
A b h a n d l u n g
ü b e r
die menschliche Natur.

E r s t e s B u c h .

V o n d e m V e r s t a n d e .

E r s t e r T h e i l .

V o n d e n B e g r i f f e n .

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

V o n d e m U r s p r u n g e u n s r e r B e g r i f f e .

Jedermann wird leicht zugeben, daß ein wichtiger Unterschied zwischen den Wahrnehmungen der Seele ist, wenn ein Mensch das Unangenehme einer außerordentlichen Hitze, oder das Angenehme einer gemäßigten Wärme fühlt; und zwischen solchen, wo er bloß nachher eine dergleichen gehabte Empfindung wieder in sein Gedächtniß zurückruft, oder sie sich vermittelt seiner Einbildungskraft zum Voraus vorstellt. Diese Seelenkräfte können die Empfindungen der Sinne wohl nachmachen oder sie kopiren, aber die Stärke und Lebhaftigkeit des ursprünglichen Eindrucks können sie niemals ganz erreichen. Das höchste, was wir von ihnen sagen können, selbst dann, wenn sie mit
der

der größten Gewalt wirken, ist, daß sie ihren Gegenstand auf eine so lebendige Art darstellen, daß man beinahe sagen könnte, man fühle oder sehe ihn. Aber zu einer solchen Höhe von Lebhaftigkeit, daß diese Wahrnehmungen gar nicht von jenen zu unterscheiden wären, können sie niemals gelangen, das Gemüth müßte denn durch Krankheit oder Raserei in Unordnung gerathen seyn. Alle Farben der Dichtkunst, wenn sie auch noch so glänzend sind, können doch natürliche Gegenstände niemals so abbilden, daß man die Beschreibung für die Landschaft selber halten müßte. Der lebhafteste Gedanke ist noch immer weit schwächer, als die matteste Empfindung.

Einen gleichen Unterschied können wir bey allen übrigen Vorstellungen der Seele bemerken. Ein Mensch, der wirklich im Zorne ist, wird ganz anders afficirt, als ein anderer, der nur an diese Gemüthsbewegung denkt. Wenn ihr mir erzählt, daß eine Person Liebe fühlt, so verstehe ich euch augenblicklich, und mache mir von ihrem Gemüthszustande einen richtigen Begriff; aber nie werde ich diesen Begriff für die wirklichen Unordnungen und Beunruhigungen dieser Leidenschaft selbst halten. Wenn wir über unsre vergangenen Eindrücke und Neigungen nachdenken, so ist unser Gedanke daran ein treuer Spiegel, der seine Objekte mit Wahrheit darstellt; aber seine Farben sind in Vergleichung mit denen, worin unsre ursprünglichen Wahrnehmungen erscheinen, matt und todt. Es gehört eben kein

vorzüglich feiner Verstand oder metaphysischer Kopf dazu, den Unterschied unter beiden zu bemerken.

Wir können demnach alle Vorstellungen, deren wir uns bewusst werden, in zwey Klassen oder Arten eintheilen, die sich durch ihre verschiedenen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Die weniger starken und weniger lebhaften werden gemeinhin Gedanken oder Begriffe genannt. Für die andre Art haben wir keinen Namen weder in der englischen noch in den mehresten andern Sprachen, und zwar, wie ich vermuthe, aus der Ursache, weil es zu einem andern als spekulativen Gebrauche nicht nöthig war, sie unter einen allgemeinen Titel oder unter ein besonderes Kunstwort zu bringen. Wir wollen uns also die Freiheit nehmen und sie zu unserm Behufe Impressionen nennen, welches Wort in dem gewöhnlichen Sinne zwar eine etwas andre Bedeutung hat, aber doch dem, was wir sagen wollen, am nächsten kömmt. Unter dem Ausdrucke Impression verstehe ich also alle unfelebhaften Wahrnehmungen, wenn wir sehen, hören, fühlen, lieben, hassen, begehren oder wollen. Und diese Impressionen unterscheiden sich von den Begriffen dadurch, daß letztere weniger lebhaftere Vorstellungen sind, deren wir uns bewusst werden, wenn wir über einige der vorhin erwähnten Empfindungen oder Gemüthsveränderungen nachdenken.

Nichts kann bei dem ersten Anblicke ungebundener scheinen, als das menschliche Denken, welches sich nicht allein aller menschlichen Gewalt und

An-

Ansehen entzieht, sondern auch selbst nicht einmal auf die Grenzen der Natur und der Wirklichkeit eingeschränkt ist. Ungeheuer zu bilden, Gestalten und Erscheinungen zusammen zu fügen, die gar nicht zusammen passen, kostet der Einbildungskraft nicht mehr Mühe, als die Abbildung der natürlichsten und gemeinsten Gegenstände. Und indeffen, daß der Körper an einem Planeten gefesselt ist, auf welchem er mit Mühe und Beschwerlichkeit herumkriecht; können uns die Gedanken in einem Augenblicke in die entferntesten Gegenden des Weltalls versetzen; ja selbst über das Weltganze hinaus, in das grenzenlose Chaos, wo man glaubt, daß die Natur in gänzlicher Verworrenheit liege. Was nie gesehen, nie gehört worden ist, das läßt sich doch denken; und nichts übersteigt das Vermögen der Denkkraft, außer was einen absoluten Widerspruch enthält.

Allein ob es gleich scheint, daß unsre Denkkraft diese bandenlose Freiheit besitze, so werden wir doch bei näherer Prüfung finden, daß sie wirklich in sehr enge Grenzen eingeschlossen ist, und daß die ganze Schöpferkraft des Verstandes sich nicht weiter erstreckt, als bis auf das Zusammensetzen, das Versetzen, das Vermehren oder Vermindern derer Materialien, welche Sinne und Erfahrungen uns liefern. Denken wir einen goldnen Berg, so fügen wir nur zwei übereinstimmende Vorstellungen zusammen, mit denen wir, einzeln genommen, schon vorher bekannt waren. Ein tugend-

gendhaftes Pferd können wir uns denken, weil wir aus unsrer eignen Erfahrung uns die Tugend vorstellen können, welche wir sodann mit der Figur und Gestalt eines Pferdes, das ebenfalls ein uns bekanntes Thier ist, vereinigen. Kurz, alle Materie des Denkens rührt entweder von unsern äußern oder innern Empfindungen her, nur allein die Anordnung und Zusammenfetzung der Materialien kömmt dem Verstande und dem Willen zu; oder, um mich der philosophischen Kunstsprache zu bedienen: alle unsre Begriffe oder schwächern Vorstellungen sind Kopeien unsrer Impressionen oder unsrer lebhaftern Vorstellungen.

Diesen Satz werden, wie ich hoffe, folgende zwey Argumente hinlänglich beweisen. Erstlich, wenn wir unsre Gedanken oder Begriffe, so zusammengesetzt oder so abgezogen sie immer seyn mögen, analysiren; so finden wir allemal, daß sie sich in solche einfache Begriffe auflösen lassen, die ein vorhergegangenes Gefühl oder eine vorhergegangene Empfindung zum Gegenstande haben. Selbst solche Begriffe, welche dem ersten Ansehen nach, am weitesten von diesem Ursprunge entfernt zu seyn scheinen, sind, wie man bei einer genauern Untersuchung findet, daher entstanden. Der Begriff von Gott, in so fern man ein unendlich verständiges, weises und gütiges Wesen darunter versteht, ist blos aus dem Nachdenken über die Wirkungen unsrer eignen Vernunft entsprungen, indem wir die darunter be-

find-

findlichen Eigenschaften der Weisheit und Güte, über alle Grenzen hinaus vermehrt haben. Wir mögen diese Prüfung so weit fortsetzen als wir wollen; so werden wir allemal finden, das jeder Begriff, den wir der Untersuchung unterwerfen, von einer ihm ähnlichen Impression ein Abdruck ist. Wer die allgemeine Wahrheit dieser Behauptung nicht zugestehen will, hat nur eine und zwar eine sehr leichte Methode, sie umzustoßen; er darf nämlich nur einen Begriff vorbringen, der seiner Meinung nach nicht aus dieser Quelle gekommen ist. Dann wird es unsre Pflicht seyn, wenn wir unsre Theorie in Ansehen erhalten wollen, die Impression, oder die lebhafteste Vorstellung anzuführen, welche ihm entspricht.

Zweitens, wenn jemand wegen Mangel des Organs für gewisse Arten von Empfindungen keine Empfänglichkeit hat, so wird man allemal finden, das er auch eben so wenig der Begriffe fähig ist, die jenen Eindrücken entsprechen. Ein Blinder kann sich keine Vorstellung von Farben machen, ein Tauber keine von Tönen. Gebt jedem von ihnen den ihm fehlenden Sinn wieder; und ihr werdet durch die Eröffnung des neuen Weges zu dieser Art der Empfindungen, auch einen Weg für die Begriffe derselben eröffnet haben; er wird nun keine Schwierigkeit mehr darin finden, sich diese Objekte vorzustellen. Eben so ist es, wenn ein Gegenstand, der eine Empfindung verursachen könnte, niemals auf die Organe gewirkt hat. Ein Lappländer

der oder ein Neger hat keine Vorstellung von dem Geschmacke des Weins. Und wenn es gleich wenig oder gar keine Beispiele von ähnlichen Fehlern in der Seele giebt, wo jemand gewisse Empfindungen oder Leidenschaften, deren sonst das menschliche Geschlecht fähig ist, niemals gefühlt hat oder derselben ganz unfähig wäre; so können wir doch auch hier, wiewol nur in geringerm Grade, ein Gleiches beobachten. Ein Mensch von sanftem Charakter kann sich niemals einen Begriff von eingewurzelter Rache oder Grausamkeit machen; und ein selbstfüchtiges Gemüth kann nicht leicht die Erhabenheit der Freundschaft und des Edelmuths fassen. Man wird leicht zugeben, das es Wesen geben kann, welche Sinne besitzen, von denen wir nicht die geringste Vorstellung haben, weil uns die Begriffe davon, niemals auf die einzig mögliche Art, wie unsre Seele Begriffe erhalten kann, nämlich durch wirkliches Befühlen und Empfinden derselben, beigebracht sind.

Jedoch findet sich eine, wie es scheint, unsrer bisherigen Behauptung widersprechende Erscheinung, welche beweisen könnte, das es nicht absolut unmöglich sey, Begriffe von Dingen zu haben, deren Eindrücke gar nicht vorhergegangen sind. Man muß nämlich zugeben, das die verschiedenen deutlichen Begriffe von der Farbe, welche wir durch das Auge erhalten, oder der Töne, welche uns durch das Ohr zugeführt werden, wirklich von einander verschieden, obgleich auch einander ähnlich

lich sind. Wenn nun dieses von verschiedenen Farben gilt, so muß es ebenfalls auch von den verschiedenen Schattirungen ein und ebenderfelben Farbe gelten, und jede Schattirung muß einen deutlichen von den übrigen durchaus unabhängigen Begriff hervorbringen. Denn wollte man dieses leugnen, so müßte es bei einer kontinuierlichen Gradation der Schattirungen möglich seyn, daß eine Farbe unmerklich in diejenige überginge, welche von ihr die allerentfernteste ist, und wenn man nicht zugeben will, daß viele dazwischenliegende verschieden sind, so kann man ohne Ungereimtheit nicht leugnen, daß die beiden Extrema einerlei seyn. Nun setze man, daß jemand dreißig Jahre lang sein Gesicht gebraucht hat, und mit den Farben aller Art aufs genaueste bekannt ist, eine einzige Schattirung der blauen Farbe ausgenommen, die ihm nie zu Gesichte gekommen seyn soll. Man halte ihm alle verschiedenen Schattirungen dieser Farbe, die einzige nur ausgenommen, vor, und lasse ihn von der untersten bis zur höchsten stufenweise hinauffteigen; so ist nicht zu zweifeln, daß er die Lücke, wo die Schattirung fehlt, wahrnehmen, und merken wird, daß zwischen den angrenzenden Farben, in dieser Stelle, ein größerer Abstand sey, als in den übrigen. Nun frage ich, ob er wol wird im Stande seyn, diese Lücke durch seine bloße Einbildungskraft zu ergänzen, und den Begriff jener besondern Schattirung aus eigener Kraft zu erzeugen, ob der Eindruck davon gleich niemals durch seine Sinne ein-

eingegangen ist? Ich glaube, es werden wenige seyn, die nicht der Meinung wären, daß er es könne; und dieses könnte also zum Beweis dienen, daß die einfachen Begriffe nicht allemal in jedem einzelnen Falle von denen ihnen entsprechenden Impressionen abgeleitet sind; wiewohl diese Instanz so sonderbar und so einzig ist, daß sie kaum unfrer Aufmerksamkeit werth ist, und daß sie es nicht verdient, um ihretwillen allein unfre allgemeine Regel zu ändern.

Hier haben wir also einen Grundsatz, welcher nicht nur an sich einfach und verständlich scheint; sondern der auch, wenn man sich seiner recht bedient, alle Streitigkeiten eben so verständlich machen, und alle das verworrene Geschwätz verbannen kann, welches so lange in metaphysischen Untersuchungen Platz gefunden, und dieselben in Mißkredit gebracht hat. Alle Begriffe, insonderheit eine gewisse Klasse der abstrakten, sind ihrer Natur nach schwach und dunkel; das Gemüth kann sie mit genauer Noth halten: sie können außerordentlich leicht mit andern ähnlichen Begriffen verwechselt werden; und der öftere Gebrauch eines Ausdrucks macht, daß wir uns einbilden, als wäre auch ein bestimmter Begriff damit verknüpft, ob wir gleich keinen deutlichen Sinn damit verbunden haben. Alle Impressionen hingegen, d. h. alle unmittelbare Empfindungen, es mögen innere oder äußere seyn, sind stark und lebhaft: die Grenzen zwischen denselben sind weit genauer bestimmt, und es ist nicht leicht

leicht möglich, sich in Absicht auf dieselben zu irren, oder zu täuschen. Wenn wir also einen Verdacht haben, daß ein philosophischer Ausdruck ohne Sinn oder Begriff gebraucht wird (welches nur allzuoft der Fall ist) so dürfen wir nur fragen: von welcher Impression stammt der vermeinte Begriff her? Und ist es unmöglich, eine anzugeben, so wird dieses zur Bestätigung unfers Verdachts dienen.

Wenn wir die Begriffe in ein so helles Licht setzen, so können wir vernünftigerweise hoffen, alle Streitigkeiten über ihre Natur und ihre Realität beizulegen *).

Zwei-

*) Es ist wahrscheinlich, daß diejenigen, welche angebohrne Begriffe leugneten, nichts mehr haben sagen wollen, als daß alle Begriffe Abdrücke unrer Impressionen sind; ob man gleich gestehen muß, daß die Ausdrücke, deren sie sich bedienten, weder mit derjenigen Vorsicht gewählt, noch so genau bestimmt waren, daß dadurch allen Mißverständnissen in dieser Lehre hätte vorgebeugt werden können. Denn was versteht man unter angebohren? Wenn angebohren so viel heißt, als natürlich, so muß man gleich zugeben, daß alle Wahrnehmungen und Begriffe der Seele angebohren oder natürlich sind, man mag das Natürliche nun dem Ungewöhnlichen, dem Künstlichen oder dem Wunderbaren entgegensetzen. Versteht man unter angebohren das, was mit unfreer Geburt zugleich da ist, so scheint der Streit absurd zu seyn; auch verlohnt es sich gar nicht einmal

Zweiter Abschnitt.Nähere Eintheilung des Gegenstandes.

Da unfre Impressionen ihren Begriffen vorhergehen, so scheint die Ordnung zu erfordern, daß wir erst von den Impressionen, und dann von den Begriffen handeln. Die Impressionen können in zwei Arten eingetheilt werden, in solche, welche durch Empfindung von außen, und in solche, welche durch die Reflexion erzeugt werden.

Die

einmal der Mühe, zu untersuchen, wenn oder zu welcher Zeit das Denken beginnt, ob vor, oder bei, oder nach unfreer Geburt. Sodann scheint es auch, als ob das Wort Begriff so wohl von Locke, als von andern in einem viel zu weiten Sinne genommen werde, so daß man es auf unfre Empfindungen, sinnlichen Eindrücke und Leidenschaften eben so wohl, als auf unfre Gedanken bezieht. In diesem Sinne möchte ich nun wol wissen, wie man behaupten könne, daß Selbstliebe, Empfindlichkeit über Beleidigungen oder die Geschlechtsliebe, nicht angebohren sey?

Läßt man diese Ausdrücke, Impressionen und Begriffe, in der oben angegebenen Bedeutung gelten, und versteht unter angebohren das, was ursprünglich oder von keiner vorhergegangenen Wahrnehmung abgeleitet ist; so können wir sagen, daß alle unfre Impressionen angeboh-

Die erste Art rührt in der Seele ursprünglich von unbekanntem Ursachen her, die zweite entspringt größtentheils von unsern Begriffen, und zwar auf folgende Art: Es wirkt eine Impression auf die Sinne, und bewirkt in uns eine Wahrnehmung von Hitze, Kälte, Durst, Hunger, oder irgend eine Art von Lust oder Unlust. Diese Impression läßt eine Spur oder einen Abdruck von sich in der Seele zurück, welche bleibt, wenn auch die Impression aufhört, und diesen Abdruck nennen wir einen Begriff. Wenn nun dieser Begriff von Lust oder Unlust wieder in die Seele kömmt, so bringt sie die neuen Impressionen von Begierde oder Abscheu, Hoffnung oder Furcht hervor, welche ich deshalb Impressionen der Reflexion genannt habe, weil sie davon herrühren. Diese werden sodann wiederum von dem Gedächtnisse und der Einbildungskraft aufgefaßt, und werden zu Begriffen, welche vielleicht

gebühren, und alle unfre Begriffe nicht angehören sind.

Um aufrichtig zu seyn, so muß ich gestehen, daß es mir vorkommt, als sey Locke bei dieser Untersuchung durch die Schullehrer hintergangen worden, welche durch den Gebrauch unbestimmter Worte, ihre Streitigkeiten in eine verdriessliche Länge ziehen, und dabei den Streitpunkt selbst niemals berühren. Eine gleiche Zweideutigkeit und Unbestimmtheit scheint in allen Untersuchungen über diese und die mehresten andern Gegenstände bei diesem Philosophen zu herrschen.

leicht wiederum andere Impressionen und andere Begriffe erzeugen. So sind also die Impressionen, welche von der Reflexion herrühren, zwar ehr als die ihnen entsprechenden Begriffe, aber doch später als die Begriffe, welche von der Empfindung, die unmittelbar von außen verursacht wird, herrühren. Aber die Untersuchung über unsere Sensationen oder über die Empfindungen, die von außen verursacht werden, gehört mehr für die Anatomie und Physik, als für die Psychologie; und deshalb lasse ich mich hier nicht darauf ein. Und da die Impressionen der Reflexion, wie Leidenschaften, Begierden und Gemüthsbewegungen, als welche vornemlich unsere Aufmerksamkeit verdienen, meistens von Begriffen herkommen; so wird es nöthig seyn, die Ordnung, welche vorher die natürlichste zu seyn schien, umzukehren, und um die Natur und Gründe der menschlichen Natur zu entwickeln, werden wir zuerst von den Begriffen eine genaue Rechenschaft geben müssen, bevor wir zu den Impressionen kommen können. Aus diesem Grunde wird also hier der Anfang von den Begriffen gemacht.

Dritter Abschnitt.

Von den Begriffen des Gedächtnisses
und der Einbildungskraft.

Die Erfahrung lehrt, daß eine Impression, die in dem Gemüth gegenwärtig gewesen ist, wieder als Begriff zum Vorschein kömmt, und dieß kann auf zweierlei Art geschehen: entweder, wenn die Impression bei ihrer neuen Erscheinung einen beträchtlichen Grad ihrer ersten Lebhaftigkeit behält, und gleichsam ein Mittelding zwischen einer Impression und einem Begriffe ist; oder wenn sie jene Lebhaftigkeit ganz verliert, und ein bloßer Begriff wird. Das Vermögen, durch welches wir auf die erste Manier unfre Eindrücke wiederholen, heißt das Gedächtnis, und das andre die Einbildungskraft. Es erhellet beim ersten Blicke, daß die Begriffe des Gedächtnisses lebhafter und stärker sind, als die Begriffe der Einbildungskraft, und daß die Farben, mit welchen das erstere Vermögen seine Objekte darstellt, weit heller sind, als diejenigen, welche das letztere gebraucht. Erinnern wir uns an eine vergangene Begebenheit, so drängt sich der Begriff davon lebhaft und stark in die Seele, da in der Einbildung die Wahrnehmung nur schwach und matt ist, und ohne Schwierigkeit nicht lange fest und gleichförmig behalten werden kann. Hier ist also ein sehr merklicher Unterschied

zwischen der einen und der andern Art der Begriffe. Doch hiervon mehr in der Folge *).

Noch ist ein anderer Unterschied zwischen diesen zwei Arten der Begriffe, welcher nicht weniger einleuchtend ist, nämlich der: daß, obgleich weder Gedächtnis-, noch Imaginationsbegriffe in der Seele zum Vorschein kommen können, wenn ihnen nicht vorhergegangene Impressionen den Weg bereitet haben, daß dennoch die Einbildung nicht an die Ordnung und Form der ursprünglichen Impressionen gebunden ist, da hingegen das Gedächtnis genau auf die benannte Ordnung eingeschränkt ist, ohne irgend eine Veränderung damit vornehmen zu können.

Daß das Gedächtnis die ursprüngliche Ordnung beibehält, in welcher die Objekte vorgestellt waren, ist offenbar, und wenn wir sie bei der Erinnerung an irgend etwas verfehlen, so verräth dieses allemal einen Fehler oder eine Unvollkommenheit dieses Vermögens. Ein Geschichtschreiber kann vielleicht, um der bequemern Darstellung willen, eine Begebenheit vor der andern erzählen, die eigentlich nach ihr geschehen ist; aber sodann muß er, wenn er genau seyn will, diese Abweichung bemerken, und hierdurch dem Begriffe wiederum seine gehörige Stelle anweisen. So ist es auch, wenn wir uns an diejenigen Oerter und Personen erinnern, mit welchen wir vorher bekannt gewesen sind.

C 2

Das

*) Th. 3. Abschn. 5.

Das vorzüglichste Geschäft des Gedächtnisses ist, nicht so wohl die einfachen Begriffe, als vielmehr ihre Ordnung und Stellung aufzubewahren. Kurz, dieses Gesetz wird durch eine solche Menge von gemeinen und gewöhnlichen Erscheinungen unterstützt, daß wir uns alle Mühe, es noch weitläufiger zu beweisen, ersparen können.

Dieselbige Evidenz ist mit unsrer zweiten Behauptung verknüpft: daß nämlich die Einbildungskraft die Freiheit habe, die Begriffe zu versetzen und zu verändern. Die Fabeln, welche wir in Gedichten und Romanen antreffen, setzen dies außer allen Streit. Die Natur ist hier ganz ungeändert, und es ist von nichts die Rede, als von geflügelten Pferden, von feurigen Drachen und von unförmlichen Riesen. Diese Freiheit der Phantasie wird uns auch nicht befremden, wenn wir bedenken, daß alle unsre Begriffe Kopieen von Impressionen sind, und daß es nicht zwei Impressionen giebt, welche völlig unzertrennlich wären. Denn alle Begriffe, wenn sie nicht selbst einfach sind, lassen sich doch in einfache zerpalten. Wo also die Einbildungskraft einen Unterschied zwischen Begriffen wahrnimmt, da findet auch eine mögliche Trennung statt.

Vierter Abschnitt.

Von der Verknüpfung oder der Ver- gefellschaftung unsrer Begriffe.

Es ist augenscheinlich, daß ein allgemeiner Grund der Verknüpfung zwischen den verschiedenen Gedanken oder Begriffen da ist, und daß sie sich in dem Gedächtnisse oder der Imagination nach einer gewissen Ordnung und Regel gegenseitig erwecken. Dieses ist in unserm ernsthafteren Denken oder Reden so sehr merklich, daß jeder Gedanke, der diese regelmässige Reihe oder Kette von Begriffen unterbricht, unmittelbar bemerkt und verworfen wird. Und selbst in unsern wildesten und ausschweifendsten Phantasieen, ja sogar in unsern Träumen werden wir bei einigem Nachdenken finden, daß die Einbildungskraft doch nicht gänzlich auf das Gerathewohl fortlaufe, sondern daß immer noch eine Verknüpfung unter den auf einander folgenden Begriffen unterhalten werde. Wenn man die ungebundenste und freieste Unterredung aufs Papier brächte, so würde man auch hier sogleich allenthalben etwas bemerken, welches sie in allen ihren Uebergängen zusammenknüpfte. Oder wo dieses Etwas fehlte, da würde der, welcher den Faden der Unterredung abgerissen hat, uns doch belehren können, daß er hier heimlich bei sich selbst eine Gedankenreihe verfolgt habe, wodurch

er

er nach und nach von dem Gegenstande der Unterredung abgeführt worden ist. Unter den verschiedenen Sprachen, wenn auch nicht die geringste Verknüpfung oder Gemeinschaft unter den Nationen zu entdecken ist, die sie reden, findet man doch, daß die Wörter, welche die zusammengesetztesten Begriffe ausdrücken, fast immer mit einander übereinstimmen; ein sicherer Beweis, daß die einfachen Begriffe, welche die zusammengesetzten ausmachen, durch irgend ein allgemeines Princip zusammengebracht werden, welches einen gleichen Einfluß auf das ganze menschliche Geschlecht hat.

Ob nun gleich diese Verknüpfung unter den verschiedenen Begriffen zu gemein ist, als daß sie der Bemerkung der Philosophen hätte entgehen können; so finde ich doch nicht, daß es irgend einer versucht hätte, alle Gründe der Association aufzuzählen oder zu ordnen; ein Punkt, der dem ohnerachtet unsrer Forschbegierde wohl würdig zu seyn scheint. Mir scheinen nun nur drey Principien der Verknüpfung unter den Begriffen statt zu finden, nämlich die Aehnlichkeit, das Neben- und Nacheinanderseyn in Zeit und Raum, und das Verhältniß der Ursache oder Wirkung.

Daß dieses wirkliche Gründe der Verknüpfung seyen, wird man, glaube ich, wohl nicht bezweifeln. Ein Gemälde führt unfre Gedanken natürlicherweise auf sein Original. Wenn von einem Zimmer in einem Gebäude die Rede ist, so bringt dieses

fes uns leicht die übrigen in die Gedanken; und wenn wir an eine Wunde denken, so können wir uns kaum enthalten, an den Schmerz zu denken, der damit verbunden ist. Im ersten Falle ist Aehnlichkeit, im zweiten Kontiguität, im dritten Ursache und Wirkung der Grund der Verknüpfung. Allein, daß die Aufzählung dieser Gründe vollständig sey, und daß es außer diesen keine Gesetze der Association mehr gebe, möchte wol schwer seyn, zur Befriedigung des Lesers, oder auch nur zu meiner eignen Genugthuung zu beweisen. Alles, was man in dergleichen Fällen thun kann, ist, verschiedene Beispiele durchzugehen, und den Grund sorgfältig zu untersuchen, der die verschiedenen Gedanken mit einander verbindet, und nicht ehr aufzuhören, bis man das Princip so allgemein gemacht hat, als es nur immer möglich ist *). Je mehr Fälle wir auf diese Art prüfen, und mit je größerer Sorgfalt dieses geschieht, desto mehr Versicherung erlangen wir, daß die Angabe unsrer Gesetze ganz und vollständig sey.

Um den ganzen Umfang dieser Verhältnisse zu verstehen, muß man noch erwägen, daß zwei Gegenstände in der Einbildung nicht nur alsdenn
ver-

*) So ist z. E. der Kontrast oder der Widerstreit ebenfalls ein Grund der Verknüpfung der Begriffe: aber vielleicht kann er doch als etwas, das aus der Verursachung und der Aehnlichkeit zusammengesetzt ist, betrachtet werden.

verbunden sind, wenn sie einander unmittelbar ähnlich sind, unmittelbar an einander grenzen, sich unmittelbar wie Wirkung und Ursach verhalten, sondern auch, wenn zwischen ihnen ein dritter Gegenstand gesetzt ist, der gegen beide in einem solchen Verhältnisse steht. Dieses kann immer weiter und weiter gehen; jedoch ist zu merken, daß jede Entfernung das Verhältniß ansehnlich schwächt. Verwandte im vierten Grade sind durch das Gesetz der Kauffalität mit einander verbunden, aber nicht so enge wie Brüder, und noch weniger wie Kinder und Aeltern. Ueberhaupt sind alle Blutsverwandten durch das Verhältniß der Ursach und Wirkung verknüpft, und man schätzt die Nähe oder Weite der Verwandtschaft nach der Zahl der verknüpfenden Ursachen, die zwischen den Personen sind.

Von den drei oben erwähnten Verhältnissen ist die Kauffalität die allerausgebreitetste. So wohl, wenn ein Gegenstand die Ursache von Handlungen oder Bewegungen eines andern ist, als auch, wenn einer als die Ursach der Wirklichkeit des andern betrachtet wird, stehen beide in diesem Verhältnisse. Denn da die Handlung oder Bewegung nichts
ist,

den. Wenn sich zwei Objekte widerstreiten, so hebt das eine das andre auf; d. h. es ist die Ursache seiner Vernichtung, und der Begriff von der Vernichtung eines Dinges schließt den Begriff seiner ehemaligen Existenz mit in sich.

ist, als der Gegenstand selbst, in gewisser Rücksicht betrachtet, und so wie der Gegenstand in allen seinen verschiedenen Lagen immer derselbe ist, so kann man sich leicht einbilden, wie ein solcher Einfluss der Gegenstände auf einander sie in der Phantasie verbinden kann.

Man kann hierin noch weiter gehen und sagen, dass zwei Gegenstände durch das Verhältniß der Ursache und Wirkung nicht nur alsdann verknüpft sind, wenn der eine eine Bewegung oder Handlung in dem andern hervorbringt, sondern selbst, wenn er eine Kraft hat, eine solche Veränderung hervorzubringen. Dieses ist die Quelle aller Verhältnisse des Interesses und der Schuldigkeit, wodurch Menschen in der Gesellschaft auf einander wirken, und welche die Bande der Staatsverfassung und der Subordination ausmachen. Ein Herr ist ein solcher Mensch, der durch seine Lage, in die ihn Gewalt oder freie Wahl gesetzt hat, Macht hat, in gewissen Stücken die Handlungen eines andern, den wir Diener nennen, zu regieren. Ein Richter ist derjenige, welcher in allen streitigen Fällen den Besitz oder das Eigenthum irgend einer Sache zwischen mehrern Gliedern der Gesellschaft durch seinen Ausspruch bestimmen kann. Wenn ein Mensch Gewalt hat, so gehört nur die Ausübung des Willens dazu, um sie in wirklichen Handlungen zu zeigen, und dieses nimmt man in jedem Falle als möglich, in vielen als wahrscheinlich an; besonders wenn es das Ansehen betrifft, wo der Gehorsam
des

des Untergebenen dem Obern Vergnügen und Vortheil bringt.

Dieses sind also die Gründe der Vereinigung oder des Zusammenhanges unter unsern einfachen Begriffen, welche in der Phantasie die Stelle jener unzertrennlichen Verknüpfung versehen, wodurch sie in unserm Gedächtnis verbunden sind.

Das ist also eine Art von Anziehungskraft, die in der Verstandeswelt nicht weniger außerordentliche Wirkungen hervorbringt, als in der körperlichen Natur, und die sich hier in ebenso vielen als mannichfaltigen Gestalten zeigt. Ihre Wirkungen sind allenthalben sichtbar; aber was ihre Ursachen anbetrifft, so sind sie größtentheils unbekannt, und müssen in den ursprünglichen Eigenschaften der menschlichen Natur gesucht werden, welche zu entfalten ich mir nicht anmase. Es wird von einem wahren Philosophen nichts mehr gefordert, als daß er sein ungezähmtes Verlangen, in die Ursachen zu forschen, einzuschränken wisse, und daß er sich, wenn er seinen Satz durch eine hinlängliche Menge Erfahrungen befestiget hat, dabei begnüge, wenn er sieht, daß eine weitere Untersuchung ihn auf dunkle und ungewisse Spekulationen führen werde. In diesem Falle wird er seine Bemühung weit besser auf die Untersuchung der Wirkungen als der Ursachen dieser Principien wenden.

Unter den Wirkungen dieser Vereinigung oder Vergesellschaftung der Begriffe sind keine merkwürdiger,

diger, als diejenigen zusammengesetzten Begriffe, welche die gewöhnlichen Gegenstände unfrer Gedanken und Meinungen sind, und die überhaupt von einem letztern Grunde der Verbindung unter unfern einfachen Begriffen herrühren. Diese zusammengesetzten Begriffe kann man in Verhältnisse, Beschaffenheiten (Modi) und Substanzen eintheilen. Wir wollen jede derselben kürzlich nach einander durchgehen, und einige Betrachtung über die allgemeinen und besondern Begriffe hinzufügen, ehe wir den gegenwärtigen Gegenstand verlassen, welcher die Elemente des ganzen folgenden Raisonnements enthält.

Fünfter Abschnitt.

Von den Verhältnissen.

Das Wort Verhältniß braucht man gemeinlich in zweierlei Bedeutung, wovon die eine sehr von der andern verschieden ist. Entweder statt der Beschaffenheit, vermöge welcher zwei Begriffe in der Einbildung verknüpft sind, und durch welche die eine die andre nach den oben erklärten Gesetzen natürlicherweise hervorbringt; oder statt des besondern Umstandes, vermöge dessen wir uns selbst bei einer willkürlichen Verknüpfung zweier Begriffe in der Phantasie berechtigt glauben, sie unter einander zu vergleichen. In der gemeinen Sprache

che

che hat der Ausdruck Verhältniß nur immer die erste Bedeutung; nur in der Philosophie erweitert man die Bedeutung dahin, daß man auch jedes Prädikat, wodurch die Gegenstände mit einander verglichen werden können, darunter versteht, ohne daß ein verknüpfendes Principium da wäre. So wird also die Entfernung selbst bei den Philosophen für ein wahres Verhältniß gelten müssen, weil wir den Begriff davon nur durch die Vergleichung der Objekte erhalten, da man hingegen in der gemeinen Sprache sagt, daß nichts von dem andern weiter entfernt seyn könne, als diese oder jene Dinge, und daß nichts weniger in Verhältniß mit einander stehe; gleichsam, als ob Entfernung und Verhältniß gar nicht zusammen bestehen könnten.

Es würde eine endlose Bemühung seyn, alle diejenigen Eigenschaften aufzuzählen, durch welche Objekte verglichen werden können, und durch welche die Begriffe von den philosophischen Verhältnissen erzeugt sind. Aber wenn wir sie genau erwägen, so finden wir, daß sie sich füglich unter sieben Haupttitel bringen lassen, die man als die Quellen aller philosophischen Verhältnisse ansehen kann.

1. Der erste ist *Aehnlichkeit*: dies ist ein Verhältniß, ohne welches gar kein philosophisches Verhältniß seyn kann; weil Objekte gar nicht verglichen werden können, wenn sie nicht in irgend einem Stücke einander ähnlich sind. Aber wenn
gleich

gleich die Aehnlichkeit zu allen philosophischen Verhältnissen nothwendig erfordert wird, so folgt nicht, daß sie allemal auch eine Verknüpfung oder Vergesellschaftung der Begriffe hervorbringe. Denn wenn eine Eigenschaft sehr allgemein ist und dem allergrößten Theile der Individuen zukömmt, so wird die Seele nicht durch dieselbe zu gewissen bestimmten Gegenständen geleitet; die allzugroße Menge, die sich auf einmal zur Wahl darstellt, hindert die Einbildungskraft, bei einem einzelnen Objekte stehen zu bleiben.

2. Identität mag die zweite Stelle unter den Grundverhältnissen einnehmen. Dieses Verhältniß betrachte ich hier in seinem strengsten Sinne, in so fern es sich auf beständige und unveränderliche Objekte bezieht, ohne mich auf die Natur und den Grund der persönlichen Identität einzulassen, die in der Folge ihre Stelle finden soll. Die Identität ist unter allen Verhältnissen das allgemeinste, weil sie jedem Wesen zukömmt, das einige Dauer hat.

3. Nach der Identität ist das weitumfassendste und allgemeinste Verhältniß das von Raum und Zeit, welche Vorstellungen die Quellen einer unendlichen Anzahl von Vergleichen sind, z. B. Entfernung, Kontiguität, oben, unten, vor, nach, u. s. w.

4. Alle diejenigen Gegenstände, welche Größe und Zahl zulassen, müssen in dieser Rücksicht verglichen werden; welche Begriffe daher eben-

ebenfalls eine fruchtbare Quelle von Verhältnissen sind.

5. Wenn zwei Objekte dieselbige Qualität oder innerliche Beschaffenheit haben, so machen die Grade, die an ihnen gefunden werden, eine fünfte Art der Verhältnisse aus. So kann von zwei Dingen, die beide schwer sind, das eine ein größeres oder kleineres Gewicht haben, als das andere. Zwei Farben, die unter einerlei Gattung gehören, können sich durch ihre verschiedenen Schattirungen unterscheiden, und lassen also in dieser Rücksicht eine Vergleichung zu.

6. Das Verhältniß des Widerstreits könnte anfänglich eine Ausnahme von obiger Regel zu seyn scheinen, daß kein Verhältniß von irgend einer Art ohne einen gewissen Grad der Aehnlichkeit bestehen kann. Aber es scheint nur so. Denn es widersprechen sich keine andern Begriffe, als die des Seyns und Nichtseyns, welche einander offenbar ähnlich sind, indem beide allemal mit einem Begriffe des Objekts verbunden sind, obgleich das letztere Prädikat das Objekt von Zeit und Ort ganz ausschließt, in welchen es oben nicht existiren soll.

7. Alle andre Objekte, wie Feuer und Wasser, Hitze und Kälte, werden nur in der Erfahrung als widerstreitend angetroffen, und ihr Widerstreit rührt von ihren Ursachen oder Wirkungen her; welches Verhältniß der Ursache und Wirkung also die siebente Art philosophischer Verhältnisse ist,

zugleich aber ist dieses letztere auch ein natürliches Verhältniß. Doch die Aehnlichkeit hiervon soll in der Folge erklärt werden.

Vielleicht erwartet man noch, daß ich die Verschiedenheit als ein solches Grundverhältniß aufstelle. Aber diese sehe ich eher für eine Verneinung des Verhältnisses, als für etwas reales oder positives an. Die Verschiedenheit ist von doppelter Art, denn sie steht entweder der Einerleiheit oder der Aehnlichkeit entgegen. Die erste heißt: Verschiedenheit der Zahl nach oder numerische Verschiedenheit, die andre Verschiedenheit der Art nach oder generische Verschiedenheit.

Sechster Abschnitt.

V o n

den zufälligen Beschaffenheiten (modis)
und den Substanzen.

Diejenigen Philosophen, welche ihre Schlüsse so sehr auf den Unterschied von Substanz und Accidenz gründen, und sich einbilden, daß wir klare Vorstellungen von diesen Begriffen haben, möchte ich wol fragen, ob der Begriff Substanz von Impressionen der Empfindung oder der Reflexion abgeleitet sey. Ist er durch unsre Sinne uns zugeführt, so frage ich, welcher Sinn giebt uns den-
selben,

selben, und wie giebt er ihn uns? Sollte er durch die Augen empfangen seyn, so müßte er eine Farbe seyn; durch die Ohren, ein Schall; durch den Gaum, ein Geschmack; und so bei allen übrigen Sinnen. Aber ich glaube, daß niemand die Substanz für eine Farbe, oder einen Schall, oder einen Geschmack ausgeben wird. Der Begriff der Substanz muß also, wenn er anders ein realer Begriff ist, von einer Impression der Reflexion entstanden seyn. Allein die Impressionen der Reflexion lösen sich sämmtlich in Leidenschaften und Gemüthsbewegungen auf, deren keiner der Name einer Substanz zukommen kann. Wir haben also keinen Begriff von der Substanz, der von der Sammlung von einzelnen Eigenschaften verschieden wäre, und etwas anders verstehen wir auch in der That nicht darunter, wenn wir von ihr reden oder darüber philosophiren.

So wohl der Begriff einer Substanz, als der einer zufälligen Beschaffenheit, bedeutet also nichts, als ein Zusammenfassen mehrerer einfachen Begriffe, welche durch die Einbildungskraft vereinigt sind, und die wir mit einem eigenthümlichen Namen bezeichnen, vermöge dessen wir diese Sammlung von Prädikaten entweder uns oder andern ins Gedächtniß zurückrufen können. Der Unterschied zwischen diesen Begriffen besteht blos darin, daß man die besondern Eigenschaften, welche die Substanz ausmachen, gemeiniglich einem unbekanntem Etwas zuschreibt, dem sie inhäriren sollen; oder,

(wenn

(wenn dieses erdichtete Etwas nicht gelten soll) von denen man doch wenigstens zum Voraus setzt, daß sie fest und unzertrennlich durch gemeinschaftliche Grenzen (Kontiguität), oder durch ursachliche Verknüpfung mit einander verbunden sind. Die Wirkung hiervon ist, daß jede neue einfache Eigenschaft, an welcher man eine Verknüpfung mit den übrigen entdeckt, auch unmittelbar mit ihnen verbunden wird, wenn sie auch gleich in der ersten Wahrnehmung der Substanz nicht mit begriffen war. So sind die Eigenschaften, welche wir anfänglich an dem Golde entdecken, die gelbe Farbe, die Schwere, die Dehnbarkeit, die Schmelzbarkeit; hernach hat man entdeckt, daß es sich durch Königswasser auflösen lasse, und diese Eigenschaft verbinden wir also sogleich mit den übrigen, und rechnen sie eben so wohl zur Substanz, als ob der Begriff davon gleich anfänglich einen Theil des zusammengesetzten Ganzen ausgemacht hätte. Der Grund der Vereinigung, der als der hauptsächlichste Theil des zusammengesetzten Begriffs betrachtet wird, verstatet jeder Eigenschaft, die uns in der Folge vorkömmt, Eingang, und sie wird eben so wohl durch sie gefaßt, als die übrigen, die sich zuerst darstellten.

Daß dieses der Fall nicht bei den Accidenzien seyn kann, ist sichtbar, sobald man ihre Natur erwägt. Die einfachen Begriffe, aus welchen diese Beschaffenheiten gebildet werden, stellen entweder Eigenschaften vor, die weder durch

die Kontiguität noch Kauffalität mit einander verknüpft sind, sondern in verschiedenen Subjekten zerstreut liegen; oder wenn sie ja alle vereinigt sind, so ist das vereinigende Princip doch nicht der Grund des zusammengesetzten Begriffs. Der Begriff des Tanzes ist ein Beispiel von den zufälligen Beschaffenheiten der erstern Art, der Begriff der Schönheit ein Beispiel der zweiten Art. Der Grund liegt am Tage, warum dergleichen zusammengesetzte Begriffe keinen neuen Begriff einlassen können, ohne den Namen selbst zu verändern, welcher die zufällige Beschaffenheit von den übrigen auszeichnet.

Siebenter Abschnitt.

Von den abstrakten Begriffen.

Ueber die abstrakten oder allgemeinen Begriffe ist die sehr wichtige Frage aufgeworfen worden, ob sie in der menschlichen Seele auch wirklich allgemein gedacht werden, oder ob es im Grunde nur individuelle Begriffe sind. Ein angesehenener Philosoph *) hat die gewöhnliche Meinung über diesen Punkt bestritten, und behauptet, „dass alle allgemeine Begriffe im Grunde nichts als individuelle Begriffe
„wären,

*) D. Berkley.

„wären, die man an einen gewissen Ausdruck
„hängt, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung
„gibt, und macht, das man sich bei Gelegenheit
„anderer Individuen erinnert, die ihnen ähnlich
„sind.“ Da ich glaube, das dieses eine der wich-
tigsten und größten Entdeckungen sey, die in den
letztern Jahren in der Republik der Wissenschaften
gemacht worden ist, so will ich mich hier bemü-
hen, sie durch einige Beweise zu bestätigen, von
welchen ich hoffe, das sie die obige Behauptung
aufser allen Zweifel und aufser allen Streit setzen
sollen.

Man weis, das wir bei der Bildung der mei-
sten, wo nicht aller allgemeinen Begriffe, von ei-
nem gewissen Grade der Quantität und Qualität ab-
strahiren, und das ein Objekt deshalb nicht auf-
hört, zu einer gewissen Art zu gehören, wenn eine
kleine Veränderung in seiner Ausdehnung, Dauer
oder in andern Eigenschaften mit ihm vorgegangen
ist. Die Betrachtung über die Natur der abstrak-
ten Begriffe, welche den Philosophen so viel Stoff
für ihre Spekulationen gegeben haben, scheint uns
daher allemal in ein offenbares Dilemma zu brin-
gen. Denn der abstrakte Begriff Mensch stellt
Menschen von allerlei Größen und Eigenschaften
dar. Dieses aber, schliest man nun, kann er nicht
anders, als er mus entweder alle mögliche Größen
und alle mögliche Eigenschaften auf einmal in sich
begreifen, oder er mus gar kein Individuum dar-
stellen. Nun hält man es für absurd, den ersten

Satz zu vertheidigen, weil dies eine unendliche Receptivität im Gemüthe voraussetzen würde, und man hält sich daher für berechtigt, auf die Wahrheit des letztern zu schliessen, und anzunehmen, das untre abstrakten Begriffe keinen besondern Grad von Quantität und Qualität enthalten. Aber das diese Schlussfolge falsch sey, beweise ich erstlich dadurch, das es ganz unmöglich ist, sich irgend eine Quantität oder Qualität zu denken, ohne ihnen irgend einen Grad anzuweisen; und zweitens dadurch, das, obgleich die Receptivität der Seele nicht unendlich ist, wir uns demohnerachtet eine, obgleich unvollkommene, Vorstellung aller möglichen Grade der Quantität und Qualität machen können, wenigstens in so weit, als sie zu den Absichten unfres Nachdenkens und der Mittheilung unfrer Gedanken dient.

Um den Anfang mit dem ersten Satze zu machen, das nämlich die Seele keine Vorstellung von Quantität und Qualität bilden kann, ohne zugleich eine bestimmte Vorstellung ihrer Grade zu bilden; so sollen ihn folgende drei Gründe beweisen:

Erstlich ist es schon bemerkt worden, das alle Objekte, die verschieden sind, sich auch unterscheiden lassen, und das alle Objekte, die sich unterscheiden lassen, in Gedanken und in der Einbildung von einander getrennt werden können. Und hier füge ich hinzu, das diese Sätze auch

umgekehrt wahr seyn müssen, daß also alle Objekte, die sich trennen lassen, auch unterschieden werden können, und alle Objekte, die unterschieden werden können, auch wirklich verschieden sind. Denn wie wäre es möglich, das zu trennen, was nicht unterschieden wäre, und wie ließe sich etwas unterscheiden, was nicht wirklich verschieden wäre? Um also zu wissen, ob die Abstraktion eine Trennung erfordert, darf ich nur hierauf mein Augenmerk richten, und untersuchen, ob alle die Umstände, von welchen wir bei unsern Allgemeinbegriffen abstrahiren, von der Art sind, daß sie von denen völlig abgefondert und verschieden sind, welche wir als wesentliche Stücke der Begriffe behalten. Man sieht aber bei dem ersten Anblicke, daß die bestimmte Länge einer Linie von der Linie selbst gar nicht abgefondert und unterschieden werden kann, noch der bestimmte Grad einer Qualität von der Qualität selbst. Diese Begriffe lassen also eben so wenig eine Trennung zu, als in ihnen eine wirkliche Absonderung und Verschiedenheit möglich ist. Sie sind folglich in der Vorstellung mit einander verbunden; und der allgemeine Begriff einer Linie, unfres Abstrahirens und Verfeinerns ungeachtet, erscheint doch in dem Gemüthe mit einem gewissen Grade der Quantität und Qualität; obgleich die Absicht desselben ist, andre darzustellen, welche von beiden Eigenschaften verschiedene Grade haben.

Zweitens ist es offenbar, daß kein Objekt den Sinnen gegeben werden kann; oder mit andern Worten, daß keine Impression in der Seele als gegenwärtig vorgestellt werden kann, ohne daß sie durch einen gewissen Grad so wohl der Quantität als Qualität bestimmt wäre. Die Verwirrung, in welche die Impressionen zuweilen verwickelt sind, rührt nur von ihrer Schwäche und Flüchtigkeit her, nicht von einer Fähigkeit der Seele, Impressionen zu empfangen, die in ihrer realen Wirklichkeit keinen bestimmten Grad und keine bestimmte Proportion hätten. Das wäre eine *Contradictio in terminis*; und noch dazu der schaalste unter allen Widersprüchen, nach welchem man nämlich behaupten müßte, es sey möglich, daß ein und ebendasselbige Ding zugleich sey und auch nicht sey.

Nun stammen aber alle Begriffe von Impressionen ab, und sind nichts als Kopieen und Vorstellungen derselben, und was daher von den einen gilt, muß nothwendig auch von den andern gelten. Impressionen und Begriffe unterscheiden sich blos der Stärke und Lebhaftigkeit nach.

Dies ist nach dem Vorhergehenden ganz allgemein, und leidet also keine Abänderung. Ein Begriff ist eine schwächere Impression: und da eine starke Impression nothwendig eine bestimmte Quantität und Qualität haben muß, so muß dieses auch von dem Nachbilde oder von dem gelten, was die Impression vorstellt.

Drittens ist es in der Philosophie ein ganz allgemein angenommener Grundsatz, daß jedes Ding in der Natur individuell ist, und daß es z. B. ganz absurd seyn würde, einen wirklich existirenden Triangel anzunehmen, dessen Proportion der Seiten und Winkel nicht genau bestimmt wäre. Ist dies aber als Thatfache und als Realität absurd, so muß auch der Begriff davon absurd seyn; denn ein Ding, von welchem wir uns einen klaren und deutlichen Begriff machen können, ist niemals absurd und unmöglich. Nun ist es aber völlig einerlei, ob ich sage: den Begriff eines Objekts bilden, oder schlechtweg: einen Begriff bilden, indem die Beziehung des Begriffs auf ein Objekt ein bloßer Name ist, wovon der Begriff selbst kein Kennzeichen oder Merkmal in sich enthält *). Da es nun unmöglich ist, einen Begriff von einem Obiecte zu bilden, das Quantität und Qualität, und doch keinen bestimmten Grad von beiden hat; so folgt, daß es eben so unmöglich sey, einen Begriff zu bilden, der in diesen beiden Stücken nicht begrenzt und bestimmt wäre. Abstrakte Begriffe sind also an und für sich selbst individuell, ob sie gleich als allgemein

vor-

*) Hume will sagen: das Wort, womit der Begriff bezeichnet wird, ist nicht der Begriff, und enthält auch an sich keine Merkmale desselben, sondern der Begriff ist allemal nur Kopie irgend einer Impression als des Objekts; folglich immer individuell, und nur der Ausdruck oder das Wort ist allgemein.

(A. d. U.)

vorge stellt werden. Das Bild in der Seele ist nur das Bild Eines Objekts, obgleich die Anwendung davon in unserm Schliessen eben so ist, als wenn es allgemein wäre und zugleich mehrere befaßte.

Dieser Gebrauch der Begriffe über ihre Natur kommt daher, daß wir alle ihre möglichen Grade von Quantität und Qualität wenigstens in so weit sammeln, als sie zu den Zwecken unfres Lebens dienen, und dies war der zweite Satz, den ich zu entwickeln gedachte. Wenn wir unter verschiedenen Gegenständen, die uns öfters vorkommen, eine Aehnlichkeit *) gefunden haben, so belegen wir sie sämmtlich mit einem gemeinschaftlichen Namen, unerachtet aller übrigen Unterschiede, die sich in den Graden ihrer Quantität und Qualität, oder in andern Stücken unter ihnen finden mögen. Sobald wir nun einmal hieran gewöhnt sind, so erwacht, sobald

*) Es ist offenbar, daß selbst verschiedene einfache Begriffe eine Gleichheit oder Aehnlichkeit mit einander haben; und es ist nicht nöthig, daß der Punkt oder der Umstand der Aehnlichkeit von demjenigen, worin sie verschieden sind, unterschieden oder trennbar seyn müßte. Blau und Grün sind zwei verschiedene einfache Begriffe, aber sie sind einander ähnlicher, als Blau und Scharlachroth, obgleich ihre vollkommene Einfachheit alle Möglichkeit der Trennung oder Absonderung vollkommen ausschließt. Es ist derselbe Fall bei Tönen, Geschmacksarten und bei Gerüchen. Diese lassen unendliche Aehnlichkeiten bei

Sobald wir diesen Namen hören, der Begriff eines dieser Objekte, und die Einbildungskraft stellt uns dasselbe mit allen individuellen Zügen und Eigenthümlichkeiten dar. Da aber, nach der Voraussetzung, dasselbige Wort, auch öfters auf andre Individua angewendet worden ist, die in vielen Stücken von dem Begriffe, der der Seele unmittelbar vor schwebt, verschieden sind; so ist zwar das Wort nicht im Stande, den Begriff von allen diesen Individuen wieder zu erwecken, aber es giebt der Seele doch, so zu sagen, einen Stoß, und erweckt die Gewohnheit wieder, die sie sich durch die Uebersicht derselben erworben hat. Sie sind sodann nicht wirklich und in der That der Seele gegenwärtig, sondern nur in der Möglichkeit; wir können sie nicht alle deutlich in der Imagination hervorziehen; aber wir erhalten doch in uns selbst eine Leich-

bei ihrer Erscheinung und Vergleichung zu, ohne daß sie einen Umstand mit einander gemein haben. Und dieses gilt auch von den sehr abstrakten Ausdrücken der einfachen Begriffe. Sie begreifen alle einfache Begriffe unter sich. Diese sind einander in ihrer Einfachheit ähnlich. Und doch läßt sich der Umstand, worin sie einander ähnlich sind, vermöge der Natur der Einfachheit, die alle Zusammenfassung schlechthin verbietet, von den übrigen nicht absondern noch trennen. Eben so ist es mit allen Graden irgend einer Qualität. Sie sind einander alle ähnlich, und dennoch ist die Qualität in einem Individuo von dem Grade gar nicht verschieden.

Leichtigkeit, diejenigen zu übersehen, die wir etwa zu unsern Vorhaben und Zwecken nöthig haben möchten. Das Wort erzeugt einen individuellen Begriff nach einer gewissen Gewohnheit; und diese Gewohnheit bringt wieder eine andre individuelle Vorstellung, welche eine Gelegenheit erfordert, hervor. Da aber die Hervorbringung aller derer Begriffe, denen der Name zukömmt, meistens unmöglich ist, so unterbrechen wir dies Geschäft durch eine mehr besondere Betrachtung der einzelnen Begriffe, und aus dieser Verkürzung dieses Geschäfts entstehen auch nur wenige nachtheilige Folgen für unfre Schlüsse.

Denn einer der aufferordentlichsten Umstände hierbei ist, das, wenn die Seele einen individuellen Begriff erzeugt hat, über den wir denken, die ihn begleitende Gewohnheit durch den abstrakten oder allgemeinen Ausdruck sogleich erwacht, und, wenn wir etwa einen falschen Schluß gemacht haben, leicht einen andern individuellen Begriff herbei führt, der nicht mit ihm übereinstimmt und uns also den Fehler entdeckt.

Wenn wir z. B. das Wort Dreieck erwähnen, und ein gleichseitiges Dreieck zu den ihm entsprechenden Gegenstände machen, und nachher behaupten wollten, das die drei Winkel eines Dreiecks einander gleich wären; so würden die andern Individua, nemlich der Begriff des ungleichseitigen und gleichschenkligen, die wir anfänglich übersehen, uns sogleich befallen,

fallen, und uns von der Falschheit dieses Satzes belehren, ob er gleich in Beziehung auf denjenigen Begriff wahr ist, den wir anfänglich gemeint hatten. Wenn die Seele diese Begriffe nicht immer bei der gehörigen Gelegenheit herbeischafft, so rührt dies von der Unvollkommenheit ihrer Kräfte her, als welche sehr oft die Quelle der Fehl- und Trugschlüsse ist. Vornehmlich ist dies der Fall bei sehr abstrakten und zusammengesetzten Begriffen. Bei andern Gelegenheiten führt die Gewohnheit sicherer, und wir fallen seltener in dergleichen Irrthümer.

Diese Gewohnheit leitet so sicher, daß ein und derselbe Begriff an verschiedene Ausdrücke gebunden, und zu verschiedenen Zwecken, ohne einige Gefahr zu irren, gebraucht werden kann. So kann der Begriff eines geradlinichten, gleichseitigen Dreiecks uns dienen, wenn wir von einer Figur, einer geradlinichten Figur, einer regulären Figur, von einem Dreieck und von einem gleichseitigen Dreieck reden wollen. Alle diese Ausdrücke sind also in diesem Falle mit demselbigen Begriffe verknüpft; aber da man gewohnt ist, sie in einem größern oder kleinern Umfange zu brauchen; so erzeugen sie ihre besondern Fertigkeiten und erhalten in dem Gemüthe die Geschicklichkeit, es sogleich zu bemerken, wenn ein Schluß gemacht wird, der einem von denen Begriffen, die gewöhnlich darunter begriffen werden, widerstreitet.

Ehe dergleichen Fertigkeiten die gehörige Vollkommenheit erreichen, mag wohl das Gemüth bisweilen,

weilen, nicht zufrieden, den Begriff eines Gegenstandes gebildet zu haben, mehrere durchlaufen, um seine eigne Meinung und den Umfang der Begriffesammlung, die es durch den allgemeinen Ausdruck bezeichnen will, recht zu fassen. Um z. B. die Bedeutung des Worts Figur zu bestimmen, müssen wir die Begriffe von Cirkeln, Quadraten, Parallelogrammen und Dreiecken von verschiedenen Gröſen und Proportionen in unserm Vorstellungsvermögen vorübergehen lassen, und nicht bei Einem Bilde oder bei Einem Begriffe stehen bleiben. Kurz, es ist so viel gewis, daß wir allemal an Individuen denken, wenn wir uns eines allgemeinen Ausdrucks bedienen; daß wir diese Individuen selten oder niemals alle erschöpfen; und daß diejenigen, welche in unserm Vorstellungsvermögen bleiben, nur durch die Fertigkeit vorgestellt werden, vermittelt welcher wir sie bei jeder Gelegenheit, wo es erfordert wird, herbeirufen können. Dies ist also die Natur unsrer abstrakten Begriffe und allgemeinen Ausdrücke; und dies ist die Art und Weise, wie ich das vorhergehende Paradoxon gerechtfertigt zu haben glaube, daß nämlich gewisse Begriffe ihrer Natur nach individuell sind, ob sie gleich als allgemein vorgestellt werden. Ein individueller Begriff wird dadurch allgemein, daß man ihn an ein allgemeines Zeichen bindet, d. i. an ein Zeichen, welches durch die beständige durch Gewohnheit eingeführte Verknüpfung mit mehreren andern

andern Individuen, eine Beziehung auf dieselben erhalten hat, und sie also leicht in der Einbildung wieder erweckt.

Die einzige Schwierigkeit, welche über diesen Gegenstand noch bleibt, betrifft die Natur jener Gewohnheit, welche jeden individuellen Begriff, den wir nöthig haben, so leicht erweckt, und die bei jedem Worte oder Schall, an welchen wir Begriffe knüpfen, sich sogleich wirksam beweiset. Die schicklichste Methode, von dieser Handlung des Vorstellungsvermögens eine befriedigende Erklärung zu geben, ist nach meiner Meinung die, daß man andre Fälle auffucht, die eine Analogie mit diesem haben, und andre Principien, welche die Wirkung derselben erleichtern. Denn die letzten Gründe unsrer Seelenwirkungen zu erklären, ist unmöglich. Es ist daher genug, wenn wir nur nach Erfahrung und Analogie einige hinreichende Rechenschaft von denselben geben können.

Hier bemerke ich nun erstens, daß, wenn wir eine große Zahl denken, z. E. Tausend, die Seele gemeinlich keinen adäquaten Begriff davon habe, sondern nur ein Vermögen, einen solchen Begriff durch den richtigen Begriff der Einheiten, woraus die Zahl besteht, zu erzeugen. Jedoch hat diese Unvollkommenheit, welche sich in unsern Begriffen findet, auf unsere Schlüsse keinen nachtheiligen Einfluß. Dies scheint ein Fall zu seyn, welcher dem gegenwärtigen von den allgemeinen Begriffen völlig gleichgestellt werden kann.

Zwei-

Zweitens, wir haben viele Beispiele von Fertigkeiten, welche durch ein einziges Wort in Leben gesetzt werden, z. E. wenn jemand sich an ein Stück aus einer Rede oder einem Gedicht, das er einmal auswendig gewußt hat, das ihm aber fast ganz entfallen ist, wieder erinnern will, so kann er vermittelt eines einzigen Anfangsworts die ganze Stelle wieder ins Gedächtnis rufen.

Drittens glaube ich, daß mir ein jeder, der auf den Zustand seiner Seele beim Denken Achtung gegeben hat, einräumen wird, daß wir nicht immer deutliche und vollständige Begriffe mit jedem von uns gebrauchten Ausdrücke verbinden, und wenn wir von Regierungsverfassung, Kirche, Unterhandlungen, Eroberung u. f. w. reden, daß wir selten alle diejenigen einfachen Begriffe in unsrer Seele deutlich denken, aus welchen jene komplexen Begriffe zusammengesetzt sind. Jedoch ist zu bemerken, daß wir, dieser Unvollkommenheit unerachtet, doch allen Unsinn im Denken über diese Gegenstände vermeiden, und daß wir das diesen Begriffen Widerstreitende eben so wohl wahrnehmen, als ob wir eine ganz vollständige Vorstellung davon hätten. Wollten wir z. B., statt zu sagen: daß der Schwächere im Kriege seine Zuflucht immer zu Unterhandlungen nehmen müsse, uns so ausdrücken: daß er immer zur Eroberung seine Zuflucht nehmen müsse; so folgt die Gewohnheit, die wir uns erworben haben, den Begriffen gewisse Be-

ziehungen beizulegen, fogleich dem Worte, und stellt uns unmittelbar das Abgeschmackte dieses Satzes dar: gerade so, wie ein individueller Begriff uns dazu dienen kann, über andre Begriffe zu denken, die in verschiedenen Umständen gänzlich von ihm verschieden sind.

Viertens, da die individuellen Begriffe zusammen verbunden sind, und wegen ihrer gegenseitigen Aehnlichkeit unter einem allgemeinen Ausdrucke stehen; so muß dieses Verhältniß ihr Hervorkommen in der Imagination sehr erleichtern, und sie auf Erfordern desto schneller herbeiführen. Und in der That, wenn wir den gemeinen Gang der Gedanken bei dem Refektiren so wohl, als im Umgange betrachten, so finden wir grofse Ursache, mit diesem Punkte zufrieden zu seyn. Nichts ist mehr zu bewundern, als die Leichtigkeit, mit welcher die Einbildungskraft ihre Begriffe herbeiführt, und sie gerade zu der Zeit darstellt, wo sie nöthig oder nützlich sind. Die Phantasia läuft von einem Ende des Weltalls bis zum andern, um Begriffe zu bestimmten Absichten zusammen zu holen. Man sollte denken, die ganze intellektuelle Welt der Begriffe wäre mit einemale unserm Blicke vorgestellt, und wir hätten nichts zu thun, als die schicklichsten für unsre Zwecke herauszulesen. Aber auch keine andern Begriffe, als solche, sind gegenwärtig, welche auf obige Art gleichsam durch eine Art von magischer Kraft in der Seele zusammengebracht sind, welches Vermögen zu erklären selbst

selbst bei der größten Anstrengung des menschlichen Geistes unmöglich ist, obgleich ein sehr vollkommener Grad desselben allemal in den großen Geistern liegt und eigentlich dasjenige ausmacht, was man Genie nennt.

