Dies ist aber deshalb schlechterdings und für immer unmöglich, weil auf jeden Fall die Causalität nach Zwecken in der übersinnlichen Welt liegt. Der Endzweck des Ganzen nun vollends durch Naturbetrachtung *erkennen* zu wollen, hat nicht einmahl für den Augenblick des Denkens einen Sinn. — Ganz eine andre Frage ist es, ob die Gegenstände der Natur so beschaffen sind, daß sie von uns, unerachtet der mechanischen Entstehungsgründe, von denen sie nothwendig abhängen, doch nur dadurch möglich gedacht werden können, daß wir einen nicht mechanischen Entstehungsgrund, in einer Causalität nach Ideen, für sie annehmen? Es ist offenbar, daß die Natur uns eine unermessliche Menge von Gegenständen darbiethet, welche uns so lange unmöglich scheinen müssen, als wir den Grund ihres Ursprungs bloß in dem Mechanismus der Natur, und nicht zugleich in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, setzen. Diese sind zuvörderst die organisirten Wesen. Daß wir diese auf jene Weise beurtheilen müssen, hat seinen Grund theils in den Gegenständen selbst, aber nur insofern, als ihre Beschaffenheiten es unmöglich machen, sie bloß durch Causalität nach mechanischen Gesetzen zu erklären; theils in einem subjectiven Principe unsrer Urtheilskraft. Sind

wir gezwungen, die organisirte Materie als das Product einer Cauffalität nach Ideen anzusehen: so müssen wir uns von diesem Urtheile nothwendiger Weise zur Vorstellung der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke erheben, und von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäfsig ist, erwarten. Wenn also der Physikotheolog die Natur als ein System zweckmäfsiger Wesen darstellt, und er, wegen des Bewusstseyns der eigentlichen Bestimmungsgründe seines Urtheils, sich blofs auf die untadelhafte Bewährtheit seiner subjectiven Maxime beruft: so wird jedermann sein Verfahren für völlig befriedigend für die Vernunft anerkennen. — Was nun aber den Endzweck betrifft, so biethet uns die physische Natur, unerachtet der unermesslichen Menge ihrer zweckmäfsigen Bildungen, doch den Endzweck der Schöpfung nicht dar; d. h. keines ihrer Producte ist so beschaffen, das man es für unmöglich halten müßte, wenn man es nicht als Endzweck annähme; vielmehr sind alle ihre zweckmäfsigen Wesen zu gleicher Zeit Mittel; selbst der Mensch, wiefern er Naturproduct ist, kann, unerachtet der vollendetsten Zweckmäfsigkeit seiner Organisation, doch nicht *darauf* Anspruch machen, ein *letzter* Zweck, ein *Endzweck* zu seyn.

Blosse Betrachtung der physischen Natur befriedigt also das Bedürfnis der Vernunft nicht. Sie führt nicht weiter, als zur Voraussetzung einer Cauffalität nach Ideen, welche bewundernswürdige Zweckmäfsigkeit hervorbringen kann. Eine solche Cauffalität ist aber noch bey weitem kein Gott.

Die Wahrheit dieser kurzgefaßten Erinnerungen wird bey Prüfung der verschiedenen physikotheologischen Methoden noch deutlicher erhellen.

Zweyter Abschnitt.

Prüfung des in geometrischer Form aufgestellten physikotheologischen Beweises.

Wenn der physikotheologische Beweis als demonstrativer aufgeführt wird, kann er in keiner andern, als in folgender Form erscheinen: 1) Wo sich in einem Gegenstande Zeichen von Einrichtungen nach bestimmten Absichten finden, da muß man ein vernünftiges Wesen voraussetzen, welches Urheber ist, und Eigenschaften besitzt, durch welche jene Einrichtungen möglich werden; nun verräth die Welt in allen ihren Theilen die gültigsten Zeichen solcher Einrichtungen; also ist sie ohne einen vernünftigen Urheber nicht möglich. 2) Wo in einem Ganzen alle Theile zu einander selbst, und zu dem Endzwecke stimmen, da ist nur Ein höchster Grund, nur ein Urheber dieser Ordnung möglich; da nun alle Theile der Welt zu einander selbst und zu dem Endzwecke derselben stimmen, so kann es nur einen vernünftigen Welturheber geben. 3) Dasjenige Wesen, ohne welches die Möglichkeit der Welt gar nicht gedacht werden kann, ist das absolutnothwendige Wesen. Nun kann ohne Einen vernünftigen Urheber die Möglichkeit der Welt gar nicht gedacht werden. Also ist der ver-

nünftige Urheber der Welt das nothwendige Wesen. 4) Das nothwendige Wesen ist zugleich auch das allervollkommenste. Der Urheber der Welt ist also das allervollkommenste Wesen.

Was den ersten Satz betrifft, so kann er, auf Naturgegenstände bezogen, auf keine Weise dogmatisch genommen werden, also eben so wenig Grundsatz für eine Demonstration, im strengen Sinne des Wortes, seyn. Dafs es ein unserm Urtheilsvermögen ursprünglich eigenes Principium ist, bey der Weltbetrachtung neben der Caussalität des Mechanismus, oder vielmehr über ihr, noch eine Caussalität nach Ideen vorauszusetzen, dafs alle darauf gegründete Schlüsse subjectiv wahr sind, verändert hier nichts; denn eine Demonstration verspricht mehr, als Darthun durch Gründe, welche in der Natur des Subjects liegen. Allein gesetzt auch, der Satz könnte als dogmatischer gerechtfertigt werden, so bewiese er doch nur einen vernünftigen Urheber der Form, keinesweges aber einen Schöpfer der Stoffe. Unter Gott wird aber nicht etwa ein blofser Weltbaumeister, sondern der Urgrund des Alles nach Materie und Form gedacht. Den zweyten Schluss trifft gerechter Tadel in mehrern Stücken. Schon der Vorderatz: wo in einem Ganzen alle Theile zu einander selbst, und zu dem Endzwecke stimmen, da sey nur ein höchster Grund, nur ein Urheber möglich, dürfte als seyn sollender dogmatischer scharfe Kritik nicht aushalten; denn es erhellet keine Ungedenkbarkeit, warum nicht ein solches Ganzes mehrere Urheber haben

könne, die sich zu Hervorbringung desselben vereinigten. Die Anwendung auf die Welt hat offenbar logische Fehler. Dafs alle Theile der Welt zu einander selbst, und zu dem Endzwecke derselben stimmen, müfste erwiesen werden können: 1) aus dem Begriffe *der Welt*; allein eine noch so spitzfindige Zergliederung desselben führte doch nur auf idealische Zweckmäfsigkeit in der Idee: 2) aus der Erfahrung; allein diese stellt uns nur einen kleinen Theil der Welt dar, von welchem auf das Ganze zu schliessen, in einer Demonstration nicht gestattet werden kann. — Dana müfste doch vor allen Dingen der *Endzweck* der Welt bestimmt erkannt seyn. Wie will aber dazu Betrachtung der physischen Natur hinführen? Zwar stellt der Physikotheolog einen Endzweck der Natur auf: *Glückseligkeit der Lebendigen, und zuvörderst der Menschen*; allein 1) befriedigt derselbe gar nicht, denn es bleibt immer die Frage übrig, wozu diese Glückseligkeit wieder diene? 2) kann die Uebereinstimmung der ganzen Natur zu diesem Zwecke so wenig dargethan werden, dafs vielmehr die Betrachtung der physischen Welt beunruhigende Beweise des Streitens der Natur mit jenem Zwecke darbiethet. „Es ist so weit gefehlt,“ sagt Kant, (menschlicher, als viele Philosophen über diesen Gegenstand zu reden pflegen;) „dafs die Natur den Menschen zu ihrem besondern Liebling aufgenommen, und vor allen Thieren mit Wohlthun begünstigt habe, dafs sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, An-

fall von andern großen und kleinen Thieren u. d. g. eben so wenig verschont, wie jedes andre Thier; noch mehr aber, daß das Widersinnliche der Natur - Anlagen ihn selbst in selbstersonnenen Plagen, und noch andre von seiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrschaft, die Barbarey der Kriege u. s. w. in solche Noth versetzt, und er selbst, so viel an ihm ist, an der Zersthörung seiner eigenen Gattung arbeitet, daß selbst bey der wohlthätigsten Natur außer uns, der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellet wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist.“ — Vergebens würde der demonstrende Physikotheolog versuchen, aus Betrachtung der physischen Natur, (wenn sie nämlich für sich allein zur Anerkennung des Daseyns eines Gottes hinführte) den Begriff Gottes nach allen seinen Eigenschaften zu bestimmen. Es bleibt ihm also nichts übrig, als sich auf einmahl in das Feld reiner Begriffe hinüber zu spielen, und aus solchen das zu ersetzen, was bloße Naturbeurtheilung nicht liefern konnte. So wie er nun damit selbst aufhört, Physikotheolog zu seyn: so setzt er sich auch allen denen Einwürfen aus, welche man mit Recht allen Demonstratoren aus Begriffen der reinen Vernunft macht.

Dritter Abschnitt.

Prüfung des physikotheologischen Beweises, als eines Beweises von unendlicher Wahrscheinlichkeit.

Dafs der physikotheologische Beweis auf den Nahmen einer geometrischen Demonstration keinen Anspruch machen könne, sahen viele scharfsinnige Männer sehr wohl ein, entkleideten ihn jener betrügerischen Form, und stellten ihn als Beweis von der höchsten gedenkbaren Wahrscheinlichkeit auf, gegen welche die Möglichkeit des Gegentheils sich in Nichts verliehrt.

Ich kann hier gleich Anfangs eine Bemerkung über Crusiusens Schätzung und Darstellung des physikotheologischen Beweises nicht zurückhalten. Crusius wufste zu gut, was geometrisch demonstrieren heisse, um diese Erweis-Art für die Physikotheologie möglich zu halten. Nun nahm er überhaupt drey Wege an, um zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zu führen: 1) den Weg der Demonstration; 2) den Weg derjenigen Wahrscheinlichkeit, welche von unendlicher Gröfse ist, und deswegen der Demonstration gleich gilt; 3) den Weg der gemeinen Wahrscheinlichkeit. Er stellte also den physikotheologischen Beweis als Beweis von unendlicher Wahrscheinlichkeit auf. „Die Gewifsheit einer solchen Ueberzeugung, sagt er, welche daher entstehet, weil sonst ganz unendlich viele Wahrscheinlichkeiten auf einmahl betrügen müfsten, ist so grofs, dafs sie den geometrischen Demonstrationen sowohl in Ansehung ihrer physikalischen Neigung zum Beyfalle, als

22 X. Betr. III. Abschn. Physikotheol. Beweis,

in Ansehung der daraus herfließenden moralischen Verbindlichkeit darzu, vollkommen gleich gilt.“ Dafs Crusius den Beweis der geometrischen Form nicht fähig hielt, macht seiner logischen Schärfe Ehre. Allein seine *Wahrscheinlichkeit von unendlicher Größe* dürfte wohl nach seiner Richtung und Behandlung der Gründe eben so wenig befriedigen, wie ich eben im Allgemeinen von Allen zu zeigen versuchen werde, welche diese Methode einschlagen. Ueberhaupt kann man sich nicht genug darüber verwundern, dafs Crusius, bey seinen guten Ideen über Zwecke und Endzweck der Welt, so wie alle Beweise für die Wirklichkeit Gottes, also auch den physikotheologischen so unkritisch behandelt hat. Ohne zu bedenken, dafs in einem wahren Beweise für das Daseyn Gottes zugleich der Beweis des Endzweckes der Welt enthalten seyn müsse, welchen er, wohl ausgelegt, gewifs nicht unrichtig in die Verherrlichung der Gottheit durch freye Ausübung der Tugend setzte, begnügt er sich, einige Bemerkungen über Kunst und Zweckmäßigkeit in den organisirten Wesen gemacht zu haben, und leitet daraus höchst unzulänglich die Wahrheit der Wirklichkeit Gottes, dessen von ihm doch selbst angenommenen wahren Begriff er hier ganz vergessen mußte.

Diejenigen, welche den physikotheologischen Beweis als Beweis der höchsten Wahrscheinlichkeit behandeln, thun ausdrücklich auf strenge Bündigkeit im Schließen Verzicht, gestehn, das Gegentheil des Resultats vom Beweise werde durch

diesen nicht unmöglich dargestellt, behaupten aber, die Möglichkeit desselben komme gegen die unendliche Gröfse der Wahrscheinlichkeit von jenem in gar keine Betrachtung. Ich kann nicht läugnen, dafs es mein Gefühl schon beleidigt, wenn ich höre, der Mensch solle sich bey Wahrheiten der Religion mit Wahrscheinlichkeit, wenn auch mit dem höchsten Grade davon begnügen. Der Mensch muß in Rückficht des Zwecks und der Bestimmung seines Daseyns ganz und für immer einig mit sich selbst werden, sonst ist in der That das dem Instinct überlassene Thier glücklicher als er; es ist also im Ganzen genommen für seine Befriedigung gleich viel, ob er gar keine Gründe für die Wahrheiten der Religion, oder blofs wahrscheinliche findet, welche, wie außerordentlich stark sie auch seyn mögen, doch für das Gegentheil noch Gründe zulassen. Ehe ich die einzelnen Hauptsätze der Beweis-Art durchgehe, verdient der Werth der sogenannten *unendlichen Wahrscheinlichkeit* in Beziehung auf die *blofse Möglichkeit des Gegentheils* etwas genauer geprüft zu werden. „Es ist unendliche Wahrscheinlichkeit, wird behauptet: dafs ein Gott ist, d. h. es ist nicht nur nach unsrer Kenntniß der Natur möglich, sondern es giebt unendlich viele, aus der Natur selbst hergenommene Momente für diese Wahrheit, nicht sie zu erweisen, sondern höchst geneigt zu machen, sie anzunehmen; dem Gegensatze: *es ist kein Gott*, bleibt im Verhältnisse gegen jenen nur ein geringer Grad von Möglichkeit, d. h. es kann nach unsrer Kenntniß der Natur kein Gott seyn; auch

giebt es in der Natur einige Momente für diese Meynung, aber diese Möglichkeit kann von einem vernünftigen Wesen gegen jene Wahrscheinlichkeit des bejahenden Satzes gar nicht angewendet werden.“ Die Momente, welche man berechnet, sind objectiv, aus wirklichen erkannten Beschaffenheiten der Natur genommen. Wie kann aber je eine solche Wahrscheinlichkeitsberechnung gültig seyn, da man den Umfang der Natur nicht kennt? Wer steht denn dafür, daß es nicht jetzt schon unendlich viele Dinge in der Natur giebt, woraus man das Nichtseyn Gottes höchst wahrscheinlich machen könnte, Dinge, welche nur jetzt noch übersehen worden, daß sich also nicht früher oder später in der Natur unermeslich viele Phänomene zeigen können, welche die Momente des Atheismus überwiegend machen? So lange diese Möglichkeit nicht ganz vernichtet ist, befriedigt eine höchste Wahrscheinlichkeit, wie sie hier gemeynt ist, den Menschen nicht.

Die Hauptfürze des Beweises können, kurz gefaßt, keine andern als folgende seyn. 1) Zahllose Einrichtungen der Natur sind offenbar Werke der Abücht, haben ihren Grund in den bestimmenden Ideen eines mit Bildungsvermögen begabten Willens. 2) Es ist höchst wahrscheinlich, daß dieser Wille wegen eines Endzweckes wirkte. 3) Zahllose Zwecke dieses Willens, welche in der Natur ausgeführt sind, stimmen so harmonisch zusammen, daß es höchst wahrscheinlich ist, dieser Endzweck sey, *glückseligkeitsfähige Wesen zu schaffen, und ihnen Glückseligkeit zuzufli-*

chern. 4) Mit höchſter Wahrſcheinlichkeit nehmen wir jene Zweckmäßigkeit (n. 1.), wenn ſie auch noch nicht überall entdeckt worden, ja nie entdeckt werden wird, und dieſen Endzweck (n. 3.) für die gefammte Welt an, indem wir von dem Theile auf das Ganze ſchließen. 5) Mit höchſter Wahrſcheinlichkeit nehmen wir das nicht zu läugnende Uebel in der Welt, als nothwendige Bedingung der Glückſeligkeit des Ganzen, und als Mittel künftiger Glückſeligkeit, an. 6) Es iſt höchſt wahrſcheinlich ein Gott, erſter Urgrund der Welt, ſo geeigenschaftet, daß er den Endzweck der Glückſeligkeit eines Weltyſtems für den beſten aller Endzwecke halten muß, und ihn auf das vollkommenſte durch Schaffen, Regieren und Erhalten ausführen kann.

Man würde mir ungerechter Weiſe den Vorwurf machen, ich habe den Beweis zu dürftig aufgeſtellt, indem ich die Aufzählung und Beſchreibung beſonders zweckmäßiger und bewundernswürdiger Einrichtungen der Natur, welche der Phyſikotheolog von dieſer Methode, vorzüglich zahlreich aufführt, weglaſſe. Alle ſeine Beyſpiele kommen auf *Zwecke* in der Natur, und *Beziehung derſelben* auf einen *Endzweck* hinaus; wenn ich alſo im Allgemeinen ſage, er finde in zahlloſen Einrichtungen der Natur Werke der Abſicht, in zahlloſen Zwecken der Natur Beziehung auf Endzweck, ſo iſt die Maſſe hinlänglich bezeichnet, welche er verarbeitet.

Was den erſten Satz betrifft, ſo kann er auf keine Weiſe objectiv und dogmatiſch gelten; denn

26 X. Betr. III. Abschn. Physikotheol. Beweis,

dafs wir gewisse Naturproducte nicht für möglich halten, nicht einmahl empirisch zu erkennen vermögen, wenn wir sie nicht als nach Ideen hervorgebracht denken, ist nicht die Folge von Einsicht der realen Möglichkeit, sondern Folge einer unsrer Urtheilskraft eigenen, zur Erfahrung nothwendigen Regel, einer Regel, welche so weit geht, dafs wir die ganze Natur als durchgängig bestimmt durch Zwecke und Ideen denken müssen. Wahrscheinlichkeit kann also hier gar nicht eintreten, also von höchster Wahrscheinlichkeit auch gar nicht die Rede seyn. Der Grund unsrer allgemeinen Voraussetzung von Ideen - und Zweckgemäßheit ist ein subjectives Princip unsres Erkenntnißvermögens, welches ohne Einschränkung wirkt und unsre Urtheile bestimmt.

Was den zweyten Satz betrifft, so kann der Physikotheolog von dem Daseyn eines Willens, welcher nach Ideen hervorbringt, nicht geradezu schliessen, dafs derselbe Wille nach einem Endzwecke wirke, wenn nicht die Producte desselben den Endzweck zu erkennen geben. Denn es folgt gar nicht nothwendig aus dem Begriffe eines Wesens, welches Ideen realisirt, dafs es dabey einen Endzweck habe. Allein der Physikotheolog stellt wirklich einen Endzweck auf: *ein System glückseligkeitsfähiger Wesen zu schaffen, und ihnen Glückseligkeit zuzusichern*; er findet diesen Endzweck ganz unzweydeutig in unzählich vielen Erzeugnissen der Natur angekündigt, und glaubt von diesen höchst wahrscheinlich auf das Ganze zu schliessen. Er darf bey Glückseligkeit nichts

anders denken, als Genuß der möglichſt groſſen Summe angenehmer Gefühle im Ganzen der Exiſtenz, ohne irgend einer Art des Genuffes den Vorzug vor der andern zu geben. Geſetzt auch, man gäbe die Gültigkeit dieſes Gegenſtandes als Endzweckes zu, ſo erhellet doch nicht, wie man bloß durch Naturbetrachtung zur Annahme deſſelben beſtimmt werden könne. Wo finden wir in der Natur jene Einrichtungen, von denen man ohne Einſchränkung ſagen könnte, ſie ſeyen bloß der Beglückſeligung der Weſen wegen da? Sind ſie nicht alle ſo beſchaffen, und in ſolche Verhältniſſe geſtellt, daß ſie zugleich auch als Mittel der Entreiſung des Wohlſeyns angeſehn werden müſſen?

Ohne poetiſch zu ſchwärmen, muß man beym unpartheyiſcheſten Nachdenken anerkennen, daß die Natur ein Schauplatz iſt, auf welchem durch alle Jahrhunderte die Scenen der Belebung und Ertödtung, die Bereicherung und Beraubung, des Genuffes und des Leidens, ſo kreisförmig wechſeln, daß nach dieſer Anſicht allein, der Menſch wohl ſchwerlich entſcheiden dürfte, ob die Urfache der Natur nach dem Endzwecke der Glückſeligkeit, oder dem entgegengeſetzten, oder nach gar keinem wirke? am allerwenigſten, ob jener Endzweck im ganzen Systeme, oder nur an einzelnen ausgeführt werde. So fällt alſo die Wahrſcheinlichkeit der Folgerung des Phyſikotheologen ganz weg *).

*) Gehe man die ganze Weltſchilderung durch, die der Phyſikotheolog liefert, ſeine Betrachtung des Welt-

Leitet die bloße Naturbetrachtung auch der Wahrscheinlichkeit nach nicht zur Einsicht des Endzweckes der Glückseligkeit für die Welt; so wird der Physikotheolog sich vergeblich bemühen, zu beweisen, das Uebel sey nothwendige Bedingung des Wohlstandes des Ganzen, und Mittel künftiger Glückseligkeit. Sein physikoatheistischer Gegner wird ihm, so lange er keine andern Gründe zu Hülfe nimmt, zuverlässig mit der Behauptung das Gleichgewicht halten, die daseyenden Anstalten zum Genusse, und der Genuss selbst seyen im Ganzen als Mittel der Vernichtung und des Leidens anzusehen.

Es ergibt sich nach allem bisher gesagten von selbst, wiefern sich aus dem physikotheologischen Beweise nach dieser Methode, das Daseyn Gottes als höchstwahrscheinlich ableiten läßt, oder nicht. Höchstens bewiese das ganze Raisonement eine Bildungskraft nach Ideen, von bewundernswürdigen Kunstvermögen und Zweckmäßigkeit im Einzelnen, eine Bildungskraft, welche von der Natur des Stoffes, an welchem sie ihre Wirksamkeit zeigt, durchaus eingeschränkt seyn kann, und auf keine Weise mit dem Nahmen Gott belegt werden darf.

gebäudes, seine Betrachtung der Organisationen thierischer Körper, der Instincte und Kunsttriebe der Thiere, seine Betrachtung der Reichhaltigkeit der Natur an Nahrungsmitteln für jede Gattung u. s. w. man wird zur Bewunderung eines unermesslichen Kunstverständes und eines unerschöpflichen Bildungsvermögens fortgerissen; allein man wird durch alle jene Herrlichkeiten allein, über keinen *Endzweck* des Ganzen einig.

Vierter Abschnitt.

Ueber die gewöhnliche Darstellung des physikotheologischen Beweises, als eines Beweises von subjectiver Gewissheit.

Diejenigen näherten sich der Wahrheit schon sehr, welche die Ueberzeugungskraft des physikotheologischen Arguments ganz auf *subjective* Gründe einschränkten, und dieser Erweis-Art vollkommene *subjective Gewissheit* zuschrieben, wenn sie auch ihre Behauptung nicht gehörig zu entwickeln, und mit Gründen zu belegen wußten. Ihre Meynung stützte sich auf die richtige Einsicht, daß weder Syllogismen noch Wahrscheinlichkeitsberechnung bey Betrachtung der Natur Glauben an Gott und Religion hervorbringen können; und wenn sie nun das einzige noch mögliche, nämlich eine innre, der Natur des Menschen selbst eigene Triebfeder der Ueberzeugung annahmen, so mußte ihnen das Bewußtseyn jedes Menschen beystimmen, welcher den Gang seiner Bildung beobachtet hatte.

Allein zum völligen Besitze der Wahrheit gelangten jene Männer nicht, indem sie nicht so glücklich waren, mit Bestimmtheit und Gewissheit die eigentliche Beschaffenheit des menschlichen Geistes anzugeben, welche bey Betrachtung der physischen Natur religiöse Ueberzeugung bewirkt. Sie begnügten sich, von einem innern Drange, einer Vernunftnothwendigkeit, einem Vernunftbedürfnisse zu reden, ohne diese Ideen

weiter zu entwickeln, und auf ihre Gründe zurück zu führen.

So stellten sie also blofs das Factum in seiner wahren Natur dar, blieben aber die philosophische Erklärung seiner Ursachen schuldig.

In die Klasse der Weltweisen, von denen hier die Rede ist, glaube ich mit Recht diejenigen setzen zu können, welche die Entstehung des religiösen Glaubens durch physische Weltbetrachtung eine *Offenbarung der Natur* nennen. Auch sie begreifen sehr wohl, dafs jene Entstehung nicht durch Schlüsse, weder der strengen Gewifsheit, noch der Wahrscheinlichkeit, verursacht wird, und berufen sich demnach auf eine ursprüngliche, von der Gottheit bewürkte, Einrichtung unsers Geistes, nach welcher er bey Betrachtung der Natur, ohne sein absichtliches Zuthun, die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes empfängt.

Nun gelangen wir freylich, wenn wir die natürlichen Gründe der religiösen Ueberzeugung des Menschen verfolgen, am Ende auf Einrichtungen und Triebfedern, welche wir durch den Mechanismus der geistigen Natur nicht weiter erklären können, welche wir also der zweckmäßigen Veranftaltung einer höhern überunnlichen Cauffalität zuschreiben müssen; allein wir dürfen, wenn unser Verfahren philosophisch, d. h. nichts anders, als vernünftig seyn soll, zu dieser nicht zufrüh unsere Zuflucht nehmen, müssen vielmehr die natürlichen Erklärungsgründe vollständig und bündig bis an die Gränze alles Begreiflichen fortleiten, und dann erst kann es der Philo-

sophie würdig seyn, auf eine höhere Vorbereitung hinzudeuten, deren Grund außer der Sphäre der erkennbaren Natur liegt. Wiefem nun diejenigen Weltweisen, welche bey dem physikotheologischen Beweise auf Offenbarung der Natur provociren, diesen Gang nicht nehmen, sondern augenblicklich den Sprung zu dem Ueberfönnlichen und Wunderbaren thun: so können sie eine gesetzmäßsig wirkende, und nur gesetzmäßsige Wirkungen zulassende Vernunft nicht befriedigen.

Diejenigen Weltweisen, welche den Grund der Entstehung des religiösen Glaubens bey Betrachtung der physischen Welt in einer dem Menschen natürlichen Furcht zu finden glauben, scheinen mir kaum der Widerlegung würdig zu seyn; nicht als ob an ihrer Behauptung schlechterdings nichts Wahres wäre, sondern weil das wenige Wahre, welches sie enthält, in gar keine Betrachtung gegen das viele Wahre kommt, was bey derselben völlig übersehen und weggelassen wird. Um dieses Urtheil nicht zu hart zu finden, bedenke man wohl, daß die Freunde dieser Theorie physische Furcht im Sinne haben, und daß physische Furcht, wenn sie in Reflexion übergeht, Klugheitsregeln zur Abwendung von Uebeln veranlaßt, allein, ihrer Natur nach, auf keine Weise die Annahme eines überfönnlichen wohlthätigen und beschützenden Wesens möglich macht, wenn sie nicht bereits durch andre Ursachen vorbereitet und begründet ist. Ganz anders würde es sich verhalten, wenn die moralische Furcht vor dem Verluste aller Ansprüche und Güter der Ver-

32 X. Betr. V. Abschn. Der physikotb. Beweis

nunft, (wenn ich so sagen darf) durch die blinde Gewalt einer endzwecklofen Natur gemeynt wäre. Dann könnte keine Nachbarschaft enger seyn, als die einer solchen Meynung, und der vollkommenen Wahrheit. Allein jener Begriff liegt außser dem Ideengange der Theorie, von welcher ich spreche.

Fünfter Abschnitt.

Nothwendigkeit, den physikotheologischen Beweis dem moraltheologischen unterzuordnen.

Wenn die Betrachtung der Welt hinlänglichen Stoff zu einer Theologie liefern soll, so muß sie 1) zu der Anerkennung des Endzwecks derselben mit Sicherheit hinführen; 2) dann muß durch sie jede übrige Beschaffenheit der Welt mit dem Endzwecke zusammengereimt und vereinbart werden können. Was das erstere betrifft, so versteht es sich, daß a) der Endzweck ein wahrer, absoluter Endzweck seyn müsse, in sich selbst vollendet, und von höheren Bedingungen unabhängig; b) daß derselbe die Vernunft völlig befriedige, daß sie sich also keinen andern für eine Welt, als Werk einer Vernunft, denken könne. Was das zweyte betrifft, so muß die Vereinbarung der übrigen Beschaffenheiten der Welt mit ihrem Endzwecke nicht sophistisch erzwungen, oder auf Muthmaßung gestellt seyn; sie muß aus der Natur des Endzwecks mit begreiflicher Nothwendigkeit folgen.

Die *physische Natur* kann, wie bereits mehrere Mahle gezeigt worden, den Endzweck der Welt

nicht enthalten; die Betrachtung derselben, für sich allein, leitet nicht einmahl die Frage darnach ein. Die *moralische Welt* allein kann einen wahren absoluten Endzweck darstellen, und in einem Weltsysteme *vereinigter moralischer* und *physischer* Kräfte können die *physischen* nicht anders denn als Mittel für die Zwecke der *moralischen* betrachtet werden. Soll also der *physikotheologische* Beweis einen *Endzweck* der Welt aufstellen, so muß er ihn von der *Moraltheologie* erborgen. Durch diesen aus der *moralischen Welt* herübergenommenen Zweck aber bekommt der ganze Beweis eine andre Organisation und Richtung. Er stützt sich auf die durch die Betrachtung der *moralischen Vernunft* bewirkte Anerkennung eines *moralischen Weltplans*, und indem er die *physische Natur* auf denselben bezieht, entdeckt er ihre Zusammenstimmung mit demselben, und schließt von dieser Vollkommenheit der zu einem Systeme vereinigten *moralischen* und *physischen Natur* auf das *Daseyn Gottes*.

Man dürfte einwenden, ein solcher Beweis sey denn auch kein *physikotheologischer*, sondern der *moraltheologische*, dem man nur die Betrachtung der *physischen Weltvollkommenheit*, als ein Glied, eingefügt habe. Allerdings ist es so; es giebt keine selbstständige, consequente *Physikotheologie*, und im Grunde ist noch kein Mensch bloß durch Betrachtung der *physischen Natur* zu einem sichern vollkommenen Glauben an Gott gelangt. Das Bewußtseyn der *Moralität*, das unüberwindlich starke Interesse am *sittlich Guten*,

und dem höchsten ädelsten Zwecke der Vernunft, geben vorzüglich, bey Betrachtung der physischen Natur, unserm Geiste die Stimmung für religiöse Ueberzeugung.

Ich enthalte mich hier eines mehreren, da ich diesem Gegenstande noch eine besondere Betrachtung zu widmen gedenke.

Sechster Abschnitt.

Hauptresultate des Vorigen.

Um besonders bey denen, welche mit gleicher Flüchtigkeit lesen und urtheilen, vor jedem Mißverständnisse gesichert zu seyn, fasse ich schlüsslich meinen Sinn seinen Hauptpunkten nach zusammen.

1. Ich läugne nicht, daß der Mensch bey Betrachtung der physischen Natur zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes gelange. Dies ist Factum;

2. allein ich läugne, daß dies bloß durch Betrachtung der physischen Natur, und in ihr gefundene Data erfolge; *)

*) Am kürzesten und klärsten muß dies jedem einleuchten, wenn er den Begriff: Gott vollständig faßt, nicht etwa sich bloß einen Weltbaumeister, auch nicht bloß einen Schöpfer und Erhalter denkt, sondern einen Schöpfer und Erhalter nach dem Endzwecke und Plane einer vollkommenen moralischen Vernunft. Die gewöhnlichen physiko-theologischen Erweiter begnügen sich gemeinlich an einem unvollständigen Begriffe Gottes, einem Begriffe, welchem gerade das Hauptmerkmal der Göttlichkeit fehlt, und da können sie denn freylich viel aus der Natur demonstrieren. „Aus si-

3. und behaupte, daß das Bewußtseyn der moralischen Vernunft, und die daraus entstehende unnachlässliche Forderung eines moralischen Endzwecks und Plans der Welt, den Hauptgrund der Ueberzeugung enthalte, daß jene moralischen Vorstellungen augenblicklich erwachen, so bald die Urtheilskraft über die Zweckmäßigkeit der physischen Natur zu reflectiren beginnt, und die Entscheidung für das Daseyn eines Gottes, als Urhebers der Natur, möglich machen.

Allem diesem zu Folge

1) läugne ich nicht, daß der physikotheologische Beweiser Recht hat, wenn er behauptet, der Mensch gelange bey Betrachtung der physischen Natur zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes; allein

2) ich behaupte, er habe Unrecht, wenn er aus diesem unläugbaren Factum den Schluß folgert, der Mensch werde durch jene Betrachtung allein, also bloß durch die Data der physischen Natur, zu dieser Wahrheit übergeführt;

nem Grashalme, sagen sie, erweisen wir Gottes Daseyn.“ Was kann hier bey Gott gedacht werden? Nichts mehr, als ein Wesen, welches etwas vollkommen zweckmäßiges bilden kann; nur auf ein solches deutet jeder Grashalm hin. Allein ist denn ein solches Wesen ein Gott? Befriedigt die Annahme desselben das ganze Bedürfnis und alle Ansprüche der Vernunft? — Die Vernunft verlangt einen moralischen Gott, und für dessen Daseyn liefern alle Reiche der Natur zusammen keinen Grund. Nur die Vernunft selbst, die ihr eigenes Reich ausmacht, ist eine sichere Zeugin desselben.

3) er lasse bey seinem Beweise den eigentlichen und entscheidenden Glaubensgrund weg, stelle also den Gang der menschlichen religiösen Ueberzeugung bey Betrachtung der physischen Welt höchst mangelhaft dar, und gerathe mit der Natur unsrer Vernunft in Widerspruch;

4) dieser Vorwurf treffe ihn in gleichem Grade, er möge nun den Beweis als Beweis von demonstrativer Gewisheit, oder von höchster Wahrscheinlichkeit, oder als Beweis von subjectiver, und ihrem Grunde nach nicht bestimmter Wahrheit, aufstellen;

5) überhaupt könne der physikotheologische sogenannte Beweis nur als untergeordnetes Glied des moraltheologischen wirken.

Eilfte Betrachtung.

Ueber den Begriff: Welt, wiefern die Vernunft von ihm ausgehen muß, um zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes zu gelangen. — Es kann nicht bloß der kosmologische Weltbegriff der reinen theoretischen Vernunft seyn, vielmehr muß zu diesem noch (teleologische) Bestimmung von Seiten des Endzweckes hinzukommen.

Ehe ich zu dem Vortrage der mir befriedigend scheinenden Beweis-Art für das Daseyn Gottes übergehe, halte ich für nöthig, den Begriff: Welt, etwas genauer zu betrachten.

§. 1.

Ehe die Vernunft sich nicht zu dem Begriffe der Welt erhoben hat, kann vom Daseyn eines Gottes gar nicht die Rede seyn.

Ich setze hier wieder den vollständigen Begriff: Gott, voraus, welcher ohne den vollständigen Begriff: Welt, nicht gedacht werden kann. Viele bilden sich ein, den Welt-Begriff für den Begriff: Gott entbehren zu können, weil sie sich dieses Wesen höchst mangelhaft vorstellen. Diejenigen z. B. welche es nicht eben für nöthig halten, die Gottheit als *Schöpfer der Wesen der Dinge* zu denken, ihr also bloß die Vollkommenheit eines physischen Bildners zueignen, können allerdings ohne den Welt Begriff auskommen; denn es ist nicht nothwendig, daß ihr Gott allen vorhandenen Stoff seiner unendlichen Kunst gemäß formte; er konnte nur einen Theil desselben behandeln, das Uebrige in seiner chaotischen Roheit lassen. Allein ich brauche nicht erst zu zeigen, wie unphilosophisch dieser Begriff von Gott ist.

§. 2.

Die reine theoretische Vernunft muß sich ihrer Natur nach zu dem Begriffe eines absoluten All's der Dinge an sich, dem Begriffe eines Ganzen verbundener Wesen, welches kein Theil eines größern Ganzen ist, erheben.

Dies ist der reine Weltbegriff der theoretischen Vernunft, der kosmologische Weltbegriff. Er bezieht sich keinesweges auf die Dinge, wie

sie erscheinen, (phänomēna) sondern auf dieselben und überhaupt alle Dinge, wie fern sie ihre eigene von aller Vorstellungsform unabhängige Natur besitzen, (nōmēna). Die Idee einer Welt, eines Alls der Erscheinungen, läßt sich ohne Widerspruch nicht gedenken. Es ergiebt sich aus der Natur der Erscheinungen, daß sie niemals als ein absolutes Ganzes vorgestellt werden können, sondern immer als unendlich bedingt, vom größern und höhern begrenzt, angenommen werden müssen. So ist es widersinnig, von einem All der Dinge im Raume, einem All der Ereignisse in der Zeit zu sprechen, da diesen Gegenständen die Allheit und absolute Ganzheit nie zukommen kann.

§. 3.

Der reine kosmologische Weltbegriff befriedigt den systematischen Geist der Vernunft im Erkennen und Erforschen der Natur. Allein er für sich kann die Frage vom Daseyn Gottes nicht möglich, geschweige denn nothwendig machen.

In dem reinen kosmologischen Weltbegriffe sind nur die Begriffe von Wesen an sich, und der absoluten Totalität verbunden. Beyde kann man für sich, und in ihrer Verknüpfung denken, ohne den Begriff eines Gottes voraussetzen zu dürfen; sie reichen also nicht einmahl bis zur Frage wegen des Daseyns desselben hin.

§. 4.

Der reine kosmologische Weltbegriff muß in den teleologischen übergegangen seyn, wenn die Frage wegen des Daseyns Gottes soll erfolgen können.

§. 5.

Der reine kosmologische Weltbegriff geht dann in den teleologischen Weltbegriff über, wenn die Vernunft mit demselben die Bestimmung, der Beziehung alles Mannichfaltigen auf einen Endzweck *) verknüpft.

§. 6.

In einer Welt, welche den Beyfall der Vernunft verdienen soll, muß die Vernunft selbst Endzweck seyn.

§. 7.

Die Vernunft bildet sich diesem zu Folge völlig a priori ein Welt-Ideal, d. i. die Vorstellung einer Welt, in welcher die Vernunft Endzweck ist, und fordert, daß die Welt, als deren Mitglied sie sich anerkennt, eine solche Welt sey.

§. 8.

Ist die Vernunft zu diesem Begriffe und dieser Forderung gelangt, so muß sie zu den Fragen der Theologie übergehn.

*) Es ist nöthig, bey dieser ganzen Ideenreihe den Unterschied von Zweck und Endzweck nie aus den Augen zu verlieren.

Zwey Einwendungen dürften vielleicht hier gemacht werden. 1. „*es sey der Vernunft nicht angemessen, sich von einem bloßen Ideale leiten zu lassen, am allerwenigsten bey der wichtigsten aller Untersuchungen.*“ Dieser Einwurf würde treffend seyn, wenn das Ideal, von welchem hier die Rede ist, eine willkührliche Composition der Phantasie wäre. Allein dies ist es keinesweges, vielmehr ein nothwendiges Erzeugniß der Vernunft selbst, gegründet in ihrer Natur und ihren Principien. Es ist also für die Vernunft eine gesetzmäßige Norm der Beurtheilung, ein Grund rechtmäßiger Forderungen und Ansprüche. 2. „*Die Vernunft könne zu einem solchen teleologisch bestimmten Weltbegriffe nicht gelangen, ohne schon einen Gott vorauszusetzen; man leite also einen sehr fehlerhaften Zirkel ein, indem man diesen Begriff die religiöse Ueberzeugung vermitteln lasse.*“ Dafs wirklich eine Welt, entsprechend dem Ideale der Vernunft, da sey, kann die Vernunft weder wissen noch glauben, ohne einen Gott vorauszusetzen. Allein jenes Weltideal fassen, seine absolute Trefflichkeit einsehen, seine Realisirung in wirklichem Daseyn fordern, kann und muß die Vernunft, ohne noch einen Gott vorauszusetzen; sie muß es bloß wegen der ihr eigenthümlichen Principien.

§. 9.

Alle durch Vernunft bewirkte Ueberzeugung vom Daseyn Gottes setzt die Wirkbarkeit jener Ideen voraus. Sie wirken aber auch, ohne von uns deutlich und ausdrücklich

gedacht zu werden, liegen selbst dem dunkelsten Gefühls glauben an Gott und Religion zum Grunde.

Diese Sätze scheinen mir keiner weitern Verdeutlichung zu bedürfen. Sie stellen bloß den natürlichen Ideengang der Vernunft dar. Nur der Begriff der Vernunft, als eines Endzwecks der Welt, muß genauer aus einander gesetzt werden.

§. 10.

Im ganzen Gebiete des Erkennbaren giebt es für die Vernunft nichts höheres und würdigeres als die Vernunft selbst.

§. 11.

Diese unbedingte Schätzung der Vernunft ist nicht das Product der Eigenliebe und der Partheylichkeit für sich selbst, sondern das Resultat der Anerkennung des unbedingten Werthes der Vernunft überhaupt.

§. 12.

Die Vernunft besitzt unbedingten Werth, nicht in ihrem theoretischen, sondern in ihrem practischen Vermögen. Die unbedingte Schätzung der Vernunft betrifft also unmittelbar nur dieses, und nur dieses ist gemeint, wenn von der Vernunft als Endzwecke einer Welt geredet wird. *)

*) Mit Gründlichkeit und liebenswürdiger Einsicht drückt sich über den Werth des practischen Ver-

Das praktische Vermögen der Vernunft ist dasjenige Vermögen derselben, vermittelt welches sie nach eigenen Principien das Begehungsvermögen bestimmen kann. Es ist der Grund der Möglichkeit reinvernünftiger, sittlich vollkommener Handlungen.

nunftvermögens der Verf. der Grundleg. zur Methaph. der Sitten gleich im Eingange dieses Buchs folgendermaassen aus: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urtheilskraft, und wie die Talente des Geistes sonst heissen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorfatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äusserst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll, und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heisst, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbedinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Nahmen der Glückseligkeit, machen Muth, und hierdurch öfters Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluss derselben aufs Gemüth, und hiermit auf das ganze Princip zu handeln, berichtige, und allgemein zweckmässig mache, ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unpartheyischer Zuschauer so gar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlässliche Bedingung, selbst der Würdigkeit glücklich zu seyn, auszumachen scheint.“

§. 14.