Vielleicht helfen diese vier Betrachtungen alle Schwierigkeiten gegen die Hypothese aus dem Wege räumen, welche ich über die abstrakten Begriffe vorgetragen habe, und welche allen, die bisher in der Philosophie herrschend gewesen sind, so sehr zuwider ist. Die Wahrheit zu gestehen, so setze ich mein größtes Vertrauen auf das, was ich schon bewiesen habe, daß nämlich allgemeine Begriffe nach der gemeinen Theorie derselben ganz unmöglich sind. Ich mußte also irgend eine neue Erklärungsart zu diesem Behufe ausfindig machen, und da findet sich keine, als die so eben vorgetragene. Wenn alle Begriffe ihrer Natur nach individuell sind, und zu gleicher Zeit auf eine bestimmte Zahl von Begriffen eingeschränkt sind; so können sie nicht anders, als durch die Gewohnheit zu allgemeinen in der Vorstellung werden, und eine unendliche Anzahl anderer Begriffe unter sich enthalten.

Vor dem Schlusse dieses Kapitels muß ich noch meine Grundsätze dazu anwenden, um die sogenannte *Distinctio rationis* zu erklären, wovon in den Schulen so viel geschwätzt und so wenig verstanden wird. Die Unterscheidung zwischen einer Figur und dem figurirten Körper, zwischen der

Bewe-

Bewegung und dem bewegten Körper gehört zu dieser Art. Die Schwierigkeit, diese Unterscheidung zu erklären, entspringt aus dem oben aufgestellten Grundsätze, daß alle Begriffe, die verschieden sind, sich auch trennen lassen. Denn hieraus folgt, daß, wenn die Figur von dem Körper verschieden ist, so müssen die Begriffe davon eben so wohl getrennt als unterschieden werden können; sind sie aber nicht verschieden, so können ihre Begriffe weder getrennt, noch unterschieden werden. Was versteht man also unter der Unterscheidung in dem Verstande, wenn sie weder eine Verschiedenheit, noch Trennung in sich schließt?

Diese Schwierigkeit zu heben, müssen wir zu der vorhergehenden Erklärung der abstrakten Begriffe zurückgehen. Es ist gewiß, das es dem Verstande nie beigefallen seyn würde, die Figur von dem figurirten Körper zu unterscheiden, da sie in der Wirklichkeit weder getrennt, noch verschieden, noch abge sondert sind; wenn er nicht bemerkte, daß eben in dieser Einfachheit verschiedene Aehnlichkeiten und Verhältnisse enthalten sind. So erhalten wir von einer weißen marmornen Kugel nur die Impression von der weißen Farbe, die nach einer gewissen Form vertheilt ist, und sind nicht im Stande, die Farbe von der Form zu trennen oder abzufondern. Indem wir aber nachher eine Kugel von schwarzem Marmor und einen weißen Kubus wahrnehmen, und sie mit unserm vorigen Gegen-

Stände vergleichen, so finden wir zwei von einander abgeforderte Aehnlichkeiten, die bei dem ersten völlig unzertrennbar schienen und auch wirklich sind. Nach einiger Uebung dieser Art fangen wir an, die Figur von der Farbe in dem Verstande (*distinctione rationis*) zu unterscheiden, da sie doch der Realität nach dieselbigen sind, und ganz unabänderlich zusammenbleiben; aber wir betrachten sie in verschiedenen Rückfichten nach den Aehnlichkeiten, die sie an sich haben. Wollen wir an der Kugel von weißem Marmor bloß die Figur erwägen, so bilden wir eigentlich wirklich zwei Begriffe, nämlich von der Figur und von der Farbe, aber wir richten unser Auge ganz unmerklich auf seine Aehnlichkeit mit der Kugel von schwarzem Marmor: so auch, wenn wir bloß ihre Farbe betrachten wollen, lenken wir unsern Blick nach ihrer Aehnlichkeit mit dem Kubus von weißem Marmor. Auf diese Art begleiten wir unsere Begriffe mit einer Art von Reflexion, die wir aus Gewohnheit fast gar nicht merken. Ein Mensch, der da verlangt, daß man die Figur einer weißen Kugel betrachten solle, ohne an ihre Farbe zu denken, verlangt eine Unmöglichkeit: aber seine Meinung ist, daß wir zwar Figur und Farbe zusammen betrachten können, aber wir sollen unser Augenmerk nur auf die Aehnlichkeit mit der schwarzen oder irgend einer andern Kugel ohne Rücksicht auf ihre Farbe und Materie richten.

Z w e i t e r T h e i l.**Von den Begriffen des Raumes
und der Zeit.****Erster Abschnitt.****Von der unendlichen Theilbarkeit
unfrer Begriffe von Raum und Zeit.**

Was das Ansehen der Paradoxie hat, und den ersten und gemeinsten Kenntnissen des Menschengeschlechts widerspricht, wird oft von den Philosophen sehr begierig ergriffen. Sie bilden sich ein, dieses zeige von der Vorzüglichkeit ihrer Wissenschaft, wenn sie Meinungen entdecken können, die von der gemeinen Fassung so weit entfernt sind. Hierzu kömmt noch, das alles, was Erstaunen und Bewunderung erregt, der Seele so wohl gefällt, das sie sich gern dergleichen angenehmen Empfindungen überlässt, und das sie sich nicht leicht überzeugt, das ihr Vergnügen ganz ohne Grund sey. Von dieser Gemüthsbeschaffenheit entsteht zwischen den Philosophen und ihren Schülern die wechselseitige Nachgiebigkeit und Gefälligkeit, da die erstern eine so große Menge seltsamer und ungegründeter Meinungen liefern, und die letztern sie so leicht glauben. Von dieser gegenseitigen Gefälligkeit kann ich kein deutlicheres Beispiel geben, als das von

der unendlichen Theilbarkeit, mit deren Prüfung ich gegenwärtige Abhandlung über Raum und Zeit anfangen will.

Man gesteht allgemein zu, daß die Fähigkeit der Seele beschränkt sey, und daß sie niemals einen vollkommenen und adäquaten Begriff von der Unendlichkeit erreichen könne: und wenn man dies auch nicht zugestünde, so würden es die offenbarsten Beobachtungen und Versuche klar genug machen. Man muß ferner einräumen, daß das, was einer Theilung ins Unendliche fähig seyn soll, auch aus unendlichen Theilen bestehen müsse, und daß also der Zahl der Theile unmöglich Grenzen gesetzt werden können, ohne zugleich der Theilung selbst Grenzen zu setzen. Hieraus können wir also ohne alles Bedenken schliessen, daß der Begriff, den wir von einer endlichen Qualität bilden, nicht ins Unendliche theilbar sey, sondern daß wir durch eigenthümliche Unterscheidungen und Absonderungen zuletzt auf Begriffe stoßen müssen, die absolut einfach und absolut untheilbar sind. Sobald wir die unendliche Fähigkeit des Vorstellungsvermögens verwerfen, so setzen wir zum Voraus, daß es in der Theilung seiner Begriffe irgend einmal zu Ende kommen werde, und es ist keine Möglichkeit, der Evidenz dieses Schlusses zu entgehen.

Es ist also gewiß, daß die Einbildungskraft auf ein minimum stosse und in sich einen Begriff erzeuge, von dem sich keine fernere Theilung denken läßt,

läßt, und der, ohne eine gänzliche Vernichtung, nicht weiter verkleinert werden kann. Wenn man von dem tausendsten und zehntausendsten Theilchen eines Sandkorns spricht, so habe ich wol eine deutliche Vorstellung von diesen Zahlen und deren verschiedenen Proportionen; aber die Bilder, welche meine Einbildungskraft entwirft, die Dinge selbst darzustellen, sind immer einerlei, und von dem Bilde, das ich mir von dem Sandkörnchen selbst mache, das jene an Kleinheit so unendlich weit übertreffen soll, gar nicht verschieden. Was aus Theilen besteht, muß in dieselben zertheilt werden können, und was zertheilt werden kann, kann getrennt werden. Der Begriff eines Sandkorns aber läßt sich unfrem Einbildungsvermögen nicht in zwanzig, viel weniger in tausend, zehntausend oder gar in eine unendliche Zahl von verschiedenen Begriffen zerpalten.

Derselbige Fall, wie mit den Begriffen in der Einbildung, ist es auch mit den Impressionen der Sinne. Man mache ein Tüpfelchen mit Tinte auf Papier, hefte das Auge darauf, und ziehe sich sodann bis zu einer solchen Entfernung zurück, daß man es zuletzt aus dem Gesichte verliert; so ist offenbar, daß das Bild oder die Impression in dem Augenblicke, bevor es verschwand, völlig untheilbar war. Nicht der Mangel der auf unfre Augen schießenden Lichtstrahlen verursacht, daß die kleinen Theile entfernter Körper von keiner merklichen Impression begleitet sind, sondern der Grund ist,

ist, weil sie über diejenige Entfernung hinaus stehen, in welcher die Impressionen das *minimum* erreicht haben, und wo sie also einer fernern Verringerung ganz unfähig sind. Ein Mikroskop oder Teleskop, welches sie sichtbar macht, schafft nicht etwa neue Lichtstrahlen, sondern breitet nur diejenigen mehr aus, die schon gänzlich verschwunden waren, und ertheilt hierdurch den Impressionen, welche dem bloßen Auge einfach und unzusammengesetzt vorkamen, wieder Theile, und bildet ein neues *minimum*, dessen Wahrnehmung vorher ganz unmöglich war.

Hieraus können wir also sehen, ob die gemeine Meinung irre, wenn sie annimmt, daß die Fähigkeit des Vorstellungsvermögens auf beiden Seiten eingeschränkt sey, und daß es der Einbildungskraft unmöglich falle, einen adäquaten Begriff von dem zu bilden, was über einen gewissen Grad der Kleinheit oder GröÙe hinausgeht. Nichts kann kleiner seyn, als gewisse Begriffe in unsrer Phantasie und gewisse Bilder, die unsern Sinnen vorkommen: dieses sind die absolut einfachen und absolut untheilbaren Begriffe und Bilder. Der einzige Fehler unsrer Sinne ist, daß sie uns oft unproportionirte Bilder von den Dingen geben, und das als klein und einfach vorstellen, was doch in der That groß und aus einer erstaunlichen Anzahl von Theilen zusammengesetzt ist. Diese Täuschung merken wir nicht sogleich; sondern nehmen an, daß die Impressionen solcher kleinen Objekte, die unsern Sinnen

Sinnen erscheinen, den Objekten gleich oder doch beinahe gleich sind, und wenn wir denn durch Vernunftschlüsse finden, daß es noch weit kleinere Gegenstände giebt, so schliessen wir zu voreilig, daß diese kleiner seyen, als irgend ein Begriff unfreer Einbildungskraft, oder irgend eine Impression unfreer Sinne. So viel ist jedoch gewiß, daß wir Begriffe bilden können, welche nicht größer sind, als der kleinste Atom der Lebensgeister eines Insekts, das noch tausendmal kleiner als eine Milbe ist; und wir sollten ehr schliessen, daß die Schwierigkeit darinnen liegt, daß wir unfre Vorstellungen nicht so sehr erweitern können, um einen richtigen Begriff von einer Milbe oder gar einem Insekte, das noch tausendmal kleiner ist, als eine Milbe, zu bilden; denn, um einen genauen Begriff von diesen Thierchen zu haben, müßten wir einen deutlichen Begriff von jedem Theilchen derselben haben, welches nach dem System der unendlichen Theilbarkeit ganz unmöglich ist, und nach der Theorie, welche untheilbare Theilchen oder Atome voraussetzt, viele Schwierigkeiten hat, wegen der großen Anzahl und der erstaunlichen Mannichfaltigkeit der Theile.

Zweiter Abschnitt.Von der unendlichen Theilbarkeit
des Raumes und der Zeit.

Wenn die Begriffe richtige Vorstellungen der Objekte sind, so müssen auch alle Verhältnisse, Widersprüche und Einstimmungen in den Begriffen von den Objekten gelten; und dies ist, wie wir hier im Allgemeinen bemerken, der Grund aller menschlichen Erkenntnis. Nun sind aber unsere Begriffe adäquate Vorstellungen der kleinsten Theile der Ausdehnung; und so klein diese durch öfters wiederholte Theilung auch immer werden können, so können sie doch niemals kleiner seyn, als die Begriffe, die wir von ihnen haben. Hieraus folgt der richtige Schluss ganz deutlich, daß, was unmöglich und widersprechend bei der Vergleichung der Begriffe ist, das muß auch ohne alle Ausnahme und ganz unvermeidlich in den Objekten selbst unmöglich und widersprechend seyn.

Jedes Ding, das ins Unendliche getheilt werden soll, muß eine unendliche Menge Theile enthalten, denn sonst würde die Theilung bei den einfachen Theilen, auf welche wir zuletzt unmittelbar doch kommen müßten, aufhören. Sollte also eine endliche Ausdehnung ins Unendliche theilbar seyn, so müßte sich ohne Widerspruch behaupten lassen, daß eine endliche Ausdehnung eine un-

end-

endliche Anzahl von Theilen enthielte: und umgekehrt: wenn es widersprechend ist, anzunehmen, daß eine endliche Ausdehnung eine unendliche Zahl von Theilen enthalte, so kann keine endliche Ausdehnung ins Unendliche theilbar seyn. Daß aber die letztere Voraussetzung ungereimt sey, davon kann ich mich durch die Betrachtung meiner klaren Begriffe sehr leicht überzeugen. Ich nehme zuerst den kleinsten Begriff, den ich mir von der Ausdehnung denken kann, und wenn ich mich überzeugt habe, daß es außer diesem Begriffe nichts kleineres mehr giebt, so schliesse ich, daß alles, was ich vermittelt desselben entdecke, eine reale Eigenschaft des Ausgedehnten seyn müsse. Ich wiederhole sodann diesen Begriff ein, zwei, drei und mehrere Male, und erhalte dadurch den zusammengesetzten Begriff von Ausdehnung, der aus der Zusammenfügung der Theile entspringt, und sich immer vermehrt, doppelt, dreifach, vierfach u. s. w. wird, bis er endlich zu einem ansehnlichen Umfange zusammenschwillt, der größer oder kleiner ist, je nachdem ich denselbigen Begriff mehr oder weniger Male wiederholt habe. Höre ich in der Addition der Theile auf, so vermehrt sich der Begriff der Ausdehnung nicht mehr; und fahre ich ins Unendliche fort, Theile zu addiren, so muß der Begriff der Ausdehnung offenbar auch unendlich werden. Aus allem Bisherigen ziehe ich die Folge, daß der Begriff einer unendlichen Anzahl von Theilen mit dem Begriffe einer unendlichen Aus-

Ausdehnung einerlei sey; das keine endliche Ausdehnung eine unendliche Anzahl Theile enthalten, und das folglich keine endliche Ausdehnung ins Unendliche theilbar seyn könne *).

Ich kann hier noch einen andern Beweis anführen, der einen sehr berühmten Schriftsteller **) zum Urheber hat, und welcher mir eben so streng als schön zu seyn scheint. Es ist nämlich gewiß, das die Existenz bloß der Einheit zukommt, und niemals einer Zahl beigelegt werden kann, als nur in sofern diese selbst eine Einheit ist, und aus Einheiten zusammengesetzt ist. Man kann zwar sagen, das zwanzig Menschen existiren, aber nur weil einer, zwei, drei, vier u. s. w. existiren, und wenn man die Existenz der Einheiten leugnen wollte, so würde die Zahl, welche aus Einheiten zusammengesetzt ist, eben so wenig existiren. Es ist also ganz ungereimt, anzunehmen, das eine Zahl existire, deren

*) Man hat mir eingewendet, das die unendliche Theilbarkeit nur eine unendliche Zahl proportionaler nicht aliquoter Theile voraussetze, und das eine unendliche Anzahl proportionaler Theile keine unendliche Ausdehnung ausmache. Aber diese Distinktion ist völlig fruchtlos. Man mag die Theile aliquote oder proportionale nennen, so können sie nicht kleiner seyn, als die, welche wir wahrnehmen, und können also durch ihre Verbindung keine kleinere Ausdehnung bilden.

**) Herr Malezieu.

deren Einheiten man die Existenz abspricht; und da die Ausdehnung, nach der allgemeinen Meinung der Metaphysiker, jedesmal eine Zahl ist, und sich doch niemals in eine Einheit oder einen absolut untheilbaren Theil auflösen läßt; so folgt, daß die Ausdehnung überall nicht existiren kann. Umsonst erwiedert man, daß ja eine bestimmte Größe der Ausdehnung eine Einheit sey, aber eine solche, welche eine unendliche Anzahl von Brüchen zuliesse und bei immer fortgesetzten Theilungen unererschöpflich wäre. Denn nach dieser Regel können die zwanzig Menschen auch als eine Einheit betrachtet werden, und die ganze Erdkugel, ja das ganze Univerfum ist eine solche Einheit. Aber hier ist der Ausdruck Einheit nur ein erdichteter Name, den der Verstand einer gewissen Menge von Objekten, die zusammen verbunden sind, beilegt; eine solche Einheit kann eben so wenig allein existiren, als eine Zahl, denn sie ist wirklich eine wahre Zahl. Aber die Einheit, welche allein existiren kann, und deren Existenz zu der Wirklichkeit aller Zahlen erfordert wird, ist ganz andrer Art; sie muß absolut untheilbar seyn und in keine kleinere Einheit können aufgelöst werden.

Dieses ganze Raisonement paßt nun auch auf die Zeit, die außer den bisherigen Beweisen noch ein Argument zuläßt, dessen zu erwähnen der Mühe wohl werth ist. Die Zeit hat nämlich die von ihr ganz unzertrennliche und selbst zu ihrem Wesen gehörige Eigenschaft, daß alle ihre Theile auf ein-

einander folgen, und dafs keine derselben mit einem andern, wenn sie auch noch so dicht aneinander grenzen, gleichzeitig seyn kann. Aus eben dem Grunde, warum das Jahr 1737 nicht mit dem Jahre 1738 zusammenkommen kann, mufs auch jeder Augenblick von dem andern verschieden, entweder eher oder später, als der andre seyn. Und daher ist es gewifs, dafs die Zeit, so fern sie wirklich ist, aus untheilbaren Augenblicken zusammengesetzt seyn mufs. Denn wenn man in der Zeit mit der Theilung nie zu Ende kommen könnte, und wenn jeder Augenblick, der auf den andern folgt, nicht absolut einfach und untheilbar wäre, so würden eine unendliche Anzahl von gleichzeitig existirenden Augenblicken oder Zeittheilen wirklich seyn müssen: welches, wie ich glaube, jeder für einen groben Widerspruch erkennen mufs.

Die unendliche Theilbarkeit des Raums schliesst die unendliche Theilbarkeit der Zeit in sich, wie aus der Natur der Bewegung erhellet. Wenn also die letztere unmöglich ist, so mufs es auch die erstere seyn.

Ich zweifle nicht, dafs selbst der hartnäckigste Vertheidiger der unendlichen Theilbarkeit die bisher vorgetragenen Gründe wenigstens für Schwierigkeiten anerkennen wird, auf welche eine bestimmte, deutliche und völlig befriedigende Antwort zu geben, unmöglich ist. Aber hier mufs ich bemerken, dafs nichts ungereimter seyn kann, als die Gewohnheit, das eine Schwierigkeit zu nennen,

nennen, was eine Demonstration seyn soll, um dadurch die Kraft und Evidenz derselben zu schwächen. Bei Demonstrationen ist es nicht, wie bei wahrscheinlichen Sätzen, wo allerdings Schwierigkeiten statt finden, und wo ein Argument das andre aufheben oder doch sein Gewicht schwächen kann. Wenn ein Beweis den Namen einer Demonstration mit Recht verdient, so darf er keine Schwierigkeit zurücklassen, und heist er mit Unrecht so, so ist es ein bloßes Wortspiel, und dann ist auch keine Schwierigkeit da. Eine Demonstration ist entweder ganz unwiderstehlich, oder sie hat gar keine Kraft.

In der gegenwärtigen Untersuchung also von Einwürfen und Beantwortungen reden, und wegen der Gründe, die gebraucht werden sollen, ungewiß seyn, heist eben so viel, als gestehen, daß die menschliche Vernunft bloß mit Worten spielt, oder daß die Person selbst, welche so urtheilt, dergleichen Gegenständen gar nicht gewachsen ist. Demonstrationen können wegen ihrer Abstraktheit schwer zu fassen seyn, aber solche Schwierigkeiten können sie nie enthalten, wodurch ihre Kraft geschwächt werden könnte, wenn sie einmal gefaßt sind.

Zwar ist es wahr, daß die Mathematiker zu sagen pflegen, daß es auf der andern Seite bei dieser Frage eben so strenge Beweise gäbe, und daß die Lehre von absolut einfachen Punkten mit unauflösblichen Schwierigkeiten verbunden sey. Bevor
ich

ich mich aber in eine specielle Untersuchung dieser Gründe und Einwürfe einlasse, will ich sie hier alle in eins zusammenfassen, und mich bemühen, kurz und entscheidend mit einemale darzuthun, daß es ganz unmöglich ist, daß sie hinreichend gegründet seyn können.

Es ist ein fester Grundsatz in der Metaphysik, daß, was die Seele sich deutlich vorstellt, auch den Begriff der möglichen Existenz in sich schliesse, oder mit andern Worten, daß nichts, was wir uns einbilden, absolut unmöglich sey. Wir können uns einen Begriff von einem goldenen Berge machen, und daraus schliessen, daß ein solcher Berg auch wirklich existiren könne. Wir können uns keinen Begriff von einem Berge ohne Thal machen, und sehen also ein solches Ding als etwas Unmögliches an.

Nun aber ist es gewiß, daß wir einen Begriff von der Ausdehnung haben. Denn wie könnten wir sonst darüber räsonniren? — Es ist ferner gewiß, daß dieser Begriff, der in der Einbildungskraft formirt ist, nicht ins Unendliche theilbar ist, denn ob er gleich in kleinere Theile aufgelöst werden kann, so besteht er doch nicht aus einer unendlichen Anzahl von Theilen, weil dies die Fassungskraft unsrer eingeschränkten Fähigkeiten überschreitet. Hier ist also ein Begriff von Ausdehnung, welche aus Theilen besteht, die absolut untheilbar sind; folglich enthält dieser Begriff nichts Widerspre

spre

sprechendes in sich: folglich ist es möglich, daß die ihm entsprechende Ausdehnung auch wirklich existire: und folglich sind alle Einwürfe, die man gegen die Möglichkeit der mathematischen Punkte macht, nichts als scholastische Sophistereien, die unsre Aufmerksamkeit nicht verdienen.

Mit diesen Folgen können wir nun einen Schritt weiter gehen und schliessen, daß alle vorgebliche Demonstrationen für die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung eben so sophistisch sind; denn die Richtigkeit dieser Demonstrationen beruhet darauf, daß sie die Unmöglichkeit der mathematischen Punkte beweisen; welches zu unternehmen eine wahre Absurdität ist.

Dritter Abschnitt.

Von den übrigen Eigenschaften unsrer Begriffe von Raum und Zeit.

Es hätte können keine glücklichere Entdeckung zur Entscheidung aller die Begriffe betreffenden Streitigkeiten gemacht werden, als die oben erwähnte, daß nämlich ihnen jedesmal Impressionen vorhergehen; und daß jeder Begriff, der in dem Einbildungsvermögen vorgestellt wird, eine ihm entsprechende Impression, von der er erzeugt ist, zum Voraus setzt. Diese letztere Art der Vorstellungen ist so klar und deutlich, daß nie ein
Streit

Streit darüber entsteht; blos einige unfre Begriffe sind so dunkel, daß es oft der Seele, welche sie bildet, selbst unmöglich ist, ihre Natur und Zusammenfassung genau zu entwickeln. Jetzt wollen wir obigen Grundsatz zur weitem Entdeckung der Natur unfre Begriffe von Raum und Zeit anwenden.

Wenn ich meine Augen öffne und sie auf die mich umgebenden Gegenstände wende, so nehme ich verschiedene sichtbare Körper wahr; schliesse ich sie wieder zu, und erwäge die Entfernungen dieser Körper, so erlange ich einen Begriff von der Ausdehnung. Da nun jeder Begriff von einer Impression herrührt, die ihm genau ähnlich ist, so müssen die Impressionen, welche dem Begriffe der Ausdehnung ähnlich sind, entweder einige Gefühlsempfindungen seyn, oder einige innerliche Impressionen, die von diesen Empfindungen entsprungen sind.

Unfre innern Impressionen sind: Leidenschaften, Affekten, Verlangen und Abscheu; von welchen gewiß keine das Modell ist, das den Begriff des Raums gebildet hat. Es bleiben also nur noch die äußern Sinne übrig, die uns die ursprüngliche Impression davon verschaffen können. Was für Impressionen liefern uns aber hier unfre Sinne? — Das ist die vorzüglichste Frage, deren Beantwortung über die Natur dieses Begriffs auf immer entscheiden muß.

Der Tisch vor mir allein kann durch seinen Anblick mir den Begriff der Ausdehnung verschaffen.

Dieser

Dieser Begriff ist also von ihm entlehnt und stellt eine Impression vor, die so eben meinen Sinnen gegenwärtig ist. Meine Sinne liefern mir aber nur Impressionen von gefärbten Punkten, die nach einer gewissen Ordnung neben einander gestellt sind. Wessen Auge noch sonst etwas empfindet, den fordere ich auf, es mir zu entdecken. Ist es aber unmöglich, noch irgend etwas andres vorzuzeigen, so sind wir berechtigt, mit Gewissheit zu schließen, daß der Begriff der Ausdehnung nichts, als ein Bild dieser gefärbten Punkte und der Art und Weise ihrer Erscheinung ist.

Man nehme an, daß in dem ausgedehnten Gegenstande, oder in der Zusammenfassung von gefärbten Punkten, von welcher wir zuerst den Begriff der Ausdehnung bekamen, die Punkte roth wären; so folgt, daß wir die Punkte bei jeder Wiederholung des Begriffs nicht nur in derselben Ordnung und nach denselben Verhältnissen setzen, sondern daß wir ihnen auch gerade die Farbe ertheilen würden, mit welcher wir nur allein bekannt geworden sind. Haben wir aber nachher eine Erfahrung von mehrern Farben erhalten, von Violet, Grün, Roth, Weiß, Schwarz und deren verschiedenen Zusammenfassungen, und finden eine Aehnlichkeit in der Stellung der gefärbten Punkte, aus welchen sie zusammengesetzt sind, so abstrahiren wir von den besondern Eigenschaften der Farben so viel als nur immer möglich, und gelangen dadurch zu einem abstrakten Begriffe, der sich blos auf die

Ordnung der Punkte, oder die Art, wie sie erscheinen, bezieht. Ja selbst, wenn die Aehnlichkeit sich auf die Objekte der übrigen Sinne erstreckt, und die Gefühlsimpressionen werden den Gesichtsimpressionen in Ansehung der Ordnung ihrer Theile ähnlich befunden; so kann der abstrakte Begriff recht gut beide vorstellen, in so fern sie sich nämlich ähnlich sind. Denn alle abstrakte Begriffe sind im Grunde nichts, als individuelle, die in einer gewissen Rücksicht betrachtet werden; da sie aber an allgemeinen Ausdrücken hängen, so können sie eine große Mannichfaltigkeit vorstellen und Objekte unter sich begreifen, welche in einigen Stücken einander ähnlich, in andern aber sehr weit von einander unterschieden sind.

Ein andres Beispiel von abstrakten Begriffen gewährt uns der Begriff der Zeit, der von der Succession unsrer Vorstellungen aller Art abgeleitet ist, von Begriffen sowohl, als von Impressionen, und zwar von letztern, sie mögen durch Sinne oder durch Reflexion entstanden seyn. Dieser Begriff umfaßt noch eine weit größere Mannichfaltigkeit, als der Begriff des Raums, aber er ist dennoch auch in der Phantasie durch einen besondern individuellen Begriff von einer bestimmten Quantität und Qualität vorgestellt.

So wie wir von der Ordnung der sichtbaren und fühlbaren Gegenstände den Begriff des Raums erhalten, so machen wir uns von der Folge der Begriffe und der Impressionen den Begriff der Zeit.

Die

Die Zeit allein kann niemals für sich vorgestellt, oder in der Seele wahrgenommen werden. Ein Mensch im tiefen Schläfe, oder der mit Einem Gedanken ernstlich beschäftigt ist, merkt die Zeit nicht, und je nachdem seine Vorstellungen mit größerer oder kleinerer Schnelligkeit auf einander folgen; je nachdem scheint seiner Einbildungskraft ein und ebendieselbige Dauer länger oder kürzer zu seyn. Es ist schon von einem großen Philosophen *) bemerkt worden, daß unsere Vorstellungen in Absicht ihrer Succession gewissen Grenzen unterworfen sind, die in der ursprünglichen Natur und Einrichtung des Vorstellungsvermögens gegründet sind, und über welche keine Einwirkung äußerer Objekte auf die Sinne, unsere Gedanken schneller oder langsamer machen kann. Dreht man eine glühende Kohle mit Schnelligkeit herum, so stellt sich den Sinnen ein feuriger Cirkel dar; es scheint, als wenn keine Zwischenzeit zwischen seinen Umwälzungen da wäre; blos weil unsere Vorstellungen einander nicht eben so schnell folgen können, als das äußere Objekt sich durch alle Theile des Raums bewegt. Wo uns die successiven Vorstellungen fehlen, da haben wir auch keinen Begriff von der Zeit, wenn auch gleich eine reale Succession in den Objekten vor sich gegangen ist. Aus diesen Erscheinungen können wir also eben so wohl, als aus einigen andern schliessen, daß die Zeit weder allein,

F 2 noch

*) Locke.

noch in Begleitung eines steten und unveränderlichen Objekts vorgestellt werden kann, sondern daß sie allemal durch eine wahrzunehmende Succession veränderlicher Objekte erkannt werden muß.

Dies völlig zu bestätigen, füge ich noch den folgenden Beweis hinzu, der mir vollkommen entscheidend und überzeugend zu seyn scheint. Es ist offenbar, daß Zeit oder Dauer aus verschiedenen Theilen besteht. Denn sonst ließe sich keine längere oder kürzere Dauer gedenken. Es ist ferner gewiß, daß diese Theile nicht zugleich existiren; denn die Eigenschaft der Coexistenz der Theile kommt der Ausdehnung zu, und macht ihr wesentliches Kennzeichen aus, wodurch sie sich von der Zeit unterscheidet. Wenn nun die Zeit aus Theilen zusammengesetzt ist, die nicht zugleich existiren; so kann ein unveränderlicher Gegenstand, da er bloß coexistirende Impressionen hervorbringen kann, keine Vorstellung hervorbringen, die uns den Begriff der Zeit zuführen könnte; und es muß also dieser Begriff nothwendig von einer Succession veränderlicher Objekte abgezogen seyn, und die Zeit kann bei ihrer ersten Erscheinung niemals von einer solchen Succession getrennt werden.

Nachdem wir also gefunden haben, daß die Zeit, bei ihrer ersten Erscheinung in der Seele, allemal mit einer Folge veränderlicher Objekte verknüpft ist, und daß sie unter keiner andern Bedingung ein Gegenstand unsrer Erkenntniß werden könne; so müssen wir nun untersuchen, ob sie wenigstens

nigstens vorgestellt werden kann, ohne daß wir eben eine Succession der Objekte wahrnehmen, und ob aus ihr ganz allein ein deutlicher Begriff in der Imagination gebildet werden könne.

Um zu erfahren, ob Gegenstände, die in der Impression verbunden sind, im Begriffe getrennt werden können, dürfen wir nur untersuchen, ob sie von einander verschieden sind; denn wenn dieses ist, so können sie auch besonders gedacht werden. Denn jedes Ding, das verschieden ist, läßt sich unterscheiden, und jedes Ding, das sich unterscheiden läßt, kann abgefondert werden, nach den oben erwiesenen Grundsätzen. Sind sie hingegen nicht verschieden, so lassen sie sich auch nicht unterscheiden, und lassen sie sich nicht unterscheiden, so können sie auch nicht abgefondert werden. Dies ist nun aber gerade der Fall mit der Zeit, wenn man sie mit unsern successiven Vorstellungen vergleicht. Der Begriff der Zeit stammt nicht von einem einzelnen Eindrücke ab, der nur mit andern vermischt wäre und von ihnen gänzlich unterschieden werden könnte; sondern er entspringt ganz allein von der Art und Weise, in welcher die Eindrücke der Seele erscheinen, ohne selbst eine Einheit von der Zahl dieser Eindrücke mit auszumachen. Fünf Töne auf der Flöte geben uns die Impression und den Begriff der Zeit; aber die Zeit ist nicht etwa eine sechste Impression, die sich dem Gehör oder einem andern Sinne darstellte. Auch ist sie keine sechste Impression, welche die Seele durch Reflexion

xion aus eigener Kraft fände. Diese fünf Töne, welche auf eine so besondere Art in der Seele erscheinen, erregen keine Gemüthsbewegung, bringen keine Veränderung irgend einer Art in der Seele hervor, deren Beobachtung zu einem neuen Begriffe Gelegenheit geben sollte. Denn dieses ist nothwendig, wenn ein neuer Begriff durch Reflexion hervorgebracht werden soll. Denn wenn die Seele alle ihre Begriffe, die sie der Empfindung verdankt, auch tausendmal durchginge, so würde sie doch niemals einen neuen ursprünglichen Begriff aus ihnen herausziehen, wenn die Natur ihre Fähigkeiten nicht so eingerichtet hat, daß sie eine neue ursprüngliche Impression empfindet, die von dieser Betrachtung herrührt. Hier aber bemerkt sie blos die Art und Weise, in welcher die Töne erscheinen; und diese kann man nachher auch ohne Rücksicht auf diese besondern Töne erwägen, man kann sie mit andern Obiekten verknüpfen. Aber die Begriffe einiger Objekte muß man dabei haben, sonst ist es nie möglich, zu einer Vorstellung von der Zeit zu gelangen; denn da sie nicht als eine ursprünglich deutliche Impression in der Seele erscheint, so kann sie nichts anders seyn, als die Verschiedenheit in den Begriffen oder Impressionen selbst, oder die Objekte, so fern sie in einer gewissen Ordnung gestellt sind, d. i. in so fern sie auf einander folgen.

Ich weiß wohl, daß einige behaupten, der Begriff der Dauer müsse auch in einem eigenthümlichen

lichen

lichen Sinne auf das vollkommen Unveränderliche passen, und diese Meinung ist unter den Philosophen eben so gemein, als unter den übrigen Menschen. Allein, um sich von ihrer Falschheit zu überzeugen, darf man nur die vorhergehende Schlussfolge in Erwägung ziehen, daß der Begriff der Dauer nur von der Succession veränderlicher Objekte abgezogen seyn kann, und daß er durch ein stetes und unveränderliches Ding der Seele niemals kann zugeführt worden seyn. Denn daraus folgt unvermeidlich, daß, wenn der Zeitbegriff nicht von einem solchen Objekte erzeugt seyn kann, er auch keiner Eigenschaft oder Beschaffenheit nach auf dasselbe angewandt werden könne, und daß von keinem unveränderlichen Dinge gesagt werden könne, daß es Zeit oder Dauer habe. Begriffe stellen jedesmal die Objekte oder Eindrücke vor, von welchen sie entstanden sind, und können ohne eine Erdichtung niemals etwas anders vorstellen, oder darauf angewandt werden. Wir werden in der Folge *) hören, durch welche Erdichtung wir den Begriff der Zeit auch auf das Unveränderliche anwenden und gemeinlich voraussetzen, daß die Zeit eben so wohl ein Maas der Ruhe, als der Bewegung sey.

Es giebt noch einen andern sehr entscheidenden Beweis, welcher die gegenwärtige Lehre von unsern Begriffen des Raums und der Zeit bestätigt,

*) Abschnitt 5.

get, und der sich allein auf den einfachen Grundsatz gründet, daß unsre Begriffe derselben aus absolut untheilbaren Theilen zusammengesetzt sind. Dieser Beweis verdient eine nähere Befichtigung.

Da jeder Begriff, der unterschieden werden kann, auch trennbar ist, so wollen wir einmal einen von jenen absolut untheilbaren Begriffen nehmen, aus welchen der zusammengesetzte Begriff der Ausdehnung gebildet ist; wir wollen ihn von allen andern absondern, und ganz allein betrachten, und sodann ein Urtheil über seine Natur und Eigenschaften fällen.

Nun ist es offenbar, daß dies nicht der Begriff von Ausdehnung ist. Denn der Begriff der Ausdehnung besteht aus Theilen; der aber, von welchem wir reden, ist, nach der Voraussetzung, absolut einfach und untheilbar. Was ist er also? — Gar nichts? Das ist unmöglich. Denn da der zusammengesetzte Begriff der Ausdehnung, welcher Realität hat, aus solchen Theilen besteht; so würde folgen, daß etwas reelles Existirendes aus Undingen zusammengesetzt wäre; welches ungereimt ist. Hier muß ich also fragen: Was ist unser Begriff von einem einfachen und untheilbaren Punkte? Es ist kein Wunder, wenn meine Antwort neu scheint, da man bisher kaum an die Frage gedacht hat. Man pflegt zwar über die Natur der mathematischen Punkte zu disputiren, aber selten über die Natur der Begriffe derselben.

Den

Den Begriff des Raums erhält die Seele durch zwei Sinne, Gesicht und Gefühl, und kein Ding erscheint als ausgedehnt, das nicht sichtbar oder fühlbar ist. Jene zusammengesetzte Impression, welche die Ausdehnung vorstellt, besteht aus verschiedenen kleinern Impressionen, welche für das Auge und das Gefühl untheilbar sind. Diese wollen wir Impressionen der Atomen oder kleiner Körperchen nennen, die mit Farbe und Undurchdringlichkeit versehen sind. Aber dies ist noch nicht alles. Es ist nicht genug, daß diese Atomen so gefärbt oder so fühlbar sind, daß sie von unsern Sinnen wahrgenommen werden können; wir müssen auch den Begriff von ihrer Farbe und ihrer Fühlbarkeit in unserer Phantasie behalten können. Es findet sich aber nichts, was vermögend wäre, diese Begriffe in unserm Bewusstseyn möglich zu machen, als ihre Farbe und ihre Fühlbarkeit. Nimmt man die Begriffe dieser empfindbaren Eigenschaften weg, so sind sie für das Denken oder die Imagination gänzlich vernichtet.

Wie nun die Theile sind, so ist auch das Ganze. Betrachte ich einen Punkt nicht als gefärbt oder berührbar, so können wir keinen Begriff davon erhalten; und es kann also der Begriff der Ausdehnung, der aus Begriffen solcher Punkte zusammengesetzt ist, nie als möglich gedacht werden. Kann aber der Begriff der Ausdehnung wirklich seyn, wie wir uns denn desselben ganz gewiß bewußt sind, so müssen seine Theile mit den obigen Eigenschaften existi-

existiren, und also als gefärbt und fühlbar angenommen werden. Wir haben also keinen Begriff von Raum oder Ausdehnung, als in so fern er ein Objekt des Gesichts oder des Gefühls ist.

Dieselbige Schlussfolge muß auch beweisen, daß die untheilbaren Augenblicke der Zeit mit irgend einem realen Objekte oder mit etwas Existirendem erfüllt seyn müssen, dessen Folge eben die Dauer formirt und sie wahrzunehmen möglich macht.

Vierter Abschnitt.

Beantwortung der Einwürfe.

Unser System von dem Raume und der Zeit besteht aus zwei Theilen, welche ganz unzertrennlich mit einander verbunden sind. Der erste hängt von folgender Schlussskette ab. Die Vorstellungsfähigkeit ist nicht unendlich; folglich kann kein Begriff der Ausdehnung oder der Dauer aus einer unendlichen Anzahl von Theilen oder kleineren Begriffen bestehen, sondern er muß aus einer endlichen Anzahl, und zwar einfacher, untheilbarer Theile zusammengesetzt seyn: Es ist also möglich, daß Raum und Zeit diesem Begriffe gemäß existiren: und wenn es möglich ist, so ist es gewiß, daß sie auch wirklich so existiren, weil ihre unendliche Theilbarkeit ganz unmöglich und widersprechend ist.

Der

Der andre Theil unfres Systems beruht auf folgendem Râsonnement. Die Theile, in welche sich Raum und Zeit auflösen, sind zuletzt untheilbar; und diese untheilbaren Theile, die an sich nichts sind, können gar nicht wahrgenommen werden, wenn sie nicht mit etwas Realem und Existirendem erfüllt sind. Die Begriffe von Raum und Zeit sind also keine abgefonderten und von allen Dingen verschiedene Begriffe, sondern drücken nur die Art und Weise oder die Ordnung aus, in welcher Gegenstände wirklich sind: oder mit andern Worten: Es ist unmöglich, ein Vakuum und eine Ausdehnung ohne Materie zu denken, oder eine Zeit ohne eine Folge oder Wechsel in etwas realem Existirenden anzunehmen. Die innige Verknüpfung zwischen diesen Theilen unfres Systems ist der Grund, weshalb wir die Einwürfe, welche gegen beide gemacht sind, zusammen prüfen können. Ich fange mit denen an, welche gegen die endliche Theilbarkeit der Ausdehnung gerichtet sind.

I. Der erste dieser Einwürfe, den ich anführen muß, dient mehr, diese Verknüpfung und Abhängigkeit des einen Theils von dem andern zu beweisen, als einen von beiden umzustossen. Man hat in den Schulen öfters behauptet, daß die Ausdehnung, ins Unendliche theilbar seyn müsse, weil das System der mathematischen Punkte ungerimt wäre; und das System der mathematischen Punkte wäre ungerimt, weil ein solcher Punkt ein Unding ist, der also durch seine Verbindung mit andern

ändern nimmermehr eine reale Existenz zu Stande bringen kann. Dieser Schluss würde vollkommen bündig seyn, wenn es nicht zwischen der unendlichen Theilbarkeit der Materie und des Nichtseyns der mathematischen Punkte noch ein Drittes gäbe. Es giebt aber hier offenbar noch eine Zwischenmeinung, nämlich die, daß man diesen Punkten Farbe und Undurchdringlichkeit giebt; wenn man nun das Ungereimte der beiden übrigen darthun kann, so ist die Wahrheit und die Realität dieser dritten mittlern Meinung erwiesen.

Das System der physischen Punkte, welches ein andrer Mittelweg ist, ist zu absurd, als daß es einer Widerlegung verdiente. Eine reale Ausdehnung, wie man bei einem physischen Punkte annimmt, kann niemals ohne Theile, die von einander verschieden sind, existiren, und sobald die Objekte von einander verschieden sind, müssen sie auch theilbar seyn und von der Imagination getrennt werden können *).

II. Der zweite Einwurf ist von der Nothwendigkeit der Durchdringlichkeit hergenommen, welche stattfinden müßte, wenn die Ausdehnung aus mathematischen Punkten bestünde. Ein ein-

*) Wie Hume Punkte, die mit Farbe und Undurchdringlichkeit versehen waren, für etwas anders als für physische Punkte halten konnte, scheint unbegreiflich. Denn die Farbe setzt ja offenbar eine Zusammensetzung voraus, und Un-

einfacher und untheilbarer Atom, der einen andern berührt, muß ihn nothwendig durchdringen; denn er kann ihn unmöglich an seinen äußern Theilen berühren, eben weil seine absolute Einfachheit vorausgesetzt wird, die alle Theile ausschließt. Er muß ihn also innerlich berühren, und in seinem ganzen Wesen, *secundum se, tota et totaliter*; welches der wahre Begriff der Durchdringlichkeit ist. Nun ist aber die Durchdringlichkeit etwas Unmögliches, folglich auch die mathematischen Punkte.

Diesen Einwurf beantworte ich durch die Berichtigung des Begriffs der Durchdringlichkeit. Man stelle sich zwei Körper vor, in denen sich durch und durch nichts Leeres findet, die sich einander nähern, und sich so vereinigen, daß der Körper, welcher aus ihrer Vereinigung entspringt, nicht mehr ausgedehnt ist, als einer von ihnen; so muß dieses das seyn, was wir meinen, wenn wir von Durchdringlichkeit reden. Es ist aber klar, daß diese Durchdringlichkeit nichts anders ist, als die gänzliche Vernichtung des einen von diesen Körpern, und die Erhaltung des andern, ohne daß wir genau unterscheiden können, welcher von beiden

Undurchdringlichkeit ist selbst nichts als eine Relation im Raume. Hume betrachtete aber auf eine seltsame Art bloß die Qualität dieser Eigenschaften, und meinte daraus die extensive Quantität konstruiren zu können. (A. d. U.)

den erhalten und welcher vernichtet ist. Denn vor der Annäherung haben wir den Begriff von zwei Körpern. Nach derselben haben wir nur den Begriff von Einem. Es ist aber der Seele völlig unmöglich, einen Begriff der Verschiedenheit zwischen zwei Körpern von gleicher Natur zu behalten, die zu ein und ebenderfelbigen Zeit, an ein und ebendemselbigen Orte existiren.

Wenn man nun Durchdringlichkeit in diesem Sinne nimmt, daß sie die Vernichtung des einen Körpers bei seiner Annäherung an einen andern bedeute, so frage ich, ob jemand eine Nothwendigkeit darinnen sieht, daß ein farbichter oder fühlbarer Punkt vernichtet werden müsse, wenn sich ihm ein anderer Punkt dieser Art nähert? Im Gegentheile muß er nicht deutlich begreifen, daß aus der Vereinigung dieser Punkte ein Objekt entsteht, welches zusammengesetzt und theilbar ist, das also in Theile zerpalten werden kann, wovon jeder, seiner Aneinandergrenzung ungeachtet, seine verschiedene und besondere Existenz behält. Man kann hier seine Phantasie zu Hülfe nehmen, und sich die Punkte von verschiedenen Farben denken, um ihre Vermengung und Verwirrung desto besser zu verhüten. Ein blauer und ein rother Punkt kann sicher an einander grenzen, ohne daß der eine von dem andern durchdrungen oder vernichtet werde; denn, wenn sie nicht an einander grenzen können, was kann möglicherweise aus ihnen werden? Soll das Rothe oder das Blaue vernichtet

tet

tet werden? oder, wenn diese beiden Farben sich in eine einzige vereinigen, welche neue Farbe wird aus ihrer Vereinigung entstehen?

Was diesen Einwürfen einiges Gewicht giebt, und es zugleich so schwer macht, eine befriedigende Antwort darauf zu geben, ist die natürliche Schwäche, beides unfreer Einbildungskraft und unfreer Sinne, wenn wir sie auf solche kleine Gegenstände anwenden wollen. Man mache ein Tüpfelchen Tinte auf das Papier, und entferne sich so weit, daß das Tüpfelchen ganz unsichtbar wird; so wird man finden, daß das Pünktchen bei allmäliger Annäherung anfangs nur unter kurzen Intervallen sichtbar wird; sodann wird es ganz sichtbar; nähert man sich noch mehr, so stellen sich nur die Farben heller und lebhafter dar, ohne daß der Punkt selbst größer würde; und endlich, wenn die Vorstellung zu einem solchen Grade angewachsen ist, daß sie dem wirklichen Gegenstande ganz angemessen ist, so fällt es der Einbildungskraft doch noch immer schwer, sie in ihre einfachen Bestandtheile aufzulösen, weil sie gar keine Geschicklichkeit besitzt, dergleichen kleine Objekte, als so ein einfacher Punkt ist, nachzubilden. Diese Schwäche hat auf unfre Erörterung über diesen Gegenstand einen sehr großen Einfluß, und macht es ganz unmöglich, einige Fragen, welche hierüber aufgeworfen werden können, auf eine verständliche Art, und in deutlichen und bestimmten Ausdrücken zu beantworten.

III. Noch giebt es einige Einwürfe gegen die Untheilbarkeit der Theile der Ausdehnung, welche aus der Mathematik genommen find, obgleich beim ersten Anblick diese Wissenschaft unsere Theorie mehr zu begünstigen scheint; und wenn sie ihr in ihren *Demonstrationen* widerspricht, so stimmt sie doch gewifs in ihren *Definitionen* vollkommen mit ihr zusammen. Mein gegenwärtiges Geschäft muß also seyn, die Definitionen zu retten und die Demonstrationen zu widerlegen.

Eine Fläche wird definirt durch Länge und Breite ohne Tiefe; eine Linie durch Länge ohne Breite und Tiefe; ein Punkt durch das, was weder Länge, Breite, noch Tiefe hat. Es ist evident, daß alle diese Definitionen ganz unverstänlich sind, wenn man eine andre Voraussetzung annimmt, als die von der Zusammensetzung der Ausdehnung durch untheilbare Punkte oder Atomen. Wie könnte sonst ein Ding ohne Länge, ohne Breite und ohne Tiefe wirklich seyn?

Auf dieses Argument finde ich zwei verschiedene Antworten, von welchen, meiner Meinung nach, keine befriedigend ist. Die erste ist, daß die geometrischen Dinge, als Flächen, Linien und Punkte, deren Verhältnisse und Lagen die Geometrie betrachtet, bloße Begriffe in der Seele wären, die nirgends wirklich existirten, und ihrer Natur nach auch gar nicht existiren könnten. Sie existiren nicht; denn niemand wird es unternehmen, eine Linie zu ziehen, oder eine Fläche zu zeichnen,
die

die der Definition vollkommen entspräche: Sie können nicht existiren; denn man kann aus diesen Begriffen Demonstrationen herausbringen, welche beweisen, daß sie ganz unmöglich sind.

Aber kann wohl irgend etwas Ungereimteres und Widersprechenderes gedacht werden, als diese Schlussfolge? — Alles, was durch einen klaren und deutlichen Begriff gedacht werden kann, dessen Existenz muß auch nothwendigerweise möglich seyn, und derjenige, welcher vorgiebt, die Unmöglichkeit einer Existenz durch Gründe zu beweisen, die aus dem deutlichen Begriffe selbst genommen sind, behauptet in der That, daß wir keinen deutlichen Begriff davon haben, weil wir einen deutlichen Begriff davon haben. Umsonst fucht man einen Widerspruch in einem Dinge, welches sich die Seele deutlich vorstellt. Enthielte es einen Widerspruch, so würde sie sich solches nimmermehr vorstellen können.

Es giebt also hier kein Mittelding; man muß entweder wenigstens die Möglichkeit der Untheilbarkeit der Punkte zugeben, oder man muß auch ihren Begriff gänzlich leugnen, und auf diesen letzten Grundsatz gründet sich die andre Antwort auf den vorhergehenden Einwurf. Man hat gesagt *), daß, ob es gleich unmöglich sey, eine Länge ohne Breite zu denken, so könnten wir doch, vermöge der Abstraktion, das eine in Erwägung ziehen, ohne

*) L' Art de penser.

ne das andre zu betrachten, obgleich keine reale Absonderung vorginge; so wie wir etwa an einem Wege zwischen zwei Städten bloß die Länge in Erwägung ziehen, und die Breite gänzlich übersehen, die Länge ist in der Natur und in unsrer Seele von der Breite unzertrennlich; aber diese Unzertrennlichkeit läßt doch noch eine besondere Betrachtung zu, eine Unterscheidung im Verstande (*distinctionem rationis*) nach der oben erklärten Art und Weise.

Bei der Widerlegung dieser Antwort will ich mich nicht auf den Satz stützen, den ich schon oben hinlänglich auseinander gesetzt habe, daß, wenn die Vorstellungskraft unmöglich auf etwas Abolutkleinstes, auf ein Minimum in ihren Begriffen stoßen kann, ihre Fähigkeit unendlich seyn müsse, um die unendliche Anzahl der Theile zu fassen, woraus der Begriff der Ausdehnung zusammengesetzt ist. Ich will mich hier bemühen, noch neue Ungereimtheiten in diesem Râsonnement aufzufinden.

Eine Fläche begrenzt einen Körper; eine Linie begrenzt eine Fläche; ein Punkt begrenzt eine Linie. Nun behaupte ich aber, daß, wenn die Begriffe von Punkt, Linie und Fläche nicht untheilbar wären, so könnten wir diese Grenzen nimmermehr wahrnehmen. Denn setzt einmal, diese Begriffe wären ins Unendliche theilbar; und nun laßt einmal eure Phantasie sich Mühe geben, den Begriff der letzten Fläche, Linie oder Punkts zu errei-

reichen; so wird jeder Begriff unmittelbar wieder in Theile zerfallen; und wenn sie glaubt, die letzten dieser Theile erwischt zu haben, so verliert sie das, was sie hat, augenblicklich wieder durch eine neue Theilung, und so ins Unendliche, ohne irgend eine Möglichkeit, jemals einen Schlufsbegriff zu erreichen. Die Zahl der Brüche bringt sie der letzten Theilung nicht näher, als der allererste Begriff. Jedes Theilchen täuscht den Griff durch einen neuen Bruch, wie Queckfilber, wenn wir uns Mühe geben, es zu ergreifen. Aber da in der Wirklichkeit immer etwas da seyn muß, welches den Begriff jeder endlichen Quantität begrenzt; und da dieser begrenzende Begriff nicht selbst aus Theilen oder kleinern Begriffen bestehen kann, weil dieses sonst nicht der letzte seiner Theile wäre, welcher den Begriff begrenzte und so fort; so ist dieses ein deutlicher Beweis, daß die Begriffe von Flächen, Linien und Punkten keine fernere Theilung zulassen; die Begriffe der Flächen sind bei der Tiefe, die der Linien bei der Breite, und die der Punkte bei jeder Dimension die absolut einfachen.

Die Meister in den Schulen fühlen die Stärke dieses Arguments so sehr, daß einige von ihnen behaupten, es habe die Natur unter jene Theilchen der Materie, die ins Unendliche theilbar sind, eine Anzahl von mathematischen Punkten gemischt, um den Körpern doch irgend eine Grenze zu geben; dahingegen andre die Macht dieser Beweisgründe mit einem Wulste von Sophistereien und Distinctionen

nen zu vernichten bemüht sind. Beide Gegner verfehlen den Sieg. Ein Mann, der sich versteckt, erkennt eben so deutlich die Uebermacht seines Feindes, als ein anderer, der seine Waffen geradezu ausliefert.

So erhellet also, daß die Definitionen der Mathematiker die vorgegebenen Demonstrationen umwerfen; und daß die Möglichkeit der Existenz der einfachen Punkte, Linien und Flächen ganz gewiß erwiesen sey, wenn man anders solche Begriffe davon hat, wie sie die Definitionen erfordern: haben wir aber keine solchen Begriffe, so ist es unmöglich, uns eine Vorstellung von der Begrenzung irgend einer Figur zu machen, und ohne eine solche Vorstellung ist überall keine geometrische Demonstration möglich.

Aber ich gehe noch weiter und behaupte, daß keine dieser Demonstrationen ein hinreichendes Gewicht haben kann, einen solchen Grundsatz festzusetzen, wie der von der unendlichen Theilbarkeit ist; und das deshalb, weil sie, wenn sie auf solche kleine Objekte gehen, eigentlich gar nicht den Namen der Demonstrationen verdienen, indem sie auf Begriffen beruhen, die völlig schwankend sind, und auf Grundsätzen, die keine bestimmte Wahrheit haben. Wenn die Geometrie über die Verhältnisse der Größe in den Dingen entscheidet, so brauchen wir nicht mit der allergrößten Präcision und Genauigkeit zu Werke zu gehen. Keiner ihrer Beweise erstreckt sich so weit. Die Abmessungen

fungen und Proportionen der Figuren werden genau genommen, aber die Zeichnungen werden grob und mit vieler Freiheit entworfen. Sie können nie beträchtliche Irrthümer veranlassen, ja überall gar nicht, wenn nicht diese Wissenschaft von allen Seiten nach der grössten Vollkommenheit strebte.

Zuerst frage ich die Mathematiker, was sie darunter verstehen, wenn sie sagen, eine Linie oder Fläche sey gröfser oder kleiner, als eine andre, oder ihr gleich? Ich fordere alle auf, hierauf eine Antwort zu geben; sie mögen zu einer Sekte gehören, zu welcher sie wollen, und die Zusammensetzung der Ausdehnung aus untheilbaren Punkten, oder aus ins Unendliche theilbaren Gröfsen behaupten. Diese Frage wird sie gewifs beide in Verlegenheit setzen.

Es giebt wenig oder gar keine Mathematiker, welche die Hypothese der untheilbaren Punkte vertheidigen; und doch gewährt ihnen diese gerade die leichteste und richtigste Antwort auf die gegenwärtige Frage. Sie dürfen nur erwiedern, dafs Linien oder Flächen sich gleich find, wenn die Zahl der Punkte in jedem gleich ist, und dafs, so wie sich die Proportion der Zahlen ändert, auch die Proportion der Linien und Flächen verändert werde. Aber obgleich diese Antwort eben so richtig als leicht ist, so scheint doch dieser Maasstab völlig unnütz zu seyn, indem wir niemals eine solche Vergleichung anstellen, wenn wir die Gleichheit oder Ungleichheit der Objekte bestimmen wollen.

Denn

Denn da die Punkte, aus welchen eine Linie oder Fläche zusammengesetzt ist, wir mögen sie nun durchs Gesicht oder durchs Gefühl wahrnehmen, so klein sind, und so in einander fließen, daß es der Seele ganz unmöglich ist, ihre Zahl zusammen zu rechnen, so kann eine solche Berechnung uns niemals einen sichern Maasstab verschaffen, wodurch wir die Proportionen beurtheilen könnten. Kein Mensch ist im Stande, durch eine genaue Zählung zu bestimmen, daß ein Zoll weniger Punkte hat, als ein Fus, und ein Fus weniger, als eine Elle, oder irgend ein größeres Maas, daher betrachten wir selten oder niemals eine solche Zählung als den Maasstab der Gleichheit oder Ungleichheit.

Was diejenigen betrifft, welche sich einbilden, daß die Ausdehnung ins Unendliche theilbar sey, so ist es unmöglich, daß sie Gebrauch von dieser Antwort machen können, oder daß sie die Gleichheit einer Linie oder Fläche durch die Zahl ihrer sie bestimmenden Theile bezeichnen könnten. Denn da nach ihrer Hypothese die kleinsten nicht minder als die größten Figuren eine unendliche Anzahl von Theilen enthalten; und da unendliche Zahlen, eigentlich gesprochen, einander niemals weder gleich noch ungleich seyn können; so kann die Gleichheit oder Ungleichheit einiger Stücke des Raumes niemals von der Proportion in der Zahl ihrer Theile abhängen. Zwar ist es wahr, man kann sagen, daß die Ungleichheit einer Elle und einer Ruthe in den

den verschiedenen Zahlen der Füße bestehe, woraus sie zusammengesetzt sind, und die Ungleichheit eines Fusses und einer Elle in der Zahl der Zolle. Aber da vorausgesetzt wird, daß das, was wir in dem einen Gegenstande einen Zoll nennen, einem Zolle in einem andern Gegenstande gleich sey, und da es unmöglich ist, diese Gleichheit zu finden, wenn man bis ins Unendliche fortgeht, und immer die Verhältnisse zu noch kleinern Größen auffucht; so ist es offenbar, daß wir zuletzt bei einem Maasse der Gleichheit stehen bleiben müssen, das keine Zählung der Theile mehr zuläßt.

Einige behaupten *), daß Gleichheit am besten durch Kongruenz definiert werden könne, und daß zwei Figuren einander gleich wären, wenn bei dem Aufeinanderlegen alle ihre Theile auf einander passten und sich berührten. Um über diese Definition urtheilen zu können, müssen wir erwägen, daß die Gleichheit, genau zu reden, keine Eigenschaft der Figuren an sich sey, sondern nur ein Verhältniß, das lediglich aus der Vergleichung, welche die Seele unter ihnen anstellt, entspringt. Wenn sie also in diesem eingebildeten Zusammenpassen und gegenseitigen Berührung der Theile besteht, so müssen wir wenigstens einen deutlichen Begriff von diesen Theilen haben, und wir müssen ihre Berührung wahrnehmen können. Nun ist es klar, daß wir bei dieser Wahrnehmung doch auch
die

*) D. Barrow.

die allerkleinsten Theile mit fassen müßten, die einer Wahrnehmung nur immer fähig sind, weil die Berührung der großen Theile niemals die Figuren gleich machen wird. Nun sind aber die kleinsten Theile, die wir wahrnehmen können, mathematische Punkte, und folglich ist dieser Maasstab mit dem obigen, der von der Zählung der Punkte hergenommen war, einerley; den wir schon vorhin zwar für richtig, aber doch für unbrauchbar erklärt haben. Wir müssen uns also nach etwas anderm umsehen, wenn wir die gegenwärtige Schwierigkeit heben wollen.

Es giebt einige Philosophen, welche kein Maas der Gleichheit angeben wollen, und welche behaupten, daß es schon hinlänglich wäre, zwei gleiche Objekte darzustellen, um uns einen richtigen Begriff von dieser Proportion zu geben. Alle Definitionen, sagen sie, sind ohne die Vorstellung solcher Objekte fruchtlos; und wenn wir dergleichen Objekte vor uns haben, so brauchen wir weiter keine Definition. Diesem Raisonement gebe ich meinen vollkommenen Beifall; und räume ein, daß der einzige nützliche Begriff der Gleichheit und Ungleichheit von der ganzen vereinigten Erscheinung und der Vergleichung einzelner Objekte herrühre. Denn man weiß, daß das Auge, oder vielmehr die Seele, oft im Stande ist, bei einem einzigen Blicke die Verhältnisse der Körper zu bestimmen und zu sagen, ob sie einander gleich, oder ob der eine größer oder kleiner sey, als der andere,

dere, ohne dafs wir erst nöthig haben, die Zahl ihrer kleinern Theile zu prüfen oder zu vergleichen. Dergleichen Urtheile find nicht nur ganz gemein, sondern auch oft gewifs und untrüglich. Wenn das Maas einer Ruthe und eines Fusses gegeben ist, so kann die Seele so wenig zweifeln, dafs das erstere länger ist, als das letztere, als sie bei den klärften und von selbst einleuchtendsten Sätzen sich bedenkt.

Drei Proportionen find es, welche die Seele gewöhnlich bei der Erscheinung ihrer Objekte unterscheidet. Die Namen derselben find: gröfser, kleiner und gleich. Aber obgleich ihre Entscheidungen in Betreff dieser Proportionen bisweilen untrüglich find, so find sie es doch nicht immer; und unfre Urtheile dieser Art find nicht weniger von Zweifeln und Irrthümern ausgenommen, als die Urtheile über alle andre Gegenstände. Oft verbessern wir unfre Meinung durch eine nochmalige Uebersicht und ferneres Ueberlegen, und erklären diejenigen Objekte für gleich, die wir anfänglich für ungleich hielten, oder halten ein Objekt für kleiner, ob es uns gleich vorher gröfser zu seyn schien, als ein anderes. Aber dies ist nicht die einzige Verbesserung, der diese Urtheile über sinnliche Gegenstände unterworfen sind; oft entdecken wir unsern Irrthum erst dadurch, dafs wir die Objekte neben einander stellen; oder, wo dies nicht angeht, durch den Gebrauch eines gemeinschaftlichen und unveränderlichen Maasses, welches
ung

uns von ihren verschiedenen Proportionen unterrichtet. Und selbst diese Verbesserung ist wieder einer neuen Berichtigung fähig, die verschiedene Grade der Genauigkeit haben kann, je nachdem das Instrument beschaffen ist, womit man die Körper misst, und je nachdem die Sorgfalt ist, die man bei der Vergleichung anwendet.

Wenn also die Seele an diese Urtheile und ihre Berichtigungen gewöhnt ist, und wenn sie findet, daß dieselbige Proportion, welche macht, daß zwei Figuren dem Auge im Verhältniß der Gleichheit erscheinen, auch bewirkt, daß sie auf einander passen, und gegen ein gemeinschaftliches Maas, mit dem sie verglichen werden, ein gleiches Verhältniß behalten, so bilden wir uns einen gemischten Begriff von Gleichheit, der durch alle verschiedenen Arten der Vergleichung entstanden ist. Aber wir sind damit noch nicht zufrieden. Denn da uns die gesunde Vernunft überzeugt, daß es viel kleinere Körper giebt, als die, welche unsern Sinnen erscheinen; und da eine falsche Vernunft uns überreden kann, daß es unendlich kleinere Körper giebt; so sehen wir hieraus deutlich, daß uns kein Instrument und keine Kunst verliehen ist, so zu messen, daß wir dadurch gegen allen Irrthum und gegen alle Ungewißheit gesichert würden. Wenn man eins dieser kleinen Theilchen hinzuthut oder wegnimmt, so kann dies weder durch das Auge noch durch das Messen bemerkt werden; dennoch müssen wir in der Einbildung annehmen, daß zwei Figuren,

guren,

guren, die vorher einander gleich waren, nach einer solchen Verminderung oder Vermehrung einander nicht mehr gleich seyn können; wir setzen also hier einen gewissen eingebildeten Maasstab der Gleichheit voraus, wornach die Erscheinung und das Messen genau berichtigt wird, und der die Figuren auf ihre richtige Proportion zurück bringt. Dieser Maasstab ist jedoch bloß eingebildet, denn da der wahre Begriff der Gleichheit durch eine individuelle Erscheinung entstanden ist, welche vermittelt der Nebeneinanderstellung oder des gemeinschaftlichen Maafses berichtigt ist, so ist der Begriff von irgend einer Verbesserung, die weit mehr erfordert, als alle Instrumente und Künste leisten können, eine bloße Erdichtung und eben so unbrauchbar, als unbegreiflich. Aber wenn auch gleich dieser Maasstab nur eingebildet ist, so ist doch die Erdichtung desselben sehr natürlich, ja es ist selbst alsdann für die Seele außerordentlich nützlich, mit ihren Handlungen nach dieser Ordnung zu verfahren, wenn der Grund, welcher sie zuerst bestimmte, also anzufangen, weggefallen ist. Dies erhellet am deutlichsten in Absicht auf die Zeit: denn ob es hier gleich einleuchtend ist, daß wir keine so genaue Methode haben, die Proportion ihrer Theile zu bestimmen, nicht einmal so genau wie bei der Ausdehnung, so haben doch die verschiedenen Berichtigungen unsrer Maafse, und ihre verschiedenen Grade von Genauigkeit, uns einen dunkeln und verworrenen Begriff von einer vollkommenen und
gänz-

gänzlichen Gleichheit verschafft. Derselbige Fall findet sich auch in vielen andern Subjekten. Ein Musiker, der sein Ohr durch beständige Reflexion und Aufmerksamkeit von Tage zu Tage berichtigt und eben dadurch verfeinert hat, urtheilt nachher immer nach diesem genauen Maasstabe, selbst wenn der Gegenstand desselben gar nicht wirklich gegenwärtig ist; er hat doch stets eine Idee von einer vollkommenen Tertie oder Oktave, ohne das er im Stande ist, zu sagen, woher er seinen Maasstab hat. Ein Maler gebraucht die Farben zu derselbigen Erdichtung, ein Mechanikus die Bewegung, dem einen scheinen Licht und Schatten, dem andern Geschwindigkeit und Langsamkeit in seiner Einbildungskraft einer Vergleichung und einer Gleichheit fähig zu seyn, deren Genauigkeit sich weit über das Urtheil der Sinne erstreckt.

Dasselbige können wir auch auf die krummen und geraden Linien anwenden. Nichts ist den Sinnen einleuchtender, als der Unterschied zwischen einer krummen und geraden Linie, und wir formiren von keinen Objekten die Begriffe so leicht, als von diesen. Aber so leicht dieses Geschäft auch ist, so unmöglich ist es doch, eine Definition von denselben anzugeben, welche die Grenzen zwischen ihnen genau bestimmte. Ziehen wir Linien auf dem Papier oder auf einer fortgesetzten Fläche, so ist eine gewisse Ordnung da, nach welcher die Linien von einem Punkte zum andern laufen,

fen, und wodurch sie den vollständigen Eindruck einer geraden oder krummen Linie bewirken; aber diese Ordnung selbst ist uns nicht weiter bekannt, wir können nichts mehr wahrnehmen, als die so oder so geordneten sinnlichen Gegenstände. So ist es auch mit dem System der untheilbaren Punkte; wir können uns ebenfalls nur einen entfernten Begriff von einem gewissen unbekanntem Maasstabe zu diesen Objekten machen. Das System der unendlichen Theilbarkeit aber führt uns nicht einmal so weit, sondern wir werden hier bloß auf die allgemeine sinnliche Darstellung gewiesen, als eine Regel, welche bestimmt, ob es gerade oder krumme Linien sind. Ob wir aber gleich keine vollkommene Definition von diesen Linien geben oder eine ganz genaue Methode erfinden können, die eine von der andern zu unterscheiden; so hindert uns dieses doch nicht, den ersten Schein durch eine genauere Prüfung zu berichtigen und nach einer gewissen Regel, von dessen Richtigkeit uns mehrere Versuche überzeugt haben, zu verbessern. Denn eben vermittelt dieser Berichtigungen und öfters verbessernden Wiederholungen derselbigen Handlungen der Seele, selbst wenn wir den Grund davon nicht ganz inne haben, bringen wir es so weit, daß wir uns einen unbestimmten Begriff von einem genauen Maasstabe für diese Figuren bilden, ohne daß wir selbst im Stande sind, ihn zu erklären oder zu begreifen.

Es ist wahr, die Mathematiker glauben eine ganz genaue Definition von einer geraden Linie zu geben,

geben, wenn sie sagen: sie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten. Aber zuerst merke ich an, daß dieses mehr die Entdeckung einer Eigenschaft von der geraden Linie ist, als eine genaue Definition derselben. Denn ich frage einen jeden, ob er bei einer geraden Linie nicht unmittelbar an eine solche besondere Erscheinung, als eine gerade Linie ist, denkt, und ob es nicht bloß zufällig ist, daß er diese Eigenschaft noch erwägt? Eine gerade Linie kann man an und für sich ganz allein denken; aber diese Definition kann kein Mensch verstehen, ohne eine Vergleichung mit andern Linien vorzunehmen, die man sich mehr ausgedehnt vorstellt. Im gemeinen Leben ist es ein Grundsatz, daß der gerade Weg immer der kürzeste sey, welches ungereimt seyn würde zu sagen, wenn es nichts weiter hiesse, als der kürzeste Weg ist allemal der kürzeste, welches seyn würde, wenn unser Begriff der geraden Linie von dem Begriffe der kürzesten Linie zwischen zwei Punkten gar nicht verschieden wäre.

Sodann wiederhole ich das, was ich schon oben festgesetzt habe, daß wir nämlich keinen bestimmtern Begriff von Gleichheit und Ungleichheit, Länge oder Kürze haben, als von einer geraden und krummen Linie, und daß folglich der eine niemals für den andern einen richtigen Maasstab abgeben kann. Ein genauer Begriff kann niemals auf solche gebauet werden, die selbst schwankend und unbestimmt sind.

Der Begriff einer ebenen Fläche ist eben so wenig einer genauen und allgemeinen Definition fähig, als der Begriff einer geraden Linie; wir haben kein andres Mittel, eine solche Fläche zu unterscheiden, als ihre allgemeine sinnliche Darstellung. Umsonst stellen die Mathematiker eine ebene Fläche als erzeugt durch die Bewegung einer geraden Linie vor. Denn man wird sogleich einwenden, daß unser Begriff von einer Fläche eben so unabhängig von dieser Entstehungsart ist, als unser Begriff von einer Ellipse von dem Begriffe eines Kegels; daß der Begriff einer geraden Linie nicht bestimmter ist, als der einer ebenen Fläche; daß sich eine gerade Linie auch so unregelmäßig bewegen kann, daß daraus eine ganz andre Figur, als eine Ebene entsteht; und daß wir also voraussetzen müssen, daß sie sich zwischen zwei Parallellinien auf derselbigen Ebene bewegt; welches denn eine Beschreibung wird, die ein Ding durch sich selbst erklärt, und die in einem beständigen Cirkel herumläuft.

Hieraus erhellet also deutlich, daß die allerwesentlichsten Begriffe der Geometrie, nämlich die der Gleichheit und Ungleichheit, der geraden Linie und der ebenen Fläche nach unsrer gewöhnlichen Methode sie sich vorzustellen, weit von einer genauen und deutlichen Bestimmung entfernt sind. Wir sind nicht nur unfähig, zu sagen, ob es einigermaßen zweifelhaft sey, in welchem Falle der gleichen individuelle Figuren einander gleich seyen;

wenn

wenn eine solche Linie eine gerade, eine Fläche eine ebene Fläche sey; sondern wir können überall keinen Begriff von jener Proportion oder diesen Figuren erlangen, der fest und unveränderlich wäre. Wir müssen stets an das schwache und trügliche Urtheil appelliren, welches sich auf die sinnliche Vorstellung der Objekte stützt, und welches wir nach einem Kompassse oder gemeinen Maasse berichtigt haben; und nehmen wir noch eine vollkommnere Verbesserung an, so ist eine solche entweder unnütz oder nur eingebildet. Umsonst würden wir unfre Zuflucht zu dem Gemeinorte nehmen, und eine Gottheit ins Spiel bringen, deren Allmacht sie fähig machte, eine vollkommene geometrische Figur zu zeichnen, und eine gerade Linie ohne Krümmung oder Biegung zu beschreiben. Denn da das letzte Richtmaas für diese Figuren immer nur in den Sinnen und der Einbildungskraft gesucht werden muß, so ist es ungereimt, von einer Vollkommenheit zu sprechen, die so hoch ist, daß diese Fähigkeiten gar nicht darüber entscheiden können; da die wahre Vollkommenheit eines Dings doch eben in der Uebereinstimmung mit seinem höchsten Muster besteht.

Wenn nun aber diese Begriffe so schwankend und ungewiß sind, so werde ich einen Mathematiker umsonst fragen, worauf sich denn seine untrügliche Gewisheit nicht nur der verwickeltsten und dunkelsten Sätze seiner Wissenschaft stütze, sondern selbst die Gewisheit seiner allgemeinsten und alltäg-

alltäglichen Principien? Wie kann er mir z. E. beweisen, daß zwei gerade Linien kein gemeinschaftliches Segment haben können? oder daß es unmöglich ist, mehr als eine gerade Linie zwischen zwei Punkten zu ziehen? Wollte er mir sagen, daß diese Meinungen offenbar ungereimt und gegen unsere klärtesten Begriffe seyn würden; so antworte ich, daß ich zwar zugebe: wenn zwei gerade Linien sich mit einem merkbaren Winkel gegen einander neigen, so ist es freilich ungereimt, sich einbilden zu wollen, daß sie ein gemeinschaftliches Segment haben. Aber man setze, diese Linien nähern sich etwa in zwanzig Meilen einen Zoll, so sehe ich nichts Abfurdes darinnen, wenn ich behaupte, daß sie bei ihrer Berührung in Eine zusammenlaufen. Denn, ich bitte euch, nach welchem Gesetze, nach welchem Richtmaasse urtheilt ihr, wenn ihr behauptet, daß die Linie, mit welcher ich sie habe zusammenlaufen lassen, unmöglich mit der, mit welcher sie einen so schmalen Winkel macht, Eine gerade Linie ausmachen könne? Ihr müßet doch irgend einen Begriff von einer geraden Linie haben, mit welcher jene Linie nicht zusammenfällt. Glaubt ihr, daß die Punkte nicht in derselbigen Ordnung und nach derselbigen Regel auf einander folgen, als es die Natur einer geraden Linie erfordert? So muß ich euch sagen, außer, daß ihr hierdurch einräumt, daß die Ausdehnung aus untheilbaren Punkten zusammengesetzt sey, welches vielleicht mehr ist, als ihr zugeben wollet, außer-

dem muß euch noch lehren, daß dieses erstlich nicht das Richtmaas ist, nach welchem wir den Begriff einer geraden Linie bilden; und zweitens, gesetzt, es wäre es auch, so haben wir doch nicht eine solche Festigkeit in unsern Sinnen und in unserer Einbildung, daß wir dadurch ganz genau bestimmen könnten, wo diese Ordnung verletzt oder beobachtet wäre. Das ursprüngliche Richtmaas einer geraden Linie ist im Grunde nichts, als eine allgemeine sinnliche Vorstellung; und da können gerade Linien immer so gemacht seyn, daß sie zusammenlaufen, und doch mit diesem Richtmaasse zusammenstimmen, wenn es auch nach allen nur thunlichen und erdenklichen Mitteln geschärft und berichtet wäre. Auf welche Seite sich nun die Mathematiker schlagen mögen, so kommen sie immer in dieses Dilemma. Wollen sie über Gleichheit oder andre Proportionen nach dem genauen und akkuraten Maasstabe, nämlich durch Aufzählung der kleinen untheilbaren Theile, urtheilen, so gebrauchen sie erstlich einen Maasstab, der in der Anwendung unnütz ist, und zweitens bestätigen sie die Untheilbarkeit der Ausdehnung, welche sie doch bestreiten wollten. Oder wenden sie, wie gewöhnlich, den weniger genauen Maasstab an, der von der Vergleichung der Objekte bei ihrer allgemeinen Erscheinung hergenommen und durch empirische Messungen und Nebeneinanderstellungen verbessert ist; so sind ihre Grundprincipien, wenn sie gleich gewiß und untrüglich sind,

doch

doch zu grob, um den Grund von dergleichen subtilen Folgerungen auszumachen, wie man gewöhnlich daraus zieht. Die ersten Principien sind auf Sinne und Einbildungskraft gegründet. Die Schlüsse daraus können also nie über diese Vermögen hinausgehen, und dürfen ihnen noch weit weniger widersprechen.

Dies mag uns die Augen ein wenig öffnen und uns beweisen, daß keine geometrischen Demonstrationen für die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung so viel Kraft haben könne, als man geneigt ist, jedem Beweise einzuräumen, der mit dergleichen prächtigen Titeln pranget. Zugleich können wir hieraus den Grund lernen, warum der Geometrie in diesem einzigen Punkte die Evidenz fehlt, da alle ihre übrigen Schlüsse unsern vollsten Beifall erzwingen. Und in der That, es scheint mehr erforderlich zu seyn, einen Grund von dieser Ausnahme anzugeben, als zu zeigen, daß wir wirklich eine solche Ausnahme machen und alle mathematischen Beweise für die unendliche Theilbarkeit als gänzlich sophistisch betrachten müssen. Denn es ist offenbar, daß, da kein Begriff von Quantität ins Unendliche theilbar ist, keine einleuchtendere Ungereimtheit gedacht werden kann, als das Bemühen, zu beweisen, daß die Quantität selbst eine unendliche Theilung zulasse, und dies noch dazu durch Begriffe zu beweisen, welche in diesem Stücke gerade einander entgegengesetzt sind. Und so wie diese Ungereimtheit von

selbst erhellet, so giebt es keinen auf sie gegründeten Beweis, der nicht eine neue Ungereimtheit bei sich führte, und der nicht einen offenbaren Widerspruch in sich enthielte.

Zu Beispielen dienen solche Beweise für die unendliche Theilbarkeit, welche von dem Punkte der Berührung hergenommen sind. Ich weiß gewiß, es wird sich kein Mathematiker nach den Figuren wollen beurtheilen lassen, die er auf dem Papiere entwirft, denn diese sind nur nachlässige Zeichen von dem, was er vortragen will, die nur dazu dienen sollen, gewisse Begriffe, welche der Grund aller unsrer Schlüsse sind, desto leichter herbeizuführen. Diese Begriffe sind es also einzig und allein, auf welche ich meine Streitfrage einschränke. Ich verlange also von unserm Mathematiker, sich die Begriffe von Cirkel und gerader Linie so genau als möglich auszubilden; und sodann frage ich ihn, ob er bei dem Begriffe ihrer Berührung sie so denkt, daß sie sich in einem mathematischen Punkte berühren, oder ob er sie sich in der Einbildung nothwendig so vorstellen muß, daß sie einen gewissen Raum hindurch zusammen fortlaufen.

Zu welcher Partei er sich nun auch schlagen mag, so verwickelt er sich immer in gleiche Schwierigkeiten. Behauptet er, er könne sich einbilden, daß diese Figuren bei der Zeichnung, in seiner Einbildung, sich blos in einem Punkte berühren, so giebt er die Möglichkeit des Begriffs, und folglich auch der Sache selbst zu. Sagt er, daß er sich diese

Linien

Linien in seinem Begriffe von der Berührung als zusammenlaufend gedenken müsse, so erkennt er die Trüglichkeit der geometrischen Demonstrationen an, wenn sie über einen gewissen Grad der Kleinheit getrieben werden; denn es müssen ihm gewiss dergleichen Demonstrationen gegen das Zusammenlaufen einer geraden Linie und eines Cirkels bekannt seyn; d. h. mit andern Worten, er kann beweisen, daß ein Begriff, nämlich der der Konkurrenz, mit zwei andern Begriffen, nämlich denen des Cirkels und der geraden Linie, sich nicht vertragen; ob er gleich zu gleicher Zeit anerkennt, daß diese Begriffe vollkommen mit einander zusammenstimmen.

Fünfter Abschnitt.

Fortsetzung derselben Materie.

Wenn der zweite Theil meines Systems wahr ist, daß der Begriff des Raums oder der Ausdehnung nichts, als der Begriff sichtbarer oder fühlbarer Punkte sey, die nach einer gewissen Ordnung gestellt sind; so folgt, daß wir keinen Begriff von einem leeren Raume bilden können, oder von einem Raume, wo nichts Sichtbares oder Fühlbares wäre. Hiergegen entspringen drei Einwürfe, welche ich zusammen prüfen will, weil die Antwort,

wort, die ich auf den einen zu geben habe, eine Folge von der ist, die ich für die andern gebrauchen will.

Erstlich kann man sagen: Die Menschen haben seit vielen Jahrhunderten über den leeren und vollen Raum disputirt, ohne dafs sie im Stande gewesen sind, die Sache zu einer endlichen Entscheidung zu bringen; und die Philosophen halten sich selbst bis auf diesen Tag noch für berechtigt, unter beiden Meinungen eine zu wählen, je nachdem sie ihre Phantasia leitet. Aber der Streit über die Dinge selbst mag einen Grund haben, welchen er will, so mufs man doch zugeben, dafs sich wenigstens in Beziehung auf die Begriffe etwas Gewisses ausmachen lassen müsse, und dafs es ganz unmöglich sey, dafs die Menschen über den leeren Raum so lange hätten räsonniren und ihn entweder vertheidigen oder verwerfen können, wenn sie nicht wenigstens einen Begriff von dem hätten, was sie vertheidigen oder verwerfen.

Zweitens, wenn man diesen Beweis für die Realität, oder wenigstens für die Möglichkeit des Begriffs eines Vakuums nicht sollte gelten lassen, so werden sie folgende Schlüsse beweisen können. Jeder Begriff ist möglich, der eine nothwendige und richtige Folge anderer möglichen Begriffe ist. Wenn wir nun annehmen, dafs die Welt gegenwärtig den Raum erfülle, so können wir sie uns leicht ohne Bewegung denken; und dieser Begriff mufs gewifs als möglich eingeräumt werden. Es mufs ferner
als

als möglich angenommen werden, daß ein Theil der Materie durch die göttliche Allmacht vernichtet werden könne, während daß der andere in Ruhe bleibt. Denn da jeder Begriff, in dem etwas zu unterscheiden ist, auch in der Einbildung trennbar ist, und da jeder in der Einbildung trennbare Begriff auch als insbesondere existirend gedacht werden kann; so ist offenbar, daß die Existenz des einen Theilchens der Materie die Existenz eines andern eben so wenig in sich enthält, als eine viereckichte Figur in einem gewissen Körper die viereckichte Figur eines andern. Gesteht man dies zu, so frage ich, was entsteht aus der Verbindung der zwei möglichen Begriffe von Ruhe und Vernichtung, und was muß nach unfrer Vorstellung auf die Vernichtung aller Luft und aller noch so feinen Materie in einem Zimmer erfolgen, wenn wir annehmen, daß die Wände ohne alle Bewegung und Veränderung stehen blieben? Einige Metaphysiker antworten, daß, da Materie und Ausdehnung dasselbige wären, die Vernichtung der einen auch die Vernichtung der andern nothwendig nach sich ziehen müsse; und daß sodann zwischen den Wänden gar keine Entfernung mehr seyn könnte, sondern daß sie sich berühren würden; gerade so wie meine Hand das Papier berührt, welches unmittelbar vor mir ist. Aber obgleich diese Antwort sehr gewöhnlich ist, so fordere ich doch diese Metaphysiker auf, sich die Materie nach ihrer Hypothese vorzustellen, und sich einzubilden,

wie

wie Fußboden und Decke mit allen gegen einander überstehenden Seiten des Zimmers sich gegenseitig berühren und doch dabei in Ruhe bleiben und dieselbige Stellung behalten können. Denn wie können zwei Wände, deren Richtung von Süden nach Norden geht, sich berühren, wenn sie an die entgegengesetzten Enden zweier andern Wände stoßen, die von Osten nach Westen laufen? Und wie kann die Decke und der Fußboden jemals zusammen kommen, wenn sie durch vier Wände getrennt sind, die eine ganz entgegengesetzte Stellung haben? Ändert ihr ihre Lage, so nehmt ihr eine Bewegung an. Stellt ihr euch etwas zwischen ihnen vor, so setzt ihr eine neue Schöpfung zum Voraus. Hält man sich genau an die zwei Begriffe von Ruhe und Vernichtung, so ist der Begriff, welcher daraus entspringt, offenbar nicht der Begriff von einer Berührung der Theile, sondern etwas anders; welches nach einem richtigen Schlusse der Begriff eines Vakuums seyn muß.

Der dritte Einwurf treibt die Sache noch weiter, und behauptet nicht nur, daß der Begriff des Leeren nicht nur real und möglich, sondern selbst nothwendig und unvermeidlich sey. Diese Behauptung gründet sich auf die Bewegung, welche wir in den Körpern wahrnehmen, die, wie man vorgiebt, ganz unmöglich und unbegreiflich seyn würde, wenn man nicht einen leeren Raum zuläßt, in welchem sich der eine Körper bewegen müßte, um dem andern Platz zu machen. Ich
 brauche

brauche diesen Einwurf nicht weitläufiger vorzutragen, da er hauptsächlich in die Physik oder Mechanik gehört, und also aufser unsrer gegenwärtigen Sphäre liegt.

Um diese Einwürfe zu beantworten, muß ich ziemlich weit ausholen, und die Natur und den Ursprung verschiedener Begriffe betrachten, damit wir nicht streiten, ohne den Streitpunkt genau zu verstehen. Der Begriff der Finsternis ist kein positiver Begriff, sondern blos eine Negation des Lichts, oder, eigentlich zu reden, der farbichten und sichtbaren Punkte. Dies ist einleuchtend. Ein Mensch, der sein Gesicht hat, nimmt nichts anders wahr, wenn er seine Augen nach allen Gegenden wendet, die völlig alles Lichts beraubt sind, als der Blindgebohrne; und es ist gewiß, daß ein solcher Mensch keinen Begriff weder von Licht noch von Finsternis hat. Hieraus folgt, daß wir den Eindruck einer Ausdehnung ohne Materie nicht etwa von der Entfernung aller sichtbaren Gegenstände erhalten; und daß der Begriff einer gänzlichen Finsternis niemals mit dem Begriffe des leeren Raums einerlei seyn könne.

Man setze ferner, es werde ein Mensch in die Luft gehoben und von einer unsichtbaren Macht ganz sanft fortgeführt; so ist klar, daß er nichts fühlt, und daß er weder einen Begriff von der Ausdehnung, noch irgend einen Begriff von dieser unveränderlichen Bewegung erhält; ja man setze selbst, er bewege seine Füße hin und her, so kann
auch

auch dieses ihm noch nicht einen solchen Begriff verschaffen. In diesem Falle fühlt er zwar eine gewisse Sensation oder einen Eindruck, dessen Theile auf einander folgen und ihm den Begriff der Zeit geben; aber die Theile sind gewiss nicht in eine solche Ordnung gestellt, die nothwendig ist, wenn man einen Begriff von Raum oder Ausdehnung erhalten soll.

Hieraus erhellet also deutlich, daß Finsterniß und Bewegung, wobei man von allem Sichtbaren und Fühlbaren abstrahirt, uns nimmermehr einen Begriff von Ausdehnung ohne Materie oder von einem leeren Raume geben können; die nächste Frage ist, ob sie uns diesen Begriff verschaffen können, wenn sie mit etwas Sichtbarem und etwas Fühlbarem verbunden sind?

Alle Körper, die sich unserm Auge entdecken, erscheinen, als ob sie auf einer ebenen Fläche gemahlt wären, und ihre verschiedenen Grade der Entfernung werden mehr durch die Vernunft, als durch die Sinne von uns entdeckt. Dies wird von allen Philosophen angenommen. Wenn ich meine Hand vor mich hin halte und meine Finger aus einander sperre, so sind sie durch die blaue Farbe des Firmaments eben so vollkommen von einander abgefondert, als sie es durch irgend ein sichtbares Objekt, das ich dazwischen stellen könnte, nur immer seyn könnten. Um also zu erkennen, ob uns das Gesicht zu der Impression und zu dem Begriffe von dem Leeren verhelfen kann, so müssen wir annehmen,

nehmen, daß bei einer totalen Finsterniß uns erleuchtete Körper vorgestellt würden, deren Licht blos und allein diese Körper selbst entdeckt, ohne uns eine Impression von den uns umgebenden Objekten zu geben.

Eine gleiche Voraussetzung müssen wir auch in Betreff der Gegenstände unfres Gefühls annehmen. Wir dürfen nicht eine gänzliche Entfernung aller fühlbaren Gegenstände voraussetzen: durch das Fühlen muß immer Etwas wahrgenommen werden. Nach einer Zwischenzeit oder nach einer Bewegung der Hand oder eines andern Organs der Empfindung können wir einem andern Objekte des Fühlens begegnen, und wenn wir dies verlassen, stoßen wir wieder auf ein anderes, und so fort, so lange es uns gefällt. Die Frage ist nun, ob nicht etwa diese Intervallen uns den Begriff einer Ausdehnung ohne Körper verschaffen?

Um mit dem ersten Falle anzufangen; so ist klar, daß, wenn nur zwei leuchtende Körper dem Auge erscheinen, so können wir wahrnehmen, ob sie mit einander verbunden oder von einander getrennt sind, ob sie durch einen großen oder kleinen Zwischenraum von einander abstehen, und wenn sich diese Distanz ändert, so können wir ihre Zu- oder Abnahme mit der Bewegung der Körper wahrnehmen. Aber da in dem angenommenen Falle der Zwischenraum kein farbichtes oder fühlbares Ding ist, so kann man sich hier ein solches Vakuum oder eine solche von Allem gereinigte Ausdehnung denken,

denken, die nicht nur der Verstand einsehen, sondern die auch die Sinne wahrnehmen können.

Dies ist unfre natürliche und ganz gewöhnliche Art zu denken, die wir aber bei einigem Nachdenken bald werden verbessern lernen. Wenn sich zwei Körper darstellen, wo vorher eine gänzliche Finsternis war, so ist die einzige Veränderung, die zu entdecken ist, in der Erscheinung dieser zwei Objekte zu suchen, alles übrige bleibt, wie zuvor, eine vollkommne Negation des Lichts und aller farbichten oder fühlbaren Objekte. Dies ist nicht nur wahr in Beziehung auf das, was von diesen Körpern entfernt ist, sondern auch von dem wahren Zwischenraume, der sich zwischen ihnen findet, er ist nichts, als Finsternis oder Mangel des Lichts; ohne Theile, ohne Zusammensetzung, unveränderlich und untheilbar. Da also dieser Zwischenraum eine Wahrnehmung verursacht, die von der gar nicht verschieden ist, die ein Blinder durch seine Augen empfängt, oder die uns in der dunkelsten Nacht zugeführt werden kann, so muß sie mit derselben einerlei Eigenschaften haben: und da uns Blindheit und Finsternis keinen Begriff von Ausdehnung geben, so ist unmöglich, daß die dunkle und gar nicht unterscheidbare Entfernung zwischen zwei Körpern jemals diesen Begriff hervorbringen sollte.

Der einzige Unterschied zwischen einer absoluten Finsternis und der Erscheinung von zwei oder mehr sichtbaren lichten Körpern besteht, wie ich gesagt habe, in den Objekten selbst, und in
der

der Art, wie sie unfre Sinne afficiren. Die Winkel, welche die Lichtstrahlen, die von ihnen kommen, mit einander formiren; die Bewegung, die in dem Auge erfordert wird, wenn es von einem zum andern übergeht, und die verschiedenen Theile der Organe, welche durch sie afficirt werden; diese bringen die einzigen Wahrnehmungen hervor, aus welchen wir über die Entfernung urtheilen können. Da aber jede dieser Wahrnehmungen für sich einfach und untheilbar ist, so können sie uns niemals den Begriff der Ausdehnung verschaffen.

Dies wollen wir durch die Betrachtung des Sinnes, den man das Gefühl nennt, erläutern, und durch die eingebildete Entfernung oder den Zwischenraum, der sich zwischen fühlbaren oder soliden Gegenständen findet. Ich setze zwei Fälle, nämlich den, daß ein Mensch, der in die Luft gehoben wird, seine Füße frei hin und her bewege, ohne an einen fühlbaren Gegenstand zu stoßen; und sodann den, daß ein Mensch, der etwas Fühlbares empfindet, es verläßt, und nach einer merklichen Bewegung wieder ein andres fühlbares Objekt wahrnimmt; und dann frage ich, worinnen die Verschiedenheit zwischen diesen zwei Fällen bestehe? Kein Mensch wird ein Bedenken tragen, der Antwort beizutreten, daß er ganz allein in der Wahrnehmung dieser Objekte besteht, und daß die Empfindung, welche von der Bewegung entspringt, in beiden Fällen dieselbe ist. Da nun diese Empfindung nicht im Stande ist, uns zu dem Begriffe der

Aus-

Ausdehnung zu verhelfen, wenn sie nicht von einer andern Wahrnehmung begleitet ist; so kann sie uns eben so wenig diesen Begriff verschaffen, wenn sie mit Impressionen fühlbarer Gegenstände vermischt ist. Denn diese Mischung bringt keine Veränderung in ihr hervor.

Aber obgleich Bewegung und Finsterniß weder allein, noch in Begleitung fühlbarer und sichtbarer Gegenstände, uns den Begriff eines Vakuums oder einer Ausdehnung ohne Materie verschaffen können, so sind sie doch die Ursachen, weshalb wir uns fälschlich einbilden, dergleichen Begriffe formiren zu können. Denn es ist ein sehr nahes Verhältniß zwischen der Bewegung und der Finsterniß und einer realen Ausdehnung oder der Zusammensetzung von sichtbaren und fühlbaren Objekten.

Erstlich haben wir zu bemerken, daß zwei sichtbare Gegenstände, die mitten in einer gänzlichen Finsterniß erscheinen, die Sinne gerade so afficiren, und vermittelst der Strahlen, welche von ihnen in das Auge schießen, denselben Winkel bilden, als ob der Raum zwischen ihnen mit sichtbaren Gegenständen angefüllt wäre, wodurch wir einen wahren Begriff von der Ausdehnung erhalten. Die Empfindung der Bewegung ist gleichfalls dieselbe, wenn nichts Fühlbares zwischen den beiden Körpern ist, wie wenn wir einen zusammengesetzten Körper fühlen, dessen verschiedene Theile neben einander gesetzt sind.

Zweitens finden wir durch Erfahrung, daß zwei Körper, welche so gestellt sind, daß sie die Sinne gerade so afficiren, wie zwei andere, zwischen denen sich sichtbare ausgedehnte Gegenstände finden, im Stande sind, dieselben ausgedehnten Objekte aufzunehmen, ohne einen merklichen Stos zu erhalten, oder durchdrungen zu werden, und ohne an dem Winkel eine Veränderung zu erleiden, unter welchem sie den Sinnen erscheinen. So wie uns die Erfahrung lehrt, daß wir ein Objekt nach einem andern nicht fühlen können, ohne ein Intervallum, wo wir die Empfindung von der Bewegung unfrer Hand oder sonst eines Sinnenorgans fühlen; so zeigt sie uns auch, daß es möglich ist, daß dasselbe Objekt mit derselbigen Empfindung von Bewegung gefühlt werden kann, wenn gleich Eindrücke von andern soliden und fühlbaren Objekten, die dazwischen liegen, während der Bewegung gefühlt werden. Das heißt mit andern Worten, eine unsichtbare und unfühlbare Distanz kann in eine sichtbare und fühlbare verwandelt werden, ohne daß in den von einander stehenden Objekten irgend eine Veränderung vorgehe.

Drittens bemerke ich als ein anderes Verhältniß zwischen diesen zwei Arten der Entfernung, daß sie beinahe dieselbigen Wirkungen auf jede natürliche Erscheinung haben. Denn da die Wirkung aller Beschaffenheiten, wie Hitze, Kälte, Licht, Attraktion u. s. w. sich nach Maasgabe ihrer Entferntheit vermindern; so bemerkt man nur einen
gerin-

geringen Unterschied, ob diese Distanz mit zusammengesetzten und fühlbaren Objekten erfüllt sey, oder ob sie nur durch die Art bekannt sey, wie von einander abt ehende Gegenstände die Sinne afficiren.

Hier sind also drei Verhältnisse zwischen dem Abstände, welcher den Begriff der Ausdehnung giebt, und dem andern, der gar nicht mit farbichten oder soliden Gegenständen angefüllt ist. Die von einander abt ehenden Objekte afficiren die Sinne auf gleiche Weise, sie mögen auf die eine oder die andre Art von einander getrennt seyn; die zweite Art von Abstand kann in die erste verwandelt werden, und beide Arten vermindern die Kraft jeder Qualität gleich stark.

Diese Verhältnisse zwischen den zwei verschiedenen Arten von Abstände werden uns einen leichten Grund angeben, wie die eine Art so oft für die andre Art hat genommen werden können, und wie man sich eingebildet habe, einen Begriff von der Ausdehnung zu besitzen, ohne den Begriff irgend eines Objekts weder des Gesichts, noch des Gefühls. Denn man kann es als eine allgemeine Maxime in der menschlichen Naturwissenschaft annehmen, daß da, wo eine enge Verbindung zwischen zwei Begriffen ist, die Seele außerordentlich leicht geneigt sey, sie mißzuverstehen, und in allen ihren Diskursen und Räsonnements sie mit einander zu verwechseln. Diese Erscheinung kömmt bei so vielen Gelegenheiten vor, und ist von so großen Folgen, daß

dafs ich nicht umhin kann, einen Augenblick dabei zu verweilen, und die Ursachen davon zu untersuchen. Vorläufig mufs ich nur bemerken, dafs man ja die Erscheinung selbst von den Ursachen der Erscheinungen unterscheiden, und sich nicht einbilden müsse, dafs, wenn mit den letztern einige Ungewifsheit verbunden ist, die erstern eben so ungewifs seyn müssen. Die Erscheinung kann real seyn, obgleich meine Erklärung davon schimärisch ist. Die Falschheit des einen ist nicht eine Folge von der Falschheit des andern; ob wir gleich zu gleicher Zeit bemerken müssen, dafs es uns sehr natürlich ist, dergleichen Folgerungen zu ziehen; welches eben ein sehr deutlicher Beleg zu dem Satze ist, den ich mir zu erklären vorgenommen habe.

Wenn ich die Verhältniffe von Aehnlichkeit, Kontiguität und Kauffalität als letzte Gründe der Vereinigung unter Begriffen annehme, ohne ihre fernern Ursachen zu untersuchen, so war es mehr, um meinem ersten Grundsätze treu zu bleiben, nach welchem wir zuletzt doch bei einer Erfahrung stehen bleiben müssen, als aus Mangel eines scheinbaren und plausiblen Grundes, den ich bei Gelegenheit dieser Materie hätte aus einander setzen können. Es würde mir leicht gefallen seyn, eine Art von Struktur des Gehirns zu erfinden und zu zeigen, wie bei der Vorstellung eines Begriffs die Lebensgeister in alle benachbarte Wege laufen, und die andern Begriffe, die mit ihr in Verbindung stehen, aufstören. Aber ob ich gleich ei-

Erster Band. I nige

nige Vortheile, die ich aus dieser Erklärungsart des Zusammenhangs der Begriffe hätte ziehen können, vernachlässiget habe, so sehe ich mich doch genöthigt, hier meine Zuflucht zu ihr zu nehmen, um die Irrthümer zu erklären, die aus diesen Verhältnissen entstehen. Da nämlich die Seele eine Kraft hat, nach Belieben einen Begriff zu erwecken, sobald sie die Lebensgeister nach derjenigen Gegend des Gehirns bewegt, wo der Begriff seinen Sitz hat; so erwecken diese Lebensgeister den Begriff allemal, wenn sie gerade wieder auf dieselbige Spur kommen und diejenige Zelle berühren, welche dem Begriffe gehört. Da aber ihre Bewegung selten eine gerade Richtung hat, und sich natürlicherweise bald auf diese, bald auf jene Seite ein wenig wendet; so fallen aus diesem Grunde die Lebensgeister in die benachbarten Wege, und erwecken andre verbundene Begriffe, statt deren, welche die Seele anfänglich zu ihren Zwecken verlangte. Diese Verwechselung merken wir nicht allemal, sondern setzen immer noch denselbigen Lauf der Gedanken fort, gebrauchen die Beziehungsbegriffe, die sich uns darbieten, und wenden sie in unserm Raisonement gerade so an, als ob sie mit denen, die wir verlangten, einerlei wären. Dies ist die Ursache von mehrern Irrthümern und Trugschlüssen in der Philosophie, wie sich solches natürlich denken läßt, und wie man leicht zeigen könnte, wenn es die Gelegenheit erforderte.

Von den drei obigen Verhältnissen ist das Verhältniß der Aehnlichkeit die fruchtbarste Quelle von Irrthümern; und in der That, es giebt wenig Irrthümer im Schliessen, welche nicht grosentheils ihren Ursprung darin haben. Aehnliche Begriffe stehen nicht nur mit einander im Verhältnisse, sondern die Handlungen des Verstandes, die wir bei ihrer Betrachtung gebrauchen, sind auch so wenig verschieden, daß wir nicht im Stande sind, sie von einander zu unterscheiden. Dieser letzte Umstand ist von wichtigen Folgen; und wir können es für etwas ganz Allgemeines gelten lassen, daß, wo die Handlungen des Gemüths in Bildung zweier Begriffe sich ähnlich oder dieselben sind, wir allemal Gefahr laufen, diese Begriffe zu verwechseln und den einen statt des andern zu nehmen. Hiervon werden wir in der Folge dieser Abhandlung mehrere Beispiele sehen. Aber obgleich die Aehnlichkeit dasjenige Verhältniß ist, welches am leichtesten einen Irrthum in den Begriffen veranlassen kann, so können doch auch die beiden andern der Kontiguität und Kauffalität denselben Einfluß haben. Wir könnten die Figuren der Dichter und Redner als hinreichende Beweise hiervon vorbringen, wenn es eben so gewöhnlich, als vernünftig wäre, in metaphysischen Abhandlungen unsre Beweise aus diesem Reiche zu ziehen. Allein, damit die Metaphysiker dies nicht als unter ihrer Würde verwerfen mögen, so will ich einen Beweis von einer Bemerkung entlehnen, welche recht eigentlich

auf ihrem eignen Gebiete gemacht ist, nämlich von der Bemerkung, daß es ganz gewöhnlich ist, daß die Menschen Worte statt der Begriffe gebrauchen, und daß sie in ihrem Raisonement, anstatt zu denken, bloß reden. Wir gebrauchen Worte statt Begriffe, weil sie gemeiniglich so fest unter einander verknüpft sind, daß die Seele sie außerordentlich leicht mit einander verwechselt. Und dieses ist ebenfalls der Grund, warum wir den Begriff des Abstandes, der weder als sichtbar noch als fühlbar betrachtet wird, an die Stelle derjenigen Ausdehnung setzen, welche nichts ist, als eine Zusammensetzung von sichtbaren oder fühlbaren Punkten, die in einer gewissen Ordnung gestellt sind. In der Verursachung dieses Irrthums kommen die zwei Verhältnisse der Aehnlichkeit und der Kauffalität zusammen. Denn da die erste Art des Abstandes in die zweite verwandelt werden kann, so ist sie in dieser Hinsicht eine Art von Ursache; und die Gleichheit in der Art und Weise, wie sie die Sinne afficiren und jede Qualität vermindern, macht das Verhältniß der Aehnlichkeit aus.

Nach dieser Reihe von Schlüssen und Erklärungen meiner Grundsätze bin ich nun im Stande, auf alle gemachten Einwürfe zu antworten, sie mögen nun aus der Metaphysik oder aus der Mechanik entlehnt seyn. Der häufige Streit über ein Vacuum oder eine Ausdehnung ohne Materie beweist nicht die Realität des Begriffs, worüber gestritten wird; denn es ist nichts gewöhnlicher, als Menschen

schen zu sehen, die sich in diesem Stücke täuschen; besonders, wenn sich vermittelt eines engen Verhältnisses ein anderer Begriff darstellt, welcher die Gelegenheit ihres Irrthums ist.

Dieselbige Antwort können wir auch auf den zweiten Einwurf geben, der von der Verbindung der Begriffe von Ruhe und Vernichtung hergenommen ist. Wenn alles Reale in einem Zimmer vernichtet ist, und die Mauern unbeweglich stehen bleiben, so muß das Zimmer gerade noch so wahrgenommen werden, als jetzt, da die Luft, welche es erfüllt, kein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist. Diese Vernichtung läßt dem Auge jenen erdichteten Abstand, welcher durch die verschiedenen Theile des Organs, die afficirt worden sind, entdeckt ist; und dem Gefühl denjenigen, welcher in der Empfindung der Bewegung der Hand oder eines andern Gliedes des Körpers besteht. Umsonst würden wir noch etwas weiter zu entdecken suchen. Wir mögen diese Materie drehen und wenden, wie wir nur immer wollen, wir finden außer diesen Impressionen nichts, was ein solches Objekt nach der vorausgesetzten Vernichtung hervorbringen könnte; und es ist schon bemerkt worden, daß Impressionen keine Begriffe verursachen können, als solche, die ihnen ähnlich sind.

Wenn man annehmen kann, daß ein Körper zwischen zwei andern vernichtet wird, ohne daß dadurch eine Veränderung in denen vorgeht, welche

che ihn von allen Seiten umgeben, so muß man sich eben so leicht vorstellen, wie ein neuer geschaffen werden kann, ohne daß dadurch eine Veränderung vorgeht. Nun aber hat die Bewegung eines Körpers gerade die Wirkung, als seine Erschaffung. Die abstehenden Körper werden in dem einen Falle nicht mehr afficirt, als in dem andern. Dies reicht hin, die Einbildungskraft zu befriedigen, und beweist, daß kein Widerstreit in einer solchen Bewegung sey. Hernach kommt die Erfahrung ins Spiel, und überzeugt uns, daß zwei Körper, welche die obenbeschriebene Lage gegen einander haben, wirklich mit einer solchen Fähigkeit versehen sind, Körper zwischen sich aufzunehmen, und daß der Verwandlung des unsichtbaren und unfühlbaren Abstandes in einen sichtbaren und fühlbaren kein Hinderniß im Wege steht. So natürlich inzwischen diese Verwandlung scheinen mag, so können wir doch nicht sicher seyn, ob sie wirklich ausführbar ist, bevor uns nicht die Erfahrung darüber belehrt hat.

So scheint es also, als ob ich die drei obigen Einwürfe beantwortet hätte; ob ich gleich zu gleicher Zeit einsehe, daß wenige damit zufrieden seyn werden, und daß man unmittelbar wieder neue Einwürfe und Schwierigkeiten vorbringen wird. Man wird wahrscheinlicherweise sagen, daß mein Raisonement nichts in der Materie selbst aufhelle, daß ich nur die Art und Weise erkläre, wie Objekte die Sinne afficiren, ohne die reale Natur und
die

die Wirkungen derselben selbst aus einander zu setzen. Ob sich gleich nichts Sichtbares oder Fühlbares zwischen zwei Körpern findet, so finden wir doch durch Erfahrung, daß die Körper in Beziehung auf das Auge in derselbigen Ordnung gesetzt werden können, und daß dieselbe Bewegung der Hand erfordert wird, wenn sie von einem Objekte zum andern fortgehen will, als wenn er durch etwas Sichtbares und Fühlbares getheilt wäre. Man findet also durch Erfahrung, daß diese unsichtbare und unfühlbare Distanz eine Fähigkeit enthält, einen Körper aufzunehmen, oder sichtbar und fühlbar zu werden. Hier ist das Ganze meines Systems; und in keinem Theile desselben habe ich mich bemüht, die Ursache zu erklären, welche die Körper auf diese Art trennt, und ihnen die Fähigkeit ertheilt, andre zwischen sich aufzunehmen, ohne daß sie gestossen oder durchdrungen werden.

Diesen Einwurf beantworte ich dadurch, daß ich mich für schuldig erkenne und geradezu gestehe, daß es niemals meine Absicht gewesen ist, weder in die Natur der Körper einzudringen, noch die geheimen Ursachen ihrer Wirkungen zu erklären. Denn außerdem, daß dieses gar nicht zu meinem gegenwärtigen Vorhaben gehört, fürchte ich noch, daß ein solches Unternehmen ganz über den Grenzpunkt des menschlichen Verstandes geht, und daß wir niemals den Körper anders, als durch solche äußerliche Eigenschaften erkennen können, die sich den Sinnen offenbaren. Die stolze Annahmung
derer,

derer, welche sich noch tieferer Kenntnisse rühmen, kann ich nicht ehr gut heißen, bis ich wenigstens in einem Beispiele sehe, daß sie in ihren Entdeckungen glücklich gewesen sind. Gegenwärtig begnüge ich mich damit, daß ich die Art und Weise vollkommen kenne, wie die Objekte meine Sinne afficiren, und ihre Verbindungen, so weit uns solche die Erfahrung lehren kann. Dies ist für die Geschäfte im Leben hinreichend; und dies ist also auch für meine Philosophie genug, welche nur die Natur und die Ursachen unfre Vorstellungen oder der Impressionen und Begriffe erklären will *).

Ich

*) So lange wir unfre Spekulationen auf die Erscheinungen der Objekte, in Beziehung auf unfre Sinne einschränken, ohne uns auf Untersuchungen über ihre reale Natur und ihre Wirkungen an sich einzulassen, sind wir vor allen Schwierigkeiten sicher, und können durch keine Frage in Verlegenheit gesetzt werden. So, wenn man gefragt wird, ob eine unsichtbare und unfühlbare Distanz, die sich zwischen zwei Objekten befindet, etwas, oder nichts sey: so ist es leicht, zu antworten, daß sie allerdings Etwas sey, nämlich eine Eigenschaft der Dinge, welche die Sinne auf eine solche bestimmte Art afficirt. Frägt man, ob sich zwei Objekte, zwischen denen ein solcher Abstand ist, berühren, oder nicht: so kann man antworten, daß dieses von der Definition des Worts berühren abhänge. Heißt, Objekte berühren sich, so viel, als es ist nichts Fühlbares dazwischen, so berühren sie sich.

Ich werde diese Abhandlung über die Ausdehnung mit einem paradoxen Satze beschließen, welcher leicht aus dem vorhergehenden Râsonnement erklärt werden kann. Dieses Paradoxon ist, daß, wenn ihr dem unsichtbaren und unfühlbaren Abstände, oder mit andern Worten, der Fähigkeit, ein sichtbarer und fühlbarer Abstand zu werden, den Namen des Vakuums geben wollt, daß alsdenn Ausdehnung und Materie einerlei sind, und daß doch ein Vakuum ist. Wollt ihr ihm diesen Namen nicht geben, so ist Bewegung in dem Vollen ohne Stos bis ins Unendliche möglich, ohne sich in einem

Cirkel

sich. Heißt es aber so viel, als ihre Bilder afficiren die angrenzenden Theile des Auges, und die Hand fühlt beide Obiecte successive, ohne daß eine andre Bewegung dazwischen wäre, so berühren sich diese Obiecte nicht. Die Erscheinungen der Obiecte sind für unsre Sinne immer einstimmig; und die Schwierigkeiten entspringen aus keiner andern Quelle, als aus der Dunkelheit der Ausdrücke, welche wir gebrauchen.

Gehen wir mit unsern Untersuchungen über die Erscheinungen der Sinne hinaus, so fürchte ich, daß unsere mehresten Schlüsse zweifelhaft und ungewiß werden. So, wenn man fragt, ob ein unsichtbarer und unfühlbarer Zwischenraum allemal mit einem Körper, oder mit etwas erfüllt sey, das bei vollkommnern Organen unsichtbar oder fühlbar werden würde, oder nicht; so muß ich bekennen, daß ich auf beiden Seiten nichts Entscheidendes antrefse; ob ich gleich selbst

zur

Cirkel zu drehen, und ohne sich einander zu durchdringen. Wie wir uns aber auch hierüber ausdrücken mögen, so müssen wir allemal gestehen, daß wir keinen Begriff von einer realen Ausdehnung haben, ohne sie mit empfindbaren Objekten zu erfüllen und ohne Theile als sichtbar oder fühlbar zu denken.

Was die Lehre anbetrifft, daß die Zeit nichts anders sey, als die Art und Weise, in welcher gewisse reale Objekte wirklich sind; so bemerke ich, daß sie denselbigen Einwürfen unterworfen ist, als die ähnliche Lehre von der Ausdehnung. Wenn es ein hinreichender Beweis wäre, daß wir den Begriff eines Vakuums haben, weil wir über dasselbige

zur entgegengesetzten Meinung geneigt bin, weil sie den gewöhnlichen und gemeinen Begriffen mehr gemäs ist. Wenn man die Newtonsche Philosophie recht versteht, so will sie nicht mehr sagen, als dies. Man räumt ein Vakuum ein, d. h. Körper können in einer solchen Ordnung gestellt werden, daß sie noch andre, ohne gestossen oder durchdrungen zu werden, aufnehmen können. Die wahre Natur dieser Stellung der Körper ist unbekannt. Wir kennen blos ihre Wirkungen auf die Sinne, und ihr Vermögen, Körper aufzunehmen. Nichts ist dieser Philosophie gemäßer, als ein bescheidener Scepticismus, bis auf einen gewissen Grad, getrieben, und ein aufrichtiges Geständniß unfreer Unwissenheit über Gegenstände, die alle menschliche Fassungskraft übersteigen.

selbige disputiren; so müßten wir aus demselbigen Grunde auch einen Begriff von einer Zeit ohne alle wechselnde wirkliche Dinge haben; weil über keine Sache gewöhnlicher und häufiger räsonnirt wird. Dafs wir aber dessen ungeachtet keinen Begriff davon haben, ist gewifs. Denn woher sollte er entsprungen seyn? Rührt er von einer Impression der Sinnlichkeit oder der Reflexion her? Macht uns dieses zuvor recht deutlich, damit wir seine Natur und Beschaffenheiten kennen lernen. Könnt ihr aber keine solche Impression ausfindig machen, so könnt ihr versichert seyn, dafs ihr irret, wenn ihr euch einbildet, einen solchen Begriff zu haben.

Ob es aber gleich unmöglich ist, eine Impression aufzuweisen, von welcher der Begriff der Zeit, ohne wechselnde Existenz abgeleitet wäre; so können wir doch leicht diejenigen Erscheinungen ausfindig machen, welche uns zu dieser Einbildung verführen. Denn wir müssen bemerken, dafs in unsrer Seele ein kontinuierlicher Fluß von Wahrnehmungen ist; so dafs der Begriff der Zeit uns immer gegenwärtig ist; wenn wir nun ein bleibendes Objekt um fünf Uhr betrachten, und dann wieder um sechs Uhr; so sind wir geneigt, diesen Begriff gerade auf die Art anzuwenden, als ob jeder Augenblick durch eine verschiedene Lage oder Veränderung des Objekts verschieden wäre. Die erste und zweite Erscheinung des Objekts, welche mit der Folge unsrer Vorstellungen verglichen sind, scheinen eben so entfernt von einander zu seyn, als ob
sich

sich das Objekt wirklich verändert hätte. Hierzu kömmt noch, was uns die Erfahrung lehrt, daß dieses Objekt wirklich zwischen seinen beiden Erscheinungen einer solchen Anzahl von Veränderungen fähig war; daß also die unveränderliche oder vielmehr erdichtete Beharrlichkeit dieselbige Wirkung auf jede Beschaffenheit hat, die sie vermehrt oder vermindert, als jene Succession, welche die Sinne empfinden. Diese drei Verhältnisse machen uns geneigt, unsre Begriffe zu vermengen, und uns einzubilden, als ob wir einen Begriff von Zeit und Dauer ohne Veränderung oder Folge haben könnten.

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

V o n

dem Begriffe des Daseyns überhaupt
u n d

dem Begriffe des äußern Daseyns
i n s b e s o n d e r e .

Es wird nicht undienlich seyn, ehe wir unsern Gegenstand verlassen, noch vorher die Begriffe der Existenz und der äußern Existenz zu erklären; welche eben so wohl ihre Schwierigkeiten haben, als die Begriffe von Zeit und Raum. Denn wenn wir alle die besondern Begriffe, welche wir
in

in unserm künftigen Raisonement brauchen, vollkommen verstehen, so werden wir dadurch um desto besser zur Prüfung der Natur der wissenschaftlichen Erkenntniß und der Wahrscheinlichkeit vorbereitet seyn.

Es giebt keine Impression und keinen Begriff irgend einer Art in unserm Bewußtseyn oder in unserm Gedächtniß, den wir nicht als existirend dächten, und offenbar ist der vollkommenste Begriff und die Ueberzeugung vom Daseyn aus diesem Bewußtseyn entsprungen. Hieraus fließt ein Dilemma, das so klar und so stringent ist, als man sich es nur immer vorstellen kann, nämlich, daß, weil kein Begriff und keine Impression vorgestellt werden kann, ohne daß ihr zugleich das Prädikat der Existenz beigelegt werde, der Begriff der Existenz entweder von einer besondern Impression hergeleitet werden müsse, die mit jeder Wahrnehmung und jedem Objekte unfres Denkens verbunden seyn muß, oder daß er mit dem Begriffe der Wahrnehmung oder des Objekts identisch seyn müsse.

So wie dieses Dilemma eine offenbare Folge des Grundsatzes ist, daß jeder Begriff von einer ihm ähnlichen Impression herrührt; so ist auch unfre Entscheidung zwischen den Sätzen dieses Dilemma's nicht mehr zweifelhaft. Denn es ist falsch, daß die Existenz eine besondere Impression seyn sollte, die jede Impression und jeden Begriff begleitete, indem es gar nicht zwei verschiedene Eindrücke giebt, die so verbunden wären, daß sie gar nicht

nicht von einander getrennt werden könnten. Ob schon gewisse äußere Empfindungen zuweilen vereinigt zu seyn scheinen, so finden wir doch bald, daß sie eine Scheidung erlauben, und sich jede insbesondere vorstellen lassen. Und so kann also der Begriff der Existenz nicht von einer besondern Impression abgeleitet seyn; obgleich eine jede Impression und jeder Begriff im Bewußtseyn als existirend betrachtet wird.

Der Begriff der Existenz ist also mit dem Begriffe dessen, was wir als existirend denken, identisch. Die Sätze, an ein Ding denken, und an dasselbe als existirend denken, sind gar nicht von einander verschieden. Der Begriff der Existenz fügt keine neue Bestimmung zum Objekte hinzu, wenn er mit dem Begriffe desselben verknüpft wird. Wir mögen uns vorstellen, was wir wollen, so stellen wir es uns als existirend vor. Jeder Begriff, den wir uns formiren, ist der Begriff eines Seyns, und der Begriff eines Seyns ist jeder Begriff, den wir formiren.

Wer dieses nicht zugeben will, muß nothwendigerweise jene besondere Impression ausfindig machen, von welcher der Begriff der Wirklichkeit abgeleitet ist, und muß beweisen, daß diese Impression mit jeder Wahrnehmung, die wir uns als existirend vorstellen, unzertrennlich verbunden sey. Dies können wir aber ohne Anstand für unmöglich erklären.

Die oben *) festgesetzte Unterscheidung der Begriffe ohne einen realen Unterschied kann uns hier nichts helfen. Iene Art der Unterscheidung findet man an den verschiedenen Aehnlichkeiten, die ein und derselbe einfache Begriff mit mehrern verschiedenen Begriffen hat. Aber kein Gegenstand kann seiner Existenz nach mit andern Gegenständen als ähnlich oder als verschieden vorgestellt werden. Denn ein jedes Objekt, welches vorgestellt wird, muß nothwendigerweise ein Daseyn haben.

Ein gleiches Râsonnement paßt auf den Begriff der äufsern Existenz. Es wird von allen Philosophen gemeinschaftlich eingeräumt, und erhellet auch sonst schon von selbst, daß dem Gemüthe nichts auf eine reelle Art gegenwärtig ist, als seine Vorstellungen, oder seine Impressionen und Begriffe, und daß äufere Objekte uns bloß durch solche Vorstellungen bekannt werden, wozu sie Gelegenheit geben. Hassen, Lieben, Denken, Fühlen, Sehen, alles dies ist nichts, als Vorstellen.

Wenn also dem Gemüthe nichts gegenwärtig ist, als Wahrnehmungen oder Vorstellungen, und alle Begriffe von etwas abgeleitet sind, das vorher dem Gemüthe gegenwärtig gewesen ist; so folgt, daß es uns ganz unmöglich sey, einen Begriff oder ein Ding zu denken oder uns vorzustellen, das sich der Art nach von Begriffen und Impressionen

*) Th. 1. Abschn. 7.

fionen unterschiede. Wir mögen unfre Aufmerksamkeit noch so sehr aufser uns selbst richten, und unfre Einbildungskraft bis zu den Himmeln oder die entferntesten Grenzen des Weltalls treiben; so werden wir doch nie einen einzigen Schritt über uns selbst hinauskommen, und werden nie eine andre Art von Existenz wahrnehmen, als solche Vorstellungen, welche in dem engen Kreise unfrer Selbst erschienen sind. Dieses ist das Universum für die Einbildungskraft, und wir haben keinen Begriff, der nicht hier erzeugt wäre.

Wollen wir recht tief in den Begriff der äußern Objekte eindringen, in so fern wir sie als von unsern Wahrnehmungen specifisch verschieden denken, so sagen wir, daß wir einen bloßen Verhältnißbegriff von ihnen haben, ohne Anspruch darauf zu machen, die sich verhaltenden Objekte zu begreifen. Im gemeinen Leben aber achten wir auf diesen Unterschied gar nicht; sondern legen ihnen bloß verschiedene Beziehungen, Verbindungen und eine verschiedene Dauer bei. Doch hiervon mehr in der Folge *).

*) Th. 4. Abschn. 2.

D r i t t e r T h e i l .

Von der (gewissen) Erkenntniß
und der Wahrscheinlichkeit.

Erster Abschnitt.

Von der (gewissen) Erkenntniß.

Es giebt *) sieben verschiedene Arten philosophischer Verhältnisse, nämlich Aehnlichkeit, Identität, Verhältnisse von Raum und Zeit, Proportionen bei den Gröfsen oder Zahlen, Grade der Qualitäten, Widerstreit und Kauffalität. Diese Verhältnisse kann man in zwei Klassen eintheilen; in solche, die ganz von den Begriffen abhängen, welche wir zusammen vergleichen, und in solche, die verändert werden können, ohne dafs eine Veränderung in den Begriffen vorgeht. So entdecken wir durch den Begriff des Dreiecks das Verhältniß der Gleichheit, nach welchem die drei Winkel desselben zwei rechten Winkeln gleich sind, und dieses Verhältniß ist unveränderlich, so lange unser Begriff derselbe bleibt. Hingegen können sich die Verhältnisse der Kontiguität und des Abstandes ändern, wenn nur die Objekte ihre Stellen verwechseln, ohne dafs in den Gegenständen selbst

*) S. Th. 1. Abschn. 5.

selbst oder deren Begriffen einige Veränderung vorgeht; und ihre Stelle hängt von hundert verschiedenen Zufällen ab, die das Gemüth unmöglich vorhersehen kann. Mit der Identität und Kausalität ist es derselbige Fall. Wenn zwei Objekte gleich einander vollkommen ähnlich sind, und selbst an derselbigen Stelle zu verschiedenen Zeiten erscheinen, so können sie doch numerisch verschieden seyn. Und da die Kraft, vermöge welcher ein Ding das andre hervorbringt, nie allein durch ihren blossen Begriff entdeckt werden kann, so ist offenbar, daß Ursache und Wirkung Verhältnisse sind, von denen wir durch die Erfahrung unterrichtet werden, und nicht durch abstraktes Raisonement oder Reflexion. Es ist kein einziges Phänomen, selbst das allereinfachste nicht, welches aus den Eigenschaften der Objekte, so wie sie uns erscheinen, zum Voraus bestimmt werden könnte, oder welches wir ohne Hülfe unsres Gedächtnisses oder der Erfahrung vorhersehen könnten.

Es erhellet also, daß von diesen sieben philosophischen Verhältnissen nur vier übrig bleiben, welche, da sie allein von Begriffen abhängen, Gegenstände der Erkenntniß und Gewisheit werden können. Diese vier Verhältnisse sind Aehnlichkeit, Widerstreit, Grade in der Qualität und Proportionen in Größen oder Zahlen. Drei von diesen Verhältnissen sind beim ersten Anblicke zu entdecken, und fallen eigentlich mehr in das Gebiet der Anschauung, als der Vernunft-

Vernunftbeweise. Wenn ein Objekt dem andern ähnlich ist, so fällt die Aehnlichkeit sogleich ins Auge, oder vielmehr, sie afficirt das Gemüth; und selten erfordert sie eine zweite Prüfung. So ist auch mit dem Widerstreite und den Graden der Qualität. Kein Mensch kann daran zweifeln, daß Seyn und Nichtseyn einander aufheben und völlig unvertragfam und widersprechend sind. Und ob es gleich unmöglich ist, die Grade der Qualitäten, wie Farbe, Geschmack, Hitze, Kälte u. s. w. ganz genau zu bestimmen, wenn ihr Unterschied ganz klein ist; so ist es doch leicht, anzugeben, ob der eine grösser oder kleiner ist, als der andere, sobald ihr Unterschied beträchtlich wird. Und diese Entscheidung ist man im Stande sogleich zu fällen, ohne einige Untersuchung oder Anstrengung des Denkens.

Bei Bestimmung der Proportionen unter den Grössen oder Zahlen können wir fast eben so verfahren, und mit einem Blicke das Grössere oder Kleinere in den Zahlen oder Figuren bestimmen; besonders, wenn der Unterschied gross und merklich ist. Was die Gleichheit oder die genaue Bestimmung der Proportion anbetrifft, so können wir solche bei einem kurzen Ueberblicke bloß rathen, aufser in sehr kleinen Zahlen, oder sehr beschränkten Theilen der Ausdehnung; welche in einem Augenblicke gefast werden können, und wo wir gleich die Unmöglichkeit einsehen, in einen beträchtlichen Irrthum zu fallen. In allen übrigen

Fällen müssen wir die Verhältniffe mit einiger Freiheit angeben, oder zu einer mehr künstlichen Methode schreiten.

Ich habe schon bemerkt, daß die Geometrie, oder die Kunst, vermöge welcher wir die Verhältniffe der Figuren bestimmen; ob sie schon so wohl an Allgemeinheit, als Genauigkeit das schwankende Urtheil der Sinne und der Einbildungskraft weit übertrifft; doch nie eine vollkommene Präcision und Akkurateffe erreiche. Ihre ersten Principien sind doch nur von der allgemeinen Erscheinung der Gegenstände abgezogen; und diese Erscheinung kann uns niemals die gehörige Sicherheit geben, wenn wir die erstaunliche Kleinheit erwägen, deren die Natur fähig ist. Unfre Begriffe scheinen uns die vollkommene Versicherung zu geben, daß zwei gerade Linien kein gemeinschaftliches Segment haben können; aber wenn wir diese Begriffe genau erwägen, so werden wir finden, daß sie immer eine merkliche Neigung der beiden Linien gegen einander voraussetzen, und daß wir, sobald sie einen zu kleinen Winkel formiren, keinen so akkuraten Maasstab für eine gerade Linie haben, durch den wir uns von der Wahrheit dieses Satzes vollkommen überzeugen könnten. Und dieses ist der Fall mit den mehresten Grundsätzen der Mathematiker.