Es ist für ein System der Wesen kein anderer Endzweck gedenkbar, als daß durch dieselben das practische Vernunftvermögen in die möglichst größte Thätigkeit gesetzt, und demnach die möglichst größte Summe des sittlich Guten bewirkt werde.

§. 15.

Bey Wesen, welche der Glückseligkeit fähig, und für Glückseligkeit ihrer Natur nach interessirt sind, würde dieser Endzweck nicht ganz vollständig seyn. Bey einem Systeme solcher Wesen muß noch hinzukommen, daß im Ganzen ihrer Existenz Verdienst und Glückseligkeit in genauer Proportion stehen *).

*) Der vortreffliche Moralist, Herr Schmid, nennt diese Verbindung der *Sittlichkeit und Glückseligkeit* zur Harmonie, das *Ideal der reinen und empirischen Vernunft*. Er erklärt sich mit Recht 1) gegen ein *Ideal* der bloß *empirischen Vernunft*; d. i. den Begriff der größten Summe von Wohlseyn, durch physische Gesetze bewirkt, worunter die moralischen nur mitbegriffen sind, als Mittel, das Wohlseyn zu befördern. Sein Urtheil über den Leibnitzischen Optimismus finde ich nicht zu hart; nur muß es nicht gemisdeuret werden. Er erklärt denselben für die *Moralität in bohem Grade schädlich, weil er der Moralität nicht an sich, und um ihrer selbst willen, sondern nur in Bezug auf Glückseligkeit, einem (äußern) Werth beylegt, und uns alles von der Natur, nichts von unserer Freyheit erwarten läßt,* 2) gegen ein *Ideal* der reinen Vernunft, nämlich den Begriff einer vollkommenen und ungehinderten Moralität, ohne übereinstimmendes Wohlseyn; ein *Ideal*, welches der Natur endlicher, und darum jederzeit auch

§. 16.

Dieses höchste Gut denkt die Vernunft als Welt-Endzweck schon in ihrem reinen *) Welt-ideale, und fordert, wenn sie demselben gemäß über die wirkliche Welt philosophiert, daß durch diese jenes Ideal realisirt werde.

§. 17.

Es giebt außer diesem Weltendzwecke keinen andern, welcher die Vernunft befriedigte. Theoretisch vernünftige Weltbetrachtung kann eben so wenig als Glückseligkeit der Lebenden darauf Anspruch machen.

§. 18.

Daß Wesen da sind, fähig der theoretisch vernünftigen Weltbetrachtung und Naturerkenntniß, ist allerdings etwas bewundernswürdiges. Allein alle Bestrebungen derselben und ihr reichster Gewinn an Wissenschaft haben keinen Werth an sich; sie bekommen ihn nur durch Beziehung auf einen an sich guten Endzweck, d. i. den Endzweck der practischen Vernunft. Die Vernunft kann also selbst nicht

äußerlich bedürftiger Wesen widerspricht, und sich nicht einmahl durch Annäherung realisiren läßt. S. desselben Moralphilosophie S. 162. ff. Auf diese verweise ich überhaupt ein für alle Mahle in Rücksicht auf die moralischen Grundbegriffe.

- *) Ich nenne es rein, (wiewohl der Begriff der Glückseligkeit ein Erfahrungsbegriff ist,) wieweil der Grund der Möglichkeit desselben, als Ideales, bloß im Wesen der Vernunft liegt.

die vollkommenste Weltbetrachtung und Naturerkenntniß zu ihrem höchsten Endzwecke machen, sondern muß dieselbe als Mittel für den moralischen, den einzigen wahren Endzweck ansehen. Sie kann dieselbe also auch nicht als Endzweck einer Welt annehmen.

§. 19.

Glückseligkeit für sich allein kann schlechtdings nicht von der Vernunft für einen Endzweck gehalten werden. Sie hat ohne weitere Beziehung bloß Reitz, aber keinen Werth; diesen bekommt sie nur dann, wenn sie Folge von moralischer Gesinnung, oder wohl auch Mittel zu Erweckung derselben ist. Glückseligkeit für sich allein kann also auch von der Vernunft nicht für Endzweck einer Welt gehalten werden *).

§. 20.

Wenn Daseyn der Tugend und Glückseligkeit in Harmonie der Vernunft Ge-

*) Wahre Moralität kann bey der Annahme der Glückseligkeit als selbstständigen Endzwecks der Welt nicht bestehen: denn die Moralität wird dadurch zu einem bloßem Mittel der Glückseligkeit herabgewürdigt, und ihres eigenen innern Werthes beraubt. Sie wird nur in Rechnung gebracht, wiefern sie zur Lust der Geschöpfe beyträgt, nicht in wiefern sie ihnen ihre einzige wahre Würde giebt. Es versteht sich indessen von selbst, daß damit gar nicht gemeynt ist, es könne kein Philosoph tugendhaft seyn, welcher in seinem Systeme Glückseligkeit als Weltendzweck aufstellt.

nüge leistende Endzweck einer Welt ist, so ist damit selbst schon ausgemacht, daß freye Wesen, als die Subjecte jenes höchsten Gutes, da seyn müssen *).

*) Man dürfte schwerlich in irgend einem Weltweisen vor Kant gründlichere Gedanken über den Endzweck der Welt finden, als in Crusius. Da diesem großen Manne selbst von der Kantischen Schule, die ihm gewiß viel verdankt, nicht hinlängliche Gerechtigkeit widerfährt, so will ich um so lieber seine Worte über diesen wichtigen Gegenstand anführen. „Weil vermöge der göttlichen Vollkommenheit der formale Endzweck der Welt etwas seyn muß, das durch freye Thaten erhalten wird (§. 281.) deren aber nur die vernünftigen Geister fähig sind; so sind diese letztern für den letzten objectiven Endzweck der Regierung der Welt zu halten, zu welchen sich die Einrichtungen und Regierungen der andern Dinge nur als Mittel verhalten. Folglich ist es irrig, wenn man die mechanischen Vollkommenheiten der Welt, ich meyne die maschinenmäßige Folge, vermöge welcher das nachfolgende immer durch das vorhergehende in einem ununterbrochenen Laufe der Natur determinirt wird, vor den Zweck und die Richtschnur der Regierung der Welt ausgiebt. Denn obgleich diese Ordnung hochzuschätzen ist, so hat sie doch nicht mehr, als die Natur eines Mittels. §. 354. Der letzte formale Endzweck kann nichts anders als ein Verhältniß der Geschöpfe gegen Gott seyn, weil Gott für sich selbst nichts suchen und erlangen kann, indem weder seine Vollkommenheit noch seine Seligkeit vermehrt werden kann. Es muß aber ein solches Verhältniß seyn, welches durch freye Thaten bewerkstelliget wird. Da nun aber die Freyheit die Vernunft voraussetzt, so müssen die letzten objectivischen Endzwecke Gottes bey der Schöpfung vernünftige und freye Geschöpfe seyn. Alles, was sonst in der Welt vorkommt, muß sich auf den letzten Zweck Gottes entweder als ein Mittel beziehen, oder es muß

§. 21.

Die Vernunft kann ihr teleologisch bestimmtes Welt-Ideal nur insofern auf die wirkliche Welt anwenden, als das Daseyn freyer Wesen gewiß ist.

§. 22.

Nur unter Voraussetzung der Freyheit ist eine philosophische Theologie möglich.

§. 23.

Alle Systeme, in welchen zugleich die Freyheit gelaugnet, und eine aus der Vernunft hergeleitete Theologie aufgestellt wird, sind mangelhaft, inconsequent und widersprechend.

Nur die beyden letzten Sätze bedürfen einer nähern Bestimmung.

Ich habe gezeigt, was allein, die Vernunft als Endzweck einer Welt annehmen kann, was

von den Endzwecken oder Mitteln ein zugleich entstehender Neben-Umstand seyn"—Indessen sehe ich sehr wohl, daß Crusius sich der Kantischen Idee noch nicht ganz bestimmt bemächtigt hatte. Hypermetaphysische Grübeley über das reelle Verhältniß Gottes an sich, gegen die geschaffene Welt, hatte zu viel Antheil an seiner Behauptung, als daß er sich hätte angelegen seyn lassen, den eigentlichen Vernunftgrund seiner dem Resultate nach völlig richtigen teleologischen Bestimmung rein und vollständig zu entwickeln. Man sehe seine Metaph. §. 281. Ueber die Glückseligkeit raisonnirte Crusius vortreflich. „Gott will, sagte er, *die Glückseligkeit seiner moralischwirkenden Geschöpfe unter der Bedingung der Tugend.* S. §. 478. 479.

höchstes Gut ist. Aus dem Begriffe davon ergab sich, daß Freyheit Grund Bedingung der Möglichkeit desselben ist, weil ohne sie keine Sittlichkeit seyn würde, also auch an keine Harmonie der Glückseligkeit mit der Würdigkeit zu denken wäre. Nun darf eine philosophische Theologie doch gewiß des bestimmten wahren Endzweckes der Welt nicht ermangeln; vielmehr ist die Aufstellung desselben auf befriedigende Weise, eine Hauptforderung an jene Wissenschaft. Wenn aber nur ein Endzweck der Welt, und dieser ohne Freyheit nicht gedenkbar ist, so kann man eine natürliche Theologie, welche das Nichtdaseyn der Freyheit voraussetzt, wenigstens keine philosophische nennen. Sie muß nothwendig mangelhaft ausfallen; denn es fehlt einer der wichtigsten Punkte, und der Mangel von diesem zieht andre Lücken nach sich. Sie muß inconsequent ausfallen, es werde nun gar kein Weltendzweck, oder ein falscher für den wahren substituir; denn es ist nicht möglich bey Festsetzung der Begriffe von den Eigenschaften und der Regierung Gottes, nicht möglich bey Vorstellung der künftigen Bestimmung der vernünftigen Wesen, gar keinen Weltendzweck im Sinne zu haben, oder nach einem falschen jene Gegenstände gehörig zu entwickeln. Widersprüche werden also in einer solchen natürlichen Theologie ebenfalls nicht fehlen können *). Beyspiele zu diesen Behaup-

*) Es ist ganz derselbe Fall mit denen, welche zur natürlichen Theologie übergehn, ohne die Frage we-

tungen liefern so viele andere deutsche Compendien und Systeme, daß ich nicht nöthig habe, deren einige anzuführen.

Zwölfte Betrachtung.

Ueber das Daseyn und den Grund der Moralität.

Wenn Harmonie der Tugend und Glückseligkeit als der einzige die Vernunft völlig befriedigende Endzweck einer Welt einleuchten sollen, so muß der Begriff der Sittlichkeit rein und bestimmt aufgenommen werden *). Die ausführliche Entwicklung dessel-

gen der Freyheit entscheidend beantwortet zu haben. Sie müssen schlechterdings in der natürlichen Theologie, wenn es eine solche seyn soll, gewisse Wahrheiten uneingeschränkt annehmen, welche sich auf Gewisheit der Freyheit gründen, und also inconsequent werden. — Es giebt indessen in Deutschland eine Secte von Philosophie, die ich die achselhängerische nennen möchte; eine Philosophie, welche es gern allen recht, und vorzüglich sich selbst bequem machen will. Diese Philosophie erlaubt sich, eben so wenig etwas Bestimmtes über die Wahrheiten der natürlichen Theol. als über die Freyheit zu sagen, und veranlaßt dadurch zwar Lobsprüche für ihre Betcheidenheit, aber zugleich auch die Frage: ob sie wirklich Philosophie sey.

*) Nächst der Kantischen Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft enthält Schmidts Moralphilosophie die scharfsinnigsten Auseinandersetzungen der sittlichen Begriffe. Vielleicht hat noch kein Weltweiser irgend einen Theil der Kantischen Philosophie

ben würde mich über die Gränzen meines Plans hinausführen. Ich begnüge mich also, das Nöthige kurz zu fassen.

§. I.

Wenn das menschliche Begehungsvermögen durch nichts anders als durch Vorstellungen und Maximen bestimmt werden könnte, welche nur durch das Dafeyn von Gegenständen und Neigungen aufer der Vernunft möglich sind, so würde es zwar Reiz, Aufforderung, ja Zwang zum Handeln oder Nichthandeln, aber keine wahre Pflicht, und mithin auch keine wahre Sittlichkeit geben.

Ich nehme hier das Wort Pflicht in seiner eigentlichen, strengmoralischen Bedeutung *), nach welcher es *die durch ein allgemeines, von nichts Außern bedingtes, reines Vernunftgesetz bestimmte Nothwendigkeit einer Handlung* bezeichnet.

mit so vieler Einsicht in dieselbe und zugleich mit so vielem eigenen Forschungsgeiste bearbeitet, als dieser Weltweise das moralische System derselben. — Herr MutscHELL über das sittlich Gute, Herr SNELL in seinem Menon, und Herr KIESEWETTER über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie (nach der neuesten Ausgabe) verdienen ebenfalls gelesen zu werden.

*) Es wäre Gewinn für die Sprache, wenn man diese Bedeutung dem Worte Pflicht ausschließlich zueignete, und alle andre eingehen ließe. Wir haben ja ohnehin noch die Wörter Verbindlichkeit, Obliegenheit.

Sittlichkeit bezieht sich auf ein Begehungsvermögen, welches durch das Vernunftgesetz verbunden ist, aber auch durch äußere Antriebe und sich aufs Äußere beziehende Regeln bestimmt werden kann; sie drückt von einem solchen aus: 1) seine Verpflichtung durchs Vernunftgesetz; 2) die ihm zukommende Freyheit, nach welcher jederzeit Handlungen möglich sind, die dem Vernunftgesetze Genüge leisten, aber auch die entgegengesetzten erfolgen können; 3) die sich daraus ergebende nothwendige Beurtheilungsweise der Handlungen nach dem Vernunftgesetze. Wenn beyde Begriffe so gefaßt werden, so ergibt sich die Wahrheit des aufgestellten Satzes von selbst. Unser Wille kann durch Vorstellungen und Maximen bestimmt werden, welche nur durch das Daseyn von Gegenständen und Neigungen außer der Vernunft möglich sind. Allein ein solches Bestimmen ist 1) bedingt, im Fall ich nämlich den Gegenstand, die Befriedigung der Neigung mir zum Zwecke machen will; 2) es ist a) individuell oder b) particular. Allgemeingültigkeit kommt ihm nicht zu. Ganz anders bey der Pflicht; ihr Gebiethen ist 1) unbedingt, wiefern es meiner Willkühr gar nicht überlassen ist, mir die Ausübung davon zum Zwecke zu machen oder nicht, ich vielmehr dieses ohne Bedingung und Einschränkung schlechterdings soll; 2) allgemeingültig. Es muß also noch eine andre Art der Bestimmung unsers Begehungs - Vermögens geben, oder Pflicht und Sittlichkeit könnten nicht in der Welt

seyen, da sie es doch nach dem allgemeinen Bewußtseyn der vernünftigen Wesen unwidersprechlich sind. Jene andre Art aber können wir auf einem einfachen Wege finden, wenn wir alle äußere Bestimmungsgründe und deren abgeleitete Maximen wegrechnen, und dann untersuchen, ob nicht die Vernunft selbst, ganz für sich, eine einheimische, allgemeingültige, unnachlässliche Norm für die freyen Handlungen enthalte.

§. 2.

Wenn wir alles dasjenige wegrechnen, was wir als äußern Zweck durch unfre Handlungen beabsichtigen können, also das Verhältniß der Handlung zu dem äußerlich zu erlangenden gänzlich wegdenken: so bleibt immer noch das Verhältniß der Handlung zu der Vernunft selbst übrig; ein Verhältniß, dessen Beurtheilung von den beabsichtigten oder wirklich erzielten Folgen der Handlung ganz unabhängig ist.

§. 3.

Das Verhältniß der Handlung zur Vernunft wird mit Sicherheit ermessen, nach der Beschaffenheit des Bewegungsgrundes.

§. 4.

Die Beschaffenheit des Bewegungsgrundes wird mit Sicherheit geschätzt, je nachdem er für vernünftige Wesen allgemeingültig seyn kann, oder nicht.

§. 5.

Es ist keine Maxime des Handelns allgemeingültig, als die, nach keiner Maxime zu handeln, als einer solchen, von deren Allgemeingültigkeit man überzeugt ist, und alle daraus abgeleitete.

§. 6.

Man ist dann von der Allgemeingültigkeit einer Maxime des Handelns überzeugt, wenn man wollen kann, daß sie allgemeines Gesetz werde.

§. 7.

Als vernünftige Wesen müssen wir wegen der Vernunft wollen, daß die Maxime, nur nach allgemein gültigen Maximen zu handeln, allgemeines Gesetz werde.

§. 8.

Wendet man dieses oberste Princip aller Sittlichkeit auf die für ein vernünftiges Wesen möglichen Zwecke an: so muß sich ein Gesetz ergeben, welches alle einzelne, besondere, relative, und zufällige Zwecke einem absoluten, letzten, selbstständigen und, als solchem, allgemeingültigen Zwecke unterzuordnen gebiethet.

§. 9.

Die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst; alle vernünftige Wesen müssen

demnach sich selbst und einander so betrachten.

§. 10.

Das oberste formale Princip der Sittlichkeit erzeugt also, wenn es auf die Zwecke vernünftiger Wesen angewendet wird, das Gesetz: Handle so, daß du die vernünftige Natur, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel betrachtest.

§. 11.

Wenn die Maximen des Willens mit dem Begriffe der allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit übereinstimmen, und unter dieser Vorstellung gebilliget werden können; wenn sie dem wesentlichen Zwecke jedes vernünftigen Wesens entsprechen: so müssen sie darum als tauglich zu einer allgemeinen Gesetzgebung für ein Reich vernünftiger Wesen gedacht werden. Man kann also auch das Sittengesetz in der Formel aufstellen: Jede deiner Maximen schliesse den Willen mit in sich, daß sie allgemeines Gesetz für ein System vernünftiger Wesen und Zwecke werde; handle nach solchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben kannst *).

*) Schmid Moralphil. §. 120.

§. 12.

Der Begriff und Umfang der Pflicht er giebt sich aus allem diesem von selbst. Wir sind verpflichtet, durchgängig und ohne alle Ausnahme nach dem reinen Sittengesetze der Vernunft zu handeln, und alle unsre freyen Handlungen sind unter dem Begriffe der Sittlichkeit enthalten. (§. 1. Erläut.)

§. 13.

Wenn gänzliche freye Uebereinstimmung des Willens mit der Vernunft Heiligkeit ist; so sagt man mit Recht, wir seyen zur Erwerbung der Heiligkeit des Willens verpflichtet, d. h. wir seyen unbedingt verbunden, uns unablässig zu bestreben, dieses Ideal zu erreichen. Diese Wahrheit verliert dadurch gar nichts, wenn man einsieht, es sey dasselbe für ein endliches Wesen nie völlig zu erreichen.

Dies ist also der Standpunct des moralischen Menschen; bestimmt genug, um nicht verkannt, aber äußerst schwer, um fest gehalten zu werden. Nur von Innen, durch die Kraft der Vernunft, soll er bestimmt werden; und alle äußere Antriebe sollen sich dieser unterordnen. Darinn liegt sein alleiniger Werth. Je mehr von ihm durch die bloße Vernunft geschieht; je weniger leidentliche Nachgiebigkeit gegen fremde Reize, und Bedürfnis äußerer Güter Antheil an sei-

nen Handlungen hat: um desto mehr besitzt er wahre Würde, und verdient seiner selbst wegen Achtung.

Das unbedingte sittliche Geboth der Vernunft kann nur unter Voraussetzung der Freyheit einen Sinn haben. Das gemeine Menschengefühl hegt gegen die Wahrheit derselben nicht den mindesten Zweifel; allein die speculative Vernunft kann sich der Frage nicht enthalten ob es denn wirklich überhaupt Freyheit geben könne, und ob besonders dem Menschen das Vermögen moralischer Freyheit zukomme. Diese Frage muß entschieden werden, wenn anders eine principiirte und consequente natürliche Theologie möglich seyn soll. S. bef. die 10te Betr.

Dreyzehnte Betrachtung.

Ueber die moralische Freyheit. — Begriff der Freyheit überhaupt, Grund und Genesis desselben; Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit seines Gegenstandes; Unanwendbarkeit in der physischen Natur. — Begriff der moralischen Freyheit; Grund und Genesis desselben; Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit seines Gegenstandes, deshalb nicht zu bezweifelnde Gewisheit seiner Wirklichkeit; Wegräumung aller entgegenstehenden Gründe.

Der Mensch ist ursprünglich mit einem Bewusstseyn der Freyheit begabt, welches ihm mit so unwandelbarer Festigkeit beywohnt, das selbst

die stärksten Angriffe der Speculation es weder zu vertilgen, noch zu schwächen vermögen. Dieses Bewußtseyn ist in der That eine Mitgabe der Natur, zu deren Bildung und Entwicklung es keines Mitwirkens des Menschen bedarf. Es gründet sich keinesweges auf Beobachtung und Erkenntniß seines Wesens; denn sein Gegenstand ist unanschaulich, und liegt außer der Sphäre der Beobachtung. Es ist eben so wenig Folge vom Bewußtseyn des moralischen Gesetzes; denn es ist bereits vor der Entwicklung von diesem wirksam: eben so wenig Resultat von Einsicht der Unmöglichkeit nothwendig bestimmender Ursachen für den Menschen; denn wenn eine solche Einsicht Statt finden kann, so geht jenes dieser bey weitem vorher. Ueberhaupt wird es nicht durch die reine Vernunft-Idee des Unbedingten möglich; denn gesetzt auch man nähme an, daß diese sich so frühzeitig entwickeln könne, als jenes Bewußtseyn schon im Menschen mit völliger Stärke wirkt: so wäre doch nicht einzusehn, wie die Uebertragung dieser Idee auf das menschliche Begehrungsvermögen eine so einfache und zuversichtliche Gewisheit bewirken könne. Bewußtseyn der Freyheit ist also dem Menschen eben so unmittelbar eigen und angebohren, als das Bewußtseyn eines Willens.

Dies Bewußtseyn reicht allerdings zur Ausübung der Tugend hin. Allein wenn es darauf ankommt, über die Wirklichkeit der Moralität und die wahre Schätzung der freyen Handlungen zu philosophiren, so darf man sich nicht an der

Berufung auf dasselbe begnügen. Denn es ist immer gedenkbar, daß es uns unerachtet seiner Angebohrenheit und Unvertilgbarkeit dennoch immer tort tausche; etwa so wie wir Zeitbens dem Wahne unterworfen sind, als hätten wir es, statt mit unsern Vorstellungen, unmittelbar mit außern Gegenständen zu thun. Die Philosophie hat also die Obliegenheit, über die Realität des Freyheitsgeföhles zu entscheiden, und entweder das Dafeyn und die Möglichkeit der Freyheit wirklich zu demonstrieren, oder, wenn dieses unmöglich, zu zeigen, daß unerachtet der Unerweislichkeit und Unbegreiflichkeit derselben, die Annahme ihres Dafeyns 1) keinen Widerspruch enthalte, 2) für die menschliche Vernunft nothwendig sey. Diese Entscheidung ist um so nöthiger, da die speculative Vernunft, wenn sie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Naturmechanismus betrachtet, sehr natürlich zu dem Gedanken verleitet wird, als könne neben jenem die Freyheit in einem Weltsysteme nicht bestehen.

Die Philosophie muß erst von Freyheit überhaupt handeln, ehe sie zur Betrachtung der moralischen Freyheit übergehen kann.

§. 1.

Freyheit ist das Vermögen, den vollständigen Grund der Wirklichkeit neuer Zustände zu enthalten und wirksam zu machen, ohne weder von außern Kräften, noch von sei-

nen eignen Zuständen nothwendig bestimmt werden zu können.

Kant definiert Freyheit im kosmologischen Verstande das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen. Ich bin nicht ohne Grund von dieser Erklärung abgewichen. Die Vorstellung des Anfangens widerspricht dem Begriffe der Freyheit zu offenbar. Aller Anfang setzt Zeit voraus, und ist nur unter der Zeitbedingung vorstellbar. Ein absolut erster Anfang hebt sich selbst auf, denn er ist, als Anfang, doch durch die Zeit bedingt. Sobald ich nun dem Vermögen: Freyheit, ein solches Zeitprädicat beylege, so unterwerfe ich dadurch seine Wirksamkeit der mechanischen Caussalität und Nothwendigkeit, zerstöhre also den Begriff, den ich bestimmen will, selbst.

§. 2.

Freyheit in diesem Sinne ist eine nothwendige Idee, welche die Vernunft a priori bildet, um die bedingten Glieder-Reyhen der Caussal - Verknüpfung des Verstandes auf die Einheit des Unbedingten zurückzuführen.

Die Vernunft übernimmt also diese Idee nicht etwa, von dem ursprünglichen Bewusstseyn der Freyheit, sondern sie bildet sie selbst durch gesetzmässige, consequente Wirksamkeit ihres Vermögens, wie jede andre Idee des Undingten.

§. 3.

Wiewohl wir Freyheit denken können, und denken müssen, so vermögen wir sie doch nie zu erkennen noch zu begreifen.

Ein Erkenntniß der Freyheit erforderte erstlich eine gegebene Anschauung, dann ein Denken dieser Anschauung im Zusammenhange mit dem ganzen Contexte der Erfahrung durch Verstandes-Begriffe. Allein 1) ist eine Anschauung der Freyheit nicht möglich. Sobald Freyheit angeschaut würde, träte sie in die Gränzen, unter die Bedingung und Regeln der Zeit, würde also wenigstens als Freyheit nicht vorgestellt. Unser ursprüngliches Bewußtseyn der Freyheit gründet sich keinesweges auf Gewahrnehmung eines solchen Vermögens, wie wir am gewissesten einsehen, wenn wir Rechenschaft davon geben sollen. 2) Im Zusammenhange mit der ganzen Erfahrung könnten wir die Freyheits-Anschauung nur nach vernünftlichten Verstandes-Begriffen denken. Sie würde aber dadurch unausbleiblich in Mechanismus verwandelt. Freyheit ist also unerkennbar.

Man begreift etwas, sobald man die Ursachen davon wirklich erkennt, wiefern sie nur jenes Etwas, und nichts anders, hervorbringen konnten. Auf diese Weise können wir weder in Beziehung auf Freyheit noch in Beziehung auf freye Handlungen eine solche Einsicht erlangen. Die Genesis des Vermögens der Freyheit liegt ganz außer den Gränzen der Erkennbarkeit, und die

Wirkungen der Freyheit sind so beschaffen, daß sie zu begreifen, nach unsrer Art des Begreifens unmöglich ist. Wir begreifen nur, was wir in mechanischer Caussal Verknüpfung erkennen.

§. 4.

Freyheit und freye Handlungen können als solche im Contexte der Erfahrung nicht erkannt werden. Es giebt also in der erkennbaren Natur nur mechanische Verknüpfung der Zustände, nur Nothwendigkeit des Geschehens, nur bestimmten Erfolg einer Wirkung aus einer Ursache.

§. 5.

Die ursachliche Verknüpfung, unter welcher der menschliche Verstand sich die Gegenstände der Gewahrnehmung denken muß, wenn sie Glieder seines Erkenntniß-Systemes seyn sollen, ist keine Form der Dinge an sich, sondern gehört dem Verstande zu. Durch Anerkennung derselben lernt man also nicht die absolute Natur der Dinge, sondern ein Verhältniß des Verstandes zu den Erscheinungen in der Zeit kennen.

§. 6.

So wie der Verstand alles Erkennbare nach dem Caussalgesetze denken muß, so darf er keinesweges irgend etwas, was nicht erkennbar ist, demselben unterordnen. Da nun also die Dinge an sich überhaupt nicht erkannt wer-

den können, so darf der Verstand seine Causal - Verknüpfung nicht auf sie übertragen. Und wenn es der Fall seyn sollte, daß der Mensch von gewissen Dingen, ohne daß er sie erkenne und begreife, ursprünglich und unmittelbar Gewißheit hätte: so waren auch diese von jener Erkenntniß - Form angenommen.

§. 7.

Der Verstand kann also nicht anders, denn für möglich halten, daß Dingen an sich ein Vermögen der Freyheit zukomme. Ja er kann es sogar nicht für unmöglich halten, daß ein Ding, zwar an sich freye Wirkungen hervorbringe, aber inwiefern es wirkend erscheint, in allen seinen erkennbaren Handlungen als nothwendig bestimmt angesehen werden müsse.

§. 8.

Es können also allerdings in einem Welt-Systeme Causalität durch Freyheit und Natur-Nothwendigkeit bestehen. Ja es kann eines und dasselbe Wesen an sich frey seyn, und in der Erscheinung seiner Wirkungen dem Mechanismus unterworfen seyn.

§. 9.

Die Vernunft kann allem bisher gefagten zu Folge von ihrer Idee der Freyheit nur folgendermaassen Gebrauch machen: 1) sie denkt Freyheit als Urgrund aller mechanischen Causal-

falität, und eignet sie demnach dem nothwendigen Wesen zu, als die einzige mit seinem Begriffe vereinbare Cauffalität. 2) Wenn sie etwas als *wirklich erkennen* sollte, wovon sie begreift, daß es nur unter Voraussetzung von Freyheit möglich ist, so muß sie Freyheit als daseyend voraussetzen, wiewohl sie dieselbe in der erscheinenden Welt nicht gewahr nehmen kann. 3) Wenn der Mensch von seiner Freyheit, ohne sie und ihre Möglichkeit zu erkennen, ursprüngliche und unmittelbare Gewisheit besitzen, wenn Freyheit ein Gegenstand seines Naturglaubens seyn sollte (I. Th. VI. Betr.): so muß sie die Vernunft durch Darthung ihrer Gedenkbarkeit und Vereinbarkeit mit dem Gesetze des Natur-Mechanismus, vor dem Einwurfe der Unmöglichkeit schützen.

Ich gehe nun zur Betrachtung der moralischen Freyheit über.

§. 1.

Moralische Freyheit ist das Vermögen, den vollständigen Grund von Handlungen zu enthalten und wirksam zu machen, welche dem Sittengesetz der Vernunft angemessen oder zuwider sind, ohne zu einem von beyden weder durch Einflüsse fremder Kräfte, noch durch seine eignen Vorstellungen nothwendig bestimmt werden zu können.

Dies ist der strenge, und, wie ich glaube, allein wahre Begriff der *moralischen Freyheit*. Das *moralisch freye Wesen ist ihm zu Folge durch sich selbst, und ohne alle Bedingung, gleich vermögend für contradictorisch entgegengesetzte Handlungen, kann entweder sittlich gut, oder sittlich böse handeln, ohne eines von beyden müssen zu können.*

§. 2.

Der Mensch hat von seiner moralischen Freyheit ursprüngliche und unmittelbare Gewisheit durch sein Bewußtseyn. Diese Gewisheit gründet sich nicht auf Gewahrnehmung der Freyheit, nicht schlußweise auf das Bewußtseyn der Pflicht, überhaupt auf nichts Erkennbares und Begreifliches. Sie ist Naturgabe, und ihrer Möglichkeit nach auch Naturgeheimniß.

Das ursprüngliche Bewußtseyn der Freyheit, von welchem ich hier rede, ist freylich unbegreiflich. Wir sehen nimmermehr ein, wie wir auf diese Weise eines Gegenstandes gewis werden können, welchen wir durch Anschauung und Gewahrnehmung zu erkennen, unvermögend sind. Allein ist es nicht derselbe Fall mit dem ganzen Bewußtseyn unsrer selbst, unsers Daseyns, unsrer Individualität, und unsrer Vermögen? Gründet sich nicht die gesammte Kenntniß unsrer geistigen Natur am Ende auf Facta im Bewußtseyn, die wir nicht weiter zu erklären vermögen, ja

deren Möglichkeit wir nicht einmahl einsehn? Gewiß wird jeder, welcher sich durch die ewigen Zirkel der Schulweisheit nicht täuschen läßt, mit Ja antworten.

§. 3.

Der Mensch gelangt aber auch mittelbar zur Ueberzeugung von seiner *moralischen Freyheit*, indem das in seiner Vernunft enthaltene, und also von ihm wirklich erkannte Sittengesetz nur durch jenes *Vermögen* als möglich gedacht werden kann. Wiefern die also entstehende Ueberzeugung sich nicht auf Einsicht und Erkenntniß der Natur des Gegenstandes gründet, sondern auf das Bedürfniß, für das daseyende Sittengesetz einen Grund seiner Möglichkeit in der Idee eines übersinnlichen unerkennbaren und unbegreiflichen Gegenstandes anzunehmen, so darf man sie mit Recht einen Vernunftglauben nennen.

§. 4.

Der Mensch besitzt also Naturglauben und Vernunftglauben an moralische Freyheit, und es giebt keine andere Art, derselben gewiß zu werden.

§. 5.

So lange der Mensch sein Erkenntniß-Vermögen nicht kritisch erforscht hat, um das eigenthümliche Feld der Anwendung für die ihm eigenen Grundsätze und Regeln genau zu

ermessen, so wird er bey dem speculativen Nachdenken in seinem Glauben an Freyheit durch den Grundsatz der ursächlichen Verknüpfung aller Veränderungen der Welt irr gemacht, und in einen Widerstreit entgegengesetzter Behauptungen verwickelt.

Man lese über diesen Gegenstand Kant in der Kritik der reinen Vernunft, im Abschnitte von der Antinomie der reinen Vernunft, und Jakob über die Freyheit, vor Kiesewetters B. über den ersten Grundsatz der Moral-Philosophie.

§. 6.

Sobald er aber durch kritische Erforschung seines Erkenntniß-Vermögens einsieht, daß der Grundsatz der ursächlichen Verknüpfung nur innerhalb der Grenzen der Sinnenwelt Bedeutung und Anwendung hat, die Dinge an sich aber nicht angeht; so sieht er ein, daß moralische Freyheit, freylich in der Sinnenwelt, als Glied derselben nicht angeschaut und erkannt werden, aber doch dessen ungeachtet in der übersinnlichen Welt Statt finden, und also dem Menschen, wiefern er ein Glied derselben ist, zukommen kann.

Indem gewisse Weltweise diese Vorstellungsart der Möglichkeit moralischer Freyheit, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, dennoch verständlich genug, für widersinnig erklären, und es für empörend halten, daß der Mensch an sich

ein Vermögen besitze, dessen Wirkungen, so bald man sie nach der Form und Regel der Erscheinungen denken will, gerade als das Entgegengesetzte, als dasjenige erscheinen, was sie nicht sind; mögen sie zwar ziemlich fest auf dieses oder jenes metaphysische System fussen, aber unstreitig sich von ihrem eigenen menschlichen Bewußtseyn entfernen. Hielten sie sich bloß an dieses, so würden sie ja mit größter Evidenz einsehen, daß der Mensch in allen seinen Vermögen, in seiner ganzen Natur und Daseyn, sich selbst ein Räthsel ist, daß er die Hauptmerkmale seiner Menschheit nur in unmittelbarem Bewußtseyn fassen kann, und kein Denker noch den Commentar zu den ursprünglichen Datis des Bewußtseyns geliefert hat. Der moralische Mensch ist im unmittelbaren Bewußtseyn sich selbst vollkommen evident; so bald er seine Natur durch Schlüsse der theoretischen Vernunft begreifen will, verirrt er sich, und wird, kein Wunder, mit sich selbst über sich selbst uneins.

§. 7.

Der Mensch wird in dieser Einsicht (§. 6.) befestigt, wenn er bedenkt, daß der *Wille* und alles *Wollen* sich nie als Erscheinung darstellt, sondern, auf eine unbegreifliche Weise unmittelbar zu unserm Bewußtseyn gelangt, daß wir also unsers *Willens* und jedes einzelnen *Wollens* gewiß werden, ohne weder den *Willen*, noch irgend ein einzelnes *Wollen* zu erkennen und zu begreifen.

§. 8.

Er fährt demnach fort, Freyheit als die Bedingung der Möglichkeit des Sittengesetzes in der Vernunft für wahr zu halten und sich auf sein ursprüngliches Bewußtseyn der moralischen Freyheit ohne Mißtrauen und Befürchtung einer Täuschung zu verlassen.

So viel über die Freyheit, und besonders die moralische. Man kann die Betrachtung dieses Gegenstandes nicht verlassen, ohne die Weisheit zu bewundern, mit welcher für unfre Ueberzeugung von dem Besitze derselben gesorgt ist. Freyheit mußte dem Menschen gegeben werden, wenn er Mensch seyn sollte; er mußte, um als Mensch handeln und Handlung beurtheilen zu können, seiner Freyheit gewiß seyn. Allein er mußte auch, um Mensch seyn zu können, gerade dieses Erkenntniß - Vermögen besitzen, welches wir in ihm finden: ein Erkenntniß - Vermögen, bey welchem er seine eigene Freyheit nicht erkennen kann. Kann man sich wohl eine feinere Weise denken, dem Menschen eine sichere Ueberzeugung von seiner Freyheit zu geben, als die, welche der Urheber desselben befolgt hat? Ohne vermögend zu seyn, seine Freyheit gewahr zu nehmen und zu erkennen, wird der Mensch ihrer ursprünglich durch ein jenseits aller Erfahrung gegründetes Bewußtseyn gewiß, und mit einer Innigkeit gewiß, welcher sich nichts gleichen läßt. Als vernünftiges Wesen muß er über dieses Bewußtseyn der Freyheit philosophiren. Er-

kennen und begreifen kann er die Freyheit und sein Bewußtseyn derselben auf keinen Fall. Weislich ist demnach seine Vernunft so eingerichtet, das sie völlig begreift, warum es unmöglich ist, die reelle Möglichkeit der Freyheit, und den Grund des Bewußtseyns derselben einzusehn, und darthun kann, das man nach der logischen Möglichkeit Wesen an sich, allerdings ein Vermögen der Freyheit zuschreiben darf, wenn es auch gleich unmöglich ist, das es als Glied der Sinnenwelt erscheine, wahrgenommen und erkannt werde, und das man nahmentlich dem Menschen ein Vermögen der moralischen Freyheit zuschreiben muß, weil auferdem das Sittengesetz seiner Vernunft sich selbst aufhübe, das also das ursprüngliche Bewußtseyn keine Täuschung verursache, sondern dem Menschen auf wundervolle Weise seine übersinnliche, für Tugend bestimmte Natur eröffne. — Diese Einrichtung in der menschlichen Natur ist gewiß die erstaunenswürdigste Auflösung eines der schwersten Probleme der Schöpfung.

Vierzehnte Betrachtung.

Ueber den Zusammenhang des Glaubensgrundes an das Daseyn Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele.

Die Vernunft muß den Begriff einer Welt, worinn die Vernunft letzter Zweck ist, entwickelt haben, ehe sie sich natürlich und bündig

70 XIV. Betr. Zusammenb. d. Daseyn Gottes

zu dem Gedanken an Gott erheben kann. Sie sammelt diesen Begriff nicht etwa aufser sich durch Erfahrungen, sondern besitzt ihn ursprünglich wegen der bestimmten Wirkungsweise ihres Vermögens. Sie kann sich nichts Besseres und Höheres denken, als eine solche Welt; sie ist Ideal für sie; ja sie muß ihrer Natur nach fordern, daß sie wirklich da sey. Diese Forderung kann die Vernunft auf keine Weise aufgeben, sie thut sie um so dringender und uneingeschränkter, je inziger und angelegentlicher sie das System ihrer Principien festhält; denn sie würde sich selbst, ihr Daseyn und ihre Natur, für widersinnig erklären müssen, unausbleiblich mit sich selbst zerfallen, wenn sie ihren Weltbegriff für bloße Chimäre halten sollte. Nun liefert ihr zwar die äußere Welt, bey aller ihrer partiellen Zweckmäßigkeit, kein unzweydeutiges Merkmal, an welchem sie die wirkliche Realisirung ihres Weltbegriffes zu erkennen vermöchte; und je mehr sie das Spiel der physischen Kräfte der Natur beobachtet, um desto unmöglicher scheint es ihr, daß diese für sich durch ihr Wirken den Plan der Vernunft ausführen sollten; allein ihr eigenes Daseyn ist doch schon ein wichtiges Moment für die Voraussetzung, daß diese Welt wirklich ein System von Wesen nach dem Endzwecke der Vernunft sey, und die Idee eines Gottes, welche sie aus ihrer eigenen Natur schöpft, giebt ihr mit einem Mahle über die Möglichkeit der Voraussetzung Aufschluß.

Wenn die Vernunft nur durch das Daseyn einer Welt, nach dem Endzwecke der Vernunft, befriedigt werden kann, und also in der Welt, deren Realität sie fordert, die vernünftigen Wesen Zwecke an sich, seyn müssen: so muß sie auch damit selbst fordern, daß die vernünftigen Wesen sich in unendlichem Fortschritte der höchsten, reinsten Vernünftigkeit nähern. Vollkommene Vernunftmäßigkeit ist für die Endlichen nicht möglich, also ein unendliches Erheben und Annähern zu diesem Ideale. Allein für diese sich immer fortbildenden vernünftigen Wesen muß sie auch die Glückseligkeit fordern, welche sie verdienen. Sie muß also eine unendlich vervollkommene und beseeligende Unsterblichkeit für dieselben eben so gewiß annehmen, als das Daseyn eines Gottes. Denn ohne dieselbe bliebe zwar der Plan einer Welt nach dem Endzwecke der Vernunft angelegt, aber er würde nicht ausgeführt. Und die Vernunft müßte bey dieser trostlosen Ausicht nothwendig mit sich selbst in Widerstreit gerathen.

So hängt also der Glaube an Gott und der Glaube an Unsterblichkeit innig zusammen, und ein echter wirksamer Glaubensgrund für Gottes Daseyn ist zugleich und eben so überzeugend ein Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele.

Funfzehnte Betrachtung

Contemplativer moralischer Glaubensgrund für das Daseyn Gottes.