Algebra und Arithmetik bleiben noch als die einzigen Wissenschaften übrig, in welchen wir eine Kette von Schlüssen bis zu dem höchsten Grade der

Fein-

Feinheit fortführen, und doch eine vollkommne Genauigkeit und Gewifsheit behalten können. Wir find im Besitze eines sehr genauen Maasstabes, nach welchem wir über die Gleichheit und Proportion der Zahlen urtheilen können; und je nachdem sie mit diesem Maafse übereinstimmen, oder nicht, darnach bestimmen wir ihre Verhältnisse, ohne irgend eine Möglichkeit zu irren. Wenn zwei Zahlen sich so verhalten, daß alle Einheiten der einen mit allen Einheiten der andern übereinstimmen, so sagen wir, daß sie einander gleich sind; und blos der Mangel eines solchen Maasstabes der Gleichheit in der Ausdehnung ist schuld daran, daß die Geometrie kaum für eine vollkommne und untrügliche Wissenschaft gehalten werden kann.

Aber hier muß ich einer Schwierigkeit begegnen, die man mir machen könnte, wenn ich behaupte, daß, obgleich die Geometrie denjenigen vollkommnen Grad von Präcision und Gewifsheit nicht erreicht, welcher der Arithmetik und Algebra eigen ist, dieselbe demohnerachtet die unvollkommenen Urtheile unsrer Sinne und Einbildungskraft weit übertrift. Der Grund, warum ich der Geometrie diese Unvollkommenheit beilege, ist, weil sie ihre ursprünglichen und letzten Urprincipien allein aus den Erscheinungen selbst, oder aus der Erfahrung schöpft; und deshalb läßt sich glauben, daß ihr diese Unvollkommenheit stets ankleben und sie auf immer verhindern werde, eine größere Genauigkeit in der Vergleichung der Objekte
oder

oder der Begriffe zu erreichen, als wie sie uns das Auge oder die Einbildung allein gewähren kann. Ich gestehe, daß sie dieser Mangel so weit begleitet, daß er sie auf immer abhalten wird, je Ansprüche auf eine ganz vollkommene Gewisheit zu machen. Aber weil diese Fundamentalsätze von den leichtesten, der Täuschung am wenigsten unterworfenen Erfahrungen abhängen, so gewähren sie ihren Folgen einen Grad von Genauigkeit, dessen diese Folgen allein genommen keinesweges fähig sind. Es ist für das bloße Auge unmöglich, auszumitteln, daß die Winkel eines Taufendecks 1996 rechten Winkeln gleich sind, oder auch nur eine solche Proportion unter den Winkeln zu vermuthen, aber wenn man annimmt, daß gerade Linien nie zusammen fortlaufen können; daß sich zwischen zwei gegebenen Punkten nicht mehr als Eine gerade Linie ziehen lasse, so können die daraus entstehenden Irrthümer nie von Folgen seyn. Und dieses ist eigentlich die Natur und der Vorthail der Geometrie, daß sie uns immer solche Erfahrungen vorhält, die uns, vermöge ihrer Simplicität, in keinen beträchtlichen Irrthum führen können.

Ich ergreife diese Gelegenheit, noch eine zweite Bemerkung hier einfließen zu lassen, die unfre demonstrativischen Schlüsse betrifft, und welche bei demselbigen Gegenstande der Mathematik entsteht. Gewöhnlicher Weise behaupten die Mathematiker, daß diejenigen Begriffe, welche ihre Objekte ausmachen, von so verfeinerter und geistiger Natur wären,

wären, daß sie von der Phantasie gar nicht gefaßt werden könnten, sondern durch einen reinen und intellektuellen Blick, dessen die obern Seelenkräfte allein fähig wären, begriffen werden müßten. Dieselbe Sprache hört man in den mehresten Theilen der Philosophie, und man macht vornehmlich Gebrauch davon, wenn man die abstrakten Begriffe erklären und zeigen will, wie wir z. E. einen Begriff von einem Dreieck formiren können, das weder ein gleichseitiges noch gleichschenklisches, noch sonst auf irgend eine bestimmte GröÙe oder Proportion der Seiten eingeschränkt ist. Es ist leicht zu begreifen, warum die Philosophen so verliebt in diesen Begriff gewisser verfeinerter und geistiger Vorstellungen sind; denn sie können dadurch viele ihrer Ungereimtheiten bedecken, brauchen sich nicht der Entscheidung klarer Begriffe zu überlassen, indem sie sich immer auf solche berufen, die dunkel und ungewiß sind. Aber um diesen ganzen Kunstgriff zu zerstören, dürfen wir nur unsere Aufmerksamkeit auf das so oft angeführte Princip richten, daß alle unsere Begriffe Kopieen unserer Impressionen sind. Denn hieraus können wir unmittelbar schliessen, daß, da alle Impressionen klar und bestimmt sind, die von ihnen entlehnten Begriffe gleiche Beschaffenheit haben, und daß wir allein selbst schuld daran seyn müssen, wenn so viel Finsteres und Verworrenes in denselben angetroffen wird. Ein Begriff ist vermöge seiner Natur freilich schwächer und matter, als

als eine Impression; aber da sie in allem übrigen Betracht dieselbe ist, so kann sie sonst kein großes Geheimnis enthalten. Macht sie ihre Schwäche dunkel; so müssen wir es uns angelegen seyn lassen, diesen Mangel wegzuschaffen, dadurch, daß wir den Begriff fest und präcis zu fassen suchen; und ehe uns dies nicht gelungen ist, ist alle unser Denken und Philosophiren umsonst.

Zweiter Abschnitt.

Von
der Wahrscheinlichkeit und von den
Begriffen der Ursache und Wirkung.

Dies ist es alles, was ich für nöthig halte, über diese vier Verhältnisse, welche den Grund der gewissen Erkenntnis ausmachen, zu bemerken; was aber die drei übrigen anbetrifft, welche nicht von dem Begriffe abhängen, und die abwesend oder gegenwärtig seyn können, selbst, wenn der Begriff derselbe bleibt, so werde ich ausführlicher über jedes insbesondere reden müssen. Diese drei Verhältnisse sind aber Identität, die Stellungen in Zeit und Raum und die urfachliche Verknüpfung.

Alle Arten des Schließens bestehen in nichts, als in einer Vergleichung und in einer Entdeckung solcher Verhältnisse, sie mögen nun bleibend

bend oder wechselnd feyn, welche zwei oder mehrere Objekte gegen einander haben. Diese Vergleichung können wir nun anstellen, entweder, wenn beide Objekte den Sinnen gegenwärtig sind, oder, wenn keines derselben gegenwärtig ist, oder nur eins von ihnen. Wenn beide Objekte nebst dem Verhältniße den Sinnen gegenwärtig sind, so nennen wir dieses mehr eine Wahrnehmung, als eine Vernunfterkentniß; denn es bedarf in diesem Falle gar keiner Anstrengung des Denkens, oder eigentlich zu reden, es ist gar keine Verstandeshandlung dabei nöthig, sondern ein bloßes Leiden, wodurch die Impressionen durch die sinnlichen Organe aufgenommen werden. Nach dieser Art zu denken brauchen wir keine von denen Beobachtungen, welche vermittelt der Identität und den Verhältnissen der Zeit und des Raums möglich werden, als Vernunftthandlungen zu betrachten; indem das Gemüth bei keiner derselben über das hinaus geht, was den Sinnen unmittelbar gegenwärtig ist, weder um die reale Existenz, noch um die Verhältniße der Objekte zu entdecken. Das Kauffalverhältniß ist es allein, welches eine solche Verknüpfung hervorbringt, die uns mit Gewisheit von der Existenz oder der Handlung eines Gegenstandes auf die Existenz oder Handlung eines andern Objekts führen kann, welches vor jenem vorherging, oder auf dasselbe folgt; auch kann man in Vernunftschlüssen von den übrigen beiden Verhältnissen gar keinen Gebrauch machen,

chen, aufser so fern sie auf irgend eine Art mit jenem in Verbindung stehen.

Es findet sich nichts in den Objekten, woraus wir schliessen könnten, das sie allemal von einander entfernt, oder allemal unmittelbar neben einander seyn müßten; und wenn daher Erfahrung und Beobachtung lehrt, das ihr Verhältniß in diesem Stücke unveränderlich ist, so schliessen wir allemal, das irgend eine geheime Ursache da seyn müsse, welche sie scheidet oder vereinigt. Eben dieses gilt auch von der Identität. Wir tragen kein Bedenken, vorauszusetzen, das ein Objekt dasselbe Individuum bleibe, ob es gleich in verschiedenen Zeiten unsern Sinnen bald gegenwärtig, und bald von denselben entfernt ist; denn ohnerachtet dieser Unterbrechung der Wahrnehmung legen wir ihm doch Identität bei, und schliessen, das, wenn wir unser Auge oder unsere Hand immer gegen dasselbe gehalten hätten, es von uns unveränderlich und ununterbrochen würde wahrgenommen worden seyn. Aber dieser Schluß, der ebenfalls über die Impressionen unserer Sinne geht, kann sich abermals nur auf die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung gründen; und wir können auf eine andre Weise nicht sicher seyn, ob sich das Objekt in Beziehung auf uns nicht verändert habe, so ähnlich auch das neue Objekt demjenigen seyn mag, welches vorher auf die Sinne wirkte. Sobald wir eine solche vollkommne Aehnlichkeit entdecken, untersuchen wir, ob sie dieser

Art

Art der Objekte natürlich sey; ob möglicher- oder wahrscheinlicher Weise eine Ursache wirken, und den Wechsel und die Aehnlichkeit hervorbringen konnte, und nach dem, was wir über diese Ursachen und Wirkungen bestimmen, formiren wir unser Urtheil über die Identität des Objekts.

Hieraus ist also offenbar, dafs von jenen drei Verhältnissen, welche nicht blos die Begriffe betreffen, das Verhältniß der Kauffalität das einzige ist, welches über die Sinne hinausgeht, und uns von Wirklichkeiten und Dingen belehren kann, die wir weder sehen noch fühlen. Wir müssen uns demnach bemühen, dieses Verhältniß recht deutlich darzustellen, ehe wir die Lehre von dem menschlichen Verstande verlassen.

Um regelmäfsig zu verfahren, müssen wir mit der Betrachtung des Begriffs der Verursachung anfangen, und sehen, aus welcher Quelle er entsprungen ist. Es ist unmöglich, richtige Untersuchungen anzustellen, wenn man den Begriff, wovon man handelt, nicht vollkommen versteht; und es ist unmöglich, einen Begriff vollkommen zu verstehen, wenn man ihn nicht bis zu seinem Ursprunge verfolgt, und die erste Impression aufgefunden hat, von welcher er entstanden ist. Die Prüfung der Impressionen verbreitet Klarheit über den Begriff, und die Prüfung des Begriffs verbreitet eine gleiche Klarheit über unser ganzes Räsonnement.

Laßt uns also einmal unser Auge auf irgend zwei Gegenstände richten, die wir Ursache und
Wir-

Wirkung nennen, und laßt uns selbige von allen Seiten betrachten, um diejenige Impression zu entdecken, welche einen Begriff von so erstaunend wichtigen Folgen hervorbringt. Ich merke gleich beim ersten Blicke, daß ich sie nicht in einigen der besondern Beschaffenheiten der Objekte suchen darf; denn ich mag eine von diesen Qualitäten nehmen, welche ich will, so bieten sich mir immer Objekte dar, die sie gar nicht besitzen, und die doch unter dem Begriffe der Ursache oder Wirkung stehen. Ja es giebt in der That kein existirendes Ding, weder außer uns, noch in uns, das nicht entweder als Ursache oder als Wirkung betrachtet werden müßte; ob es gleich klar ist, daß es nicht eine einzige Qualität giebt, die ohne Ausnahme allen Wesen zukäme, und ihnen einen Grund zu dieser Benennung gäbe.

Der Begriff der Kauffalverknüpfung muß also von irgend einem Verhältnisse unter den Dingen herkommen; und dieses Verhältniß müssen wir uns jetzt bemühen zu entdecken. Da finde ich nun zuerst, daß alle Dinge, welche als Ursachen oder Wirkungen betrachtet werden, an einander grenzen; und daß nichts in eine Zeit oder in einen Raum wirken kann, sobald es, sey es auch noch so wenig, von den davon existirenden Gegenständen entfernt ist. Obgleich zuweilen entfernte Objekte einander hervorzubringen scheinen mögen; so findet man doch gewöhnlich bei näherer Untersuchung, daß sie vermittelt einer Kette von

Urfachen, die sämmtlich an einander, und folglich auch an die entfernten Objekte grenzen, zusammenhängen; und wenn wir bei irgend einem einzelnen Falle diesen Zusammenhang auch nicht entdecken können, so nehmen wir es doch so an, als ob er da sey. Wir können daher das Verhältniß der Kontiguität als wesentlich zum Verhältniße der Kauffalität gehörig ansehen; wenigstens können wir dies fürs erste, der gemeinen Meinung nach, so lange gelten lassen, bis wir eine schicklichere *) Gelegenheit finden werden, diese Materie aufzuhellen, wo wir untersuchen, welche Dinge einer Nebeneinanderstellung und Verbindung fähig sind oder nicht.

Das zweite Verhältniß, welches ich als wesentlich zu den Urfachen und Wirkungen rechne, ist nicht so allgemein anerkannt, sondern einigen Streitigkeiten ausgesetzt. Dieses ist das Verhältniß der Priorität, oder daß die Ursache in der Zeit vor der Wirkung vorhergehe. Einige meinen, daß es nicht absolut nothwendig zur Ursache gehöre, daß sie eher sey, als ihre Wirkung; sondern daß ein Ding oder eine Handlung gleich im ersten Augenblicke seiner Existenz seine wirkfame Kraft zeigen, und ein andres Ding oder eine andre Handlung erzeugen könne, die vollkommen gleichzeitig mit der Ursache selbst wäre. Aber aufser daß schon die Erfahrung dieser Meinung in den mehresten

*) S. Th. 4. Abschn. 5.

ften Fällen zu widersprechen scheint, so kann man auch das Verhältniß der Priorität durch eine Art von Vernunftbeweis oder durch eine Schlussfolge darthun. Es ist nämlich ein fester Grundsatz, der in der Philosophie gilt, man mag von Gegenständen des äufsern oder des innern Sinnes reden, daß ein Ding, welches eine Zeitlang in seiner ganzen Vollkommenheit existirt, ohne ein andres hervorzu- bringen, nicht seine alleinige Ursach sey; sondern daß es von einem andern Grunde unterstützt werde, der es aus seinem Zustande der Unthätigkeit hebe, und ihm diejenige Stärke zeigen lasse, welche es insgeheim befaß. Wenn nun Eine Ursach mit der Wirkung vollkommen gleichzeitig wäre, so würde, diesem Grundsatze gemäs, folgen, daß sie Alle so seyn müßten, denn eine jede, welche ihre Wirkung nur einen einzigen Augenblick verzögerte, würde sich zu derselben Zeit nicht wirksam beweisen, wo sie sich doch hätte wirksam beweisen können, und sie würde folglich gar keine eigentliche Ursache seyn. Die Folge hiervon würde keine geringere seyn, als eine gänzliche Aufhebung derjenigen Folge von Ursachen, welche wir in der Welt beobachten, und eine totale Vernichtung der Zeit. Denn wenn eine Ursache mit ihren Wirkungen gleichzeitig wäre, und diese Wirkung wieder mit ihren Wirkungen, und so fort, so ist offenbar, daß so ein Ding, wie Succession, gar nicht seyn würde, und alle Dinge müßten coexistent seyn.

Wenn

Wenn dieser Beweis Genüge thut, so ist es gut. Thut er es nicht, so bitte ich den Leser, mir dieselbe Freiheit zu verstaten, die ich mir bei dem vorigen Falle genommen habe, daß ich die Priorität als erwiesen voraussetzen darf. Denn er wird in der Folge finden, daß die Sache nicht von großem Gewicht ist.

Nachdem ich nun entdeckt oder vorausgesetzt habe, daß die beiden Verhältnisse der Kontiguität und der Succession zu den Begriffen der Ursachen und Wirkungen wesentlich gehören, so finde ich, daß ich inne halten muß, und nicht weiter fort kann, wenn ich ein einzelnes Beispiel von Ursache und Wirkung betrachte. Die Bewegung in einem Körper wird bei einem Anstosse als die Ursache von der Bewegung in einem andern betrachtet. Wenn wir diese Objekte mit der allergrößten Aufmerksamkeit betrachten, so finden wir bloß, daß der eine Körper sich dem andern nähert; und daß die Bewegung des einen vor der Bewegung des andern vorhergeht, doch ohne merkliche Zwischenzeit. Umsonst quälen wir uns, durch weiteres Denken und Meditiren mehr über diesen Gegenstand herauszubringen. Wir können in der Betrachtung dieses einzelnen Beispiels nicht weiter kommen.

Wollte jemand dieses Beispiel verlassen, und meinen, er definire eine Ursache, wenn er sagt: eine Ursach sey ein Ding, welches ein andres hervorbringt, so ist klar, daß er hiermit nichts sagen würde.

würde. Denn was versteht er unter dem Hervorbringen? Kann er eine Definition davon geben, die nicht mit der, die er von der Kauffalität giebt, einerlei ist? Wenn er kann; so wünschte ich wol, daß er sie hervorbrächte. Wenn er aber nicht kann; so läuft er in einem Cirkel herum, und giebt einen synonymen Ausdruck statt einer Definition.

Wie? Sollen wir aber mit diesen zwei Verhältnissen der Kontiguität und Succession zufrieden seyn, und sie für Merkmale halten, die den Begriff der Verursachung erschöpfen? O nein. Ein Ding kann an das andre grenzen, auch vor ihm vorhergehen, ohne deshalb als seine Ursache betrachtet zu werden. Es muß noch eine nothwendige Verknüpfung mit in die Betrachtung aufgenommen werden, und dieses Verhältniß ist von weit größerm Gewicht, als eins der beiden übrigen, die ich oben erwähnt habe.

Hier wende ich wieder das Objekt von allen Seiten, um die Natur dieser nothwendigen Verknüpfung zu entdecken, und die Impression oder die Impressionen aufzufinden, von denen dieser Begriff entlehnt seyn mag. Wenn ich mein Auge auf die bekannten Qualitäten der Objekte richtete, so entdeckte ich unmittelbar, daß das Verhältniß der Ursache und Wirkung ganz und gar nicht von ihnen abhängt. Wenn ich ihre Verhältnisse betrachte, so kann ich keine entdecken, als die der Kontiguität und der Succession, die ich schon

schon für unvollständig und unbefriedigend erklärt habe. Soll die Verzweiflung an dem Erfolge mich zu dem Geständnisse bringen, daß ich hier in dem Besitze eines Begriffs bin, vor dem keine ähnliche Impression vorhergegangen ist? Dies würde ein zu starker Beweis von Leichtfinn und Unbeständigkeit seyn; da das entgegengesetzte Princip schon so fest gegründet ist, daß es gar keinen weitem Zweifel mehr zuläßt; wenigstens so lange, bis wir die gegenwärtige Schwierigkeit vollständiger und genauer untersucht haben.

Wir müssen demnach gleich denen zu Werke schreiten, die ein Ding suchen, das vor ihnen verborgen ist, und welche, wenn sie es an dem Orte nicht finden, wo sie es erwarteten, alle benachbarte Felder umwühlen, ohne gewisse Aussicht oder Endzweck, in der Hoffnung, ihr gutes Glück werde sie zuletzt doch zu dem leiten, was sie suchen. Wir sehen uns genöthiget, bei der Frage über die Natur dieser nothwendigen Verknüpfung, welche in unserm Begriffe von Ursache und Wirkung enthalten ist, den geraden Weg zu verlassen, und uns zu bemühen, erst einige andre Fragen zu beantworten, deren Untersuchung uns vielleicht einen Wink geben kann, wie die gegenwärtige Schwierigkeit aufzuklären sey. Von solchen Fragen bieten sich mir zwei an, die ich also jetzt untersuchen will, nämlich:

Erstlich, aus welchem Grunde sagen wir, daß es nothwendig sey, daß jedes Ding, dessen

Existenz einen Anfang hat, auch eine Ursache haben müsse?

Zweitens, weshalb schliessen wir, dass diese und jene besondern Ursachen auch nothwendigerweise diese und jene besondern Wirkungen haben müssen; und worin besteht die Natur der Schlussfolge, durch die wir von dem einen auf das andre schliessen, und die Natur des Glaubens, den wir darauf setzen?

Ich will nur noch bemerken, ehe ich weiter gehe, dass, obgleich die Begriffe der Ursache und Wirkung eben so wohl von den Impressionen der Reflexion als der Empfindung hergenommen sind, ich doch, um der Kürze willen, gewöhnlich nur die letztern als die Quelle dieser Begriffe erwähne; ob ich gleich will, dass alles, was ich von diesen sage, auch auf jene angewandt werden möge. Leidenchaften sind so gut mit ihren Objekten und unter einander verknüpft, als äussere Körper es sind. Also muss auch dasselbige Verhältniss der Ursache und Wirkung, welches dem einen zukömmt, allen übrigen zukommen.

Dritter Abschnitt.

Warum eine Ursache allemal Nothwendigkeit bei sich führe?

Um mit der ersten Frage, welche die Nothwendigkeit der Ursache betrifft, den Anfang zu machen, so ist es ein allgemein angenommener Grundsatz in der Philosophie, daß alles, was anfängt zu seyn, auch eine Ursache seines Daseyns haben müsse. Dieses nimmt man gewöhnlich in allen Untersuchungen schon für zugestanden an, ohne davon einen Beweis zu geben oder zu fordern. Man setzt voraus, daß er sich auf die Anschauung gründe, und daß er einer von denen Grundsätzen sey, welche, wenn sie auch mit dem Munde geleugnet werden, doch unmöglich von den Menschen im Herzen ernstlich bezweifelt werden können. Wenn wir aber diesen Grundsatz nach dem oben erklärten Begriffe der Erkenntniß prüfen, so können wir kein Merkmal einer solchen intuitiven Gewisheit in demselben entdecken; sondern finden im Gegentheil, daß er von einer solchen Natur ist, welche jener Art der Ueberzeugung ganz fremd ist.

Alle Gewisheit entspringt von der Vergleichung der Begriffe und von der Entdeckung solcher Verhältnisse, welche so lange unveränderlich sind, als die Begriffe dieselben bleiben. Diese Verhält-

niffe sind: Aehnlichkeit, Proportion in Gröfse und Zahl, Grade der Qualitäten und Widerstreit; von denen keins in dem Satze enthalten ist: Alles, was einen Anfang hat, muß auch eine Ursache seines Daseyns haben. Dieser Satz ist also anschaulich nicht gewifs. Wenigstens müßte der, welcher seine anschauliche Gewifsheit behaupten wollte, leugnen, daß jene Relationen die einzigen untrüglichen Verhältnisse wären, und noch irgend eine andre Relation ausfindig machen, in welcher jener Grundsatz enthalten wäre; und wenn dies geschehen ist, dann wird es Zeit genug seyn, sie zu prüfen.

Doch hier ist ein Argument, welches auf einmal beweist, daß der vorhergehende Satz weder intuitivisch, noch demonstrativisch gewifs seyn kann. Wir können nämlich die Nothwendigkeit einer Ursache bei jeder neuen Existenz oder neuen Modifikation der Existenz niemals beweisen, wenn wir nicht zu gleicher Zeit die Unmöglichkeit darthun können, daß irgend ein Ding ohne ein erzeugendes Vermögen anfangen könne zu seyn; und wenn der letztere Satz nicht bewiesen werden kann, so müssen wir auch an der Möglichkeit, je den erstern zu beweisen, verzweifeln. Daß nun der letztere Satz eines demonstrativischen Beweises ganz unfähig sey, davon können wir uns überführen, wenn wir erwägen, daß, da alle verschiedene Begriffe sich von einander trennen lassen, und die Begriffe von
Ursache

Urfache und Wirkung offenbar verschieden sind, daß es uns leicht seyn müßte, eine Wirkung in dem einen Augenblicke als nichtexistirend, und in dem folgenden als existirend zu denken, ohne mit ihm den von ihm völlig unterschiedenen Begriff einer Urfache oder eines produktiven Vermögens zu verbinden.

Die Trennung des Begriffs einer Urfache von dem Begriffe eines Anfangs der Existenz ist also sehr wohl für die Einbildungskraft möglich; und folglich ist auch die wirkliche Trennung der Objekte in so weit möglich, daß dieselbe nichts Widersprechendes oder Abfurdes enthält; und die Möglichkeit davon kann also durch ein Raisonement aus bloßen Begriffen nicht widerlegt werden; und ohne eine solche Widerlegung ist es unmöglich, die Nothwendigkeit einer Urfache zu beweisen.

Diesemnach werden wir bei genauer Prüfung finden, daß jeder Beweis, den man für die Nothwendigkeit einer Urfache bisher hervorgebracht hat, falsch und sophistisch ist. Alle Punkte der Zeit und des Raums *), sagen einige Philosophen, in welchen wir annehmen können, daß Objekte anfangen zu seyn, sind an und für sich gleich; und wenn nicht eine Urfache da ist, welche zu einer Zeit und zu einem Orte besonders gehört, und welche dadurch die Existenz bestimmt und fixirt, so muß sie ewig in suspenso bleiben, und das Objekt
kann

*) Hobbes.

kann nie anfangen zu seyn, weil nichts da ist, was sein Daseyn bestimmt. Aber ich frage: ist wol die Schwierigkeit gröfser, wenn ich annehme, Zeit und Raum werden ohne Ursache mit Objekten erfüllt, als wenn ich annehme, dafs die Existenz auf diese Art bestimmt werde? Die erste Frage, welche über diesen Gegenstand allemal entsteht, ist: ob das Ding existirt oder nicht; und die nächste: wenn und wo es anfängt zu existiren. Wenn die Wegnehmung einer Ursache in dem einen Falle ungereimt ist, so mufs sie es auch in dem andern seyn. Und wenn diese Ungereimtheit in dem einen Falle nicht ohne Beweis einleuchtet; so wird sie auch in dem andern einen erfordern. Die Ungereimtheit der einen Voraussetzung kann also immer auch als ein Beweis der Absurdität der andern gelten, weil sie beide auf Einem Grunde beruhen, und also durch eine und dieselbe Schlussfolge stehen oder fallen müssen.

Das zweite Argument, das ich bei diesem Artikel *) gebraucht finde, führt gleiche Schwierigkeiten bei sich. Jedes Ding, sagt man, mufs eine Ursache haben; denn wenn ein Ding keine Ursache hätte, so würde es sich selber hervorbringen; das heilst, es würde existiren, ehe es existirte; welches unmöglich ist. Allein diesem Räsonnement fehlt alle Bündigkeit; denn es setzt voraus, dafs, indem wir die Ursache leugnen, wir doch noch

das-

*) Von D. Clarke und andern.

dasjenige annehmen, was wir ausdrücklich leugnen, nämlich, daß überall eine Ursache da seyn müsse, welche alsdenn für das Objekt selbst genommen werden müßte; und dieses wäre ohne Zweifel ein offener Widerspruch. Aber, wenn ich sage, daß ein Ding hervorgebracht ist, oder, mich eigentlicher auszudrücken, daß es die Existenz bekommen hat, ohne eine Ursache, so behaupte ich nicht, daß es selbst seine eigne Ursache sey; sondern im Gegentheil, indem ich alle äußere Ursachen ausschliesse, so schliesse ich um so mehr (a fortiori) das Ding selbst mit aus, welches sein Daseyn erhalten hat. Ein Ding, das ganz und gar ohne Ursache existirt, kann unmöglich seine eigne Ursache seyn; und wenn ihr behauptet, daß das eine aus dem andern folge, so setzt ihr den eigentlichen streitigen Punkt voraus, und nehmt es schon für ausgemacht an, daß es ganz unmöglich sey, daß ein Ding jemals anfangen könne zu seyn, ohne eine Ursache zu haben, und daß wir, nach Ausschließung des einen Erzeugungsprincips, sogleich wieder zu einem andern unsere Zuflucht nehmen müßten.

Gerade so verhält sich auch mit dem dritten Beweise *), dessen man sich bedienen hat, die Nothwendigkeit der Ursache darzuthun. Was ohne Ursache hervorgebracht ist, sagt man, ist durch Nichts hervorgebracht; oder mit andern Worten, hat

nichts

*) Locke.

Nichts zu seiner Ursache. Nun aber kann Nichts nie eine Ursache seyn, eben so wenig, als es Etwas oder zwei rechten Winkeln gleich seyn kann. Durch dieselbige unmittelbare Erkenntniß, vermöge welcher wir wahrnehmen, daß Nichts nicht zwei rechten Winkeln gleich seyn kann, oder daß Nichts nicht Etwas ist, nehmen wir auch wahr, daß es nie eine Ursache seyn kann; und folglich müssen wir wahrnehmen, daß jedes Ding eine reelle Ursache seiner Existenz haben müsse.

Ich glaube nicht nöthig zu haben, nach dem, was in dem Vorhergehenden gesagt ist, viel Worte anzuwenden, um die Schwäche dieses Arguments zu zeigen. Sie gründen sich alle auf denselbigen Trugschluss, und stammen alle von einerlei Wendung der Gedanken ab. Es ist genug, nur zu bemerken, daß, wenn wir alle Ursachen ausschließen, wir sie wirklich ausschließen, und weder Nichts, noch das Ding selbst als Ursache seiner Existenz setzen; und man kann daher keinen Beweis aus der Ungereimtheit dieser Voraussetzungen hernehmen, um die Ungereimtheit dieser Ausschließung zu beweisen. Wenn jedes Ding eine Ursache haben muß, so folgt freilich, wenn ich alle übrigen Ursachen ausschliesse, daß ich entweder das Objekt selbst, oder Nichts als Ursache annehmen müsse. Aber das ist ja eben der streitige Punkt, ob ein jedes Ding eine Ursache haben müsse, oder nicht; und dies kann also, nach allen richtigen Schlußregeln, nimmermehr schon für zugestanden angenommen werden.

Noch

Noch feichter verfahren die, welche fagen, jede Wirkung müße ihre Urfache haben, weil fie schon in dem Begriffe der Wirkung mit enthalten wäre. Jede Wirkung fetzt freilich nothwendigerweise eine Urfache zum Voraus; da der Ausdruck Wirkung relativ ift, deffen Korrelat eben die Urfache ift. Aber dies beweift nicht, daß vor jedem Dinge eine Urfache vorhergehen müße; fo wenig, als es folgt, weil jeder Ehemann eine Frau haben muß, daß auch jeder Mann eine Frau haben müße. Der wahre status quaestionis ift, ob jedes Ding, das anfängt zu feyn, feine Exiftenz einer Urfache zu danken habe; und dieses, behaupte ich, ift weder durch Anfchauung, noch durch Beweife gewifs, und ich hoffe meine Behauptung durch die vorhergehenden Gründe hinlänglich bewiefen zu haben.

Wenn also die Meinung von der Nothwendigkeit einer Urfache bei jeder neuen Erzeugung weder von der unmittelbaren Erkenntniß, noch von einer feientififchen Schlußfolge herkömmt, fo muß fie nothwendigerweise von der Beobachtung und Erfahrung entspringen. Die nächfte Frage wird also natürlicherweise feyn: Wie kann aus der Erfahrung ein folcher Grundfatz entftehen? Doch ich finde, daß es noch beffer fey, die Frage folgendergeftalt zu beftimmen: Warum fchließen wir, daß gewisse beftimmte Urfachen auch gewisse beftimmte Wirkungen haben müßen, und aus welchen Gründen folgern wir das
eine

eine aus dem andern? Dieses soll der Gegenstand unfrer künftigen Untersuchung seyn. Vielleicht finden wir am Ende, das eine und dieselbige Antwort für beide Fragen passen wird.

Vierter Abschnitt.

V o n

den Theilen, woraus unfrer Schlüsse über Ursache und Wirkung bestehen.

Obgleich das Gemüth bei seinen Schlüssen von Ursachen und Wirkungen seine Aussicht über solche Gegenstände hinaus ausdehnt, welche es sieht, oder im Gedächtnisse hat, so darf es sie doch nie ganz aus dem Gesichte verlieren, oder ganz allein aus seinen eignen Begriffen Schlüsse ziehen, ohne einige Impressionen, oder wenigstens einige Gedächtnisbegriffe, die so gut sind, wie Impressionen, mit den Begriffen zu verbinden. Wenn wir Wirkungen aus Ursachen folgern, so muß die Existenz dieser Ursachen ausgemacht seyn; und hierzu haben wir nur zwei Wege, entweder die unmittelbare Wahrnehmung vermittelt des Gedächtnisses oder der Sinne, oder die Folgerung aus andern Ursachen; deren Gewisheit wir denn auf eben die Art wieder erforschen müssen, entweder durch eine gegenwärtige Impression oder durch einen Schluß aus ihren Ursachen, und so fort, bis wir auf Etwas stoßen,

stossen, das wir anschauen, oder dessen wir uns erinnern. Es ist für uns unmöglich, unfre Schlüsse bis ins Unendliche fortzusetzen; und das einzige Ding, das ihnen ein Ende machen kann, ist eine Impression des Gedächtnisses oder der Sinne, über welche hinaus sich weder ein Zweifel, noch eine Untersuchung erstreckt.

Um hiervon ein Beispiel zu geben, wähle ich einen Fall aus der Geschichte, und erwäge, aus welchem Grunde wir ihn glauben oder verwerfen. So glauben wir, daß Cäsar auf dem Rathhause an den Idibus des März getödtet worden ist; und dieses darum, weil dieses Faktum durch das einstimmige Zeugniß der Geschichtschreiber bestätigt wird, welche sämmtlich diese Begebenheit auf diesen Tag und an diesen Ort verlegen. Hier sind gewisse Zeichen und Buchstaben unserm Gedächtnisse oder unsern Sinnen gegenwärtig, von welchen wir uns ebenfalls wieder erinnern, daß sie als Zeichen gewisser Begriffe gebraucht werden; und diese Begriffe waren entweder in den Gemüthern derer, welche unmittelbar bei dieser Handlung zugegen waren, und welche also die Begriffe geradezu von ihrer Existenz empfangen; oder sie kommen von dem Zeugnisse anderer her, und dieses wieder von einem andern Zeugnisse durch eine sichtbare Stufenreihe hindurch, bis wir zu solchen gelangen, welche Augenzeugen und Zuschauer der Begebenheit selbst waren. Es ist offenbar, daß die ganze Kette von Gründen, oder die Verbindung der Ursachen

fachen und Wirkungen, sich ursprünglich auf solche Zeichen und Buchstaben gründet, welche angeschauet worden oder im Gedächtnisse gewesen sind, und dafs ohne das Ansehen unfres Gedächtnisses und unfrer Sinne unfre ganze Schlussfolge schimärisch und grundlos seyn würde. Jedes Glied der Kette würde in diesem Falle an einem andern hängen, aber am Ende derselben würde nichts Festes seyn, wodurch das Ganze Haltung bekäme; und es würde folglich kein Glaube, keine Evidenz statt finden. Und dieses ist in der That der Fall bei allen hypothetischen Beweisen, oder bei Schlüssen, die sich auf Voraussetzungen gründen; es ist in ihnen weder eine gegenwärtige Impression, noch Glaube einer realen Existenz zu finden.

Ich brauche nicht zu erinnern, dafs es ein ungerechter Einwurf gegen diese Lehre sey, wenn man sagt, dafs wir auf unfre vorhergehenden Schlüsse oder Grundsätze unfer Raisonement bauen können, ohne auf diejenigen Impressionen Rückficht zu nehmen, von welchen sie entstanden sind. Denn wenn man auch voraussetzt, dafs diese Impressionen ganz aus dem Gedächtnisse verloschen sind, so kann die Ueberzeugung, die sie hervorbringen, immer bleiben; aber es bleibt doch gleichwol wahr, dafs alle Schlüsse über Urfachen und Wirkungen ursprünglich von einer Impression entstanden sind; gerade wie die Ueberzeugung einer Demonstration allemal von einer Vergleichung der Begriffe herrührt, wenn gleich diese Ueberzeugung noch
fort-

fortdauert, wenn die Vergleichung schon vergessen ist.

Fünfter Abschnitt.

Von den Impressionen der Sinne
und des Gedächtnisses.

Bei der urfachlichen Verknüpfung gebraucht also unser Verstand Materialien von vermischter und heterogener Natur, zwischen welchen, wenn sie gleich verbunden sind, doch ein wesentlicher Unterschied statt findet. Alle unsre Beweisgründe über Ursachen und Wirkungen bestehen erstlich aus einer Impression des Gedächtnisses oder der Sinne, und zweitens aus einem Begriffe desjenigen existirenden Dinges, welches das Objekt der Impression hervorbringt, oder durch dasselbe hervorgebracht ist. Wir haben also hier drei Stücke zu erörtern, nämlich: erstlich die ursprüngliche Impression; zweitens den Uebergang zu dem Begriffe der damit verknüpften Ursache oder Wirkung; drittens die Natur und Beschaffenheiten dieses Begriffs.

Was nun diejenigen Impressionen anbetriift, welche von den Sinnen entstehen, so ist, nach meiner Meinung, ihre letzte Ursache für die menschliche Vernunft ganz unerklärbar, und es ist völlig unmöglich, mit Gewisheit zu entscheiden,

ob sie unmittelbar von den Objekten selbst, oder von der eignen schaffenden Kraft des Gemüths, oder von dem Urheber unsres Wesens herrühren. Doch es gehört auch dergleichen Frage überall nicht zu unserm gegenwärtigen Zwecke. Wir können Schlüsse aus dem Zusammenhange unsrer Wahrnehmungen ziehen, ob sie wahr oder falsch sind; ob sie uns die Natur gehörig darstellen, oder ob es bloße Sinnentäuschungen sind.

Wenn wir den charakteristischen Unterschied zwischen dem Gedächtnisse und der Einbildungskraft suchen, so müssen wir unmittelbar wahrnehmen, daß er nicht in den einfachen Begriffen liegen kann, welche uns dasselbe darstellt; indem diese Vermögen beide ihre einfachen Begriffe von den Impressionen entlehnen, und beide nie über die ursprünglichen Wahrnehmungen hinauskommen können. Eben so sind auch diese Vermögen nicht durch die Anordnung ihrer komplexen Begriffe von einander unterschieden. Denn ob es gleich eine besondere Eigenschaft des Gedächtnisses ist, die ursprüngliche Ordnung und Stellung seiner Begriffe beizubehalten, da die Einbildungskraft sie nach Gefallen versetzt und verändert; so ist doch dieser Unterschied noch nicht hinreichend, sie in ihren Wirkungen zu unterscheiden, oder zu machen, daß wir wissen könnten, von welcher Kraft der eine oder der andre Begriff herkäme; denn es ist unmöglich, die vergangenen Vorstellungen zurückzurufen, in der Absicht, sie mit unserm gegenwärtigen

wärtigen Begriffen zu vergleichen, und zu sehen, ob ihre Anordnung genau dieselbige sey. Da nun das Gedächtniß weder durch die Ordnung seiner komplexen, noch durch die Natur seiner einfachen Begriffe unterschieden werden kann; so folgt, daß der Unterschied desselben und der Einbildungskraft in seiner größern Stärke und Lebhaftigkeit liegen müsse. Ein Mensch kann einer vergangenen Reihe von Begebenheiten mit seiner Phantasie nachhängen; und es würde keine Möglichkeit da seyn, sie von der Erinnerung einer ähnlichen Art zu unterscheiden, wenn nicht die Begriffe der Einbildung schwächer und dunkler wären. Es ereignet sich oft, daß, wenn zwei Menschen bei ein und eben derselben Handlung zugegen gewesen sind, der eine sich derselben weit besser erinnert, als der andere, und daß er die größten Schwierigkeiten findet, seinem Begleiter die Begebenheit wieder ins Gedächtniß zurückzubringen. Er geht verschiedene Umstände durch; umsonst! er erinnert ihn an Zeit, Ort, Gesellschaft, an das, was gesprochen und an allen Seiten gethan wurde; bis er zuletzt auf einen glücklichen Umstand trifft, welcher das Ganze wieder erweckt, und seinem Freunde die vollkommene Erinnerung an alle Umstände verschafft. Hier empfängt die Person, welche etwas vergessen hat, zuerst von der Erzählung des andern, alle Begriffe wieder mit denselbigen Umständen der Zeit und des Orts; aber sie betrachtet sie doch als bloße Dichtungen der Imagination.

Allein

Allein sobald der Umstand erwähnt ist, der sein Gedächtniß trifft, so erscheinen dieselbigen Begriffe sogleich in einem neuen Lichte, und erregen gewissermahlen ein ganz verschiedenes Gefühl, als vorher mit ihnen verbunden war. Ohne irgend eine andre Veränderung, als die des Gefühls, werden sie unmittelbar Vorstellungen des Gedächtnisses, und werden als solche anerkannt.

Da also die Einbildungskraft alle die Objekte darstellen kann, welche uns das Gedächtniß giebt, und diese beiden Vermögen sich blos durch das verschiedene Gefühl, welches mit den dargestellten Begriffen verbunden ist, unterscheiden; so müssen wir nothwendig die Natur dieses Gefühls erwägen. Und hier, glaube ich, wird ein jeder leicht mit mir einig seyn, daß die Begriffe des Gedächtnisses weit stärker und lebhafter sind, als die Begriffe der Phantasie. Ein Mahler, der die Absicht hätte, eine Leidenschaft oder irgend eine Gemüthsbewegung darzustellen, würde sich bemühen, den Anblick einer Person zu erlangen, die in einer ähnlichen Bewegung begriffen wäre, um seine Begriffe zu beleben und ihnen eine Stärke und Lebhaftigkeit zu verschaffen, die alles übertrifft, was man in bloßen Dichtungen der Einbildungskraft findet. Je neuer das Andenken an die Sache ist, desto klärer ist der Begriff davon; und wenn man nach einem langen Zwischenraume die wirkliche Anschauung des Objekts mit seinem Begriffe vergleichen wollte, so würde man allemal finden, daß

der

der Begriff viel verlohren, wo nicht gar ganz ausgelöscht sey. Wir sind oft in Absicht auf die Gedächtnißbegriffe, wenn sie anfangen schwach und dunkel zu werden, zweifelhaft; und kommen in Verlegenheit, wenn wir bestimmen sollen, ob ein Bild von der Phantasie oder dem Gedächtnisse herühre, wenn es nicht mit so lebhaften Farben gezeichnet ist, das man das letztere Vermögen leicht dadurch unterscheiden kann. Ich glaube, sagt man alsdenn, das ich mich an einen solchen Vorfall erinnere, aber ich weiß es nicht gewiß. Die Länge der Zeit hat es größtentheils meinem Gedächtnisse wieder entnommen, und läßt mich daher ungewiß, ob es eine bloße Frucht meiner Phantasie sey, oder nicht.

So wie nun ein Begriff des Gedächtnisses nach und nach seine Stärke und Lebhaftigkeit verlieren, und bis zu einem solchen Grade herabsinken kann, das man ihn für einen Begriff der Einbildungskraft hält; so kann auf der andern Seite auch ein Begriff der Einbildungskraft eine solche Stärke und Lebhaftigkeit erhalten, das er für einen Gedächtnißbegriff passirt, und auf den Glauben und die Urtheilskraft gerade dieselbigen Wirkungen nachmacht. Dieser Fall trifft bei den Lügneren ein, welche durch die öftere Wiederholung ihrer Lügen sie zuletzt selbst für Realitäten halten, und sich ihrer als solcher erinnern; Gewohnheit und Fertigkeit haben in diesem Falle, so wie in vielen andern, denselbigen Einfluß auf das Gemüth, als die

Natur selbst, und prägen den Begriff mit eben so großer Stärke und Lebhaftigkeit in die Seele.

So scheint es, als ob der Glaube oder der Beifall, welcher Sinne und Gedächtnis stets begleitet, nichts sey, als die Lebhaftigkeit solcher Vorstellungen, die in ihnen gegenwärtig sind, und daß sie dieses allein von Einbildungen unterscheidet. Glauben heißt in diesem Falle so viel, als eine unmittelbare Impression der Sinne, oder die Wiederholung dieser Impression im Gedächtnis fühlen. Allein die Stärke und Lebhaftigkeit der Wahrnehmung ist es, welche die erste Handlung der Urtheilskraft möglich macht, und den Grund zu denen Schlüssen legt, welche wir darauf bauen, wenn wir das Verhältniß der Ursache und Wirkung verfolgen.

Sechster Abschnitt.

Von der Folgerung,
welche von der Impression
auf den Begriff geschieht.

Es ist leicht zu merken, daß bei der Verfolgung dieser Relation der Schluß, den wir von der Ursache auf die Wirkung machen, nicht blos von dem Ueberblicke der einzelnen Gegenstände herkomme, noch auch von einer vollkommenen Einsicht in ihr Wesen, die den Grund der gegenseitigen

gen Abhängigkeit entdeckt. Es giebt kein einziges Objekt, welches die Existenz eines andern in sich schließt, wenn wir diese Objekte an und für sich selbst betrachten, und nicht auf die Begriffe sehen, welche wir von ihnen formiren. Solch ein Schluß würde ein Wissen andeuten, und voraussetzen, daß ein absoluter Widerspruch, eine Unmöglichkeit da wäre, etwas andres zu denken. Da aber alle unterschiedene Begriffe auch wirklich unterschieden werden können, so ist es offenbar, daß es keine Unmöglichkeit dieser Art seyn kann. Wenn wir von einer gegenwärtigen Impression zu dem Begriffe eines Objekts übergehen, so ist es möglich, daß wir den Begriff von der Impression abgefondert, und einen andern Begriff an deren Stelle gesetzt haben.

Es ist also ganz allein die Erfahrung, vermittelt welcher wir von der Existenz des einen Objekts auf die Existenz eines andern schliessen können. Die Natur der Erfahrung ist aber so beschaffen. Wir erinnern uns an viele Beispiele gewisser Gegenstände einer Art, welche wirklich gewesen sind; und dann erinnern wir uns auch, daß gewisse Gegenstände einer andern Art jene allemal begleitet haben, und in Absicht auf sie in gleicher Ordnung der Kontiguität und Succession gewesen sind. So erinnern wir uns, die Art von Gegenständen öfters gesehen zu haben, welche wir Feuer nennen, und zugleich die Art von Empfindung gefühlt zu haben, welche wir Hitze nennen. Wir

erinnern uns ferner, daß sie in allen Beispielen in einer beständigen Verbindung waren. Ohne weitere Umstände nennen wir also das Eine Ursache, und das Andre Wirkung, und schliessen von der Existenz des einen auf die Existenz des andern. In allen den Fällen, aus welchen wir die Verbindung der besondern Ursachen und Wirkungen lernen, sind so wohl die Ursachen, als die Wirkungen durch die Sinne wahrgenommen worden, und man hat sich ihrer erinnert: aber in allen Fällen, wo wir auf sie schliessen, ist nur eins von beiden wahrgenommen oder ins Gedächtniß gebracht worden, und das andre wird, der vergangenen Erfahrung gemäs, ergänzt.

So haben wir nach und nach unvermerkt ein neues Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung entdeckt, da wir es am wenigsten erwarteten, und uns ganz und gar mit einer andern Materie beschäftigten. Dieses Verhältniß ist ihre beständige Verbindung. Kontiguität und Succession können uns noch kein genugsames Recht geben, von zwei Objecten auszusagen, daß sie sich wie Ursache und Wirkung verhalten, wenn wir nicht wahrnehmen, daß diese zwei Verhältnisse in vielen Fällen bleiben. Wir können nun den Vortheil sehen, den es uns gebracht hat, daß wir den geraden Weg, dieses Verhältniß zu erklären, verlassen haben, um die Natur jener nothwendigen Verknüpfung zu entdecken, welche einen so wesentlichen Theil desselben ausmacht. Es ist nun schon Hoffnung da, daß wir

wir auf diese Art zuletzt unser vorgefetztes Ziel erreichen werden; wiewol, die Wahrheit zu sagen, dieses neuentdeckte Verhältniß einer beständigen Verbindung uns auf unserm Wege nur sehr wenig vorwärts zu bringen scheint. Denn wir lernen daraus nichts mehr, als daß gleiche Objekte auch immer in gleichen Verhältnissen der Kontiguität und Succession stehen; und es scheint, wenigstens beim ersten Anblicke, ganz evident, daß wir hierdurch niemals einen neuen Begriff entdecken können, und daß wir hierdurch die Objekte in unsrer Erkenntniß zwar vervielfältigen, aber ihnen keine neuen Prädikate verschaffen. Es ist ein richtiger Gedanke, daß, was wir nicht von einem Objekte lernen können, das können wir auch niemals von hunderten lernen, wenn sie alle von eben der Art, und einander in allen Umständen vollkommen ähnlich sind. So wie uns unsre Sinne in einem individuellen Falle zwei Körper, oder Bewegungen, oder Beschaffenheiten in gewissen Verhältnissen der Succession und Kontiguität zeigen, so stellt uns unser Gedächtniß nur eine große Menge von Beispielen dar, wo wir allemal gleiche Körper, gleiche Bewegungen oder gleiche Beschaffenheiten in gleichen Verhältnissen finden. Von der bloßen Wiederholung einer vergangenen Impression, und wenn sie auch bis ins Unendliche fortgesetzt würde, kann doch niemals ein neuer ursprünglicher Begriff entstehen, wie der von einer nothwendigen Verknüpfung ist; und die größte Zahl der Impressionen bringt in diesem

fem Falle keine grössere Wirkung hervor, als wenn wir uns nur auf eine einzige einschränkten. Allein obgleich diese Schlussfolge gerecht und einleuchtend zu seyn scheint, so wollen wir doch, weil es thöricht seyn würde, schon so früh zu verzweifeln, den Lauf unsrer Untersuchung fortsetzen; und wenn wir finden, daß wir nach der Entdeckung einer beständigen Verbindung gewisser Objekte allemal von dem einen auf das andre schliessen, so wollen wir sodann die Natur dieser Schlussfolge und des Ueberganges zu dem Begriffe untersuchen. Vielleicht ergibt sich am Ende, daß die nothwendige Verknüpfung von dem Schlusse abhängt, anstatt daß die Schlüsse von der nothwendigen Verknüpfung abhängen sollten.

Da es nun klar ist, daß der Uebergang von einer Impression, die dem Gedächtnisse oder den Sinnen gegenwärtig ist, zu dem Begriffe eines Objekts, welches wir Ursache oder Wirkung nennen, sich auf vergangene Erfahrung und auf unsre Erinnerung ihrer beständigen Verbindung gründet, so ist die nächste Frage: Ob die Erfahrung diesen Begriff vermittelt des Verstandes oder der Einbildungskraft erzeugt; ob wir durch Vernunft bestimmt werden, diesen Uebergang zu machen, oder durch eine gewisse Verknüpfung und ein gewisses Verhältniß der Wahrnehmungen. Wenn uns die Vernunft bestimmte, so müßte sie nach folgendem Grundsatze verfahren: daß die Fälle, von denen wir noch keine Erfahrung

fahrung gehabt haben, denen ähnlich seyn müssen, welche wir erfahren haben, und daß der Lauf der Natur immer gleichförmig derselbe bleibe. Um also diese Materie aufzuklären, so laßt uns alle die Gründe betrachten, auf welche sich ein solcher Satz gründen kann; und da diese Gründe entweder ein Wissen oder eine Wahrscheinlichkeit zum Zwecke haben, so laßt uns unser Auge auf diese Grade der Evidenz richten, und sehen, ob sie uns eine Konklusion von dieser Natur gewähren.

Unser vorhergegangenes Raisonement wird uns leicht überzeugen, daß es keine demonstrativen Beweise geben könne, um darzuthun, daß solche Begebenheiten, von denen wir noch keine Erfahrung gehabt haben, denen ähnlich sind, welche wir erfahren haben. Wir können uns wenigstens einen Wechsel in dem Laufe der Natur denken; welches hinlänglich beweist, daß eine umgekehrte Ordnung der Begebenheiten nicht absolut unmöglich sey. Wenn man sich einen klaren Begriff von einem Dinge machen kann, so ist dieses ein unleugbarer Beweis für seine Möglichkeit, und ist ganz allein schon eine Widerlegung jeder vermeinten Demonstration dagegen.

Wahrscheinlichkeit, da sie gar nicht die Verhältnisse der Begriffe, als solche betrachtet, entdeckt, sondern nur die Verhältnisse der Objekte, muß sich allemal in gewisser Rücksicht auf die

Impressionen unfres Gedächtnisses und unfrer Sinne, und in gewisser Rückficht auf unfre Begriffe gründen. Wenn nicht eine folche Mifchung von Impressionen in unfern wahrscheinlichen Schlüffen wäre, fo würde die Konklufion ganz fchimäriſch feyn. Und wenn keine Begriffe dabei wären, fo würde die Handlung des Gemüths, wodurch fie die Verhältniſſe betrachtet, eigentlich zu reden, nicht Vernunfterkennniſſ, ſondern bloſe äußere Empfindung oder höchstens Sinnenerkennniſſ feyn. Es iſt alſo nothwendig, daſſ in allen wahrscheinlichen Schlüffen Etwas dem Gemüthe unmittelbar gegenwärtig feyn müſſe, das entweder mit den Sinnen angeſchauet oder mit dem Gedächtniſſe vorgeſtellt wird; und von dieſem ſchließen wir dann auf Etwas, das damit verknüpft iſt, das weder in den Sinnen, noch in dem Gedächtniſſe iſt.

Die einzige Verknüpfung oder das einzige Verhältniſſ der Objekte, welches uns über die unmittelbaren Impressionen unfres Gedächtnisses und unfrer Sinne hinaus bringen kann, iſt das Verhältniſſ der Urfache und Wirkung; und dieſes deſhalb, weil es das Einzige iſt, wodurch wir mit Grunde von einem Objekte auf das andre ſchließen können. Der Begriff der Urfache und Wirkung ſtammt aber von der Erfahrung ab, welche uns belehrt, daſſ gewiſſe beſtimmte Gegenſtände in allen vergangenen Fällen beſtändig mit einander verbunden geweſen ſind: Und ſobald daher ein Ding, das einem von dieſen ähnlich iſt, als mittelbar durch ſeine Impref-

pression gegenwärtig gesetzt wird, so schliessen wir von der Wirklichkeit des einen ähnlichen auf das, was es gewöhnlich begleitet. Nach einer solchen Darstellung der Dinge, die, wie ich glaube, in allen Stücken gewiß und unbezweifelt ist, gründet sich die Wahrscheinlichkeit auf eine vorausgesetzte Aehnlichkeit zwischen solchen Dingen, wovon wir schon Erfahrung gehabt haben, und solchen, von welchen wir noch keine gehabt haben, und es ist daher unmöglich, daß die Voraussetzung einer solchen Aehnlichkeit auf der Wahrscheinlichkeit selbst beruhen sollte. Denn ein und dasselbige Princip kann nicht zugleich beides Ursache und Wirkung eines andern seyn; und dieses ist vielleicht der einzige Satz in Ansehung dieses Verhältnisses, welcher entweder eine augenscheinliche, oder demonstrative Gewisheit hat.

Sollte jemand diesen Beweis verachten und behaupten wollen, daß alle unsre Schlüsse von Ursache und Wirkung auf gründlichem Râsonnement beruhen, ohne zu bestimmen, ob es von demonstrativen oder wahrscheinlichen Gründen bewirkt werde: so wünsche ich nun, daß man jenes gründliche und feste Râsonnement hervorbringen und es unsrer Prüfung unterwerfen möge. Vielleicht sagt man, daß wir nach der Erfahrung einer beständigen Verknüpfung gewisser Objekte auf folgende Art schliessen: Man hat immer gefunden, daß dieses oder jenes Ding ein andres hervorgebracht hat. Es ist aber unmöglich, daß es diese Wirkung
haben

haben könnte, wenn es nicht mit einer hervorbringenden Kraft versehen wäre. Die Kraft schließt aber jederzeit die Wirkung in sich, und die Kraft ist also ein hinreichender Grund, einen Schluß von der Existenz eines Objekts auf dasjenige zu machen, welches jenes gewöhnlich begleitet. Die ehemalige Hervorbringung setzt eine Kraft voraus: die Kraft setzt eine neue Hervorbringung voraus; und die neue Hervorbringung ist es eben, die wir aus der Kraft und der vergangenen Hervorbringung folgern.

Ich könnte die Schwäche dieser Schlußfolge sehr leicht zeigen, wenn ich von denen Bemerkungen Gebrauch machen wollte, die ich schon gemacht habe, daß der Begriff der Hervorbringung einerlei ist mit dem Begriffe der Verursachung, und daß kein wirkliches Ding gewiß und demonstrativisch die Kraft eines andern Objectes in sich schließt; oder wenn es sich schickte, das hier zum Voraus anzuwenden, was ich in der Folge von dem Begriffe der Kraft und der Wirklichkeit sagen werde. Aber da es scheinen möchte, als ob eine solche Art zu verfahren entweder mein System schwächen würde, wenn ich einen Theil desselben auf den andern stützte, oder eine Unordnung in meine Gedankenreihe bringen würde, so will ich mich bemühen, meine gegenwärtige Behauptung ohne eine solche Hülfe festzustellen.

Es soll also einmal einen Augenblick gelten, daß die Hervorbringung eines Dinges durch ein an-

dres

dres in jedem einzelnen Falle eine Kraft voraussetzt, und daß diese Kraft mit ihrer Wirkung verknüpft ist. Allein, da ich schon bewiesen habe, daß die Kraft nicht in den empfindbaren Beschaffenheiten der Ursache liegt; und da wir blos die empfindbaren oder sinnlichen Eigenschaften uns vorstellen können; so frage ich, mit welchem Rechte ihr nun in andern Fällen annehmt, daß, sobald nur diese Eigenschaften wieder erscheinen, auch dieselbige Kraft da seyn müsse? Eure Berufung auf die vergangene Erfahrung entscheidet in diesem Falle nichts; und kann höchstens nur so viel beweisen, daß dasselbige Ding, welches ein andres hervorbrachte, zu jener Zeit auch mit einer solchen Kraft versehen war; aber sie kann niemals beweisen, daß dieselbige Kraft in demselbigen Dinge oder derselbigen Sammlung sinnlicher Eigenschaften immer seyn müßte; und noch viel weniger, daß eine gleiche Kraft auch jederzeit mit gleichen sinnlichen Eigenschaften verknüpft seyn müsse. Sollte man sagen, daß wir es eben durch Erfahrung lernten, daß dieselbige Kraft auch immer mit demselben Objekte vereinigt bliebe, und daß gleiche Objekte auch stets mit gleichen Kräften versehen wären, so möchte ich wol meine Frage erneuern, wie wir von dieser Erfahrung eine Konklusion formiren können, die über die bisherigen Fälle, welche wir erfahren haben, hinausgeht? Beantwortet ihr diese Frage wieder auf die Art, wie die vorige, so

gibt

giebt eure Antwort wieder Gelegenheit zu einer neuen Frage derselben Art, und so ins Unendliche; welches deutlich beweiset, daß die vorhergehende Schlußfolge keinen gehörigen Grund gehabt hat.

So verläßt uns nicht nur unfre Vernunft, wenn wir durch sie allein den letzten Grund jener Verknüpfung zwischen Ursachen und Wirkungen entdecken wollen; sondern selbst, nachdem die Erfahrung uns ihre beständige Verbindung gelehrt hat, ist es noch unmöglich, uns durch unfre Vernunft eine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, mit welchem Rechte wir diese Erfahrung über solche einzelne Fälle hinaus ausdehnen können, welche bisher von uns beobachtet sind. Wir setzen voraus, sind aber nie im Stande, es zu beweisen, daß eine Aehnlichkeit zwischen solchen Objecten sey, die wir erfahren haben, und solchen, welche von uns noch nicht durch Erfahrung entdeckt sind.

Wir haben schon gewisser Verhältniffe Erwähnung gethan, welche uns von einem Gegenstande zum andern leiten, obschon kein Grund in der Vernunft entdeckt werden kann, wodurch wir zu einem solchen Uebergange befugt würden; und wir können es als eine allgemeine Regel festsetzen, daß, wo das Gemüth beständig und gleichförmig, ohne einen Vernunftgrund zu haben, einen Uebergang macht, da muß es von diesen Verhältniffen bestimmt werden. Nun ist dieses hier gerade der Fall. Die Vernunft kann uns niemals die Verknüpfung des einen

einen Dinges mit dem andern erklären, wenn man auch gleich die Erfahrung und die Beobachtung ihres beständigen Beisammenseyns in allen vorigen Fällen mit zu Hülfe nimmt. Wenn also das Gemüth dennoch von dem Begriffe oder der Impression des einen Objekts zu dem Begriffe eines andern oder zu dem Glauben, daß ein andres wirklich seyn werde, übergeht, so wird es nicht durch Vernunft bestimmt, sondern durch gewisse Principien, welche die Begriffe dieser Objekte mit einander verbinden und sie in der Imagination vereinigen. Wären die Begriffe in der Phantasie nicht mehr vereiniget, als es die Objekte dem Verstande zu seyn scheinen, so könnten wir weder einen Schluß von den Ursachen auf die Wirkungen machen, noch irgend einer Erfahrung Glauben beimessen. Der Schluß beruht also allein auf der Vereinigung der Begriffe.

Die Gründe der Vereinigung unter den Begriffen habe ich oben auf drei Hauptprincipien gebracht, und meine Behauptung ging dahin, daß der Begriff oder die Impression eines Dinges natürlicherweise auf den Begriff eines andern Dinges führt, das mit jenem ähnlich ist, oder an dasselbe grenzt, oder mit ihm verknüpft ist. Ich gebe zu, daß diese Principien weder die untrüglichen noch einzigen Ursachen einer Vereinigung unter den Begriffen sind. Sie sind nicht untrüglich. Denn man kann eine Zeitlang seine Aufmerksamkeit auf ein Ding richten, ohne daß dieses auf ein andres führte. Sie sind nicht die einzigen. Denn die Gedanken

danken schweifen offenbar öfters ohne alle Regeln umher, laufen von dem Himmel zur Erde, von dem einen Ende der Schöpfung bis zu dem andern, ohne einige gewisse Regel oder Ordnung. Aber ob ich gleich diese Schwäche in diesen drei Verhältnissen und diese Unregelmäßigkeit in der Einbildungskraft eingestehet; so behaupte ich dennoch, daß die einzigen allgemeinen Gesetze, welche die Begriffe associiren, diese drei sind, nämlich Aehnlichkeit, Aneinandergrenzung in Zeit und Raum, und die ursachliche Verknüpfung.

Es findet sich in der That ein Gesetz der Vereinigung der Begriffe, welches beim ersten Anblicke als von jenen verschieden angesehen werden kann; aber man wird bald finden, daß es im Grunde doch von ihnen abhängt. Wenn man in der Erfahrung findet, daß jedes Individuum einer gewissen Art von Dingen beständig mit einem Individuo anderer Art vereinigt ist, so führt die Erscheinung des einen Gegenstandes die Gedanken natürlich auf das, was ihn stets begleitet. Wenn z. E. ein gewisser Begriff an ein gewisses bestimmtes Wort gebunden ist, so darf man nur dieses Wort hören, um sogleich auch den korrespondirenden Begriff zu erlangen, und es wird der Seele, auch wenn sie alle Kräfte anwendet, kaum möglich seyn, diesen Uebergang zu verhindern. In diesem Falle ist es nicht absolut nothwendig, daß man, wenn man dieses oder jenes Wort hört, an eine vergangene Erfahrung denken müßte, um zu erfahren, welcher Begriff gewöhnlicher-

licherweiſe mit dem Schalle verknüpft geweſen iſt. Die Imagination erſetzt hier von ſelbſt die Stelle der Reflexion, und iſt ſo ſehr daran gewöhnt, von dem Worte zum Begriffe überzugehen, daß nicht ein Augenblick zwiſchen dem Hören des einen und dem Denken des andern verfliehet.

Aber ob ich dieſes gleich für einen wahren Grund der Vergeſellſchaftung der Begriffe erkenne, ſo behaupte ich doch, daß er mit dem Grunde der urſachlichen Verknüpfung einerlei, und zwar in allen unſern Denken ein recht weſentliches Stück dieſes Verhältniſſes ſey. Wir haben keinen andern Begriff von Urſache und Wirkung, als den, daß gewiſſe Objekte allemal zuſammen verbunden geweſen, und daß ſie in allen bisherigen Fällen als unzertrennlich bei einander gefunden worden ſind. Den Grund dieſer Verbindung können wir nicht erklären. Wir nehmen bloß die Sache ſelbſt wahr, und finden allemal, daß die Dinge, wenn ſie ſtets als verbunden angetroffen werden, eine Vereinigung in der Imagination erlangen. Wenn die Impreſſion eines Dinges ſich darſtellt, ſo bilden wir unmittelbar den Begriff des Gegenſtandes, der ſie gewöhnlich begleitet; und wir können folglich dieſes als einen Theil der Definition einer Meinung oder eines Glaubens feſtſetzen, daß er ein Begriff ſey, der mit einer gegenwärtigen Impreſſion in Verhältniſſe ſtehe, oder mit ihr vergeſellſchaftet ſey.

Ob also gleich die Verursachung eine philosophische Relation ist, und das Verhältniß der Kontiguität und Succession mit in sich schließt, so ist sie es doch nur in so fern, als sie eine natürliche Relation ist, und eine Vereinigung unter den Begriffen hervorbringt, damit wir im Stande seyn mögen, über sie zu denken, oder Schlüsse darauf zu gründen.

Siebenter Abschnitt.

Von der Natur des Begriffs
oder
des Glaubens *).

Der Begriff eines Dinges ist ein wesentlicher Theil von dem Glauben an dasselbige, aber er macht ihn nicht ganz aus. Wir denken auch viele Dinge, welche wir nicht glauben. Um also die Natur des Glaubens, oder die Eigenschaften solcher Begriffe, die uns zum Beifall bestimmen, noch mehr

*) Es soll in diesem Abschnitte untersucht werden, woher es komme, daß wir glauben, daß einem Begriffe, der in unserm Vorstellungsvermögen mit einer Impression verbunden ist, ein Object korrespondire, da wir es doch nicht durch eine Impression erkannt haben. (A. d. U.)

mehr zu entdecken, so laßt uns folgende Betrachtungen erwägen.

Es ist offenbar, daß alle Schlüsse von Ursachen und Wirkungen in Sätzen endigen, welche Erfahrungsgegenstände betreffen; d. h. sie betreffen die Existenz der Dinge oder ihrer Eigenschaften. Es ist demnach ferner offenbar, daß der Begriff der Existenz von dem Begriffe eines Dinges gar nicht verschieden ist, und daß, wenn wir nach der simplen Vorstellung eines Dinges uns dasselbe noch als existirend denken wollen, wir in der That mit dem ersten Begriffe gar keine Vermehrung oder Aenderung vornehmen. So, wenn wir sagen, Gott existirt, formiren wir blos den Begriff eines solchen Wesens, als wir es uns vorstellen; und die Existenz, welche wir ihm beilegen, wird nicht als ein besonderer Begriff gedacht, welchen wir noch zu dem Begriffe seiner übrigen Eigenschaften hinzufügen, und den wir wieder wegnehmen und von ihnen trennen könnten. Aber ich gehe noch weiter; und nicht zufrieden mit der Behauptung, daß der Begriff der Existenz eines Dinges keine Vermehrung des simplen Begriffs desselben ist, behaupte ich auch noch, daß der Glaube der Existenz keine neuen Begriffe zu solchen hinzufügt, welche den Begriff des Objekts ausmachen. Wenn ich an Gott denke, wenn ich ihn als existirend denke, und wenn ich glaube, daß er existirt, so wird mein Begriff von ihm weder vermehrt noch vermindert. Aber da es ganz gewiß ist, daß ein großer Unter-

schied zwischen der simplen Vorstellung der Existenz eines Objekts und dem Glauben an dieselbe ist, und da dieser Unterschied nicht in den Theilen oder in der Zusammenfassung des Begriffs liegt, den wir uns vorstellen; so folgt, daß er in der Art liegen müsse, in welcher wir uns ihn vorstellen.

Man setze, daß jemand bei mir sey, welcher Sätze vorbringt, denen ich nicht beistimme, daß Cäsar im Bette gestorben sey, daß Silber sich leichter schmelzen lasse, als Blei, oder daß Queckfilber schwerer sey, als Gold; so ist offenbar, daß ich, ohnerachtet meiner Ungläubigkeit, seine Meinung doch vollkommen verstehe, und alle die Begriffe bilde, die er bildet. Meine Einbildungskraft ist mit denselbigen Kräften versehen, als die seinige; und es ist ihm nicht möglich, einen Begriff zu denken, den ich nicht auch denken könnte; oder Begriffe zusammen zu verbinden, die ich nicht auch verbinden könnte. Ich frage also: Worin besteht nun der Unterschied zwischen dem Glauben und Nichtglauben eines Satzes? In Ansehung solcher Sätze, die durch Anschauung oder Demonstration erwiesen werden, ist die Antwort leicht. In diesem Falle denkt die Person, welche Beifall giebt, nicht nur die Begriffe dem Satze gemäs, sondern sie wird auch nothwendigerweise bestimmt, sie gerade so und nicht anders zu denken, entweder unmittelbar oder durch die Vermittelung andrer Begriffe.

Alles

Alles, was ungereimt ist, ist auch unverständlich, und es ist auch der Einbildungskraft ganz unmöglich, ein Ding sich vorzustellen, das einer Demonstration gerade widerspricht. Aber da in solchen Schlüssen, die auf der ursachlichen Verknüpfung beruhen und Erfahrungsgegenstände betreffen, diese absolute Nothwendigkeit nicht statt finden kann, und die Imagination die Freiheit hat, sich beide Seiten der Frage vorzustellen, so frage ich noch einmal: Worin besteht der Unterschied zwischen dem Unglauben und dem Glauben? da in beiden Fällen die Vorstellung des Begriffs gleich möglich und gleich nothwendig ist?

Es würde keine befriedigende Antwort seyn, wenn man sagen wollte, daß eine Person, die euren Sätzen keinen Beifall giebt, sich unmittelbar, nachdem sie das Ding mit euch auf einerlei Art gedacht, das Ding wieder anders vorstelle, und einen verschiedenen Begriff davon habe. Diese Antwort befriedigt nicht; nicht, weil sie etwas Falsches enthält, sondern weil sie die Wahrheit nicht ganz entdeckt. Es ist offenbar, daß wir in allen Fällen, wo wir mit einer Person verschiedener Meinung sind, uns beide Seiten von der Sache vorstellen; aber, weil wir nur eine glauben können, so folgt ganz deutlich, daß der Glaube einen Unterschied machen muß zwischen dem Gedanken, dem wir Beifall geben, und dem andern, dem wir keinen geben. Wir können unfre Begriffe auf hunderter-

lei Art vermischen, vereinigen, trennen, verwechseln und abändern; aber so lange nicht ein Grund da ist, welcher eine von diesen verschiedenen Situationen bestimmt, so haben wir eigentlich noch gar keine Meinung: und dieser Grund kann blos, da er gar nichts zu unsern vorigen Begriffen hinzuthut, die Art und Weise verändern, wie wir sie uns vorstellen.

Alle Vorstellungen des Gemüths sind von doppelter Art, nämlich Impressionen und Begriffe, welche sich blos durch ihre verschiedenen Grade der Lebhaftigkeit und der Stärke unterscheiden. Unfre Begriffe sind Abbildungen der Impressionen, und stellen sie in allen ihren Theilen dar. Wenn man den Begriff eines bestimmten Dinges auf irgend eine Art verändern will, so kann man blos die Stärke und Lebhaftigkeit desselben vermehren oder vermindern. Nimmt man eine andre Veränderung damit vor, so stellt er ein verschiedenes Objekt oder eine verschiedene Impression vor. Es ist gerade so, wie bei den Farben. Eine gewisse Schattirung von einer Farbe kann einen neuen Grad von Leben oder Glanz ohne weitere Veränderung erhalten. Aber wenn irgend eine andre Veränderung hinzukömmt, so ist nicht mehr dieselbige Schattirung oder Farbe. Da nun der Glaube ebenfalls nichts weiter zur Vorstellung hinzuthut, sondern blos die Art und Weise ändert, wie wir uns das Objekt vorstellen, so kann er unsern Begriffen blos mehr Stärke und Lebhaftigkeit, oder vielmehr ein andres Gefühl

Gefühl geben. Daher kann man eine Meinung oder den Glauben ganz genau definiren als Einen lebhaften Begriff, der mit einer gegenwärtigen Impression im Verhältnisse steht, oder mit derselben vergesellschaftet ist *).

Hier sind die Hauptpunkte von den Gründen, welche uns zu diesem Schlusssatze bringen. Wenn wir die Existenz eines Objekts aus der Existenz anderer Dinge folgern, so muß allemal ein Ding entweder

*) Ich ergreife diese Gelegenheit, um auf einen sehr merkwürdigen Irrthum aufmerksam zu machen, der, weil er so oft in den Schulen eingepägt worden ist, das Ansehen eines festen Grundsatzes erhalten hat und von allen Logikern gemeinschaftlich angenommen wird. Dieser Irrthum besteht in der gewöhnlichen Eintheilung der Verstandeshandlung in Wahrnehmungen, Urtheile und Schlüsse, und in den Definitionen, die man davon giebt. Wahrnehmung definirt man durch die einfache Ueberficht eines oder mehrerer Begriffe: Urtheil durch das Trennen oder Vereinigen verschiedener Begriffe: Schluß durch das Trennen oder Vereinigen verschiedener Begriffe vermittelt anderer, woraus das Verhältniß, das sie gegen einander haben, erkannt wird. Aber diese Unterschiede und Definitionen sind in sehr wichtigen Stücken fehlerhaft. Denn erstlich ist es nicht wahr, daß wir in jedem Urtheile, welches wir formiren, zwei verschiedene Begriffe vereinigen, indem in dem Satze, Gott ist,

weder dem Gedächtnisse oder den Sinnen gegenwärtig seyn, um den Grund unfres Schlusses auszumachen, weil das Gemüth mit seinen Schlüssen nicht bis ins Unendliche hinauffteigen kann. Die Vernunft kann uns niemals hinlänglich beweisen, daß die Existenz des einen Objekts die Existenz des andern in sich schließt; so daß, wenn wir von der Impression des einen zu dem Begriffe oder dem Glauben eines andern übergehen, wir nicht durch Vernunft, sondern blos durch Gewohnheit oder durch ein Princip der Association bestimmt werden.

Der

ist, oder in irgend einem andern, welcher die Existenz betrifft, der Begriff der Existenz gar kein verschiedener Begriff ist, den wir mit dem Begriffe des Objekts vereinigen, und welcher im Stande wäre, durch die Vereinigung einen zusammengesetzten Begriff zu bilden. Zweitens, So wie wir einen Satz formiren können, der nur einen Begriff enthält, so kann sich auch unfre Vernunft wirksam beweisen, ohne daß sie mehr als zwei Begriffe zu ihrem Vorhaben braucht, und ohne daß sie nöthig hat, zu einem dritten ihre Zuflucht zu nehmen, der ihr als Mittel zur Verbindung dienen soll. So folgern wir eine Ursache unmittelbar aus ihrer Wirkung; und diese Folgerung ist nicht nur eine ächte Art zu schließen, sondern selbst die strengste von allen andern und noch überzeugender, als wenn wir einen andern Begriff dazwischen setzen, um die beiden Sätze zu verbinden. Das Allgemeine, was ich über diese drei Verstandeshandlungen zu sagen habe,

Der Glaube aber ist etwas mehr, als ein bloßer Begriff. Er besteht in einer besondern Art, einen Begriff zu formiren: und da ein und derselbe Begriff bloß durch eine Abänderung seiner verschiedenen Grade der Stärke und Lebhaftigkeit verändert werden kann; so folgt aus allem Bisherigen, daß der Glaube ein lebhafter Begriff sey, der durch ein Verhältniß zu einer gegenwärtigen Impression nach der vorhergehenden Definition entstanden ist.

Diese Wirkung der Seele, worauf der Glaube an eine Thatfache beruhet, scheint bisher eins der

habe, ist, daß sie sich bei einer genauen Betrachtung alle in die erste auflösen lassen, und daß sie nichts sind, als besondere Arten, sich die Objekte vorzustellen. Wir mögen nun ein Objekt betrachten oder viele; wir mögen bei diesen Objekten verweilen, oder von einem zum andern übergehen; und auf was für Art und Weise wir sie immer betrachten, so ist die Gemüthshandlung doch immer nichts mehr als eine simple Wahrnehmung; und der einzige beträchtliche Unterschied, der bei dieser Gelegenheit vorkömmt, ist, wenn wir der Vorstellung Glauben beimessen, und von der Wahrheit dessen, was wir uns vorstellen, überzeugt sind. Diese Gemüthshandlung ist noch nie von den Philosophen erklärt worden; und deshalb bin ich so frei gewesen, meine Hypothese hierüber vorzutragen, welche darin besteht, daß es immer nur eine und dieselbige strenge und unveränderliche Vorstellung eines Begriffs ist, und sich gewissermaßen einer unmittelbaren Impression nähert.

der größten Geheimnisse in der Philosophie gewesen zu seyn; wiewol keiner nicht einmal vermuthet hat, daß eine Schwierigkeit darin läge, dieses zu erklären. Ich für meinen Theil muß gestehen, daß ich sehr große Schwierigkeiten hierbei finde, und daß ich, selbst wenn ich die Sache ganz zu verstehen glaube, doch wegen den Ausdrücken in Verlegenheit bin, wodurch ich meine Meinung ausdrücken soll. Ich schliesse durch eine Induktion, die mir sehr evident zu seyn scheint, daß eine Meinung oder ein Glaube nichts sey, als ein Begriff, der von einer Erdichtung nicht seiner Natur oder der Ordnung seiner Theile nach verschieden ist, sondern bloß der Art und Weise nach, wie er vorgestellt wird. Aber wenn ich diese Art und Weise erklären sollte, so finde ich kaum ein Wort, welches das, was ich sagen will, vollkommen ausdrückt, sondern sehe mich genöthigt, mich auf Jedermanns Gefühl zu berufen, um ihm eine vollkommene Erkenntnis von dieser Operation der Seele zu geben. Ein Begriff, der Glauben erweckt, erregt ein Gefühl, das von einem solchen, der bloß erdichtet ist, und den die Phantasie uns allein darstellt, ganz verschieden ist: Und diesen Unterschied des Gefühls bemühe ich mich dadurch deutlich zu machen, daß ich ihm eine größere Stärke, oder Lebhaftigkeit, oder Solidität, oder Festigkeit, oder Beständigkeit beilege. Diese Mannichfaltigkeit der Ausdrücke, welche freilich nicht sonderlich philosophisch zu seyn scheint,

scheint, soll bloß dienen, diejenige Gemüthshandlung auszudrücken, welche uns Realitäten mehr vorstellt, als Fiktionen, welche macht, daß sie ein größeres Gewicht im Denken haben, und welche ihnen einen größern Einfluß auf die Neigungen und die Einbildungskraft verschafft. Wenn wir nur in Absicht auf die Sache einig sind, so haben wir nicht weiter nöthig, über die Worte zu streiten. Die Einbildungskraft hat über alle ihre Begriffe Gewalt, und kann sie auf alle nur mögliche Art verbinden, vermischen und verändern. Sie kann die Objekte mit allen Umständen der Zeit und des Orts abbilden. Sie kann sie gewissermaßen in ihren wahren Farben unsern Blicken darstellen, gerade so, wie sie wirklich existirt haben. Aber da es unmöglich ist, daß dieses Vermögen durch sich selbst je Glauben an die Wirklichkeit der Gegenstände bewirken kann, so ist es offenbar, daß der Glaube gar nicht in der Natur und Ordnung unsrer Begriffe, sondern in der Art ihrer Vorstellung und in den Gefühlen, die im Gemüthe verursacht werden, bestehen müsse. Ich gestehe, daß es unmöglich ist, dieses Gefühl oder diese Vorstellungsweise ganz deutlich zu machen. Wir können Worte gebrauchen, die etwas diesem Aehnliches ausdrücken, die der Sache nahe kommen. Aber der wahre und eigentliche Name für dasselbe ist Glaube, welches ein Ausdruck ist, den jedermann im gemeinen Leben hinlänglich versteht. Und in der Philosophie können wir nicht weiter gehen,
als

als fagen, daß ein gewisses Etwas in der Seele gefühlt wird, wodurch die Begriffe der Urtheilskraft von den Dichtungen der Einbildung unterschieden werden. Es giebt ihnen mehr Stärke und Einfluß; macht, daß sie mit größerm Gewicht erscheinen; prägt sie fester in die Seele ein, und verwandelt sie in praktische Sätze, d. h. solche, die alle unfre Handlungen regieren.

Diese Bestimmung wird also mit Jedermanns Gefühl und Erfahrung übereinstimmend gefunden werden. Nichts ist evident, als daß solche Begriffe, denen wir Beifall geben, stärker, fester und lebhafter sind, als die unregelmäßigen Reverien eines, der Luftschlösser bauet. Wenn zwei Personen ein Buch lesen, das der eine wie einen Roman, der andre aber wie eine wahre Geschichte betrachtet, so erhalten sie beide gerade dieselbigen Begriffe, und zwar in derselbigen Ordnung; und die Ungläubigkeit des einen hindert diesen so wenig, als der Glaube den andern, dem Verfasser einerlei Sinn beizulegen. Seine Worte bringen dieselbigen Begriffe in beiden hervor; obgleich sein Zeugniß nicht auf beide denselben Einfluß hat. Der letztere hat eine lebhaftere Vorstellung von allen einzelnen Vorfällen. Er läßt sich tiefer in das Detail der Personen ein; stellt sich ihre Handlungen und Charaktere, und Freundschaften und Feindschaften vor. Ja er geht so weit, daß er sich selbst eine Vorstellung von ihren Zügen, von ihrem ganzen Ansehen und ihrer Person zu machen sucht;

fucht; dahingegen der erstere, der dem Zeugnisse des Schriftstellers keinen Glauben beimißt, eine weit schwächere und dunklere Vorstellung von allen diesen Dingen hat, und wenn man den Stil und die Schönheit der Zusammenfassung und Erfindung wegnimmt, so kann er wenig Unterhaltung dabei finden.

Achter Abschnitt.

Von

den Ursachen des Glaubens.

Nachdem ich nun auf diese Art die Natur des Glaubens erklärt, und gezeigt habe, daß er in einem lebhaften Begriffe besteht, der auf eine gegenwärtige Impression Beziehung hat; so laßt uns jetzo zur Untersuchung der Gründe schreiten, von welchen er herkömmt, und von welchen der Begriff diese Lebhaftigkeit erhält.

Ich möchte gern den Grundsatz als eine allgemeine Maxime in der Wissenschaft der menschlichen Natur festsetzen, daß, wenn eine Impression uns als gegenwärtig vorgestellt wird, dieselbe dem Gemüthe nicht nur solche Begriffe herbeiführt, die mit ihr im Verhältnisse stehen, sondern ihnen auch einen Theil von ihrer Stärke und Lebhaftigkeit mittheilt.

theilt. Alle Operationen der Seele hängen größtentheils von der Stimmung ab, in welcher sie ist, wenn sie solche bildet; und je nachdem die Lebensgeister mehr oder weniger erhöht sind, die Aufmerksamkeit mehr oder weniger gespannt ist, desto mehr oder weniger Lebhaftigkeit und Stärke wird die Gemüthshandlung haben. Wenn daher ein Objekt vorgestellt wird, welches die Gedanken erhebt und belebt, so wird auch jede Handlung, welche das Gemüth vornimmt, so lange, als diese Stimmung dauert, stärker und lebhafter seyn. Nun hängt offenbar die Dauer dieser Gemüthsstimmung von den Objekten ab, mit welchen die Seele beschäftigt ist; und ein neues Objekt giebt natürlich dem Geiste auch eine neue Richtung, und ändert die Disposition oder Stimmung; so wie im Gegentheil, wenn das Gemüth beständig bei einem und eben demselben Objekte bleibt, oder leicht und unmerklich von einem Objekte zu andern damit verbundenen Gegenständen geht, die Stimmung eine weit längere Dauer behält. Daher kömmt es nun, daß, wenn das Gemüth einmal durch eine gegenwärtige Impression in Leben gesetzt ist, es zu lebhaftern Begriffen von den damit verbundenen Gegenständen schreitet, nach einer natürlichen Disposition von dem einen zum andern überzugehen. Der Wechsel der Objekte geschieht so leicht, daß ihn die Seele kaum merkt, und sie stellt sich hierdurch die Begriffe, welche mit jenem im Verhältnisse stehen, mit eben der Stärke und Lebhaftigkeit vor,

vor, als ob sie von der gegenwärtigen Impression selbst herrührten.

Wenn wir uns durch die Betrachtung der Natur des Verhältnisses und der Leichtigkeit des Ueberganges, der ihm so wesentlich eigen ist, von der Realität dieser Erscheinung befriedigend überzeugen können, so ist es gut: aber ich für meinen Theil muß gestehen, daß ich mein hauptsächlichliches Vertrauen, ein so wichtiges Principium zu beweisen, auf die Erfahrung setze. So kann ich als das erste Experiment für meinen gegenwärtigen Satz anführen, daß bei der Erscheinung eines Gemäldes von einem abwesenden Freunde unser Begriff von ihm offenbar mehr Leben durch die Aehnlichkeit erhält, und daß jede Leidenschaft, welche dieser Begriff verursacht, es sei nun Freude oder Leid, neue Stärke und Kraft empfängt. An diesem Erfolge wirken zwei Stücke, ein Verhältniß und eine gegenwärtige Impression. Wenn das Gemälde ihm nicht ähnlich, oder nicht wenigstens um feinetwillen verfertigt wäre, so könnte es unsern Gedanken an ihn niemals so nahe zu ihm bringen: und wäre das Bild abwesend, so wie die Person; so möchte immerhin die Seele von dem Gedanken des Gemäldes zum Begriffe des Originals übergehen; ihr Begriff von dem letztern würde dadurch eher schwächer, als lebhafter gemacht werden. Wenn das Gemälde unfres Freundes vor uns hingefetzt wird, und wir es sehen, so empfinden wir ein Vergnügen dabei, aber wenn es entfernt ist, so stellen wir
unfre

unfre Betrachtungen weit lieber über ihn selbst unmittelbar an, als dafs [wir vermittelt eines Bildes über ihn reflektiren sollten, das eben so entfernt und eben so dunkel ist.

Die Ceremonien der Römisch - katholischen Religion kann man als Beispiele von gleicher Natur ansehen. Die Verehrer dieses seltsamen Glaubens entschuldigen gewöhnlich die Mummereien, welche man ihnen vorwirft, damit, dafs sie die guten Wirkungen dieser äusserlichen Bewegungen, Stellungen und Handlungen gar wohl fühlten, indem sie ihre Andacht stärkten und ihr Feuer anfachten, welches ganz verlöschen würde, wenn sie ihre Gedanken geradezu und ganz und gar auf so entfernte und immaterielle Gegenstände richten würden. Wir mahlen die Gegenstände unfres Glaubens, sagen sie, durch sinnliche Typen und Bilder aus, und vergegenwärtigen sie uns durch die unmittelbare Gegenwart dieser Typen mehr, als es uns durch eine blos intellektuelle Betrachtung oder Beschauung möglich seyn würde. Sinnliche Gegenstände haben allemal auf die Einbildungskraft einen gröfsern Einflufs, als andre; und vermittelt desselben bringen sie leicht solche Begriffe herbei, mit welchen sie im Verhältnisse stehen, und die ihnen ähnlich sind. Ich will aus diesen Thatfachen und Schlüssen nur so viel folgern, dafs die Wirkung der Aehnlichkeit, welche in der Verstärkung des Begriffs besteht, sehr gemein sey; und da in jedem der genannten Fälle eine

eine Aehnlichkeit und eine gegenwärtige Impression zusammenkommen muß, so sind die angeführten Erfahrungen vollkommen hinreichend, die Realität des vorhergehenden Grundsatzes zu beweisen.

Wir können diesen Erfahrungen durch noch andre von verschiedener Art noch mehr Stärke geben, wenn wir die Wirkungen der Kontiguität mit denen der Aehnlichkeit zugleich betrachten. Es ist gewiß, daß der Abstand die Kraft eines jeden Begriffs vermindert, und daß, jemehr wir uns dem Objekte nähern, wenn es sich auch gleich noch nicht unsern Sinnen entdeckt; es doch mit einem solchen Einflusse auf das Gemüth wirkt, der einer unmittelbaren Impression fast gleich kömmt. Der Gedanke an einen Gegenstand leitet das Gemüth leicht auf einen andern, der an ihn gränzt; aber nur die wirkliche Gegenwart eines Objekts führt die Seele mit einer größern Lebhaftigkeit darauf. Wenn ich nur einige Meilen von Hause bin, so interessirt mich alles, was darauf Beziehung hat, weit mehr, als wenn ich hundert Meilen davon entfernt wäre; obgleich auch bei einer solchen Entfernung die Vorstellung eines Dinges in der Nachbarschaft meiner Freunde und Familie natürlicherweise einen Begriff von ihnen erzeugt. Aber da in diesem letztern Falle beide Gegenstände des Gemüths Begriffe sind; so kann dieser Uebergang allein, ohnerachtet er sehr leicht ist, diesen Begriffen doch keine größere Lebhaftigkeit

tigkeit geben, weil gar keine unmittelbare Impression da ist *).

Kein Mensch kann zweifeln, daß die urfachliche Verknüpfung denselben Einfluß hat, als die beiden übrigen Verhältnisse der Aehnlichkeit und der Kontiguität. Abergläubische Völker werden durch die Reliquien ihrer Heiligen entzückt, aus eben dem Grunde, weil sie nach Typen und Bildern suchen, um ihre Andacht zu erhöhen, und sich eine genauere und stärkere Vorstellung von einem solchen musterhaften Leben zu verschaffen, welches sie nachzuahmen sich bestreben. Nun sind
offen-

*) Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam si quando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem: quem accepimus primum hic disputare solitum: Cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi offerunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipse illa sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur, postquam est maior, solebam intuens Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero imprimis avum cogitare. Tanta vis admonitionis inest in locis; ut non sine causa ex his memoriae ducta sit disciplina. Cicero de Fin. L. V.

offenbar die eignen Werke eines Heiligen das, was er selbst gefertigt, und womit er zu thun gehabt hat, die beste Art der Reliquien, die ein Frommer sich anschaffen kann; und wenn seine Kleider und sein Schmuck je werth sind, als solche betrachtet zu werden, so kann es nur darum geschehen, weil sie einmal zu seiner Disposition gestanden haben, weil er sie gebraucht und sie getragen hat; und in dieser Hinsicht können sie als unvollkommne Wirkungen von ihm betrachtet werden, und als Dinge, die mit ihm durch eine kürzere Kette von Folgen verknüpft gewesen sind, als irgend ein andres, von welchem wir sonst die Realität seiner Existenz kennen lernen. Dieses Phänomen beweiset klar, daß eine gegenwärtige Impression mit einem Verhältnisse der ursachlichen Verknüpfung unserm Begriffe Leben geben kann, und folglich Glauben oder Beifall hervorbringt, nach dem Begriffe, welchen wir im Vorhergehenden davon gegeben haben.

Doch wozu haben wir nöthig, nach andern Gründen zu suchen, um zu beweisen, daß eine gegenwärtige Impression mit einem Verhältnisse oder Uebergange der Phantasie einen Begriff beleben kann, da unsre gegenwärtige Untersuchung über Ursache und Wirkung allein ein hinreichendes Beispiel ist, unsern Satz zu beweisen? Es ist gewiß, daß wir von jeder Thatfache, die wir glauben, einen Begriff haben müssen. Es ist gewiß, daß dieser Begriff allein von einer Beziehung auf eine gegenwärtige Impression entsteht. Es ist gewiß, daß

der Glaube nichts zu dem Begriffe hinzufügt, sondern nur die Art und Weise der Vorstellung ändert und sie stärker und lebhafter macht. Der gegenwärtige Schluss, der den Einfluss des Verhältnisses betrifft, ist die unmittelbare Folge aller dieser Schritte, und jeder dieser Schritte scheint mir sicher und untrüglich. Es kömmt also nichts zu dieser Handlung des Gemüths, als eine gegenwärtige Impression, ein lebhafter Begriff, und ein Verhältniß oder eine Association in der Phantasie zwischen der Impression und dem Begriffe; so dafs hier kein Verdacht eines Irrthums entstehen kann.

Um die ganze Materie noch in ein helleres Licht zu setzen, so lafst sie uns als eine Frage in der Philosophie der menschlichen Natur ansehen, welche wir durch Erfahrung und Beobachtung bestimmen müssen. Ich nehme an, es ist ein Objekt gegenwärtig, von welchem ich einen gewissen Schluss ziehe, und einen Begriff bilde, welchem ich Glauben oder Beifall beimesse. Ob man sich dieses nun gleich so vorstellen kann, als ob dasjenige Objekt, welches meinen Sinnen gegenwärtig ist, und das andre, auf dessen Existenz ich blosschliesse, in einander mit ihren besondern Kräften und Eigenschaften einfließen; so ist doch das Phänomen des Glaubens, welches wir gegenwärtig untersuchen, bloss innerlich, und es ist daher ganz offenbar, dafs diese Kräfte und Eigenschaften, welche ganz unbekannt sind, keinen Theil an der Hervorbringung desselben haben können. Die gegen-

gegenwärtige Impression wird als die wahre und reale Ursache des Begriffs und des ihn begleitenden Glaubens betrachtet. Wir müssen daher uns bemühen, diejenigen besondern Eigenschaften durch Erfahrung zu entdecken, wodurch sie im Stande ist, einen so außerordentlichen Effekt hervorzubringen.

Zuerst bemerke ich also, daß die gegenwärtige Impression diesen Effekt nicht durch ihre eigene Macht und Wirksamkeit hat, wenn man sie allein, als eine einzelne Vorstellung betrachtet, die auf den gegenwärtigen Augenblick eingeschränkt ist. Ich finde, daß eine Impression, aus welcher ich bei ihrer ersten Erscheinung nichts folgern kann, in der Folge der Grund des Glaubens werden kann, nachdem ich ihre gewöhnlichen Folgen in Erfahrung gebracht habe. Wir müssen in jedem Falle dieselbe Impression in allen vergangenen Fällen bemerkt und gefunden haben, daß mit ihr beständig eine andre Impression verbunden gewesen ist. Dieses wird durch eine solche Menge von Erfahrungen bestätigt, daß sodann nicht der geringste Zweifel mehr übrig bleibt.

Aus einer zweiten Bemerkung schliesse ich, daß der Glaube, welcher die gegenwärtige Impression begleitet, und durch eine Anzahl vergangener Impressionen und Verbindungen erzeugt ist; daß dieser Glaube, sage ich, unmittelbar, ohne eine neue Operation der Vernunft oder der Einbildungskraft entsteht. Hiervon kann ich gewiß seyn, weil ich mir nie einer solchen Operation bewußt bin,

und weil ich nichts in dem Subjekte finde, worin sie gegründet seyn könnte. Da wir nun aber alles, was ohne neue Schlüsse von einer bloßen Wiederholung herrührt, Gewohnheit nennen; so können wir es als eine ausgemachte Wahrheit aufstellen, daß aller Glaube, der auf eine gegenwärtige Impression folgt, lediglich diesen Ursprung habe. Wenn wir gewohnt sind, zwei Impressionen neben einander verbunden zu sehen, so führt die Erscheinung oder der Begriff der einen unmittelbar den Begriff der andern herbei.

Nachdem ich mit diesem Kapitel gänzlich aufs Reine bin, so stelle ich eine dritte Art von Erfahrungen auf, um zu erkennen, ob außer diesem Uebergange durch Gewohnheit noch irgend Etwas zur Hervorbringung dieser Erscheinung des Glaubens erfordert werde. Ich verwandle also die erste Impression in einen Begriff; und bemerke, daß, obgleich der Uebergang zum korrelaten Begriffe, vermöge der Gewohnheit, bleibt, dennoch weder Glaube, noch Ueberredung davon sich einfindet. Eine gegenwärtige Impression ist also schlechterdings zu dieser ganzen Operation nöthig; und wenn ich demnach eine Impression mit einem Begriffe vergleiche, und finde, daß ihr einziger Unterschied in ihren verschiedenen Graden der Lebhaftigkeit und Stärke, oder überhaupt in den verschiedenen Gefühlen besteht, so schliesse ich aus allem, daß der Glaube eine lebhaftere und stärkere Vorstellung eines Begriffs sey, die von dem Verhältnisse

hältniße herrührt, welches sie mit einer gegenwärtigen Impression hat.

So ist also alles wahrscheinliche Schließen nichts, als eine Art von äußerer Empfindung. Nicht nur in der Musik und in der Dichtkunst müssen wir also unserm Geschmacke und unserer Empfindung folgen, sondern auch in der Philosophie. Wenn ich von einem Grundsätze überzeugt bin, so ist dieses nur ein Begriff, der stärker auf mich wirkt. Wenn ich der einen Reihe von Beweisen vor der andern den Vorzug gebe, so thue ich eigentlich nichts weiter, als ich entscheide nach dem stärkern Einflusse des einen oder des andern Gefühls. Unter den Objekten selbst ist keine reale Verknüpfung zu entdecken; und es ist kein andres Principium da, vermöge dessen wir von der Existenz des einen Dings auf die Existenz des andern schließen können, als die auf die Einbildungskraft wirkende Gewohnheit.

Es verdient hier bemerkt zu werden, daß die vergangene Erfahrung, worauf alle unsere Urtheile über Ursache und Wirkung beruhen, auf unser Gemüth so unmerklich wirken kann, daß man sich dieser Wirkungen niemals bewußt ist, und daß sie uns selbst gewissermaßen unbekannt bleiben. Ein Mensch, der stehen bleibt, wenn er auf dem Wege einen Fluß antrifft, sieht die Folgen davon ein, wenn er weiter vorwärts gehen würde; und seine Kenntniß dieser Folgen verdankt er der vergangenen Erfahrung, welche ihn von solchen gewissen Ver-

Verbindungen der Ursachen und Wirkungen un-
 terrichtet. Aber können wir wol denken, daß er
 bei dieser Gelegenheit an irgend eine vergangene
 Erfahrung denkt, und Beispiele in sein Gedächtniß
 zurückruft, die er gesehen oder gehört hat, um die
 Wirkungen des Wassers auf thierische Körper zu
 entdecken? Gewiß nicht; dies ist nicht der Weg,
 den seine Gedanken nehmen. Der Begriff des Un-
 tersinkens ist so genau verknüpft mit dem Begriffe
 des Wassers, daß die Seele von dem einen zu dem
 andern, ohne allen Beistand des Gedächtnisses,
 übergeht. Die Gewohnheit wirkt schon, ehe wir
 Zeit zur Reflexion haben. Die Objekte scheinen
 so unzertrennlich, daß wir nicht einen Augenblick
 Zeit brauchen, um von dem einen zum andern zu
 kommen. Allein, da dieser Uebergang von der
 Erfahrung herrührt, nicht von einer Verknüpfung
 a priori unter den Begriffen, so müssen wir noth-
 wendig anerkennen, daß die Erfahrung einen Glau-
 ben und ein Urtheil von Ursachen und Wirkun-
 gen durch eine geheime Operation hervorzubrin-
 gen weiß, an die man gar nicht gedacht hat. Die-
 ses hebt allen Vorwand auf, wenn noch einer übrig
 bleibt, für die Behauptung, daß die Seele durch
 Vernunftschlüsse von dem Principio überzeugt sey,
 daß Fälle, von welchen wir vorher
 keine Erfahrung gehabt haben, noth-
 wendigerweise denjenigen ähnlich seyn
 müssen, welche wir erfahren haben.
 Denn wir finden hier, daß der Verstand oder die

Ein-

Einbildungskraft aus der vergangenen Erfahrung Schlüsse ziehen kann, ohne darüber nachzudenken; wie viel mehr, ohne einen Grundsatz darüber zu haben, oder einen Vernunftbeweis von diesem Grundsatz.

Ueberhaupt genommen können wir hier die Anmerkung machen, daß in allen, selbst in den festesten und einförmigsten Verbindungen der Ursachen und Wirkungen, wie die der Schwere, des Stosses, der Solidität u. f. w., die Seele niemals ihren Blick ganz allein auf die vergangene Erfahrung heftet; obgleich in andern Affociationen der Objekte, welche feltener und ungewöhnlicher sind, dergleichen Reflexionen der Gewohnheit zu Hülfe kommen und den Uebergang erleichtern. Ja wir finden, daß das Nachdenken in einigen Fällen den Glauben ganz allein, ohne die Gewohnheit, hervorbringt; oder, eigentlich zu reden, daß das Nachdenken die Gewohnheit auf eine indirekte und künstliche Art erzeugt. Ich will mich erklären. Es ist gewiß, daß wir nicht nur in der Philosophie, sondern auch im gemeinen Leben die Erkenntniß einer besondern Ursache bloß durch eine Erfahrung erlangen, wenn sie nämlich mit Beurtheilung gemacht ist, und alle fremde und überflüssige Umstände sorgfältig entfernt sind. Da nun die Seele schon nach einer einzigen Erfahrung dieser Art bei der Erscheinung eines von beiden, der Ursache oder der Wirkung, auf das andre Korrelat schließen kann, und da eine Gewohnheit niemals durch

durch ein Beispiel erworben werden kann; so sollte man denken, daß der Glaube in diesem Falle nicht die Wirkung der Gewohnheit seyn könnte. Aber diese Schwierigkeit wird verschwinden, wenn man erwägt, daß, ob wir gleich hier nur eine Erfahrung von einer besondern Wirkung angenommen haben, wir dennoch schon Millionen andre Erfahrungen gemacht haben, die uns im Allgemeinen von dem Grundsätze überzeugen: daß gleiche Dinge unter gleichen Umständen auch allemal gleiche Wirkungen hervorbringen; und da dieser Grundsatz durch eine so lange Gewohnheit sich befestiget hat, so giebt er jeder Meinung, auf die er angewandt werden kann, Evidenz und Festigkeit. Die Verknüpfung der Begriffe nach einer einzigen Erfahrung ist noch nicht habituell geworden; aber diese Verknüpfung steht wieder unter einem andern Princip, das uns ganz habituell ist; und dieses bringt uns also wieder zu unserm angenommenen Grundsätze zurück. Wir wenden also in allen Fällen unsre bisherige Erfahrung auf die Begebenheiten an, von denen wir bisher noch keine Erfahrung gehabt haben, es geschehe nun dieses ausdrücklich oder versteckt, direkt oder indirekt.

Ich darf diese Materie nicht verlassen, ohne zu bemerken, daß es sehr schwer sey, von den Operationen der Seele mit vollkommner Bestimmtheit und Genauigkeit zu reden; weil die gemeine Sprache sie selten genau von einander unterscheidet, sondern

dern alle die, welche sich sehr ähnlich find, mit einem gemeinschaftlichen Namen bezeichnet. Und da dieses die grösste Quelle einer unvermeidlichen Dunkelheit und Verwirrung für einen Schriftsteller ist, so pflegen daher häufige Zweifel und Einwürfe bei dem Leser zu entstehen, woran er sonst nimmermehr würde gedacht haben. So kann mein Hauptsatz, das eine Meinung oder ein Glaube nichts sey, als ein starker und lebhafter Begriff, der von einer gegenwärtigen mit ihm im Verhältnisse stehenden Impression herrührt, leicht folgenden Einwurf veranlassen, vermöge einer kleinen Zweideutigkeit in den Worten stark und lebhaft. Man könnte sagen, das nicht nur eine Impression die Entstehung eines Schlusses verursachen könnte, sondern das auch ein Begriff denselben Einfluß haben könnte; besonders nach meinem Grundsatz, nach welchem alle unsre Begriffe von ihren entsprechenden Impressionen entsprungen sind. Denn man setze, ich dächte jetzo einen Begriff, dessen korrespondierende Impression ich vergessen hätte, so bin ich doch im Stande, aus diesem Begriffe zu schliessen, das eine solche Impression jemals wirklich gewesen ist; und da dieser Schluss mit dem Glauben verbunden ist, so kann man fragen, woher die Eigenschaften der Stärke und der Lebhaftigkeit kommen, welche diesen Glauben erzeugen? Hierauf antwortete ich ohne Bedenken: von dem gegenwärtigen

gen

gen Begriffe. Denn da dieser Begriff hier nicht betrachtet wird, als die Vorstellung eines abwesenden Gegenstandes, sondern als eine reale Wahrnehmung im Gemüthe, dessen wir uns ganz genau bewußt sind, so muß er allen, worauf er bezogen wird, auch dieselbige Eigenschaft verleihen können, man mag sie nun Festigkeit, oder Solidität, oder Stärke, oder Lebhaftigkeit nennen, mit welcher die Seele daran denkt, und von seiner gegenwärtigen Existenz überzeugt wird. Der Begriff vertritt hier die Stelle einer Impression, und ist in Beziehung auf unsern gegenwärtigen Vorsatz ganz dasselbe.

Nach denselbigen Grundfätzen werden wir uns auch nicht wundern, dasselbige von der Erinnerung eines Begriffs zu hören; d. h. von dem Begriffe eines Begriffs, und von seiner Stärke und Lebhaftigkeit, die größer ist, als die bloßen Vorstellungen der Einbildungskraft. Wenn wir an unsre vergangenen Gedanken denken, so mahlen wir nicht nur die Objekte aus, an welche wir denken, sondern stellen uns auch die Handlung des Gemüths in der Meditation so vor, jenes gewisse *je ne sais quoi*, von welchem es unmöglich ist, eine Definition oder Beschreibung zu geben, welches aber Jedermann hinlänglich versteht. Wenn nun das Gedächtniß hiervon einen Begriff anbietet, und uns dasselbe als vergangen darstellt, so läßt sich leicht begreifen, wie dieser Begriff mehr Stärke und Festigkeit haben könne, als wenn wir an einen
vorigen

vorigen Gedanken denken, an den wir uns nicht mehr erinnern.

Diesemnach wird ein jeder leicht verstehen, wie es möglich sey, daß wir uns den Begriff einer Impression und eines Begriffs machen können, und wie wir die Existenz einer Impression und eines Begriffs glauben können.

Neunter Abschnitt.

V o n

den Wirkungen andrer Verhältnisse
und andrer Fertigkeiten.

So überzeugend auch die vorhergehenden Beweise scheinen mögen, so dürfen wir doch noch nicht bei ihnen stehen bleiben, sondern wir müssen unsern Gegenstand von allen Seiten betrachten, um einige neue Gesichtspunkte zu finden, aus welchen wir dergleichen außerordentliche und ursprüngliche Principien noch mehr aufhellen und befestigen können. Ein skrupulöses Zaudern in der Annehmung neuer Hypothesen ist eine so lobenswürdige Eigenschaft an Philosophen, und gehört so nothwendig zur Untersuchung der Wahrheit, daß man ihr ja nachgeben, und ihr zu Gefalle jeden Beweis vorbringen muß, der diese Skrupel heben kann, und jeden Einwurf weg schaffen, der ihre Schlussfolge zu hemmen im Stande ist.

Ich

Ich habe oft bemerkt, daß außer der Ursache und Wirkung die zwei Verhältnisse der Aehnlichkeit und der Kontiguität als Gründe der Association der Gedanken zu betrachten sind, welche fähig sind, die Einbildungskraft von einem Begriffe zum andern zu leiten. Ich habe dieserhalb auch bemerkt, daß, wenn zwei Objekte durch eines dieser Verhältnisse verknüpft sind, und das eine davon dem Gedächtnisse oder den Sinnen unmittelbar gegenwärtig ist, daß alsdann die Seele nicht nur vermittelt des associirenden Principis zu seinem Korrelat geführt wird; sondern daß sie sich diese Vorstellung auch mit weit größerer Lebhaftigkeit und Stärke denkt, eben weil jenes Princip und die gegenwärtige Impression vereinigt wirken. Alles dieses habe ich angeführt, um nach der Analogie meine Erklärung unfreer Urtheile über Ursache und Wirkung zu bestätigen. Aber vielleicht könnte man gerade denselben Grund auch gegen mich brauchen, und anstatt zur Bestätigung meiner Meinung zu dienen, könnte er ein Einwurf dagegen werden. Denn, könnte man sagen, wenn alle Theile dieser Hypothese wahr sind, nämlich, daß diese drei Arten von Verhältnissen von eben denselben Gründen abgeleitet sind; daß ihre Wirkungen sämmtlich in dem Verstärken und Beleben der Begriffe bestehen, und also einerlei sind; und daß der Glaube nichts weiter ist, als eine stärkere und lebhaftere Vorstellung eines Begriffs; so würde folgen, daß diese Handlung des Gemüths nicht allein von dem Verhältnisse der

der

der Ursache und Wirkung, sondern auch von den Verhältnissen der Kontiguität und Aehnlichkeit herkomme. Allein da wir durch Erfahrung finden, daß der Glaube bloß von der urfachlichen Verknüpfung entspringt, und daß wir niemals von dem einen Objekte auf das andre schliessen können, ausser wenn sie vermittelt dieses Verhältnisses verknüpft sind, so urtheilen wir, daß in diesem Rationnement irgend ein Irrthum liegen müsse, der uns in solche Schwierigkeiten führt.

So lautet der Einwurf; laßt uns nun auf Mittel denken, ihn aufzulösen. Es ist gewiß, daß alles, was dem Gedächtnisse gegenwärtig ist und das Gemüth mit einer Stärke trifft, welche einer unmittelbaren Impression gleicht, in allen Operationen des Gemüths ein außerordentliches Gewicht erlangt und von den bloßen Dichtungen der Einbildungskraft sehr leicht unterschieden werden muß. Von diesen Impressionen oder Gedächtnisbegriffen errichten wir eine Art von System, welches alles begreift, woran wir uns erinnern, daß es jemals unsern äußern oder innern Sinnen gegenwärtig gewesen ist; und jeden besondern Theil dieses Systems, wenn er mit den gegenwärtigen Impressionen verbunden wird, pflegen wir eine Realität zu nennen. Aber hier steht das Gemüth noch nicht stille. Denn da dasselbe findet, daß mit diesem Systeme der Wahrnehmungen ein andres durch die Gewohnheit verknüpft sey, oder, wenn ihr wollt, durch das Verhältniß der Ursachen und Wirkungen;

gen; so unternimmt sie auch die Betrachtung dieser Begriffe; und da die Seele fühlt, daß sie gewissermaßen nothwendigerweise bestimmt wird, diese Begriffe zu denken, und daß die Gewohnheit, oder das Verhältniß, wodurch sie bestimmt wird, nicht die geringste Abänderung zuläßt, so bringt sie dieselben in ein neues System, dessen Inhalt sie ebenfalls mit dem Titel der Realitäten beehrt. Das erste dieser Systeme ist der Gegenstand des Gedächtnisses und der Sinne; das andre der Urtheilskraft.

Dieses letztere Vermögen ist es, welches die Welt bevölkert, und uns mit solchen Wirklichkeiten bekannt macht, die vermöge ihrer Entfernung im Raume und in der Zeit weit über die Grenzen der Sinne und des Gedächtnisses hinaus liegen. Durch dieses Mittel bilde ich mir das Univerfum in der Imagination, und halte meine Aufmerksamkeit auf einen Theil desselben, auf welchen ich will. Ich mache mir einen Begriff von Rom, das ich nie gesehen habe; das aber doch mit solchen Impressionen verknüpft ist, dergleichen ich mich erinnere, aus der Erzählung und den Büchern der Reisenden und Geschichtschreiber erhalten zu haben. Diesen Begriff von Rom setze ich in einer gewissen Lage auf den Begriff eines Objekts, das ich den Globus nenne; ich verbinde die Vorstellung einer besondern Regierungsform, einer gewissen Religion und gewisser Sitten damit. Ich schaue rückwärts, und erwäge die erste Gründung dieser Stadt, deren verschiedene Revolutionen, Glücks- und Unglücksfälle.

fälle. Alles dieses, so wie alles andre, was ich von diesem Orte glaube, sind nichts als Begriffe; wiewol sie sich vermöge ihrer Stärke und bestimmten Ordnung, die von der Gewohnheit und dem Verhältniße der Ursache und Wirkung herrührt, von den übrigen Begriffen, die blos in der Einbildungskraft ihren Ursprung haben, unterscheiden.

Was den Einfluß der Kontiguität und Aehnlichkeit anbetrifft, so müssen wir bemerken, daß, wenn die angrenzenden und ähnlichen Objekte in diesem Systeme der Realitäten begriffen sind, so dann kein Zweifel ist, daß diese zwei Verhältniße nicht das Verhältniß der Ursache und Wirkung unterstützen, und den verbundenen Begriff der Einbildungskraft mit mehr Stärke einprägen sollten. Dieses will ich für jetzt erläutern. Mittlerweile werde ich meine Bemerkung noch um einen Schritt weiter ausdehnen, indem ich behaupte, daß selbst da, wo die in ein Verhältniß gesetzten Begriffe nur erdichtet sind, dieses Verhältniß schon dazu dient, die Begriffe zu beleben und ihren Einfluß zu verstärken. Ein Dichter wird ohne Zweifel weit eher im Stande seyn, eine lebhaftere Beschreibung der Elyfäischen Felder zu liefern, wenn er seine Imagination durch den Anblick schöner Wiesen und Gärten gestärkt hat; als zu einer andern Zeit, wo er sich allein vermittelt seiner Phantasie in jene fabelhaften Regionen setzen, und die erdichtete Gegend seine Einbildungskraft beleben soll.

Aber

Aber ob ich gleich die Verhältniffe der Aehnlichkeit und der Kontiguität nicht gänzlich von der Einwirkung auf die Phantafie in dieser Art ausschließen kann, fo ist doch gewifs, dafs, wenn sie allein wirken, ihr Einflufs sehr schwach und ungewifs ist. So wie das Verhältnifs der Ursache und Wirkung erfordert wird, wenn wir von einer realen Existenz überzeugt werden sollen, fo ist diese Ueberzeugung schon nöthig, um diesen übrigen Verhältniffen Stärke zu geben. Aber, wenn wir bei der Erscheinung einer Impreffion nicht nur ein andres Objekt dichten, sondern gleichfalls willkührlich und nach unsern Einfällen und Belieben ihm ein Verhältnifs zu dieser Impreffion geben, fo kann dieses nur eine sehr schwache Wirkung auf das Gemüth haben; und es ist auch kein Grund da, warum wir bei der Rückkehr derselben Impreffion bestimmt werden sollten, dasselbige Objekt wieder in dasselbige Verhältnifs zu ihr zu setzen. Das Gemüth sieht hier keine Nothwendigkeit vor sich, ähnliche oder angrenzende Objekte zu erdichten; und wenn es solche erdichtet, fo fühlt es wiederum gar keine Nothwendigkeit, sich gerade auf dieselben, ohne Verschiedenheit oder Abänderung, einzufchränken. Und in der That, eine solche Erdichtung beruht auf so wenig Vernunft, dafs man keinen Grund, als die blofse Kaprice entdecken kann, welche das Gemüth dazu bestimmt; und da dieses ein sehr schwankender und unbestimmter Grund ist, fo ist es unmöglich,

möglich,

möglich, daß er mit einem beträchtlichen Grade von Stärke und Beständigkeit wirken kann. Das Gemüth sieht den Wechsel vorher und setzt ihn schon zum voraus; und gleich im ersten Augenblicke fühlt es das Ungebundene seiner Handlungen, und die schwache Haltung, welche in seinen Objekten ist. Und so wie diese Unvollkommenheit schon in jedem einzelnen Beispiele merkbar ist, so wächst sie durch Erfahrung und Beobachtung noch mehr, wenn wir die verschiedenen Beispiele, woran wir uns erinnern, vergleichen, und eine allgemeine Regel bilden, welche uns verbietet, einiges Vertrauen auf dergleichen augenblickliche Lichtschimmer zu setzen, welche in der Einbildungskraft von einer erdichteten Aehnlichkeit und Kontiguität entstehen.

Das Verhältniß der Ursache und Wirkung aber hat alle entgegengesetzten Vortheile. Die Gegenstände, welche dadurch vorgestellt werden, sind bestimmt und unabänderlich. Die Impressionen des Gedächtnisses ändern sich nie in einem beträchtlichen Grade; und jede Impression führt einen genauen Begriff bei sich, welcher seinen Platz in der Phantasie als etwas Festes und Reales, als etwas Gewisses und Unveränderliches nimmt. Der Gedanke muß allemal von der Impression zu dem Begriffe übergehen, und zwar von einer gewissen bestimmten Impression zu einem gewissen bestimmten Begriffe, und das ohne alle Wahl und ohne alles Zaudern.

Aber nicht zufrieden, diesen Einwurf umgestossen zu haben, will ich auch einen Beweis für die gegenwärtige Lehre daraus herzuleiten suchen. Kontiguität und Aehnlichkeit haben eine weit schwächere Wirksamkeit, als die ursachliche Verknüpfung, aber sie haben doch einige Wirkung und vermehren die Ueberzeugung von einer Meinung und die Lebhaftigkeit einer Vorstellung. Wenn dieses aufser dem, was wir bis hierher bemerkt haben, noch durch einige neue Beispiele bewiesen werden kann, so wird dieses als ein nicht unbeträchtlicher Beweis angesehen werden können, daß der Glaube nichts, als ein lebhafter Begriff sey, der mit einer gegenwärtigen Impression im Verhältnisse steht.

Um mit der Kontiguität anzufangen, so ist so wohl unter den Muhammedanern, als Christen bemerkt worden, daß die Pilgrimme, welche Mekka oder das heilige Land gesehen haben, immer religiösere und eifrigere Gläubige sind, als diejenigen, welchen dieses Glück nicht widerfahren ist. Ein Mensch, dessen Gedächtniß ihm das lebhafteste Bild von dem rothen Meere, von der Wüste, von Jerusaleem und Galiläa vorstellt, kann niemals an den miraculösen Begebenheiten zweifeln, welche von Moses oder den Evangelisten erzählt werden. Der lebhafteste Begriff der Oerter führt sehr leicht zu den Thaten, welche, wie man voraussetzt, mit jenen im Verhältnisse der Kontiguität stehen, und stärkt den Glauben durch die

Ver-

Verstärkung der Lebhaftigkeit der Vorstellung. Die Erinnerung an diese Felder und Flüsse hat denselben Einfluß auf den gemeinen Haufen, als ein neuer Beweis; und dieses aus denselbigem Ursachen.

Ein gleiches können wir auch in Beziehung auf die Aehnlichkeit bemerken. Wir haben beobachtet, daß der Schluß, den wir von einem gegenwärtigen Objekte auf seine abwesende Ursache oder Wirkung machen, niemals auf Eigenschaften gegründet ist, die dem Dinge an und für sich betrachtet zukommen; oder mit andern Worten, daß es unmöglich ist, auf eine andre Art, als durch Erfahrung, zu bestimmen, was aus einer Erscheinung folgen wird, oder was vor ihr vorhergegangen ist. Aber ob dieses gleich schon von sich selbst so deutlich ist, daß es keines weitem Beweises zu bedürfen scheint; so haben sich doch einige Philosophen eingebildet, als ob es eine augenscheinliche Ursache für die Mittheilung der Bewegung gäbe, und als ob ein vernünftiger Mensch unmittelbar von dem Stosse eines Körpers auf die Bewegung eines andern schliessen könne, ohne Rücksicht auf vorhergegangene Erfahrung. Daß diese Meinung aber ganz falsch sey, davon läßt sich, wie ich glaube, ein sehr leichter Beweis führen. Denn sollte ein solcher Schluß blos aus den Begriffen des Körpers, der Bewegung und des Stosses gefolgert werden, so müßte er eine Demonstration werden, und müßte die absolute Unmöglichkeit der entgegengesetzten Voraussetzung in sich schliessen, und

unser Satz müßte demnach so lauten: Jede Wirkung, die nicht die Mittheilung der Bewegung hervorbringt, schließt einen formalen Widerspruch in sich, und es ist nicht nur unmöglich, daß sie existire, sondern auch, daß man sie nur denke. Nun aber können wir uns gar bald von dem Gegentheile hiervon überzeugen, da wir uns einen klaren und deutlichen Begriff machen können, daß sich ein Körper gegen einen andern bewegt, und daß er bei seiner Berührung unmittelbar ruhet, oder daß er auf derselben Linie zurückkehrt, auf welcher er gekommen war; oder daß er völlig vernichtet wird; oder sich kreisförmig oder elliptisch bewegt: kurz wir können uns eine unendliche Menge von Veränderungen desselben als möglich vorstellen. Diese Möglichkeiten enthalten alle keinen Widerspruch, und sind natürlich; und der Grund, weshalb wir uns einbilden, daß die Mittheilung der Bewegung der Natur gemäßer sey, nicht nur als jene Voraussetzungen, sondern auch als jede andre natürliche Wirkung, ist in dem Verhältnisse der Aehnlichkeit zwischen der Ursache und der Wirkung zu suchen, der sich hier mit der Erfahrung vereiniget, und die Dinge auf die engste und innigste Weise zusammen verbindet, so daß wir uns deshalb einbilden, als wären sie absolut unzertrennlich. Aehnlichkeit hat also denselbigen, oder einen gleichen Einfluß, als die Erfahrung; und da die einzige unmittelbare Wirkung der Erfahrung diese ist, daß sie unsre Begriffe zusammen verknüpft, so folgt,

folgt, daß aller Glaube aus der Association der Begriffe entspringt, nach meiner Hypothese.

Es wird in der Optik allgemein zugestanden, daß das Auge zu allen Zeiten eine gleiche Anzahl physischer Punkte sieht, und daß ein Mensch auf dem Gipfel eines Berges kein größeres Bild hat, das sich seinen Sinnen darstellt, als wenn er in dem kleinsten Hofe oder Zimmer eingesperrt ist. Nur die Erfahrung lehrt ihn aus gewissen eigenthümlichen Eigenschaften des Bildes auf die Größe des Objekts schließen; und diesen Schluss der Urtheilskraft verwechselt er mit der Empfindung, wie dieses bei unzähligen andern Gelegenheiten der Fall ist. Nun ist es offenbar, daß der Schluss der Urtheilskraft hier viel lebhafter ist, als in unserm gewöhnlichen Raisonement, und daß ein Mensch eine weit lebhaftere Vorstellung der ungeheuren Ausdehnung des Oceans hat, wenn er auf der Spitze eines Vorgebirges das Bild desselben durch sein Auge empfängt, als wenn er bloß das Rauschen des Wassers hört. Er fühlt ein weit stärkeres Vergnügen von dem Anschauen seiner Majestät; welches ein Beweis eines lebhaftern Begriffs ist; und er verwechselt sein Urtheil mit der Empfindung; welches ein anderer Beweis davon ist. Denn da der Schluss in beiden Fällen gleich gewiß und unmittelbar ist, so kann die größere Lebhaftigkeit unsrer Vorstellung in dem einen Falle von nichts herkommen, als davon, daß, indem wir den Schluss aus der Gesichtsvorstellung ziehen, außer der Verknüpfung durch Gewohn-

Gewohnheit noch eine Aehnlichkeit zwischen dem Bilde und dem Objekte, auf welches wir schliessen, da sey, welches das Verhältniß stärkt, und die Lebhaftigkeit der Impression dem im Verhältnisse stehenden Begriffe mit einer leichtern und natürlicheren Bewegung mittheilt.

Nirgends ist die Schwäche der menschlichen Natur allgemeiner und sichtbarer, als in dem, was man gemeiniglich Leichtgläubigkeit nennt, oder der zu leichte Beifall, den man dem Zeugnisse anderer giebt; und diese Schwäche kann sehr natürlich aus dem Einflusse der Aehnlichkeit erklärt werden. Wenn wir eine Begebenheit auf das Zeugniß anderer Menschen annehmen, so entsteht unser Glaube aus derselben Quelle, als unsre Schlüsse von Ursachen auf die Wirkungen, und von den Wirkungen auf die Ursachen; und es ist allein unsre Erfahrung von den herrschenden Principien der menschlichen Natur, welche uns eine Versicherung der Wahrhaftigkeit der Menschen verschaffen kann. Aber obgleich die Erfahrung das wahre Richtmaass so wohl von dieser, als von allen übrigen Arten der Urtheile ist, so richten wir uns doch selten ganz und gar darnach; sondern haben immer eine starke Neigung, alles zu glauben, was uns erzählt wird, sollten es auch Geschichten von Erscheinungen, Hexereien und Wundern seyn, und überhaupt Dinge, welche der täglichen Erfahrung und Beobachtung gänzlich widersprechen. Die Worte oder Reden anderer haben eine innige Verknüpfung

pfung mit gewissen Begriffen in ihrer Seele; und diese Begriffe stehen sodann wieder mit den Begebenheiten oder Dingen, die sie erzählen, in Verknüpfung. Diese letztere Verknüpfung gilt überhaupt genommen viel zu viel, und fordert oft unsern Beifall bei Dingen, welche keine Erfahrung rechtfertigen kann; und dieses kann von nichts anders herrühren, als von der Aehnlichkeit zwischen den Begriffen und den Begebenheiten. Andre Wirkungen deuten ihre Ursachen bloß auf eine versteckte Weise an; aber das Zeugniß der Menschen thut dieses geradezu, und kann eben so wohl als ein Bild, als wie eine Wirkung betrachtet werden. Kein Wunder also wenn wir so rasch in Ziehung der Folgen davon sind, und wenn wir uns in unsern Urtheilen hierüber weit weniger durch Erfahrung leiten lassen, als in den Urtheilen über irgend etwas andres.

So wie die Aehnlichkeit, wenn sie mit der ursachlichen Verknüpfung verbunden ist, unsere Schlüsse befestiget; so ist der Mangel derselben, wenn er einen beträchtlichen Grad erreicht, gemeinlich die Ursache ihrer gänzlichen Zerrüttung. Hiervon liegt nun ein sehr merkwürdiges Beispiel in der allgemeinen Sorglosigkeit und Stumpfheit der Menschen in Beziehung auf einen künftigen Zustand, wobei sie eine eben so hartnäckige Ungläubigkeit bezeigen, als in vielen andern Fällen eine blinde Leichtgläubigkeit. Es giebt in der That keine reichere Materie zum Verwundern für den denkenden

denkenden Mann, und zur Betrübniß für den Frommen, als wenn er die Nachlässigkeit mit ansieht, womit der größte Haufen des Menschengeschlechts seinen herannahenden Zustand betrachtet; und mit Recht haben einige berühmte Theologen kein Bedenken getragen, zu behaupten, daß, obgleich der gemeine Haufe keine förmlichen Grundsätze der Ungläubigkeit hätte, er dennoch aus solchen bestehe, die in der That in ihren Herzen ungläubig wären, und die nichts von dem haben, was man einen Glauben an die ewige Fortdauer ihrer Seelen nennen könnte. Denn laßt uns auf der einen Seite betrachten, mit welcher Beredsamkeit die Gottesgelehrten die Wichtigkeit der Ewigkeit aus einander gesetzt haben; und zugleich auf der andern erwägen, daß, obgleich, wenn etwas mit Beredsamkeit vorgetragen wird, unfre Beschreibung immer etwas stärker und größer ausfällt, als das Ding selbst; daß wir dennoch in diesem Falle gestehen müssen, daß die allerstärksten Bilder und Figuren doch noch weit unter der Sache sind. Und hiernächst laßt uns nun auf der andern Seite die erstaunliche Sicherheit der Menschen über diesen Punkt betrachten: so frage ich, ob diese Völker wol wirklich das glauben, was ihnen so tief eingepägt ist, und was sie mit dem Munde bejahen; und die Antwort muß offenbar verneinend ausfallen. Da der Glaube eine Gemüthshandlung ist, die von der Gewohnheit herrührt, so kann es nicht befremden, wenn der Mangel der Aehnlichkeit das
ein-

einreißt, was die Gewohnheit aufgebauet hat, und wenn sie die Stärke des Begriffs um eben so viel vermindert, als sie durch die letztere Ursache gewachsen ist. Ein künftiger Zustand ist so weit von unsrer möglichen Wahrnehmung entfernt, und wir haben einen so dunkeln Begriff von der Art und Weise, wie wir nach der Auflösung dieses Körpers existiren sollen, daß alle die Gründe, welche wir erfinden, so stark sie an sich seyn mögen, und so sehr sie auch von der Erziehung unterstützt werden, doch niemals mit ihren schwachen Einbildungen im Stande sind, über diese Schwierigkeit Herr zu werden, oder dem Begriffe eine gehörige Stärke und Ansehn zu verschaffen. Ich schreibe aber diese Ungläubigkeit noch weit lieber dem schwachen Begriffe zu, den wir uns von unserm künftigen Zustande machen, und der von dem Mangel der Aehnlichkeit jenes Lebens mit dem gegenwärtigen herrührt, als dem Grunde, der von der weiten Entfernung desselben hergenommen ist. Denn ich bemerke, daß die Menschen immer für das besorgt sind, was sich nach ihrem Tode in dieser Welt zutragen wird; und daß es wenige giebt, denen ihr Name, ihre Familie, Freunde und ihr Vaterland in irgend einer Periode der Zeit ganz gleichgültig wäre.