Bereits in der fünften Betrachtung habe ich ein *contemplatives moralisches* Bedürfnis des Glaubens an Gott, und ein *practisches moralisches* unterschieden, habe angedeutet, daß mir aus der Moralität der Vernunft ein zweyfacher Glaubensgrund für Religion herzufließen scheine: einer enthalten in der Ueberzeugung, das moralische Vermögen des Menschen könne nicht daseyn, wenn es keinen Gott gebe, die Annahme eines Gottes sey die einzige Bedingung, unter welcher der Mensch die Wirklichkeit und den Charakter desselben gedenken und begreifen könne; und ein andrer, welcher darauf beruht, daß der Glaube an die Wirklichkeit Gottes die Bedingung einer vollkommenen Wirksamkeit des moralischen Vermögens ist, indem die Vernunft in Widerstreit mit sich selbst gerathen müßte, wenn sie das Daseyn Gottes läugnete, oder doch nicht annähme, und zugleich dem Sittengesetze strenge Folgen leisten zu müssen glaubte.

Daß beyde Glaubensgründe auf das genaueste verwandt sind, erhellet von selbst. Sie stützen sich auf das Daseyn der moralischen Vernunft, ihres Gesetzes, und der darinn gegründeten nothwendigen Pflicht der Menschheit nach ihrem ganzen Umfange. Allein deshalb sind sie nicht identisch, vielmehr erfordert jeder eine besondere Wirksamkeit der Vernunft. Der contemplative

moralische Glauben grund entsteht und wirkt durch die theoretische Vernunft, in wiefern diese das moralische Gesetz der praktischen Vernunft zu einem Gegenstande ihres Begreifens macht, und also über etwas, was ist, (das Sittengesetz, welches bestimmt, was seyn soll, also praktisch ist, ist für sich da, und wird theoretisch erkannt;) und den Grund seiner Möglichkeit philosophiert. Der praktische moralische Glaubensgrund beruht ganz auf dem Bewusstseyn der moralischen Verpflichtung, vollkommen gesetzmäßig und sittlich gut zu handeln. Er ist um so wirksamer, je inniger und stärker ein Mensch diese Nothwendigkeit nach ihrem ganzen Umfange fühlt. Der moralische Glaube durch Contemplation der Moralität, wird also durch einen innern Drang des Erkenntniß - Vermögens, durch eine theoretische Nothwendigkeit, der praktische moralische Glaube durch einen innern Drang des moralischen Vermögens selbst, durch eine praktische Nothwendigkeit erzeugt.

Demonstrative Form wird man von dem contemplativen moralischen Glaubensgrunde nicht fordern. Er ist seiner Natur nach derselben nicht fähig. Man kann bloß die Art und Weise bestimmen, wie vom Bedürfnisse der Vernunft gedrungen sich der Mensch auf diesem Wege zum Glauben an Gott und Religion erhebt.

§. I.

Die moralische Vernunft ist ein Gegenstand des Erkenntnisses der theoretischen Vernunft,

und zwar ein Gegenstand, welcher, bloß als Gegenstand der Betrachtung schon, dieselbe zwingt, über den Grund ihres Daseyns, ihre Natur, und Bestimmung zu philosophieren.

Die moralische Vernunft wird also hier, als Gegenstand des theoretischen Vernunft-Gebrauchs betrachtet, und von ihr, als solcher behauptet, daß die Betrachtung desselben die Frage wegen des Grundes ihres Daseyns und ihres ganzen Zweckes unabweislich zur Beantwortung aufdringe, Es wird also hier auf das Interesse der eigenen Ausübung nicht unmittelbar gesehen, sondern die moralische Vernunft ganz im Allgemeinen wie jeder Gegenstand der Erkenntniß betrachtet. Die moralische Vernunft ist aber allerdings ein Gegenstand des Erkenntnisses, wiewohl die Freyheit es nicht ist. Sie wird erkannt in dem Sittengesetze, welches sie aufstellt.

§. 2.

Indem die theoretische Vernunft die moralische Vernunft anerkennt, muß sie die moralisch vernünftigen Wesen als eine für sich bestehende, durch ihr Vermögen bestimmte Gattung betrachten, und diese Gattung, wegen ihres moralischen Charakters als Zweck an sich ansehen.

§. 3.

Wiewohl die moralische Vernunft von den Naturkräften nicht afficiert werden kann, so

find doch in dieser Welt moralische Vermögen und Naturkräfte zu einem Ganzen vereinigt.

§. 4.

Von allen Naturkräften kann die theoretische Vernunft keine als Endzweck, muß sie vielmehr alle für bloße Mittel zu einem Endzwecke ansehen.

Naturkräfte und ihre Wirkungen sind insgesamt gut aber nicht an sich, sondern zu irgend etwas; sie haben keinen Werth an sich, als selbstständige Zwecke, sondern bloß relativen Werth der Mittel. Beziehen wir die Naturkräfte immer nur auf einander, so betrachten wir eine unendliche Reihe von Gliedern, wovon immer eines für das andre gut ist; allein wir finden in ihnen selbst kein Ende dieser Beziehungen, keinen letzten Zielpunct, in welchem sich alle jene Nützlichkeiten vereinigen.

§. 5.

Die theoretische Vernunft ist also gezwungen, diese Welt als ein Ganzes vereinigt moralischer Vermögen und Naturkräfte zu betrachten, in welchem jene, Zwecke an sich, diese, bloß Mittel zu denselben sind.

§. 6.

Sie wird durch diese Einsicht zu der Frage bestimmt, wie eine solche Welt möglich, was der Grund ihres Daseyns sey?

§. 7.

In dem moralischen Vermögen findet sie nicht etwa bloß bestimmten Grund zu mechanischen Wirkungen, wie in physischen Kräften, sondern eine ausdrückliche vollendete Gesetzgebung für das vernünftige Wesen, und den Plan zu einem im Ganzen mit den Principien dieser Gesetzgebung übereinstimmenden Schicksale desselben. Und wenn sie in die in der Natur des moralischen Vermögens selbst gegründete Beziehung jener Gesetzgebung und Planes auf *alle* vernünftige Wesen betrachtet; so muß sie anerkennen, daß die Vernunft eine ausdrückliche moralische Gesetzgebung für das ganze All der vernünftigen Wesen, und den Plan zu einem mit jener Gesetzgebung, mit dem Verdienste und den gerechten Forderungen aller vernünftigen Wesen, im Ganzen völlig übereinstimmenden Schicksale desselben enthält.

Der Gegenstand dieses Satzes ist ein Factum, welches man nur so lange bezweifeln kann, als man die praktische Vernunft noch nicht für sich allein in ihrer ganzen Reinheit betrachtet hat. Vor allem, was die physische, selbst die physisch-geistige Welt darstellt, behauptet es gewiß den obersten Platz, und muß das höchste Interesse erregen, dessen die theoretische Vernunft fähig ist; ein Interesse, welches ihr, als theoretischer Vernunft, Entscheidung wegen des Ur-

grundes und der ganzen Bestimmung des moralischen Vermögens abdringt. Das Interesse der theoretischen Vernunft bey der Anerkennung des moralischen Vermögens gründet sich hauptsächlich auf folgende Momente. 1. Alles Bestreben der theoretischen Vernunft geht am Ende auf das Ueberfinnliche, um in demselben letzte Gründe und Bedingungen des Erkennbaren zu finden. Da sie nun diese nach den Gränzen ihrer Erkenntniss nicht wirklich erkennen kann: so bildet sie in Gemäßheit ihrer gefetzmäßigen Forderungen die Ideen derselben durch ihr eignes Vermögen. Das moralische Vermögen nun ist so ganz über die Sinnenwelt erhaben, bezieht sich so ganz auf eine überirrdische Ordnung der Dinge, daß die theoretische Vernunft durch Betrachtung desselben eine Aussicht in die Sphäre zu bekommen glaubt, auf welche sie unablässig gerichtet ist, die Sphäre des Ueberfinnlichen, worinn, wenn irgend wo, die letzten Gründe und Bedingungen des Erkennbaren gefunden werden müssen. 2. Wenn die theoretische Vernunft auch überzeugt ist, daß die Gegenstände der Ideen nach der Verfassung des menschlichen Erkenntniss - Vermögens nicht gewahrgenommen werden können, so wird sie doch der Realität derselben schon dadurch mehr versichert, 1) daß sie vom Dafeyn einer überfinnlichen, einer Verstandes - Welt überzeugt wird, welche von der Form und den einschränkenden Bedingungen der Sinnen - Welt frey ist, und unter einer ganz andern Gesetzgebung steht, in welcher also jene Gegenstände, obwohl in der Sinnen-

Welt unmöglich, Statt finden können; 2) und daß sich ihr sogar ein Gegenstand darstellt, (das Sittengesetz in dem moralischen Vermögen) welcher, wenn bloß Sinnen-Welt da wäre, nicht möglich seyn könnte, also unmittelbar im Ueberfinlichen seinen Grund hat, und welcher nur durch die Ideen der theoretischen Vernunft auf befriedigende Weise begriffen werden kann. 3. Die theoretische Vernunft sucht vollkommene Einheit aller Erkenntniß; wenn diese also durch Betrachtung des moralischen Vermögens bewirkt werden können sollte, so muß sie ihre ganze Kraft darauf wenden, um über den Urgrund und Endzweck aller Moralität zu entscheiden.

Wenn ich im Satze behaupte, die moralische Vernunft enthalte eine ausdrückliche Gesetzgebung für das ganze All der vernünftigen Wesen, und den Plan eines mit jener Gesetzgebung im Ganzen völlig übereinstimmenden Schicksals derselben: so dichte ich nichts in dieselbe hinein, sondern entwickle nur, was ursprünglich in ihr enthalten ist, und was jeder Denker allgemeingültig und nothwendig in derselben finden muß, so bald er sie nur vollständig und rein betrachtet. Die Beziehung der moralischen Vernunft - Gesetzgebung auf alle vernünftige Wesen kann eben wegen ihrer uneingeschränkten und nothwendigen Allgemeinheit nicht durch Erfahrung entstanden seyn, zu geschweigen, daß sie gar nicht etwa bestimmt, was geschieht, sondern was durch Freyheit geschehen soll, und was auf das durch

Freyheit geschehene moralisch nothwendig folgen muß.

§. 8.

Die moralische Vernunft giebt dem All der vernünftigen Wesen das uneingeschränkte Geboth, sich durch reine, ohne alle Rücksicht auf zu erwerbende Glückseligkeit auszuübende Tugend der Glückseligkeit würdig zu machen, und das unnachlässliche Recht, für moralisches Verdienst verhältnißmäßige Glückseligkeit zu fordern. Sie stellt also ein Welt-System als nothwendig vor, in welchem die endlichen vernünftigen Wesen sich unablässig der Glückseligkeit würdig machen, und im Verhältnisse ihres Wachsens an Würdigkeit beglückseligt werden *).

§. 9.

Die theoretische Vernunft kann das Daseyn der moralischen Vernunft nicht durch sie selbst und durch keinen Gegenstand der physischen Welt begriffen; nicht durch sie selbst, denn sie enthält den Grund ihres Daseyn ebenso wenig, als den Grund der künftigen Ausführung ihres *ganzen* Plans, welcher auf allgemeine Harmonie der Glückseligkeit und des moralischen Verdienstes geht; nicht durch einen Gegenstand der physischen Welt, denn Ab-

*) S. I. Th. V. Betr. S. 174. 175.

Hangigkeit von dieser widerstreitet der Natur einer moralischen Vernunft.

§. 10.

Eben so wenig kann die theoretische Vernunft das Daseyn eines Systemes vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte, weder durch das moralische Vermögen selbst, noch durch irgend einen Gegenstand der physischen Welt begreifen, aus denselben Gründen. (§ 9.)

§. 11.

Nun enthält aber die theoretische Vernunft ursprünglich die Idee eines *notwendigen allervollkommensten Wesens*; eine Idee, deren objective Realität für sie so lange problematisch seyn muß, als sie keinen Gegenstand erkennt, welcher sie zur Entscheidung über seinen Urgrund zwingt, und welcher nur durch Voraussetzung der Wirklichkeit jener Gegenstände begriffen werden kann, aber sobald angenommen werden muß, als dieser Fall eintritt.

§. 12.

Die moralische Vernunft und die daseyende Welt vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte ist ein solcher Gegenstand.

§. 13.

Die theoretische Vernunft muß über seinen Urgrund entscheiden.

§. 14.

Er kann seinem Urgrunde nach nur durch Voraussetzung des nothwendigen allervollkommensten Wesens begriffen werden.

§. 15.

Die theoretische Vernunft muß also das nothwendige allervollkommenste Wesen als Urgrund der moralischen Vernunft und ihrer Gesetzgebung, als Schöpfer des dafeyenden Systems vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte, als künftigen Ausführer des moralischen Plans dieses Systems annehmen.

§. 16.

Sie kann dieses nicht anders, als indem sie das nothwendige allervollkommenste Wesen, begabt mit dem vollkommensten Willen und dem vollkommensten Verstande, denkt.

§. 17.

Die theoretische Vernunft gelangt mit diesem Glauben an Gott zugleich zu dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Denn diese gehört unnachlässlich zur Ausführung eines moralischen Weltplanes; und es kann, ohne Annahme des Erfolgs derselben durch Gott, das Dafeyn der moralischen Welt, und eines Systems vereinigter moralischer Vermögen und physischer Kräfte nicht begriffen werden.

82 *XV. Betr. Contemplativer moralischer*

So tadelhaft dieser Gang der theoretischen Vernunft zur Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele seyn würde, wenn sie ihn für den Gang des syllogistischen Beweises ausgäbe: so sehr ist er über jeden Einwurf erhaben, wenn sie ihn als das, was er ist, als von nothwendigem Bedürfnisse bestimmten und geleiteten Fortschritt zu einem mit ihren Principien einhelligem Glauben an jene Gegenstände darstellt. Erst, wenn sie durch ihn zu diesem Ziele gebracht worden ist, hat sie ein sicheres Princip der Weltbetrachtung, und kann, was ihr nothwendiger ist als alles, über den Plan des Welt-Ganzen mit sich eins werden.

Wiewohl ich indessen den eben angegebenen contemplativen moralischen Glaubensgrund für keine beliebige Dichtung, sondern für das Resultat einer wesentlichen, ursprünglichen Richtung der theoretischen Vernunft halte: so gestehe ich dennoch, daß der praktische moralische Glaubensgrund, zu welchem ich nun übergehe, wichtige Vorzüge vor jenem hat; ich möchte sagen, jener sey fähig, eine Theorie der Religion zu erzeugen; dieser aber bringe eine wirkfame lebendige Religion in den Herzen guter Menschen hervor*).

*) Ich setze noch folgendes zum Ueberflusse her, um deutlicher zu zeigen, daß der contemplative und der praktische moralische Glaubensgrund wirklich zwey verschiedene Glaubensgründe sind. 1. Die Verschiedenheit zeigt sich am auffallendsten in den Wirkungen. Beyde bringen Ueberzeugung, Glauben hervor; allein nicht ganz einen und denselben. Der religiöse Glaube, bloß entstanden durch

Sechzehnte Betrachtung.

Praktischer moralischer Glaubensgrund des Daseyns Gottes.

Vielleicht zu weitläufig habe ich bereits im I. Th. der 5. und 6. Betr. über den Gesichtspunkt gesprochen, aus welchem der praktische

den contemplativen moralischen Glaubensgrund, ist ein todter Glaube, d. h. wie sehr er auch die Vernunft zur Gewissheit bestimmt, so ist er doch nur von speculativem Interesse begleitet, und verträgt sich sogar bey unzähligen Menschen neben der größten praktischen Immoralität. Ich berufe mich auf die Erfahrung, und fordre jeden Beobachter des Menschen zum Zeugnisse auf, ob nicht zahllose Beispiele meine Behauptung bestätigen. Ganz anders ist es aber mit dem praktischen moralischen Glaubensgrunde, welchen Kant für den einzigen hält; dieser erzeugt lebendigen religiösen Glauben, d. h. einen solchen, welcher auf dem wirksamsten Interesse für das Gute selbst beruht, und jenes Interesse immer inniger und thätiger macht, immer mehr in tugendhafte Handlung überführt. Dieser Glaube verträgt sich mit festgesetzter Immoralität nicht, sondern ist nur ein Gefährte wahrer und wirksamer Tugend. 2. Man nehme folgende Fiction an, es gäbe Menschen von bloß theoretischer Vernunft, und Menschen von theoretischer und praktischer Vernunft in solchem Verhältnisse, daß jene diese in ihrer Moralität zu erkennen fähig wären. Jene ermangeln alles eigenen Interesses an der Ausübung des Guten, können aber doch nicht umhin, mit der größten Bewunderung diese zu betrachten, sie für erhabeneren Wesen, als sie, für Zwecke an sich in der Welt anzusehen. Sollten jene nicht, bloß durch theoretische Contemplation der Moralität, zum Glauben an Gott übergehen können? — Ihr religiöser Glaube würde indessen nur ein todter seyn, aber doch ein religiöser Glaube. —

moralische Glaubensgrund für Gott und Unsterblichkeit zu betrachten ist. Jene Bestimmung vorausgesetzt, welche für die Beurtheilung der ganzen Beweis- Art wichtig ist, will ich gegenwärtig den Gang der Vernunft bey derselben umständlicher aus einander setzen.

§. 1.

Der Mensch, wiefern er praktische Vernunft besitzt, ist sich seiner Verbundenheit zu dem ganzen Umfange der Pflicht nach dem Sittengesetze bewußt.

§. 2.

Die völlige Ausübung derselben ist der Gegenstand seines nothwendigsten Willens, und seines höchsten Interesses.

§. 3.

Er kann im Zustande der wirkenden Vernünftigkeit nie jenes Bewußtseyn (1.), nie die Nothwendigkeit dieses Willens und dieses Interesse's (2.) läugnen.

Auf einem schönern Grunde kann in der That kein Beweis für das Daseyn Gottes beruhen, wenn auch noch so viele möglich wären. Der Grund ist eine Wahrheit, welche den Menschen in seiner wahren Würde darstellt, und eine Religion, von ihr hergeleitet, ist in das ädelste und dauerndste Verlangen der Seele verflochten. Nichts ist dem Menschen gewisser, als seine Pflicht, nichts ihm nothwendiger und seiner Natur eigener, nichts ihm höher und schätzbarer, als das Interesse an

der Ausübung des Sittlich - Guten. Nicht als ob er immer diesem seinem wesentlichen Charakter im Handeln treu bliebe, nicht, als ob er immer in Wollen und That wahrer Mensch wäre, und die Menschheit ehrte; sondern wiefern er, wenn seine Vernunft in voller Wirkksamkeit ist, und das Spiel der übrigen Seelen - Kräfte ordnet und leitet, so gesinnt ist, und nothwendig so gesinnt seyn muß.

So oft über die Gründe von Ueberzeugungen philosophirt wird, deren Annahme für die Menschheit Bedürfnis ist, muß der Mensch in dieser Verfassung betrachtet werden; denn in derselben ist er recht eigentlich Mensch, nach der ganzen ursprünglichen Würde seines Wesens. Was er dann denkt, glaubt, begehrt und empfindet, das ist ächt menschlich gedacht, geglaubt, begehrt und empfunden.

§. 4.

Wenn der vernünftige Mensch den Ursprung des moralischen Vernunft - Gebothes und seine uneingeschränkte, um keinen Grad nachzulassende Verbindlichkeit, es zu erfüllen, mit der Dauer eines zeitlichen Erdenlebens zusammenhält: so findet er, daß die größte Länge eines solchen zu jenem Zwecke nicht zureichen kann, und fordert, wiefern er weder das Vernunft - Geboth noch seine Verbindlichkeit, es zu erfüllen, aufheben, oder im mindesten einschränken und verringern kann, eine Existenz, in welcher er ganz werden könne, was zu

feyn, er sich so streng verbunden fühlt, wenn anders nicht alle Moralität für eine bloße Tauschung oder einen unvernünftigen Zwang von ihm gehalten werden solle.

Der Uebergang von der Anerkennung seines moralischen Verhältnisses zur Forderung einer solchen Existenz ist ganz natürlich, und der Vernunft nothwendig: denn das moralische Vernunft-Geboth wäre etwas ganz widersinniges, und müßte durch die Vernunft selbst verworfen werden, wenn es keine Existenz gäbe, in welcher seinem Inhalte Genüge geleistet werden könnte.

§. 5.

Wenn das vernünftige Wesen bedenkt, daß kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseyns, der völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze fähig ist: so kann es sich die für die vernünftigen Wesen durch das Sittengesetz gebothene völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze nur in einem ins *Unendliche* gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit denken. Da nun aber dieser nur unter Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich ist, so fordert es eine solche, als eine Bedingung, ohne welche sie vernünftiger Weise das Sittengesetz in seinem ganzen Umfange nicht für wahr halten könnte.

S. Kant in der Kritik der prakt. Vern. S. 219. — 223. „Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen, sagt er hier unter andern, ist nur der Progressus ins Unendliche, von niedern zu den höhern Stufen der moralischen Vollkommenheit, möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung Nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze; und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlässlich fordert um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäß zu seyn, ist in einer einzigen intellectuellen Anschauung des Daseyns vernünftiger Wesen ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewußtseyn seiner erprüften Gesinnung, um seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralisch-Bessern, und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen, und so, zwar niemals hier, oder in irgend einem abschlichen künftigen Zeitpunkte seines Daseyns, sondern nur in der (Gott allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben, (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammen reimt,) völlig adaequat zu seyn.“

§. 6.

Unendliche Fortdauer der Existenz, verbunden mit Persönlichkeit, ist Unsterblichkeit.

§. 7.

Der vernünftige Mensch soll sich durch Ausübung des Sittengesetzes der Glückseligkeit würdig, diese selbst aber nie zur Motive seines Handelns machen. Er soll sich also dadurch, daß er sich zu seinen Handlungen nach reinen auf Glückseligkeit nicht gerichteten Maximen bestimmt, und sich der Glückseligkeit würdig macht, ein Recht auf dieselbe verschaffen. Ohne also sich selbst zu widersprechen, fordert der vernünftige Mensch, als nach dem Sittengesetze nothwendig, Glückseligkeit für sein moralisches Verdienst.

§. 8.

Tugend und Glückseligkeit sind also der letzte, unbedingte Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger, aber endlicher Wesen, das höchste Gut.

Die Worte des Satzes: „*Tugend und Glückseligkeit sind — Gegenstand des Begehungsvermögens*“, lassen nicht etwa der Glückseligkeit einigen Antheil an der Motivirung gut seyender Handlungen, wovon sie ganz ausgeschlossen bleiben muß. Sie sagen freylich aus, daß das vernünftige Wesen Glückseligkeit eben so nothwendig als Tugend begehren müsse, daß es

nicht nach Tugend streben könne, ohne auch nach Glückseligkeit zu streben; aber nicht, als ob es nach Glückseligkeit, als dem Zwecke, wozu die Tugend nur Mittel, streben müsse; sondern wiefern es Glückseligkeit, als moralisch nothwendige Folge der wahren Tugend zu begehren, durch seine Moralität selbst bestimmt ist. Glückseligkeit hat also hier auf die Hervorbringung der tugendhaften Handlungen keinen Einfluß; die Vernunft würde sich selbst entgegen arbeiten, wenn sie ihr nur den mindesten Grad davon verstattete. Sobald dies geschähe, wären die dadurch erzeugten Handlungen gar keine tugendhaften Handlungen; es könnte also auch Glückseligkeit nicht als moralisch nothwendige Folge derselben begehrt werden. Aller Anspruch auf dieselbe fiels weg, indem der Grund desselben, reine sittliche Güte fehlte.

Dafs man Kant bey seiner Bestimmung des höchsten Gutes: Tugend und Glückseligkeit, als Gegenstandes des Begehrens-Vermögens vernünftiger Wesen, des Widerstreits mit seinen eigenen moralischen Principien beschuldigen wollen, ist, aufser andern Gründen, auch deshalb zu verwundern, weil er mit seiner Behutsamkeit in seiner Kritik der praktischen Vernunft ausdrücklich vor einem solchen Mißverständnisse warnt. Ich zeichne die hieher gehörige Stelle (S. 196. 197.) aus: „Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bloß formal ist, (nämlich allein die Form der Maxime, als, allgemein gesetzgebend,

fordert): so abstrahirt es, als Bestimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objecte des Wollens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens seyn, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objecte zu machen. Diese Erinnerung ist in einem so delicaten Falle, als die Bestimmung ättlicher Principien ist, wo auch die kleinste Mißdeutung Gefinnungen verfälscht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik ersehen haben, daß, wenn man von dem moralischen Gesetze irgend ein Object, unter dem Nahmen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm dann das oberste praktische Princip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeybringen und das moralische Princip verdrängen würde. Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Gutes das moralische Gesetz, als oberste Bedingung, schon mit eingeschlossen ist, alsdenn das höchste Gut nicht bloß Object, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unfre praktische Vernunft möglichen Existenz desselben, zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sey; weil alsdann in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz, und kein anderer Gegenstand, nach dem Princip der Avtonomie,

den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willens-Bestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden, weil man sonst sich selbst mißversteht, und sich zu widersprechen glaubt, wo doch alles in der vollkommensten Harmonie neben einander steht.“

§. 9.

Das vernünftige Wesen kann das Sittengesetz nur dann für gültig halten, wenn es überzeugt wird, daß das höchste Gut in diesem moralisch-physischen Welt-Systeme, wovon es Mitglied ist, wirklich vorbereitet ist, und also auch künftig einmal unausbleiblich erfolgt.

§. 10.

Nun gebiethet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freyheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserm Begehrungsvermögen ganz unabhängig seyn sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist nicht Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze selbst nicht der mindeste Grund zur Hervorbringung des nothwendigen Zusammenhangs zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur seyn, und sie, was seine Glück-

92 *XVI. Betr. Praktischer moralischer*

feeligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann.

§. 11.

Wenn nun das höchste Gut nichts desto weniger Gegenstand des Begehungsvermögens des vernünftigen Wesens seyn muß, so ist es gezwungen, das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur anzunehmen, welche den Grund der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthält.

§. 12.

Es muß dieser obersten, von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität zueignen, muß sie demnach als ein Wesen denken, welches durch Verstand und Willen die Ursache der Natur ist. Ein solches Wesen ist *Gott*.

Nur, wenn die praktische Vernunft zu diesem Ziele gelangt ist, versteht und begreift sie ihr ausserdem widersinniges Verhältniß gegen die Natur und gegen sich selbst, wird mit sich selbst vollkommen einig. Nun erst nimmt sie an der großen Aufgabe der Moralität ein Interesse, welches von keinem Mißtrauen, keiner Furcht geschwächt wird. Die Welt stellt sich ihr als ein nach dem Gesetze der höchsten moralischen Ver-

nunft entworfenes System vereinigter vernünftiger Wesen und physischer Kräfte dar; als ein System in welchem jedes freye Wesen im , Ganzen seiner Existenz, nach demselben heiligen Princip behandelt wird, zu dessen Befolgung es selbst un-nachlässlich verbunden ist; als ein System, dessen Plan auf völlige Harmonie der größtmöglichen Tugend mit der Glückseligkeit, als seinen letzten Zweck geht, und durch die Allmacht seines Stifters unausbleiblich ausgeführt werden wird. — So wird sie der Befriedigung jedes gerechten Anspruchs, jedes guten Verlangens sicher, und auf eine Weise sicher, bey welcher der erhabene Charakter der Menschheit in das schönste Licht gestellt wird, und die ganze Strenge der Pflicht mit der vollen Begier nach Glückseligkeit in ein liebenswürdiges Einverständnis gebracht ist.

Anhang.

Man hat dem in der vorigen Betrachtung entwickelten Kantischen Glaubensgrunde für das Dafeyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele mannichfaltige und mitunter harte Vorwürfe gemacht. Diejenigen davon, welche dahin gehen, daß Kant sich mit demselben, sowohl 1) im Betreff der Grundsätze seiner Kritik der reinen Vernunft, 2) als im Betreff seiner Moralprincipien, widerspreche, fallen unstreitig bey genauerer Einsicht in das Ganze seines Systems weg. Was den ersten vorgeblichen Widerspruch betrifft, so sollte, dünkt mich aller Anschein desselben durch die Abschnitte der Kritik der R. V. von dem letzten

Zwecke des reinen Gebrauchs unsrer Vernunft; (S. 825. 3. A.) von dem Ideal des höchsten Gutes, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft; (S. 832.) von Meynen, Wissen, und Glauben, (848.) besonders aber auch durch das Kapitel der Kritik der praktischen Vernunft; von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen (S. 215.—219.) gehoben seyn, im Fall man sie mit gutem Willen und gehöriger Aufmerksamkeit läse. Was den zweyten angeht, so glaube ich dem Vorwurfe desselben durch die Art und Weise, wie ich das Verhältniß des höchsten Gutes zum Willen der vernünftigen Wesen bestimmt habe, (I. Th. 5. Betr. S. 187. 6. Betr. S. 222. 223. 224. 2. Th. 15. Betr.) hinlänglich entgegen gearbeitet zu haben. — Mehrere Einwürfe selbst scharfsinniger Männer kann man bey unpartheyischer Beurtheilung für nichts anders, als für Sophistereyen halten. Ich wundre mich, dafs Herr Flatt in Tübingen sich herablassen konnte, seinem Buche über den moralischen Erkenntniß-Grund der Religion dergleichen einzuweben. Mit welcher glimpflicheren Benennung, als der Sophistereyen soll man folgende Behauptungen desselben benennen? — Kant läßt die praktische Vernunft mit dem Sittengesetze nothwendig den Glauben an Gott, Unsterblichkeit, und künftige Wirklichkeit des höchsten Gutes verknüpfen, unerachtet die reine theoretische Vernunft keine zureichenden Gründe für dies Daseyn eines Gottes enthalte,

sondern Gott bloß als eine widerspruchsfreye Idee darstelle; ich habe gezeigt, mit welchem Rechte. Herr Flatt glaubt, ein solcher moralischer Glaube habe keinen zureichenden Grund, und versucht, aus dem Kantischen Grundsätze zu erweisen, es müsse für jene Wahrheit außer dem nothwendigen Bedürfnisse der moralischen Vernunft, auch zureichende theoretische Gründe geben. „Wenn es wahr ist, daß die Beobachtung des Sittengesetzes unnachlässlich von uns gefordert wird, und folglich auch für uns möglich ist; wenn es ferner wahr ist, daß die Möglichkeit derselben von der Hoffnung einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit abhängt; so muß man, dünkt mich, auch annehmen, daß es möglich für uns sey, zu dieser Hoffnung zu gelangen. Nun aber setzt die Möglichkeit dieser Hoffnung bey vernünftigen Menschen, als solchen, Erkenntnisgründe voraus, welche befriedigend für den Verstand und für alle vernünftige Menschen, als solche, gültig sind. Es muß also auch wirklich Gründe von der Art, auf die jene Hoffnung gestützt werden kann, geben, d. h. es müssen Gründe für dieselbe vorhanden seyn, die von dem, den sie anführen, (dem praktischen) verschieden sind.“ So hätte also Herr Flatt Kanten das nothwendige Daseyn theoretischer Vernunftgründe aus seinen eigenen Vorderätzen erwiesen! Sehr viel allerdings, wenn es sich so verhielte. Allein die Bündigkeit des ganzen Raisonnements dürfte gerechten Zweifeln ausgesetzt seyn, wenn es in Beziehung auf die Schranken des menschlichen

Erkenntniß-Vermögens geprüft würde. Consequenter Weise könnte nur so geschlossen werden. „Nun setzt die Möglichkeit der Hofnung der künftigen Wirklichkeit des höchsten Gutes bey vernünftigen Menschen, als solchen, zureichende, und zwar solche Gründe voraus, welche nach dem Erkenntniß-Vermögen der Menschheit für jenen Gegenstand der Ueberzeugung möglich sind.“ Andere Gründe kann das vernünftige Wesen vernünftiger Weise nicht fordern. Wenn nun für jenen Gegenstand der Ueberzeugung alles Erkennen, Wissen, und directes Beweisen unmöglich ist, wovon Herr Flatt (so viel mir bewußt;) das Gegentheil noch nicht gezeigt hat, wenn also bloß ein Fürwahrhalten im Glauben Statt finden kann: so ist das Aeußerste, was das vernünftige Wesen fordern kann, daß dieser Glaube auf einem Grunde ruhe, welcher das wesentlichste und höchste Merkmal der Menschheit ausmacht; ein Merkmal, welches Entscheidung über seine Möglichkeit abdringt, und auf keine Weise, wenn nicht unter Voraussetzung jenes Gegenstandes, begriffen werden kann. Dies ist nun der Fall bey dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit, dessen Nothwendigkeit für das vernünftige Wesen unmitteibar und unauflöslich mit der moralischen Nothwendigkeit verknüpft ist. Herr Flatt müßte, um diese Quelle der Ueberzeugung verdächtig zu machen, andre Gründe gebrauchen, als er in seinem Buche aufstellt. Denn diese können unmöglich bey eindringenderen Köpfen Nachdruck haben. „Sie setzen, sagt sein B * * S. 18. (bey

der Behauptung der Unmöglichkeit einer vollkommenen Wirksamkeit des Sittengesetzes ohne Glauben an die künftige Wirklichkeit des höchsten Gutes), voraus, „dafs ein allgemeines praktisches Interesse, für sich allein unabhängig von „allen theoretischen Erkenntniß - Gründen, ein „für den Verstand hinreichender Grund sey, eine an sich nicht widersprechende Meynung für „wahr zu halten, oder etwas, das an sich nicht „widersprechend ist, zu hoffen, oder nicht. In „dem letzten Falle heben sie die Gültigkeit ihres „Schlusses offenbar von selbst auf; denn in diesem Falle müssen sie selbst annehmen, dafs die „Hoffnung, von der die Rede ist, sich auf gar keinen zureichenden Grund stütze, und folglich „vernünftiger Weise nicht gefafst werden könne. „In dem ersten Fall aber legen sie ein Princip zum „Grunde, welches mit den Gesetzen, denen „mein Verstand, und so viel mir bekannt ist, „auch der *Verstand mehrerer anderer Menschen* „schlechterdings zu folgen genöthigt ist, in einem „auffallenden Widerspruche steht. Denn für meinen Verstand ist es schlechterdings unmöglich, „irgend einen Satz, wenn er auch keinen Widerspruch enthält, deswegen und blofs deswegen für wahr zu halten, weil das Fürwahrhalten desselben zu Erreichung irgend eines praktischen Zweckes zuträglich, oder nothwendig ist. „Wünschen muß ich freylich immer, dafs ein „solcher Satz wahr seyn möge — wünschen muß „ich also auch, dafs ich Gründe finden möge, „die mich von der Wahrheit desselben zu überzeugen

„gen, zulänglich seyen. Aber der Wunsch selbst, „wie stark und wie vernünftig er auch seyn mag, „kann doch nie bey mir die Stelle eines Wahrheitsgrundes vertreten, so lange mein Verstand den „Gesetzen gemäfs wirkt, die zu seiner Natur gehören.“ Kant setzt keinesweges blofs voraus, dafs das unüberwindliche Interesse an der Moralität hinreichender Grund für die Vernunft ist, einen Gott und Unsterblichkeit anzunehmen, ohne sie zu begreifen und theoretisch erweisen zu können, sondern erthut dieses aus der Natur der Vernunft selbst dar. Herr Flatt aber setzt blofs voraus, dafs jener Grund für sich nicht vollgültig sey, ohne den Beweis davon zu geben. Wie flüchtig derselbe überhaupt in der ganzen Untersuchung verfahren, zeigt sich nur zu deutlich in den Ausdrücken: „ein allgemeines praktisches Interesse,“ „zur Erreichung irgend eines praktischen Zweckes“ (als ob nicht der Zweck der moralischen Vernunft und ihr Interesse ganz einzig wären) auch in der Berufung auf seinen und anderer Menschen „Verstand“ in einem Falle, wo nur von der „Vernunft“ die Rede seyn kann. — Umständlicher über den ganzen Einwurf zu reden ist für mich um so überflüssiger, da ich im I. Th. d. V. Betr. d. 4. Abschn. in Beziehung auf denselben, und ähnliche, nach meiner Ueberzeugung, befriedigend für jeden partheylosen Wahrheits-Forscher über die Berechtigung der moralischen Vernunft, Gott und Unsterblichkeit, ohne Gründe der theoretischen Vernunft, anzunehmen, gehandelt habe. Ich be-

rufe mich vorzüglich auf S. 170 — 183. ferner S. 188 — 190. endlich 195. 196.

Nachdem Herr Flatt den Einwurf aufgestellt hat, als widerspreche sich Kant, indem er bey der Grundlegung der sittlichen Principien alle auf Glückseligkeit gehende Motiven verbietet, und dann doch behauptet, ohne Ueberzeugung von einer künftigen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Tugend könne dem vernünftigen Wesen die Sittlichkeit nicht anders, denn als ein Hirngespinnst vorkommen, läßt er A**, den Vertheidiger der Kantischen Moral-Theologie folgenden Versuch machen, das Misverständniß zu heben *) : „Der scheinbare Widerspruch verschwindet ganz, wenn man sich eine Einschränkung hinzu denkt, auf die man sehr leicht geführt werden kann, wenn man den Unterschied in Betrachtung zieht, der zwischen Menschen, die sich allererst zu bessern anfangen, und zwischen solchen, die sich durch lange Uebung eine Fertigkeit in der Ausübung des sittlich guten erworben haben, statt findet. Für Menschen von der letztern Art nämlich, und nur für Menschen von dieser Art ist es möglich, die Tugend um ihrer selbst willen werth zu schätzen. Für die von der ersten Art hingegen ist die Hoffnung einer angemessenen Glückseligkeit eine ganz unentbehrliche Triebfeder.“ Ich wundere mich nicht darüber, daß er diesen Versuch machen läßt, denn er fand ihn schon in gewissen Schriftstellern, allerdings aber darüber, daß er ihn nicht treffender beurtheilt. Sein Haupt- Ar-

*) S. 23.

gument dagegen ist, daß diese Methode die Festigkeit des von Kant aufgestellten moralischen Ueberzeugungsgrundes gänzlich zernichte. „Wenn nämlich, sagt er: die Hoffnung einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit eines Theils nur so lange praktisches Bedürfnis für uns ist, als wir so schwach sind, um uns zur Beobachtung des sittlichen Gesetzes durch die bloße Vorstellung des Gesetzes selbst bestimmen zu lassen, und andern Theils sich nur auf das praktische Bedürfnis gründet: so muß sie in dem Maasse abnehmen, in welchem unsre moralische Vollkommenheit zunimmt, und, wenn diese einmahl bis zu einem gewissen Punkte fortgerückt ist, gänzlich verschwinden — so ist sie weiter nichts, als eine Art von Krücke, die man wegwerfen kann, so bald man sich stark genug fühlt, ohne dieselbe auf dem Wege, den die Vernunft vorzeichnet, fortzuwandeln.“ Herr Flatt würde sich nicht begnügt haben, jenem Versuche, den scheinbaren Widerspruch Kants zu heben, diese Folgerung entgegen zu stellen, wenn er gehörig in den Sinn der Kantischen Meynung eingedrungen wäre. Wäre die Einschränkung, welche der Versuch macht, in derselben wirklich gegründet, so könnte man Herrn Flatt einen Sieg über Kant nicht absprechen. Allein bey genauerer Erforschung sieht man, daß sie sich mit dem Systeme dieses Weltweisen gar nicht verträgt, daß sie nur von denenjenigen für gültig anerkannt werden kann, welche die feine Combination der Kantischen Theorie der Pflicht und seiner moralischen Gottes-Lehre nicht gefast haben. Hof-

nung der Glückseligkeit kann nach Kant nie Motive guter Handlungen seyn, weder bey den noch schwachen und unbefestigten, noch bey den starken und in der Tugend geübten moralischen Wesen. Es wäre dieß auch bey den einen, wie bey den andern, Widerspruch; denn die Prädicate, durch Hoffnung der Glückseligkeit erzeugt, und moralisch gut seyn, sind einander entgegengesetzt, und können sich nicht bey einer freyen Handlung vertragen. Jemanden durch Hoffnung der Glückseligkeit zur Tugend bilden wollen, würde gerade so seyn, als wenn man einen Reisenden dadurch, daß man ihn zurückführte, weiter vorwärts zu bringen vorgäbe. Die Einstimmigkeit Kants mit sich selbst in diesem Theile seines Systems habe ich bereits öftere Male dargethan. S. die am Anfange dieses Excurses angeführten Stellen. Eben so wenig darf also auch die Vorstellung künftiger Seeligkeit auf die Motivirung unsrer Handlungen Einfluß haben, (wiewohl sie mit der sittlichen Güte unserer Handlungen als moralische Folge nothwendig verknüpft gedacht werden muß) und selbst dem Neulinge auf der Bahn der Tugend würde übel geholfen werden, wenn man ihn durch dieselbe an Tugend gewöhnen, und in der Tugend befestigen wollte. Höchstens dürfte man die Aufmerksamkeit eines wegen Mangel an Kultur, oder schlechter Kultur für Sittlichkeit noch ganz indifferenten und nur für Vortheil interessirten Wesens, durch jene Vorstellung zur Wirksamkeit reizen, und ihr die Richtung zur Tugend geben; allein mehr auch schlechterdings

nicht. So viel hat auch Kant von Glückseligkeit überhaupt zugegeben; wenn er sagt *): „Zwar kann man nicht in Abrede seyn, daß um ein entweder ganz ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerst ins Gleis des moralisch Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein so bald dieses Maschinenwerk dieses Gängelband nur einige Wirkung gethan hat, so muß durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, daß er der einzige ist, welcher einen Charakter gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm selbst unerwartete Kraft giebt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, so fern sie herrschend werden will, los zu reißen, und in der Unabhängigkeit seiner intelligibeln Natur, und der Seelengröße, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden.“ Und diese Zulassung verträgt, gehörig verstanden, sich völlig mit seinem so erhabenen Satze **): „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beyde noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als

*) Krit. d. pr. V. 271.