Und in der That, der Mangel der Aehnlichkeit vernichtet in diesem Falle den Glauben so ganz und gar, daß es, außer den wenigen, welche durch kaltes Nachdenken über die Wichtigkeit des Gegen-

genstandes darauf bedacht gewesen sind, durch oft wiederholte Meditation die Gründe für einen künftigen Zustand ihren Gemüthern recht tief einzuprägen, kaum einige giebt, welche von der Unsterblichkeit der Seele durch ein so wahres und festes Urtheil überzeugt sind, wie z. B. das Urtheil ist, das sich auf das Zeugniß der Reisenden und Geschichtschreiber stützt. Dieses sieht man ganz deutlich da, wo die Menschen Gelegenheit haben, die Arten des Vergnügens und Misvergnügens, imgleichen die Belohnungen und Bestrafungen dieses Lebens mit denen des zukünftigen zu vergleichen, selbst alsdenn, wenn der Fall sie eben nicht aus der Fassung bringt, oder eine heftige Leidenschaft ihre Urtheilskraft irre führt. Die Römisch - katholischen sind gewiß die eifrigsten unter allen christlichen Sekten in der Welt; und dennoch werdet ihr wenig unter dem mehr gefühlvollen Theile dieser Partei finden, welche nicht die Pulververfchwörung und die Ermordung in der Ptolomäus - Nacht als etwas Graufames und Barbarisches tadeln sollten; ob sie gleich gegen solche Menschen entworfen und ausgeführt wurden, die sie ohne weiteres Bedenken zu ewigen und unendlichen Strafen verdammen. Alles, was wir zur Entschuldigung dieses sich selbst ungleichen Betragens sagen können, ist, daß sie das, was sie von einem künftigen Zustande behaupten, nicht wirklich glauben; und es giebt keinen bessern Beweis für diesen Satz, als ihre eigne Inconsistenz.

Hiermit

Hiermit können wir noch eine Anmerkung verbinden; daß nämlich bei religiösen Materien die Menschen sich sehr gern in Schrecken setzen lassen, und daß keine Prediger bei dem Volke so beliebt sind, als solche, welche die allerschrecklichsten und schwermüthigsten Leidenschaften zu erregen wissen. In den gemeinen Geschäften des Lebens, wo wir die Wirklichkeit und Wahrheit der Dinge fühlen und ganz davon durchdrungen sind, kann uns nichts unangenehmer seyn, als Furcht und Schreck; und blos in dramatischen Erdichtungen und in religiösen Gesprächen gewähren diese Affekten Vergnügen. In diesen letztern Fällen hängt die Einbildungskraft ganz unbeforgt an dem Begriffe; und die Leidenschaft, welche durch den Mangel des Glaubens, oder die Vorstellung, daß die Sache nicht wahr ist, geschwächt ist, hat blos die angenehme Wirkung, das Gemüth in Leben und Thätigkeit zu setzen, und die Aufmerksamkeit rege zu halten.

Die gegenwärtige Hypothese wird noch mehr Bestätigung erhalten, wenn wir die Wirkungen der übrigen Arten, so wohl der Gewohnheit, als andrer Verhältnisse untersuchen. Um dieses zu verstehen, müssen wir erwägen, daß die Gewohnheit, der ich allen Glauben und alle Vernunftschlüsse zuschreibe, den Begriff im Gemüthe auf eine doppelte Art verstärkt. Denn angenommen, daß wir in aller vergangenen Erfahrung zwei Objekte immer mit einander verbunden gefunden haben, so ist offenbar,

daß

dafs wir bei der Erscheinung des einen dieser Objekte in einer Impression, vermöge der Gewohnheit, ausserordentlich leicht zum Begriffe desjenigen Objekts, welches dasselbe begleitet, übergehen; und dafs wir vermittelt der gegenwärtigen Impression und des leichten Ueberganges den Begriff auf eine weit stärkere und lebhaftere Weise uns vorstellen, als irgend ein schwankendes und flatterndes Bild der Phantasie. Aber lafst uns auch einmal annehmen, dafs ein blofser Begriff allein, ohne dergleichen künstliche und seltsame Veranstaltung, oft in der Seele erschiene, so müfste doch dieser Begriff nach und nach eine Leichtigkeit und Stärke erhalten; und beide unterscheiden sich durch ihren festen Sitz und ihre leichte Einführung von den neuen und ungewöhnlichen Begriffen. Dieses ist der einzige Punkt, wodurch sich diese zwei Arten der Gewohnheit von einander unterscheiden; und wenn es klar wird, dafs ihre Wirkungen auf die Urtheilskraft ähnlich und proportional sind, so können wir sicher schliessen, dafs die vorhergehende Erklärung dieses Vermögens genugthuend ist. Können wir aber wol noch an dieser Uebereinstimmung in ihrem Einflusse auf die Urtheilskraft zweifeln, wenn wir die Natur und die Wirkungen der Erziehung erwägen?

Alle dergleichen Meinungen und Vorstellungen der Dinge, woran wir von unsrer Kindheit an gewöhnt sind, fassen so tiefe Wurzel, dafs es für uns unmöglich ist, sie auszurotten, wenn wir auch
alle

alle Kräfte der Vernunft und der Erfahrung zu Hülfe nähmen; und diese Angewohnheiten nähern sich nicht nur in ihrem Einflusse dem, was aus der beständigen und unzertrennlichen Vereinigung der Ursachen und Wirkungen entspringt, sondern übertreffen dasselbe fogar bei vielen Gelegenheiten noch. Hier dürfen wir aber noch nicht damit zufrieden seyn, daß wir sagen, die Lebhaftigkeit des Begriffs erzeuge den Glauben; sondern wir müssen annehmen, daß beide individualiter einerlei seyen. Die öftere Wiederholung eines Begriffs prägt ihn der Einbildungskraft ein; aber diese könnte nie von selbst Glauben erzeugen, wenn diese Handlung des Gemüths durch die ursprüngliche Einrichtung unfreer Natur bloß an einen Schluß und eine Vergleichung der Begriffe gebunden wäre. Die Gewohnheit kann uns zu einer falschen Vergleichung der Begriffe verleiten, dieses ist die höchste Wirkung, die wir uns davon vorstellen können. Aber es ist gewiß, daß sie niemals die Stelle der Vergleichung ersetzen oder eine Gemüthshandlung hervorbringen kann, welche natürlicherweise zu diesem Principio gehört.

Ein Mensch, der durch die Amputation einen Arm oder ein Bein verloren hat, will noch lange Zeit nachher diese Glieder gebrauchen. Wenn jemand gestorben ist, so ist es eine gemeine Bemerkung der ganzen Familie, besonders der Bedienten, daß sie ihn kaum für todt halten können, sondern daß sie sich immer noch einbilden, er sey

in seinem Zimmer oder sonst an einem andern Orte, wo sie ihn zu finden gewohnt waren. Ich habe oft in Gesellschaft gehört, wenn von einer berühmten Person gesprochen wurde, daß jemand, der gar keine Bekanntschaft mit derselben hat, sagte: Ich habe diesen Mann niemals gesehen, aber ich bilde mir immer ein, ich hätte ihn gesehen; so oft habe ich von ihm reden hören. Alles dieses sind eben solche Beispiele.

Wenn wir dieses Argument, das von der Erziehung hergenommen ist, in einem genauern Lichte betrachten, so wird es uns außerordentlich überzeugend vorkommen; und dieses um desto mehr, da es in einer der allergemeinsten Erscheinungen gegründet ist, die man nur antreffen kann. Ich bin überzeugt, daß man bei einer Prüfung finden wird, daß mehr als die Hälfte solcher Meinungen, die unter dem Menschengeschlechte herrschend sind, der Erziehung angehören, und daß die Grundsätze, welche so blindlings angenommen werden, weit mehr wirken, als solche, welche entweder von abstrakten Begriffen oder von Erfahrung herkommen. So wie Lügner, durch die öfteren Wiederholungen ihrer Lügen, sich zuletzt ihrer wie Wahrheiten erinnern; so kann die Urtheilskraft, oder vielmehr die Einbildungskraft, durch ein gleiches Mittel sich die Begriffe so fest eingepägt, und sich dieselben so lebhaft vorgestellt haben, daß sie auf das Gemüth gerade so wirken,
wie

wie Vorstellungen, welche uns Sinne, Gedächtniß und Vernunft geben. Da aber die Erziehung eine künstliche und keine natürliche Ursache ist, und da ihre Maximen oft der Vernunft, ja sogar sich selbst zu verschiedenen Zeiten und Orten widersprechen, so ist sie niemals von den Philosophen für einen ächten Grund der Wahrheit erkannt worden; ob sie gleich im Grunde meistens auch auf denselben Grund der Gewohnheit und Wiederholung gebauet ist, so gut wie unsre Schlüsse von Ursachen und Wirkungen *).

Zehn.

*) Im Allgemeinen können wir bemerken, daß unser Beifall, den wir den wahrscheinlichen Schlüssen geben, da er auf der Lebhaftigkeit der Begriffe beruhet, vielen jener Grillen und Vorurtheilen ähnlich ist, welche man unter dem beschimpfenden Charakter, als ob sie bloße Abkömmlinge der Imagination wären, verwirft. An diesem Ausdrucke siehet man, daß das Wort Einbildungskraft gemeinlich in einem doppelten Sinne gebraucht wird; und obgleich der wahren Philosophie nichts mehr zuwider ist, als dieser Mangel der Akkuratesse; so habe ich mich doch in der Folge mehr als einmal genöthigt gesehen, in diesen Fehler zu fallen. Wenn ich die Einbildungskraft dem Gedächtnisse entgegensetze, so verstehe ich die Fähigkeit darunter, wodurch wir schwächere Begriffe bilden. Setze ich sie aber der Vernunft entgegen, so meine ich dasselbige Vermögen, das nur die demonstrativen und wahrscheinlichen Schlüsse ausschließt. Wenn ich

Zehnter Abschnitt.

Von dem Einflusse des Glaubens.

Aber obgleich die Erziehung als ein irriger Grund, irgend einer Meinung Beifall zu geben, in der Philosophie verschrieen ist, so hat sie dennoch in der Welt stets das Obergewicht, und ist die Ursache, weshalb anfänglich alle Systeme, wenn sie neu und ungewöhnlich sind, verworfen werden. Dieses wird auch vielleicht das Schickfal deffen seyn, was ich bisher von dem Glauben gesagt habe, und ob mir gleich die Beweise, welche ich hervorgebracht habe, vollkommen bündig vorkommen, so erwarte ich doch nicht, das ich eben viel Profelyten für meine Meinung machen werde. Die Menschen werden sich kaum überreden, das Folgen von solcher Wichtigkeit aus Grundfätzen fließen können, die dem Scheine nach so unbedeutend sind, und das der größte Theil unsrer Schlüsse mit allen unsern Handlungen und Leidenschaften durch nichts, als Gewohnheit und Fertigkeit entstanden seyn könne. Diesem Einwurfe zu begegnen,

ich es keinem von Beiden entgegensetze, so ist es gleichgültig, ob man es in dem weitern oder engern Sinne nimmt, oder wenigstens wird der Kontext das, was darunter verstanden wird, allemal hinlänglich erklären.

gegenen, will ich etwas von dem schon zum Voraus vortragen, was eigentlich mehr ein Objekt der künftigen Betrachtung seyn wird, wenn wir von den Leidenschaften und dem Schönheitsfinne reden.

Es ist dem menschlichen Gemüthe ein Vermögen der Lust und Unlust, als die hauptsächlichste Quelle und der Bewegungsgrund aller seiner Handlungen, eingeprägt. Lust und Unlust können aber auf eine doppelte Art im Gemüthe erscheinen; wovon die eine mit ganz andern Wirkungen verknüpft ist, als die andre. Sie erscheinen entweder als Impressionen und werden wirklich gefühlt, oder nur als Begriffe, wie jetzo, da wir davon reden. Es ist offenbar, daß der Einfluß dieser beiden Arten nicht einerlei seyn kann. Impressionen setzen die Seele allemal in Bewegung, und zwar in dem höchsten Grade; aber nicht jeder Begriff hat dieselbe Wirkung. Die Natur ist in diesem Falle mit vieler Vorsicht verfahren, und scheint mit Fleiß die Inkonvenienzen der zwei Extremitäten vermieden zu haben. Bestimmen die Impressionen den Willen allein, so würden wir in jedem Augenblicke unfres Lebens den größten Schmerzen unterworfen seyn; weil, wenn wir gleich ihre Annäherung voraussehen, wir doch von der Natur mit keinem Thätigkeitsprincipio versehen wären, welches uns antreiben könnte, sie zu vermeiden. Bestimmte hingegen jeder Begriff unfre Handlungen, so würde unser Zustand um nicht viel besser seyn. Denn die

Unbeständigkeit und die Regsamkeit der Gedanken ist so groß, daß die Bilder jedes Dinges, besonders der Güter und Uebel, beständig im Gemüthe wandern; und würde es also von jeder leeren Vorstellung dieser Art bewegt, so würde es keinen Augenblick Ruhe und Frieden genießen können.

Daher hat die Natur einen Mittelweg gewählt, und hat weder jedem Begriffe von dem Guten und Bösen eine Kraft verliehen, auf den Willen zu wirken, noch hat sie sie gänzlich von diesem Einflusse ausgeschlossen. Obgleich eine leere Erdichtung keine Wirksamkeit hat, so finden wir doch durch Erfahrung, daß die Begriffe solcher Objekte, von denen wir glauben, daß sie entweder wirklich sind, oder wirklich werden, in einem geringern Grade dieselbigen Wirkungen hervorbringen, als diejenigen Impressionen, welche den Sinnen und der Wahrnehmungskraft unmittelbar gegenwärtig sind. Die Wirkung des Glaubens ist also, daß ein bloßer Begriff mit den Impressionen ins Gleiche gebracht, und ihm ein gleicher Einfluß auf die Leidenschaften verschafft wird. Diese Wirkung kann er nun dadurch erhalten, daß er an Stärke und Lebhaftigkeit der Impression nahe gebracht wird. Denn da die verschiedenen Grade der Stärke den ganzen ursprünglichen Unterschied zwischen einer Impression und einem Begriffe ausmachen; so müssen sie, nach einer natürlichen Folge, auch die Quelle aller Verschiedenheiten in den Wirkungen dieser Vorstellungen seyn; und wenn sie entweder ganz, oder nur

zum Theil aufgehoben werden, so ist dieses die Ursache jeder neuen Aehnlichkeit, die sie erlangen. Sobald wir einen Begriff der Stärke und Lebhaftigkeit einer Impression nahe bringen können, so wird er in gleicher Maasse seinen Einfluß auf das Gemüth nachahmen können; und umgekehrt, wenn die Begriffe im Einflusse ihnen ähnlich sind, wie in dem gesetzten Falle, so muß dieses daher kommen, daß sie sich ihnen an Stärke und Lebhaftigkeit nähern. Da also der Glaube macht, daß ein Begriff, seinen Wirkungen nach, der Impression ähnlich ist; so muß er in dem Begriffe auch ähnliche Eigenschaften verursachen, und kann nichts anders seyn, als eine lebhaftere und stärkere Vorstellung eines Begriffs. Dieses kann also theils ein Beweis mehr seyn für unser System, theils kann es uns auch lehren, wie unsre Schlüsse von Ursache und Wirkung vermögend seyn können, auf den Willen und die Leidenschaften zu wirken.

So wie der Glaube jederzeit nothwendig erforderlich ist, wenn Leidenschaften erregt werden sollen, so sind umgekehrt die Leidenschaften dem Glauben außerordentlich günstig; und nicht nur solche Begebenheiten, die von angenehmen Empfindungen begleitet sind, sondern sehr oft solche, die Schmerz verursachen, werden aus dieser Ursache oft leichter Gegenstände des Glaubens und des Fürwahrhaltens. Ein Feiger, dessen Furcht leicht rege gemacht wird, glaubt jede Erzählung von Gefahr, in die er fallen kann, sehr bald; so wie ein

Mensch von düsterer und melancholischer Gemüthsart jedes Ding außerordentlich leicht für wahr hält, das seine herrschende Leidenschaft ernährt. Wenn Etwas mit Leidenschaft vorgestellt wird, so verursacht dieses gleich Unruhe, und erregt unmittelbar einen Grad derjenigen Leidenschaft, die man an der Person bemerkt, die es vorstellt; besonders bei Personen, die natürlicherweise zu dieser Leidenschaft geneigt sind. Diese Bewegung pflanzt sich durch einen leichten Uebergang in die Imagination fort; und indem sie sich auch über unsern Begriff des afficirten Objekts verbreitet, so macht sie, daß wir den Begriff mit größerer Stärke und Lebhaftigkeit denken, und daß wir ihm folglich Glauben beimessen, nach dem vorgetragenen Systeme. Bewunderung und Erstaunen haben dieselbige Wirkung, als die übrigen Leidenschaften; und hieraus ist auch zu erklären, weshalb Quacksalber und Projektirer durch die prahlerischen Erzählungen ihrer hochklingenden Rotomandaten bei dem Volke weit mehr Glauben erhalten, als wenn sie in den Schranken der Bescheidenheit blieben. Das erste Erstaunen, welches natürlich ihre wundervollen Erzählungen begleitet, breitet sich über die ganze Seele aus, und erhebt und belebt den Begriff so sehr, daß er solchen Schlüssen ähnlich wird, die wir aus Erfahrung ziehen. Dieses ist ein Geheimniß, mit dem wir schon ein wenig bekannt sind, und wir werden Gelegenheit finden, im Verlaufe dieser Abhandlung noch mehr in dasselbe einzudringen.

Nach

Nach dieser Darstellung des Einflusses des Glaubens auf die Leidenschaften werden wir weniger Schwierigkeit bei der Erklärung seiner Wirkungen auf die Imagination antreffen, so außerordentlich sie uns auch vorkommen mögen. Es ist gewiß, daß wir an keinem Gespräche Vergnügen finden können, wenn unsre Urtheilskraft den Bildern, welche vor unsre Phantasie gebracht werden, keinen Beifall giebt. Die Unterhaltung mit denen, die eine Fertigkeit im Lügen erworben haben, wenn es auch nur in unwichtigen Dingen ist, gefällt uns niemals: und dieses deshalb, weil die Begriffe, die sie vorbringen, keinen Glauben verdienen, und daher keinen Eindruck auf uns machen. Selbst die Dichter, ob sie gleich Lügner von Profession sind, suchen doch immer ihren Dichtungen einen Anstrich von Wahrheit zu geben; und wo dieses gänzlich vernachlässiget ist, da werden ihre Erdichtungen, so sinnreich sie immer seyn mögen, niemals viel Vergnügen erregen können. Kurz, wir können sagen, daß, selbst wenn die Begriffe keinen Einfluß auf den Willen und die Leidenschaften haben, Wahrheit und Realität dennoch erfordert werden, wenn sie für die Einbildungskraft unterhaltend seyn sollen.

Aber wenn wir alle die Erscheinungen zusammen vergleichen, die uns in dieser Rücksicht vorkommen, so werden wir finden, daß die Wahrheit, ob sie gleich in allen Werken des Geistes nothwendig zu seyn scheint, doch keine andre Wirkung hat,

hat, als das sie den Begriffen einen leichten Eingang verschafft, und das sie macht, das sich der menschliche Geist dabei beruhigt und zufrieden ist, wenigstens nicht weiter widerstrebt. Aber da dieses eine Wirkung ist, von welcher man leicht sieht, das sie aus jener Festigkeit und Stärke fließt, welche nach meinem Systeme solche Begriffe begleitet, die sich auf Schlüsse der ursachlichen Verknüpfung gründen; so folgt, das der ganze Einfluß des Glaubens auf die Phantasie aus diesem Systeme erklärt werden kann. Dem zufolge können wir bemerken, das, wenn dieser Einfluß von irgend einem andern Princip, als der Wahrheit und der Realität, herkömmt, das diese sodann ihre Stelle erfüllen, und der Einbildungskraft eben die Unterhaltung geben.

Die Dichter haben sich, wie sie es nennen, ein poetisches System der Dinge erdacht, welches, ob es gleich weder von ihnen selbst, noch von den Lesern geglaubt wird, gemeinlich für einen hinreichenden Grund aller Dichtungen gehalten wird. Wir sind so sehr an die Namen Mars, Jupiter, Venus, u. s. w. gewöhnt, das gerade so, wie uns die Erziehung gewisse Meinungen einprägt, auch hier die beständige Wiederholung dieser Begriffe macht, das sie in der Seele so leicht gedacht werden und auf die Phantasie wirken, ohne das es die Urtheilskraft hindert. Auf gleiche Weise entlehnen auch die Tragödienschreiber ihre Fabel, oder wenigstens die Namen ihrer Hauptpersonen, von
gewissen

gewissen bekannten Vorfällen in der Geschichte; und dieses nicht etwa, um die Zuschauer zu betrügen; denn sie gestehen frei, daß die Wahrheit nicht in einem einzigen Umfande genau beobachtet sey; sondern um denen außerordentlichen Vorfällen, die sie darstellen, eine desto leichtere Aufnahme in der Einbildungskraft zu verschaffen. Hingegen für Komiker ist diese Vorsicht nicht nöthig, weil ihre Personen und Vorfälle, da sie mehr gemeiner Art sind, schon leichter von der Vorstellungskraft gefaßt und ohne dergleichen Vorbereitung aufgenommen werden, ob man gleich vom ersten Anfange an weiß, daß sie erdichtet und bloße Geburten der Phantasie sind.

Dieses Gemisch von Wahrheit und Falschheit in den Fabeln der tragischen Dichter dient nicht nur zu unserm Vorhaben, um zu zeigen, daß die Imagination befriedigt werden könne, ohne eine absolute Ueberzeugung oder Glauben; sondern es kann auch in andrer Rücksicht als eine sehr starke Bestätigung dieses Systems betrachtet werden. Es ist offenbar, daß die Dichter von diesem Kunstgriffe, die Namen ihrer Personen und die Hauptzüge ihrer Gedichte aus der Geschichte zu borgen, deshalb Gebrauch machen, um dem Ganzen einen leichtern Eingang zu verschaffen, und dadurch einen tiefern Eindruck auf die Phantasie und Leidenschaften zu bewirken. Die verschiedenen Theile des Stücks kommen dadurch in eine Art von Verhältniß, daß sie zu einem Gedichte oder zu einer Vorstellung vereiniget

einiget werden; und wenn einer dieser Theile Wahrheit enthält und Glauben verdient, so erhalten die übrigen, welche mit ihm im Verhältnisse stehen, ebenfalls Stärke und Leben. Die Lebhaftigkeit der ersten Vorstellung verbreitet sich den Verhältnissen gemäß, und wird, als durch eben so viele Röhren oder Kanäle, zu jedem Begriffe geführt, der mit der ersten einigermaßen in Gemeinschaft steht. Diese kann freilich niemals bis zu einer ganz vollkommenen Ueberzeugung steigen; und zwar deswegen, weil die Vereinigung unter den Begriffen gewissermaßen nur zufällig ist; aber sie kömmt ihr doch in ihrem Einflusse so nahe, daß wir uns fest einbilden, als ob sie alle denselbigen Ursprung hätten. Der Glaube muß der Einbildungskraft gefallen, vermöge der Stärke und Lebhaftigkeit, die damit verbunden ist; weil man findet, daß jeder Begriff, der Stärke und Lebhaftigkeit hat, diesem Vermögen angenehm ist.

Dieses zu bestätigen, bemerken wir, daß der Beistand der Urtheilskraft und der Phantasie wechselseitig sey, so wie zwischen der Urtheilskraft und der Leidenschaft; und daß der Glaube nicht nur der Einbildungskraft Stärke verleihet, sondern daß auch eine lebhafte und starke Einbildungskraft unter allen Anlagen die geschickteste ist, Glauben und Ansehen zu bewirken. Es ist schwer für uns, unsern Beifall dem zu versagen, was mit allen Farben der Beredsamkeit ausgemahlt ist; und die Lebhaftigkeit, welche die Phantasie hervorbringt, ist in vielen

len Fällen noch größer, als diejenige, welche durch Gewohnheit und Erfahrung entsteht. Wir werden von der lebhaften Phantasie unsers Schriftstellers oder unsers Begleiters fortgerissen; und er selbst ist nicht selten ein Opfer seines eignen Feuers und Genies.

Es darf ferner nicht vergessen werden, daß, so wie eine lebhafte Einbildungskraft oft in Raserei oder Narrheit ausartet, und mit ihr überhaupt eine große Aehnlichkeit in ihren Wirkungen hat; daß sie auf eben diese Art auch auf das Urtheilsvermögen wirkt, und nach eben diesen Grundfätzen Glauben hervorbringt. Wenn die Imagination durch eine außerordentliche Aufwallung des Bluts und der Lebensgeister eine solche Stärke erlangt, daß alle Kräfte und Vermögen der Seele in Unordnung gerathen, so kann sie Wahrheit und Falschheit nicht mehr unterscheiden; aber jede flüchtige Erdichtung oder Begriff, der denselben Einfluß hat, den die Impressionen des Gedächtnisses, oder die Schlüsse der Urtheilskraft haben, wird auch auf dieselbe Art aufgenommen, und wirkt mit gleicher Kraft auf die Leidenschaften. Nun ist weder eine gegenwärtige Impression, noch ein Uebergang aus Gewohnheit mehr nöthig, unsre Begriffe zu beleben. Jede Chimäre unsres Gehirns ist eben so lebhaft und stark, als irgend eine von denen Folgerungen, die wir des Namens der Erfahrungsurtheile werth halten, und bisweilen sogar eben so, wie die Impressionen der Sinne. Die Dichtkunst hat dieselbige
Wir-

Wirkung, nur in einem geringern Grade; und es ist beiden, so wohl der Dichtkunst, als der Rase-
 rei, gemein, daß die Lebhaftigkeit, welche sie den
 Begriffen verleihen, nicht von der besondern Lage
 und den Verbindungen der Objekte herrührt, son-
 dern von der jedesmaligen Gemüthsverfassung und
 Disposition der Person. So hoch aber der Gipfel
 auch immer seyn mag, zu welchem diese Lebhaf-
 tigkeit steigt, so ist doch so viel gewiß, daß das
 Gefühl, das sich mit Poesieen verknüpft, nie-
 mals mit demjenigen einerlei ist, welches im Ge-
 müthe entsteht, wenn wir über Objekte Vernunft-
 schlüsse machen, wenn sie auch nur den niedrigsten
 Grad der Wahrscheinlichkeit bei sich hätten. Das
 Gemüth findet den Unterschied zwischen dem einen
 und dem andern außerordentlich leicht; und so
 groß auch die Gemüthsbewegung seyn mag, die
 der poetische Enthusiasmus der Seele ertheilt, so ist
 es doch nur ein bloßes Phantom des Glaubens oder
 der Ueberzeugung. Mit dem Begriffe ist's derselbe
 Fall, als mit der Leidenschaft, die er veranlaßt.
 Es ist keine Leidenschaft im menschlichen Gemü-
 the, die nicht auch durch die Dichtkunst erregt
 werden könnte; obgleich auch die Gefühle der
 Leidenschaften ganz verschieden sind, wenn sie
 durch poetische Fiktionen erweckt werden, und
 wenn sie vom Glauben und der Realität entstehen.
 Eine Leidenschaft, welche im wirklichen Leben
 unangenehm ist, kann in einem Trauerspiele oder
 in einem Heldengedichte die größte Unterhaltung
 ge-

gewähren. Im letztern Falle wirkt sie nicht mit dem Gewichte auf uns: man fühlt sie weniger stark und heftig: sie hat nur den angenehmen Erfolg, daß sie die Lebensgeister erregt und die Aufmerksamkeit weckt. Die Verschiedenheit in den Leidenschaften ist ein sicherer Beweis von dem gleichen Unterschiede in denen Begriffen, von welchen die Leidenschaften herrühren. Wenn nur die Lebhaftigkeit von einer Verknüpfung aus Gewohnheit mit einer gegenwärtigen Impression herrührt, so ist immer etwas Stärkeres und Reelleres in ihren Handlungen, als bei den Erhitzungen der Poesie und Beredsamkeit, wenn auch gleich bei den erstern die Einbildungskraft, dem Scheine nach, nicht so lebhaft gerührt ist. Die Stärke unfre Gemüthsveränderungen kann in diesem Falle so wenig, wie in andern, nach der scheinbaren Bewegung der Seele gemessen werden. Eine dichterische Schilderung kann einen weit fühlbarern Eindruck auf die Phantasie machen, als eine historische Erzählung. Sie kann mehr solche Umstände zusammenbringen, welche ein vollständiges Bild oder Gemälde ausmachen. Sie kann das Objekt den Augen mit lebhaftern Farben darstellen. Aber die Begriffe, die es darstellt, sind dennoch von den Gefühlen, die mit denen verbunden sind, welche von dem Gedächtnisse und der Urtheilskraft entstehen, ganz verschieden. Es ist etwas Schwaches und Unvollkommnes bei aller anscheinenden Heftigkeit des Denkens und Empfindens,
welches

welches die Dichtungen der Poesie jederzeit begleitet.

Wir werden in der Folge noch Gelegenheit haben, die Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten zwischen einem poetischen Enthusiasmus und einer ernsthaften Ueberzeugung zu bemerken. Unterdeffen kann ich nicht umhin, hier anzuführen, daß der große Unterschied in ihrem Gefühle gewissermaßen von der Reflexion und von allgemeinen Regeln herrührt. Wir werden gewahr, daß die Stärke der Vorstellung, welche Erdichtungen von der Poesie und Beredsamkeit erhalten, ein bloß zufälliger Umstand ist, der jeden Begriff eben so gut treffen kann; und daß dergleichen Dichtungen mit nichts Realem verknüpft sind. Diese Bemerkung macht, daß wir uns, so zu sagen, der Dichtung ganz überlassen, aber sie verursacht auch, daß wir den Begriff auf eine ganz andre Art fühlen, als die ewig gegründeten Ueberzeugungen, die sich auf das Gedächtniß und die Gewohnheit gründen. Sie sind etwas von dieser Art: aber das eine ist niedriger, als das andre, sowohl in seinen Ursachen, als in seinen Wirkungen. Das kleinste Nachdenken zerstreuet die Illusionen der Dichtkunst sogleich, und stellt die Gegenstände in ihrem wahren Lichte dar. Indessen ist es doch gewiß, daß ein Dichter in der Hitze des poetischen Enthusiasmus eine Art von Glauben, ja sogar eine Art von Anschauung seiner Objekte hat: und wenn nur ein entfernter Grund da ist, wodurch ein solcher Glaube entstehen

hen kann, so trägt nichts mehr dazu bei, diesen in eine vollkommne Ueberzeugung zu verwandeln, als ein Schmuck von poetischen Figuren und Bildern, welche ihre Wirkung so wohl auf den Dichter selbst, als auch auf seine Leser thun.

Eine ähnliche Betrachtung über die allgemeinen Regeln verhindert es, daß unser Glaube nicht bei jedem Wachstume der Stärke und Lebhaftigkeit unsrer Begriffe vermehrt wird. Wenn eine Meinung gar keinen Zweifel, oder gar keine Wahrscheinlichkeit des Gegentheils zuläßt, so schreiben wir ihr eine vollkommne Ueberzeugung zu; wenn gleich der Mangel der Aehnlichkeit oder der Kontiguität macht, daß die Stärke ihrer Vorstellungen geringer ist, als bei andern Meinungen. Auf diese Art verbessert der Verstand den sinnlichen Schein, und macht, daß wir uns einbilden, als ob ein Objekt in einer Entfernung von zwanzig Fus dem Auge eben so groß vorkomme, als ein andres von gleicher Größe, das aber neunzehn Fuß entfernt ist.

Elfter Abschnitt.

V o n

der Wahrscheinlichkeit des Zufalls.

Um aber diesem Systeme seine volle Stärke und Deutlichkeit zu verschaffen, so müssen wir unser Auge eine kurze Zeit von demselben abwenden, und die Folgen desselben in Erwägung ziehen, um von denselbigen Grundfätzen einige andre Arten von Schlüssen zu erklären, welche denselbigen Ursprung haben.

Diejenigen Philosophen, welche die menschliche Erkenntniß in das, was man weiß, und in das, was bloß wahrscheinlich ist, eintheilen, und unter dem Wissen diejenige Evidenz verstehen, welche aus der Vergleichung der Begriffe entspringt, werden genöthigt, alle Urtheile, die sich auf solche Beweise gründen, die von Ursachen oder Wirkungen hergenommen sind, unter dem allgemeinen Ausdrücke der wahrscheinlichen Erkenntnisse zu begreifen. Aber ob es gleich jedem frei steht, seine Ausdrücke nach Gefallen zu gebrauchen; und ob ich auch gleich selbst im Vorhergehenden diesem Sprachgebrauche gefolgt bin; so ist doch gewiß, daß wir in der gemeinen Unterredung leicht zugeben, daß einige Beweise, die von der ursächlichen Verknüpfung hergenommen sind, über die Wahrscheinlichkeit hinausgehen, und

und eine weit grössere Evidenz bei sich führen. Es würde lächerlich seyn, wenn jemand sagen wollte, daß es bloß wahrscheinlich wäre, daß die Sonne morgen aufgehen wird, oder daß alle Menschen sterben müssen; ob es gleich wahr ist, daß wir keine andre Gewissheit von diesen Begebenheiten haben, als die uns Erfahrung giebt. Um deswillen möchte es vielleicht schicklicher seyn, um die gemeine Wortbedeutung zu behalten und die verschiedenen Grade der Evidenz zu bezeichnen, die Ueberzeugung in drei Grade abzutheilen, nämlich in diejenige, welche von dem Wissen, von den Beweisen und von der Wahrscheinlichkeit entsteht. Durch das Wissen verstehe ich dann eine solche Ueberzeugung, die aus der Vergleichung der Begriffe entspringt. Durch Beweise, solche Gründe, welche auf dem Verhältnisse der Ursache und Wirkung beruhen, und welche von Zweifel und Ungewissheit gänzlich frei sind. Durch Wahrscheinlichkeit endlich, diejenige Ueberzeugung, welche doch noch mit Ungewissheit verknüpft ist. Diese letztere Art der Vernunftkenntniß will ich gegenwärtig untersuchen.

Die Wahrscheinlichkeit oder die Vernunftkenntniß aus der Muthmaßung zerfällt in zwei Arten, nämlich in diejenige, welche auf den Zufall, und in diejenige, welche auf Ursachen gegründet ist. Jede derselben müssen wir nach der Ordnung betrachten.

Der Begriff der Ursache und Wirkung ist durch Erfahrung entsprungen, welche, da sie uns gewisse Objekte als stets mit einander verbunden darstellt, in uns eine Fertigkeit erzeugt, sie in diesem Verhältnisse zu denken, so das wir, ohne uns grofse Gewalt anzuthun, sie in gar keinem andern denken können. Auf der andern Seite, da der Zufall an und für sich nichts ist, und, eigentlich zu reden, eine blofse Negation der Ursache, so ist sein Einfluss auf das Gemüth gerade dem Einflusse der ursachlichen Verknüpfung entgegengesetzt; und es ist ihm wesentlich eigen, die Einbildungskraft vollkommen gleichgültig zu lassen, ob sie die Existenz oder die Nichtexistenz desjenigen Objekts sich vorstellen will, das man zufällig nennt. Eine Ursache bestimmt unsern Gedankengang, und zwingt uns gewissermaßen, bestimmte Objekte uns in einem bestimmten Verhältnisse vorzustellen. Der Zufall kann bloß diesen bestimmten Gang der Vorstellungen aufheben und das Gemüth in seinem natürlichen Zustande der Gleichgültigkeit lassen; wohin es bei Abwesenheit einer Ursache sogleich wieder versetzt wird.

Da also eine gänzliche Gleichgültigkeit dem Zufalle wesentlich angehört, so kann kein Zufall mehr seyn, als der andre, er müfste denn aus einer gröfsern Anzahl gleicher Zufälle zusammengesetzt seyn. Denn wenn wir sagen wollten, das ein Zufall auf irgend eine andre Art eine gröfsere Gewifsheit bei sich haben könnte, als der andre,

so müßten wir zu gleicher Zeit auch behaupten, daß Etwas da ist, welches ihm diesen größern Grad verleiht, und den Ausgang mehr auf die eine, als auf die andre Seite bestimmt; das heißt mit andern Worten, wir müßten eine Ursache einräumen und die Voraussetzung des Zufalls aufheben, den wir doch zuerst angenommen hatten. Eine vollkommene und gänzliche Gleichgültigkeit ist dem Zufalle wesentlich, und eine gänzliche Gleichgültigkeit kann an sich selbst nie größer oder kleiner seyn, als eine andre. Diese Wahrheit ist nicht etwa bloß meinem Systeme eigen, sondern wird von jedem anerkannt, der Berechnungen über die Zufälle anstellt.

Und hier ist es merkwürdig, daß, ob sich gleich Zufall und ursachliche Verknüpfung entgegengesetzt sind, so ist es uns doch ganz unmöglich, eine Verbindung von Fällen zu denken, welche vermögend ist, dem einen Ungefähr vor dem andern einen Vorzug zu geben, ohne vorauszusetzen, daß sich unter der Zahl der Zufälle auch Ursachen und eine Verbindung von Nothwendigkeit in einigen derselben befinde, da die übrigen ganz gleichgültig sind. Wo den Zufall nichts einschränkt, da ist jede Vorstellung, welche die ausschweifendste Phantasie nur immer bilden kann, gleichgültig; und kein Umstand kann der einen vor der andern einen Vorzug geben. Wenn wir also nicht annehmen, daß einige Ursachen da sind, um derentwillen der Fall des Würfels wirklich erfolgt und eine bestimmte Stellung erhält, warum er vielmehr auf

der einen, als auf der andern Seite liegt, so können wir keine Berechnung über die Gesetze des Zufalls anstellen. Nehmen wir aber an, daß diese Ursachen wirken, und daß alle übrigen gleichgültig und durch den bloßen Zufall bestimmt sind, so ist es leicht, zu einem Begriffe einer größern Zahl der möglichen Fälle zu gelangen. Ein Würfel, der vier Seiten hat, die mit einerlei Zahl von Punkten bezeichnet sind, und nur zwei, auf welchen sich eine andre Zahl befindet, giebt uns ein gewöhnliches und leichtes Beispiel dieser Superiorität. Das Gemüth ist hier durch die Ursachen auf eine solche bestimmte Anzahl und Beschaffenheit der Erfolge eingeschränkt; und zu gleicher Zeit ist es unbestimmt in seiner Wahl über irgend einen besondern Erfolg.

Wir haben nun drei Schritte in unsrer Untersuchung zurückgelegt, und ausgemacht, 1) daß der Zufall eine bloße Negation der Ursache sey, und eine gänzliche Gleichgültigkeit im Gemüthe hervorbringe; 2) daß eine Verneinung der Ursache und eine gänzliche Gleichgültigkeit niemals größer oder kleiner, als die andre seyn könne; und 3) daß sich unter den Zufällen dennoch einige Ursachen finden müssen, wenn überall ein Urtheilen statt finden soll.

Nunmehr gehen wir weiter, und erwägen zunächst, was für eine Wirkung eine größere Zahl möglicher Fälle auf das Gemüth haben könne, und auf welche Art dieselbe auf unser Urtheil und unsre Mei-

Meinung einfließe. Hier lassen sich alle die Gründe wieder anwenden, welche wir bei der Prüfung desjenigen Glaubens gebraucht haben, der durch Ursachen gewirkt wird; und wir können demnach auf dieselbige Art beweisen, daß eine grössere Menge von Zufällen unsern Beifall weder durch Demonstration, noch durch Wahrscheinlichkeit erzeugt. Es ist in der That ganz klar, daß wir durch die Vergleichung bloßer Begriffe nimmermehr eine Entdeckung machen können, welche dieser Materie einiges Licht geben könnte, und daß es ganz unmöglich ist, mit Gewisheit darzuthun, daß der Erfolg nothwendigerweise auf diejenige Seite ausschlagen werde, wo die grössere Zahl der Zufälle ist. Denn in diesem Falle eine Gewisheit annehmen, wäre eben so viel, als dasjenige umwerfen, was wir über die entgegengesetzten Zufälle und über ihre vollkommene Einerleiheit und Gleichgültigkeit festgesetzt haben.

Wollte man sagen, daß, ob es gleich bei vollkommen gleichen entgegengesetzten Zufällen unmöglich sey, über den Erfolg etwas mit Gewisheit zu bestimmen, wir dennoch so viel mit Gewisheit sagen könnten, daß es glaublicher und wahrscheinlicher sey, der Erfolg werde sich mehr nach der grössern, als nach der kleinern Zahl der Fälle richten. Sollte man so sagen, so möchte ich wohl fragen, was man hier unter Glaublichkeit und Wahrscheinlichkeit verstehe? Die Glaublichkeit und Wahrscheinlichkeit der Zufälle ist

eine grössere Zahl gleicher Zufälle; und wenn wir also sagen, es ist wahrscheinlich, daß der Erfolg nach der Seite ausfallen wird, welche mehr, als nach derjenigen, welche weniger Fälle enthält, so sage ich nicht mehr, als, wo die grössere Zahl der Fälle ist, da ist wirklich die grössere Zahl, und wo die kleinere ist, da ist wirklich die kleinere. Dieses sind aber identische Sätze, aus denen gar nichts weiter folgt. Denn man will eigentlich wissen, woher es kommt, daß eine grössere Anzahl gleicher Zufälle in dem Gemüthe Glauben und Beifall hervorbringt; da es doch offenbar ist, daß ihn weder Gründe der Demonstration noch der Wahrscheinlichkeit erzeugt haben.

Um diese Schwierigkeit recht deutlich zu machen, stelle man sich vor, es nehme jemand einen Würfel, der so eingerichtet ist, daß vier Seiten desselben mit einerlei Figur oder Zahl bezeichnet sind; zwei aber mit einer andern, und lege ihn in einen Becher, um zu würfeln: so wird er gewiß weit eher eine Seite von der grössern Zahl erwarten, als eine andre. Er glaubt es gewissermassen, daß er eine solche werfen werde; wiewol noch immer einiger Zweifel und einige Bedenklichkeit damit verbunden ist, die der Zahl der entgegengesetzten möglichen Fälle proportionirt ist. Und nach dem Maasse, als sich die widersprechenden Fälle vermindern, und die Mehrheit auf der andern Seite wächst, erhält auch sein Glaube neue Grade der Festigkeit und Gewissheit. Dieser Glaube entspringt

VON

von einer Wirkung der Seele bei dem einfachen und eingeschränkten Dinge vor uns; und seine Natur muß sich also leicht entdecken und entwickeln lassen. Die Betrachtung eines einzigen Würfels kann uns über die seltsamsten Wirkungen unfres Verstandes Aufschluß geben.

Dieser eben beschriebene Würfel enthält drei Umstände, die unfre Aufmerksamkeit verdienen. Erstlich gewisse Ursachen, wie Schwere, Solidität, kubische Figur u. s. w., welche ihn bestimmen, zu fallen, seine Form im Falle zu behalten, und uns eine seiner Seiten zuzukehren. Zweitens eine gewisse Zahl der Seiten, die alle als einerlei angenommen werden, und drittens eine gewisse Figur, die auf jeder Seite steht. Diese drei Stücke machen die ganze Natur des Würfels aus, so weit wir sie zu unserm gegenwärtigen Vorhaben brauchen; und sie sind folglich auch die einzigen Umstände, die das Gemüth erwägt, wenn es sein Urtheil über den Erfolg eines solchen Wurfs fällt. Laßt uns demnach langsam und mit Sorgfalt erwägen, was diese Umstände für einen Einfluß auf das Denken und die Einbildungskraft haben müssen.

Zuerst haben wir schon bemerkt, daß das Gemüth, vermöge der Gewohnheit, bestimmt ist, von einer Ursache zu ihrer Wirkung überzugehen, und daß es ihm bei der Erscheinung der einen fast unmöglich ist, nicht auch sogleich sich einen Begriff der andern zu bilden. Ihr beständiges Beisammen-

seyn

seyen in allen vergangenen Fällen hat im Gemüthe eine solche Fertigkeit hervorgebracht, daß es sie allemal in Gedanken wieder verbindet, und die Existenz der einen aus der Existenz ihrer sie gewöhnlich begleitenden Vorstellung folgert. Wenn sich daher das Gemüth den Würfel nicht mehr in dem Becher vorstellt, so kann es nicht ohne große Gewalt ihn in der Luft schwebend betrachten; sondern versetzt ihn auf den Tisch, und sieht, wie er ihm eine seiner Seiten zukehrt. Dieses ist die Wirkung der untermischten Ursachen, welche erforderlich sind, wenn eine Berechnung über Zufälle angestellt werden soll.

Zweitens wird vorausgesetzt, daß, obgleich der Würfel nothwendig zum Fallen bestimmt ist, und eine seiner Seiten herauszukehren, so ist doch nichts da, welches eine besondere Seite bestimmen könnte, sondern dieses wird allein durch den Zufall bestimmt. Die wahre Natur und das Wesen des Zufalls besteht darin, daß die Ursachen fehlen, und daß das Gemüth in Ansehung derer Erfolge, die bloß zufällig sind, in einer vollkommenen Gleichgültigkeit bleibt. Wenn also der Verstand durch die Ursachen bestimmt ist, den Würfel als fallend und eine Seite aufwärts kehrend zu betrachten, so stellt der Zufall alle Seiten als gleich dar, und macht, daß wir jede derselben als gleich wahrscheinlich und gleich möglich betrachten. Die Einbildungskraft geht von der Ursache, nämlich dem Werfen des Würfels, zur Wirkung, nämlich
der

der Zukehrung der einen von den sechs Seiten; und fühlt eine Art von Unmöglichkeit, so wohl auf dem Wege auf einmal stehen zu bleiben, als einen andern Begriff zu bilden. Da aber doch alle sechs Seiten sich auf einmal nicht nach oben kehren können, so bestimmt uns dieses Princip, daß wir sie nicht als alle zugleich oben liegend betrachten; denn das sehen wir für unmöglich an. Aber es führt uns auch nicht mit aller Gewalt zu einer besondern Seite; denn in diesem Falle würde diese Seite als gewiß und unvermeidlich angesehen werden müssen; sondern es führt uns zu allen sechs Seiten, so daß es seine Kraft unter diese Seiten in gleicher Proportion theilt. Im Allgemeinen schliessen wir, daß irgend eine durch den Wurf die oberste werden muß: nun denken wir sie alle im Gemüthe durch. Die Bestimmung, daß sie gedacht werden, ist ihnen also allen gemein; jedoch immer nach dem Verhältnisse, in welchem eine jede mit den übrigen steht. Diesemnach ist der ursprüngliche Stoß, und folglich die Lebhaftigkeit des Denkens, die von den Ursachen entspringt, durch die darunterlaufenden Zufälle gleichsam gespalten und in Stücken getheilt.

Wir haben nun schon den Einfluß der beiden ersten Eigenschaften des Würfels gesehen, nämlich der Ursachen und der Zahl und der Gleichgültigkeit der Seiten, und haben gelernt, wie sie den Gedanken einen Stoß geben, und diesen Stoß in so viele Theile theilen, als es Einheiten in
der

der Zahl der Seiten giebt. Nun müssen wir die Wirkungen des dritten Stücks betrachten, ich meine der Figuren, die sich an jeder Seite befinden. Es ist offenbar, daß, wenn mehrere Seiten mit einerlei Figur bezeichnet sind, so müssen sie in ihrem Einflusse auf das Gemüth zusammenkommen, und alle die getheilten Stöße, welche über die verschiedenen Seiten zerstreut waren, worauf diese Figur steht, müssen auf das eine Bild oder den einen Begriff der Figur zusammenwirken. Fragte man blos, welche Seite sich nach oben zu kehren würde, so wären sie alle gleich, und keine könnte einen Vorzug vor der andern haben. Aber fragt man, welche Figur oben seyn wird, und ist eine Figur auf mehr als einer Seite vorgestellt; so ist offenbar, daß die Stöße, welche allen diesen Seiten zugehören, sich in dieser einen Figur wieder vereinigen, und nothwendig durch ihre Vereinigung stärker und kräftiger wirken müssen. Im gegenwärtigen Falle nahmen wir nun an, daß vier Seiten einerlei Figur hätten, die zwei übrigen aber eine andre. Die Stöße der erstern haben also eine größere Gewalt, als die der letztern. Da nun die Erfolge sich entgegengesetzt sind, und es unmöglich ist, daß beide Figuren auf einmal oben seyn können, so widerstreiten sich die Stöße ebenfalls, und der schwächere benimmt dem stärkern an Kraft so viel, als er kann. Die Lebhaftigkeit des Begriffs ist den Graden des Stoßes oder des Strebens zum Uebergange allemal proportionirt; und der Glaube ist der Lebhaftig-

haftigkeit des Begriffs, nach der vorhergehenden Theorie, gleich.

Zwölfter Abschnitt.

Von

der Wahrscheinlichkeit der Ursachen.

Was ich über die Wahrscheinlichkeit der Zufälle gesagt habe, kann uns auch zur Erklärung der Wahrscheinlichkeit der Ursachen beförderlich seyn, indem die Philosophen gemeinlich behaupten, daß das, was man gemeinlich Zufall heisst, im Grunde nichts, als eine geheime und versteckte Ursache sey. Diese Art der Wahrscheinlichkeit müssen wir also noch vornehmlich untersuchen.

Die Wahrscheinlichkeiten, die von Ursachen herrühren, sind von verschiedener Art; aber sie haben doch alle einen gemeinschaftlichen Ursprung, nämlich, sie kommen von der Vergesellschaftung der Begriffe mit einer gegenwärtigen Impression her. Da nun die Fertigkeit, welche die Vergesellschaftung hervorbringt, von dem häufigen Beisammenseyn der Gegenstände entsteht, so muß sie nach und nach zu ihrer Vollkommenheit gelangen, und von jedem Beispiele, das beobachtet wird, eine neue Stärke erhalten. Der erste Fall hat wenig oder keine Kraft;

Kraft; der zweite vermehrt sie schon um etwas; der dritte wird noch merklicher; und so erlangt unser Urtheil allmählig völlige Gewisheit. Aber bevor es diese Höhe der Vollkommenheit erreicht, geht es durch viele niedrige Stufen, in welchen allen es bloß wie eine Voraussetzung oder Wahrscheinlichkeit gilt. Der Uebergang von Wahrscheinlichkeiten zu Beweisen ist in einigen Fällen ganz unmerklich; und der Unterschied zwischen diesen Arten der Evidenz wird mehr in entfernten, als in nahen und angrenzenden Graden wahrgenommen.

Es verdient bei dieser Gelegenheit bemerkt zu werden, daß, obgleich die hier erklärte Art der Wahrscheinlichkeit die erste in der Ordnung ist, und vor einem vollkommenen Beweise vorhergehen muß, daß man dennoch nicht allemal durch die größere Menge der Jahre, die man durchlebt hat, eher zum Beweise gelangt. Denn es ist nichts gemeiner, als daß Leute von ausgebreiteten Kenntnissen nur eine sehr unvollkommene Erfahrung einiger besondern Begebenheiten erlangt haben; welche, unsern Grundsätzen gemäß, nur eine unvollkommene Fertigkeit und einen sehr ungewissen Uebergang hervorbringt; aber hier müssen wir zugleich erwägen, daß das Gemüth durch eine andre Bemerkung, die es über die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen gemacht hat, seinen Schlüssen eine neue Kraft ertheilt, und vermittelt derselben auf ein einziges Experiment, wenn es gehörig ver-

veranstaltet und geprüft ist, einen Beweis bauen kann. Wir schliessen, was wir einmal als die Folge eines Dinges gefunden haben, das wird auch immer seine Folge seyn; und wenn diese Maxime nicht allenthalben gewiß ist, so ist nicht der Mangel einer hinreichenden Anzahl von Erfahrungen daran schuld, sondern, weil wir auch öfters Beispiele vom Gegentheile antreffen, welches uns zu der andern Art der Wahrscheinlichkeit führt, wo ein entgegengesetzter Fall in unsrer Erfahrung und Wahrnehmung ist.

Es würde für die Menschen in Ansehung ihrer Lebensart und ihrer Handlungen ein großes Glück seyn, wenn dieselben Gegenstände immer mit einander verbunden wären, und wenn wir blos die Verirrungen unsrer eigenen Urtheilskraft zu befürchten hätten, ohne die Ungewißheit der Natur selbst besorgen zu müssen. Aber da man häufig findet, daß eine Beobachtung der andern widerspricht, und daß Ursachen und Wirkungen einander nicht in derselbigen Ordnung folgen, welche wir erfahren haben; so sind wir durch diese Ungewißheit gezwungen, unsre Schlüsse zu ändern, und die entgegengesetzten Erfolge auch mit in Erwägung zu ziehen. Die erste Frage, welche also hierbei vorkommt, betrifft die Natur und die Ursachen der entgegengesetzten Fälle.

Der gemeine Haufe, der die Dinge nach ihrem ersten Scheine nimmt, schreibt die Ungewißheit der Erfolge einer Ungewißheit in den Ursachen

chen

chen zu, nach welcher sie öfters ihren gewöhnlichen Einfluß gar nicht haben, ob sie gleich keine Gegenkraft oder Hinderniß in ihren Wirkungen aufhält. Aber die Philosophen, welche bemerken, daß in jedem Theile der Natur eine unendliche Mannichfaltigkeit von Quellen und Gründen enthalten ist, welche wegen ihrer Kleinheit oder Entferntheit verborgen liegen, finden, daß es wenigstens auch möglich sey, daß die widerstreitenden Erfolge gar nicht von der Zufälligkeit in den Ursachen, sondern von der geheimen Wirkung entgegengesetzter Ursachen herkommen können. Diese Möglichkeit wird bei fernerer Beobachtung Gewisheit, indem sie entdecken, daß, bei einer sorgfältigen Untersuchung, entgegengesetzte Wirkungen auch immer entgegengesetzte Ursachen verrathen, und daß sie von ihrer gegenseitigen Hinderniß und Gegenwirkung herrühren. Ein Bauer kann, wenn eine Uhr stehen bleibt, oder unregelmäßig geht, keinen bessern Grund angeben, als daß er sagt: sie stockt oft, sie geht nicht richtig; allein ein Kunstverständiger nimmt leicht wahr, daß dieselbige Kraft in der Feder oder dem Pendul immer denselbigen Einfluß auf die Räder habe; aber daß er seine gewöhnliche Wirkung vielleicht wegen eines Stäubchens, das der ganzen Bewegung ein Hinderniß entgegenstellt, nicht thun könne. Von der Bemerkung ähnlicher gleicher Beispiele machen sich die Philosophen den Grundsatz, daß die Verbindung zwischen allen Ursachen und Wirkungen gleich

gleich nothwendig sey, und das ihre anscheinende Ungewisheit in einigen Fällen von der geheimen Entgegensetzung widerstreitender Ursachen herühre.

So sehr sich aber auch die Philosophen und der gemeine Haufe in ihrer Erklärung der entgegengesetzten Erfolge unterscheiden mögen, so sind doch ihre Schlüsse daraus immer von einerlei Art, und beruhen auf einerlei Grundfätzen. Widerstreitende Erfolge, die wir im Vergangenen erfahren, können unsern Glauben für die Zukunft auf eine doppelte Art wankend machen. Erstlich dadurch, das sie eine unvollkommne Fertigkeit hervorbringen, von der gegenwärtigen Impression zu dem damit verbundenen Begriffe überzugehen. Wenn die Verbindung zweier Objekte öfters vorkömmt, ohne doch ganz beständig zu seyn; so wird das Gemüth zwar bestimmt, von dem einen zum andern zu gehen; aber doch nicht mit einer so vollkommenen Fertigkeit, als wenn die Vereinigung allemal und ununterbrochen statt fände, und als wenn alle Fälle, die uns je vorgekommen sind, einförmig und einstimmig wären. Zweitens dadurch, das sie die Neigung schwächen, den associirten Begriff für wahr zu halten. Denn die gemeine Erfahrung lehrt uns, das so wohl in unsern Handlungen, als in unsern Erkenntnissen eine beständige Gleichförmigkeit in einem Theile des Lebens eine starke Neigung und ein Bestreben hervorbringe, in Zukunft dabei zu bleiben; obgleich Fertigkeit-

tigkeiten von geringern Graden der Stärke da sind, die den geringern Graden der Stetigkeit und Gleichförmigkeit proportionirt sind.

Ohne Zweifel findet dieser Grundsatz zuweilen Platz, und bringt solche Schlüsse hervor, die wir von den entgegengesetzten Erscheinungen ziehen; wiewol ich überzeugt bin, daß wir bei näherer Prüfung finden werden, daß es nicht dasjenige Princip sey, welches das Gemüth in dieser Art der Schlüsse am gewöhnlichsten bestimmt. Wenn wir bloß der angewöhnten Bestimmung des Gemüths folgen, so geschieht der Uebergang ohne einiges Nachdenken, und es ist nicht ein Augenblick Aufschub zwischen der Anschauung des einen Gegenstandes und dem Glauben an denjenigen, welcher nach der Erfahrung ihn oft begleitet hat. Die Gewohnheit aber hängt nicht von der Ueberlegung ab, sondern sie wirkt unmittelbar, ohne die kleinste Zeit zur Reflexion zu gebrauchen. Aber von dieser Art zu verfahren haben wir nur wenig Beispiele in unsern wahrscheinlichen Erkenntnissen; und selbst weniger, als in solchen, welche von der ununterbrochenen Verbindung der Dinge herkommen. Bei der erstern Art der Erkenntniß ziehen wir gewöhnlich die entgegengesetzten Erfolge mit in Erwägung; wir vergleichen die verschiedenen Seiten des Gegentheils, und wägen die Erfahrungen genau, die wir von jeder Seite gemacht haben. Daher schliessen wir, daß unsre Erkenntnisse dieser Art nicht direkte von der Gewohnheit entstehen,

stehen, sondern indirekte; und dieses müssen wir uns jetzt bemühen zu erklären.

Es ist offenbar, daß, wenn ein Ding von entgegengesetzten Wirkungen begleitet wird, wir über sie blos nach unsrer vergangenen Erfahrung urtheilen, und daß wir die Erfolge, welche wir einmal bemerkt haben, immer als mögliche Erfolge betrachten. Und so wie die vergangene Erfahrung unser Urtheil in Ansehung der Möglichkeit dieser Wirkungen bestimmt, so bestimmt sie es auch in Ansehung ihrer Wahrscheinlichkeit; und diejenige Wirkung, welche die gewöhnlichste gewesen ist, halten wir allemal für die wahrscheinlichste. Hier müssen also zwei Stücke erwogen werden, nämlich die Gründe, welche uns bestimmen, das Vergangene zur Regel des Künftigen zu machen, und die Art und Weise, wie wir ein einzelnes Urtheil aus entgegengesetzten vergangenen Erfolgen ziehen.

Zuerst müssen wir bemerken, daß die Voraussetzung, daß das Künftige dem Vergangenen ähnlich sey, sich nicht auf Beweise irgend einer Art gründet, sondern lediglich auf der Gewohnheit beruhet, durch welche wir bestimmt werden, für die Zukunft denselbigen Lauf der Gegenstände zu erwarten, an welchen wir bisher gewöhnt gewesen sind. Diese Gewohnheit oder die Bestimmung, das Vergangene immer auf die Zukunft anzuwenden, ist vollständig und vollkommen; und folglich ist der erste Stofs der Einbil-

dungs-

dungskraft in dieser Art der Erkenntniß mit denselbigen Eigenschaften versehen.

Aber zweitens, wenn wir unter den vergangenen Erfahrungen Begebenheiten von entgegengesetzter Natur finden, so führt uns diese Gewohnheit, wenn sie gleich an sich vollständig und vollkommen ist, doch nicht auf ein festes und bestimmtes Objekt, sondern bietet uns eine Anzahl sich widerstreitender Bilder in einer gewissen Ordnung und Proportion dar. Der erste Anstoß wird also hier in Stücken zerpalten, und vertheilt sich unter alle die Bilder, wovon ein jedes einen gleichen Theil derjenigen Stärke und Lebhaftigkeit erhält, womit der Stoß versehen war. Sobald einige der vergangenen Erfolge sich wieder ereignen können; so schliessen wir, wenn sie sich ereignen, daß sie in derselben Proportion vermischet seyn werden, als in den vorigen Fällen.

Wenn es also unfre Absicht ist, die Verhältnisse der widerstreitenden Erfolge in einer grossen Anzahl von Beispielen zu erwägen, so müssen die Bilder nach unfreer vergangenen Erfahrung in ihrer ersten Form bleiben und ihre Verhältnisse beibehalten. Man setze zum Beispiel, ich hätte durch lange Beobachtung gefunden, daß von zwanzig Schiffen, welche in See gehen, nur neunzehn wieder zurückkehren. Nun nehme man an, daß ich jetzt zwanzig Schiffe den Hafen verlassen sehe; so trage ich meine vergangene Erfahrung auf die künftige über, und stelle mir vor,
daß

dafs neunzehn von diesen Schiffen glücklich zurückkehren, eins davon aber untergehen werde. Hierbei findet sich also keine Schwierigkeit. Aber da wir häufig diese verschiedenen Begriffe der vergangenen Begebenheiten durchgehen, um ein Urtheil über eine einzelne Begebenheit zu fällen, die ungewifs scheint; so muß diese Betrachtung die erste Form unfreer Begriffe ändern, und die getheilten Bilder, die durch Erfahrung vorgestellt sind, zusammen vorstellen; weil wir die Bestimmung des einzelnen Vorfalls, wovon wir reden, darauf beziehen. Es wird vorausgesetzt, dafs viele dieser Bilder zusammen wirken, und dafs eine grössere Zahl auf eine Seite wirke. Diese einstimmenden Bilder vereinigen sich zusammen, und machen den Begriff stärker und lebhafter, nicht nur als eine bloße Erdichtung der Einbildungskraft, sondern auch als irgend einen andern Begriff, der durch eine kleinere Anzahl von Erfahrungen bewiesen ist. Jede neue Erfahrung ist gleichsam ein neuer Pinselstrich, der den Farben eine grössere Lebhaftigkeit giebt, ohne deshalb die Figur zu vielfältigen oder zu vergrössern. Diese Operation des Gemüths ist in dem Kapitel von der Wahrscheinlichkeit des Zufalls so ausführlich erörtert worden, dafs ich nicht nöthig habe, mir hier um eine noch deutlichere Darstellung Mühe zu geben. Jede vergangene Erfahrung kann als eine Art von Zufall betrachtet werden; wobei es für uns noch ungewifs ist, ob das Ding in Zukunft der einen

oder einer andern Erfahrung gemäs existiren wird; und deshalb ist alles, was über den einen Gegenstand gesagt worden ist, auch auf den andern anwendbar.

So bringen im Ganzen widersprechende Erfahrungen einen unvollkommenen Glauben hervor, entweder durch Schwächung der Kraft der Gewohnheit, oder durch die Zertheilung und stückweise Wiedervereinigung jener vollkommenen Gewohnheit, nach welcher wir im Allgemeinen schliessen, das Begebenheiten, von denen wir noch keine Erfahrung gehabt haben, nothwendig denen ähnlich seyn müssen, von denen wir schon Erfahrungen gehabt haben.

Um noch mehr diese Erklärung der zweiten Art der Wahrscheinlichkeit zu rechtfertigen, da wir vermittelst erkannter entgegengesetzter Erfahrungen auf Etwas schliessen, füge ich noch folgende Betrachtungen hinzu, ohne zu fürchten, das ich durch das Ansehen der Subtilität, welches damit verbunden ist, Anstoss geben möchte. Ein bündiges Raisonement wird doch immer seine Kraft behalten, wenn es gleich subtil ist; so wie die Materie ihre Solidität in der Luft, im Feuer und in dem Lebensgeiste eben so gut behält, als in einer gröbern und sinnlichern Gestalt.

Zuerst bemerke ich, das keine Wahrscheinlichkeit so groß ist, das nicht noch dabei das Gegentheil als möglich sich denken lassen sollte; denn sonst würde es keine Wahrscheinlichkeit, sondern eine
eine

eine Gewisheit seyn. Diese Wahrscheinlichkeit der Ursachen, welche am allerausgebreitetsten ist, und die wir gegenwärtig untersuchen, hängt von widerstrebenden Erfahrungen ab; und es ist offenbar, daß eine Erfahrung aus der vorigen Zeit wenigstens die Möglichkeit derselben in der Zukunft beweiset.

Zweitens, die Bestandtheile dieser Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit sind von derselben Natur, und unterscheiden sich blos der Zahl, nicht der Art nach. Es ist schon bemerkt worden, daß alle einzelne Zufälle sich vollkommen gleich sind, und daß der einzige Umstand, welcher einem Erfolge, der zufällig ist, einen Vorzug verschaffen kann, eine größere Anzahl der Zufälle ist. So wie sich nun die Ungewisheit der Ursachen durch eine Erfahrung entdeckt, die auch gegenseitige Erfolge darstellt, so ist auch offenbar, daß, weil wir immer das Vergangene auf das Zukünftige, das Bekannte auf das Unbekannte anwenden, jede vergangene Erfahrung dasselbige Gewicht haben müsse, und daß nur eine größere Anzahl derselben uns mehr auf diese, als auf jene Seite ziehen könne. Die Möglichkeit also, welche in jeder Erkenntniß dieser Art sich findet, ist aus Theilen zusammengesetzt, die völlig gleichartig sind, so wohl unter sich, als mit denen, die die entgegengesetzte Wahrscheinlichkeit ausmachen.

Drittens kann man es als einen gewissen Grundsatz ansehen, daß in allen, so wohl psychologischen, als physischen Erscheinungen, wo eine

Urfache aus einer Zahl von Theilen besteht, und die Wirkung nach der Veränderung der Zahl der Theile geschwächt oder verstärkt wird, die Wirkung, eigentlich zu reden, ein zusammengesetztes Ganze ist, das aus der Vereinigung der verschiedenen Wirkungen entspringt, die von jedem Theile der Urfache herkommen. So schliessen wir, weil die Schwere eines Körpers nach der Zu- oder Abnahme seiner Theile steigt oder fällt, dafs jeder Theil diese Eigenschaft enthalten und zur Schwere des Ganzen etwas beitragen müsse. Die Abwesenheit oder Gegenwart eines Theils der Urfache ist mit der Abwesenheit oder Gegenwart eines proportionirlichen Theils der Wirkung begleitet. Diese Verknüpfung oder beständige Vereinigung beweiset zur Genüge, dafs der eine Theil die Urfache des andern sey. Da nun der Glaube, den wir auf einen Erfolg setzen, nach der Zahl der Fälle oder vergangenen Erfahrungen steigt oder fällt, so mufs er ebenfalls als eine zusammengesetzte Wirkung betrachtet werden, wovon ein jeder Theil von einer proportionirlichen Zahl von Fällen oder Erfahrungen herrührt.

Nun wollen wir diese drei Anmerkungen zusammennehmen, und sehen, was wir für Folgerungen daraus herleiten können. Bei jeder Wahrscheinlichkeit findet sich eine entgegengesetzte Möglichkeit. Diese Möglichkeit besteht aus Theilen, die mit den Theilen der Wahrscheinlichkeit gänzlich gleichartig sind, und welche folglich auf das
Gemüth

Gemüth und auf den Verstand einerlei Einfluß haben. Der Glaube, welcher mit der Wahrscheinlichkeit verbunden ist, ist eine zusammengesetzte Wirkung, und ist aus der Konkurrenz verschiedener Wirkungen entstanden, welche von jedem Theile der Wahrscheinlichkeit herkommen. Da nun jeder Theil der Wahrscheinlichkeit zur Hervorbringung des Glaubens etwas beiträgt, so muß jeder Theil der Möglichkeit denselbigen Einfluß auf die entgegengesetzte Seite haben; weil die Natur dieser Theile ganz und gar dieselbe ist. Der Glaube des Gegentheils, der mit der Möglichkeit verknüpft ist, schließt eben so wohl die Vorstellung eines gewissen Objekts ein, als dieses die Wahrscheinlichkeit auf der andern Seite thut. In diesem Stücke sind also beide Grade des Glaubens einander gleich. Die einzige Art also, wie die größere Anzahl der gleichartigen Bestandtheile in dem einen seine Wirkung äußern, und über die kleinere Anzahl in dem andern die Oberhand erlangen kann, ist, daß sie eine stärkere und lebhaftere Erwartung ihres Gegenstandes erzeugt. Jeder Theil giebt eine besondere Vorstellung oder Anschauung der künftigen Begebenheit, und alle diese Vorstellungen zusammengenommen bringen eine allgemeine Vorstellung hervor, deren Vollkommenheit und Deutlichkeit von der größern oder kleinern Zahl der Ursachen und Gründe abhängt, von denen sie herrührt.

Da

Da die Bestandtheile der Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit, ihrer Natur nach, gleich sind, so müssen sie auch gleiche Wirkungen hervorbringen; und die Gleichheit ihrer Wirkungen besteht darin, daß jede derselben die Vorstellung eines besondern Gegenstandes hervorbringt. Aber obgleich diese Theile ihrer Natur nach gleich sind, so sind sie doch der Quantität und Zahl nach sehr verschieden; und diese Verschiedenheit muß in den Wirkungen eben so wohl offenbar werden, als ihre Gleichheit. Da nun die Vorstellung des Objekts, welches sie darstellen, in beiden Fällen vollkommen und ganz ist, und das Objekt mit allen seinen Theilen in sich faßt, so ist unmöglich, daß hierinnen der Unterschied liegen kann; und es ist nichts, als eine größere Lebhaftigkeit in der Wahrscheinlichkeit, die von dem Zusammenwirken einer größern Zahl von Vorstellungen bewirkt wird, wodurch diese Wirkungen unterschieden werden können.

Hier ist derselbige Beweis noch in einem andern Lichte dargestellt. Alle unfre Schlüsse in Ansehung der Wahrscheinlichkeit der Ursachen gründen sich auf die Anwendung des Vergangenen auf das Zukünftige. Die Anwendung einer vergangenen Erfahrung auf eine zukünftige ist schon hinreichend, uns eine Vorstellung von dem Objekte zu geben; diese Erfahrung mag nun einfach, oder aus mehreren derselbigen Art zusammengesetzt seyn; es mögen alle Fälle ganz übereinstimmend, oder einige derselben widerstreitend seyn. Denn man setze,
 sie

sie bestehe aus Fällen einerlei Art und entgegengesetzter Art, so verliert sie deshalb nicht ihre vorige Kraft, das Objekt darzustellen, sondern sie kömmt nur mit andern Erfahrungen überein, und andern widerstreitet sie, welche einen ähnlichen Einfluß haben. Die Art und Weise der Zusammenwirkung und der Entgegensetzung der Erfahrungen kann also nur noch eine Untersuchung erfordern. Was nun die Zusammenwirkung oder Konkurrenz betrifft, so ist uns nur die Wahl zwischen folgenden zwei Hypothesen gelassen. Erstlich, daß die Vorstellung des Objekts, welche durch die Anwendung jeder vergangenen Erfahrung veranlaßt ist, sich selbst ganz erhält, und blos die Zahl der Objekte vervielfältiget. Oder zweitens, daß sie andre ähnliche und korrespondierende Vorstellungen herbeiführt, und ihnen einen größern Grad von Stärke und Lebhaftigkeit giebt. Daß aber die erstere Hypothese irrig sey, ist aus der Erfahrung klar, welche uns lehrt, daß der Beifall oder Glaube, den wir einer Erkenntniß geben, in einem Schlusse besteht, und nicht in vielen ähnlichen Schlüssen, denn diese würden nur das Gemüth zerstreuen, und in vielen Fällen würden sie zu zahlreich seyn, um von einem endlichen Verstande deutlich gefaßt zu werden. Es bleibt also als die einzige vernünftige Meinung nur die übrig, daß diese ähnlichen Vorstellungen zusammen kommen und ihre Kräfte vereinigen; so daß sie hierdurch eine stärkere und deutlichere Vorstellung hervor-

hervorbringen, als diejenige feyn würde, die von einer Erfahrung allein entstände. Dieses ist also die Art und Weise, wie vergangene Erfahrungen zusammenwirken, wenn man sie auf einen künftigen Erfolg anwendet. Was die Art und Weise der widerstreitenden Erfahrungen betrifft, so ist klar, da die entgegengesetzten Vorstellungen unverträglich zusammen sind, und da es unmöglich ist, das das Objekt zugleich beiden gemäs feyn kann, das ihr Einfluss gegenseitig vernichtend ist, und das das Gemüth zu der gröfsern Zahl nur mit der Kraft bestimmt wird, die übrig bleibt, wenn man das, was die kleinere von ihr vernichtet hat, abzieht.

Ich fühle wohl, wie abstrakt dieses ganze Räßonnement dem gröfsten Theile der Leser vorkommen müffe, die, weil sie nicht an solche tiefe Untersuchungen über die intellektuellen Fähigkeiten der Seele gewöhnt sind, geneigt feyn werden, alles, was nicht mit den gemein angenommenen Begriffen und mit den leichtesten und gewöhnlichsten Grundsätzen der Philosophie zusammenhängt, als schimärisch zu verwerfen. Und ohne Zweifel gehört einige Mühe dazu, wenn man sich ganz mit diesen Beweisen bekannt machen will; obgleich wenig nöthig ist, die Unvollkommenheit jeder bisher üblich gewesenen Hypothese über diese Materie einzusehen, und die Schwäche des Lichts wahrzunehmen, welches uns die Philosophie in dergleichen abstrusen und seltenen Spekulationen gewähren

ren kann. Wenn nur die Menschen einmal von folgenden zwei Principien überzeugt sind: 1) daß in einem Dinge an und für sich betrachtet nichts ist, was uns einen Grund geben könnte, einen Schluss zu machen, der sich noch über das Ding hinaus erstreckte; und 2) daß selbst, nachdem die öftere oder beständige Verbindung gewisser Objekte beobachtet ist, wir dennoch keinen Grund haben, auf ein Ding zu schließen, das über dasjenige, wovon wir bisher Erfahrungen gehabt haben, ganz hinaus liegt. Wenn die Leute, sage ich, nur einmal erst vollkommen von diesen Grundsätzen überzeugt sind, so werden sie dadurch ganz gewiß von allen bisher bekannten Systemen losgerissen werden, daß sie gar keine Schwierigkeit mehr machen werden, dasjenige anzunehmen, was den allerbefremdendsten Anschein hat. Wir haben nun diese Principien als hinreichend überzeugend gefunden, selbst in Beziehung auf die gewissesten unserer Erkenntnisse, die sich auf die ursachliche Verknüpfung stützen: aber ich getraue mir zu behaupten, daß sie durch die Betrachtung über diese wahrscheinlichen oder muthmaßlichen Erkenntnisse noch einen größern Grad von Evidenz erhalten.

Erstlich ist es bekannt, daß uns in Erkenntnissen dieser Art nicht das vorgestellte Objekt an sich betrachtet einen Grund giebt, auf ein

ein andres Objekt oder einen Erfolg zu schliessen. Denn da das letztere Objekt, nach der Voraussetzung, ungewiß ist, und diese Ungewißheit von einem verborgenen Widerstreite der Ursachen in dem erstern herrührt, so würden, wenn einige dieser Ursachen in den bekannten Eigenschaften dieses Objekts wären, diese nicht mehr verborgen seyn, und unser Schluß würde gar nicht ungewiß seyn.

Aber zweitens ist von dieser Art der Erkenntnisse auf gleiche Weise bekannt, dafs, wenn die Anwendung des Vergangenen auf das Künftige bloß auf einen Verstandeschluß gegründet wäre, daraus niemals ein Glaube oder eine feste Ueberzeugung entstehen könnte. Wenn wir entgegengesetzte Erfahrungen auf die Zukunft anwenden, so können wir bloß diese entgegengesetzten Erfahrungen mit ihren besondern Verhältnissen wiederholen; welches aber keine Ueberzeugung in Ansehung eines einzelnen Erfolgs, der das Objekt unfreer Erkenntniß ist, hervorbringen kann; die Phantasie müßte denn alle diese Bilder, welche zusammenkommen, in einander schmelzen, und einen einzelnen Begriff oder Bild daraus formiren, dessen Intension und Stärke der Zahl der Erfahrungen, woraus es entstanden ist, angemessen, und deren Obermacht über ihre Antagonisten proportionirlich wäre. Unfre vergangene Erfahrung stellt kein bestimmtes Objekt vor; und da unser Glaube, wenn er auch gleich schwach ist, an ein bestimmtes Objekt gebunden ist, so ist offenbar, dafs der Glaube
nicht

nicht bloß von der Anwendung des Vergangenen auf das Zukünftige, sondern von einer gewissen Wirkung der Phantasie, die damit verknüpft ist, entsteht. Dieses mag uns also Anweisung geben, wie wir uns die Art vorstellen müssen, wie sich dieses Vermögen in alle unfre Schlüsse mischt.

Ich will diese Materie mit zwei Bemerkungen schliessen, welche unfre Aufmerksamkeit verdienen. Die erste lege ich folgendergestalt dar. Wenn das Gemüth einen Schluss über eine Begebenheit formirt, die nur wahrscheinlich ist, so wirft es seinen Blick rückwärts auf die vergangene Erfahrung, welche auf die Zukunft verlegt und mit mannichfaltigen gegenseitigen Vorstellungen des Objekts vorgestellt wird, wovon denn diejenigen, welche von gleicher Art sich vereinigen und in einen Aktus des Gemüths zusammenfallen, dazu dienen, der Vorstellung ihres Objekts Stärke und Leben zu verleihen. Man setze aber, daß diese Menge von den eingebildeten Vorstellungen eines Objekts in der Zukunft nicht von der Erfahrung, sondern von einer willkürlichen Handlung der Einbildungskraft herrührt; so wird diese Wirkung nicht, wenigstens nicht in dem nämlichen Grade, erfolgen. Denn obgleich Gewohnheit und Erziehung durch eine solche Wiederholung, die nicht durch Erfahrung veranlaßt ist, ebenfalls einen Glauben erzeugen, so erfordert dieses doch einen sehr langen Zeitraum, in dem die Wiederholung ganz außerordentlich oft und unabfichtlich geschieht.

schieht. Ueberhaupt können wir also annehmen, daß ein Mensch, der einen Begriff in seinem Gemüthe willkührlich wiederholt, wenn er gleich hierbei einer vergangenen Erfahrung folgt, um nichts mehr geneigt seyn wird, die Existenz seines Gegenstandes zu glauben, als wenn er es bei einer einmaligen Vorstellung desselben hätte bewenden lassen. Ausser der Wirkung des Absichtlichen hat auch jede Handlung des Gemüths, die abgefondert und unabhängig ist, einen abgefonderten Einfluß, und ihre Kraft verbindet sich nicht mit der Kraft der folgenden. Wenn sie nicht durch ein gemeinschaftliches Objekt, das sie hervorbringt, vereiniget sind, so stehen sie in keiner Verbindung mit einander, und es findet also auch keine Vereinigung ihrer Kräfte statt. Diese Erscheinung werden wir aus dem Folgenden noch besser verstehen lernen.

Meine zweite Bemerkung gründet sich auf solche ausgebreitete Wahrscheinlichkeiten, worüber das Gemüth urtheilen kann, und auf die kleinen Unterschiede, die es zwischen ihnen bemerken kann. Wenn die Erfahrungen oder Zufälle sich auf der einen Seite auf Zehntausend belaufen, und auf der andern Zehntausend und eins, so ertheilt die Urtheilskraft den letztern den Vorzug, wegen der Mehrheit der Fälle; ob es gleich für das Gemüth unmöglich ist, sich jeden einzelnen Theil vorzustellen, und die gröfsere Lebhaftigkeit des Bildes, die von der gröfsern Zahl herrührt, zu unterscheiden,

den, da der Unterschied so unbeträchtlich ist. Wir haben einen ganz ähnlichen Fall an den Gemüths-
 bewegungen. Es ist nach den oben erwähnten
 Principien offenbar, wenn ein Ding eine Leiden-
 schaft in uns erzeugt, die sich nach der verschiede-
 nen Gröfse des Objekts abändert, daß die Leiden-
 schaft, eigentlich zu reden, nicht eine einfache,
 sondern eine zusammengesetzte Gemüthsbewegung
 ist, die aus einer grossen Anzahl schwächerer Lei-
 denschaften zusammengesetzt ist, die von der An-
 schauung jedes Theils des Objekts herkommen.
 Denn anders wäre es unmöglich, daß die Leiden-
 schaft durch Zunahme dieser Theile wachsen sollte.
 So hat ein Mensch, der Eintausend Pfund begehrt,
 im Grunde Eintausend oder mehrere Verlangen,
 welche, vereinigt, nur eine einzige Leidenschaft
 auszumachen scheinen; obgleich die Zusammen-
 setzung sich bei jeder Veränderung des Objekts ver-
 rät, indem immer der grössern Zahl der Vorzug
 gegeben wird, sollte sie auch nur um eine Einheit
 grösser seyn. Dennoch kann nichts gewisser seyn,
 als daß ein so kleiner Unterschied in den Leiden-
 schaften gar nicht merkbar ist, oder machen kann,
 daß sie dadurch von einander unterschieden wer-
 den können. Der Unterschied in unserm Betragen
 also, wenn wir die grössere Zahl vorziehen, hängt
 nicht von unsern Leidenschaften, sondern von der
 Gewohnheit und von allgemeinen Regeln
 ab. Wir haben in einer Menge von Fällen gefun-
 den, daß die Vermehrung der Zahl einer Summe
 die

die Leidenschaft vermehrt, wenn die Zahlen bestimmt und der Unterschied merklich ist. Das Gemüth kann es durch sein unmittelbares Gefühl wahrnehmen, daß drei Guineen eine grössere Leidenschaft hervorbringen, als zwei; und dieses wendet es auch wegen der Aehnlichkeit auf grössere Zahlen an; und nach einer allgemeinen Regel weist es tausend Guineen eine stärkere Leidenschaft an, als neunhundert neun und neunzig. Diese allgemeinen Regeln will ich noch erklären.

Aber ausser diesen zwei Arten der Wahrscheinlichkeit, welche von einer unvollkommenen Erfahrung und von entgegengesetzten Ursachen hergenommen sind, giebt es noch eine dritte, welche von der Analogie herrührt, die in einigen wesentlichen Stücken von jenen beiden Arten verschieden ist. Nach der oben angenommenen Hypothese beruhen alle Arten von Erkenntnissen der Ursachen oder Wirkungen auf zwei Stücken, nämlich der beständigen Verknüpfung zweier Objekte in aller vergangenen Erfahrung, und der Aehnlichkeit eines gegenwärtigen Dinges mit einem von denselben. Die Wirkung dieser zwei Stücke ist, daß das gegenwärtige Ding die Einbildung verstärkt und belebt; und die Aehnlichkeit nebst der beständigen Vereinigung führt diese Stärke und Lebhaftigkeit zu dem damit im Verhältnisse stehenden Begriffe; und man sagt sodann, daß wir diesem Glauben oder Beifall beimessen. Erweckt man nun die Vereinigung oder die Aehnlichkeit,

so

so erweckt man das Princip des Ueberganges, und folglich auch denjenigen Glauben, welcher daraus entsteht. Die Lebhaftigkeit der ersten Impression kann nicht ganz zu dem mit ihr im Verhältnisse stehenden Begriffe gebracht werden, wenn entweder die Verbindung der Objekte nicht beständig ist, oder wenn die gegenwärtige Impression nicht vollkommen einer solchen ähnlich ist, mit der wir andre vereinigt zu sehen gewohnt sind. In solchen Wahrscheinlichkeiten des Zufalls und der Ursachen, wovon wir oben geredet haben, fehlt es an der Beständigkeit der Vereinigung; und in der Wahrscheinlichkeit, die auf der Analogie beruhet, trifft die Aehnlichkeit nicht vollkommen zu. Ohne einigen Grad von Aehnlichkeit oder Vereinigung ist es unmöglich, einen Schluß zu formiren; aber da diese Aehnlichkeit viele verschiedene Grade zuläßt, so wird unsre Erkenntniß nach dieser Proportion mehr oder weniger zuverlässig und gewiß. Eine Erfahrung verliert von ihrer Kraft, wenn sie auf Fälle angewandt wird, die nicht vollkommen ähnlich sind, ob es gleich sicher ist, daß sie, so lange nur noch einige Aehnlichkeit da ist, immer noch so viel davon behält, daß sie den Grund zu einiger Wahrscheinlichkeit geben kann.

Dreizehnter Abschnitt.Von der unphilosophischen Wahrscheinlichkeit.

Alle diese Arten der Wahrscheinlichkeit werden von den Philosophen als vernünftige Gründe des Glaubens und der Meinung angenommen. Aber es giebt auch noch andere, die von denselbigen Grundfätzen abstammen; ob sie gleich das gute Glück nicht gehabt haben, dieselbe Sanktion zu erlangen. Die erste Wahrscheinlichkeit von dieser Art besteht in Folgendem. Die Verringerung der Vereinigung und der Aehnlichkeit, welche oben erklärt ist, verringert die Leichtigkeit des Ueberganges, und schwächt hierdurch auch die Evidenz: und ferner können wir bemerken, daß dieselbige Verminderung der Evidenz von einer Verminderung der Impression, und von der Schattirung derer Farben herrührt, mit welchen sie dem Gedächtnisse oder den Sinnen erscheint. Der Beweis, auf den wir eine Begebenheit gründen, deren wir uns erinnern, ist mehr oder weniger überzeugend, je nachdem die Begebenheit neu oder alt ist; und obgleich der Unterschied in diesen Graden der Evidenz nicht als gegründet und rechtmäßig angenommen wird, wornach ein Beweis von heute eine andre Kraft haben müßte, als einer, der einen Monat alt ist; so ist doch, alles Widerspruchs der Philosophie un-

ungeachtet gewiß, daß dieser Umstand auf den Verstand einen großen Einfluß hat, und daß er insgeheim das Ansehen desselbigen Beweises abändert, nach den verschiedenen Zeiten, in welchen er uns vorgelegt wird. Eine grössere Kraft und Lebhaftigkeit in der Impression bringt natürlicherweise ebenfalls eine grössere Kraft zu dem damit verbundenen Begriffe; und die Grade der Stärke und Lebhaftigkeit sind es nach dem vorhergehenden Systeme, wovon der Glaube abhängt.

Noch giebt es einen andern Unterschied, den wir häufig in unsern Graden des Glaubens und der Ueberzeugung bemerken, und welcher, ohnerachtet er durch die Philosophen verschrieen ist, niemals ermangelt, zu wirken. Eine Erfahrung, die neu und frisch in unserm Gedächtnisse ist, afficirt uns mehr, als eine andre, die gewissermassen schon aus unserm Bewusstseyn verwischt ist; und hat auch einen grössern Einfluß so wohl auf den Verstand, als auf den Willen. Eine lebhaftere Impression bringt eine grössere Ueberzeugung hervor, als eine schwache; weil sie mehr ursprüngliche Kraft in sich enthält, die sie dem damit verknüpften Begriffe mittheilen kann, und welcher dadurch eine grössere Stärke und Lebhaftigkeit erhält. Eine noch neue Bemerkung hat eine gleiche Wirkung; weil die Gewohnheit und der Uebergang vollständiger ist, und die ursprüngliche Kraft in der Mittheilung besser behält. So wird ein Säufer, der seinen Genossen von einer Ausschweifung im Trunke ster-

ben sieht, durch einen solchen Fall auf einige Zeit erschreckt, und fürchtet für sich selbst einen ähnlichen Zufall: aber so wie das Andenken davon sich nach und nach verliert, so kehrt seine vorige Sicherheit wieder zurück, und die Gefahr scheint ihm weniger gewiß und weniger wirklich.

Als einen dritten Fall dieser Art füge ich noch hinzu, daß, obgleich unsre Erkenntnisse aus Beweisen und aus Wahrscheinlichkeiten beträchtlich von einander verschieden sind; daß dennoch die erstere Art der Erkenntnis oft in die letztere durch nichts anders, als die Menge der verknüpften Gründe ausartet. Es ist gewiß, daß, wenn ein Schluß unmittelbar von einem Objekte, ohne eine Zwischenursache oder Wirkung, gezogen wird, die Ueberzeugung stärker und die Gewisheit lebhafter ist, als wenn die Einbildungskraft durch eine lange Kette von verknüpften Beweisen geführt wird, wenn auch gleich die Verknüpfung eines jeden Gliedes für untrüglich gehalten wird. Die ursprüngliche Impression ist es eigentlich, von welcher die Lebhaftigkeit aller Begriffe herrührt, indem letztere durch den auf Gewohnheit sich gründenden Uebergang in der Einbildung erzeugt wird; und es ist klar, daß diese Lebhaftigkeit nach und nach so viel von ihrer Stärke verlieren muß, als sie sich beide von einander entfernen, und daß sie also bei jedem Uebergange jedesmal etwas einbüßt. Bisweilen hat sogar diese Entfernung einen noch größern Einfluß, als selbst widerstreitende Erfahrungen ha-

ben

ben würden; und eine wahrscheinliche Erkenntniß kann leicht eine lebhaftere Ueberzeugung hervorbringen, wenn sie genau und unmittelbar ist, als eine lange Kette von Schlüssen, ob sie gleich in jedem Theile richtig und bündig ist. Ja, dergleichen Schlufsreden bringen fogar selten einige Ueberzeugung hervor; und es muß jemand eine ganz außerordentlich starke und männliche Einbildungskraft haben, wenn er die Evidenz bis ans Ende behalten will, da sie durch so viele Standörter muß.

Hier aber darf ich nicht veräußen, eine ganz seltsame Erscheinung zu bemerken, welche die gegenwärtige Materie uns an die Hand giebt. Es ist offenbar keine Begebenheit aus der alten Geschichte, wovon wir uns auf eine andere Art überzeugen könnten, als daß wir durch viele Millionen Ursachen und Wirkungen und durch eine unermessliche Kette von Beweisen hindurch müssen. Ehe die Erkenntniß einer Begebenheit nur zum ersten Geschichtschreiber kommen konnte, mußte sie schon durch viele Mäuler gegangen seyn; und wenn sie aufgeschrieben wird, so ist wiederum jede neue Abschrift ein neuer Gegenstand, dessen Verbindung mit dem Vorhergehenden nur allein durch Erfahrung und Beobachtung erkannt werden kann. Man könnte also vielleicht aus der vorhergehenden Schlußfolge schliessen, daß auf diese Art die Evidenz aller alten Geschichte verloren seyn müßte; oder wenigstens mit der Zeit verloren gehen würde, so wie nämlich die Kette der Ursachen wüchse

und immer länger würde. Da es nun aber dem gefunden Verstande zu feyn scheint, wenn man glauben sollte, daß, wenn der Zustand der Wissenschaften und der Schreibkunst, so wie sie jetzt sind, fort dauern, unsre Nachkommenschaft, selbst nach tausend Jahren, jemals daran zweifeln sollte, ob ein solcher Mann, wie Julius Cäsar, existirt habe; so könnte man dieses als einen Einwurf gegen das gegenwärtige System ansehen. Wenn der Glaube nur in einer gewissen Lebhaftigkeit bestünde, die von einem ursprünglichen Eindrucke herrührt, so würde sie durch die Länge des Ueberganges abnehmen und zuletzt ganz verschwinden: und umgekehrt: wenn der Glaube bei gewissen Gelegenheiten einer solchen Verlöschung gar nicht fähig ist, so muß er Etwas seyn, was von dieser Lebhaftigkeit verschieden ist.

Bevor ich diesen Einwurf beantworte, muß ich noch bemerken, daß man hieraus ein sehr bekanntes Argument gegen die christliche Religion hergenommen hat; aber mit dem Unterschiede, daß man angenommen hat, die Verbindung zwischen jedem Gliede der Kette in den menschlichen Zeugnissen gehe nicht über die Wahrscheinlichkeit hinaus, und sey mit einem Grade von Zweifel und Ungewißheit verbunden. Und da muß man freilich gestehen, wenn man die Sache auf diese Art betrachtet (welches doch nicht die wahre ist) daß es keine Geschichte und keine Tradition giebt, welche nicht am Ende alle ihre Stärke und

sind Evidenz verlieren müßte. Jede neue Wahrscheinlichkeit verringert die ursprüngliche Ueberzeugung; und wenn daher die Ueberzeugung als noch so stark angenommen wird, so ist es doch unmöglich, daß sie bei solchen wiederholten Verringerungen bestehen kann. Dieses ist eine allgemeine Regel; ob wir gleich in der Folge *) eine sehr merkwürdige Ausnahme finden werden, welche in der gegenwärtigen Untersuchung von großen Folgen ist.

Um indessen eine Auflösung des vorigen Einwurfs zu geben, so muß man merken, daß sie sich auf die Voraussetzung gründet, daß die historische Evidenz zuerst bis zu einem vollkommenen Beweise steigen könne; denn obgleich die Glieder, welche ein ursprüngliches Faktum mit der gegenwärtigen Impression, auf welche sich der Glaube gründet, unzählbar sind; so sind sie dennoch alle gleichartig, und hängen von der Treue der Drucker und Abschreiber ab. Eine Ausgabe wird in die andre übertragen, diese wieder in eine dritte, und so fort, bis wir zu demjenigen Exemplare kommen, dessen wir uns gegenwärtig bedienen. Hier ist gar keine Abänderung in den Stufen. Wenn wir eine kennen, so kennen wir sie alle; und wenn wir nur eine sicher befunden haben, so findet gegen die übrigen kein Mistrauen mehr statt. Dieser Umstand allein sichert die Evidenz der Geschichte, und wird
das

*) Th. 4. Abschn. 1.

das Andenken des gegenwärtigen Zeitalters bis zu der spätesten Nachkommenschaft aufbewahren. Wenn hingegen die ganze Kette der Urfachen und Wirkungen, welche eine vergangene Begebenheit mit einem Geschichtsbuche verknüpfen, aus ganz verschiedenen heterogenen Theilen bestünde, welche sich das Gemüth alle deutlich vorstellen müßte, so wäre es unmöglich, den Glauben oder die historische Evidenz so lange zu behalten. Aber da diese Beweise sich alle vollkommen ähnlich find, so durchläuft sie das Gemüth leicht, und springt ohne Anstrengung von einem Theile zum andern, und macht sich nur einen verworrenen und allgemeinen Begriff von jedem Gliede. Auf diese Art vermindert eine lange Kette von Beweisen die ursprüngliche Lebhaftigkeit eben so wenig, als eine viel kürzere thun würde, wenn sie aus von einander verschiedenen Theilen bestünde, wovon jeder eine eigenthümliche Betrachtung erforderte.

Eine vierte Art von unphilosophischer Wahrscheinlichkeit ist die, welche sich auf allgemeine Regeln stützt, welche wir uns schnell selbst machen, und welche eigentlich die Quelle von dem sind, was wir Vorurtheile nennen. Ein Irländer kann nicht witzig, ein Franzos nicht solide seyn: und wenn nun auch gleich die Unterhaltung des erstern angenehm, und die des letztern gesetzt ist; so haben wir doch aus obigem Grunde schon ein solches Vorurtheil gegen sie, daß sie trotz des Widerspruchs der Sinne und der Vernunft

Vernunft, Dummköpfe oder Haafenfüße seyn müssen. Die menschliche Natur ist vielen Irrthümern dieser Art unterworfen, und vielleicht hat die englische Nation deren so viel, als irgend eine andre.

Sollte man fragen, warum die Menschen allgemeine Regeln machen, und ihnen einen Einfluß auf ihr Urtheil verstatten, der oft selbst den gegenwärtigen Beobachtungen und Versuchen entgegen ist; so antworte ich, daß dieses, nach meiner Meinung, von solchen wahren Principien herrührt, von welchen alle unfre Urtheile in Ansehung der Ursachen und Wirkungen abhängen. Unfre Urtheile in Ansehung der Ursachen und Wirkungen hängen von Gewohnheit und Erfahrung ab; und da wir gewohnt sind, ein Ding mit einem andern vereinigt zu sehen, so geht unfre Einbildungskraft von dem ersten zum andern, vermöge eines natürlichen Ueberganges, der von aller Reflexion schon angeht, und durch sie nicht verhindert werden kann. Nun besteht die Natur der Gewohnheit darin, daß sie nicht nur mit ihrer vollen Kraft wirkt, wenn Dinge vorgestellt werden, die mit denen, an welche wir schon gewohnt waren, genau dieselben sind; sondern daß sie auch noch in einem schwächern Grade fortwirkt, wenn wir solche entdecken, die jenen nur ähnlich sind; und obgleich die Gewohnheit bei jeder Verschiedenheit etwas von ihrer Kraft verliert, so geht sie doch selten ganz verloren, wenn irgend einige beträchtlichen Umstände dieselbigen bleiben. Ein Mensch, der sich angewöhnt hat,

hat, Birnen und Pfirschen zu essen, wird mit Melonen zufrieden seyn, wenn er seine Lieblingsfrucht nicht finden kann; und ein anderer, der in rothem Weine ein Säufer geworden ist, wird mit eben so vieler Gewalt zu weißem Weine getrieben werden, wenn er ihm vorkommt. Mit diesem Grundsätze glaube ich die Art der Wahrscheinlichkeit rechtfertigen zu können, die sich auf die Analogie gründet, wornach wir unsre Erfahrung vergangener Fälle auf Gegenstände anwenden, die zwar denen, die wir bisher erfahren haben, ähnlich, aber nicht ganz dieselben sind. So wie nun die Aehnlichkeit abnimmt, so vermindert sich auch die Wahrscheinlichkeit; aber es bleibt immer noch einige Kraft, so lange noch einige Spuren der Aehnlichkeit bleiben.

Diese Bemerkung können wir noch weiter anwenden, und bemerken, daß die Gewohnheit bisweilen, wenn sie gleich der Grund aller unsrer Urtheile ist, doch so auf die Einbildungskraft wirkt, daß sie dem Urtheile widerspricht, und auf diese Art einen Widerstreit in unsern Meinungen über ein und dasselbige Ding veranlaßt. Ich will mich erklären. In allen Arten von Ursachen giebt es eine Verwebung von Umständen, woran einige wesentlich, andre überflüssig sind; einige werden absolut zur Hervorbringung der Wirkung erfordert, und andre sind nur zufälligerweise damit verbunden. Nun bemerken wir, daß diese überflüssigen Umstände, wenn sie zahlreich und merkwürdig und oft mit den wesentlichen verbunden sind, einen solchen

chen Einfluß auf die Einbildungskraft haben, daß sie uns auch bei der Abwesenheit der letztern auf die Vorstellung der gewöhnlichen Wirkung führen, und dieser Vorstellung eine Stärke und Lebhaftigkeit verleihen, welche macht, daß sie die bloßen Erdichtungen der Phantasie weit übertreffen. Wir können diesen Hang, durch Nachdenken über die Natur dieser Umstände, verbessern; aber es ist doch gewiß, daß die Gewohnheit ihr Recht behauptet, und der Einbildungskraft eine Neigung ertheilt.

Um dieses durch ein bekanntes Beispiel zu erläutern, so laßt uns den Fall eines Menschen nehmen, der, wenn er von außen an einen hohen Thurm in einem eisernen Käfig gehängt wird, das Zittern nicht lassen kann, wenn er die steile Tiefe hinunter sieht, ob er gleich weiß, daß er vor dem Fallen vollkommen sicher ist, da er die Festigkeit des Eisens, welches ihn hält, durch Erfahrung kennt, und obgleich die Begriffe von Fallen und Steigen, von Schmerz und Tod lediglich von Gewohnheit und Erfahrung herrühren. Dieselbige Gewohnheit geht aber über die Fälle hinaus, wovon sie entlehnt ist, und denen sie vollkommen entspricht; und sie flößt auch ihre Begriffe von solchen Objekten ein, die in gewisser Rücksicht ähnlich sind, aber nicht genau unter dieselbige Regel gehören. Die Umstände der Tiefe und des Fallens wirken so stark auf ihn, daß ihre Einwirkung durch die entgegengesetzten Umstände des Haltens und der Festigkeit, welche ihm eine vollkommne Sicherheit geben

geben könnten, nicht aufgehoben werden kann. Seine Einbildungskraft läuft mit ihrem Objekte davon, und erregt eine ihm angemessene Leidenschaft. Die Leidenschaft kehrt auf Veranlassung der Einbildung wieder zurück, und belebt den Begriff; dieser lebhaftere Begriff hat sodann wieder einen neuen Einfluss auf die Leidenschaft, und vermehrt wiederum ihre Kraft und Gewalt; und so erheben sich Phantasie und Leidenschaften wechselseitig, und machen, dass das Ganze einen außerordentlich großen Einfluss auf den Menschen hat.

Doch wozu haben wir nöthig, nach andern Beispielen zu suchen, da die gegenwärtige Materie der unphilosophischen Wahrscheinlichkeit uns einen so sichtbaren Fall anbietet, in dem hier die Gewohnheit offenbar einen Widerstreit zwischen der Urtheilskraft und der Einbildungskraft bewirkt? Nach meinem Systeme sind alle Schlüsse nichts, als Wirkungen der Gewohnheit; und Gewohnheit kann auf keine andre Art einwirken, als durch die Belebung der Einbildungskraft, und dadurch, dass sie uns eine stärkere Vorstellung von einem Gegenstande giebt. Man könnte daher schliessen, dass unser Urtheilsvermögen und unsere Einbildungskraft sich nie widerstreiten könnten, und dass die Gewohnheit auf das letztere Vermögen nie so wirken könnte, dass es dem erstern entgegengesetzt würde. Diese Schwierigkeit können wir auf keine andre Art heben, als wenn wir den Einfluss der allgemeinen Regeln annehmen. Wir werden in der
Folge

Folge *) einige allgemeine Regeln anführen, nach welchen wir unser Urtheil in Ansehung der Ursachen und Wirkungen zu ordnen pflegen; und diese Regeln sind aus der Natur unsres Verstandes genommen und beruhen auf unsern Erfahrungen von seinen Wirkungen in den Urtheilen, welche wir über Gegenstände fällen. Durch dieselbigen lernen wir die zufälligen Umstände von den wirkfamen Ursachen unterscheiden; und wenn wir finden, daß eine Wirkung ohne die Konkurrenz eines gewissen Umstandes hervorgebracht werden kann, so schließen wir, daß dieser Umstand keinen Bestandtheil der wirkenden Ursache ausmachen müsse, wenn er auch sonst noch so oft damit verbunden ist. Da aber diese öftere Verbindung, trotz des entgegengesetzten Schlusses, aus den allgemeinen Regeln nothwendigerweise auf die Einbildungskraft wirkt; so bringt das Entgegengesetzte in diesen zwei Principien einen Widerstreit in unsern Gedanken hervor, und verursacht, daß wir den einen Schluß unserm Verstande, und den andern unsrer Einbildungskraft zuschreiben. Die allgemeine Regel wird unserm Verstande beigelegt, als welcher ausgebreiteter und beständiger ist; die Ausnahme aber der Einbildungskraft, als welche eigenfinniger und ungewisser ist.

So stehen also unsre allgemeinen Regeln gewissermaßen unter einander im Widerspruche. Wenn
ein

*) Abschn. 15.

ein Ding erscheint, das einer Ursache in beträchtlichen Umständen ähnlich ist, so leitet uns die Einbildungskraft natürlicherweise zu einer lebhaften Vorstellung der gewöhnlichen Wirkung, obgleich das Ding in den wesentlichsten und wirksamsten Umständen von jener Ursache verschieden ist. Hier ist der erste Einfluss der allgemeinen Regeln. Aber wenn wir diese Gemüthshandlung noch einmal der Kritik unterwerfen, und sie mit noch allgemeineren und zuverlässigern Operationen des Verstandes vergleichen, so finden wir, dass sie doch von irregulärer Natur ist, und dass sie die gegründetsten Principien der Vernunft aufhebt; welches denn die Ursache ist, warum wir sie verwerfen. Dieses ist der andre Einfluss der allgemeinen Regeln, der die Verwerfung des vorigen nach sich zieht. Bisweilen trägt der eine, bisweilen der andere nach der verschiedenen Stimmung und nach dem verschiedenen Charakter des Subjekts den Sieg davon. Der gemeine Mann wird gemeiniglich von dem erstern, der weisere Theil der Menschen von dem letztern geleitet. Indessen können die Skeptiker hier das Vergnügen haben, einen neuen und auffallenden Widerspruch in unsrer Vernunft zu bemerken, und zu sehen, wie leicht die ganze Philosophie durch ein Princip der menschlichen Natur über den Haufen geworfen, und durch eine neue Richtung desselbigen Principis wieder gerettet wird. Die Befolgung der allgemeinen Regeln ist eine Art von einer sehr unphilosophischen Wahrscheinlichkeit; und dennoch

dennoch können wir durch die Befolgung derselben allein diese und alle folgenden unphilosophischen Wahrscheinlichkeiten verbessern.

Da wir Fälle haben, wo allgemeine Regeln auf die Einbildungskraft selbst alsdenn wirken, wenn sie dem Verstande widersprechen; so dürfen wir uns nicht wundern, zu sehen, daß ihre Wirkungen wachsen, wenn sie mit dem letztern Vermögen harmoniren, und daß sie den Begriffen, welche sie uns darstellen, eine grössere Stärke geben, als andre haben. Ein jeder weiß, daß es eine versteckte Art, jemanden zu loben oder zu tadeln, giebt, die weit weniger auffällt, als das offenbare Schmeicheln oder Tadeln einer Person. Wenn er gleich seine Gefinnungen durch dergleichen versteckte Insinuationen dem andern mittheilt, und sie ihm mit eben so großer Gewisheit, als durch eine gerade Entdeckung zu erkennen giebt, so ist doch ganz gewiß ihr Einfluß nicht so wirksam und stark. Derjenige, der mich mit versteckten Hieben der Satire durchzieht, erregt meinen Unwillen nicht in einem solchen Grade, als wenn er mir gerade heraus sagte, ich wäre ein Narr und ein Haasenfus; ob ich gleich seine Meinung eben so gut verstehe, als wenn er es wirklich gethan hätte. Dieser Unterschied kömmt auf die Rechnung des Einflusses der allgemeinen Regeln.

Es mag mich jemand geradezu mißhandeln, oder nur seine Verachtung durch Umwege zu verstehen geben, so erfahre ich doch sein Urtheil oder
 seine

seine Meinung in keinem Falle unmittelbar; blos durch Zeichen, d. h. durch die Wirkungen seines Urtheils merke ich es. Der einzige Unterschied zwischen diesen zwei Fällen besteht also blos darinnen, daß er bei der geraden Entdeckung seiner Gefinnungen solche Zeichen gebraucht, welche allgemein und univiertel sind; bei dem verblühten Zuverset- hengeben aber bedient er sich mehr besonderer und ungewöhnlicher Zeichen. Die Wirkung dieses Umstandes ist, daß die Einbildungskraft, wenn sie von der gegenwärtigen Impression zu dem abwesen- den Begriffe übergeht, den Uebergang mit gröfse- rer Leichtigkeit macht, und daß sie folglich das Objekt mit gröfserer Stärke darstellt, wenn die Verknüpfung gewöhnlich und allgemein ist, als wenn sie seltener und besonders ist. Wir sagen, wenn wir unsre Gefinnungen geradezu erklären, daß wir die Maske abnehmen, und wenn wir je- manden durch Umschweife unsre Meinung beibrin- gen, so heist dieses die Wahrheit in einem Schleier vorstellen. Der Unterschied zwischen einem Be- griffe, der durch eine allgemeine Verknüpfung her- vorgebracht ist, und einem solchen, der von einer besondern entsteht, ist hier mit dem Unterschiede zwischen einer Impression und einem Begriffe ver- glichen. Dieser Unterschied in der Imagination hat eine augenscheinliche Wirkung auf die Leiden- schaften; und diese Wirkung wird noch durch ei- nen andern Umstand vermehrt. Wenn man seinen Zorn oder seine Verachtung durch Umwege zu er-
kennen

kennen giebt, so ist dieses ein Zeichen, daß man noch einige Achtung gegen die Person hat, und daß man sie deshalb nicht geradezu beleidigen will. Dieses macht eine versteckte Satire weniger unangenehm; welches immer auf demselbigen Grunde beruhet. Denn wenn ein Begriff nicht schwächer wäre, wenn er blos verschleiert vorgestellt wird; so würde das Verfahren nach dieser Methode nie für ein Zeichen einer größern Achtung angesehen werden, als das Verfahren nach der andern.

Zuweilen mißfällt uns das plumpe Schimpfen noch weniger, als die feine Satire, weil sie uns gewissermaßen für die Beleidigung auf der Stelle rächt, wo wir sie erfahren haben, indem sie uns einen gerechten Grund verschafft, die Person, welche uns beleidigte, zu tadeln oder zu verachten. Aber diese Erscheinung läßt sich ebenfalls aus jenem Grundsätze erklären. Denn warum tadeln wir eine jede grobe und beleidigende Sprache anders, als weil wir glauben, daß sie gegen alle gute Lebensart und Sittlichkeit anstößt? Und warum stößt sie anders dagegen an, als weil sie weit mehr auffällt, als eine feine Satire? Die Regeln der guten Lebensart verdammen alles, was offenbar beleidigend ist, und was diejenigen, mit denen wir umgehen, in empfindliche Pein und Verlegenheit setzt? Nach diesen Grundsätzen ist es ein für allemal ausgemacht, daß eine beleidigende Sprache Tadel verdient, und also den andern weniger kränkt, weil ihre Grobheit und Unhöflichkeit die
Person

Person selbst verächtlich macht, welche sie gebraucht. Sie wird also blos deswegen wieder unangenehm, weil sie es im Grunde mehr ist; und sie ist mehr unangenehm, weil das Beleidigende darin aus allgemeinen und gewöhnlichen Regeln, die handgreiflich und unleugbar sind, unmittelbar erkannt wird.

Zu dieser Erklärung des verschiedenen Eindrucks der geraden und verblühten Schmeichelei oder Satire füge ich noch die Betrachtung einer andern damit verwandten Erscheinung hinzu. Es giebt gewisse Dinge im Punkte der Ehre, sowohl bei Männern, als Weibern, deren öffentliche oder unverheelte Verletzung die Welt niemals entschuldigt, die aber leicht übersehen werden, wenn nur der Schein davon beobachtet wird, und die Uebertretung insgeheim und verborgen geschieht. Selbst diejenigen, welche mit vollkommner Gewisheit wissen, daß der Fehler geschehen ist, verzeihen ihn leichter, wenn die Beweise gewissermaßen versteckt und zweideutig sind, als wenn sie offenbar am Tage liegen, und gar nicht abgeleugnet werden können. Es ist doch derselbe Begriff in beiden Fällen da, und, eigentlich zu reden, ist die Urtheilskraft in beiden Fällen gleich überzeugt; und dennoch ist die Wirkung verschieden, blos weil er auf verschiedene Art vorgestellt ist.

Wenn wir nun diese beiden Fälle der offenbaren und verborgenen Verletzungen der Gesetze der Ehre vergleichen, so werden wir finden, daß

dafs der Unterschied zwischen ihnen darin besteht, dafs im ersten Falle das Zeichen, von welchem wir auf die tadelnswerthe Handlung schlossen, einzig ist, und allein zur Gründung unfres Urtheils hinreicht; dahingegen im letztern Falle der Zeichen viele sind, wovon eins allein genommen, wenn man die vielen kleinen fast unmerklichen Umstände nicht mit zu Hülfe nimmt, wenig oder nichts entscheidet. Es ist aber ganz gewifs wahr, dafs jede Erkenntniß um so mehr überzeugend ist, je mehr sie einzeln ist, je näher sie der Anschauung kömmt und je weniger sie die Einbildungskraft in Uebung setzt, alle ihre Theile zu sammeln und sie auf den damit verbundenen Begriff, welcher die Konklusion ausmacht, zu beziehen. Die Mühe des Denkens stört den regelmässigen Gang der Urtheile, wie wir sogleich *) bemerken werden. Der Begriff trifft uns nicht mit solcher Lebhaftigkeit; und hat folglich nicht einen solchen Einfluß auf die Leidenschaft und die Einbildungskraft.

Aus denselbigen Grundfätzen können wir auch folgende Bemerkungen des Cardinals von Retz rechtfertigen, wenn er sagt, dafs es einige Dinge giebt, in welchen die Welt wünscht getäufcht zu werden; und dafs sie es jemanden eher verzeiht, wenn er gegen das, was sich für seinen Stand und Charakter schickt, han-

*) Th. 4. Abschn. 1.

handelt, als wenn er dagegen redet. Ein Fehler in Worten ist gemeiniglich offener und klärer, als ein Fehler in Thaten, denn letzterer läßt doch allemal noch einige Entschuldigungen und Ausreden zu, und zeugt nicht so offenbar für die Absicht des Handelnden.

So erhellet also aus dem Ganzen, daß jede Art von Meinung oder Urtheil, welche nicht ein eigentliches Wissen ist, gänzlich von der Stärke und Lebhaftigkeit der Wahrnehmung abhängt, und daß diese Eigenschaften das erzeugen, was wir den Glauben an die Wirklichkeit eines Dinges nennen. Diese Stärke und diese Lebhaftigkeit sind besonders in dem Gedächtnisse sichtbar; und deshalb ist auch unser Vertrauen zu der Wahrhaftigkeit dieses Vermögens das größte, was man sich nur einbilden kann, und gleicht in gewissen Rücksichten der Ueberzeugung, die von der Demonstration herrührt. Der nächste Grund dieser Eigenschaften ist der, welcher von dem Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen entsteht; und dieser ist ebenfalls sehr groß, besonders wenn in der Erfahrung diese Verbindung als vollkommen beständig befunden ist, und wenn der uns als gegenwärtig gegebne Gegenstand denen genau ähnlich ist, wovon wir Erfahrung gehabt haben. Aber unter diesem Grade der Evidenz giebt es noch verschiedene andre, welche auf die Leidenschaften und die Einbildungskraft einfließen, und in ihrer Einwirkung demjenigen Grade von Stärke und Lebhaftigkeit pro-

proportionirlich find, welchen sie den Begriffen mittheilen. Die Gewohnheit ist es, welche uns von der Ursache zur Wirkung leitet, und von einer gegenwärtigen Impression leihen wir die Lebhaftigkeit, welche wir über den damit im Verhältnisse stehenden Begriff verbreiten. Wenn wir aber keine hinreichende Zahl von Fällen beobachtet haben, um eine starke Gewohnheit hervorzubringen; oder wenn sich dergleichen Fälle widersprechen; oder wenn die Aehnlichkeit nicht genau ist; oder die gegenwärtige Impression schwach und dunkel; oder die Erfahrung gewissermaßen aus dem Gedächtnisse verwischt ist; oder wenn die Verknüpfung von einer langen Reihe von Objekten abhängt; oder wenn der Schluß auf allgemeinen Regeln beruht und ihnen doch nicht ganz gemäs ist: In allen diesen Fällen geht so viel von der Gewisheit verloren, als sich die Stärke und Intension des Begriffs vermindert. Dieses ist also die Natur der Gewisheit, die uns die Verstandesurtheile und die Wahrscheinlichkeiten gewähren.

Was diesem Systeme noch vornehmlich Ansehen verschafft, ist, außer den unbezweifelten Gründen, worauf jeder Theil gebauet ist, auch die Uebereinstimmung aller Theile, und die Nothwendigkeit des einen, wenn man den andern erklären will. Der Glaube, welcher unfre Gedächtnisvorstellungen begleitet, ist von gleicher Natur mit demjenigen, welcher von unsern Verstandesurtheilen herrührt. Auch ist gar kein Unterschied zwischen einem Ur-

theile, welches von einer beständigen und einförmigen Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen herkömmt, und zwischen einem andern, wo die Verknüpfung unterbrochen und ungewiss gewesen ist. Es ist ganz gewiss, daß das Gemüth in allen Bestimmungen, wo es aus entgegengesetzten Erfahrungen entscheidet, zuerst in sich selbst getheilt, und abwechselnd bald auf die eine, bald auf die andre Seite geneigt ist, nach der Zahl der Erfahrungen, die es vor sich hat. Dieser Streit wird zuletzt zum Vortheil derjenigen Seite entschieden, wo wir die grössere Zahl der Erfahrungen beobachten; jedoch so, daß die Stärke in der Evidenz der Zahl der entgegengesetzten Erfahrungen gemäs abnimmt. Jede Möglichkeit, woraus die Wahrscheinlichkeit zusammengesetzt ist, wirkt insbesondere auf die Imagination, und der grössere Inbegriff der Möglichkeiten behält zuletzt den Vorzug, und dieses mit einer Stärke, die seiner Ueberlegenheit proportionirt ist. Alle diese Erscheinungen führen unmittelbar zu dem vorhergehenden Systeme; und es wird nie möglich seyn, nach allen andern Grundfätzen eine befriedigende und mit sich selbst übereinstimmende Erklärung davon zu geben. Wenn wir nicht diese Urtheile als die Wirkungen der Gewohnheit auf die Einbildungskraft betrachten, so werden wir uns selbst in ewigen Widersprüchen und Ungereimtheiten verlieren.

Vierzehnter Abschnitt.

Von dem Begriffe
der nothwendigen Verknüpfung.

Nachdem wir nun die Art und Weise erklärt haben, wie wir vermittelst der Vernunft über die unmittelbaren Impressionen hinauskommen, und wie wir schliessen, daß gewisse besondere Ursachen auch gewisse besondere Wirkungen haben müssen; so müssen wir auf unserm Wege wieder zurückgehen, um die Frage zu untersuchen, die uns zuerst *) vorkam, und die wir auf unserm Wege zurückliessen, nämlich, was es für eine Bewandniß mit der Idee der Nothwendigkeit habe, wenn wir sagen, daß zwei Objekte nothwendigerweise mit einander verknüpft seyn müssen. Hierbei wiederhole ich das, was ich oft Gelegenheit gehabt habe zu bemerken, daß wir, weil wir keinen Begriff haben, der nicht von einer Impression herrührte, auch hier eine Impression finden müssen, welche die Entstehung dieses Begriffs der Nothwendigkeit möglich macht, wenn wir anders behaupten wollen, daß wir wirklich einen solchen Begriff haben.

Diesem-

*) Abschn. 2.

Diesemnach erwäge ich, in welchen Objekten man gemeiniglich annimmt, daß die Nothwendigkeit liege; und da ich finde, daß sie beständig den Ursachen und Wirkungen beigelegt wird, so richte ich mein Augenmerk auf zwei Dinge, die in diesem Verhältnisse stehen, und untersuche sie in allen den Lagen, deren sie in unsern Vorstellungen fähig sind. Da nehme ich nun unmittelbar wahr, daß sie in Zeit und Raum an einander gränzen, und daß das Ding, welches wir Ursache nennen, vor dem andern, welches Wirkung heißt, vorhergeht. Bei keinem einzigen Falle kann ich weiter kommen, und es ist mir gar nicht möglich, noch ein drittes Verhältniß zwischen diesen Objekten zu entdecken. Ich erweitere also meinen Blick, um mehrere Beispiele zu fassen, und ich finde allemal, daß gleiche Objekte in gleichen Verhältnissen des Neben- und Nacheinanderseyns stehen. Beim ersten Anblick scheint dieses nur wenig zu meinem Zwecke zu dienen. Das Durchdenken mehrerer Fälle wiederholt nur dieselbigen Objekte; und kann also niemals einem neuen Begriffe den Ursprung geben. Allein bei weiterer Untersuchung finde ich, daß die Wiederholung nicht in allen Stücken dieselbe ist, sondern daß sie eine neue Impression erzeugt, und dadurch den Begriff hervorbringt, welcher das Objekt der gegenwärtigen Untersuchung ist. Denn nach einer öfttern Wiederholung finde ich, daß bei der Erscheinung des einen Dinges das Gemüth vermittelt der Gewohnheit

heit bestimmt wird, auch dasjenige zu denken, was es gewöhnlich begleitet, und es in einem stärkern Lichte wegen seinem Verhältnisse mit dem ersten Dinge zu betrachten. Hier ist also die Impression oder die Bestimmung, welche mir den Begriff der Nothwendigkeit zuführt.

Ich zweifle nicht, daß man diese Schlußfolge beim ersten Anblicke ohne Schwierigkeiten wird gelten lassen, da sie eine offenbare und evidente Deduktion aus Principien ist, welche wir schon hinreichend bewiesen, und zum öftern in unserm Raisonement angewandt haben. Diese doppelte Evidenz, so wohl in den ersten Principien, als in den Deduktionen, könnte uns vielleicht übereilterweise zur Bestimmung der Konklusion verführen, weil wir uns einbilden, daß es nichts Aufserordentliches wäre, nichts, das unsre Aufmerksamkeit in einem vorzüglichen Grade verdiente. Allein obgleich ein solcher Mangel der Aufmerksamkeit die Annahme dieser Grundsätze erleichtern möchte, so würde sie auch auf der andern Seite machen, daß man sie um desto leichter wieder vergäße. Deswegen finde ich es für nöthig, eine recht laute Anzeige davon zu geben, daß ich jetzt eben eine der allerfeinsten Untersuchungen in der Philosophie vollendet habe, nämlich die Untersuchung über die Macht und Wirkfamkeit der Ursachen, worauf es bei allen Wissenschaften so aufserordentlich viel anzukommen scheint. Eine solche Warnungsanzeige wird doch natürlicherweise die Aufmerksamkeit

merksamkeit des Lesers erwecken, und ihn antreiben, eine vollständigere Rechtfertigung meiner Theorie und aller Beweisgründe, worauf sie gebauet ist, zu fordern. Diese Forderung ist auch der Vernunft so angemessen, daß ich sie gerechterweise gar nicht abweisen kann; besonders da ich hoffe, daß diese Grundsätze durch eine genaue und strenge Untersuchung an Stärke und Deutlichkeit nur noch mehr gewinnen werden.

Es giebt keine Frage, welche so wohl in Ansehung ihrer Wichtigkeit, als Schwierigkeit, mehr Streitigkeiten unter ältern und neuern Philosophen verursacht hätte, als die, welche die Wirkksamkeit der Ursachen oder diejenige Eigenschaft betrifft, welche macht, daß auf die Ursachen gewisse Wirkungen folgen. Ehe sie sich aber auf diesen Streit hätten einlassen sollen, wäre es, wie mich dünkt, nicht unschicklich gewesen, wenn sie erst untersucht hätten, was wir für einen Begriff von jener Wirkksamkeit haben, welche den Gegenstand des Streits ausmacht. Diesen Mangel finde ich hauptsächlich in allen ihren Untersuchungen, und deshalb will ich mich hier bemühen, ihn zu ergänzen.

Ich mache mit der Bemerkung den Anfang, daß die Ausdrücke Wirkksamkeit, Thätigkeit, Macht, Kraft, Gewalt, Nothwendigkeit, Verknüpfung und hervorbringende Eigenschaft alle ziemlich nahe verwandt oder gleichbedeutend sind; und daher ist

es eine Ungereimtheit, wenn man den einen gebraucht, um dadurch den andern zu erklären.

Durch diese Bemerkung verwerfen wir auf einmal alle die gewöhnlichen Definitionen, welche die Philosophen von der Kraft und Wirkfamkeit gegeben haben; und anstatt nach dem Begriffe in diesen Definitionen zu suchen, wollen wir uns lieber sogleich nach den Impressionen umsehen, von welchen er ursprünglich entstanden ist. Wenn es ein zusammengesetzter Begriff ist, so muß er von zusammengesetzten Impressionen herkommen; ist er aber einfach, so müssen auch die ihm entsprechenden Impressionen einfach seyn.

Die allgemeinste und leichteste Erklärung dieser Materie ist, das man sagt *): indem wir durch Erfahrung finden, das es verschiedene neue Erzeugungen in der Materie giebt, wie die Bewegungen und Veränderungen der Körper, und indem wir schliessen, das irgendwo eine Kraft da seyn müsse, die vermögend ist, diese Veränderungen hervorzubringen, so gelangen wir zuletzt durch diese Schlüsse zu dem Begriffe der Kraft und Wirkfamkeit. Aber um sich zu überzeugen, das diese Erklärung mehr gemeinfalslich, als philosophisch sey, dürfen wir nur folgende zwei schon bekannte Grundfätze erwägen. Erstlich, das die Vernunft, allein nie einen Urbegriff erzeugen kann, und

*) Man sehe Locke in dem Kapitel von der Kraft.

und zweitens, daß die Vernunft, so fern sie von der Erfahrung unterschieden wird, uns niemals zu dem Schlusse berechtigen kann, daß zu jedem Anfange eines wirklichen Dinges nothwendig eine Ursache oder ein hervorbringendes Vermögen erfordert werde. Diese Sätze sind beide schon hinlänglich erörtert worden, und ich habe also nicht nöthig, mich hier ferner bei ihnen aufzuhalten.

Ich will nur aus denselben die Folge ziehen, daß dieser Begriff der Wirkfamkeit, weil ihn die Vernunft nicht erzeugen kann, aus der Erfahrung und aus einigen besondern Beispielen dieser Wirkfamkeit entstanden seyn müsse, welche ihm den Weg zu dem Gemüthe durch die gewöhnlichen Kanäle der Sinne oder des Nachdenkens geöffnet haben. Begriffe stellen allemal ihre Objekte oder Impressionen vor; und umgekehrt, es gehören allemal nothwendig gewisse Objekte dazu, um einen Begriff zu erzeugen. Wenn wir also behaupten, einen richtigen Begriff von der Wirkfamkeit zu haben, so müssen wir einen Fall anführen können, worin die Wirkfamkeit von dem Gemüthe deutlich entdeckt werden kann, und wo ihre Wirkungen unserm Bewuststseyn oder unsrer Empfindung gegeben sind. Wollen oder können wir dieses nicht, so bekennen wir hierdurch, daß der Begriff unmöglich und bloß eingebildet ist; indem der Grundsatz der angebohrnen Begriffe, der uns noch allein aus diesem Dilemma retten könnte, schon widerlegt

legt ist, und auch jetzt überhaupt fast allgemein in der gelehrten Welt verworfen wird. Unser gegenwärtiges Geschäft muß also seyn, irgend eine Begebenheit in der Natur aufzufinden, worin die Handlung und Wirkfamkeit einer Ursache deutlich, ohne Gefahr, in Dunkelheit oder Irrthum zu gerathen, von dem Gemüthe gefaßt und begriffen werden kann.