**) Krit. d. pr. V. 158. 159.

Arzneymittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alfbald von selbst, und, thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht; wenn aber auch das physische Leben hierbey einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.“ So wenig nun, als Kant überhaupt dem Glückseligkeits-Triebe einen Einfluß auf Motivirung guter Handlungen zugestattet, eben so wenig ist es auch sein Sinn, daß Hofnung einer der Tugend angemessenen Glückseligkeit ein bestimmender Moment für Ausübung des Guten seyn solle. Und hier gilt keine Unterscheidung der Menschen, nach welcher Rücksicht sie auch gemacht werde. Kein vernünftiges Wesen soll deshalb pflichtmäsig handeln, weil es dadurch einst verhältnißmäsig glücklich zu werden hoffen kann. Aber allerdings müssen Alle diese verhältnißmäsig Glückseligkeit als moralisch nothwendige Folge der von ihnen zu erwartenden sittlichen Würdigkeit denken, und können also die Würdigkeit, glücklich zu seyn, nicht beabzichtigten, ohne zugleich die Nothwendigkeit der wirklichen Glückseligkeit für sie zu bejahen.

Verschiedene Einwürfe Herrn Flatts müssen jeden Leser, welcher seinen wahren Scharfsinn anerkennt, in die Versuchung bringen, zu zweifeln, ob sie wohl ernstlich von ihm gemeynt seyn können. Wenn er Kanten einwirft, die von ihm als Gegenstand des Begehungs-Vermögens vernünftiger Wesen angegebene Beförderung des höchsten Gutes setze das Daseyn einer Geister-

Welt voraus, deren Erweislichkeit aus theoretischen Gründen doch von jenem Weltweisen geläugnet werde; er dürfe nach seinem Systeme nicht von der subjectiven Nothwendigkeit der Idee einer Uebereinstimmung der Sittlichkeit und Glückseligkeit, auf die objective Realität des Gegenstandes schliessen; er dürfe Gott nicht als zureichende Ursache der künftigen Uebereinstimmung der Sittlichkeit und Glückseligkeit annehmen, da er in der Kritik der reinen Vernunft das Causalgesetz auf die übersinnliche Welt anzuwenden verbiethe; er könne nach seinem Systeme es eben so wenig für unmöglich halten, daß die Natur für sich durch Wirksamkeit mechanischer Gesetze Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Tugend, ohne einen Gott, hervorbringen könne, als daß die endlichen Geister selbst vermögend seyen, sie zu bewirken; ja er müsse es sogar nach seinen Grundsätzen für möglich halten, daß schon jetzt, ohne daß die vernünftigen Wesen es wissen, ihre Glückseligkeit mit ihrer Sittlichkeit völlig harmoniere; er könne bey seiner Theorie der Zeit gar keinen unendlichen Progressus in der Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze annehmen; — sollte man nicht auf den Gedanken gerathen, es sey ihm nur darum zu thun, durch künstlich angelegte Chikanen den Enthusiasmus der Kantischen Philosophen in Bewegung zu setzen?

Siebenzehnte Betrachtung.

Der physikotheologische Beweis dem moraltheologischen untergeordnet.

Es kann dem Menschen, welcher sich seiner angebohrenen Moralität bewußt ist, und durch dieses Bewußtseyn zur Ueberzeugung von der Wirklichkeit Gottes bestimmt wird, sehr gleichgültig seyn, daß die physische Natur für sich allein keinen befriedigenden Glaubensgrund für diese Wahrheit enthält. Allein allerdings müßte es seine Ueberzeugung im hohen Grade wankend machen, wenn sich das Daseyn einer physischen Natur überhaupt nicht mit dem Plane einer moralischen Welt zusammen reimen ließe, wenn diese Natur Data lieferte, welche die Gültigkeit der Voraussetzung eines solchen Planes aufhüben. Es kommt hier vor Allem darauf an, die Bestimmung des Menschen in diesem zeitlichen Leben richtig zu fassen.

§. 1.

Die Bestimmung der vernünftigen endlichen Wesen in diesem zeitlichen Leben ist moralische Vervollkommnung bis zu dem darinn möglichen höchsten Grade der Vollkommenheit; keinesweges aber Erwerbung der Glückseligkeit durch oder wegen moralischer Vervollkommnung. Das zeitliche Leben ist also eine Epoche der strengsten Uebung zur reinen Sittlichkeit. Nur durch eine Reihe solcher discipli-

narischen Epochen können die vernünftigen endlichen Wesen sich dem vollständigen Endzwecke ihres Daseyns nähern. Sie sind also nothwendig.

Endliche vernünftige Wesen, ursprünglich mit Heiligkeit des Willens begabt, also unfähig zu sündigen, hätten keinen moralischen Werth. Sollten sie diesen bekommen, so müßten sie, überlassen ihrer Freyheit, sich aus eigener Kraft, bey der Möglichkeit des Gegentheils, zum Guten und der Fertigkeit im Guten bestimmen können. Wenn nun unendliche Fortschritte in der Annäherung zu dem Ideale eines vollkommen guten Willens die Bestimmung der endlichen vernünftigen Wesen, im Ganzen, ist; so muß man ihre Existenz im Ganzen als eine nie endende Fortbildung, jede bestimmte Epoche derselben als eine Epoche dieser Fortbildung ansehen, in welcher ein gewisser möglicher höchster Grad der Vervollkommnung erreicht werden kann und soll. Das zeitliche Leben ist eine solche Epoche, und zwar die erste uns bewußte. Die ersten Epochen der Existenz endlicher moralischer Wesen müssen bloß disciplinarische, d. h. Epochen der Verbindlichkeit zum strengen Gehorsam, ohne Belohnung, seyn. Erst wenn dieselben eine Festigkeit in der Ausübung des Guten aus lauterer Absicht, erlangt haben, treten die Epochen der Compensation ein. Unser jetziges Leben ist keine Epoche von den letztern, es ist bloß disciplinarisch.

Nach Aufstellung und Erläuterung des ersten Satzes wird sich nun mit Sicherheit darthun lassen, wie wir uns das Verhältniß der physischen Welt zur moralischen jetzt, (während des Sinnen-Lebens) zu denken haben.

§. 2.

Es ist demnach auch nothwendig, daß die vernünftigen endlichen Wesen während solcher Epochen in Zusammenhang und unter den Einfluß eines Systems von Kräften gesetzt werden, welches mit der Gesetzgebung der moralischen Welt nicht harmonirt; eines Systems von Kräften, in welchem sich demselben allenthalben Reitze zur Sünde entgegenstellen, hingegen keine sichern Ausichten zu einer Harmonie der Glückseligkeit mit der Tugend eröffnet werden. Dieß ist das Haupt-Verhältniß der vernünftigen endlichen Wesen zur physischen Welt, in diesem Leben, und der höchste Gesichtspunct, aus welchem wir die physische Welt zu betrachten haben.

Die Behauptung dieses Satzes ist keinesweges willkürlich und problematisch; sie hängt nothwendig mit der Anerkennung des Daseyns eines Systems endlicher vernünftiger Wesen und ihrer aus ihrem Vernunft - Vermögen selbst erhellen- den Bestimmung zusammen. Es wird damit das jetzige Verhältniß der physischen Welt zur moralischen auf eine Weise bestimmt, welche der

blofs physikotheologischen Methode geradezu entgegen steht, und der Beurtheilung der Vollkommenheit der physischen Welt eine ganz andre Richtung gegeben. Wenn die physische Welt von uns blofs als Mittel betrachtet werden kann, so kommt ihr auch nur eine beziehungsweise geltende Vollkommenheit zu; und da sie von uns nur als Mittel für den Endzweck in der moralischen Welt angesehen werden kann, so dürfen wir in Beziehung auf das Ganze von ihr keine andre Vollkommenheit fordern, als dafs sie mit dem Abschnitte des Planes der moralischen Welt, welcher in der jetzigen Epoche der Existenz der vernünftigen endlichen Wesen ausgeführt wird, übereinstimme. Nun ist aber diese Epoche eine Epoche der strengen Erziehung zur reinen Sittlichkeit, und die Bildung der vernünftigen endlichen Wesen in derselben würde wenig Werth haben, wenn sie nicht unter schwer zu bekämpfenden Hindernissen erungen würde. Der Stoff zu diesen Hindernissen konnte nicht aus der moralischen Welt genommen werden, die vernünftigen endlichen Wesen mußten also in den Zusammenhang und unter den Einfluß von andern Kräften gebracht werden, welche ihn liefern könnten. Das System dieser Kräfte darf demnach auch keinesweges in der jetzigen Epoche nach dem Sittengesetze wirken; es muß vielmehr im Widerstreite mit demselben seyn, es darf keinesweges den Fortschritt zur Tugend erleichtern, sondern es muß ihn erschweren. Diese einstweilige Disharmonie gegen das Sittengesetz macht die Harmonie der physischen

Welt mit dem moralischen Plane des Weltsystems im Ganzen, während der jetzigen Epoche, aus. Diese Disharmonie bedarf demnach keiner Entschuldigung oder Bemäntelung; man müßte denn den ganzen Plan tadeln können, in welchen sie als ein wesentliches Bestandtheil gehört.

Zunächst hängt das vernünftige endliche Wesen durch ein thierisches Leben mit der physischen Welt zusammen, empfindet ihren Einfluss in einer Mannichfaltigkeit von Trieben, welche mit einem thierischen Leben nothwendig verbunden sind, und einer Menge von Reizen, welche nicht mit dem Sittengesetze der Vernunft zusammen stimmen. Eine organisirte Verein von bestimmten materiellen Theilen vermittelt das thierische Leben und die damit verknüpften Beschaffenheiten. Inniger konnten die vernünftigen endlichen Wesen nicht unter den Einfluss der nicht moralischen Welt gesetzt werden, als indem sie, neben ihrer moralischen Natur, auch eine nicht moralische Natur bekämen, beyde in fester, für die jetzige Epoche ihrer Existenz, unauflösllicher Vereinigung. Wie diese Vereinigung möglich ist, dieses übersteigt unsre Einsicht; ihre Wirklichkeit ist durch das Bewusstseyn hinlänglich verbürgt. Näher konnten die Reize zur Sünde dem vernünftigen endlichen Wesen nicht gelegt werden, als indem sie in die Natur seines thierischen Lebens durch die daraus resultirenden Triebe verwebt wurden, und die Disharmonie der physischen Welt gegen die moralische im Verhältnisse des Verdienstes und der Glückseligkeit, konnte ihm

nicht näher unter die Augen gestellt werden, als in der Beschaffenheit seiner thierischen Natur, welche unabhängig im Ganzen von den Handlungen der moralischen, sich vervollkommt und verschlimmert, Vergnügen oder Schmerz verursacht. So haben die vernünftigen endlichen Wesen die Stoffe ihrer Prüfungen in der ihnen zugetheilten thierischen Natur selbst.

Allein die ganze physische Natur ist für das moralische endliche Wesen eine unendliche Quelle von Prüfungen und allenthalben verbreiteten Reizen zum Abfalle von dem Gesetze reiner Sittlichkeit. Sie stellt zwar überall Werke und Auftritte dar, welche einen Urheber und Anordner von unermesslicher Macht und Kunstverstande vertragen; allein sie führt durch die Nicht-Uebereinstimmung ihrer Wirkungen mit dem Sittengesetze, durch ihre launenhafte Verschwendung der zeitlichen Glückseligkeit an Wesen ohne Würde, und Wesen, die ihre angebohrne Würde verlügen, durch die Häufung von Elend über Wesen von wahrem Verdienst, mit einem Worte durch den schreyenden Kontrast, welchen sie gegen die Anlage einer moralischen Welt in der Verunft macht, die vernünftigen endlichen Wesen in Versuchung, an der Wahrheit eines moralischen Welt-Plans, einer ihm im Ganzen entsprechenden Welt-Regierung, an Daseyn eines Gottes, und der Verbindlichkeit der Pflicht zu zweifeln. Diese Versuchung ist eine bewundernswürdig angelegte Prüfung in der moralischen Stärke, der moralische Mensch nimmt sie für eine höhere Aufforderung, sich zu reiner sit-

lichen Güte, ohne Rücksicht auf Belohnung und Seeligkeit zu bilden.

So ist also die physische Welt da am meisten harmonisch mit dem Plane der moralischen im Ganzen, wo sie im Einzelnen einer disciplinari-schen Bildungs-Epoche von dem Sittengesetze abzuweichen scheint.

Vergleicht man diese Methode der Betrachtung der physischen Welt in Beziehung auf den Plan der moralischen, mit der bloß physikotheologischen, so muß man den auffallenden Unterschied beyderseitiger Resultate bemerken, und anerkennen, daß zur Befriedigung der Vernunft in ihren gerechten Forderungen die physische Welt nach der erstern Methode eine ganz andre Ansicht giebt, als nach der letztern.

Größte mögliche Glückseligkeit der Lebendigen ist nach dem physikotheologischen Systeme der Endzweck, und Zusammenstimmung mit demselben Vollkommenheit der Welt. Wenn auch eine größte mögliche Glückseligkeit der Lebendigen Welt - Endzweck seyn könnte, (was nicht möglich ist, s. d. I. Betr. d. 2. Th.) wenn auch der Begriff derselben einen bestimmten Gegenstand zu denken gäbe, (was offenbar der Fall nicht ist,) so kann der Physikotheolog dennoch diesen seinen Welt-Endzweck, und die in Beziehung auf ihn behauptete Vollkommenheit der Welt aus seinen Mitteln nicht erweisen. Der einzige Stoff seines Argumentes dafür sind die in den Kräften der da-seyenden Wesen und ihren Verhältnissen sichtba-

ren Anstalten zur Glückseligkeit, und die unverkennbare Einrichtung der Lebendigen zum Genuß derselben. Allein, *wenn wir unsern Blick bloß auf die physische Natur einschränken*, so müssen wir zugestehn, daß jene unendliche Menge von Kräften und Verhältnissen von Kräften von gewissen Seiten mit eben dem Grunde als Anstalt zum Elende angesehen werden können, daß die Lebendigen eben sowohl zum Gefühl und Leiden des Schmerzes, als zu dem des Vergnügens eingerichtet sind, und daß man weder aus denen in der Welt befindlichen Quellen, noch aus der Einrichtung der lebenden Wesen zum Genuße der Glückseligkeit, schließen könne, die grösstmögliche Glückseligkeit der Lebendigen sey Endzweck der Welt. Kann doch nicht einmahl der alte Streit wegen des Uebergewichtes der Glückseligkeit oder des Elends, oder des Gleichgewichtes beyder in der Welt aus jenen Erfahrungen entschieden werden, und das aus ganz natürlichen Gründen, won welchen zu verwundern, daß sie auch jetzt so manchem sonst scharfsinnigen Manne nicht einleuchten wollen. Wie viel weniger können sie Stoff zur Beantwortung der großen Frage liefern: ob die grösste mögliche Glückseligkeit der Lebendigen Endzweck der Welt sey. Die unläugbaren Natur-Anstalten zum Elende, die so ergiebigen Quellen des Uebels sind so lange unüberwindliche Hindernisse des religiösen Glaubens, als man ihnen nur die ebenfalls unläugbaren Natur - Anstalten zur Glückseligkeit, und nichts höheres entgegen stellen kann. Dem Physikotheologen bleiben

hier nur folgende drey Versuche möglich, um den Einwurf von Seiten des Uebels, wozu die Gründe in der Natur liegen, abzuwenden: 1) Erstlich kann er von einer großen Menge von Leiden beweisen, daß sie erdichtet, oder wenigstens nicht so groß sind, als es scheint. Inwiefern er hier darauf ausgeht, überspannte Schilderungen schwärmender oder frevelnder Dichter und Philosophen auf den Punct der Wahrheit herabzusetzen, ist sein Verfahren allerdings zweckmäßig und wirksam für die gute Sache; allein wenn er, indem er jenes Extrem verdammt, sich selbst in dem entgegengesetzten verliert, unlängbare Leiden läugnet, oder milder darstellt, als sie es nach dem Gefühle der Menschheit sind, so hat er nur wegen seines guten Willens einen Vorzug vor jenen Weltweisen und Dichtern, welche das Elend mit den erhöhtesten Farben schildern; denn Mangel an Wahrheit ist auf beyden Seiten. Gesetzt nun aber, der Physikotheolog rectificirte von dieser Seite alles, so bleibt doch immer noch eine ungeheure Menge wirklichen Elends der Lebendigen übrig. Er ist also gezwungen, in seinen Versuchen noch weiter zu gehn, um sichere Gründe zu finden, durch welche man einsehe, wie sich das Daseyn der Anstalten zum Uebel in der physischen Welt mit dem Zwecke der größten möglichen Glückseligkeit der Lebendigen vertrage.

2) Er behauptet also die Nothwendigkeit des Uebels in einer Welt endlicher Geschöpfe, und demonstirt aus dem Begriffe des Endlichen und einer Verbindung endlicher Wesen, daß selbst de:

unendliche Geist endliche Dinge nicht ohne Unvollkommenheiten, und Systeme derselben ohne Einschränkung der einzelnen Glieder denken könne, daß also in jeder geschaffenen Welt Unvollkommenheiten und Einschränkungen daseyn müssen, also auch in derjenigen Welt, deren Zweck die größte mögliche Glückseligkeit der Lebendigen ist, einzelne Zustände des Elends nicht fehlen können. Der Physikotheolog hört hier auf, Physikotheolog zu seyn, spielt sich in das Feld der transcendenten Philosophie hinüber, und giebt dadurch selbst zu erkennen, daß er aus den Mitteln der bloßen Naturkunde keine vollständige und befriedigende Gotteslehre bilden könne. Glückselig genug, wenn ihm nur die Transcendental-Philosophie wirklich das Complement für sein mangelhaftes System zu liefern fähig wäre! Allein Alles, was sie darbiethen kann, ist der Begriff des Endlichen mit seinen wesentlichen Merkmalen und Folge-Begriffen. Der Begriff des Endlichen bezieht sich seiner Natur nach eigentlich nur auf das durch Zahl und Maas bestimmbare, und deutet diejenige Beschaffenheit eines Quantum an, nach welcher die successive Zusammenfügung seiner Theile in einer bestimmten Zeit vollendet werden kann. Er wird hier im weitern Sinne genommen, für das Bedingte, Beschränkte überhaupt. Allein auch so gefasst, und in alle seine Merkmale und Folge-Begriffe entwickelt, hat er für sich nirgends eine nothwendige Beziehung auf Uebel, d. h. es findet sich in keinem seiner Merkmale, und wesentlichen Folge - Be-

griffe die Nothwendigkeit eines solchen Verhältnisses gegen das Begehrens-Vermögen eines lebenden Wesens, wodurch Misvergnügen und Schmerz entstehen müßte. Eben so wenig tritt eine solche Nothwendigkeit ein, wenn man sich eine systematische Verbindung endlicher Wesen denkt. *Nach dem bloßen metaphysischen Begriffe des Endlichen*, so weit ihn ausgedehnt, als man wolle, kann man sich sehr gut endliche Wesen und Weltssysteme endlicher Wesen denken, welche der Zustände des Uebels und Leidens gänzlich ermangeln *). Nichts ist auffallender und seltsamer, als der tiefe Blick, welchen der Physikotheolog schon in den unendlichen Verstand Gottes thut, da er eben noch mit dem Beweise seines Daseyns und der Wegräumung eines wichtigen Hindernisses beschäftigt ist. Leider aber ist er eben so wenig treffend als alle andre Blicke dieser Art. Das Endliche, habe ich bereits gezeigt, schließt an und für sich gar keine Beziehung auf das Begehrens Vermögen ein, es läßt sich also mit ihm das Prädicat der Abwesenheit des Uebels eben sowohl als jenes der Zukommenheit des Uebels, in Gedanken verbinden, keines nothwendiger, sondern beyde nur möglicher Weise. Eben so mit dem Begriffe der Verbindung endlicher Wesen. Warum soll es also dem unendlichen Verstande Got-

*) Der Physikotheolog behauptet, die Gottheit selbst könne sich das Endliche und Systeme der Endlichen nicht ohne Einschränkungen und Unvollkommenheiten, und also auch keine Welt lebender endlicher Geschöpfe ohne Uebel und Leiden denken.

tes unmöglich seyn, sich eine Welt endlicher Wesen ohne das Daseyn von Uebel und Leiden zu denken. Selbst wenn wir eine solche so nicht denken könnten, so dürften wir diese Unfähigkeit nur dann auf die Gottheit übertragen, wenn sie sich auf eine wirklich anerkannte und begriffene Unmöglichkeit des Gegenstandes selbst gründete; da aber hierzu nichts geringers als die vollkommenste Kenntniß der gesammten Möglichkeit und eine vollständige Einsicht vom Wesen des göttlichen Verstandes gehörte, so erhellet, daß ein endlicher Verstand nie darüber entscheiden könne. — Ich füge nur noch zwey Bemerkungen zu Beherzigung der ganzen Demonstration des Physikotheologen hinzu: 1) die Gottheit erscheint in derselben auf eine unwürdige Weise eingeschränkt; sie kann das vollkommenste gedebare Weltssystem nicht realisiren, der Begriff der Allmacht geht beynahe ganz verloren; 2) die Heiligkeit, Gerechtigkeit, und Gültigkeit Gottes leidet nach derselben unter der Eingeschränktheit seiner Allmacht. „Es ist nothwendig, heißt es, daß das einzelne Wesen leide, wenn ohnedem das Ganze nicht bestehen könnte.“ Allein wenn es auch nothwendig ist, so ist es darum doch nicht gerecht, nicht angemessen der Natur eines Gottes im wahren Sinne des Wortes, wo man sich Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte, mit unbeschränkter Allmacht in einem Wesen verbunden denkt. Zu Aufopferungen für das Ganze ohne Compensation ist kein Wesen verbunden, nur zu einstweiligen, für welche der Ersatz gewiß

ist. Wenn hier der Physikotheolog sich durch den dritten Versuch zu retten meynt: 3) durch Behauptung der Unsterblichkeit, und künftigen völligen Ergänzung und Ausgleichung aller periodischen Einschränkungen und Mängel der Glückseligkeit, so bedenkt er nicht, daß keine Gründe, hergenommen bloß aus der Betrachtung der physischen Natur zur Rechtfertigung dieser Behauptung zureichen. Höchstens dürfte man aus derselben wahrscheinlicher Weise darthun können, daß nichts vernichtet werde; allein damit ist bey weitem noch nicht Unsterblichkeit, im wahren vollen Sinne des Wortes, d. h. Fortdauer mit dem Bewußtseyn der Persönlichkeit, am allerwenigsten eine künftige Ersetzung der Mängel und Verluste an Glückseligkeit, erwiesen. Wollte der Physikotheolog zur reinen Metaphysik seine Zuflucht nehmen, und etwa aus der Natur eines einfachen geistigen Wesens die förmliche Demonstration führen, so wäre I) zu erinnern, daß er mit diesem Uebergange zu einer transcendenten Dogmatik aufhört Physikotheolog zu seyn, und die Unzulänglichkeit seiner eigenthümlichen Beweisgründe selbst eingesteht; 2) sehr leicht zu erweisen, wie nichtig alle jene vorgeblichen pneumatologischen Demonstrationen sind; 3) läge es am Tage, daß, gesetzt auch, es wäre dem Physikotheologen erlaubt, Gründe der reinen Metaphysik zu erborgen, und diese Gründe wären wirklich fest und gültig, er dennoch vermittelst derselben bloß zur Ueberzeugung von der Unvergänglich-

keit der Seele gelangte, keinesweges aber zur Ueberzeugung von einer künftigen, dem physikotheologischen Endzwecke der Welt angemessenen Mittheilung der Glückseligkeit. Wollte er endlich aus den Eigenschaften Gottes die Unsterblichkeit mit ihren nothwendigen Folgen darthun, so würde das Fehlerhafte des Cirkels, in welchem er sich herumtrieb, einem Jeden in die Augen fallen.

Der Physikotheolog wird also über die physische Welt und ihre Vollkommenheit nie mit sich selbst einig. Sie bleibt ihm das zweydeutigste Räthsel.

Gesetzt aber auch, er vermöchte das Unmögliche zu realisiren, und durch bloße Naturbetrachtung darzuthun, es werde der Plan der grössten möglichen Glückseligkeit im Ganzen der Welt ausgeführt: kann die Welt, aus diesem Gesichtspuncte betrachtet, ein vernünftiges Wesen sehr interessiren? Kann es mit Bewunderung und Ehrfurcht an dem Plane derselben Theil nehmen? Wahrhaftig es kann, wenn es die Würde der Vernunft ganz kennt, nichts mehr als — die ungeheure Glückseligkeits-Maschine anstaunen.

Ordnen wir die Betrachtung der physischen Welt der Betrachtung der moralischen unter, und denken wir jene nur in Beziehung auf den Zweck und Plan von dieser: so fordern wir gar nicht, daß sich in der physischen Natur durchaus sichere und unzweydeutige Anstalten zur Glückseligkeit

finden sollen, wir sehn vielmehr die Nothwendigkeit ein, daß das Gegentheil Statt habe. Die Betrachtung der moralischen Vernunft leitet uns gerade zu auf den Glauben an einen moralischen Weltplan, dessen Urheber und Ausführer; wir sind also eben so wenig über den Endzweck des ganzen Systems, als über den Antheil verlegen, welchen die Sinnenwelt an der Ausführung desselben hat. Wir machen, im Voraus von der Unmöglichkeit überzeugt, keinen Versuch, auf dieser uns jetzt erkennbaren Welt Verhältnißmäßigkeit der Vertheilung der Glückseligkeit, am aller wenigsten Uebereinstimmung von dieser mit dem moralischen Verdienste der vernünftigen Wesen zu finden; wir sind also nie in Gefahr, unwürdige Lügen aufzustellen, als ob in dem gegenwärtigen Leben schon, die unzertrennliche Verbindung der Glückseligkeit mit der Tugend, und des Elends mit dem Laster augenscheinlich sey, nie in Gefahr, durch das Bestreben, wirkliche Leiden spitzfindig wegzuräsonniren, oder doch in der Beschreibung milder vorzustellen, als sie sind, das Gefühl der Menschheit zu beleidigen.

Die physische Welt gilt uns nur als Mittel für den großen Zweck der moralischen, und in dieser Beziehung betrachtet, müssen wir gerade die Ordnung der Dinge in ihr als nothwendig anerkennen, welche dem Physikotheologen so viele Schwierigkeiten verursacht.

§. 3.

So wie die uns erkennbare physische Welt von dieser Seite betrachtet (§. 2.) mit

dem moralischen Plane der Welt und der Bestimmung des Menschengeschlechts vollkommen harmoniert, und also den moralischen Religionsglauben wirksam befördert: so thut sie dieses auch noch außerdem durch ihre eigene unermessliche Zweckmäßigkeit in allen Reichen ihres Gebiets. Unendlicher Kunstverstand, unererschöpfliches Bildungsvermögen und unbegrenzte Macht leuchten aus allen ihren Werken hervor.

Man betrachtet in dieser Rücksicht:

1) Den Umfang des Welt - Alls, und die Combination der Welttheile, so weit sie von uns erforscht werden können.

2) Besonders das Sonnensystem und den Erdplaneten.

3) Die Dauer des Weltgebäudes, die dafür wirkenden Vermögen der Kräfte, und derselben Harmonie.

4) Die Erzeugung zahlloser Geschlechter der Lebendigen, wobey die unererschöpflichste Mannichfaltigkeit der Individuen mit der Einheit des Geschlechts vereint ist.

5) Die Kunst und Zweckmäßigkeit in den Organisationen der Lebenden jedes Geschlechts.

6) Die zweckmäßige ursprüngliche Zueheilung geistiger Vermögen und Instincte an die Geschlechter der Lebenden.

7) Die Fortpflanzung der Geschlechter in Einheit und Mannichfaltigkeit.

8) Die Mittel der naturgemäßen Erhaltung der Lebenden jedes Geschlechts.

9) Die Regelmäßigkeit in der Disposition des Lebens nach den verschiedenen Altern.

10) Die Regelmäßigkeit in der Vorbereitung des natürlichen Todes.

Die Physikotheologie concentrirt hier die theologischen Resultate der mathematischen, (ich verstehe sowohl die reinen als angewandten mathematischen Wissenschaften) und naturhistorischen *) Wissenschaften. Alles, was sie vermittelt derselben aufstellt, sind Zweckmäßigkeiten, Producte eines unendlichen Kunstverständes, eines unerforschlichen Bildungs-Vermögens, einer unbegrenzten Macht. Die Aufzählung und Schilderung davon thut weiter nichts, als den moralischen Glauben zu stärken **).

*) Ich nehme diesen Ausdruck für den ganzen Inbegriff der Wissenschaften, welche mit Erforschung der Natur, im weitesten Sinne, beschäftigt sind, befaße also darunter auch den theoretischen Theil der medicinischen Wissenschaften, Physiologie, Anatomie, Chemie u. s. w.

***) Vortreffliche Bemerkungen über die Physikotheologie, für sich betrachtet, finden sich in Kants einzig möglichem Beweisgrunde S. 100. 5. Betracht. §. 1. Von der Physikotheologie überh. §. 2. Von den Vortheilen und Fehlern der gewöhnlichen Physikotheologen S. 117. 6. Betracht. Verbeßerte Methode der Physikotheologie.

Wenn die Betrachtung der moralischen Vernunft der Menschheit, ihrer Gesetzgebung und des dadurch festgesetzten Planes einer die Vernunft völlig befriedigenden Welt, Glauben an Gott und Unsterblichkeit begründet hat, wenn, der daraus hergeleiteten Erkenntnis der Bestimmung des Menschengeschlechts in diesem Leben zu Folge, eingesehen worden, daß die physische Welt nothwendig für die in ihr auszuführende Periode der Bildung desselben, gegen die Gesetzgebung und den Plan der moralischen Vernunft so disharmoniren mußte, wie es wirklich der Fall ist: so liefert nun allerdings, und ohne alle Gefahr, die Betrachtung der bloßen Natur starke Momente, den Glauben an einen Gott zu unterhalten, welcher nach dem Endzwecke vollkommener Vernunft die Welt schuf, und regiert. Sind wir nämlich bereits gläubig überzeugt, daß es einen solchen Gott giebt: so muß der Anblick eines unermeßlichen Schauplatzes jener Zweckmäßigkeit, wie ihn die Natur in sich darstellt, ein Interesse mit sich führen, welches jener Ueberzeugung nicht anders, als vortheilhaft seyn kann. Nur beziehe man nicht alles auf Glückseligkeit, sondern begnüge sich Producte und Anstalten zu bewundern, welche für den bloßen Mechanism blinder Ursachen zu groß, von einem Schöpfungs- und Bildungsvermögen einer Macht zeugen, welche nach Gesetzen wirkt, analogisch dem Willen und der Thatkraft eines verständigen Wesens. Ja man suche, diese Aeufferung kann nun nicht mehr paradox scheinen, auch die Zweckmäßigkeit

keit in den bestimmten Anstalten für die Leiden der endlichen Wesen auf; denn auch hier ist Stoff genug zur Bewunderung von Kunst, von gesetz- und planmäßiger Anlage. In einer bloßen Physikotheologie erfordert es die Klugheit, welche man dem Systeme, der Secte und seiner Ruhe schuldig ist, alle Züge dieser Art im Gemälde der Natur zu übergehn, oder in Schatten zu stellen *). Allein wenn die Betrachtung der physischen Natur, jener der moralischen untergeordnet wird, die für sich den heiligen Endzweck der Welt hinlänglich documentirt, Vorsicht und Weltregierung unmittelbar als Gegenstände eines nothwendigen Glaubens mit sich führt: dann können immer auch jene Zweckmäßigkeiten, kann die Harmonie im Reiche des physischen Uebels immer dargelegt werden, ohne für den religiösen Glauben im mindesten zu fürchten, welcher vielmehr, da er einmahl wohl gegründet ist, durch die Erwägung derselben gewinnen muß.

*) Bey allen meinen Behauptungen über Physikotheologie beziehe ich mich nur auf den Gegenstand, ohne besonders auf diesen oder jenen andern Physikotheologen Rücksicht zu nehmen. Halte doch mancher davon sich nicht für so wichtig, daß man gerade ihn im Sinne haben müßte, und mich für so klein und so unbewußt meiner selbst, um zu glauben, ich träumte, durch Tadel gerade seiner Ideen eine große Acquisition von Ruhm zu machen. Amicus Plato, amicus Aristoteles, magis amica veritas.

§. 4.

Die besondre Betrachtung der physischen Natur des Menschen, die Organisation seines Körpers, deren Verhältniß gegen die äußere Welt und die innern geistigen Vermögen, liefert vorzüglich einleuchtende und interessante Data zur Bestärkung des moralischen Glaubens.

In der That könnte man aus diesen Datis eine Art von physischer Anthropologie bilden.

§. 5.

Wenn es durch Data der physischen Natur höchst wahrscheinlich wird, daß unter den Geschlechtern der Wesen ein stufenmäßiger Fortschritt von niedern zum höchsten und Aedelsten Statt findet; wenn die Betrachtung der Gestirne die Muthmaßung unwiderstehlich aufdringt, daß jene Himmelskörper Wohnplätze von Gott geschaffener, und in dem Plane der Welt begriffener Wesen sind: so kann man nicht läugnen, daß hier ein bewundernswürdiger Uebergang von der physischen zur moralischen Welt-Betrachtung vorbereitet ist, und daß jene Wahrscheinlichkeiten den moralischen Glauben im höchsten Grade bestärken müssen.

Die mindere von beyden Wahrscheinlichkeiten ist die Steigerung und Verädlung der physischen Wesen; der Sternen - Himmel zwingt dem vernünftigen Betrachter den Glauben an eine Unendlichkeit von Welten auf, und die Betrachtung desselben in Beziehung auf das moralische Gesetz, welches der Vernunft eingepflanzt ist, und die uns eigene Anlage zu unendlicher Vervollkommung, kann nicht anders als zum festen Glauben an Religion führen.

„Zwey Dinge, sagt der Verfasser der Kritik der praktischen Vernunft, erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.* Beyde darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllet, oder im Ueberschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuthen; ich sehe sie vor mir, und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtseyn meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darinn ich stehe, ins unabsehlich Grofse mit Welten über Welten, und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweyte fängt von meinem unsichtharen Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in ei-

ner Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher, (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich; nicht wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Welten - Menge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punct im Welt-All) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht, wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweyte erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseyns durch dieses Gesetz, welches nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.“

§. 6.

Unerachtet die physische Welt von uns jetzt bloß als Mittel für den Endzweck der moralischen betrachtet werden muß, und wir die bloß thierischen Geschöpfe mit Recht als Mittel für die rechtmäßigen Bedürfnisse der

vernünftigen thierischen Geschöpfe, der Menschen, anfehn: so zwingt uns dennoch die moralische Vernunft und der Glaube an einen weisen Urheber dieses moralisch - physischen Welt-Systemes, wovon wir Mitglieder sind, anzunehmen, daß auch die jetzt bloß thierischen Geschöpfe in den moralischen Plan der Welt mit eingeschlossen sind.

§. 7.

Es spricht sogar Alles für die Wahrscheinlichkeit, daß sich die bloß thierisch belebten Wesen, weit entfernt, nur auf ihre jetzige Existenz eingeschränkt zu seyn, in einer Aufeinanderfolge von künftigen Perioden des Daseyns allmählich zur Vernunft - Fähigkeit und Moralität erheben.

§. 8.

Man kann sich von der physischen Welt in Beziehung auf die moralische keine erhabnere Vorstellung machen, als wenn man sie sich durchgängig belebt und beseelt, und alle ihre Wesen mit dem Vermögen, sich der moralischen Welt zu nähern, und in sie überzugehen, begabt vorstellt. Es fehlt dieser Vorstellung nicht an Wahrscheinlichkeit.

§. 9.

Die Philosophie würde sich indessen außerhalb ihrer Grenzen verlieren, wenn sie ei-

ne solche Muthmaassung zu weit verfolgte, oder sie als Gegenstand des nothwendigen Glaubens aufstellte.

§. 10.

Der Begriff Gottes bekommt durch die Betrachtung der physischen Welt keinen neuen Zusatz.

Ich füge zu fernerer Erläuterung dieser Ideen nichts weiter hinzu. Nur so viel bin ich meinen Lesern noch schuldig, die Behauptung zu rechtfertigen, dafs, wenn es je so scheint, als ob blofs durch Betrachtung der physischen Vollkommenheit der Welt Glaube an Gott entstehe, der moralische Glaubensgrund im innern Bewusstseyn des Menschen doch das Meiste dabey thue.

Um dieses mit Evidenz zu begreifen, ist es vor allen Dingen nöthig, sich den Begriff Gott vollständig vorzustellen, sich also dabey nicht blofs *das notwendige Wesen, den Grund aller Möglichkeit*, auch nicht blofs ein Wesen von unendlichem *Verstande*, und *unerschöpflichen Bildungs-Vermögen* zu denken, sondern vorzüglich auch die *moralischen Bestandtheile* des Begriffs festzuhalten, und sich Gott als Urheber aller Moralität, und als moralischen Weltregierer vorzustellen. Sobald diese Merkmale weggelassen werden, denkt man keinen Gott, und, wenn demnach auch die Betrachtung der physischen Welt zur Ueberzeugung vom Daseyn eines nothwendigen

gen unendlichen Wesens von unermesslichem Verstande hinleitete, so erzeugte sie damit noch bey weitem nicht Glauben an einen Gott, begründete damit noch keinesweges eine Religion.

Betrachtung der physischen Natur kann nur zweyerley bewirken:

1) Die reinen Vernunft-Ideen: eines *nothwendigen allervollkommensten Wesens* in den Seelen der Menschen zu wecken.

2) Die Ahndung eines Urhebers von unendlichem Bildungs-Vermögen, unendlichem Kunst-Verstande, unendlicher Macht zu erregen, eines Wesens, mit reichem Vermögen für Leiden und Freuden der Lebendigen.

Sollen diese Vorstellungen in Glauben an Gott übergehen, so erhellet von selbst, daß noch andre Gründe wirken müssen, welche die Betrachtung der physischen Welt nicht liefern kann; Gründe, welche uns bestimmen, anzunehmen, daß jenes Wesen, zu dessen Voraussetzung die Natur uns veranlafte, bey seiner Schöpfung einen Endzweck hat, welcher die Vernunft befriedigt, d. i. einen an sich guten, höchsten Zweck. Solche Gründe nun liefert im ganzen Reiche der uns erkennbaren Wirklichkeit einzig und allein das Bewusstseyn der Moralität, oder bestimmter, das Bewusstseyn angeborener Principien des Rechten und Guten. Dieß Bewusstseyn hat also nothwendig wirken müssen, wenn je bey Betrachtung der physischen Natur wahrer Glaube an Gott entstand.

Mir dünkt, es liege blofs an unferer Unachtsamkeit auf das, was in uns vorgeht, dafs wir die wahre Organisation der Gründe, welche uns bey Betrachtung der Natur zur Religion bestimmen, nicht bemerken, das Haupt - Moment übersehn, und nur die äufsere Veranlassung bemerken. Verfolgen wir die Entstehung solcher Ueberzeugung mit schärfern Blicken, so müssen wir die Wirksamkeit unsers Naturglaubens an Moralität, und des davon abgeleiteten Vernunftglaubens an die Nothwendigkeit eines moralischen Weltplans, in unserm Bewusstseyn auszeichnen, und einsehn, wie nur dadurch, dafs sie bey Betrachtung der Erscheinungen der Natur in lebendiges Spiel gesetzt wird, auf diesem Wege religiöser Glaube erfolgen kann. Ich berufe mich auf die erste Betrachtung des ersten Theils, besonders auf S. 14. 15. 16. 17. 18. 19, und füge nur noch die Bemerkung hinzu, welche mit dem Gefühle aller Menschen übereinstimmt: dafs unfre Urtheilskraft über Zwecke und Endzweck der Natur nicht gelegentlich reflectiren kann, ohne dafs unser Bewusstseyn des moralischen Gesetzes und die damit unmittelbar zusammenhängenden Vorstellungen erwachen sollten.

*Anbang einiger Bemerkungen zu der 15. 16.
17. Betrachtung, in Beziehung auf d. 4.
Abschn. d. V. Betr. und die VI. Betr.
des I. Tb.*

Ich habe in den vorhergehenden Betrachtungen die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes un-

mittelbar aus dem Bewußtseyn des moralischen Vernunft-Vermögens hergeleitet, und bin es nun mir selbst schuldig, die Uebereinstimmung dieses Verfahrens mit der im ersten Theile aufgestellten Behauptung dreyerley subjectiver Gründe des innern Zwanges, in einem nicht zur Welt gehörigen Wesen den letzten zureichenden Grund der Welt zu setzen *), darzuthun.

Ich gab nämlich am angeführten Orte aufer dem moralischen Grunde noch zwey subjective Gründe an: 1) eine mechanische Nothwendigkeit, unmittelbar gegründet in der ursprünglichen angebohrnen Gesetzgebung des Erkenntniß-Vermögens selbst. Es liegt nämlich im menschlichen Erkenntniß-Vermögen ein Princip, für alles Bedingte eine letzte Bedingung vorauszusetzen; ein Princip, welches sich seiner Natur nach nicht innerhalb der Grenzen der Sinnen-Welt halten kann, vielmehr uns zwingt, für das Bedingte, welches seine letzte Bedingung in der Sinnen-Welt nicht haben kann, die letzte Bedingung aufer der Sinnen-Welt anzunehmen. Dieser Zwang ist von unsrer Willkühr ganz unabhängig, er leitet den Menschen mit mechanischer Nothwendigkeit zur Annahme eines nothwendigen allvollkommenen Wesens über die Sinnen-Welt hinaus. Ob nun schon dieser Zwang, an und für sich allein, kein vollständiger genügender Glaubensgrund ist, so wirkt er doch, um den moralischen Glaubensgrund zu befördern, kräftig und unverkennbar mit. Der Uebergang von dem

*) S. 152. 153. 154. 155. 156.

Bewußtfeyn des moralischen Vernunft Vermögens zur Annahme eines Gottes wäre, ohne jene Vorbereitung und Mitwirkung, von Seiten der theoretischen Vernunft auf keine Weise möglich. 2) eine *allgemeine psychologische Nothwendigkeit*, gegründet in der wesentlichen Beschaffenheit aller geistigen Vermögen des Menschen. Der Mensch erkennt seine ganze geistige Natur als bedingt, und außer sich gegründet an, und kann sich selbst, in seinem ganzen Wesen, so lange nicht verstehn, muß sich vielmehr so lange für ein widersinniges, widerstreitvolles, bestandloses Wesen halten, als er nicht einen Gott voraus setzt. Diese allgemeine psychologische Nothwendigkeit hängt im Grunde von der moralischen Vernunft selbst ab, wiefern jedes Vermögen außer ihr, und jede Kraft-Aeußerung eines jeden derselben untergeordnet, seyn soll, und diese Unterordnung auch mit dem adelsten Interesse des Menschen verknüpft ist, so daß er im Grunde, und wenn er ganz er selbst ist, nichts anziehenderes und liebenswürdigeres kennt, als jene Vereinigung aller Vermögen zur Harmonie unter der Einheit des moralischen Vernunftgesetzes. Darum ist er so natürlich geneigt, sich der Religion zu überlassen, weil in seiner ganzen geistigen Natur Alles für die Wahrheit derselben spricht, und die Verläugnung derselben Uneinigkeit und Selbstkampf im innersten Bewußtfeyn nach sich zieht. Man kann in dieser Rücksicht, so wie überhaupt in Beziehung auf die Beweise für das Daseyn Gottes, mit Wahrheit sagen, daß der reli-

giöse Glaube ein charakteristischer, nothwendiger Zug der Menschheit ist, und das derjenige, welcher desselben ermangelt, wenigstens auf keine Weise für einen vollständig und richtig gebildeten Menschen gelten kann, wenn man ihm auch, wiefern er zuverlässig das Vermögen der Religion ursprünglich besitzt, die vollständige Anlage zu einem Menschen zugestehn muß, welcher dem Wesen der Menschheit ganz entspreche.

Das die Beweise, welche ich in den vorigen Betrachtungen geführt habe, mit der kurzen Theorie des Natur- und Vernunft-Glaubens, welche in der VI. Betr. d. I. Th. enthalten ist, völlig harmoniren, wird, ohne meine weitere Erörterung, Jeder einsehen, welchen die Verschiedenheit der Vorstellungs-Art nicht hindert, die Gleichheit der Principien und Behauptungen anzuerkennen *).

*) Ueber den in der angezogenen Stelle gebrauchten Ausdruck des Naturglaubens werde ich mit Niemand streiten. Nur bitte ich bey Lesung meines Buches damit keinen andern Sinn zu verknüpfen, als der ist, welchen ich dafür bestimmt und angegeben habe. Was die Sache selbst betrifft, so hat es wohl keine Noth, wiederlegt zu werden, wo die ganze Menschheit für eine Wahrheit stimmt. Und wenn man nur darüber mit mir einig zu seyn gesteht; den Ausdruck, wiewohl er nicht unrichtig ist, gebe ich herzlich gern Preis.

Achtzehnte Betrachtung.

Theologischer Beweisgrund für die Unsterblichkeit der Seele, und Zusammenhang des moralischen Glaubensgrundes für dieselbe mit jenem für das Daseyn Gottes.

Ich glaube in der vierzehnten Betrachtung hinlänglich gezeigt zu haben, wie der Glaubensgrund an das Daseyn Gottes mit dem an die Unsterblichkeit der Seele zusammenhänge. Gegenwärtig will ich etwas umständlicher über das Verhältniß beyder Wahrheiten reden, wiewohl sie von dem moralischen Glaubensgrunde hergeleitet werden.

Diese Untersuchung ist von der Kritik der nicht theologischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, z. B. des rein metaphysischen, aus den Begriffe eines Geistes, ganz unabhängig.

§. 1.

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, im vollen theologischen Sinne, ist mit dem Glauben an das Daseyn Gottes unzertrennlich verknüpft.

§. 2.

Ein befriedigender Glaubensgrund für das Daseyn Gottes ist zugleich ein befriedigender Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele.

§. 3.

Der Mensch kann, ohne widersprechend zu denken, keinesweges zugleich das Daseyn Gottes behaupten, und die Unsterblichkeit der Seele läugnen.

Ich sage §. 1. *Unsterblichkeit der Seele im vollen theologischen Sinne*; d. h. unendliche Fortdauer, mit allen Bestimmungen, welche die Vernunft, in Beziehung auf den göttlichen Endzweck der Welt, für die Fortdauer der vernünftigen Wesen nothwendig fordern muß. Unsterblichkeit der Seele im theologischen Sinne schließt also in sich: 1) *unendliche moralische Vervollkommnung, und ihr angemessene unendliche Beseeligung* *); 2) als Bedingung der Möglichkeit des vorigen, *unaufhörliches Bewusstseyn seiner Persönlichkeit, und ewige Erinnerung.*

Wenn ich die Unsterblichkeit in diesem Sinne als unzertrennlich verknüpft mit dem Glauben an das Daseyn Gottes vorstelle: so muß ich hier die oft schon gethane Erklärung wiederholen, daß ich Gott nach dem vollen Begriffe denke, also auch, und vorzüglich, wiefern er der letzte Grund des Daseyns und der Ausführung des moralischen Weltplans, also nicht bloß Schöpfer, sondern auch Gesetzgeber, Richter

*) Die Strafen nach dem Tode werden dadurch gar nicht ausgeschlossen, wie im folgenden bey der besondern Behandlung dieses Gegenstandes erhellen wird.

und Regierer der Welt ist. Nur indem gewisse Weltweise diesen Haupt-Zug der Idee der Gottheit wegliessen, konnten sie *Dafeyn Gottes* und *Untergang der vernünftigen Wesen* zusammen denken.

Der Haupt-Grund, auf welchem die moralische Ueberzeugung vom *Dafeyn Gottes* beruht, ist, wenn wir das Resultat der eben vorhergegangenen Betrachtungen sammeln, die Vernunft-Nothwendigkeit, an einen moralischen Plan der Welt zu glauben, und die Unmöglichkeit, dies zu können, ohne einen Gott voraus zu setzen. Nun sind nach dem moralischen Plane der Welt die vernünftigen Wesen *Zwecke an sich* in der Schöpfung, und in Beziehung darauf kann nichts *anders*, denn *Tugend und Glückseligkeit in Harmonie*, *Endzweck* der Welt seyn. Vollkommene Tugend können die endlichen vernünftigen Wesen nie erreichen; es giebt also für sie keinen moralischen Vollendungspunct, sondern ihr Fortschritt zur Annäherung an das Ideal der Heiligkeit eines Willens muß endlos seyn. Eben so wenig giebt es für sie einen Grad der Glückseligkeit, für welchen keine Erhöhung gedenkbar wäre; das Wachsthum an Glückseligkeit muß also, wie der Fortschritt im Guten, unendlich angenommen werden. Es liegt diesem zu folge in der Idee eines moralischen Weltplans, welcher die ganze volle Forderung der Vernunft befriedige, die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit der vernünftigen Wesen, im theologischen Sinne des Ausdrucks

ckes, und zwar ist sie als das vorzüglichste, wesentlichste Merkmal darinn enthalten. Wenn wir nun einen Gott voraussetzen müssen, weil dieß die einzige Bedingung ist, unter welcher wir uns das Daseyn und die Ausführung des moralischen Weltplans begreiflich machen können, wozu der Grundriß ursprünglich in unserer Vernunft liegt: so erhellet, daß mit dem Glauben an Gott zugleich der Glaube an Unsterblichkeit in uns erzeugt wird, dieser also nicht fehlen kann, so bald jener wirklich Statt findet.

Die bestimmenden Momente sind diese :

1) Wirkliche Anerkennung der moralischen Gesetzgebung, welche im Wesen der Vernunft enthalten ist, nach dem ganzen Umfange ihrer verbindenden Kraft;

2) Daraus hergeleitete Anerkennung eines alle gerechte Forderungen der Vernunft befriedigenden moralischen Plans der Welt, nach welchem die vernünftigen Wesen Zwecke an sich in der Schöpfung, Tugend und Glückseligkeit in Harmonie Endzweck der Welt ist;

3) Damit verbundene Ueberzeugung, daß für diesen Endzweck nur eine unendliche Annäherung Statt finden könne, also unendlicher Fortschritt im Wachsthum an sittlicher Güte und angemessener Glückseligkeit;

4) Daraus entspringende Einsicht der Nothwendigkeit endloser Fortdauer mit Bewußtseyn der Persönlichkeit und Erinnerung, als der Be-

dingung der Möglichkeit unendlicher sittlicher Vervollkommung und Beseeligung;

5) Nothwendigkeit, die künftige Ausführung des moralischen Weltplans anzunehmen, in wiefern nur dadurch die Vernunft mit sich selbst eins seyn kann, ohne diese Annahme in Zwiespalt mit sich selbst, in den Zustand eines Kampfs von Glauben und Verzweiflung an ihrer eignen Natur geräth.

6) Unmöglichkeit, sich die künftige Ausführung des moralischen Planes der Welt begreiflich zu machen, ohne Voraussetzung eines Gottes.

Überieht man diese Glieder der religiösen Ueberzeugung, gegründet auf die moralische Vernunft: so begreift man, daß durch den Glauben an Gott nothwendig auch Glaube an Unsterblichkeit bewirkt werden muß, da die Vernunft, weil sie der Annahme der Unsterblichkeit nothwendig bedarf, und das Daseyn eines Gottes allein die Bedingung der Möglichkeit davon ist, sich zum Glauben an Gott deshalb bestimmt, um die gläubige Hoffnung der Unsterblichkeit fassen und fest halten zu können.

In dieser Verknüpfung beyder Ueberzeugungen ist auch kein Zirkel. Vielleicht dürfte dies Manchem der Fall zu seyn scheinen; „*der Beweis dreht sich*, dürfte man sagen, *im Kreise*; weil Unsterblichkeit nothwendig von der Vernunft gefordert werden muß, wird das Daseyn Gottes, und wieder

die Unsterblichkeit für gewiß angenommen, weil ein Gott ist.“ Allein es ist in der That der Fall nicht, Daseyn Gottes und Unsterblichkeit der Seele sind zwar zwey innigst verknüpfte Resultate des moralischen Glaubensgrundes, ergeben sich zugleich und nothwendig aus demselben, so daß die eine Ueberzeugung unausbleiblich die andre herbeyführen muß; darum kann man aber die Vernunft keines zirkelförmigen Gangs bey der Ableitung und Verknüpfung beyder beschuldigen.

Der dritte §. bedarf nach allem diesem keiner weitem Erläuterung. Es ist ganz evident, daß ein vernünftiges Wesen sich selbst widerspräche, wenn es zugleich einen Gott, also einen moralischen Gesetzgeber und Welt Regierer, glaubte, und die Unsterblichkeit der Seele bezweifelte oder läugnete. Es würde schon inconsequent seyn, wenn es mit der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, im wahren Sinne des Wortes, zwar Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele, aber von derselben, in einem andern als dem vollständigen theologischen Begriffe derselben annähme.

Es erhellet nun auch die Wahrheit des Satzes :

§. 4.

Es läßt sich kein moralischer Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele, unabhängig und getrennt von dem für das Daseyn Gottes, aufstellen.

Es ist demnach nicht völlig richtig ausgedrückt, wenn man von einem *Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Sittengesetze oder aus dem Begriffe der Pflicht* redet. Schon das Wort *Beweis* ist 1) überhaupt nicht passend für einen Glaubensgrund, und 2) hier besonders nicht anwendbar, weil es keinen für sich bestehenden moralischen Glaubensgrund für die Unsterblichkeit der Seele giebt, sondern ein solcher durch den Glauben an das Dafeyn Gottes erst möglich wird, und unabhängig von dieser Wahrheit nicht Statt finden kann.

Eben so wenig würde der Ausdruck bestimmt seyn, wenn man den moralischen Glaubensgrund für die Unsterblichkeit einen *Beweis aus den Eigenschaften Gottes* nennte. Denn wiewohl allein die Annahme eines Gottes die Bedingung der Gewisheit der Unsterblichkeit der Seele ist; so sagt doch jener Ausdruck die Art und Weise des Zusammenhangs beyder Wahrheiten, nach ihrer Ableitung von dem moralischen Glaubensgrunde, nicht bestimmt genug aus.

§. 5.

Die nothwendige unzertrennliche Verknüpfung des Glaubens an Unsterblichkeit der Seele mit dem Glauben an das Dafeyn Gottes findet eben so wohl nach dem contemplativen als nach dem praktischen moralischen Glaubensgrunde Statt.

S. d. XV. Betr. dieses Th. S. 76 — 81. XVI.
S. 84 — 93.

§. 6.

Die physische Natur für sich allein liefert keine sichern Data für die Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele. Allein, so wie die Betrachtung derselben in Beziehung auf die moralische Welt den Glauben an das Daseyn Gottes stärkt, so stärkt sie auch auf dieselbe Weise den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele.

S. d. XVII. Betrachtung dieses Theils, S. 105—127.

Anhang einiger Bemerkungen; besonders über verschiedene Methoden der Weltweisen, aus der Wahrheit des Daseyns Gottes die Unsterblichkeit der Seele abzuleiten.

Die metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele werden immer noch von Einigen für wichtig, und der Besitz derselben für eine Bedingung der Ruhe und Glückseligkeit des Menschen gehalten. Ich glaube, daß Kant die Unmöglichkeit derselben auf eine Weise dargethan hat, deren Gültigkeit nur mit der Natur des menschlichen Erkenntniß-Vermögens selbst aufhören kann; glaube aber zugleich, daß er uns dadurch nur die Einbildung eines Scheingutes genommen hat, dessen wirkliche Gewährung zu unserer Befriedigung äußerst wenig beytragen könnte. Das Höchste, was man von einem metaphy-

fischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, wenn ein solcher möglich wäre, erwarten dürfte, ist Demonstration einer unendlichen Fortdauer mit Persönlichkeit und Erinnerung. Diese reicht aber bey weitem nicht zu, um der menschlichen Vernunft in Rücksicht auf das Bedürfnis genug zu thun, durch welches sie getrieben ist, Unsterblichkeit zu fordern; ein Bedürfnis, welches auf nichts geringeres hingehet, denn auf einen befriedigenden Aufschluß über das Ganze unsrer Bestimmung. Dieser kann nur dadurch erfolgen, daß uns zureichende Gründe des Glaubens einer endlosen moralischen Vervollkommung und ihr verhältnismäßigen endlosen Beseelung gegeben werden. Diese Gründe aber können nur hergeleitet werden aus der Natur der moralischen Vernunft, wiefern sie ursprünglich den Plan, den Anspruch und die Forderung einer solchen Bestimmung enthält, und dem Begriffe eines Gottes, durch dessen Annahme allein die moralische Vernunft ihre so bestimmte Natur versteht, und mit sich selbst Eins wird; sind also moral-theologisch, und führen, nicht demonstrative Gewissheit, sondern moralische Nothwendigkeit mit sich. Zu diesen Gründen müßte der metaphysische Beweiser, selbst bey der größten Stärke seiner Demonstration aus reinen Vernunft-Begriffen; immer noch Zuflucht nehmen, um die Menschheit über Unsterblichkeit ganz zu befriedigen, diese Gründe wären auf jeden Fall auch bey ihm die Hauptsache, und die metaphysischen Beweise würden dadurch überflüssig gemacht. Wenn wir

nämlich durch moraltheologische Gründe uns gezwungen fühlen, unendliche Vervollkommnung und Befeligung zu glauben: so sind metaphysische Gründe für die endlose Fortdauer keinesweges Bedürfnis; so wie sie uns auch im entgegen gesetzten Falle gar nicht interessiren können, wenn die moral-theologischen für unendliches Wachsthum im Guten und ihm proportionirte Glückseligkeit fehlen.

Ich kann die bestimmte Ursache nicht angeben, weshalb die Weltweisen bey der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele weit mehr, als bey jener vom Daseyn Gottes, geneigt sind, von moralischen Gründen auszugehen. Die besten Köpfe, seit Wolf und Baumgarten, haben sich fast einmüthig erklärt, dafs diese die einzigen völlig befriedigenden seyen, und sie in verschiedenen Wendungen und Formen vorgetragen.

Indessen nehmen die Vor-Kantischen Weltweisen den Ausdruck moralischer Beweisgründe nicht völlig in demselben Sinne, den ihm Kant zueignet. Sie verstehen darunter *Gründe, hergeleitet aus den Eigenschaften, der Weisheit, Gerechtigkeit, und Güte, aus der Regierung und Vorsehung Gottes*, ohne das Gesetz der Sittlichkeit, welches der Vernunft ursprünglich eingepflanzt ist, und durch welches erst unfre Ueberzeugung von jenen Eigenschaften und Handlungen Gottes möglich wird, ausdrücklich als Basis derselben (Gründe) anzugeben. Kant hingegen nennt seinen Glaubensgrund für diese Wahrheit einen mora-

lischen, weil er auf dem Sittengesetze der praktischen Vernunft beruht, und ausdrücklich davon hergeleitet wird.

Allein bey aller Verschiedenheit im Ausdrücke sind dennoch die Vor-Kantischen moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele mit dem Kantischen Glaubensgrunde näher verwandt, als es auf dem ersten Blick scheinen dürfte; ja. jene haben sogar mit diesem eigentlich eines und dasselbe Principium.

Nämlich jede in der Vernunft gegründete Ueberzeugung von dem nothwendigen Daseyn eines weisen, gerechten und gütigen Regierers der Welt stützt sich auf das Bewußtseyn der uneingeschränkten Wahrheit des moralischen Gesetzes der Vernunft und die daraus herfließende Forderung eines vollkommen moralischen Weltplans. Die Weisheit ist eine moralische Eigenschaft, und bezieht sich auf die Wahl der vollkommensten Mittel zu an sich vollkommen guten Zwecken; die Moralität der Gerechtigkeit und Güte liegt ganz unzweydeutig am Tage. Die Begriffe der Weltregierung und Vorsehung beruhen ganz auf jenen Eigenschaften, und also, wie sie, auf dem Sittengesetze der praktischen Vernunft. Nun sind die Weltweisen zwar, wenn sie über die Moralität philosophiren, gemeiniglich uneinig, praktisch aber, nach dem Besitze und der Wirkungs-Art des Sittengesetzes, wie alle vernünftige Menschen, als solche, allezeit übereinstimmend. Die Forderungen also, deren Nothwendigkeit aus dem Sit-

tegensetze entspringt, sind ebenfalls allen Weltweisen, so wie allen Menschen, gemein, und, wenn auch ein Weltweiser nicht mit Vollständigkeit, Richtigkeit und Präcision über die Natur der moralischen Vernunft und das Wesen der Sittlichkeit philosophirt, so vergiebt er deshalb doch nichts von denen Rechten und Forderungen, die in seiner moralischen Natur selbst gegründet sind, und durch keine Speculation verändert werden können, gelangt nichts desto weniger durch das Bewustseyn dieser Rechte und Ansprüche zu den Wahrheiten, welche damit verknüpft sind.

Die Anwendung auf die Vor Kantischen sogenannten moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ist leicht, wie ich an einigen ausgezeichneteren Beyspielen darthun will.

Kein Weltweiser vor Kant ist, um den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zu begründen, wie dieser Weltweise, von einer *vollständigen, bestimmten Theorie der reinen Principien der Moralität* ausgegangen; keiner hat die Wahrheiten von der Weisheit, Gerechtigkeit, und Güte, der Regierung und Fürscheidung Gottes aus einer solchen hergeleitet, und dann vermittelt derselben die Wahrheit der Unsterblichkeit befestigt. Allein im *Innern ihrer Vernunft* haben diese *reinen Principien der Moralität* ihre volle Wirkksamkeit äußern müssen, um ihnen die Nothwendigkeit fühlen zu lassen, mit der Wahrheit des Daseyns eines weisen, gerechten und gütigen Gottes die

Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele zu verknüpfen. Der wahre eigentliche Unterschied beyderley Beweis - Arten in Rücksicht des letzten Grundes liegt also darinn, daß die Vor-Kantischen Weltweisen zwar das Resultat der Handlung ihrer moralischen Vernunft, aber nicht die vollständige scharfe Deduction derselben bis auf den letzten Grund lieferten, da hingegen Kant nach dem Urtheile aller Unpartheyischen dieses gethan hat.

Crusius dringt ganz vorzüglich darauf, die Unsterblichkeit der Seele aus den moralischen Eigenschaften Gottes herzuleiten *), und zu zeigen, daß es dem göttlichen Willen widerspreche, die vernünftigen Geister untergehen zu lassen. Die vernünftigen Geister sind nach Crusius die letzten Zwecke Gottes, und als solche müssen sie unsterblich seyn. Man muß, um die Stärke seines Beweises richtig zu fassen, mit seiner Theorie der moralischen Eigenschaften Gottes gehörig bekannt seyn; einer Theorie, die einen der trefflichsten Theile seines Systems ausmacht. Sie ruht am Ende ganz auf der Wirksamkeit des Sittengesetzes in der Vernunft; nur daß Crusius dieses und die Ableitung jener Wahrheiten aus demselben nicht mit hinlänglicher Schärfe und Vollständigkeit dargelegt hat.

Jerusalem, Mendelssohn, Platner, Spalding,
stützen sich bey ihren moralischen Gründen für

*) Crusius Entw. d. nothw. Vernunftwahrh. §. 482 — 485.

die Unsterblichkeit der Seele auf nichts anders, denn auf die durch die Wirkfamkeit des Sittengesetzes sich dem Menschen aufdringende Einsicht der Nothwendigkeit eines moralischen Weltplans.

„Ob meine Natur einfach, oder materiell, sagt Jerufalem *), ob sie von meinem Körper unterschieden, mit demselben euerley sey, auf diesem metaphysischen Punkte beruht meine Hoffnung gar nicht; sie ist unmittelbar auf die Natur Gottes, und darauf gegründet, das die Welt nicht ohne fort-dauernde vernünftige Geschöpfe fort dauern, und das ein weiser Gott solche Naturen, die er selbst so gemacht, das sie in seiner Verherrlichung ewig fortwachsen können, die ihn ewig lieben zu können wünschen, das er die nicht wieder zernichten kann, ehe sie die Vollkommenheit erreicht, wozu sie in ihrer Natur die Anlage und das Versprechen finden.“

„Die Anlagen und Anfänge einer moralischen Regierung, sagt Spalding **), sind unläugbar da. In der ganzen Natur führt uns alles darauf, das Rechtschaffenheit und Glückseligkeit zusammen gehören, und auch allemahl zusammen sind, so oft nicht äußerliche Hinderungen dieses sonst so wesentliche Band zerreißen. Ein solcher allgemeiner Hang zur Ordnung wird einmahl müssen durchgesetzt werden; und

*) Jerufalem in f. Betracht. S. 247 — 249.

**) Spalding üb. d. Bestimmung des M. S. 54. 55.
(A. A.)

nur dieser Ausgang allein hebt die Verwirrung und den Widerspruch, der sonst unauföslich bleiben würde.“

„Unfre Seele, sagt Mendelssohn *), gehört, als ein vernünftiges und nach der Vollkommenheit strebendes Wesen, zu dem Geschlechte der Geister, die den Endzweck der Schöpfung enthalten, und niemals aufhören, Beobachter und Bewunderer der göttlichen Werke zu seyn. Der Anfang ihres Daseyns ist ein Bestreben und Fortgehen von einem Grade der Vollkommenheit zum andern; ihr Wesen ist des unaufhörlichen Wachstums fähig, ihr Trieb hat die augenscheinlichste Anlage zur Unendlichkeit, und die Natur beut ihrem nie zu löschenden Durste eine unererschöpfliche Quelle an. Ferner haben sie als moralische Wesen ein System von Pflichten und Rechten, das voller Ungereimtheiten und Widersprüche seyn würde, wenn sie auf dem Wege zur Vollkommenheit gehemmet, und zurück gestossen werden sollten.“

„Enthält das gegenwärtige Leben, sagt Platner **), die ganze Bestimmung des Menschen, so ist der Vorzug der Vernunft, (die Gottheit zu denken, und die Unsterblichkeit zu erwarten,) ohne Endzweck; und es würde zur Glückseligkeit des irdischen Daseyns, auch für den Menschen, mehr nicht erfordert, als Sinnlichkeit, und eine aus sinnlichen Erfahrungen und Trieben zusammen-

*) Mendelssohn im Phädon S. 183. (3. A.)

**) Aphor. I. Th. 1180. 1181.

gesetzte thier - menschliche Klugheit. Denn abgerechnet den Gebrauch, welchen der Mensch von der Vernunft macht zur Erreichung einer höhern Bestimmung; so ist sie ihm mehr hinderlich, als behülflich zur gegenwärtigen Glückseligkeit, weil sie allenthalben mehr auf Versagung führt, als auf Genuß, und viele Neigungen zum Genuß auslöscht durch den Gedanken der Gottheit und einer wichtigern Bestimmung. — Der unsern Sinnen vorschwebende Anblick zahlloser Himmels - Systeme ist mittelst der Schlüsse, auf welche dieser Anblick führet, offenbar eine höhere Hinweisung zu dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele, und eine vorher gegönnte Offenbarung des großen Plans der Schöpfung, und des wichtigern Antheils, welchen der Mensch, sowohl an der Einsicht, als auch an der Bewirkung dieses Plans haben soll, in einer vollkommnern Erkenntnis des höchsten Wesens, in einem reinern Genuß und in einer wirksamern Beförderung der Glückseligkeit.“

Was ist, wenn man auf den innern Grund geht, gleichsam die befeelende Kraft aller dieser Räsonnements? — Nichts anders denn die Wirksamkeit des moralischen Vernunftgesetzes, wiefern sie sich in der Entwerfung des Plans einer vollkommen moralischen Welt und der Einsicht der moralischen Nothwendigkeit seiner Ausführung entwickelt. — Ich hätte noch vorzüglich *Reimarus* *) anführen können, wenn in seiner in der That etwas wässerigen Betrachtung über die Unsterblichkeit eine

*) Natürliche Religion X. Abh.

so kraftvolle Stelle vorkäme, welche ich an die Seite jener angeführten hätte ausheben können. Indessen ruht auch *Reimarussens* Raisonement auf demselben Grunde, nämlich der *Vernunftnothwendigkeit, moralische Endzweckmäßigkeit und Harmonie* unnachlässlich für die Welt und Menschheit zu fordern.

Herr Hofrath *Kästner* *) hat die Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele auf eine neue sinnreiche Weise an die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes geknüpft. Sein Beweis geht von der unumschränkten Macht Gottes über die Geschöpfe, und der durchgängigen Abhängigkeit dieser von derselben aus. Er zeigt, dafs, wenn die Seelen sterblich wären, dadurch die Macht Gottes eingeschränkt, und die Menschen unabhängig von dem Einflusse derselben würden, indem sie sich durch Selbstmord der Herrschaft Gottes entziehen könnten. Man bemerkt leicht, dafs auch diese Wendung sich am Ende ganz auf die Gesetzgebung und Forderungen der praktischen Vernunft stützt. Wenn es widersinnig ist, dafs die vernünftigen Wesen sich der göttlichen Macht und Oberherrschaft entziehen können sollten, so ist es das nur insofern, inwiefern es widersinnig ist, dafs der Plan einer moralischen Welt nicht ausgeführt werde, und wiefern dies nicht möglich seyn kann, wenn die vernünftigen Wesen sich vernichten können.

So gewifs als alle von der Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Regierung und Vorsehung Gottes

*) S. einige Vorlesungen von Kästner. S. 8.

hergenommene Argumente für die Unsterblichkeit auf einem und demselben Grunde, der unwandelbaren Natur der moralischen Vernunft ruhen, so gewiß muß ihre Wirksamkeit auf die menschliche Ueberzeugung unwiderstehlich seyn. Alle Beweise hingegen, *hergenommen von blos metaphysischen und pneumatologischen Eigenschaften Gottes sind für unsre Ueberzeugung todt und kraftlos, indem sie weder der objectiven noch der subjectiven Wahrheit fähig sind.* Wenn es die Gränzen dieser Schrift erlaubten, so würde ich meine Behauptung an dem Beyspiele des Campeischen neuen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele bestätigen, welcher von der Unveränderlichkeit der göttlichen Vorstellungen hergenommen ist *)

Neunzehnte Betrachtung.

Ueber den Begriff der Schöpfung.

Der Begriff der Schöpfung war von jeher eine Klippe für die philosophischen Theologen; eine Klippe, an welcher viele, selbst scharfsinnige Männer scheiterten. Wenn wir in den neuesten Zeiten äußerst wenige Beyspiele solcher Schiffbrüche finden, so ist die Ursache davon nicht sowohl gründliche tief sinnige Erforschung des Gegenstandes, als

*) Campe Verf. e. neuen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Deutsches Mus. 1780. B. II. S. 195.

vielmehr die gänzliche Umgehung desselben, bald auf Bequemlichkeit, bald auf Schlaueit, bald auf den kurzichtigen Wahn gegründet, als ob die ganze Unterfuchung eine unnütze Spitzfindigkeit betreffe, deren Verfolgung man sich am nützlichsten ganz entziehe.

Mir scheint die richtige Bestimmung des Begriffs der Schöpfung ein wesentliches Erforderniß für die Consequenz und Vollständigkeit eines Systems der natürlichen Religionswahrheiten. Kann man ihn nach dem Beweise, welchen man vom Daseyn Gottes gegeben, und dem Begriffe, welchen man von Gott selbst aufgestellt hat, nicht befriedigend für jede gerechte Forderung der Vernunft bezeichnen, so liegt zuverlässig eine Falschheit im Beweise des Daseyns, und der Angabe des Begriffs Gottes. Denn ein genughuender Begriff der Schöpfung muß sich nach der Natur der Sache daraus von selbst ergeben. Wenn man aber über das Daseyn und den Begriff Gottes auf das gründlichste gehandelt hat, so ist man in Gefahr, die Grundveste aller aufgestellten Wahrheiten selbst zu untergraben, sobald man einen Begriff der Schöpfung wählt, welcher mit der Natur Gottes, im wahren Sinne des Gedankens, nicht harmoniret.

Durch Entwicklung des Beweisgrundes für das Daseyn Gottes ist die Ueberzeugung bevestigt worden, daß der letzte Grund des Daseyns dieses Systems vereinigter moralischer und physischer Vermögen, welches wir Welt nennen, in einem

nothwendigen allerrealsten Wesen liege, und daß dieses durch Vernunft und Freyheit den Grund davon enthalte. Der Beweisgrund ist eine vollkommene subjective Wahrheit, und die Ueberzeugung, die er bewirkt, Ueberzeugung des Glaubens. Wir erfahren also dadurch keinesweges die Art und Weise, nicht das Wie des Gezündetseyns der Welt in der Gottheit, sondern nur das Princip der Nothwendigkeit, einen Gott vorauszusetzen, ohne dessen Möglichkeit zu begreifen. Wenn dem also ist, so kann die Schöpfung, als Resultat des in der Gottheit befindlichen letzten Grundes des Daseyns der Welt, der Art und Weise nach, durch Vernunft eben so wenig eingesehen werden; sie ist also der Natur der Sache nach für immer unbegreiflich.

Der philosophische Begriff der Schöpfung soll diesemnach nicht die Schöpfung erklären, und begreiflich machen, sondern den unbegreiflichen Gegenstand in seiner Unbegreiflichkeit darstellen, das fest und bestimmt in sich befaßen, was in der ganzen Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, des Schöpfers, Hauptmoment ist, und alle Vorstellungs-Arten aus seinen Gränzen ausschließen, welche sich mit der Natur der Sache nicht vertragen *).

*) Man verzeihe mir, wenn ich bey dieser Betrachtung einige Mahle meines Programms gedenke: num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo? nicht als ob ich mir selbst in selbigem so außerordentlich gefiele, sondern der Erläuterung und Rechtfertigung wegen. Letztere

Unphilosophischer kann man in der That nicht verfahren, als wenn man durch den Begriff, welchen man von der Schöpfung giebt, ein Begreifen des Gegenstandes bewirken will, und es müssen solche Unternehmungen eben so unglücklich ausfallen, wie alle Versuche, das Unbegreifliche begreiflich vorzustellen. Unglaube an dem Gegenstande, Aufhebung oder Entstellung der wesentlichsten Begriffe sind die unausbleiblichen Folgen. *).

bin ich mir um so mehr schuldig, da diese Schrift für so manche, selbst scharfsinnige Männer, wie ich leider erfahren müssen, eine Thorheit gewesen und es noch ist. — Ich hielt bey Uebergabe derselben in den Druck nicht für nöthig, ausdrücklich zu erinnern, daß ich die Formel *creatio ex nihilo* im Sinne der vernünftigen Theologen und Philosophen nehme, nach welchem sie nicht Schöpfung aus dem Nichts, als der Materie, dem Schöpfungsstoffe, sondern eine ganz unmittelbare Schöpfung bedeutet; eine Schöpfung, durch keinen Stoff, aus Gott genommen, oder ausser Gott vorhanden, vermittelt. In diesem Sinne stellte ich die Formel *creatio ex nihilo* als die beste, mit den Grundsätzen der Philosophie übereinstimmendste vor, und erklärte mich gegen alle andre. Jetzt sehe ich wohl, daß es nöthig gewesen wäre, diese mit grossen Buchstaben umständlich anzugeben.

*) Es war also nicht um ein mysteriöses, theologisches Ansehn, sondern um die Wahrheit zu thun, als ich in meiner kleinen Schrift von den Gedanken ausgieng: „*Sciscitanti mihi et perquirenti causas, cur tot ac tanti philosophi in gravissima de natura Dei quaestione tam parum sibi consent, tamque faepe ridicule a se ipsi discrepent, cum multae occurrere aliae, tum haec inprimis magni momenti visa est, quod, quae comprehendi non posse, rei naturam, cognitionisque humanae terminos intuentes, certissi-*

Nach diesen Bemerkungen darf ich wohl behaupten, den *Begriff der Schöpfung bestimmen*, heisse nichts anders, als: *seine Ueberzeugung, daß der letzte, alleinige Grund des Daseyns der Welt in der Gottheit, nach dem wahren Sinne des Wortes, liege, in einer bestimmten von jeder verfälschenden Vorstellungsart freyen Formel ausdrücken*. Wenn ich sage, der *alleinige Grund d. D. d. W.* so wird damit das Bedürfnis eines vorhandenen Schöpfungsstoffes, als der Gottheit unwürdig, so wie alle äußere Unterstützung ausgeschlossen. Wenn ich mich ausdrücke: *die Gottheit, nach dem wahren Sinne des Wortes*, so beziehe ich mich vorzüglich auf die *reelle Verschiedenheit der Gottheit von der Welt*, als ein unnachlässliches Merkmal des richtigen Begriffes, welches auch schon in dem Gedanken eines nothwendigen, allerrealsten Wesens enthalten ist, wie ich mehrere Mahle crinnert habe.

Der Begriff der Schöpfung setzt einen bestimmten Begriff der Welt voraus, und in der That nicht bloß den kosmologischen, sondern den teleologischen,*²⁾ nach welchem die

me perspicere potuissent, eorundem conditionem ac modum vel ratiocinatione explicare vel imaginibus sensuum illustrare conantur. Talia enim molientes eo ferantur necesse est, ut aut tollant ipsarum rerum veritatem, desperata comprehensione, nec quidquam, nisi quod percipi possit, assensione et fide dignum existiment, aut ut, quod saepius etiam fieri solet, notiones depravent et mutilent, aut stirpitus evellant.“

*²⁾ Darinn hatte ich, welches, so viel mir bekannt, nicht bemerkt worden, in der angeführten lateinischen

Welt als ein in sich vollendetes System der Wesen gedacht wird, in welchem die Vernunft Endzweck ist. S. d. XI. Betr.

Die Wahrheit folgender zwey Sätze entscheidet, glaube ich, über die ganze Sache.

§. 1.

Der Vernunftbegriff des nothwendigen Wesens deutet einen letzten höchsten Grund an, durch welchen die Welt da ist; einen Grund, welcher, um ihr Daseyn zu bewirken, eines außern Stoffes eben so wenig bedurfte, als er es durch Veränderung und Anwendung etwa seines eigenen Stoffes, durch Ausgießung, Ausstrahlung, Entwicklung desselben vermochte; also einen Grund von unvermittelter, von Zeit und Stoff unabhängiger Wirksamkeit.

§. 2.

Der Begriff eines letzten Grundes der Moralität, eines Stifters des moralischen Weltsystems, und künftigen Ausführers des Planes davon, verträgt sich nur mit der Idee einer unmittelbaren Schöpfung in diesem Sinne.

(§. 1.)

Schrift gefehlt, daß ich blos den kosmologischen, den Weltbegriff der reinen theoretischen Vernunft, der Untersuchung zum Grunde legte. (p. VIII.) Um bey gegenwärtigen Betrachtungen vor diesem Versuchen um so gesicherter zu seyn, habe ich den Weltbegriff für die natürliche Theologie besonders behandelt. (S d. II. Th. XI. Betr.)

Der Satz §. 1. ist so gewiß, als gewiß der Begriff des nothwendigen Wesens durch jede andre Vorstellungs-Art zerstört wird. Dem *nothwendigen Wesen* kommt es zu, *letzter Grund* von allem Zufälligen zu seyn, also zu *wirken*, aber nicht sinnlicher, sondern *übersinnlicher* Weise. Die Vernunft wird durch Betrachtung der urfachlichen Verknüpfung der Natur zum Begriffe des nothwendigen Wesens geleitet, aber nicht, um darunter eine *höchste sinnliche Ursache, an der Spitze aller Reihensinnlicher Ursachen* zu denken; denn dies wäre gar kein Gedanke; sondern, weil sie für diese Reihensinnlicher Ursachen sich einen letzten, *unbedingten Grund* vorstellen muß, also einen Grund, durch welchen Alles da ist, was sich in urfachlicher Verknüpfung darstellt, und darstellen kann, aber nicht als sinnlich erzeugt, sondern auf übersinnliche Weise bewirkt. Die Ursachen der Sinnenwelt nun bedürfen, um zu wirken, eines *Stoffes, woraus*, und eines *Zeitpunctes, worinn*. Ohne diese ist für sie gar kein Wirken gedenkbar. Das *nothwendige Wesen* würde also zu einer *Ursache der Sinnenwelt* herabgesetzt werden, wenn man es diesen Bedingungen unterwürfe, und dann aufhören, das *nothwendige Wesen* zu seyn.

Um also die Ueberzeugung von dem Daseyn eines nothwendigen Wesens nicht durch Verfälschung und Untergrabung des Begriffes zu vernichten, müssen wir das Wirken desselben denken: 1) ohne *Zeit, worinn*, und 2) ohne *Stoff, wodurch* es wirke. Der *grobe* Begriff eines sogenannten

Welt - A n f a n g s fällt also weg, ohne das das deshalb die Welt als ewig vorgestellt werden könnte, welches sich mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens ebenso wenig verträgt. Ferner erscheint der Begriff eines außer Gott ewig vorhanden gewesen, und von ihm bey der Schöpfung nur geformten Weltstoffes, als ganz unstatthaft, man denke sich diesen nun begabt mit Kraft, oder in todter Ruhe.

Vielleicht aber könnte sich hier das Emanationsystem und der Pantheismus eindrängen; zwey Theorien, welche ungemein viel Aehnliches haben. Beyde vermeiden die Leere des Nihilum, und die Grundlosigkeit des Chaos, indem sie, nur in verschiedenen Vorstellungs-Arten, die Welt aus der Gottheit selbst materialiter und formaliter hervorgehen lassen.

Allein, genauer betrachtet, findet sich, das weder die eine noch die andre mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens verträglich ist.

Der Emanatist macht die Gottheit ihrer Wirksamkeit nach zu einer Ursache der Sinnenwelt, indem er sie ihren eignen Stoff verstrahlen oder ausgießen läßt; eine Handlung, völlig gleich den größten Erzeugungen der geschaffenen endlichen Dinge, also schlechterdings nicht anwendbar auf den ersten Grund des Alls. Er unterwirft ferner bey seiner Vorstellungs-Art das nothwendige Wesen der Veränderung, unter deren Bedingung es aufhört zu seyn, was es ist. Er ist endlich nach seiner Meynung, gezwungen, die reelle Einheit Gottes und der Welt zuzugestehn,

muß also das nothwendige Wesen und die zufälligen Dinge als Eins denken, wodurch unansprechlich der Begriff eines nothwendigen Wesens zerstört wird. Den letzten Fehler dürften viele Freunde dieses Systems nicht zugehen; er liegt auch nicht im Ausdrucke desselben, wo er vielmehr künstlich versteckt wird; allein er ist damit als nothwendige Folge, bey strenger Consequenz verbunden. Denn es ist nicht möglich, daß etwas Wesentliches von Gott aus ihm hervorgehe und wirklich von ihm geschieden werde.

Der ächte Spinozist geht zwar von der Vernunft-Idee des nothwendig daseyenden Wesens aus, und stellt dieselbe als Basis seines Systems dar; allein offenbar hebt er durch die Behandlung und weitere Bestimmung davon sie selbst auf. Da er in seiner Art consequent ist, und keine Folge seiner Theses verschweigt oder verbirgt; so fällt der Hauptfehler seines Systems ganz unzweideutig in die Augen. Nämlich er erklärt geradezu das Nothwendige Wesen und die *zufälligen Dinge für Eines; läugnet im Grunde damit das Daseyn Alles Zufälligen, und ist ebendeshalb genöthigt, auch das Nothwendige aufzuheben.* Dieser Hauptfehler erzeugt sehr natürlich mehrere andre, z. B. daß die charakteristischen Merkmale der zufälligen Dinge entweder geläugnet, oder dem nothwendigen Wesen selbst zugeeignet werden müssen, welches beydes in Spinozismus offenbar geschieht.

So ergibt sich also, daß man sich, in Gemäßheit der Vernunft-Idee des nothwendigen

Wesens über die Schöpfung nicht anders ausdrücken dürfe, denn so, daß man den Gedanken, der letzte Grund des Daseyns der Welt liege in einem von ihr reell verschiedenen Wesen, der Gottheit, festhalte, zugleich aber erkläre, daß dieses Gegründetseyn des Daseyns der Welt in der Gottheit nicht gedacht werden könne nach der Form der ursächlichen Verknüpfung und Erzeugung der Sinnendinge, sondern als ein völlig übersinnliches, zwar gedenkbares, aber unerkennbares und unbegreifliches Gegründetseyn.

Im zweyten §. wird behauptet, die Idee Gottes, als *Urgrundes aller Moralität, Stifters des moralischen Weltsystems und künftigen Ausführers* des Planes davon lasse keinen andern Begriff der Schöpfung zu, als den, welchen ich eben aus der Idee des nothwendigen Wesens hergeleitet habe. Vorzüglich zeigt sich dies an der Vorstellung der Schöpfung als einer bloßen Bildung eines ewigen Chaos, und an jener, welche der Emanatismus und Spinozismus geben. Zwey Bemerkungen werden hinreichen, um es von beyden einleuchtend zu machen. I.) Sollen wir Gott, als Urgrund aller Moralität, als Stifter des moralischen Systems, und künftigen Ausführer des Planes davon denken, wie wir denn, wenn das Wort Gott nicht ein Spiel seyn soll, müssen; so ist unumgänglich nöthig, daß wir Gott unumschränkte und freye Macht über das Weltsystem zueignen, das Weltsystem ganz allein von ihm abhängig vorstellen. Dies ist bey der Annah-

me eines ewigen Chaos nicht möglich, denn nach ihr ist die Gottheit selbst von dem Weltstoffe gewissermaassen abhängig, und durch ihn eingeschränkt. 2). Nach den Systemen des Emanatism und Spinozism wird das moralische System in ein Puppenspiel verwandelt, welches die Gottheit in sich selbst, und mit sich selbst treibt. Freye, moralisch verbundene Wesen müssen im strengen Sinne des Wortes *geschaffen* seyn, müssen ohne *reellen* Zusammenhang mit ihrem *schöpferischen* Grunde für sich bestehen. Im Systeme des Emanatism muß die Gottheit Theile ihrer selbst aufhören lassen, Theile ihrer selbst zu seyn, und sie eine eigne Substantialität annehmen lassen, wenn eine Welt moralischer Wesen resultiren soll. Wer mag sich aber Jenes gedenken, ohne auf Wider sinn zu gerathen? Im Spinozismus wird ganz unverdeckt der Stifter der Moralität, der Gesetzgeber, mit den moralisch verbundenen Wesen identificirt, welches doch, wenn irgend etwas, (nicht unbegreiflich sondern) sinnlos ist.

Gehe man auf dieselbe Weise andre Vorstellungen durch, und man wird finden, daß sich mit dem Begriffe des *moralischen Gottes* nur der Begriff eines *unmittelbaren Schöpfers* im strengen Sinne, wie er aus der Natur des nothwendigen Wesens folgt, verträgt. *). Wiefern nun kein anderer als dieser Begriff in der Formel *creatio ex nihilo*, Schöpfung aus Nichts, liegen kann, so ist sie in Beziehung auf ihren Inhalt, die beste.

*) Diesen so wichtigen Punkt §. 2. hatte ich in dem angeführten Programm ganz vernachlässigt.

A n h a n g

einiger Bemerkungen vorzüglich gegen die Vorstellung der Schöpfung, als Bildung eines ewigen Chaos, gegen die Emanationslehre und den Spinozismus.

Man sollte kaum glauben, daß es in unsern Zeiten, wo man soviel für die Harmonie der Vernunft thut, noch enthusiastische Freunde des Chaos gebe. Allein in der That ist es so, und deshalb erlaube ich mir noch einige Bemerkungen über diejenige Vorstellungsart der Schöpfung, nach welcher man sich darunter nur die Bildung eines ewigen Chaos denkt. Nichts anders als eine grobe Vermengung der Wirkungsweise eines ersten Grundes und einer *Ursache in der Sinnenwelt* kann diese so unphilosophische Theorie veranlassen. Denn man denkt sich nach derselben die Gottheit bey ihrem Bewirken der Dinge, mit demselben Bedürfnisse eines äußern Stoffes, von dem die Ursachen der Sinnenwelt abhängig sind. Ich brauche nicht erst zu zeigen, wie wenig sich dieses mit der Natur eines nothwendigen Wesens verträgt.

Die Vertheidiger der Schöpfung, als der Bildung eines Chaos, müssen dieses Chaos, als neben der Gottheit und unabhängig von ihr ewig vorhanden gewesen vorstellen. Die Gottheit ist also nach ihrem Begriffe nicht Grund von Allem, nicht Grund des Stoffes, sondern nur Grund der **F**orm der Welt; mit einem Worte, sie ist nicht

Gottheit; nur ein *Baumeister*, ein *Bildner*. Sie müssen ferner diesem Stoffe alle inwohnende Kraft für gesetzmäßiges Wirken, alles Vermögen der Form absprechen, müssen sich also unter ihm ein bloßes Passivum denken. Hier fragt es sich: 1) ob überhaupt ein solcher Stoff gedenkbar sey? 2) ob ein solcher Stoff der Gottheit nur das mindeste helfen können? Und beyde Fragen müssen mit Nein beantwortet werden. Endlich müssen sie zugestehn, daß sie das Princip des zureichenden Grundes auf das grübste vernachlässigen, indem nach ihrer Vorstellung der Stoff der Welt ohne allen Grund ist. *) Wenn sie nun aber durch die Vernunft gezwungen sind, für die Form der Welt einen Urgrund anzunehmen, wie können sie sich von der Nothwendigkeit losmachen, einen gleichen für den Stoff derselben zu suchen? Wer sich einen Weltstoff ohne Urgrund denken kann, dessen Vernunft sollte auch nichts gegen eine Weltform ohne Urgrund einwenden.

Die *Emanationslehre* ruht mit dem *Spinozismus* auf einer und derselben Basis. Beyde setzen ein

*) Im angef. Progr. habe ich mich kurz darüber ausgedrückt: *Patet turpiter labi, qui Deum, ut procrearet mundum, parata ab aeterno materie usum esse stataunt. Hi enim primo, revera omnem procreationem tollunt. Nam is, cui forma tantum rerum debetur, non est procreator, sed opifex tantum et aedificator. Deinde aut molem rudem, omni indole certa et vi carentem accipiunt, qualis vereor, ut cogitari possit, aut ut ullus eius sit ad procreandum usus, aut illam aeternis quibusdam viribus praeditam informant, atque adeo Deum ipsum necessitatis alienae et externae lege vinciunt. (p. XIII).*

nothwendiges Wesen, einen *Urgrund der Welt* als unbezweifelt voraus; die Verkennung des Begriffs eines *nothwendigen Wesens*, und die Vermengung der Wirkungsweise dieses Urgrundes mit den *Ursachen der Sinnenwelt*, verleitet beyde zu ihren unhaltbaren Vorstellungsarten. Das falschverstandene und falschangewendete *ex nihilo nihil fit* ist also nicht bloß Entstehungsgrund des Spinozism, sondern eben so gut auch der *Emanationslehre*.

Dieses *ex nihilo nihil fit* ist aber nicht der alleinige Grund der Entstehung beyder Theorien, sondern zugleich auch die *Einsicht der Sinnlosigkeit eines ewigen Chaos*. Der Emanatist und Spinozist denken sich die ganze Sphäre der Möglichkeit als eingeschränkt auf die drey Vorstellungsweisen: Schöpfung aus Nichts, als dem *Materiali*; Schöpfung als Bildung eines ewigen Chaos; Schöpfung als Veränderung und Behandlung des eigenen Stoffes der Gottheit. Beyde verwerfen *Schöpfung aus Nichts*; nach dem Sinne, den sie hineinlegen, mit völligem Recht; beyde verwerfen, als ganz unvernünftig, die *Schöpfung, als Bildung eines ewigen Chaos*; wieder mit gutem Grunde; und nun bleibt ihnen, nach ihrer Voraussetzung und Ueber-sicht der Möglichkeiten, nichts als die dritte Vorstellungsweise übrig, *Schöpfung, als Veränderung und Behandlung des eigenen Stoffes der Gottheit, als Modification ihres Wesens selbst*.

Der Emanatist und Spinozist verdienen allem diesem zu Folge in der Philosophie mehr Achtung, als die Vertheidiger der *Schöpfung aus Nichts im groben Sinne*, (wo das Nichts als Stoff gedacht wird,) und die *Freunde des ewigen Chaos*.

Unerachtet jener Gleichheit aber, welche nicht zu verkennen ist, entfernen sich beyde Theorien im Fortgange ihrer Behauptungen wesentlich von einander. *)

Der Geist des ganzen *Kabbalismus*, in welchem sich die *Emanationslehre* am ächtesten findet, geht darauf hinaus, daß Alles, was ist, aus dem *Allquell* eines unendlichen *Lichts, Geistes, und Lebens* entsprossen sey. **) Die *Schöpfung der Welten* ist demselben eine Offenbarung der an sich verborgenen Gottheit; eine Fortleitung der Licht- und Lebens-Kräfte des Unendlichen zu stufenweiser Mittheilung in unendlichen Graden. Ueber Alles, und vor Allem setzen die Kabbalisten einen Ur-

*) Die ächte wahre Emanationslehre findet sich in den Schriften der Kabbalisten. Eine daraus geschöpfte, treffliche Darstellung derselben verdanken wir dem Herrn Kleuker in seiner Preisschrift: *Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bey den Kabbalisten*. Riga, 1786. Und zwar hat er seine Darstellung nicht aus spätern, sondern aus den ältesten von denen uns bekannten Quellen der Kabbala hergenommen, besonders aus den drey Soharschen Büchern, dem lib. Mysterii, der *Idra magna*, und *Idra parva*, welche man in der *Cabbala denudata* T. II. beisammen findet. — S. vorzüglich S. 7. — 22.

**) Kleuker S. 7.

ersten, den sie auch schlechthin den Unvergleichbaren, Unbegreiflichen und Unnennbaren heißen. Ihm geben sie die Eigenschaften einer absoluten Unendlichkeit nach Zeit und Raum, der Verborgenheit, des Allgenusses. Schon im Zustande seiner Verborgenheit, d. i. vor der Schöpfung, war in ihm, dem Unendlichen, alles enthalten, wiefern sein ewiger Verstand, oder seine Weisheit, das Ideal alles Möglichen und Wirklichen, so wie sein Geist das Leben aller Leben ist. Beyde bleiben ewig in dem Unendlichen verborgen, sie enthalten aber den wesentlichen Grund aller *Eradiationen* von *Licht*, *Geist* und *Leben*. *)

Dieser ganzen Vorstellung liegt der richtige metaphysische Begriff der Gottheit zum Grunde. Aber es wird an denselben eine Schilderung der Schöpfung geknüpft, welche mit ihm nicht harmoniret.

Zwar suchen die Emanatisten das Harte ihres Hauptgedankens 1) dadurch zu mildern, daß sie die Gottheit die einzelnen zähl- und nennbaren Dinge, die Individuen nicht unmittelbar erschaffen lassen; 2) daß sie sich der feinsten Bilder bedienen, um die auffallende Grobheit ihres eigentlichen Gedankens zu verbergen. Allein man durchdringt diese Spitzfindigkeiten ohne große Anstrengung. Was das 1. betrifft, so stellen sie allerdings die Schöpfung so vor: „die erste Handlung der sich offenbarenden Gottheit geschah durch

*) Kleuker S. 8.

einen Strahl, der als urwesentlicher Grund und Anfang aller Wirklichkeit die zwiefache *Urkraft der Zeugung* und *Empfängniß* in sich vereinigte. Durch diese zwiefache Urkraft entstand der *Anfang* und *Inbegriff* aller Schöpfung, die *Erstgeburt* und *Allform* aller Wesen, das *Licht* aller Lichte und das *Leben* aller Leben. Dieser Erstgebohrne Gottes gieng zwar von Gott aus, aber er bleibt auch durch jenen Urstrahl mit dem Unendlichen innigst verbunden; und dieser Erstgebohrne, das allumfassende Urbild, der Abglanz des unendlichen Ewigen, die Summe aller Wesen, ist der allereigentlichste Schöpfer aller Dinge. Durch ihn entstand vermittelt der *Eradiation* das *All* der Dinge, indem seine Gotteskraft sich in alle Grade des *Lichts*, in alle Stufen der *Geister*, und in alle Arten des *Lebens* ausdehnte.“ Allein diese Vorstellung kann zwar das Auffallende des Fehlers im System gewissermaßen mindern; aber die Vernunft auf keine Weise befriedigen. Wenn gleich die einzelnen Dinge nicht unmittelbar von der Gottheit, sondern durch den Erstgebohrnen ausgestrahlt werden, so gehört dennoch der Stoff zu ihnen der Gottheit wesentlich an, sie sind aus göttlichem Stoffe gebildet. Und so wie die Gottheit bey der Ausstrahlung nothwendig Veränderung erleiden muß, welches sich mit dem Begriffe des nothwendigen Wesens nicht verträgt; so bleiben die Ausstrahlungen in ihr, und mit ihrem Wesen unaufhörlich verbunden; sie, die Gottheit und die Welt sind also Eins, eine

Folge, deren Unstatthaftigkeit bereits mehrere Mahle beleuchtet worden. 2) Die Emanatisten der Kabbala vorzüglich bedienen sich der feinsten Bilder, um ihre grobe Vorstellungsart gewisser maassen zu vergeistigen. Die erste Handlung der sich offenbarenden d. i. schaffenden Gottheit nennen sie ein Reden, dies geschah *per bilancem* oder auch durch einen Punkt und Strahl. Am aller wesentlichsten ist dem Systeme das Bild des Ausstrahlens, des Ausfließens des Lichtes. Allein wiewohl man der so schönen Anwendung und Durchführung dieser Bilder seine Bewunderung nicht versagen kann; so muß man doch auch zugestehn, daß die ganz grobe Vorstellung einer sinnlichen Erzeugung der Wirkung durch die Ursache in Raum und Zeit, umsonst hinter sie versteckt wird, daß man sie vielmehr, ohne großen Scharfsinn aufwenden zu dürfen, augenblicklich entdecket.

Der Emanatismus ist vorzüglich in zwey wesentlichen Stücken vom Spinozismus verschieden: I. wird in ihm ein Uranfang der Welt, und vor diesem ein ewiger Zustand der ruhenden Schöpferkraft, in der Sprache der Kabbalisten, der Verborgenheit Gottes, angenommen; II. wird in ihm die Gottheit vorgestellt, als wahre Intelligenz, von deren Verstande und Weisheit der Plan der Welt abhängt. Beydes ist nach dem Systeme des Spinozismus nicht möglich. Zwey scheinbare Verschiedenheiten fallen weg, wenn man etwas schärfer nachdenkt. I. Im

Emanatismus vermittelt der Erstgebohrene die Erzeugung der endlichen einzelnen Dinge, der Individuen, und ihren Zusammenhang mit dem Uerften, der Gottheit. Im Spinozismus werden die Modificationen der Substanz auch nicht unmittelbar aus diese abgeleitet, und eben so wenig als unmittelbar mit ihr zusammenhängend vorgestellt; beydes wird durch die *attributa* der *unendlichen Ausdehnung*, und des *unendlichen Denkens* vermittelt. 2. Im *Emanatismus* wird noch eine gewisse reelle Verschiedenheit Gottes und der Welt behauptet. Allein diese mus, wenn man auf strenge Consequenz dringt, völlig aufgegeben und wahre Identität Gottes und der Welt zugestanden werden, wie sie sich im Spinozismus findet. Im Spinozismus wird eben sowohl als in jenem Systeme eine gewisse Verschiedenheit der Creaturen und der Substanz behauptet, und Spinoza eifert besonders in einigen Briefen nachdrücklich gegen den Vorwurf, als ob ihm Gott und Creaturen *natura naturans* und *naturata* völlig Eins wären. Allein der Unterschied ist auch hier nur spitzfindig erkünstelt, und fällt bey scharfer Ansicht weg. *)

*) Ein scharfsinniger Gegner, Oldenburg, forderete unter andern Spinoza'n in einem Briefe auf, sich wegen des Anscheins, als ob er Gott und Natur nicht unterscheide, bestimmter zu erklären. (opp. posth. ep. XX.) Darauf antwortete Spinoza unbefriedigend genug ep. XXI. „Deum rerum omnium causam immanentem, ut aiunt, non vero transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri, cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et aude-

Man hat sich nicht selten über den Spinozismus ausgedrückt, es werde in ihm eine ewige Schöpfung angenommen; dieser Ausdruck ist in jeder Rücksicht fehlerhaft, ja, man kann sagen, offenbar widersinnig. Eine ewige Schöpfung ist ein Unding. Denn der Begriff Schöpfung schließt den Begriff des Ewigen aus. Zur Bezeichnung des Spinozismus, dessen wahres Wesen in der Längnung alles Schaffens besteht, paßt er vollends gar nicht.

Ich habe beyden Systemen, dem des Emanatismus, und jenem des Spinozismus den Vorzug vor der Hypothese der Bildung eines ewigen aufsergöttlichen Chaos, und jener einer sogenannten ewigen Schöpfung zugestanden. Soll ich aber den Werth jener beyden Systeme selbst schätzen, so gestehe ich, daß mir die Vernunft im Spinozismus weit consequenter zu verfahren scheint, als in der Emanationslehre.

Die Widersinnigkeit der grob ausgelegten *creatio ex nihilo* und eines ewigen aufsergöttlichen Chaos haben, wie ich bereits gezeigt, Emanation und Spinozismus verursacht. Allein bey dem Spinozismus findet sich nun noch der ihm eigenthümliche Entstehungsgrund, nämlich: die geglaubte Unmöglichkeit eines Uranfangs der Welt

rem etiam dicere cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tamen multis modis adulteratis, conicere licet. Attamen, quod quidam putant Tractatum theologico-politicum eo niti, quod deus et natura, per quam massam quandam sive materiam corpoream intelligunt, unum et idem sint, tota errant via.

und eines ihm vorhergegangenen ewigen Zustandes der Ruhe der Schöpferkraft Gottes. Spinoza wollte also dreyerley in seiner Theorie vermeiden: 1) das *nibilum* als einen Stoff für die Allmacht; 2) das ewige Chaos; 3) einen Ur-anfang der Welt; zwey Dinge hingegen in derselben vereinigen: 1) einen zureichenden Urgrund der Welt; 2) die Endlosigkeit der Cauffalreihen, als in welchen die Natur erscheint. Das *nibilum* und ewige Chaos vermied er, indem er die Geschöpfe aus dem Wesen der Gottheit selbst hervorgehn liefs, als welche nach ihm sich entwickelt in alle mögliche Formen der Ausdehnung, und des Denkens, ihrer sich innig durchdringenden Eigenschaften. Den Ur-anfang vermied er, indem er der Gottheit ewige Wirksamkeit im Entwickeln ihres Wesens, nach der unendlichen Fülle möglicher materjeller und geistiger Modificationen zuschrieb. Den zureichenden Urgrund der Welt vereinigte er mit der Endlosigkeit der Cauffalreihen, nahm also zugleich einen Urgrund der Welt, und zugleich die Ewigkeit der Welt an, indem er die Gottheit als den ewigen, aber auch ewig wirksamen und inwohnenden Urgrund der Weltwesen darstellte.

Allein wiewohl eine unkritische speculative Vernunft, durch diese kunstvolle Vermeidung so gefährlicher metaphysischer Klippen, und diese eben so kunstvolle Vereinigung unvercinbar scheinende Vorstellungen im System des Spinozismus, zur Bewunderung gestimmt und wirklich dafür

eingenommen werden muß; so durchdringt dennoch eben so gewiß dieselbe Vernunft beym Lichte einer gründlichen Kritik die spitzfindige täuschende Combination desselben sehr bald, entdeckt sehr bald, daß bey denselben der Grundbegriff, auf welchem Alles ruht, zerstöhrt, und Begriffe vereinigt werden, welche sich schlechterdings nicht zusammen vertragen.

Spinoza vermeidet das Nihilum, das ewige Chaos, und den Uranfang; dafür wählt er eine Methode, bey welcher das nothwendige Wesen nichts weniger als sein Wesen selbst verliert. Er unterwirft es einer ewigen Veränderung; denn wiewohl er behauptet, die Substanz bleibe immer dieselbe, so muß er doch zugestehn, daß sie sich in einem beständigen Wechsel der Form nach verschiedenen Zuständen befindet, indem sie ihre unendliche Fülle möglicher Entwicklungen und Bildungen in Ausdehnung und Denken entfaltet. Dies verträgt sich aber mit der Natur eines nothwendigen Wesens so wenig, daß man den Begriff desselben aufzugeben gezwungen ist, sobald man es jenen Zuständen unterwirft. Spinoza mußte, um seiner Theorie Festigkeit zu geben, nicht bloß dogmatisch einschärfen, der Urgrund sey immer derselbe, immer unwandelbar, und unveränderlich, während er sich zugleich unaufhörlich entwickelt, er mußte vielmehr auf das allerwenigste zeigen, wie sich dieses gedenken lasse. Nun enthält die reine Vernunft Idee Urgrund, allerdings das Merkmal der Unwandelbarkeit, aber zugleich auch das Merkmal

der wirklichen Verschiedenheit von den Wirkungen, ohne welches jenes nicht Statt finden kann. So lange Spinoza das letztere weg läßt, muß er auch auf das erstere Verzicht thun, und demnach sogar das Nothwendige Wesen selbst aufgeben. — Spinoza vereinigt, künstlich genug, den Begriff des Urgrundes und die Vorstellung endloser Caussalreihen; aber es gelingt ihm nur dem Anschein nach, und der Anschein sogar verschwindet, so bald man bemerkt, daß der Begriff des Urgrundes durch eine solche Vereinigung ganz aufgehoben wird.

Wenn man das System Spinoza's so beleuchtet, so ist es nicht schwer, sein Verdienst, als Metaphysikers, zu bestimmen. Es ist bey aller Nichtigkeit seiner Resultate, größer, als aller dogmatischer Metaphysiker vor ihm und nach ihm. Nämlich Spinoza ist, in seiner Art, was kein Anderer derselben ist, streng consequent, und eben die Consequenz, mit welcher er seine Voraussetzungen bis auf das Aeußerste verfolgt, verursacht, daß sich die Resultate, auf welche die speculative Vernunft gelangen muß, wenn sie ohne Kritik ihres Vermögens, über die Ideen des Unbedingten, wie über Dinge an sich philosophirt, in ihrer widersinnigen, empörenden Form darstellen. Spinoza's wahres Verdienst liegt also darinn, daß er auf einem Wege, und in einer Richtung der Speculation, welche zu keinem andern Ziele, als zum Widersinne führt, mit männlicher Festigkeit, und übereinstimmend mit seinen Principien, bis zum Widersinne fortschritt, wäh-

rend andre auf halbem Wege stehen blieben. Dies Verdienst ist in unsern Zeiten erst ganz einleuchtend geworden, da fast zugleich, auf der einen Seite durch die Bemühungen mehrerer Forscher der philosophischen Geschichte der Spinozismus in seine Rechte eingesetzt wurde, auf der andern Kant alle metaphysische Systeme über Welt und Gott der schärfsten Vernunftkritik unterwarf, und die gemeinschaftliche Verirrung, auf welche sich alle gründeten, mit den vollständigen Documenten an den Tag legte. *)

Ich kann diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch der von gewissen Weltweisen unsers Zeit-Alters gewagten Behauptung zu gedenken: „*alle dogmatische Metaphysik über Welt und Gott führe zum Spinozismus.*“ Wenn ich meine wahre Ueberzeugung sagen soll, so muß ich gestehen, daß jede Metaphysik über die Welt und ihren Urgrund, in welcher man Welt und Urgrund als Dinge an sich behandelt, ohne jedoch den Unterschied der Vernunft-Ideen Welt, und Urgrund von den Verstandesbegriffen eines Ganzen und einer Ursache der Sinnenwelt gründlich und bestimmt gefast zu haben, vom Spinozismus unausbleiblich überwältigt wird, wenn nicht Kritik der Vernunft Ausgleichung

*) Es wird immer eine der merkwürdigsten Begebenheiten in der philosophischen Welt bleiben, daß ungefähr zu einer und derselben Zeit Jakobis Briefe über die Lehre des Spinoza, und Kants Kritik der reinen Vernunft und Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik erschienen.

vermittelt, indem sie den entgegengesetzten Partheyen aus der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens ihr gemeinschaftliches Mißverständniß darthut. Außerdem kann der Spinozism allein sich rühmen, daß in ihm die Vernunft-Ideen: Welt und U r g r u n d, rein aufgefaßt, und von den Verstandesbegriffen eines G a n z e n, und einer U r s a c h e der S i n n e n w e l t richtig unterschieden werden.

Spinoza verdient also deshalb keinen Vorwurf, daß er der in Beziehung auf die Schöpfung herrschenden Metaphysik seines Zeitalters widersprach, und einen eignen Weg gieng; vielmehr zieht er unsre ganze Achtung auf sich, wenn wir bedenken, daß jene Metaphysik ihm nur einen Begriff von Schöpfung ansinnen wollte, welcher die Vernunft auf keine Weise befriedigt. Nämlich *der richtige Sinn des Begriffs der unmittelbaren Schöpfung konnte erst dann entwickelt und bestimmt gefaßt werden, wenn durch eine wahre Theorie und Kritik der Erkenntnisvermögen die Formen der Sinnlichkeit und die Schemata des rein sinnlichen Denkens dargestellt waren.* Und da dies erst durch Kant gechehen ist, so kann sich der richtige, präcise Begriff der Schöpfung aus Nichts, hergeleitet von seinen wahren Gründen, in keinem Weltweisen vor Kant finden, und ist nur erst durch seine Philosophie möglich worden. Es könnte also dem Spinoza nur der einzige Vorwurf gemacht werden, daß er die Kantische Theorie des Erkenntnisvermögens nicht vor Kant erfunden.

Zwanzigste Betrachtung.

Ueber Gottes Regierung der Welt.

Der Vorzug der moralischen Methode, den Glauben an Gott und Religion zu gründen, zeigt sich besonders deutlich bey der Entwicklung des Begriffes der Weltregierung Gottes. Demonstrationen der Vernunft aus reinen Begriffen würden zu diesem Zwecke ganz unfruchtbar seyn, und die Betrachtung der physischen Natur für sich allein liefert, wie ich im Vorigen gezeigt habe, nur höchst zweydeutige Resultate. Wenn wir hingegen die ganze Kette religiöser Ueberzeugungen von dem Daseyn eines Sittengesetzes in den vernünftigen Wesen herleiten; so ergiebt sich der Plan der göttlichen Regierung im Ganzen auf das natürlichste.

1.

Der Begriff eines Regierers der Welt ist in dem wahren Begriffe Gottes selbst nothwendig enthalten, und zwar so, daß die vernünftigen Wesen sich das moralische Gesetz ohne alle Einschränkungen als Princip, und den vollständigen Zweck der moralischen Vernunft als Zweck der göttlichen Weltregierung denken müssen.

2.

Gott leitet und behandelt demnach die vernünftigen Wesen nach der Strenge der unwandelbaren sittlichen Gesetze, ohne Erhöhung, ohne Milderung, ohne Ausnahme.

3.

Der Endzweck der göttlichen Regierung ist das höchste Gut der Vernunft: Tugend und Glückseligkeit in Harmonie.

4.

Alle vernünftige Wesen sind in diese göttliche Regierung eingeschlossen. Sie können aber nur insofern und in dem Maasse von derselben, Zutheilung der Glückseligkeit hoffen, als sie sich durch Gebrauch ihrer Freyheit und Ausübung des Sittengesetzes Verdienst erwerben.

5.

Die vernünftigen Wesen können von der göttlichen Regierung, in Beziehung auf das, was nur durch Freyheit möglich ist, nichts erwarten, nachdem ihnen die Gottheit Freyheit und moralische Vernunft gegeben. An der Erwerbung des moralischen Verdienstes also hat die Gottheit nur insofern Antheil, als sie der Urgrund aller Moralität ist, und durch Verleihung des moralischen Gesetzes an die vernünftigen Wesen alles Gute derselben möglich gemacht hat.

6.

Die vernünftigen Wesen können also von der göttlichen Regierung nur das erwarten, was durch ihre Freyheit allein nicht möglich ist.

7.

Wenn also die vernünftigen Wesen Gott als Weltregierer denken, so betrachten sie ihn als Schöpfer der Welt nach dem vollkommenen Endzwecke der moralischen Vernunft, als Gesetzgeber für die freyen Handlungen ihrer selbst, als Richter derselben, und Vertheiler der Glückseligkeit nach dem Verhältnisse der Würdigkeit.

8.

Die vernünftigen Wesen umfassen im moralischen Glauben den Plan der göttlichen Weltregierung im Ganzen. Allein sie würden vermessen handeln, wenn sie die Ausführung desselben im Einzelnen zu erreichen versuchten.

Diese Sätze scheinen mir keiner Erläuterung zu bedürfen. Ich gehe zu einer Untersuchung über, welche hier ihren rechtmässigen Platz einnimmt, nämlich der vom Uebel in der Welt, der Natur, den Arten desselben, der Uebereinstimmung des Daseyns davon mit dem Plane der göttlichen Weltregierung. Ohne mich auf Kritik der mancherley Systeme einzulassen, will ich, dem bisher genommenen Gange der Betrachtung gemäfs, meine Ideen darüber entwickeln.

1.

Die Philosophie hat in Beziehung auf das Uebel in der Welt keine weitere Obliegenheit, als im Allgemeinen darzuthun, das Daseyn des Uebels sey nach dem moralischen

Plane der Welt, dessen Wahrheit und Wirklichkeit durch Gott, vorher im Glauben gefaßt seyn muß, in der jetzigen Epoche der Welt nothwendig, und als Mittel für den Endzweck Gottes anzusehn. Allein sie würde ihrer Granzen ganz vergessen, wenn sie sich vornehme, die Art und Weise der Zustimmung jedes einzelnen wirklichen Uebels mit dem Endzwecke Gottes begreiflich zu machen.

Die Betrachtung des Uebels in der Welt würde weit weniger zur Zweifelsucht und Freygeisterey in der Religion verleiten, wenn die im eben aufgestellten I. §. enthaltene Wahrheit allgemein eingesehen und verbreitet wäre. Wenn ein Gott ist, welcher die Welt nach dem Plane seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, und Güte geschaffen, so versteht es sich von selbst, daß nichts durch ihn wirklich seyn kann, was diesem Plane durchaus widerspräche, aber zugleich auch, daß es dem eingeschränkten Blicke des Menschen nicht vergönnt ist, die Ausführungen desselben im Einzelnen zu übersehen, sie zu begreifen und zu erklären. Es muß demnach in der Sache des Uebels jede Vernunft zugestehn, daß die Philosophie das Ihrige befriedigend leistet, wenn sie zeigt, daß das Uebel nach dem göttlichen Endzwecke für die Welt nothwendig war, daß es als eine wesentliche Bedingung in dem Plane des Schöpfers liegt, daß der Glaube an die Endzweckmäßigkeit des Uebels mit dem Glauben an Gott

so nothwendig verknüpft ist, daß derjenige, welcher glaubt, es könne das Uebel in der Welt fehlen, allen Endzweck und Plan der Welt, ja die Gottheit selbst läugnen muß.

Diese Art, über das Uebel zu philosophieren, ist von jener metaphysischen Methode sehr verschieden, nach welcher man die Nothwendigkeit des Uebels aus dem Begriffe des Endlichen herleiten will. Diese Methode stützt sich vorzüglich auf den falschen Begriff des Uebels, nach welchem man es in eine bloße Verneinung, oder Privation verwandelt. Allein jedes Uebel ist eine Bejahung des Unangenehmen im Bewußtseyn, eine wirkliche Aufnahme eines Gefühls, von positivem Inhalt, ins Bewußtseyn. Daß nun solche Zustände der lebenden Wesen nothwendig seyen, kann sich unmöglich aus dem Begriffe des Endlichen ergeben. So wie sich überhaupt aus einem reinen Verstandesbegriffe kein Erfahrungsbegriff ergeben kann; so kann man eben so wenig aus dem Begriffe des Endlichen, der gar nichts von einer Beziehung auf das Begehrens- und Gefühl-Vermögen enthält, des Daseyn des Uebels, und die Nothwendigkeit davon für endliche Wesen herleiten.

Ich habe bereits in der Betrachtung über die physikotheologische Methode, verglichen mit der moraltheologischen, das Nöthige über diesen Gegenstand gesagt, und will nun in wenigen Worten den wahren Geist der moraltheo-

logischen Philosophie über das Uebel zusammenfassen. Die Moraltheologie stellt das Daseyn des Uebels als einen Gegenstand des göttlichen Willens auf, in wiefern die Realisirung des höchsten Gutes in einer Welt vernünftigsinnlicher Wesen der Endzweck desselben ist, zeigt, wie das Daseyn des Uebels in dem moralischen Plane Gottes enthalten ist, und wie man, ohne das Daseyn des Uebels als nothwendiges Bestandtheil des Weltplans anzusehn, keinen Gott, im wahren Sinne des Wortes, für diese Welt annehmen kann. Was aber die Beurtheilung der Endzweckmäßigkeit der einzelnen Leiden der Lebendigen betrifft, so unternimmt sie nicht etwa das zweydeutige Geschäft, dieselbe aus den unmittelbaren und nahen Folgen derselben darzuthun, lehrt vielmehr, daß sie sich in diesen schlechterdings nicht zeigt, daß sie nur durch vollständige Erkenntniß des Ganzen der Existenz eines lebenden Wesens im Zusammenhange des Systemes, wovon es Glied ist, eingesehen und begriffen werden kann, daß sie also das vernünftige Wesen, in Zuversicht auf den Regierer der Welt, für einseitige Räthsel halten muß, welche in der Zukunft ihre völlig befriedigende Lösung finden werden.

Der gute Wille dererjenigen, welche die Zweck- und Endzweckmäßigkeit der Leiden der Menschen aus denen sich schon in diesem Leben äußernden vortheilhaften Folgen darthun wollen, verdient geachtet zu werden. Allein ihr Verfah-

ren kann, beurtheilt nach acht Kriterien einer gründlichen Philosophie und Theologie, auf keine Weise gebilligt werden. Vielmehr ist nicht zu läugnen, daß es äußerst unsicher, und gewissermaßen gefährlich werden kann. Nämlich der Gesichtspunkt, aus welchem allein, Befriedigung wegen des Daseyns und Leidens von Uebeln möglich ist, wird dadurch ganz verrückt; der menschliche Geist von der für ihn so wichtigen Richtung auf das Ganze des moralischen Weltplans weggeleitet, und verwöhnt, seine Beruhigung in der Betrachtung von einzelnen kleinen Perioden des Daseyns zu suchen, in denen schlechterdings kein sicherer Aufschluß liegen kann. Wenn es wirklich einen heiligen, gerechten Schöpfer und Regierer der Welt giebt, wenn derselbe die Welt wirklich zu einem Endzwecke schuf; so muß nothwendig jeder durch ihn wirkliche Zustand der Lebendigen mit diesem harmonieren, jedes Leiden muß also auch Mittel des Guten und Vollkommenen seyn. Aber so wie die Endzweckmäßigkeit jedes solchen Zustandes nur nach seinem Verhältnisse zum Ganzen beurtheilt und begriffen werden kann; so kann sie sich unmöglich in nahen Folgen darstellen, ja sie kann aus diesen allein nicht einmahl geahndet werden. Wohlthätig ist es also auf keinen Fall für den Menschen philosophirt, wenn man ihm aus der Betrachtung der Vortheile seiner Leiden, schon in diesem Leben, auch nur einigen Trost verspricht. Er forscht und grübelt dann vergebens in dem engen Raume seines irdischen Daseyns

nach einer Harmonie, die nur im Ganzen Statt finden und erkannt werden kann, und ist immer in Gefahr, nach vielen fehlgeschlagenen Verfüchen dem Scepticism und der Irreligion zum Raube zu dienen. Gewöhne man ihn also lieber an einen festen Blick auf das Ganze eines moralischen Weltplans, lehre ihn auf Einsicht der Harmonie unrer jetzigen Schicksale mit dem Endzwecke der Gottheit Verzicht thun, und verkette mit seinem sittlichen Bewußtseyn immer inniger und inniger Zuversicht, Glauben, und Hoffnung.

1.

Uebel ist Bewußtseyn des Unangenehmen.

2.

Uebel, bewirkt durch Freyheit, ist moralisches Uebel. Uebel bewirkt durch mechanische Kräfte der Natur, physisches Uebel.

3.

Wenn eine Welt einen Endzweck haben soll, so müssen in ihr freye Wesen seyn, also Wesen, welche unsittlich handeln, sündigen können. Ohne das Vermögen zu sündigen, gäbe es kein Vermögen Gutes zu thun für freye, endliche, Wesen.

4.

Die freyen Wesen mußten ein Vermögen des Begehrens und des Gefühls von Vergnügen, also auch zugleich ein Vermögen des

Verabscheuens und des Gefühls von Mißvergnügen besitzen.

5.

Es konnte also das moralische Uebel in einer Welt, wie diese ist, nicht fehlen. Seine reelle Möglichkeit in derselben war nothwendig.

6.

Dafs die Kräfte der Natur in ihren Wirkungen mit den Rechten und Trieben der Menschen nicht harmonieren, vielmehr ihnen auf zahllose Weisen Untergang und Elend zuziehen können, ergiebt sich sehr natürlich aus dem Zwecke der Daseynsepoche der Menschen auf diesem Planeten, welche streng disciplinairisch seyn mußte.

7.

Ueberhaupt durften, nach dem moralischen Plane der Welt, die Leiden eben so wenig als die Glückseligkeit schon in dieser Epoche mit Schuld und Verdienst harmonieren. So wenig also die Glückseligkeit, welche einem Tugendhaften in diesem Leben wird, für göttliche Belohnung angesehen werden kann, so wenig darf man irgend ein zeitliches Leiden für göttliche Strafe halten.

Ueber den 6. und 7. §. habe ich bereits in der XVI. Betr. dieses 2. Th. umständlich gesprochen. Vielleicht dürfte folgende Betrachtung die ganze Vorstellungsart leichter machen. Alle

selbst gewirkte Ueberzeugung des Menschen, in Beziehung auf Endzweck der Welt und höchste Absicht Gottes, gründet sich auf Wirkksamkeit der Vernunft. So wenig die Vernunft über sich selbst hinausreichen kann, so wenig kann sie sich unter sich selbst herablassen. Sie eignet also der Gottheit nichts zu, als das, was sie für das höchste und würdigste halten muß. Nun giebt es für die Vernunft keinen höhern und würdigern Endzweck einer Welt zu denken, als den der Harmonie der Tugend und Glückseligkeit, nach welchem sich also freye vernünftige endliche Wesen in unbegrenztem Fortschritte zu immer reinerer sittlicher Güte erheben, und in eben so unbegrenztem Fortschritte, angemessen ihrer Würdigkeit, an Beseeligung gewinnen. Sollte dieser Endzweck möglich seyn, so mußten den freyen vernünftigen endlichen Wesen mannigfaltige Perioden der Bildung bestimmt werden. Unter diesen Perioden mußten die erstern so beschaffen seyn, daß die Seelenstärke der zu Bildenden geübt, und durch geforderte Aufopferungen geprüft würde, weil außerdem ihre sittliche Vervollkommnung keinen besondern Werth hätte. Die Vernunft kann sich, wenn sie reinvernünftig urtheilt, auf keine Weise die vollkommene Ausführung des moralischen Plans für freye endliche Wesen denken, ohne solche Perioden der Prüfung, Verzicht, und Aufopferung für nothwendig zu halten. Solche Perioden aber sind ohne die Möglichkeit und Wirklichkeit des Uebels nicht gedenkbar. Das Uebel muß demnach von der Vernunft für nothwendig

erklärt werden, indem der höchste, ädelste aller Zwecke ohne dasselbe unerreicht bliebe, und die Vernunft, wenn sie dies annähme, in ihrem Urtheile über den Endzweck der Welt unter sich selbst herabsinken müßte.

Wollte man hier einwenden, es sey dies alles noch zu demonstrieren; so vergäße man, daß von dem Allem nichts demonstirt werden könne. So wie alle durch Vernunft gewirkte Ueberzeugung vom Daseyn eines Gottes nicht Wissen, sondern Glauben ist, so ist auch für die Wahrheiten, die mit dieser Ueberzeugung zusammenhängen, nur Glaube möglich, also ein solcher auch nur für die Endzweckmäßigkeit des Uebels.

8.

Leiden sind also in der Welt wirklich: 1) zur Uebung und Prüfung der freyen endlichen Wesen, in Kraft und Stärke der Seele in Beziehung auf Ausübung der Pflicht; 2) um im Allgemeinen den thätigen Kräften derselben Reiz und Schwungkraft zu geben; 3) damit eine Mannigfaltigkeit von Fällen entstehe, wo Pflicht auf die ädelste Weise ausgeübt werden könne.

Dieses alles bedarf keiner Erläuterung. Ich bemerke nur, daß es für die Beurtheilung der Endzweckmäßigkeit des Uebels wichtig ist, nicht nur das wirkliche Gefühl des gegenwärtigen Uebels, sondern auch die Furcht des möglichen Ue-

bels mit in Anschlag zu bringen. Diese Furcht ist selbst Uebel, und eines der wirksamsten Mittel der Prüfung, und Erhöhung sittlicher Kräfte.

E r s t e r A n h a n g

einiger Bemerkungen über verschiedene Methoden, das Daseyn des Uebels mit der Regierung Gottes zu vereinigen.

Der Hauptfehler aller bisher gewöhnlichen Methoden, über das Uebel zu philosophieren, scheint mir darin zu liegen, daß man 1) die Hauptfrage, ob nach dem Endzwecke der Welt, im wahren vollen Sinne des Wortes, das Uebel nothwendig war, und zwar nothwendig in der scheinbar zufälligen, und mit dem Sittengesetze nicht zusammenstimmenden Vertheilung, die wir in der wirklichen Welt finden? fast ganz übergieng, und sich darauf einschränkte: 2. entweder aus metaphysischen Gründen die Nothwendigkeit des Uebels in jeder Welt erweisen zu wollen, oder durch Darthuung der Vortheile der Leiden für das Ganze, und für den Leidenden selbst, die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes zu rechtfertigen.

Die Vernachlässigung der Hauptfrage (1) war sehr natürlich, so lange die Philosophie über den Endzweck der Welt noch nicht befriedigend, vollständig und bestimmt gehandelt hatte. Dies ist von Kant in seinen moralischen Schriften und der Kritik der Urtheilskraft geschehen. Durch

ihn also ist erst eine moralische Theodicee möglich geworden, deren Grundlinien ich in der Unterordnung des physikotheologischen Beweises unter den moraltheologischen und in der vorigen Betrachtung zu ziehen versucht habe. So wie ich die Hauptfrage bestimmt habe, scheint mir Alles in ihr zu liegen, was die Philosophie beantworten kann, aber auch beantworten muß. Nämlich vorzüglich muß die Vernunft darüber Entscheidung fordern, daß in der Vertheilung der Uebel gar keine Harmonie mit den Grundsätzen der Gerechtigkeit Statt findet, welche doch moralisch nothwendig ist. Dieß kann aber nur begreiflich gemacht werden, wenn man von dem richtigen Begriffe des vollkommenen moralischen Endzwecks der Welt ausgeht.

Die reine metaphysische Philosophie über das Uebel hat mir, (ich gestehe es,) schon mißfallen, da ich den bessern Weg noch nicht kannte. Sie schien mir immer von einem falschen Begriffe des Uebels auszugehen, und der göttlichen Allmacht Einschränkungen zu geben, welche die Vernunft nicht zulassen kann. Das Unbefriedigende in derselben zeigt sich am einleuchtendesten, wenn man die Frage wegen des Uebels in ihrem vollen moralischen Sinne nimmt. Die Vernunft fordert von einem wahren Gotte, daß er eine Welt geschaffen habe, deren Plan moralisch vollkommen ist, wo also Alles zu dem höchsten adelsten Zwecke bestimmt, in welcher die Rechte und Ansprüche aller Geschöpfe ohne Einschränkung befriedigt

werden. Sie fordert demnach auch vollkommene Uebereinstimmung des daseyenden Uebels mit den strengen Gesetzen der Gerechtigkeit. Diese Forderung wird dadurch nicht unkräftig gemacht, oder abgewiesen, das man zeige, das Endliche könne ohne Uebel nicht seyn, in Systemen endlicher Wesen müsse das Einzelne wegen des Ganzen leiden, welches am Ende doch nur so viel heist, eine Welt endlicher Wesen könne nicht nach einem moralisch vollkommenen Plane gebildet werden; eine Behauptung, von welcher die moralische Vernunft nie Ueberzeugung zulassen wird. Denn wenn eine Gottheit ist, so muß ihr uneingeschränkte Allmacht zukommen, also auch das Vermögen, eine moralisch vollkommene Welt endlicher Wesen wirklich zu machen. Die Behauptung, das Einzelne müsse wegen des Ganzen gewisse Aufopferungen machen, scheint von den einzelnen Gesellschaften und Verbindungen der Menschen hergenommen zu seyn. Allein man bedenke, das das Weltsystem einen Schöpfer hat, dem nichts unmöglich ist, und der bey Realisirung seines Plans nicht von Mitteln und Umständen abhängig war.

Ich habe mich gegen die Methode erklärt, die Regierung Gottes durch Auffuchung einzelner naher Vortheile der Leiden zu rechtfertigen. Damit läugne ich nicht, das solche Beobachtungen anderweitigen Nutzen haben; sie haben ihn zuverlässig, indem sie reichen Stoff zu moralischen und politischen Regeln geben. Nur können sie

im Mindesten nicht dazu dienen, die Frage wegen der Uebereinstimmung des Uebels mit der göttlichen Weltregierung zu entscheiden. *)

Zweyter Anhang

über die Möglichkeit der Wunder, als Mittel für die göttliche Weltregierung.

Bey Untersuchung der Wunder muß man wohl unterscheiden: 1) die Frage der Kosmologie, ob Wunder möglich seyen und 2) die Frage der *Theologie*, ob und in wiefern es sich mit den Eigenschaften und Zwecken der Gottheit vertrage, sich der Wunder, als Mittel zur Ausführung ihrer Plane, zu bedienen. Ich will kürzlich von beyden Fragen handeln.

Nicht jede außerordentliche ungewöhnliche Begebenheit der Natur kann ein Wunder genannt werden. Vielmehr ist ein Wunder im kosmologischen Sinne eine Begebenheit, welche durch ein Wesen gewirkt wird, welches nicht Erscheinung ist, nicht in die Sphäre der erkennbaren Natur gehört. Ein Wunder ist also übernatürlich, nicht zu beurtheilen und zu begreifen nach den Gesetzen der Natur. **) Bezogen auf Gott ist ein Wunder eine übernatürliche Wirkung Gottes in der Welt, also eine solche Wir-

*) Herr Kindervater hat mit vielem Scharfsinn darübergehandelt in seinen Skeptischen Dialogen über die Vortheile der Leiden.

**) S. unter andern auch Iakobs Kritik der Metaph. §. 326.

kung, wobey er sich der Vermögen der Natur nicht als Mittel bedient hat. Crusius legt noch den Begriff des Unmittelbaren hinein. *) Meynt er, daß ein Wunder alle Mittel überhaupt, auch übernatürliche Mittel ausschliesse, so ist dieß wohl nicht zu beweisen; will er bloß die Vermittelung sinnlicher Vermögen, nach ihren beständigen Gesetzen, ausschließen, so ist der Ausdruck unbestimmt, und die Idee liegt schon in dem Begriffe des Ausserordentlichen.

Daß Wunder in diesem Sinne nicht möglich seyen, kann keine Philosophie beweisen; die Vernunft muß zugestehen, daß sie sich sehr wohl gedenken lassen, sehr wohl in der Mitte der Naturbegebenheiten Statt finden können. Damit ist aber nicht gemeynt, daß man die Art und Weise eines Wunders begreifen könne. Vielmehr ist dieß nach dem Begriffe desselben nicht der Fall. Mit Recht behandelt Herr Prof. Jakob in seiner Kritik den Begriff eines Wunders bloß problematisch. „Nach unserer Theorie, sagt er, hat der Begriff nicht die mindeste Schwierigkeit. Die Natur würde auch durch eine solche Begebenheit weder aufgehalten noch irre gemacht werden, sondern die intelligible Ursache würde, so ferne sie sich durch eine Wirkung in der Erscheinung offenbarte, sich wie eine Ursache in der Erscheinung

*) Entwurf der nothw. Vern. W. §. 329.

verhalten, und, wenn ihre Einwirkung aufhörte, würden die Erscheinungen nach wie vor fortwirken. Sie wäre also bloß als ein physisches Hinderniß zu betrachten, das die Wirkungen in der Erscheinung einschränkt, aber nicht aufhebt.“

Die Entscheidung der Frage: *ob es sich mit den Eigenschaften und Zwecken der Gottheit vertrage, sich der Wunder als Mittel zur Ausführung ihrer Pläne zu bedienen*, scheint mir vorzüglich auf folgenden Punkten zu beruhen:

1) Wenn die Gottheit den Menschen ein Erkenntnißvermögen gegeben hätte, nach welchem ihnen Wunder unmöglich und widersprechend scheinen müßten: so würde es ihrer Weisheit widerstreiten, durch Anwendung von Wundern auf sie wirken zu wollen. Allein, da sie denselben ein solches Erkenntnißvermögen zu Theil werden ließe, nach welchem ihnen Wunder gedenkbar, wiewohl unbegreiflich sind; so kann sie sich allerdings der Wunder bedienen, als Mittel, um auf die Menschheit zu wirken.

2) Was nun aber die Umstände betrifft, unter welchen Wunder eintreten können, so ist dieselbe Vernunft, welche die Möglichkeit der Wunder zugestehen muß, gezwungen, folgende Bedingungen festzuhalten, unter welchen allein es der Gottheit würdig seyn kann, sich der Wunder, als Mittel in der Weltregierung zu bedienen.

a) Der durch das Wunder zu erreichende Zweck muß vollkommen gut seyn. So wie die Gottheit das Böse nicht wollen kann, nach ihrer Heiligkeit, so würde es frevelhaft seyn, von

ihr anzunehmen, sie habe durch ein Wunder einen Zweck erreichen wollen, welcher nicht vollkommen gut wäre. — Diese Bemerkung würde keinen Platz verdienen, wenn nicht die Geschichte der Theologie Facta anstellte, wo man durch Vernachlässigung jenes Kriteriums unwürdige Begriffe von der Gottheit verbreitet hat. Ich füge nur noch hinzu, daß es z. B. kein guter Zweck seyn würde, dem Menschen Ueberzeugung von etwas zuzumuthen, was ihm nach seinem Erkenntnißvermögen, bey völlig gesetzmäßiger Aeufserung davon, geradezu widersinnig vorkommen müßte, und sich zu diesem Behufe eines Wunders zu bedienen. Das höchste Recht der vernünftigen Wesen ist das auf den gesetzmäßigen Gebrauch ihrer Vernunft innerhalb ihrer Grenzen, und dieses würde offenbar durch jene Zunuthung verletzt.

- b.) Der Zweck muß durch kein Mittel der Naturordnung so leicht, sicher, und vollständig erreicht werden können, als durch die übernatürliche Begebenheit, das Wunder. — Es versteht sich von selbst, daß die Anwendung dieses Kriteriums eben so wohl zur Annahme als zur Verwerfung eines Wunders, mit größter Behutsamkeit geschehen muß.

Ein und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die Erhaltung der Welt.

Die Lehre von der Erhaltung der Welt hat den Philosophen von jeher fast eben so viele Schwierigkeiten
Heydenr. nat. Rel. II. Th. N

keiten verurfacht, als die von der Schöpfung. So wie bey dieser, eben so ist es bey jener nöthig, vor allen Dingen zu bestimmen, was die menschliche Vernunft rechtmäßiger Weise für eine Art der Entscheidung über diesen Gegenstand fordern könne.

1.

Die Vernunft kann, wenn sie ihr Vermögen und ihre Grenzen kennt, auf keine Weise fordern, daß es Beweise für die Erhaltung der Welt gebe, hergeleitet aus der Natur Gottes und der Art seines Verhältnisses zur Welt. Und da nur durch solche die Weise der Erhaltung der Welt begreiflich gemacht werden könnte, so darf sie eben so wenig erwarten, daß jemahls irgend eine Philosophie diese Weise entwickele.

2.

Unbefriedigend mußten ausfallen alle Versuche, Demonstrationen der Erhaltung der Welt zu bilden, z. B. aus der Unveränderlichkeit Gottes, aus der Natur der Substanzen.

3.

Unbefriedigend mußten ausfallen alle Versuche, die Weise der Erhaltung begreiflich zu machen, z. B. durch die Vorstellung einer fortwährenden beständigen Schöpfung u. a.

Der Erweis für diese Behauptungen §. 1. 2. 3. ergibt sich aus der Natur der Begriffe: Gott, und Welt. Nach der ausführlichen Deduction,

und Bestimmung, die ich von denselben gegeben habe, halte ich es für unnöthig, ihn hier besonders zu führen.

4.

So wie Gottheit, und unmittelbare Schöpfung nur Gegenstände eines nothwendigen Glaubens der Vernunft sind, so kann es auch keine andre Art der Ueberzeugung von der Erhaltung der Welt geben, als die durch Glauben.

5.

Die Frage der Philosophie in Betreff der Erhaltung der Welt ist demnach keine andre, als: Macht derselbe Grund, welcher die vernünftigen Wesen zwingt, einen Gott, Schöpfer und Regierer der Welt zu glauben, es ihnen auch nothwendig, in denselben Glauben die Erhaltung der Welt einzuschließen? Ist der Glaube an Erhaltung der Welt mit dem Glauben an das Daseyn Gottes nothwendig und unzertrennlich verbunden?

6.

Diese Frage kann die Vernunft, so wie alle, die man ihr mit Recht aufwirft, entscheidend beantworten.

7.

Wenn in dem Begriffe Gott ein Schöpfer und Regierer der Welt nach dem vollkommenen Endzwecke der Vernunft gedacht wer-

den muß, wenn dieser vollkommene Endzweck der Vernunft, für ein Weltssystem, wahre Unendlichkeit hat; so ergibt sich, daß mit dem Glauben an Gott nothwendig und unzertrennlich verknüpft ist der Glaube an a) die endlose Erhaltung der vernünftigen Wesen, b) die endlose Erhaltung aller dererjenigen Kräfte und Verbindungen von Kräften, welche Mittel der Erreichung des göttlichen Endzwecks für die vernünftigen Wesen sind.

8.

Der Glaube an die Erhaltung der Welt hat bestimmte Grenzen. Nur diejenigen Vorstellungen dürfen in ihn aufgenommen werden, ohne welche der Glaube an das Daseyn Gottes nicht würde bestehen können.

9.

Der Glaube an die Erhaltung der Welt ruht also ebenfalls ganz auf dem Bewußtseyn der moralischen Vernunft.

10.

Die Betrachtung der physischen Natur kann diesen Glauben nur stärken.

Zwey und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die Offenbarung Gottes.

Begriff der Offenbarung Gottes; natürliche, übernatürliche Offenbarung Gottes; Verhältniß der einen zur andern,

Nach dem Ideengange, in welchem ich die Wahrheiten der Religion aus der moralischen Vernunft hergeleitet, und die Verknüpfung des Bewußtseyns derselben mit dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit gezeigt habe, darf ich nicht erst besonders darthun, daß nach dem Endzwecke und Plane der Welt Offenbarung Gottes; nothwendig war,

1.

Gott offenbart sich den Menschen, indem er es ihnen durch zureichende Gründe möglich macht, von seinem Daseyn überzeugt zu werden.

2.

Es ergibt sich aus der Natur der Sache, daß Gott den Menschen keine andre, als eine solche Ueberzeugung von seinem Daseyn gewähren könne, die dem Erkenntnißvermögen desselben angemessen ist.

3.

Nach dem Endzwecke der Welt kann Gott den Menschen keine andre, als eine solche Ueberzeugung von seinem Daseyn gewähren, wel-

che sich mit seiner moralischen Bestimmung in der jedesmahligen Epoche seines Daseyns vollkommen verträgt.

4.

Gott kann nach seiner Weisheit dem Menschen nur gerade so viel Wahrheit von seinem Wesen offenbaren, als er zu Erreichung seines Endzwecks in jeder Epoche seines Daseyns bedarf.

5.

Der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens ist von dem Daseyn Gottes keine Ueberzeugung angemessen und möglich, als Ueberzeugung im Glauben.

6.

Mit der moralischen Bestimmung des Menschen in der Epoche seines irdischen Daseyns verträgt sich nur Ueberzeugung im Glauben vom Daseyn Gottes.

7.

Der Mensch bedarf in der Epoche seines irdischen Daseyns so viel Wahrheit vom Wesen Gottes, als es für die Art und den Grad moralischer Uebung und Ausbildung zuträglich ist, welcher seine Bestimmung in dieser Epoche ausmacht.

Zur Erläuterung des 5. §. f. d. 1. Th. die V. Betr. *über die Wahrheit* in der natürlichen Theol.

Der 6. und 7. §. können nach dem, was im 2 Th. d. 15. Betr. über die *Unterordnung des physikoh. Bew. unter den moraltheol.* und besonders über den *Zweck des zeitlichen Lebens* gesagt worden, weder dunkel, noch eines Beweises bedürftig seyn.

8.

Die Offenbarung Gottes ist entweder natürlich oder übernatürlich.

9.

Gott offenbarte sich natürlich, indem er in das menschliche Erkenntnißvermögen Principien legte, durch deren gefetzmäßige Wirksamkeit Ueberzeugung von seinem Daseyn entstehen muß.

10.

Die göttliche natürliche Offenbarung wird nicht durch ein einzelnes Vermögen, sondern durch alle Vermögen, welche das Erkenntnißvermögen des Menschen ausmachen, und ihre gegenseitigen wirksamen Verhältnisse vermittelt. Die Bildung des Begriffes, und der Drang des Bedürfnisses, sich zum Glauben zu bestimmen, ist vorzüglich in der Vernunft, sowohl ihrem moralischen als theoretischen Vermögen gegründet. Allein jedes der übrigen Vermögen liefert einen positiven oder negativen Beytrag zum vollständig wirksamen religiösen Glauben.

S, den 1. Th. die 1. Betr. S. 1. — 20. die III. S. 52. — 56. die V. S. 152. — 201. II. Th. 17. Betr, Anh, ein, Bemerk. S. 131. — 133.

11.

Um sich den Menschen übernatürlich zu offenbaren, mußte Gott bereits in das menschliche Erkenntnißvermögen Principien gelegt haben, die sich zu einem Begriffe seines Wesens entwickeln können. Alle übernatürliche Offenbarung setzt also insofern die natürliche Offenbarung gewisser maassen voraus,

12.

Gott offenbart sich übernatürlich, wenn er sich einer übernatürlichen Begebenheit als Mittel bedient, um in Menschen Ueberzeugung von seinem Daseyn, Eigenschaften, Zwecken und Geboten zu bewirken.

13.

Alle übernatürliche Offenbarung geschieht also durch Wunder.

In diesen drey Sätzen wird der strengste Begriff von übernatürlicher Offenbarung Gottes aufgestellt, und nichts desto weniger behauptet, daß alle übernatürliche Offenbarung Gottes die natürliche Offenbarung eben desselben Wesens gewissermaassen voraussetzt. Nämlich die allererhabensten Wunder würden den Zweck übernatürlicher Offenbarung Gottes nicht vermitteln können, wenn

nicht im Menschen, und zwar in der ursprünglichen Einrichtung seiner Natur, der Begriff eines Gottes und die Nothwendigkeit, sein Daseyn anzunehmen, vorbereitet wäre. Die auf diese Weise ursprünglich im Menschen befindlichen religiösen Anlagen können vielleicht erst durch die übernatürliche Offenbarung zur Entwicklung gereizt werden; allein diese muß zuverlässig erst vor sich gehn, ehe jene zu ihrem Ziele gelangen kann.

14.

Die Philosophie hat ihren Grenzen zu Folge, in Beziehung auf übernatürliche Offenbarung, nur folgende Obliegenheiten: 1.) den Begriff der übernatürlichen Offenbarung nach seinem Unterschiede von dem der natürlichen Offenbarung zu bestimmen; 2) zu zeigen, daß übernatürliche Offenbarung wirklich möglich ist; 3) zu zeigen, ob und wiefern sich übernatürliche Offenbarung mit den Eigenschaften und dem Endzwecke Gottes vertrage.

Das erste ist bereits §. 12. §. 13. geschehen, Ueber den zweyten und dritten Punct dürften folgende Sätze entscheiden.

15.

So wenig die Philosophie überhaupt die Unmöglichkeit eines Wunders darthun kann; eben so wenig kann sie die Unmöglichkeit einer Offenbarung Gottes durch Wunder zeigen,

muß vielmehr die Gedenkbarkeit einer solchen vor jedem Zweifel sichern.

S. den *zweyten Anhang* zur zwanzigsten Betrachtung: *über die Möglichkeit der Wunder als Mittel für die göttliche Weltregierung*

16.

Die Frage: ob es wirklich übernatürliche Offenbarung jemahls gegeben habe, und welche von mehrern vorgeblichen übernatürlichen Offenbarungen verschiedener Nationen die einzig ächte sey, gehört nicht für das bloße Forum der Philosophie.

Die *Beurtheilung der wirklichen Göttlichkeit* einer vorgeblichen Offenbarung beruht auf 1) äußern und 2) innern Kriterien. Die äußern betreffen die wundervolle Weise der Offenbarung; die innern die Göttlichkeit der auf wundervolle Weise eröffneten Wahrheiten. Die erstern sind der historischen Kritik eigen; nur die zweyten können von der Philosophie gefordert werden. Wiefern indessen die historische Kritik der Aechtheit einer Offenbarung die erwiesene Möglichkeit einer solchen voraussetzt, und sich ganz auf die Vernunftgrundsätze der Glaubwürdigkeit stützt, so sind auch die äußern Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung nicht ganz unabhängig von der Philosophie.

17.

Uebernatürliche Offenbarung stimmt mit den Eigenschaften und dem Endzwecke der

Gottheit zusammen: 1) in wiefern die zu offenbarenden Wahrheiten vollkommen gut sind, und die Erkenntniß derselben für die Bestimmung der vernünftigen Wesen nothwendig ist; 2) inwiefern diese Wahrheiten durch die bloße Wirksamkeit der sich selbst überlassenen Vernunft a) entweder gar nicht, b) oder nicht vollständig, c) oder doch nicht mit unerschütterlicher Ueberzeugung erkannt werden können. Unter diesen Bedingungen stimmt übernatürliche Offenbarung zusammen, mit der Heiligkeit sowohl, als der Weisheit Gottes, und muß für das erhabenste Mittel zur Erreichung des göttlichen Endzwecks für die Menschheit angesehen werden.

18.

Eine wirklich göttliche Offenbarung kann nichts enthalten, was dem Menschen bey gesetzmäßiger Wirksamkeit seiner Vernunft widersprechend scheinen müßte.

19.

Aber allerdings sind die Hauptgegenstände einer wirklich göttlichen Offenbarung unbegreiflich, und müssen es, der Natur der Sache zu Folge, seyn. In die Weise der übernatürlichen Eröffnung selbst kann nicht anders, als unbegreiflich seyn.

Zur Erläuterung des 17. §. füge ich nur folgendes hinzu: 1) Das höchste Kriterium der *innern*

Güte einer Wahrheit liegt in der Vernunft, und selbst die geoffenbarten Wahrheiten müssen nach demselben beurtheilt werden. 2) Sätze also, von denen man einsieht, daß sie durch jenes Kriterium verworfen werden müssen, können in keiner wahrhaft göttlichen Offenbarung vorkommen; 3) indessen können wir die wirkliche Güte gewisser Wahrheiten, welche uns durch göttliche Offenbarung überliefert sind, wegen der Grenzen unsrer Einsicht, nicht im Stande seyn, zu begreifen, und hier kann allerdings eine absolute Glaubenspflicht eintreten, bloß wegen der *göttlichen Autorität* gewisse Sätze anzunehmen. Nur muß a) nicht etwa Unvernünftigkeit und Immoralität derselben nach dem Kriterium der Vernunft wirklich dargethan werden können; b) muß es keinem Zweifel unterworfen seyn, daß sie wirklich von Gott herrühren.

Durch den 17. §. sind, glaube ich, diejenigen hinlänglich widerlegt, welche in der göttlichen Offenbarung nur Wahrheiten fordern, auf welche die Menschen durch natürliche Wirksamkeit ihrer Vernunft schlechterdings nicht würden haben gerathen können.

Der 18 u. 19 §. verdienen vorzüglich deshalb in dieser Untersuchung einen Platz, weil die Begriffe des Widersprechenden und Unbegreiflichen nur zu oft von Theologen und Philosophen verwechselt werden; ein Fehler, welcher den Gegnern der Offenbarung nicht anders, als sehr erwünscht seyn kann. So gerecht die Forderung ist, daß eine wirklich göttliche Offen-

barung nichts Widersprechendes enthalte, so ganz vermessent ist das Verlangen, die Hauptgegenstände derselben begreifen zu wollen.

20.

Die Philosophie kann nicht erweisen, daß eine wirklich göttliche Offenbarung allgemein seyn müsse.

21.

Die Philosophie kann nicht entscheiden über die Form einer göttlichen Offenbarung.

22.

Die Philosophie kann nichts bestimmen wegen der Schicksale, die eine göttliche Offenbarung haben kann.

Die Philosophie weist also alle jene Fragen: *warum die Offenbarung Gottes nicht allen Menschen gemeinschaftlich sey? warum sie eine gewisse Form, und keine andre habe? warum sie gewissen Schicksalen unterworfen gewesen? als für sie unbeantwortlich von sich, und bleibt innerhalb ihrer Grenzen.*

23.

Die Philosophie liefert die Grundsätze der Hermenevtik für eine in Sprache ausgedrückte Offenbarung Gottes.

24.

Diese Grundsätze sind keine andern, als die allgemeinen philosophischen Grundsätze aller Hermenevtik.

25.

Es giebt keine heilige Hermenevtik, welche nicht ruhte auf der allgemeinen philosophischen Hermenevtik.

26.

Inwiefern die Göttheit mancherley Schicksale ihrer in Sprache ausgedrückten übernatürlichen Offenbarung, mancherley Einfluß der Menschen und äußerer Umstände auf sie zu liefs; inwiefern also Redensarten und Worte vernichtet, verstümmelt, verändert, vertauscht werden können, so ist die kritische Behandlung des Textes derselben unumgänglich nothwendig.

27.

Diese kritische Behandlung beruht auf den allgemeinen philosophischen Grundsätzen der Kritik.

28.

Es giebt keine heilige Kritik, welche nicht auf den allgemeinen philosophischen Grundsätzen der Kritik ruhte.

Die Hermenevtik und Kritik einer in Sprache ausgedrückten Offenbarung Gottes erfordert indessen die gewissenhafteste Bescheidenheit und Vorsicht.

29.

Daß man heilige Bücher am gründlichsten fasse, durch bloßes leidentliches Hingeben, und

Verfinken in fein Gefühl, also ohne Selbstthätigkeit der Vernunft, ohne philosophische und grammatische Gesetze der Auslegung, und ohne alles Bewusstseyn, die Bedeutung der Wörter selbst entwickelt zu haben, hat entweder gar keinen Sinn, oder, wenn es einen hat, nur einen solchen, welcher zugleich die Gottheit und die Menschheit entehrt.

Dafs die Gottheit auf übernatürliche Weise Vorstellungen, Entschlüsse, Gefühle in Menschen wecken könne, ist für die Philosophie gar keinem Zweifel unterworfen, obwohl sie die Art und Weise nicht begreiflich machen kann. Die Gottheit bedarf zu diesem Behufe keiner Sprache, sondern so wie alle unsre Ideen, Entschlüsse, Gefühle ihre selbständige Wesentlichkeit auch ohne Worte haben, so kann die Gottheit ohne Vermittelung solcher Zeichen, Ideen, Entschlüsse, Gefühle in Menschen erregen. Allein der, dem eine solche übernatürliche Eingebung ward, kann sie nicht eher seinen Mitmenschen eröffnen, bis er sie auf deutliche Begriffe gebracht, und in Sprache übersetzt hat. Sobald nun das, was ihm wundervoll zugeflossen ist, die Form des Wortausdrucks angenommen hat, so ist ganz natürlich, dafs die, welche es hören oder lesen, um es zu verstehen, ihre Vernunft in Wirksamkeit setzen, und die Regeln der philosophischen und grammatischen Auslegung anwenden müssen, und dafs ihnen das Bewusstseyn, die Bedeutung der Wörter auf diese Weise selbst entwickelt zu haben, nicht fehlen kann.

Drey und zwanzigste Betrachtung.

Ueber den Begriff einer Eigenschaft Gottes.

Die Entwicklung des Begriffes: Gott, nach seinen wesentlichen einzelnen Merkmalen, hängt ganz von der Art und Weise ab, wie das Daseyn Gottes von Gründen abgeleitet worden, hängt von diesen ab, sowohl der Wahrheit, als der Ordnung, Vollständigkeit, und Präcision nach. Eine auf *Demonstrationen der reinen Vernunft* gegründete natürliche Theologie ist in der Lehre von den Eigenschaften Gottes keiner Wahrheit und Vollständigkeit fähig; keiner Wahrheit; denn es müßte objective Wahrheit seyn, und diese findet von Gott und göttlichen Dingen nicht Statt; keiner Vollständigkeit; denn aus den bloßen reinen Begriffen der Nothwendigkeit des Daseyns und der Allvollkommenheit lassen sich z. B. die moralischen Eigenschaften Gottes nicht herleiten. Eine bloße Physikotheologie ist in derselben Lehre keiner Ordnung, keiner Vollständigkeit, und keiner Präcision fähig, aus Gründen, welche ich bereits in der Kritik dieses Systems hinlänglich angedeutet habe.

Der Vorzug der moraltheologischen Methode zeigt sich, so wie überall, also auch in der Lehre von den Eigenschaften Gottes unverkennbar. Ich bleibe ihr demnach bey dem Vortrage von dieser durchaus getreu.

Zuvörderst halte ich für nöthig, zu bestimmen, was ich, meiner Vorstellungsart der Glau-

bensgründe der Religion zu folge, unter den Eigenschaften Gottes verftehe.

1.

Die Vorstellung der Eigenschaften Gottes ist die Vorstellung des im Wesen Gottes liegenden zureichenden Grundes für die Möglichkeit und künftige Wirklichkeit einer vollkommenen Ausführung des moralischen Planes des Weltfyftemes, nach den einzelnen Hauptmomenten, ohne welche dieselbe nicht gedenkbar ist.

2.

Die Vorstellung der Eigenschaften Gottes ist also eine theilweise Vorstellung der wesentlichen Gegenstände des moralischen religiösen Glaubens.

Aus diesem Begriffe ergiebt sich nun sehr natürlich auch Folgendes:

3.

Die Entwicklung der Eigenschaften Gottes in der natürlichen Theologie hat ihr bestimmtes Princip, das Princip des moralischen Glaubens. Aus ihm allein müssen jene alle hergeleitet werden.

Diesem Principe sind also auch die reinmetaphysischen Eigenschaften Gottes untergeordnet.

4.

Durch dieses Princip ist die Ordnung der Entwicklung der göttlichen Eigenschaften zugleich bestimmt.

Diese Ordnung folgt ganz aus jener Ordnung, in welcher sich die religiösen Glaubensvorstellungen mit dem Bewußtseyn der moralischen Vernunft verknüpfen.

5.

Durch dasselbe Princip ist auch der Umfang aller Eigenschaften Gottes auf das strengste in seine Gränzen geschlossen.

Hegten wir den anmaßenden Gedanken, von der Natur Gottes etwas wirklich erkennen zu wollen; so wäre die Bestimmung des Umfangs der göttlichen Eigenschaften nicht möglich. Denn unser eingebildetes Erkenntniß jenes Wesens könnte sich ja mit jedem Tage vermehren. Versuchten wir alle Gotteserkenntniß aus der physischen Natur zu schöpfen, so wäre es ebenfalls nicht möglich. Denn in der Natur können wir bis ins Unendliche weiter forschen. Allein da die moralische Vernunft immer dieselbe bleibt, ihr Gesetz, ihr Endzweck, und die daraus herfließenden Ansprüche und Bedürfnisse sich nie ändern, so muß auch dadurch der Begriff Gott eine bestimmte Summe von Eigenschaften erhalten, die mit dem Umfange des Inhalts der moralischen Vernunft im genauesten Verhältnisse stehen.

Vier und zwanzigste Betrachtung.
*Ueber den Anthropomorphism in der Vorstellung der
 Eigenschaften Gottes.*

Die Geschichte der Religionen zeigt, daß alle Begriffe von Gott, womit sich von jeher Men-

schen befriedigten, gewissermaßen Anthropomorphism enthielten, d. h. daß in ihnen Gott in gewissen Stücken nach der Analogie der menschlichen Natur gedacht wurde *). Unerachtet dies in sehr vielen auf eine grobe, jenes Wesen entheiligende Art geschah; so mußten doch die Kritiker der Religion auch bemerken, daß gewisse anthropomorphistische Züge die Gottheit nicht im Mindesten entehrten, aus der natürlichen Wirkungsweise des menschlichen Erkenntnisvermögens selbst hervorgiengen, und für den religiösen Glauben des Menschen nothwendig waren. Ich halte es nicht für unnöthig, von dem Grunde, den Grenzen und dem wahren Werthe des Anthropomorphismus, besonders zu handeln.

I.

Anthropomorphistische Vorstellung Gottes ist untadelhaft, wiefern die menschliche Vernunft gezwungen ist, sich den im Wesen Gottes liegenden zureichenden Grund für die Möglichkeit und künftige Wirklichkeit einer vollkommenen Ausführung des moralischen Planes der Welt, auf eine bestimmende Weise vorzustellen, und sie dieses nicht kann, ohne Gott mit derjenigen Eigenschaft zu denken, durch welche allein, für den Menschen

*) Ich nehme also Anthropomorphism nicht in dem groben Sinne, welchen das Wort sonst, zum Beyspiel im Wolfischen Systeme der natürlichen Theologie, auch bey Crusius hat, welcher Anthropopathie und Anthropomorphism unterscheidet.

Vorstellung eines Endzwecks und Ausführung von Zwecken und Planen, möglich ist.

2.

Bey einer solchen anthropomorphistischen Vorstellung wird der reine Begriff eines zureichenden Grundes festgehalten, derselbe aber unter einem Symbole vorgestellt, womit wir nicht die Natur des Gegenstandes an sich zu ergründen, sondern ein bestimmtes wirksames Verhältniß desselben zu uns, in einer leicht falschen analogischen Combination darzustellen gedenken.

Es sey mir erlaubt, diesen beyden Paragraphen eine Stelle Crusiuffsens beyzufügen, welche die Sache vortreflich erläutert *). „Alle Kräfte der Geschöpfe, und alle Vollkommenheit, die dadurch möglich ist, ist auch in Gott, aber nur *eminenter*; d. i. es ist etwas gleichgeltendes, aber unendlich besseres, in Gott, so wie es der Begriff der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens erfordert. Demnach können wir auch Gott die Kräfte, Handlungen, und Wirkungen, die wir an den Geschöpfen wahrnehmen, und an denen nur nicht ein moralisches Böses befindlich ist, oder betrachtet wird, ebenfalls zuschreiben, und die göttlichen *attributa* mit dem Nahmen derselben benennen, dafern wir es nur nicht anders, als so meynen, das sie ihm *eminenter* zu

*) Crusius Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten §. 323.

kommen sollen. Wir wollen alsdann nur so viel damit sagen, es sey in Gott eine gewisse unendlich vollkommene Eigenschaft, vermöge welcher er eben das, oder noch mehr und auf vollkommere Art, ausrichte, oder, vermöge welcher eine Aehnlichkeit mit denenjenigen Handlungen oder Wirkungen heraus komme, welche wir an gewissen Geschöpfen, oder in einem gewissen Zustande derselben, wahrnehmen. Eine solche Vorstellungsart, da man wegen der Aehnlichkeit gewisser Wirkungen Gott eine Eigenschaft der Geschöpfe, die ihm in der That nicht zukommt, beyleget, jedoch solches nicht anders verstehet, als, das ihm etwas gleichgeltendes und besseres *eminenter* zukomme, heißt eine Anthropopathie, oder menschliche Redensart von Gott, welche demnach nichts anders, als ein tropischer Ausdruck von Gott ist. Der Nutzen der Anthropopathie besteht darinn, das wir eines Theils von den Eigenschaften Gottes mit wenig Worten reden können, ohne das wir jedesmal durch eine scharfe Abstraction den Punkt und die Grenzen der Aehnlichkeit Gottes und der Geschöpfe aus einander setzen; und andern theils, das auch diejenigen einen, obwohl concreten, und noch nicht gelehrten, jedoch wahren, und in der Moral fruchtbaren, Begriff von den göttlichen Eigenschaften sich machen können, welche zu derjenigen scharfen metaphysischen Abstraction gar nicht geschickt sind, durch welche von den göttlichen Eigenschaften, wenn man sie ohne eine solche Vergleichung denken will, alle Unvollkommenheit abgefondert, und

dasjenige, was ihm wirklich zukommen kann, besonders gedacht werden muß. Die Anthropopathien sind also im menschlichen Leben ganz unentbehrlich, und sehr bequem, wenn man nur die Leute einmahl für allemahl unterrichtet, daß Gott in allen Stücken von unendlicher und unbegreiflicher Vollkommenheit sey, ob man gleich auf menschliche Weise von ihm rede, worauf auch ein jedweder, der seine Vernunft ein wenig braucht, leicht von selbst fällt. Wir verfahren, wenn wir auf menschliche Weise von Gott reden, alsdann eben so, als wir es zu machen pflegen, wenn wir von den Geistern und den Eigenschaften derselben reden, da wir die Benennungen gemeinlich von den Körpern hernehmen, unerachtet wir die Geister nicht für Körper halten, sondern ihnen nur etwas ähnliches und besseres zuschreiben, welches wir jetzo in einer concreten Idee denken, welche wir noch nicht aufgelöset haben. oder jetzo nicht auflösen wollen. — Wenn man hingegen Gott eine Eigenschaft der Geschöpfe, welche doch eine Endlichkeit mit sich bringet, durch einen Irrthum im Ernste zuschreibet, so wird solches durch eine *a potiori* hergenommene Benennung *Anthropomorphismus* genannt, welcher gröber, oder subtiler seyn kann.“

3.

Die Formel der Exposition jeder anthropomorphistischen Vorstellung Gottes ist: wie sich die und die menschliche Eigenschaft verbält zu der und der menschlichen Wirkung, so verbält

sich zu der und der Wirkung Gottes der im Wesen desselben befindliche zureichende Grund derselben.

Man findet hierüber einige sehr treffende Ideen in Herrn Jakobs krit. Anfangsgr. zur allg. Methaph. §. 345. 346.

4.

Die menschliche Vernunft ist gezwungen, sich den im Wesen der Gottheit liegenden zureichenden Grund für die Möglichkeit und künftige Wirklichkeit der Ausführung des moralischen Planes der Welt auf bestimmende Weise zu denken, d. h. sie kann sich nicht an der reinen Vorstellung desselben begnügen, sondern hat ein nicht abzuweisendes Bedürfnis, sich eine darstellende Idee der Art und Weise desselben zu bilden.

5.

Sie bekommt diese darstellende Idee, indem sie das allervollkommenste, nothwendige Wesen, als Intelligenz denkt, und ihm also diejenigen Kräfte zueignet, ohne welche für sie keine Endzweck- und Zweckmäßigkeit denkbar ist.

6.

Sie eignet aber dem allervollkommensten nothwendigen Wesen diese Kräfte mit der höchsten Vollkommenheit und Schrankenlosigkeit zu, welche sich einzubilden, sie fähig ist.

7.

Der Grund des wahrhaft philosophischen Anthropomorphismus ist also eine Nothwendigkeit, ein wesentliches Bedürfnis der Vernunft selbst. Die Grenzen desselben reichen nur soweit, als die mögliche Befriedigung dieses Bedürfnisses durch denselben geht. Der Werth desselben steht in gleichem Verhältnisse gegen den Werth des Grundes desselben im Wesen der Vernunft.

In diesen Paragraphen sind, wenn ich nicht irre, die Hauptsätze einer Theorie des philosophischen Anthropomorphismus enthalten. Er erscheint nach derselben als nothwendig mit dem moralischen Glauben an Gott verbunden, als gleich unentbehrlich, und gleich gültig für alle Menschen. Er ist mit dem moralischen Glauben an Gott nothwendig verbunden, nicht als ob ohne ihn dieser Glaube wegfiel, oder einigen Grund seiner Wahrheit verlöhre; sondern wiefern der Mensch, um diesen Glauben in fortdauerndes Leben und Wirksamkeit zu setzen, sein durch denselben bestimmtes Verhältniß gegen den Schöpfer, Gesetzgeber, Richter, und Regierer der Welt, auf das leichteste und bestimmteste ins Auge zu fassen und gegenwärtig zu erhalten, desselben bedarf. Er ist gleich unentbehrlich und gleich gültig für alle Menschen, wiefern sie, als vernünftige Wesen, sich nicht begnügen dürfen, die moralischen Gründe der Religion entwickelt zu

haben und zu wissen, sondern ihnen das grösste mögliche Leben und die möglichste wirksame Gegenwärtigkeit in allen Zeitpunkten ihres Daseyns geben müssen, welches ohne denselben nicht geschehen kann.

Jede anthropomorphistische Vorstellung Gottes, welche sich auf diesen Grund stützt, ist wahrhaft philosophisch. Alle hingegen, bey denen dies der Fall nicht ist, sind unphilosophisch.

I) Es ist überhaupt aller Anthropomorphismus unphilosophisch, welcher nicht in der menschlichen Vernunft nothwendig gegründet ist, wie ich §. 2. §. 4. § 7. gezeigt habe, das es bey dem wahrhaft philosophischen Anthropomorphismus der Fall ist.

II) Es ist unphilosophischer Anthropomorphismus, wenn man der Gottheit eine menschliche Eigenschaft zueignet, um den in ihr liegenden Grund für Handlungen auszudrücken, welche man ihr, ohne sie zu entheiligen, nicht zueignen kann. Wenn man also z. B. der Gottheit *Barmherzigkeit, Langmuth, Gedult*, zueignet, und damit den Begriff einer Nachsicht gegen unmoralische Handlungen, oder wohl gar eine Art von Connivenz verknüpft, so ist dies ein Anthropomorphismus, welcher der Gottheit und Vernunft unwürdig ist**). Die Gesetze der Heiligkeit sind die unwandelbare Richtschnur der göttlichen Beurtheilung freyer vernünftiger Wesen.

*) S. auch Platner in den philof. Aphor. I. B. §. 1169 — 1173. Schmidt Moralphilof. §. 209.

III) Es ist unphilosophischer Anthropomorphism, wenn man der Gottheit gewisse menschliche Eigenschaften, als moralische Vollkommenheiten, besonders zueignet, welche dieses nur bey endlichen Wesen wegen der Möglichkeit des Gegentheils sind. Hieher gehören die Wahrhaftigkeit, die Treue; Eigenschaften, welche sich bey einem heiligen Wesen, welches alle moralische Vollkommenheit in sich befaßt, so ganz von selbst verstehen, daß es beynahe eine Art von Herabwürdigung ist, sie in der Reyhe seiner Eigenschaften, als besondere moralische Vollkommenheiten aufzustellen.

IV Es ist unphilosophischer Anthropomorphism, wenn man der Gottheit, als moralische Vollkommenheiten, gewisse menschliche Eigenschaften zuschreibt, welche nur unter gewissen bloß bey Menschen eintretenden Verhältnissen moralischen Werth haben können. Ein gutes Beyspiel giebt die Gnade, wiefern sie eine von der Güte Gottes unterschiedene Eigenschaft seyn soll. Herr Schmidt *) hat über über sie Alles gesagt, was gesagt werden kann. „Gnade bedeutet „1) Güte eines Großen und Mächtigen, dem man „durch keinen physischen Zwang beykommen „kann, und vom dem man wegen der Erhabenheit „seines Standes keine eigentliche Güte, keine An- „erkennung der gemeinen Menschenpflicht gegen gemeine Menschen erwartet. In diesem „Sinne ist der Ausdruck ein versteckter Vorwurf, „nehmlich eine Anerkennung der bürgerli-

*) Moralphilof. §. 209.

„chen Hoheit mit Herabsetzung seiner menschlichen Würde, die eben in Erfüllung der Pflichten besteht; eine Aeußerung, die demjenigen Theil der Großen, der die Menschenwürde noch anerkennt, zuwider und für ihn beleidigend ist. Auf Gott angewandt die größte Lästerung. 2) Güte auf Kosten der Gerechtigkeit, Erlassung verdienter Strafe. Beförderung des Wohlfeyns ohne und wider den Zweck der Sittlichkeit. Abermals Gotteslästerung; 3) Nachsicht gegen persönliche Beleidigungen, aus Gefühl der Größe. Passt nicht auf Gott, weil er überall keiner Beleidigung fähig ist; 4) Unterlassener Gebrauch von seinem Rechte zu Gunsten anderer. Gottes Rechte collidiren mit dem Rechte und Vortheile keines vernünftigen Wesens. Nimmt man Gnade 5) für eine Güte, der kein Recht auf Seiten des Andern entspricht: so ist alles Gnade, und sie ist von Güte überhaupt nicht zu unterscheiden.“

V. Es ist unphilosophischer Anthropomorphismus, wenn man der Gottheit Eigenschaften andichtet, welche in der thierischen Natur des Menschen gegründet sind.

VI.) Das Aeußerste von anthropomorphistischem Unsinne ist, wenn man der Gottheit menschlichen Körper und menschliche Gestalt andichtet. Der große Wolf hat sich die undankbare Mühe gegeben, diese Verirrung der menschlichen Vernunft mit ermüdender Weitläufigkeit zu widerlegen. S. dessen *Theol. Nat. T. II. pag. 564.*

8.

Daß sich in einer göttlichen Offenbarung anthropomorphistische Vorstellungen von Gott finden, ist so wenig etwas, was sie der Unächtheit verdächtig machen könnte, daß sie sich vielmehr nothwendig darinnen finden müssen.

S. zur Erläuterung dieses Satzes die Betrachtung *über die Offenbarung Gottes*, wo unter andern auch gezeigt worden, daß eine Göttliche Offenbarung dem Erkenntnißvermögen des Menschen durchaus angemessen seyn müsse.

9.

Wenn eine göttliche Offenbarung zuvörderst für eine gewisse Nation bestimmt ist; so ist es der Weisheit Gottes angemessen, die Anthropomorphistischen Vorstellungen von sich, dem Geiste und Character jener Nation gemäß zu bilden, soweit es dem Grade von Wahrheit nicht schadet, welcher vermittelt derselben eröffnet werden soll.

Fünf und zwanzigste Betrachtung.

Ueber die Eigenschaften Gottes.

Die Eigenschaften Gottes beziehen sich 1. theils auf die Möglichkeit der Erschaffung einer Welt überhaupt; 2. theils auf die Möglichkeit der Erschaffung und Regierung einer Welt nach dem

Endzwecke der moralischen Vernunft, Sie sind in dieser Rücksicht entweder: 1) metaphysische; oder 2) moralische.

Vermittelt der metaphysischen Eigenschaften wird der Begriff Gottes entweder: a) positiv, oder b) negativ bestimmt.

Die *metaphysischen positiven Eigenschaften Gottes* beziehen sich auf Bedingungen der Möglichkeit des Daseyns der Welt durch Gott, mit welchen wirklich etwas im Wesen Gottes gesetzt wird. Sie sind: 1) die *Allvollkommenheit*; 2) die *absolute Nothwendigkeit*; 3) die *absolute Freyheit*; 4) die *Einfachheit*.

Durch die *metaphysischen negativen Eigenschaften Gottes* werden alle einschränkende Bedingungen, die sich bey sinnlichen Gegenständen finden, vom Wesen Gottes ausgeschlossen. Ich weiß sie nicht besser darzustellen, als Herr Schmidt gethan hat, Moralphilos. §. 207.

Vom Wesen Gottes müssen ausgeschlossen seyn alle bey sinnlichen Gegenständen befindliche einschränkende Bedingungen:

- a) der extensiven Größe. Keine Zahl ist fähig, das Verhältniß der Größe Gottes zu Raum und Zeittheilen zu bestimmen; Gott ist unermesslich, mithin
 - α) ohne alle räumliche Einschränkungen: allgegenwärtig.
 - β) ohne alle Zeitschranken; ewig.

- b) der intensiven Größe. Keine endliche Kraft kann einen Maasstab für die göttliche abgeben. Es giebt in der göttlichen Kraft keine Grade. Die göttliche Kraft ist zu jedem möglichen Endzwecke zulänglich. Gott ist also unendlich.
- c) der Relation. Das Daseyn des göttlichen Wesens mit allen seinen Bestimmungen ist unabhängig. Nichts ist in Gott zufällig; er ist also selbstständig, unveränderlich. — Gott wird nur durch seine eigne Kraft bestimmt; er ist absolut selbstthätig. — Gottes Thätigkeiten sind keiner innern Einschränkung durch sich selbst unterworfen; es ist in ihnen kein Widerstreit möglich; Gott ist also in sich absolut harmonisch.
- d) der Modalität. Gott ist dem Daseyn nach absolut unabhängig.

Die *moralischen Eigenschaften* Gottes sind: 1) höchste *theoretische und praktische Vernunft*; 2) *höchster Verstand*; 3) die harmonische *Wirksamkeit* beyder; die *Weisheit*. — Die *Allmacht* gehört nicht zu den *moralischen Eigenschaften*, sondern ist in den *metaphysischen* mit enthalten.

Ich enthalte mich der weitem Ausführung der Begriffe von den *moralischen Eigenschaften* Gottes, indem mir das Nöthigere, was gesagt werden könnte, bereits in den *Betrachtungen über den Begriff einer Eigenschaft Gottes, und über*

den *Anthropomorphism* zu liegen scheint. *) Aus ihnen erhellet, glaube ich, mit welchem Grunde, und in welcher Bedeutung, die menschliche Vernunft Gott zueignet: 1) höchste Vernunft, und zwar a) höchste theoretische Vernunft, Vermögen, in unüberschwenglicher Idee das All der Gründe alles Möglichen und Wirklichen zu befassen, b) höchste praktische Vernunft, deren ganzer Umfang in dem Begriffe der Heiligkeit Gottes ausgedrückt wird, welche die *vollkommene Uebereinstimmung des Göttlichen Willens mit dem Gesetze des höchsten Guten* ist. 2) höchsten Verstand, Vermögen *uneingeschränkter Erkenntnis*, welches in dem Begriffe der Allwissenheit ausgedrückt wird.

3) Das Vermögen, sich seiner vollkommenen Erkenntnis zur Wahl der tauglichsten Mittel für den Endzweck des höchsten Guten zu bedienen, welches in dem Begriffe der Weisheit ausgedrückt wird. — Indem die Vernunft bey allen diesen Bestimmungen keinesweges dogmatisch verfährt, nicht Gott beschreibt, wie er an sich sey, sondern wie er vom Menschen in Gemätsheit des religiösen Glaubensgrundes vorgestellt werden muß; so befreyt sie sich von allem Antheile an jenen metaphysischen Kämpfen, welche die Kräfte der Philosophen über die moralischen Eigenschaften Gottes, von Anbeginn her, so fruchtlos beschäftigt haben.

*) Unter allen mir bekannten Weltweisen hat *Cruſius*, vorzüglich über die moralischen Eigenschaften Gottes, am gründlichsten gehandelt.

Aus der Heiligkeit Gottes leitet man gemeinlich: die Gerechtigkeit; 2) die Güte her. Im Grunde kann man bey Gott eben so wenig die Güte von der Gerechtigkeit unterscheiden, als es für Gott vollkommene und unvollkommene Pflichten giebt; Bestimmungen, welche nur bey endlichen, vernünftigen Wesen angetroffen werden. Die Gerechtigkeit Gottes ist nichts anders als seine Heiligkeit selbst, wiewohl sie als handelnd in Beziehung auf die lebenden Wesen gedacht wird, also das Vermögen, die Ansprüche und den Werth der lebenden Wesen auf das vollkommenste zu schätzen, und ihnen in genauester Proportion gegen ihre Ansprüche, ihr Verdienst, und ihre Schuld, Glückseligkeit, oder Leiden zuzutheilen. Wenn die Gerechtigkeit Gottes hierinn besteht, so zeigt sie sich auch: 1) im Belohnen, 2) und im Bestrafen. Der Begriff der Belohnung sowohl als der Bestrafung kann nur in Beziehung auf *freye moralisch verbundene* Wesen gelten, Gott belohnt ein solches Wesen, indem er ihm, *wegen der innern Güte seiner Handlungen*, ein proportionirtes Maas von Glückseligkeit zutheilt. Gott bestrafte es, indem er ihm, *wegen der innern Böshheit seiner Handlungen*, ein proportionirtes Maas von Leiden zukommen läßt. Ich befasse alles, was ich noch über die Strafgerechtigkeit Gottes sagen könnte, in den Worten zusammen: der Zweck der strafenden Gerechtigkeit Gottes ist dem *vollständigen Endzwecke seiner Heiligkeit untergeordnet*, welcher nichts an-

ders, denn das höchste Gut: *Harmonie der Tugend und Glückseligkeit, ist.*

Sechs und zwanzigste Betrachtung.

Ueber das Verhältniß des Menschen gegen Gott.

Durch den Glauben an Gott wird zwar der Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes eben so wenig verändert, als der Umfang seines Inhalts; allein, das Sittengesetz bekommt durch die Erhebung der Vernunft zu jenem Glauben einen besondern Gegenstand der Anwendung, es entstehen gewisse moralische Nothwendigkeiten für den menschlichen Willen in Beziehung auf Gott, und sein Verhältniß zur Menschheit. Diese moralischen Nothwendigkeiten können den Zweck nicht haben, in Gott eine Veränderung, Erhaltung, Vermehrung seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit zu bewirken; ihr alleiniger Zweck ist in der Vernunft selbst beschlossen, und geht bloß dahin, die Vernunft in Einkimmigkeit mit ihrem eigenen Gesetze zu erhalten. Dies scheint mir der wahre Sinn der sogenannten Pflichten gegen Gott zu seyn. Durch die Ausübung derselben soll keine Folge in Gott beabsichtigt, sondern nur die Vernunft in sich selbst befriedigt werden.

Die moralische Vernunft würde in ihren Forderungen ein widersinniges Räthsel seyn, wenn wir nicht durch sie zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit geleitet würden. Nur durch die-

ten erst, erscheint sie sich konsequent, und begreift ihre Gesetzgebung. So bald der Mensch auf dieser erhabenen Stufe seiner Bildung steht, ist es für ihn *moralische Nothwendigkeit, Gott als Urgrund aller Moralität, als moralischen Gesetzgeber, Richter und Regierer der Welt anzusehen, seine Majestät als eines solchen anzuerkennen, die Heiligkeit seiner Gesetzgebung zu verehren, sich mit freyem vernunftwürdigem Gehorsam unter dieselbe zu fügen, und von ihm die weiseste Leitung seiner Schicksale mit fester Zuversicht zu erwarten.* Dies ist moralische Nothwendigkeit für ihn; denn er muß wollen, daß alle vernünftige Wesen, wegen ihrer Moralität, die Gottheit eben so betrachten, und dieser Betrachtung gemäß handeln, weil nur unter dieser Bedingung die volle Würde der Vernunft bestehen kann.

Wenn man nun im Einzelnen überlegt, welche freye Handlungen durch diese moralische Nothwendigkeit gebothen seyn können, so ergeben sich gewisse besondere, bestimmte Pflichten gegen Gott:

1) Es kann keine Pflicht geben, sich von etwas zu überzeugen, also auch nicht vom Daseyn Gottes. *Aber allerdings ist es Pflicht des Menschen, den Glauben an Gott wie ein Heiligthum zu betrachten, Pflicht des Menschen, alle Kräfte seiner Natur aufzubieten, und jedes vernünftige Mittel zu benutzen, um jenen Glauben zu stärken, Pflicht des Menschen endlich, etwanige Zweifel mit der größten*

Gewissenhaftigkeit, und möglichsten Anwendung seines Erkenntnißvermögens zu prüfen.

2) Es kann keine Pflicht geben, den richtigen Begriff des Verhältnisses des Menschen gegen Gott zu fassen; dies ist eben sowohl bloß logische Nothwendigkeit, als sich vom Daseyn Gottes zu überzeugen. *Allein allerdings ist es Pflicht des Menschen, sich die richtig gefasste Idee seines wahren Verhältnisses gegen Gott immer zu vergegenwärtigen, und sich dieselbe mit dem vollen Interesse, dessen sie fähig ist, immer auf das lebhafteste vorzustellen.* Sich diese Fertigkeit zu geben, ist das Werk freyer Handlungen, die Fertigkeit selbst, frey erworbene religiöse Cultur. Mit Grund also macht man sie zum Gegenstande einer besondern Pflicht gegen Gott.

3) *Es ist Pflicht des Menschen, mit der Vorstellung Gottes diejenigen Bestrebungen zu verknüpfen, welche derselben angemessen sind, und sich eine Fertigkeit in der Verknüpfung der letztern mit der ersten zu erwerben.* Es ist also Pflicht: a) sich zu bestreben, Gott ähnlich zu werden, so weit dies Bestreben endlichen Naturen vergönnt ist; b) sich zu bestreben, die Billigung Gottes zu verdienen; c) sich zu bestreben, die Erfüllung der religiösen Pflichten unter den Menschen zu befördern.

4) Es kann keine Pflicht geben, Zuversicht auf Gott zu setzen, so lange noch nicht feste Ueberzeugung von seinem Daseyn und Wesen Statt findet. Wenn aber diese bewirkt ist, so tritt die Pflicht ein, jene Zuversicht in seiner Seele zu befestigen, und dergestalt zu beleben, daß sie auf unfre Gefinnungen und Handlungen einen beständigen Einfluss habe.

5) *Es ist Pflicht, sich ohne Bedingung in den Plan der göttlichen Regierung zu ergeben, und mit seinem Schicksale zufrieden zu seyn; es ist Pflicht, sich durch Cultur eine Fertigkeit hierinn zu erwerben.*

6) Es kann keine Pflicht geben, Gefühle zu fühlen. Allein, wiefern die Cultur des Gefühlsvermögens, unsrer Freyheit überlassen ist, so sind allerdings Pflichten möglich, welche sich auf die Anwendung desselben beziehen. Es ist demnach Pflicht des Menschen, mit der Vorstellung Gottes Gefühle zu verknüpfen, welche der Heiligkeit des Gegenstandes angemessen sind, und sich eine Fertigkeit in der Verknüpfung der letztern mit der erstern zu erwerben. Die Hauptgefühle dieser Art sind, reine Freude an der vollkommenen sittlichen Güte, der Heiligkeit Gottes, Bewunderung des Inbegriffs aller Vollkommenheiten in Gott, Verehrung und Liebe des Planes seiner Welt, Freude über den Antheil, wel

chen man als vernünftiges Wesen an demselben hat, wiefern man zur Erwerbung der Seligkeit durch sittliches Verdienst bestimmt ist.

7) Es giebt keine besondere, von den vorigen unabhängige Pflicht des Gebets; diese ist vielmehr in denselben mit enthalten. Das Leben desjenigen Menschen, welcher die angeführten Pflichten gegen Gott ausübt, befaßt nothwendig, an und für sich eine Reyhe von wahren Gebeten. Ich theile alles Beten: 1) in absolutes, und 2) relatives, temporelles. Das absolute Beten ist der Ausdruck uneingeschränkter Zuversicht auf die göttliche Regierung, tiefer Bewunderung der Vollkommenheiten Gottes, inniger Liebe seines Planes für die Menschheit, und warmer Dankbarkeit für den Antheil, welchen der Schöpfer Einem mit dem Daseyn, an selbigem vergönnt hat; ein Ausdruck, verbunden mit der lebhaftesten Vorstellung und Vergegenwärtigung Gottes. Das relative, temporelle Beten ist der Ausdruck derselben Gefinnungen, in Beziehung auf einen bestimmten Fall des Lebens. Sowohl das Gebet der ersten, als das der zweyten Art ist mit der Anerkennung und Ausübung der angegebenen Pflichten gegen Gott unausbleiblich verbunden.

Alle die eben bestimmten Pflichten gegen Gott kommen dem Menschen schon ohne irgend eine Rücksicht auf positive Theologie und die in einem Staate festgesetzte Form der öffentlichen Gottesverehrung zu. Wie dieselben aber

durch diese, gewisse neue Arten der Ausübung bekommen, und wie der Mensch sich in Beziehung auf dieselben zu verhalten habe, scheint mir nach den Grundsätzen, welche ich aufgestellt, keiner besondern Ausführung zu bedürfen.

Ende des zweyten Theils.

E I N I G E
A N H Ä N G E.

I.

Ueber die Anwendung, welche ich in diesem
Buche von dem Satze des zureichenden
Grundes gemacht habe.

Bey der durchgängigen Benutzung der Kantischen Principien, zu welcher ich mich bey diesen Betrachtungen verpflichtet glaubte, habe ich nichts desto weniger meistens meinen eignen Ideengang genommen, Form und Einkleidung der Gedanken nach meiner Weise, selbst gebildet. Nicht selten dürften daher gewisse Vorstellungsarten, die ich wählte, wenigstens denen, welche am Buchstaben hängen, von den Kantischen abzuweichen scheinen, unerachtet sie, dem Innern nach, mit diesen gänzlich harmoniren. Was das Ganze anbetrifft, so wird mir jeder Kenner des Geistes der Vernunft-Kritik zugestehn, daß jenes mit diesem völlig übereinstimmt. Allein freylich bekommen gewisse Theile in dem Plane dieses Buches ein andres Verhältniß, und dem zu folge gewissermaassen auch ein anderes Ansehen, als es in den kritischen Schriften Kants der Fall seyn kann. In diesen mußte, nach ihrem besondern Zwecke, das ganze Erkenntnißvermögen des Men-

schen in seine einzelnen Glieder zerlegt, jedes isolirt, nach seiner eigenen Kraft erwogen, streng bestimmt und begrenzt werden. In einem philosophischen Inbegriffe der Gründe des religiösen Glaubens hingegen muß der ganze geistige Mensch in jenem wirkfamen Zusammenspiele aller seiner Vermögen dargestellt werden, dessen Resultat der Glaube an Gott ist. Natürlich muß hier gewissen Vermögen und Gesetzen unsrer Natur, denen, einzeln für sich betrachtet, in der Kritik alle Fähigkeit zur Bildung der Religion abgesprochen wird, in ihrer Verbindung mit allen übrigen ein wichtiger Einfluß auf dieselbe zugeeignet werden, ohne daß ein wahrer Widerspruch Statt fände. So wird der theoretischen Vernunft in der Kritik die Kraft, Religion zu erzeugen, gänzlich abgesprochen; denn sie wird in derselben lediglich für sich betrachtet, und durch Isolirung bestimmt, was sie allein vermöge. Allein eben dieselbe theoretische Vernunft muß als unumgänglich nöthig für die Religion vorgestellt werden, so bald man den ganzen moralischen Menschen nach seinem vollständigen Zwecke und Bedürfnisse betrachtet.

Ein von mir sehr verehrter Mann, welcher den ersten Theil dieses Buches in den Göttingischen gelehrten Anzeigen recensirt hat, (im April d. I.) bemerkt, ich wiche in zwey Punkten von Kant ab, einmahl, indem ich blos aus dem Daseyn des Sittengesetzes einen Beweis für das Daseyn Gottes herleitete, und dann, indem ich den Satz vom zureichenden Grunde auf die übersinnl.

liche Welt anwendete. Was das erste anbetrißt, so ist hier keine wesentliche Abweichung. Der von mir sogenannte contemplative moralische Glaubensgrund ruht mit dem Kantischen auf einer und derselben Basis, wird durch dieselben Kräfte und Principien möglich gemacht. Auch habe ich in diesem zweyten Theile nicht verschwiegen, welche Vorzüge der letztere vor dem erstern hat. Was nun aber die *Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde auf die übersinnliche Welt* betrifft, durch welche ich mich von Kant entfernen soll; so ist mir, ich gestehe es, diese Bemerkung unbegreiflich. Ich habe im I. Th. in d. Betr. über die Wahrheit in der natürl. Theol. ganz unzweydeutig erklärt, wie ich mit dem Verfasser der Vernunftkritik darinn völlig einig bin, daß jener Satz uns keinesweges über die Sinnenwelt hinaus zum Erkenntnisse des Ueberfönnlichen führen kann, und daß die aus jenem Satze fließenden Ideen des Unbedingten schlechterdings kein Erkenntnifs übersönnlicher Wesen enthalten. Nichts desto weniger aber wende ich allerdings denselbigen Satz zum *Glauben an das Ueberfönnliche an*, wie es Kant in der Kritik der Urtheilskraft und praktischen Vernunft ebenfalls thut. Es findet also auch hier keine Abweichung Statt.

II.

Einige Bemerkungen zu der VIII. Betr. d.

1. Th. Kritik geometrischer Beweise.

Ich führe in dieser Betrachtung die gedoppelte Cartesianische Methode an, das Daseyn Gottes *a priori* aus reinen Vernunftbegriffen zu erweisen, und ziehe in der Note S. 241. Crusius als den ersten gründlichen Kritiker des Arguments, aus der Gedenkbarkeit des allervollkommensten Wesens, an. Allein Gassendison hat über dasselbe bey Lebzeiten des Cartes scharfsinnige Ideen geäußert, in seinen *Objectt. in Meditatt. Cartesii*. Besonders stellt er ihm mit Nachdruck die Wahrheit entgegen, daß Daseyn keine Vollkommenheit ist. *Neque in Deo, neque in ulla alia re existentia perfectio est; sed id, sine quo non sunt perfectiones. Siquidem id, quod non existit, neque perfectionem neque imperfectionem habet, et quod existit, pluresque perfectiones habet, non habet existentiam, ut perfectionem singularem, unamque ex se numero, sed ut illud, quo tam ipsam quam perfectiones existentes sunt, et sine quo nec ipsam habere, nec perfectiones haberi dicuntur.*

Beyde Cartesische Beweise konnten sich schon vor Erscheinung der Kantischen Kritik auf keine Weise halten. Denn des Cartes vermochte es nicht, aus den Mitteln seiner Philosophie die Ursprünglichkeit, Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Begriffs eines aller-

vollkommensten Wesens darzuthun, konnte keinen widerlegen, der denselben für eine erworbene Erfahrungsidee hielt, und dieses einwendete. Ich berufe mich auf meine ausführliche Abhandlung über das System des Cartes in der Uebersetzung von Cromazianos Geschichte der Revolutionen der Philosophie in den drey letzten Jahrhunderten, d. II. Th. S. 63. Da bey dem ontologischen Beweise alles am Ende darauf ruht, daß der Begriff eines allervollkommensten Wesens, ein ursprünglicher, allgemeingültiger, nothwendiger Begriff der reinen Vernunft ist, dieser aber, als ein solcher in der That erst durch die kritische Deduction Kants, aufgestellt worden; so erhellet, daß auch von dieser Seite betrachtet jener Beweis höchst mangelhaft war, ja daß nicht einmahl das subjectiv Wahre desselben, vollständig und bestimmt aus seinen Gründen hergeleitet, in ihn gelegt seyn konnte.

Eben so verhält es sich mit dem sogenannten kosmologischen Argumente. Bey diesem kommt Alles darauf an, daß die Idee des Unbedingten für das Zufällige, aus der Natur der Vernunft gründlich hergeleitet, und rein und bestimmt dargestellt sey. So lange noch nicht aus dem Wesen der Vernunft gezeigt worden, daß die Vernunft jene Idee besitzen muß, um als Vernunft wirken zu können, so lange dieselbe noch nicht bestimmt und unzweydeutig von dem Begriffe einer Bedingung in der Sinnenwelt, (die

immer wieder bedingt,) unterschieden ist, also ihrer reinen Form in der Darstellung ermangelt; so lange muß ein Beweis durch jene Idee dergestalt mangelhaft und untauglich seyn, daß ihm fogar die subjective Kraft, Glauben zu begründen, gebricht.

Die Geschichte des kosmologischen Argumentes stellt uns ein beständiges Streben der Vernunft dar, die Idee des nothwendigen Wesens von allem Fremdartigen zu läutern, und zu ihrer ganzen Reinheit zu erheben. Und eine Menge von metaphysischen Kämpfen besonders im Mittelalter, hat in jenem Streben seinen ehrenvollen Ursprung. Besonders sichtbar ist dies bey jener Specialisirung des Argumentes; wo man von der Bedingtheit der Bewegungen ausgieng, und auf einen über sinnlichen Urgrund aller Bewegung schloß. Dieser Schluß ist allerdings der Natur der Vernunft höchst angemessen, nur muß sie den Urgrund der Bewegung nicht als erste Bewegende Kraft darstellen, nicht als ersten Bewegter. Allein dies geschah, man erfand das Argument *a contingentia motus ad motorem primum*, und, wie natürlich, so mußten sich sehr bald Zweifel gegen die Richtigkeit desselben regen, Zweifel, welche auf nichts Geringeres giengen, denn daß die Vorstellung der Gottheit als *motoris primi* ihrem Wesen widerspreche. Indessen konnte dies ohne Kritik der Vernunft auch nicht zu völliger Befriedigung erwiesen werden. Endlose Streitigkeiten waren also unausbleiblich. Der un-

glückliche *Vanini* ward vielleicht zum Theil ein Opfer dieser Verwirrung der Vernunft. Er verwarf den *primus motor*, weil er in die Zeit gehöre, und Gott von aller Zeit unabhängig, in ihm kein Vor und kein Nach sey. Er beleidigte dadurch den größten Theil seiner philosophirenden Zeitgenossen, und obschon er das kosmologische Argument selbst wieder aufstellte, indem er von den *entibus temporariis* (den Wesen in der Zeit) auf ein *ens aeternum* (das unbedingte zeitlose Urwesen) schloß; so konnte er dadurch doch nicht verhindern, daß man ihn nicht, wegen der Lægung des *primi motoris*, mit dem Verdachte des Atheismus brandmarkte. *)

Kant hat in wenigen Worten Alles über diesen Punkt gesagt; **) „Wenn ich einem Körper bewegende Kraft beylege, mithin ihn durch die Kategorie der Caussalität denke, so erkenne ich ihn dadurch zugleich, d. i. ich bestimme den Begriff desselben, als Obejects überhaupt, durch das, was ihm, als Gegenstande der Sinne, für sich, als Bedingung der Möglichkeit jener Relation, zukommt: denn ist die bewegende Kraft, die ich ihm beylege, eine abtossende, so kommt ihm ein Ort im Raume, ferner eine Ausdehnung, d. i. Raum in ihm selbst, überdem Erfüllung desselben durch die abtossenden Kräfte seiner Theile zu, endlich auch das Gesetz dieser Erfüllung, daß

*) *Vanini Amphitheatrum aeternae providentiae*, in den ersten Kapiteln.

**) Kant Kritik der Urtheilskraft, S. 473.

der Grund der Abstoßung der letztern in derselben Proportion abnehmen müsse, als die Ausdehnung des Körpers wächst, und der Raum, den er mit denselben Theilen durch diese Kraft erfüllt, zunimmt. — Dagegen, wenn ich mir ein übersinnliches Wesen als den ersten Bewegter, mithin durch die Kategorie der Caussalität in Ansehung derselben Weltbestimmung (der Bewegung der Materie,) denke, so muß ich es nicht in irgend einem Orte im Raume, eben so wenig, als ausgedehnt, ja ich darf es nicht einmahl als in der Zeit und mit andern zugleich existirend denken. Also habe ich gar keine Bestimmungen, welche mir die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieses Wesen als Grund verständlich machen könnten; folglich erkenne ich dasselbe durch das Prädicat der Ursache (als ersten Bewegter,) für sich nicht im mindesten, sondern ich habe nur die Vorstellung von einem Etwas, was den Grund der Bewegungen in der Welt enthält, und die Relation derselben zu diesen, als deren Ursache, da sie mir sonst nichts zur Beschaffenheit des Dinges, welches Ursache ist, gehöriges an die Hand giebt, läßt den Begriff von dieser ganz leer. Der Grund davon ist: weil ich mit Prädikaten, die nur in der Sinnenwelt ihr Object finden, zwar zu dem Daseyn von Etwas, was den Grund der letztern enthalten muß, aber nicht zu der Bestimmung seines Begriffs als übersinnlichen Wesens, welcher alle jene Prädicate ausstößt, fortschreiten kann. Durch die Kategorie der Caussalität also, wenn ich sie durch den Begriff eines

ersten Bewegers bestimme, erkenne ich, was Gott sey, nicht im mindesten.“

Ich füge nur noch, um Mißverständniß vorzubeugen, die Erklärung hinzu: daß, wenn ich in der achten Betrachtung denen aus den Begriffen des allervollkommensten und nothwendigen Wesens hergeleiteten Beweisen subiective Kraft zueigne, ich dieß nicht meyne, als ob sie solche für sich dergestalt hätten, daß durch sie allein, Religion möglich wäre, sondern nur andeuten will, daß die Voraussetzung des allervollkommensten und nothwendigen Wesens, durch die theoretische Vernunft, eine nothwendige Bedingung der Möglichkeit des religiösen Glaubens der moralischen Vernunft ist. Vielleicht hat mich von dieser Seite der bereits angeführte Götting. Rec. nicht ohne meine eigne Schuld etwas mißverstanden.

III.

Einige Bemerkungen zu der vier und zwanzigsten Betrachtung über den Anthropomorphismus in der Bestimmung des Begriffs der Gottheit.

Wer durch Zueignung der vollkommensten theoretischen und praktischen Vernunft, und des vollkommensten Verstandes, das Wesen

der Gottheit an sich zu bestimmen glaubt, muß nothwendig in dem Streite mit dem Spinozisten unterliegen. Dieser wird ihm zeigen, daß unsre allgemeinen Begriffe, von theoretischer, praktischer Vernunft und Verstand aus unserm eignen Bewußtseyn hergenommen sind, daß wir, wie sehr wir dieselben auch läutern und idealisiren, doch nie dahin gelangen, sie von den Zügen der Endlichkeit zu befreyn, welche wesentlich dazu gehören, daß Vernunft und Verstand, so wie wir sie denken können, abgeleitete Vermögen sind, welche selbst andere Kräfte, als ihre Bedingung voraussetzen, daß wir sie also der Gottheit keinesweges, als primitive und höchste Gründer aller ihrer Wirkungen zueignen dürfen, wenn wir uns nicht dem gerechten Vorwurfe aussetzen wollen, sie zu der Klasse der endlichen abhängigen Wesen herabzuwürdigen, daß wir vielmehr den Urgrund von allem, was sich nur in der Materie und dem Bewußtseyn darstellt, in der Nothwendigkeit ihrer Natur suchen müssen. Allein alle diese Gründe werden unbrauchbar, sobald der Vertheidiger der Religion sich in die engern, aber gesicherten Gränzen des moralischen Glaubens zurückzieht, und das Wesen der Gottheit nicht, wie es an sich seyn mag, darzustellen unternimmt, sondern sich begnügt, es zu bestimmen, wie der Mensch nach dem vollständigen Zwecke und Bedürfnisse seiner Vernunft es zu denken, und im Glauben anzunehmen gezwungen ist. Eingeschränkt auf diesen innerhalb des Gebiethes der Menschheit liegenden Kreis der religiösen Wahr

heiten befaßt er mit angelegentlicher Ueberzeugung die Idee eines Urwesens, in welchem der letzte Grund des moralischen Plans der Welt, und seiner künftigen vollkommenen Ausführung liegt, thut Verzicht darauf, dasselbe erkennen und begreifen zu wollen, und bestimmt es, wiefern weitere Bestimmung Bedürfnis für ihn ist, nach der Analogie der menschlichen Natur. Theoretische, und praktische Vernunft, Verstand der Gottheit, sind ihm nicht Darstellungen von den Vermögen dieses Wesens an sich, sondern symbolische Formen der Vorstellung desselben nach seinem Verhältnisse zu der Möglichkeit des moralischen Plans der Welt, und dessen vollkommener Ausführung, aber freylich symbolische Formen der Vorstellung, nicht von beliebiger zufälliger Art, sondern in der Natur des Menschen selbst gegründet, und nothwendig. Gegen diesen Vertheidiger der Religion nun reicht der Spinozist mit seinen dogmatischen Gründen gar nicht aus. Er müßte, um denselben zu widerlegen, die unveränderliche Natur des Menschen, wenigstens ihre wesentlichsten Eigenheiten, läugnen.

Kant war über diesen Punkt, nach der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft, immer noch befriedigende Aufklärung schuldig. Er hat diese Schuld mit seinem Werke, der Kritik der teleologischen Urtheilskraft, so abgetragen, daß Keinem, der ihn ganz gefaßt, etwas zu wünschen übrig seyn dürfte.

IV.

Einige Bemerkungen zur fünf und zwanzigsten Betrachtung: über die Eigenschaften Gottes.

Vielleicht hat in der ganzen natürlichen Theologie kein Punkt den Philosophen so unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten verursacht, als die Zusammenreimung der göttlichen Allwissenheit mit der menschlichen Freyheit. Viele hielten sie so ganz für unmöglich, daß sie entweder die Allwissenheit Gottes, oder die menschliche Freyheit selbst leugneten, je nachdem diesem die eine, jenem die andre, eher aufgeopfert werden zu können schien. Crusius hat unter allen mir bekannten Schriftstellern am tiefsinnigsten darüber gehandelt. Er zeigt 1) denen ihre Blöße, welche die ganze Schwierigkeit gehoben zu haben glauben, wenn sie die Freyheit gewissermaassen von bestimmenden Gründen abhängig vorstellen, und Gott vermittelt dieser die freyen Handlungen erkennen lassen. Er dringt hier, nach seiner gewohnten Strenge, auf den genauesten Begriff der Freyheit, und macht einleuchtend, daß, da der Göttliche Verstand nicht durch Schlüsse erkenne, man schlechterdings nichts begreiflich mache, indem man Gott die freyen Handlungen vermittelt ihrer Gründe vorhersehen läßt. 2) beweist er, wie wenig die Behauptung derer aushilft, welche Gott das Vorherwissen der freyen

Handlungen absprechen, (weil es überhaupt unmöglich sey, und das Unmögliche als keine Vollkommenheit Gottes angenommen werden könne;) und sie ihn nur dann erst erkennen lassen, wenn sie geschehen. Nämlich er zeigt, dafs auch hierbey Unbegreiflichkeit Statt findet, indem eben so wenig einzusehen, wie Gott eine freye Handlung erkenne, wenn sie geschieht, als, wie er es im voraus thue. Erkenntniß durch Empfindung fällt bey Gott eben so weg, als Erkenntniß durch Schlüsse. Ueberhaupt thut er dar, dafs die Gewisheit nicht ausschliesslich nur von der Nothwendigkeit des Erfolgs eines Dinges abhängt, und dafs sich auch für Dinge, die nicht nothwendig bestimmt sind, eine Gewisheit der Einsicht sehr wohl gedenken lasse. „Hiermit will ich, sagt er §. 272. so viel gesagt haben, dafs man sich ohne einen Hochmuth nicht zutrauen dürfe, die Art und Weise auszumachen, wodurch der göttliche Verstand etwas mit Gewisheit erkennt, oder vorzugeben, dafs ohne die Nothwendigkeit der Sache, welche aus ihren determinierenden Gründen erwächst, in dem göttlichen Verstande keine Gewisheit möglich sey.“ Sein ganzes Resultat über die Sache ist: „Da die göttliche Erkenntniß weder zu noch abnehmen kann, und auch deswegen weder der Empfindung, noch der Schlüsse fähig ist; gleichwohl aber sich auf alles Mögliche erstrecken soll: So muß ihr auch die Vorhersehung der freyen Thaten zugestanden werden, weil dieselben mit unter die möglichen Dinge gehören, und weil man sonst dem unend-

lichen Wesen eine mögliche Vollkommenheit absprechen würde, wodurch die höchstmögliche Vollkommenheit, und also auch die Unendlichkeit geläugnet würde. Daran ist nichts gelegen, ob wir die innere Art und Weise, wie es damit zugeht, verstehen, oder nicht. Man kann vielmehr umgekehrt sagen, daß diejenige Art der Erkenntnis, welche wir deutlich begreifen, diejenige nicht seyn könne, welche in dem göttlichen Verstande wirklich vorhanden ist, weil uns die innere Beschaffenheit des göttlichen Wesens wenigstens itzo, da wir nur eine symbolische Erkenntnis von ihm aus seinen Werken haben, nothwendig unbegreiflich seyn muß.“ „Ich bin überzeugt, daß der dogmatische Theist nicht feiner zu Werke gehen kann, als es hier von Crusius geschieht. Nach der Theorie des Glaubens an Gott, welche der Inhalt dieses Buches ist, ergibt sich die Auflösung der Schwierigkeit, wiefern sie vernünftiger Weise gefordert werden kann, überaus leicht. Nämlich die moralische Freyheit ist ein unläugbarer Gegenstand des menschlichen Bewusstseyns und Glaubens, und es darf in Gott nichts angenommen werden, wodurch die Möglichkeit der Freyheit aufgehoben würde; (denn damit würde der Glaube an Gott selbst untergraben.) Mithin darf man auch Gott an sich, kein Vorherwissen der freyen Handlungen, in der Bedeutung eines Vorherwissens nach der Weise des menschlichen Erkenntnisvermögens, wirklich zueignen. Ganz etwas anders aber ist es, wenn es eine bloße symbolische Darstellung des in der Gott-

heit liegenden zureichenden Grundes für die vollkommene Ausführung des moralischen Planes der Welt gilt. Da unternimmt man nicht die Erklärung des Wie, sondern begnügt sich, indem man auf dieselbe Verzicht thut, an einem analogischen Bilde für das Bedürfnis einer lebhaftern, wirksamern Vorstellung. Die Allwissenheit in Beziehung auf die freyen Handlungen ist also, wie überhaupt die Allwissenheit, ein symbolisches Prädicat zur Bezeichnung von etwas unendlich Höhern, uns Unerkennbaren und Unbegreiflichen. Wenn also der moralische „Mensch sagt: „Gott hat alle meine freyen Handlungen vorhergewußt, und nach diesem Wissen „derselben den Plan der Welt und meiner Geschichte so eingerichtet, daß im Ganzen meines Daseyns die genaueste proportionirteste Uebereinstimmung meiner Glückseligkeit mit meinem „moralischen Werthe Statt finden wird;“ so hat dies keinen andern Sinn, als diesen: „Gott enthält den zureichenden Grund der künftigen unausbleiblichen strengen Angemessenheit meines Schicksals zu meinem frey erworbenen Werthe, „und da ich dringendes Bedürfnis habe, mir eine darstellende Idee der Art und Weise, wie „dies möglich sey, zu bilden, mir aber überhaupt „Endzweck und Zweckmäßigkeit nur durch bestimrende Vorstellungen und Erkenntnisse begreiflich ist, so denke ich mir jenen zureichenden Grund unter der Form eines vollkommenen Vorherwissens.“ Der moralische Mensch hält bey dieser Aussage die Ueberzeugung fest, deren er

schlechterdings nicht entbehren kann, erkennt die Unbegreiflichkeit der Sache, nach ihrer Art und Weise, an, bedient sich aber zur lebhaftern, immergegenwärtigen und wirkfamen Vorstellung der für ihn nothwendigen Wahrheit einer symbolischen Einkleidung, hergenommen aus der Natur und Form seines eigenen Erkenntnißvermögens. Ich habe die Allgegenwart zu den metaphysischen negativen Eigenschaften gerechnet. Allein man pflegt sie auch positiv zu nehmen, und denkt sich dann darunter einen Grund der Möglichkeit des uneingeschränkten göttlichen Erkenntnisses der wirklichen Welt, und des allgemeinen göttlichen Einflusses auf dieselbe. Diese Vorstellung, welche dem gemeinen Menschenverstande so ganz eigen, und in der That auch natürlich ist, kann nicht anders denn als symbolisch angenommen werden. So wie die Gottheit dem Wesen nach mit der Form unsrer Sinnlichkeit nichts zu thun hat, also an sich, nicht in dem Raume und nach irgend einem räumlichen Verhältnisse gedacht werden darf; so sind auch die Begriffe des Gegenwärtig seyn, der Gegenwart, der Allgegenwart, auf sie in der That nicht anwendbar. Nichts desto weniger aber sind sie als symbolische Darstellungen für das Bedürfnis des Menschen untadelhaft, und es verhält sich mit ihnen, und ihrem Gebrauche, wie mit den Ideen des Wissens, und der Allwissenheit.

V.

Einige Stellen aus dem im ersten Theile bereits angezogenen Buche: *l'ami de la nature*.

Ich versprach im ersten Theile, noch einige für die Moralthologie sehr passende Stellen aus dem *ami de la nature*, des Herrn Girard anzuführen, und setze, um nichts schuldig zu bleiben, und zugleich eine Probe der französischen Schreibart dieses interessanten Werkchens zu geben, den Schluß davon im Original her: (S. 104.) Nachdem der Verfasser in einer hinreißenden Schilderung gezeigt hat, wie bey allem gesetzlos scheinenden Wechsel von Auftritten in der moralischen und physischen Welt dennoch unwandelbare Regeln der Sittlichkeit und Natur Statt finden, und wie die Natur schon unwiderstehliche Ahndungen eines Gottes und Regierers der Welt in den Herzen der Menschen erwecken muß, so wendet er sich an die Vernunft: *Raison, viens seconder la nature; viens confirmer ses présages dans les coeurs vertueux: grave ses loix dans nos ames; ce sont les loix de la justice éternelle, que rien ne peut changer: annonce a l'homme, qu'il est digne de récompense, s'il a fait aux hommes plus de bien qu'il n'en a reçu d'eux on de la nature, mais qu'il est coupable, s'il en a moins fait.*

Eclaire, soutiens le foible mortel dans sa carrière; conduis - le, par les voies de la justice et de la bienfaisance, au grand but de la création, qui est la perfection des êtres et leur félicité.

té; montre - lui, sur son passage, les merveilles de la nature, les bien-faits du Créateur, dis-lui:

»Etre d' un jour, qui, frémis de ta petitesse,
»et du néant, dont tu es à peine sorti; vois
»maintenant la terre, qui te porte et te nourrit,
»le firmament, qui te couvre, le soleil, qui t'
»éclaire; contemple, à sa lumière, l'être enchanteur
»que la nature a fait pour toi; vois ce que tu as été, ce
»que tu es, et juge de ce que tu peux être, non
»par l' accroissement de ton existence, mais par
»celui de ta vertu.