Zu dieser Untersuchung treffen wir wenig Aufmunterung in der ungeheuren Verschiedenheit an, die sich in den Meinungen derer Philosophen findet, welche die Absicht gehabt haben, die geheime Kraft und Wirkfamkeit der Ursachen zu erklären *). Da sind einige, welche behaupten, daß die Körper vermittelt ihrer substantiellen Form wirken; andre durch ihre Accidenzien oder Qualitäten; einige durch ihre Materie und Form; und wieder andere durch ihre Form und Accidenzien; und noch andre durch gewisse Fähigkeiten und Eigenschaften, die von allen den bisher genannten verschieden sind. Alle diese Meinungen sind nun wiederum auf tausenderlei mannichfaltige Arten vermischt und verschieden; und erwecken dadurch einen sehr starken Verdacht, daß keine derselben fest und gewiß sey, und daß die Voraussetzung einer wirkfamen Kraft in einer der bekannten Eigenschaften der Materie gänzlich ohne Grund sey. Die-
fer

*) S. P. Malebranche L. VI. P. 2. c. 3. und die Erklärungen darüber.

fer Verdacht muß bei uns noch mehr zunehmen, wenn wir erwägen, daß jene Gründe der substantiellen Formen und Accidenzien und Fähigkeiten zu gar keiner der bekannten gegebenen Eigenschaften der Körper gehören, sondern daß sie vollkommen unverstänglich und unerklärbar sind. Denn es ist offenbar, daß die Philosophen nie ihre Zuflucht zu solchen dunkeln und unbekanntem Principien würden genommen haben, hätten sie nur mit einiger Befriedigung solche antreffen können, die deutlich und verständlich gewesen wären; besonders bei einer Sache, wie diese ist, welche ein Object des einfachsten Verstandes, wo nicht gar der Sinne seyn muß. Aus allem diesen können wir schliessen, daß es gänzlich unmöglich seyn müsse, in irgend einem Beispiele den Grund aufstellen zu können, worin die Kraft und die Wirkfamkeit einer Ursache besteht, und daß der subtilste Kopf eben so umsonst über diesen Punkt nachdenkt, als der gemeinste Verstand. Wer es für gut findet, diese Behauptung umzustossen, der braucht sich nicht in die Unruhe zu setzen, eine lange Schlusskette zu diesem Zwecke zu erfinden; er darf uns nur ein Beispiel von einer Ursache vorzeigen, worin wir die Kraft oder das wirkende Principium entdecken. Von dieser Aufforderung sind wir oft genöthigt gewesen, Gebrauch zu machen, weil sie wirklich das einzige Mittel ist, das Fehlende in der Philosophie zu beweisen.

Der schlechte Erfolg, den alle Versuche gehabt haben, diese Kraft zu bestimmen, hat die Philosophen endlich bewogen, zu schliessen, daß die letzte Kraft und Wirkfamkeit der Natur uns gänzlich unbekannt sey, und daß wir sie ganz umsonst in allen den bekannten Eigenschaften der Materie anzutreffen suchen. In dieser Meinung sind sie fast alle einstimmig; blos in dem Schlusse, den sie daraus ziehen, verrathen sie noch eine Verschiedenheit in ihren Meinungen. Denn einige derselben, wie namentlich die Kartesianer, welche es als einen Grundsatz angenommen haben, daß wir vollkommen mit dem Wesen der Materie bekannt sind, haben natürlicherweise geschlossen, daß die Materie mit gar keiner Kraft versehen sey, und daß die Mittheilung der Bewegung ihrem Begriffe widerspreche, so wie überhaupt das Vermögen, solche Wirkungen hervorzubringen, als wir ihr zuschreiben. Denn da nach ihren Vorstellungen das Wesen der Materie in der Ausdehnung besteht, die Ausdehnung aber keine wirkliche, sondern nur eine mögliche Bewegung, oder die Beweglichkeit in sich schliesst; so schliessen sie, daß die Kraft, welche die Bewegung hervorbringt, unmöglich in der Ausdehnung liegen könne.

Diese Folge leitet sie auf eine andre, die sie für ganz unvermeidlich halten. Die Materie, sagen sie, ist an und für sich ganz todt und aller Kraft beraubt, wodurch sie Bewegung hervorbringen, fortsetzen oder mittheilen könnte. Da aber
 doch

doch diese Wirkungen unsern Sinnen offenbar sind, und die Kraft, welche sie hervorbringt, doch irgendwo liegen muß, so muß sie in der Gottheit, oder in demjenigen göttlichen Wesen anzutreffen seyn, welches in seiner Natur alle Vorzüge und alle Vollkommenheiten enthält. Die Gottheit ist also der erste Beweger des Weltalls; sie hat also die Materie nicht bloß ursprünglich geschaffen, und ihr den ersten Stofs ertheilt, sondern erhält auch auf gleiche Art durch eine kontinuierliche Aeufserung der Allmacht ihre Wirklichkeit, und giebt ihr nach und nach alle die Bewegungen und Gestalten und Eigenschaften, mit welchen sie versehen ist.

Diese Meinung ist gewiß sehr scharfsinnig und verdient unsere ganze Aufmerksamkeit; aber es wird überflüssig scheinen, sie hier zu prüfen, wenn wir einen Augenblick an unsern kurz vorher festgestellten Grundsatz denken, und ihn hier anwenden. Wir haben nämlich den Grundsatz festgesetzt, daß es, weil alle Begriffe von Impression oder von einigen vorhergegangenen Wahrnehmungen abhängen, ganz unmöglich ist, daß wir einen Begriff von Kraft und Wirksamkeit haben können, wenn man nicht einige Beispiele hervorbringen kann, worin sich diese Kraft so darstellt, daß sie wahrgenommen werden kann. Da nun diese Entdeckungen in dem Körper nie gemacht werden können, so haben die Kartesianer, nach ihrem Grundsatz von den angebohrnen Begriffen, ihre Zuflucht zu einem obersten Geiste oder der
Gott-

Gottheit genommen, die sie als das einzige thätige Wesen in dem Weltall, und als die unmittelbare Ursache aller Veränderung in der Materie betrachten. Da aber schon erwiesen ist, daß das Princip der angebohrnen Begriffe falsch sey, so folgt, daß die Annahme einer Gottheit uns keinesweges zur Erklärung des Begriffs der Thätigkeit dienen kann, wornach wir in allen den Objecten umsonst suchen, welche unsern Sinnen vorgestellt werden, oder deren wir uns in unserm Gemüthe innerlich bewußt sind. Denn wenn jeder Begriff von einer Impression herkömmt, so hat der Begriff einer Gottheit ebenfalls hierinnen seinen Grund; und wenn keine Impression, sie mag von den Sinnen oder von der Reflexion kommen, eine Kraft oder Wirkfamkeit in sich enthält, so ist es eben so unmöglich, ein solches thätiges Princip in der Gottheit zu entdecken, oder sich auch nur einzubilden. Da nun diese Philosophen geschlossen haben, daß die Materie mit keinem wirksamen Princip versehen seyn kann, weil es unmöglich ist, in ihr ein solches Princip zu entdecken; so sollte derselbe Gang des Raisonnements sie auch bestimmen, dasselbe von dem obersten Wesen auszuschliessen. Und wenn sie diese Meinung für ungereimt und gotteslästerlich halten, wie sie es auch wirklich ist, so will ich ihnen sagen, wie sie dieselbe vermeiden können; dieses geschieht nämlich dadurch, daß sie gestehen, daß sie gar keinen adäquaten Begriff von Macht oder Wirkfamkeit in einem Objecte haben; weil sie weder in ei-

nem

nem Körper noch in einem Geiste, weder in einem höhern noch in einem niedrigern Wesen im Stande sind, ein einzelnes Beispiel davon zu entdecken.

Der nämliche Schluß ist auch für diejenigen unvermeidlich, welche die Wirkfamkeit der andern Ursachen behaupten, und der Materie zwar eine abgeleitete, aber doch wirkliche Kraft und Wirkungsvermögen beilegen. Denn da sie zugestehen, daß diese Wirkfamkeit nicht in einer der bekannten Eigenschaften der Materie liegt, so bleibt die Schwierigkeit in Ansehung der Entstehungsart dieses Begriffs immer noch übrig. Wenn wir wirklich einen Begriff von Kraft hätten, so könnten wir wohl die Kraft einer unbekanntem Eigenschaft zuschreiben: da es aber unmöglich ist, daß dieser Begriff von einer solchen Eigenschaft herkommen kann, und da unter den bekannten Eigenschaften keine ist, welche sie hervorbringen könnte; so folgt, daß wir uns selbst täuschen, wenn wir uns einbilden, nach der gewöhnlichen Art, wie man es versteht, einen Begriff von der Kraft zu haben. Alle Begriffe kommen von Impressionen her und stellen Impressionen vor. Nun haben wir keine Impression, welche eine Kraft oder Wirkfamkeit enthielte, folglich können wir auf keine Art einen Begriff von der Kraft erlangen.

Einige sagen, daß wir eine Kraft oder Thätigkeit in uns selbst fühlen, und daß wir auf diese Art zu dem Begriffe der Kraft gelangen, und sodann diese Eigenschaft auf die Materie übertragen,
als

als in welcher wir sie nicht unmittelbar entdecken können. Die Bewegungen unfres Körpers, und die Gedanken und Gefinnungen unfres Gemüths (sagen sie) gehorchen dem Willen; und wir dürfen also nicht weiter suchen, uns einen richtigen Begriff von der Stärke und Kraft zu erwerben. Allein um uns zu überzeugen, wie betrügerisch diese Schlußfolge sey, dürfen wir nur erwägen, daß der Wille, der hier als eine Ursache angesehen wird, eben so wenig eine verständliche Verknüpfung mit seinen Wirkungen hat, als irgend eine materielle Ursache mit ihren eigenthümlichen Wirkungen. Da wir also den Zusammenhang zwischen einer Handlung des Wollens und einer Bewegung des Körpers so wenig begreifen, so wird hiermit zugestanden, daß keine Wirkung aus den Kräften und Wesen des Denkens und der Materie weniger erklärt werden kann, als diese. Die Herrschaft des Willens über unser Gemüth ist um nichts verständlicher. Die Wirkung kann hier von der Ursache unterschieden und abgefordert werden, und kann ohne die Erfahrung ihres beständigen und regelmässigen Beieinanderseyns nicht vorhergesehen werden. Wir haben bis zu einem gewissen Grade eine Herrschaft über uns selbst, aber über diesen Grad hinaus hat alle Gewalt ein Ende: und es ist offenbar unmöglich, unfre Macht bestimmte Grenzen zu setzen, ohne deshalb die Erfahrung zu befragen. Kurz, die Handlungen des Gemüths sind in dieser Rücksicht eben so, wie die Handlungen der Mate-

rie. Wir nehmen bloß ihre beständige Verbindung wahr; und weiter können wir nichts davon begreifen. Keine innerliche Impression hat eine größere Kraft, als äußere Objekte haben. Und wenn die Philosophen also eingestehen, daß die Materie durch eine unbekannte Kraft wirkt, so werden wir umsonst einen richtigen Begriff von der Kraft dadurch zu erlangen hoffen, daß wir unser eignes Gemüth befragen *).

Es ist oben als ein gewisser Grundsatz ausgemacht worden, daß allgemeine oder abstrakte Begriffe im Grunde nichts anders, als individuelle Begriffe sind, in einem gewissen Lichte betrachtet, und daß es eben so unmöglich ist, bei dem Nachdenken über ein Ding alle besondern Grade der Quantität und Qualität in unsern Gedanken abzufondern, als sie von der wirklichen Natur der Dinge auszuschliessen. Wären wir also im Besitze ei-

nes

*) Dieselbige Unvollkommenheit ist auch mit unserm Begriffe der Gottheit verknüpft; doch hat dieses keinen Einfluß weder auf Religion noch Moral. Die Ordnung der Welt beweiset einen allmächtigen Verstand; d. h. einen Verstand, dessen Wille von jeder Kreatur und von jedem Wesen beständig gehorsam befolgt wird, Nichts wird zur Begründung aller Religionsartikel mehr erfordert, und doch ist hierzu gar nicht nöthig, daß wir einen deutlichen Begriff von der Macht und der Gewalt des höchsten Wesens haben müssen.

nes allgemeinen Begriffs der Kraft, so müßten wir auch im Stande seyn; einige besondere Arten davon zu denken; und da die Kraft nicht für sich selbst allein bestehen kann, sondern jederzeit als die Eigenschaft eines existirenden Etwas betrachtet wird; so müssen wir auch im Stande seyn, diese Kraft in irgend einem einzelnen Wesen anzutreffen, und dieses Wesen müssen wir uns als mit einer realen Kraft und Gewalt vorstellen können, durch deren Operation eine solche besondere Wirkung nothwendigerweise entstehen muß. Wir müssen uns deutlich und speciell die Verknüpfung zwischen der Ursache und Wirkung vorstellen können, und müssen, vermöge einer simplen Vorstellung des einen, im Stande seyn, mit Gewisheit zu sagen, daß es auf das andre folgen oder vor ihm vorhergehen müsse. Dieses ist die wahre Methode, sich eine besondere Kraft in einem besondern Körper vorzustellen: und da ein allgemeiner Begriff ohne einen individuellen unmöglich ist; so kann der erstere offenbar nicht wirklich seyn, wenn der letztere unmöglich ist. Nun ist nichts einleuchtender, als daß der menschliche Verstand nicht einen solchen Begriff formiren kann, wodurch die Verknüpfung zwischen zwei Objecten vorgestellt wird, oder wodurch die Kraft oder Wirkfamkeit, welche sie vereinigt, ganz deutlich begriffen würde. Eine solche Verknüpfung würde eine Demonstration erfordern, denn sie enthält eine absolute Unmöglichkeit in sich, daß das andre Object nicht folgen sollte,

oder das man sich nur vorstellen könnte, es würde nicht auf das andre folgen. Diese Art der Verknüpfung ist aber schon in allen Fällen als unerweisbar verworfen worden. Ist nun jemand der entgegengesetzten Meinung, und glaubt einen Begriff von Kraft durch ein gewisses Ding erlangt zu haben, so fordere ich ihn auf, mir dieses Ding zu zeigen. Aber so lange ich einen solchen Mann nicht finde, woran ich denn sehr zweifle, so lange kann ich nicht umhin, zu schliessen, das wir uns selbst täuschen, wenn wir uns einbilden, einen allgemeinen Begriff von der Kraft formiren zu können, da wir uns doch nie deutlich vorstellen können, wie es möglich sey, das eine besondere Kraft in einem besondern Objekte wirklich seyn könne.

Nach allem Bisherigen können wir also schliessen, das, wenn wir von einem Wesen, es sei von höherer oder niederer Natur, reden, das mit einer Kraft oder Stärke versehen ist, nach Proportion einer gewissen Wirkung: wenn wir von einer nothwendigen Verknüpfung zwischen Objekten reden, und zum Voraus setzen, das jene Verknüpfung von einer Wirkfamkeit und Gewalt abhängt, mit welcher eines dieser Objekte versehen ist; das wir, sage ich, mit allen diesen so angewandten Ausdrücken im Grunde keinen deutlichen Sinn verknüpfen, und das wir bloß Worte ohne klare und bestimmte Begriffe gebrauchen. Allein da es weit wahrscheinlicher ist, das diese Ausdrücke hier durch eine falsche Anwendung ihre wahre Bedeu-

Bedeutung verlieren, als daß sie gar keinen Sinn hätten, so wird es nöthig seyn, dieser Materie noch eine andre Betrachtung zu schenken, und zu sehen, ob es möglich sey, die Natur und den Ursprung derer Begriffe zu entdecken, die wir damit verknüpfen.

Man setze, es werden zwei Objekte vorgestellt, wovon das eine die Ursache, das andre die Wirkung sey; so ist offenbar, daß wir durch die bloße Betrachtung des einen, oder auch beider Objekte, niemals das Band entdecken werden, wodurch sie vereiniget sind, oder daß wir niemals mit Gewißheit ausfragen können, daß eine wirkliche Verknüpfung zwischen ihnen sey. Durch Einen Fall können wir also unmöglich zu dem Begriffe der Ursache und Wirkung, der nothwendigen Verknüpfung, der Kraft, der Stärke, der Gewalt und der Wirksamkeit gelangen. Sähen wir nie etwas anders, als besondere Verbindungen von gänzlich verschiedenen Objekten, so könnten wir niemals dergleichen Begriffe formiren.

Auf der andern Seite wollen wir einmal annehmen, wir bemerkten verschiedene Fälle, in welchen dieselbigen Objekté allemal mit einander verbunden wären, so würden wir unmittelbar auf eine wirkliche Verknüpfung unter ihnen schließen, und anfangen, von dem einen auf das andre zu schließen. Diese Vielheit ähnlicher Fälle macht also das wahre Wesen der Kraft oder der Verknüpfung aus, und ist die Quelle, aus welcher ihr Begriff

griff entspringt. Um also den Begriff der Kraft verstehen zu lernen, müssen wir diese Vielheit erwägen; und ich frage nun nicht mehr nach einer Auflösung derjenigen Schwierigkeit, die uns so lange in Verwirrung gesetzt hat. Denn ich rasonire so: Die Wiederholung vollkommen ähnlicher Fälle kann niemals allein einen Begriff erzeugen, der von dem, was in jedem einzelnen Falle angetroffen werden kann, verschieden wäre. Dieses ist schon öfters bemerkt worden, und fließt deutlich aus unserm Fundamentalsatze, daß alle Begriffe Kopieen unsrer Impressionen sind. Wenn also der Begriff der Kraft ein neuer ursprünglicher Begriff ist, der in keinem einzelnen Falle anzutreffen ist, und welcher dennoch durch die Wiederholung mehrerer Fälle entsteht, so folgt, daß die Wiederholung allein diese Wirkung nicht hat, sondern daß sie irgend etwas Neues entdecken oder hervorbringen muß, welches die Quelle dieses Begriffs ist. Brächte die Wiederholung nicht irgend etwas Neues hervor, so könnten unsre Begriffe durch sie zwar vervielfältiget werden, aber sie würden sich nicht über dasjenige hinaus erweitern, was sie bei der Beobachtung eines einzigen Falles sind. Jede Erweiterung also (so wie der Begriff der Kraft oder der Verknüpfung) welche aus der Vielheit ähnlicher Fälle entsteht, muß durch eine Wirkung dieser Vielheit erzeugt seyn, und wird, sobald man diese Wirkungen versteht, eben dadurch auch verstanden werden können.

nen. So bald wir also finden, daß durch die Wiederholung irgend etwas Neues entdeckt oder hervorgebracht ist, so wird es dieses seyn, worin wir den Ursprung der Kraft suchen müssen, und wir haben alsdann nicht nöthig, uns nach einem neuen Objekte umzusehen.

Nun ist aber erstens gewiß, daß die Wiederholung gleicher Objekte in gleichen Verhältnissen des Nach- und Nebeneinanderseyns nichts Neues in einem von beiden entdeckt, weil wir weder einen Schluß daraus ziehen, noch es zum Gegenstande unsrer demonstrativen oder wahrscheinlichen Erkenntniß machen können, wie schon oben *) bewiesen ist. Ja gesetzt, wir könnten auch einen Schluß daraus herleiten, so würde es uns zu unsrer gegenwärtigen Sache nichts helfen; weil keine Art von Schluß einen solchen neuen Begriff erzeugen kann, wie der Begriff der Kraft ist; denn wenn wir unsre Vernunft gebrauchen wollen, so müssen wir vorher schon von denen Dingen, welche die Objekte unsrer Schlüsse werden sollen, klare Begriffe haben. Der Begriff muß immer eher da seyn, als das Urtheil; und wenn der eine dunkel ist, so ist das andre ungewiß; wo der eine fehlt, da muß auch das andre fehlen.

Zweitens ist es gewiß, daß diese Wiederholung ähnlicher Objekte in ähnlichen Lagen nichts Neues, weder in diesen Objekten, noch in irgend
einem

*) Abschn. 6.

einem äußern Körper hervorbringt. Denn man wird leicht einräumen, daß die verschiedenen Fälle, welche wir von der Verbindung ähnlicher Ursachen und Wirkungen haben, an und für sich ganz unabhängig sind, und daß die Mittheilung der Bewegung, welche ich in dem gegenwärtigen Augenblicke von dem Anstosse zweier Billardkugeln entstehen sehe, ganz und gar von einer andern verschieden ist, die ich vor einem Jahre von einem solchen Stosse entstehen sah; diese Stöße haben keinen Einfluß auf einander. Sie sind durch Zeit und Ort gänzlich von einander getrennt, und der eine hätte wirklich seyn und Bewegung mittheilen können, ohne daß der andre jemals zur Wirklichkeit gekommen wäre.

Es wird also gar nichts Neues in den Dingen durch ihre beständige Verbindung und durch die ununterbrochene Aehnlichkeit ihrer Verhältnisse des Neben- und Nacheinanderseyns entdeckt oder hervorgebracht. Dennoch sind die Begriffe der Nothwendigkeit der Kraft und der Wirkfamkeit von dieser Aehnlichkeit entstanden. Diese Begriffe stellen also nichts vor, das den Objekten, welche beständig von einander begleitet sind, angehören sollte oder könnte. Dieses ist ein Argument, welches wir mögen es von einer Seite prüfen, von welcher wir wollen, immer vollkommen unbeantwortlich befunden wird. Aehnliche Fälle sind und bleiben die erste Quelle unsers Begriffs von Kraft und Nothwendigkeit; und dennoch ist es zugleich auch wahr,
daß

dafs sie durch ihre Aehnlichkeit weder auf einander, noch auf ein Objekt aufser sich Einfluß haben. Wir müssen also den nähern Ursprung dieses Begriffs auf einer andern Seite suchen.

Obgleich die verschiedenen ähnlichen Fälle, welche den Begriff der Kraft in uns erwecken, keinen Einfluß auf einander haben, und nie eine neue Eigenschaft in dem Objekte hervorbringen können, welche das Muster dieses Begriffs wäre, so bringt doch die Bemerkung dieser Aehnlichkeit eine neue Impression in dem Subjekte oder im Gemüthe hervor, welche ihr wahres Muster ist. Denn nachdem wir die Aehnlichkeit in einer hinlänglichen Anzahl von Beispielen bemerkt haben, fühlen wir unmittelbar eine Bestimmung des Gemüths, von einem Objekte zu demjenigen überzugehen, was es gewöhnlich begleitet, und es wegen diesem Verhältnisse in einem stärkern Lichte zu betrachten. Diese Bestimmung ist die einzige Wirkung der Aehnlichkeit: und sie muß also auch mit der Kraft und der Wirksamkeit, deren Begriff von der Aehnlichkeit abgeleitet ist, einerlei seyn. Die verschiedenen Beispiele einer ähnlichen Begleitung führen uns auf den Begriff der Kraft und Nothwendigkeit. Diese Fälle sind an sich von einander ganz verschieden, und ihre Vereinigung ist blos im Gemüthe, welches sie bemerkt, und ihre Begriffe im Bewusstseyn zusammenstellt. Die Nothwendigkeit ist also die Wirkung dieser Bemerkung, und ist nichts, als eine innerliche Impression des Gemüths,
oder

oder eine Bestimmung, unfre Gedanken von dem einen Objekte auf das andre zu bringen. Ohne die Sache aus diesem Lichte zu betrachten, können wir niemals zu dem entferntesten Begriffe davon gelangen, und könnten ihn weder äußern noch innern Objekten, weder Geistern noch Körpern, weder Ursachen noch Wirkungen zuschreiben.

Die nothwendige Verknüpfung zwischen Ursachen und Wirkungen ist der Grund unfres Schlusses von der einen auf die andre. Der Grund dieser Schlufsart aber ist der Uebergang, der von der angewöhnten Vereinigung entsteht. Diese sind also dieselben.

Der Begriff der Nothwendigkeit entsteht von irgend einer Impression. Nun giebt es keine Impression der Sinne, wodurch dieser Begriff entstehen könnte. Er muß also von einer innern Impression oder von einer Impression der Reflexion herkommen. Nun giebt es keine innerliche Impression, die einigen Bezug auf die gegenwärtige Sache hätte, als diejenige Neigung, welche die Gewohnheit hervorbringt, von einem Dinge zu dem Begriffe desjenigen Dinges zu gehen, was jenes gewöhnlich begleitet. Dies ist also das Wesen der Nothwendigkeit. Also überhaupt, Nothwendigkeit ist Etwas, das blos in dem Subjekte, gar nicht in den Dingen oder Objekten existirt; und es ist uns auch gar nicht möglich, uns nur den entferntesten Begriff davon zu machen, wenn wir sie als eine Eigenschaft in den Körpern ansehen. Wir haben also entweder

gar

gar keinen Begriff von Nothwendigkeit, oder sie ist nichts, als die Bestimmung der Gedanken von Ursachen zu Wirkungen, und von Wirkungen zu Ursachen, nach ihrer durch Erfahrung erlernten Vereinigung überzugehen.

So wie die Nothwendigkeit, welche macht, daß zweimal zwei vier ist, oder drei Winkel eines Triangels zwei rechten Winkeln gleich sind, blos in der Handlung des Verstandes liegt, wodurch wir diese Begriffe betrachten und vergleichen; ebenso liegt die Nothwendigkeit oder Kraft, welche Ursachen und Wirkungen verknüpft, in der Bestimmung des Gemüths, von dem einen zum andern zu gehen. Die Wirksamkeit oder Kraft der Ursachen ist weder in den Ursachen selbst, noch in der Gottheit, noch in der Konkurrenz dieser beiden Principien zu suchen; sondern gehört allein der Seele zu, welche die Vereinigung zweier oder mehrerer Objekte in allen vergangenen Fällen betrachtet. In dem Subjekte allein liegt also die reale Kraft der Ursachen nebst ihrer Verknüpfung und Nothwendigkeit.

Ich vermüthe, daß die gegenwärtige Behauptung unter allen Paradoxen, die ich bisher vortragen habe, und in dem Folgenden dieser Abhandlung noch vortragen werde, das stärkste ist, und daß ich also allein kraft eines festen und unerschütterlichen Beweises hoffen kann, der Behauptung Eingang zu verschaffen, und die veralterten Vorurtheile des Menschengeschlechts zu besiegen. Wie oft

oft mußten wir uns nicht vorher, ehe wir noch mit dieser Theorie ganz bekannt waren, wiederholen, daß die bloße Anschauung zweier Objekte oder Handlungen, wenn sie gleich im Verhältnisse stehen, uns niemals einen Begriff von Kraft, oder der Verknüpfung, die unter ihnen ist, geben können: daß dieser Begriff aus der Wiederholung ihrer Vereinigung entsteht; daß die Wiederholung in den Objekten weder etwas Neues entdeckt, noch verursacht; sondern daß sie bloß auf das Gemüth den Einfluß hat, daß es sich an einen bestimmten Uebergang gewöhnt; daß dieser auf Gewohnheit sich gründende Uebergang also mit der Kraft und Nothwendigkeit einerlei ist, und daß Letzteres also Eigenschaften von Vorstellungen, nicht von Dingen selbst, sind, und daß sie innerlich von der Seele gefühlt, aber nicht äußerlich in den Körpern wahrgenommen werden? Alles Außerordentliche wird gewöhnlich von Erstaunen begleitet; und dieses Erstaunen verwandelt sich unmittelbar entweder in den höchsten Grad der Achtung oder der Verachtung, je nachdem wir den Gegenstand billigen oder misbilligen. Ob mir nun gleich die vorhergehende Schlussfolge die kürzeste und bündigste von der Welt zu seyn scheint, so fürchte ich doch, daß die Neigung bei den mehresten Lesern die Oberhand behalten und ihnen ein Vorurtheil gegen diese Theorie beibringen werde.

Von dieser mir nachtheiligen Neigung läßt sich recht gut ein Grund angeben. Man weiß, nach
einer

einer gemeinen Bemerkung, daß das Gemüth einen großen Hang hat, sich mit äußerlichen Objekten zu beschäftigen, und mit ihnen die innerlichen Impressionen zu verknüpfen, welche sie veranlassen, und welche zu gleicher Zeit mit erscheinen, da diese Objekte sich den Sinnen entdecken. So wie gewisse sichtbare Objekte allemal von gewissen Gerüchen oder Tönen begleitet werden, so bilden wir uns natürlicherweise eine Verbindung zwischen den Gegenständen und Beschaffenheiten ein, obgleich die Beschaffenheiten von solcher Natur sind, daß sie keine solche Verbindung zulassen, und im Grunde nirgends existiren. Doch hiervon mehr in der Folge *). Unterdeffen ist es genug, zu bemerken, daß derselbige Hang der Grund ist, warum wir glauben, daß die Nothwendigkeit und die Kraft in den Objekten, welche wir betrachten, liegen müsse, und nicht in dem Gemüthe, welches die Objekte betrachtet; demohngeachtet ist es uns doch gar nicht möglich, nur den entferntesten Begriff von dieser Qualität zu formiren, wenn sie nicht für eine Bestimmung des Gemüths genommen wird, von dem Begriffe eines Objekts zu dem Begriffe desjenigen überzugehen, was jenes Ding gewöhnlich begleitet.

Aber ob dieses gleich die einzige vernünftige Rechtfertigung der Nothwendigkeit ist, so ist doch der entgegengesetzte Begriff durch die obenerwähnten Grundsätze dem Gemüthe so eingeprägt, daß
ich

*) Th. 4. Abschn. 5.

ich nicht zweifle, daß man meine Meinung für ausschweifend und lächerlich ansehen wird. Wie! wird man sagen, die Wirkfamkeit der Ursachen sollte in der Bestimmung des Gemüths liegen! Als ob die Ursachen nicht ganz unabhängig von der Seele wirkten, und ihre Operation fortsetzen würden, wenn auch gar kein Gemüth existirte, um sie zu betrachten, oder sie durch Vernunft zu erkennen. Das Denken mag wol von Ursachen in Ansehung seiner Operation abhängen, aber nicht die Ursachen von dem Denken. Denn das hiesse ja die Ordnung der Natur umkehren, und dem die zweite Stelle geben, welchem in der Wirklichkeit die erste gehört. Jeder Wirkung entspricht eine proportionirliche Kraft: und diese Kraft muß ihren Sitz in dem Körper haben, welcher wirkt. Benehmen wir der einen Ursache die Kraft, so müssen wir sie einer andern beilegen: Aber sie allen Ursachen zu nehmen, und sie einem Wesen beizulegen, das mit der Ursache oder Wirkung in gar keiner Beziehung steht, als nur dadurch, daß es sie wahrnimmt, ist eine erschreckliche Ungereimtheit, und widerspricht den allergewissesten Grundfätzen der menschlichen Vernunft.

Auf alle diese Einwürfe kann ich nichts weiter antworten, als daß der gegenwärtige Fall gerade so ist, als wenn ein Blinder behaupten wollte, er fände eine große Menge Ungereimtheiten in der Voraussetzung, daß die Scharlachfarbe mit dem Schalle einer Trompete nicht einerlei, und das

Licht

Licht nicht dasselbe wäre, als Solidität. Wenn wir wirklich keinen Begriff von einer Kraft oder Wirkfamkeit in einem Dinge oder von einer realen Verknüpfung zwischen Ursachen und Wirkungen hätten, so würde es wenig Nutzen haben, zu beweisen, daß zu allen Wirkungen nothwendigerweise eine Wirkfamkeit erfordert würde. Denn wenn wir so sagen, so verstehen wir selbst nicht, was wir haben wollen, sondern verwirren unwissenderweise Begriffe, die gänzlich von einander verschieden sind. Ich bin in der That bereit, zuzugeben, daß verschiedene Eigenschaften so wohl in den materiellen, als immateriellen Dingen angetroffen werden mögen, mit denen wir ganz und gar unbekannt sind; und wenn es uns gefällig ist, diese Kraft und Wirkfamkeit zu nennen, so wird nur die Welt wenig Nutzen davon haben. Aber wenn wir diesen Ausdrücken, anstatt jene unbekanntten Eigenschaften mit denselben zu bezeichnen, eine Bedeutung von Etwas geben, wovon wir einen klaren Begriff haben, und welches sich mit den Dingen, worauf wir sie anwenden, gar nicht verträgt, so müssen sich Dunkelheit und Irrthum einschleichen, und wir werden durch eine falsche Philosophie auf Abwege geführt. Dieses ist aber der Fall, wenn wir die Bestimmung des Denkens auf Dinge übertragen, die von uns verschieden sind, und eine reale intelligible Verknüpfung unter ihnen annehmen; da diese eine Beschaffenheit ist, die allein dem Gemüthe zugehören kann, welches sie betrachtet.

Was

Was das anbetrifft, da man sagt, daß die Wirkungen der Natur von unsern Gedanken und Schlüssen unabhängig sind, so gebe ich dieses zu; und habe nach diesem Grundsätze selbst bemerkt, daß die Objekte unter einander die Verhältnisse des Neben- und Nacheinanderseyns möglich machen; daß man an ähnlichen Objekten in verschiedenen Fällen ähnliche Verhältnisse bemerken kann; und daß alles dieses von dem Gemüthe unabhängig ist, und vor den Wirkungen des Verstandes vorhergeht. Aber wenn wir nun noch weiter gehen, und diesen Objekten auch eine Kraft oder nothwendige Verknüpfung zuschreiben; so ist dieses Etwas, welches wir auf keine Art an ihnen bemerken können, sondern wir müssen den Begriff davon allein von dem abziehen, was wir innerlich fühlen, wenn wir sie betrachten. Und dieser Behauptung bin ich so gewiß, daß ich bereit bin, meine gegenwärtige Schlußfolge in einen einzelnen Fall zu verwandeln, vermittelt einer Subtilität, welche zu begreifen nicht schwer seyn wird.

Wenn uns ein Ding vorgestellt wird, so erhält unsre Seele unmittelbar auch einen Begriff von dem andern Dinge, das jenes nach der Erfahrung gewöhnlich begleitet; und diese Bestimmung des Gemüths bringt die nothwendige Verknüpfung dieser Objekte hervor. Aber wenn wir den Gesichtspunkt ändern, und gehen von den Objekten zu den Vorstellungen; so wird in diesem Falle die Impression als die Ursache und der lebhafte Begriff als die

Wir-

Wirkung betrachtet; und ihre nothwendige Verknüpfung ist jene neue Bestimmung, nach welcher wir fühlen, daß das Gemüth von dem Begriffe des einen Dinges zu dem Begriffe des andern übergeht. Das vereinigende Princip unsrer innerlichen Vorstellungen ist eben so unverstündlich, als dasjenige, welches die äußern Objekte vereinigt, und es ist uns auf keine andre Art, als durch Erfahrung bekannt. Die Natur und die Wirkungen der Erfahrung sind aber schon hinreichend erörtert und geprüft. Sie verschafft uns nie eine Einsicht in die innere Struktur oder in die wirkenden Principien der Dinge, sondern gewöhnt das Gemüth blos, von dem einen Gegenstande zum andern überzugehen.

Nun ist es Zeit, alle die verschiedenen Theile dieser Schlußreihe zu sammeln, sie unter einander zu verbinden, und dadurch eine bestimmte und genaue Erklärung des Verhältnisses der Ursache und Wirkung zu geben, als welches der Inhalt gegenwärtiger Untersuchung ist. Wäre es möglich gewesen, eine andre Methode zu befolgen, so würde diese Ordnung nicht zu entschuldigen gewesen seyn, nach der wir erst unsre Schlußfolge von diesem Verhältnisse prüfen, ehe wir das Verhältniß selbst erklärt haben. Allein da die Natur des Verhältnisses so sehr von dem Verhältnisse in der Schlußfolge selbst abhängt, so waren wir verbunden, eine, dem Anscheine nach, verkehrte Methode zu befolgen, und Ausdrücke zu gebrauchen, die wir noch nicht im Stande waren, genau zu definiren,

oder ihre Bedeutung zu bestimmen. Nunmehr wollen wir diesen Fehler dadurch wieder gut machen, daß wir eine genaue Definition der Ursache und Wirkung geben.

Man kann von diesem Verhältnisse zwei Definitionen geben, welche sich nur dadurch unterscheiden, daß sie ein und dasselbige Ding von verschiedenen Seiten darstellen, und es uns entweder als ein philosophisches, oder als ein natürliches Verhältniß betrachten lassen; entweder als eine Vergleichung zweier Begriffe, oder als eine Vergesellschaftung zwischen denselben. Wir können also eine Ursache definiren als: „Ein Ding, „das vor und neben einem andern ist, und wo „durch alle Dinge, die dem erstern ähnlich sind, „in gleiche Verhältnisse des Vor- und Nebenein- „anderseyns mit solchen Dingen gesetzt werden, „die den letztern ähnlich sind. „ Sollte man diese Definition für mangelhaft halten, weil sie von Objecten hergenommen ist, die zu der Ursache gar nicht gehören, so kann man folgende andre Definition an ihre Stelle setzen, nämlich: „Eine Ursache „ist ein Ding, das vor und neben einem andern „ist (in Zeit und Raum an dasselbe grenzt) und das „mit dem andern dermaßen vereinigt ist, daß der „Begriff des einen das Gemüth bestimmt, den Begriff des andern zu denken, und daß die Impression des einen einen lebhaftern Begriff des andern hervorbringt. „ Sollte man diese Definition wiederum aus eben dem Grunde verwerfen, so kenne

ich kein andres Mittel, als, daß diejenigen, welche so delikat sind, statt dieser eine bessere geben. Ich für meinen Theil muß mein Unvermögen dazu gestehen. Wenn ich mit der größten Genauigkeit solche Objekte prüfe, welche gewöhnlich Ursachen und Wirkungen genennt werden, so finde ich, bei Erwägung eines einzelnen Falles, daß das eine Objekt vor dem andern vorhergeht und neben ihm ist, oder daß es in Raum und Zeit an das andre grenzt, und wenn ich meinen Blick erweitere, um mehrere Fälle zu betrachten, so finde ich nur, daß ähnliche Objekte auch immer in ähnlichen Verhältnissen des Nach- und Nebeneinanderseyns stehen. Und wiederum, wenn ich den Einfluß dieser beständigen Angrenzung erwäge, so werde ich gewahr, daß ein solches Verhältniß nie anders ein Objekt der Vernunfterkennniß seyn und nie anders auf das Gemüth wirken kann, als vermittelt der Gewohnheit, welche die Einbildungskraft bestimmt, von dem Begriffe des einen Objekts zu dem Begriffe desjenigen zu gehen, was jenes gewöhnlich begleitet, und von der Impression des einen zu dem lebhaftern Begriffe des andern. So ungewöhnlich diese Meinungen auch scheinen mögen, so halte ich es doch für ganz fruchtlos, mich noch mit einer weitem Untersuchung oder mit weiterm Nachdenken über diese Materie zu beunruhigen, sondern ich werde mich nur auf sie als auf ausgemachte Grundsätze stützen.

Ich finde nur noch nöthig, bevor ich diese Materie verlasse, einige Korollaria daraus zu ziehen, wodurch sich einige Vorurtheile und gewöhnliche Irrthümer, die sehr oft in der Philosophie geherrscht haben, widerlegen lassen. Erstlich können wir aus dem Vorhergehenden lernen, daß alle Ursachen einartig sind, und daß z. E. kein Grund zu dem Unterschiede da ist, den man zuweilen macht, zwischen einer wirkenden Ursache und einer Ursache sine qua non; oder zwischen wirkenden, formellen und materiellen Ursachen, imgleichen den Mustern und Endursachen. Denn da unser Begriff der Wirkfamkeit von der beständigen Verbindung zweier Objekte entstanden ist, so ist da, wo man dieses bemerkt, allemal eine wirkende Ursache; und wo diese Verbindung nicht ist, da kann überhaupt gar keine Ursache irgend einer Art statt finden. Um desselben Grundes willen müssen wir auch den Unterschied zwischen Ursache und Gelegenheit verwerfen, wenn man diesen Ausdrücken eine wesentlich von einander verschiedene Bedeutung zuschreibt. Wenn eine beständige Verbindung mit in dem enthalten ist, was wir Gelegenheit nennen, so ist es eine reelle Ursache. Wenn dieses nicht ist, so ist es überall kein Verhältniß, und kann weder einen Beweis, noch sonst eine Schlußfolge erzeugen.

Zweitens bringt uns derselbige Gang des Raisonnements zu dem Schluffe, daß es nur Eine Art der Nothwendigkeit giebt, so wie man
nur

nur Eine Art der Ursachen hat, und dafs also der gewöhnliche Unterschied der moralischen und physischen Nothwendigkeit in der Natur keinen Grund hat. Dieses erhellet deutlich aus der vorhergehenden Erklärung der Nothwendigkeit. Die beständige Verbindung der Objekte nebst der Bestimmung des Gemüths macht die physische Nothwendigkeit aus; und die Abwesenheit der physischen Nothwendigkeit ist der Zufall. Da nun die Objekte allemal entweder verbunden seyn müssen, oder nicht, und da das Gemüth allemal entweder bestimmt seyn muß, von einem Objekte zum andern zu gehen, oder nicht, so ist es unmöglich, noch ein Mittelding zwischen dem Zufalle und der absoluten Nothwendigkeit zuzulassen. Die Schwächung dieser Verbindung oder dieser Bestimmung ändert die Natur der Nothwendigkeit nicht; denn es giebt auch in der Wirksamkeit der Körper verschiedene Grade der Beständigkeit und Stärke, ohne dafs dadurch eine verschiedene Art dieses Verhältnisses hervorgebracht würde.

Der Unterschied, den wir oft zwischen Kraft und Aeufserung der Kraft machen, ist ebenfalls grundlos.

Drittens werden wir nun vollkommen im Stande seyn, alle den Widerstreit zu bekämpfen, welchen gegen das vorhergehende System zu unterhalten, so natürlich ist, da wir uns bemüheten, vermittelt desselben zu beweisen, dafs die Nothwendigkeit einer Ursache zu jedem Anfange eines
wirk-

wirklichen Seyns nicht auf Beweisen, weder auf Demonstrationen, noch auf Anschauungen beruhen könne. Diese Meinung wird nun nach den vorhergehenden Erklärungen nicht mehr befremdend scheinen. Wenn wir eine Ursache so definiren, das sie ein Ding sey, das an ein anderes in dem Raume und in der Zeit grenzt, und wo alle Objekte, die dem erstern ähnlich sind, in ein gleiches Verhältniß der Priorität und Kontiguität gegen solche Objekte gesetzt sind, die den letztern ähnlich sind; so können wir leicht begreifen, das es keine absolute und metaphysische Nothwendigkeit sey, das jeder Anfang der Wirklichkeit solch ein Ding mit sich führen müsse. Definiren wir eine Ursache als ein Objekt, das vor einem andern vorhergeht und an dasselbe grenzt, und das mit ihm so in der Einbildung vereiniget ist, das der Begriff des einen das Gemüth bestimmt, den Begriff des andern zu denken, und das die Impression des einen einen lebhaftern Begriff des andern hervorbringt; so werden wir noch weniger Schwierigkeit finden, dieser Meinung beizustimmen. Ein solcher Einfluß auf das Gemüth ist an sich selbst vollkommen außerordentlich und unbegreiflich; und wir können von seiner Realität durch nichts, als durch Erfahrung und Beobachtung gewiß werden.

Endlich

Endlich füge ich noch als ein viertes Korollarium hinzu, daß wir niemals einen Grund haben können, zu glauben, daß ein Ding wirklich sey, wovon wir keinen Begriff formiren können. Denn da alle unfre Schlüsse in Ansehung der Wirklichkeit auf dem Verhältnisse der ursachlichen Verknüpfung beruhen, und da alle unfre Schlüsse in Ansehung der ursachlichen Verknüpfung von der durch Erfahrung erkannten Verbindung der Objekte herkommen, und nicht von Schlüssen oder vom Nachdenken, so muß uns dieselbige Erfahrung auch einen Begriff von diesen Objekten geben, und muß alles Geheimnißvolle von unsern Schlüssen entfernen. Dieses ist so einleuchtend, daß es kaum unfre Aufmerksamkeit verdienen würde, wenn wir nicht dadurch gewissen Einwürfen dieser Art, welche gegen die folgenden Behauptungen über Materie und Substanz entstehen möchten, begegnen wollten. Ich brauche nicht erst zu bemerken, daß eine vollkommne Erkenntniß des Objekts nicht nöthig ist, sondern nur eine Erkenntniß solcher Eigenschaften desselben, von deren Wirklichkeit wir überzeugt sind.

 Funfzehnter Abschnitt.

 Regeln,
 nach welchen wir über Urfachen
 und Wirkungen urtheilen.

Nach der vorhergehenden Theorie giebt es keine Objekte, von denen wir bei ihrer bloßen Anschauung, ohne die Erfahrung zu befragen, bestimmen könnten, daß sie die Urfachen von gewissen andern Dingen wären; und wiederum keine, von denen man mit Gewißheit bestimmen könnte, daß sie nicht die Urfachen gewisser Dinge wären. Schöpfung, Vernichtung, Bewegung, Vernunft, Wille; alle diese Dinge können ohne Widerspruch noch von etwas Andern herkommen, oder ein andres Ding, das wir uns einbilden können, zur Ursache haben. Dieses wird auch nach Vergleichung der oben gerechtfertigten Grundätze nicht befremdend scheinen, nach denen wir festsetzten, daß die beständige Verbindung der Objekte ihre urfachliche Verknüpfung bestimmt und *) daß, eigentlich zu reden, nichts einander widerstreitet, als Existenz und Non-Existenz oder Daseyn und Nicht-Daseyn. Wenn sich nun Dinge nicht widerstreiten, so ist kein Hinderniß einer

*) Th. 1. Abschn. 5.

einer beständigen Verbindung da, wovon das Verhältniß der Ursache und Wirkung ganz und gar abhängt.

Da es also bei allen Objecten möglich ist, daß sie Ursachen oder Wirkungen von einander werden können, so wird es nützlich seyn, einige allgemeine Regeln festzusetzen, nach welchen wir erkennen können, wenn sie es wirklich sind. Also

1. Ursache und Wirkung müssen in Raum und Zeit an einander grenzen.

2. Die Ursache muß eher seyn, als die Wirkung.

3. Es muß eine beständige Vereinigung zwischen der Ursache und der Wirkung seyn. Diese Eigenschaft ist es, welche hauptsächlich das Verhältniß bestimmt.

4. Dieselbige Ursache bringt auch immer dieselbige Wirkung hervor, und dieselbige Wirkung kann nie anders, als von derselbigen Ursache entstehen. Dieses Princip beruhet auf der Erfahrung, und ist die Quelle der mehresten unsrer vernünftigen Erkenntnisse. Denn wenn wir durch eine deutliche und offenbare Erfahrung die Ursachen und Wirkungen einer Erscheinung entdeckt haben, so dehnen wir unsre Bemerkung sogleich unmittelbar auf jede Erscheinung dieser Art aus, ohne auf die beständige Wiederholung zu warten, durch welche zuerst der Begriff dieses Verhältnisses entstanden ist.

5. Noch

5. Noch ist ein anderer Grundsatz, welcher an dem vorigen hängt, nämlich, daß, wenn verschiedene Dinge dieselbige Wirkung haben, dieses vermittelt einer gewissen Eigenschaft geschehen müsse, die ihnen gemein seyn muß. Denn da gleiche Wirkungen gleiche Ursachen erfordern, so müssen wir die ursachliche Verknüpfung allemal demjenigen Umstande zuschreiben, worin wir eine Aehnlichkeit entdecken.

6. Das folgende Princip beruhet auf demselben Grunde.

Der Unterschied der Wirkungen zweier ähnlichen Dinge muß von demjenigen Theile herkommen, worinnen sie unterschieden sind. Denn weil ähnliche Ursachen allemal ähnliche Wirkungen hervorbringen, so müssen wir schliessen, wenn wir unfre Erwartung in irgend einem Falle getäuscht finden, daß diese Unregelmäßigkeit von einer Verschiedenheit in den Ursachen herrühre.

7. Wenn ein Ding ab- oder zunimmt, mit der Ab- oder Zunahme seiner Ursache, so muß es als eine zusammengesetzte Wirkung betrachtet werden, welche von den verschiedenen Theilen der Ursache herrührt. Man kann voraussetzen, daß die Abwesenheit oder Gegenwart des einen Theils der Ursache auch allemal von der Abwesenheit oder Gegenwart eines proportionirlichen Theils der Wirkung begleitet ist. Diese beständige Verbindung beweiset hinlänglich, daß der eine Theil die Ursache des andern ist. Jedoch müssen wir uns wohl
in

in Acht nehmen, einen solchen Schluß nicht aus wenigen Erfahrungen zu ziehen. Ein gewisser Grad Wärme giebt Vergnügen; wenn man diesen Grad vermindert, so vermindert sich auch das Vergnügen; aber es folgt nicht, daß, wenn man sie bis über einen gewissen Grad vermehrt, sich die angenehme Empfindung gleicherweise vermehren werde; denn wir finden, daß sie in Unlust ausartet.

8. Die achte und letzte Regel, welche ich erwähnen will, ist, daß ein Ding, welches eine Zeitlang bei seiner vollkommenen Existenz ohne Wirkung ist, nicht die einzige Ursache dieser Wirkung ist, sondern daß es noch den Beistand andrer Principien bedarf, welche seinen Einfluß und seine Wirksamkeit befördern müssen. Denn da gleiche Wirkungen nothwendigerweise aus gleichen Ursachen folgen, und in Zeit und Raum an einander grenzen, so muß eine kurze Scheidung derselben sogleich zeigen, daß diese Ursachen nicht mehr vollständig sind.

Dieses ist nun die ganze Logik, die ich als brauchbar in meinen Schlüssen anzuwenden gedenke; und vielleicht war auch selbst diese nicht einmal so nothwendig, sondern hätte leicht von den natürlichen Principien unsres Verstandes können vertreten werden. Unfre Meister der Schulen und Lehrer der Logik zeigen keine solche Erhabenheit über die gewöhnlichen Menschen in ihrer Vernunft und in ihrer Geschicklichkeit, daß sie uns dadurch eine Neigung beibringen sollten, ihnen in dem Studio

dio eines langen Systems von Regeln und Vorschriften nachzuahmen, um dadurch unfre Urtheilskraft zu regieren. Alle Regeln dieser Art sind leicht zu erfinden, aber außerordentlich schwer in der Anwendung; und selbst die Erfahrungsphilosophie, welche doch die natürlichste und einfachste zu seyn scheint, erfordert die größte Stärke des menschlichen Urtheilsvermögens. Da ist keine Erscheinung in der Natur, die nicht zusammengesetzt, und von so mancherlei verschiedenen Umständen modificirt wäre, so daß wir, um zu einem entscheidenden Punkte zu gelangen, alles sorgfältig absondern müssen, was überflüssig ist, und daß wir durch immer neue Versuche erforschen müssen, ob jeder Umstand des ersten Versuchs auch wesentlich dazu gehört. Diese neuen Versuche müssen dann wieder auf gleiche Art geprüft werden; so daß die anhaltendste Standhaftigkeit dazu gehört, um bei unserm Untersuchen beharrlich zu bleiben, und der größte Scharffinn, um den rechten Weg unter den so mannichfaltigen, die sich uns anbieten, zu wählen. Wenn dieses nun der Fall in der Physik ist, wie vielmehr wird er es nicht in der Pſychologie seyn, wo die Verwickelung der Umstände weit größer ist, und wo diejenigen Vorstellungen und Gesinnungen, welche zu einer Handlung des Gemüths wesentlich gehören, so eingehüllt und so dunkel sind, daß sie sich oft der allerschärfsten Aufmerksamkeit entziehen, und nicht nur ihren Ursachen nach unerklärbar, sondern selbst ihrer Existenz nach unbekannt sind?

find? Ich besorge eher, daß der kleine Fortschritt, den ich durch meine Untersuchungen mache, dieser Bemerkung mehr das Ansehen einer Vertheidigung meiner selbst, als einer Grofsprecherei geben wird.

Wenn mich irgend etwas über diesen Punkt beruhigen kann, so ist es das, daß ich mich bemühe, die Sphäre meiner Erfahrungen, so viel nur immer möglich, zu erweitern; um deswillen wird man nicht glauben, daß es aufser meinem Wege liege, wenn ich hier das vernünftige Erkenntnißvermögen der Thiere eben so wohl untersuche, als das der menschlichen Geschöpfe.

Sechzehnter Abschnitt.

Von der Vernunft der Thiere.

Die nächste Thorheit nach der, daß man eine evidente Wahrheit ableugnet, ist, daß man sich zu viel Mühe giebt, sie zu vertheidigen; und mir scheint keine Wahrheit einleuchtender zu seyn, als daß die Thiere mit einem Denkvermögen und mit Vernunft eben so gut versehen sind, als die Menschen. Die Beweise liegen in diesem Falle so deutlich vor unsern Augen, daß sie selbst der Dümme und Unwissende nicht übersehen kann.

Alle unfre Schlüsse über Thatfachen gründen sich auf eine gewisse Art von Analogie, welche uns bestimmt, von einer Ursache dieselbigen Erfolge

zu erwarten, die wir von ähnlichen Ursachen schon vorher erfahren haben. Sind die Ursachen völlig einerlei, so ist die Analogie vollkommen, und man hält die daraus gezogene Folgerung für gewiß und unstreitig. Denn kein Mensch hegt den geringsten Zweifel, daß ein Stück Eisen, das er sieht, ebenfalls Schwere und Festigkeit haben werde, so wie er es in allen übrigen Fällen bemerkt hat. Sind aber die Dinge sich weniger ähnlich; so ist auch die Analogie weniger vollkommen, und der Schluß ist weniger zuverlässig; wiewol er noch immer einige Kraft hat, nach Proportion des Grades der Gleichartigkeit und Aehnlichkeit. Nach dieser Art zu schliessen werden die anatomischen Beobachtungen, die an einem Thiere gemacht werden, auf alle Thiere ausgedehnt; und es ist gewiß, daß, wenn zum Beispiel deutlich bewiesen ist, daß der Umlauf des Bluts in einem Thiere, als im Frosche oder Fische, wirklich sey, daraus eine starke Vermuthung entsteht, daß er in allen feyn werde. Diese analogischen Beobachtungen kann man nun noch weiter treiben, und auch auf die Materie anwenden, wovon wir gegenwärtig handeln; und eine Theorie, wodurch wir die Wirkungen des Verstandes, oder den Ursprung und den Zusammenhang der Gemüths-bewegungen in dem Menschen erklären, wird um so mehr Beifall verdienen, wenn wir finden, daß vermittelt derselbigen Theorie auch alle Erscheinungen in allen andern Thieren erklärt werden können.

Wir

Wir find uns bewußt, daß wir bei Erwählung gewiffer Mittel zu gewissen Zwecken, durch Vernunft und Abficht geleitet werden, und daß wir nicht ohne es zu wiffen und blos zufällig folche Handlungen begehen, die zur Erhaltung unfreer felbft, zur Erreichung der Luft und zur Vermeidung der Unluft dienen. Wenn wir daher in Millionen Fällen andre Kreaturen ähnliche Handlungen thun, und fie ſich nach ähnlichen Endzwecken beftimmen fehen, fo zwingen uns alle Principien der vernünftigen Erkenntniß der Wahrscheinlichkeit mit unwiderftehlicher Gewalt, auch das wirkliche Dafeyn einer ähnlichen Urſache zu glauben. Es ift nach meiner Meinung völlig unnöthig, diefen Beweis durch Aufzählung beſonderer Fälle zu erläutern. Die geringfte Aufmerkſamkeit verſchafft uns deren mehr, als wir brauchen. Die Aehnlichkeit zwifchen den Handlungen der Thiere und der Menſchen ift in diefer Rückſicht ſo groß, daß wir nur die nächſte Handlung des erſten Thiers, das uns einfällt, vornehmen dürfen, um eine unlegbare und ſichere Beſtätigung der gegenwärtigen Theorie zu finden.

Dieſe Theorie ift auch eben ſo nützlich, als leicht, und verſchafft uns eine Art von Probierſtein, wodurch wir jedes Syſtem in dieſer Art der Philoſophie prüfen können. Wir ſchließen von der Aehnlichkeit der äußerlichen Handlungen der Thiere mit unfern eignen, daß ihre innerlichen ebenfalls den unfriegen ähnlich feyn werden; und
wenn

wenn wir dasselbige Princip des Schliessens einen Schritt weiterhin anwenden, so werden wir schliessen, dafs, weil unfre innerlichen Handlungen sich ähnlich find, auch die Ursachen, von welchen sie herkommen, einander ähnlich seyn müssen. Wenn wir also eine Hypothese für geschickt halten, eine Gemüthshandlung zu erklären, die Menschen und Thieren gemein ist, so müssen wir dieselbe Hypothese bei beiden gelten lassen; und so wie jede wahre Hypothese diese Probe aushalten muß, so getraue ich mir zu behaupten, dafs keine falsche je im Stande seyn wird, sie zu bestehen. Der gemeine Fehler derer Systeme, welche die Philosophen gebraucht haben, um von den Handlungen des Gemüths Rechenschaft zu geben, ist, dafs sie bei dem Denken solche Subtilitäten und Feinheiten annehmen, dafs die Möglichkeit davon nicht nur die Fähigkeit der blossen Thiere, sondern auch selbst der Kinder und des gemeinen Volks in unserm eignen Geschlechte weit überschreitet; welche doch derselben Bewegungen und derselben Gemüthsveränderungen fähig sind, als Personen von dem vollkommensten Geiste und dem ausgebildetsten Verstande. Dergleichen Subtilitäten sind ein klarer Beweis von der Falschheit eines Systems, so wie umgekehrt die Simplicität und Leichtigkeit ein Beweis für die Wahrheit einer Theorie sind.

Lasset uns also unser gegenwärtiges System über die Natur des Verstandes dieser entscheidenden Probe unterwerfen, und laßt uns sehen, ob es

uns für die Erkenntnißart der Thiere eben so gut einen Erklärungsgrund geben wird, als für die Erkenntnisse der Menschen.

Hier müssen wir einen Unterschied machen zwischen solchen Handlungen der Thiere, die von ganz gemeiner Art sind, und mit ihren gewöhnlichen Fähigkeiten übereinzustimmen scheinen, und zwischen solchen, die außerordentliche Beispiele ihrer Scharfsichtigkeit sind, und die sie bisweilen um ihrer Selbsterhaltung oder der Fortpflanzung ihres Geschlechts willen begehren. Ein Hund, welcher Feuer und steile Abhänge vermeidet, der vor Fremden läuft und seinen Herrn liebkoset, giebt uns ein Beispiel der erstern Art. Ein Vogel, der mit so vieler Sorgfalt und Geschicklichkeit einen Ort und Materialien zu seinem Neste sucht, und eine bestimmte Zeit zu einer bequemen Jahreszeit auf seinen Eiern sitzt, und sie mit aller Vorsicht, deren ein Chymiker bei dem feinsten Versuche nur fähig ist, brütet, giebt uns ein deutliches Beispiel der andern Art.

Was die erste Art der Handlungen anbetrißt, so behaupte ich, daß sie von einer Schlussfolge herühren, die an sich selbst von derjenigen, die in der menschlichen Natur erscheint, nicht verschieden ist, und welche auf eben den Grundfätzen beruhet. Zu allererst ist nothwendig, daß ihrem Gedächtnisse oder ihren Sinnen unmittelbar eine Impression vorgestellt werde, die der Grund ihres Urtheils seyn könne. Aus dem Tone der Stimme

schließt der Hund auf seines Herrn Zorn, und sieht seine Strafe vorher. Von einer gewissen Empfindung, die ihm sein Geruch verursacht, urtheilt er, daß sein Wildpret nicht weit von ihm seyn müsse.

Zweitens ist der Schluss, den er aus der gegenwärtigen Impression zieht, auf Erfahrung und auf seine Beobachtung der Verbindung der Dinge in vergangenen Fällen gebauet. So wie sich die Erfahrung verändert, so ändert er seine Schlüsse. Laßt eine Zeitlang auf ein gewisses Zeichen oder auf eine gewisse Bewegung ein Klopfen folgen, und hernach auf ein andres Zeichen; und er wird gewiß nach und nach verschiedene Schlüsse seiner neuesten Erfahrung gemäs daraus ziehen.

Es scheint also offenbar zu seyn, daß so wohl Thiere als Menschen einige Dinge aus der Erfahrung lernen, und aus der Erfahrung schliessen, daß dieselbigen Erfolge auch immer aus denselbigen Ursachen entspringen. Durch dieses Princip werden sie mit den alltäglichen Eigenschaften der äußern Objekte bekannt, und sammeln sich von ihrer Geburt an, nach und nach eine Erkenntniß von der Natur des Feuers, des Wassers, der Erde, der Steine, der Höhe und Tiefe u. s. w., und von den Wirkungen, welche aus ihren Operationen entstehen. Die Unwissenheit und Unerfahrenheit der Jungen ist deutlich unterschieden von der Geschicklichkeit und Scharffinnigkeit der Alten, die durch lange Erfahrung gelernt haben, das Unangenehme
und

und Schädliche zu vermeiden, und dem nachzustreben, was ihnen Bequemlichkeit oder Vergnügen verschafft. Ein Pferd, das lange im Reuten geübt ist, lernt die Höhe und Breite genau kennen, über die es springen kann, und wird nie etwas wagen, das seine Stärke und Geschicklichkeit übersteigt. Ein alter Jagdhund überläßt den ermüdenden Theil der Jagd den jüngern, und stellt sich so, daß ihm der Haase auf seiner Rückkehr in die Klauen fallen muß; die Vermuthungen, die er bei dieser Gelegenheit macht, gründen sich auf nichts anders, als auf Beobachtung und Erfahrung.

Noch deutlicher kann man dieses an den Wirkungen der Zucht und des Abrichtens von den Thieren sehen, indem man ihnen durch eine geschickte Anwendung von Belohnungen und Bestrafungen eine Reihe Handlungen beibringen kann, die ihren natürlichen Instinkten und Neigungen geradezu widersprechen. Oder ist es etwa nicht die Erfahrung, welche macht, daß ein Hund sich vor dem Schmerze fürchtet, wenn ihr ihm drohet, oder wenn ihr die Peitsche aufhebt, ihn zu schlagen? Ist es nicht ebenfalls die Erfahrung, welche macht, daß er auf seinen Namen hört, und daß er aus einem so willkürlichen Zeichen schließt, daß ihr vielmehr ihn als einen seiner Kammeraden meint, und daß ihr die Absicht habt, ihn zu rufen, wenn ihr seinen Namen auf eine gewisse Art, mit einem gewissen Tone und Accente ausspricht?

In allen diesen Fällen können wir sehen, daß das Thier aus einer Thatfache einen Schluß macht, der über das hinausgeht, was unmittelbar seine Sinne berührt, und daß sich dieser Schluß allemal auf vergangene Erfahrung gründet, indem das Geschöpf von dem gegenwärtigen Dinge dieselben Folgen erwartet, welche es durch Beobachtung schon bei ähnlichen Dingen gefunden hat.

Es ist unmöglich, daß diese Folgerung des Thiers, auf die Einsicht einer langen Reihe von Gründen oder Principien beruhen sollte, durch welche er schlösse, daß mit gleichen Objecten auch immer gleiche Erfolge verknüpft seyn müßten, und daß der Lauf der Natur in seinen Wirkungen immer gleichförmig seyn werde. Denn wenn es wirklich einige Beweisthümer von dieser Art giebt, so liegen sie doch gewiß viel zu versteckt, und sind viel zu abstrus, als daß sie von so unvollkommenen Wesen sollten bemerkt werden können. Die Thiere werden also gewiß nicht durch allgemeine Vernunftprincipien in diesen Folgerungen geleitet: aber auch die Kinder nicht; auch der größte Theil des menschlichen Geschlechts in seinen gewöhnlichen Handlungen und Urtheilen nicht: aber auch selbst die Philosophen nicht. Denn diese sind in dem handelnden Theile des Lebens in den hauptsächlichsten Stücken, mit dem gemeinen Menschen einerlei, und werden von einerlei Gesetzen regiert. Die Natur mußte für ein leichteres Triebrad sorgen, das von allgemeinerem Gebrauch und sicherer

in

in der Anwendung war, als die sich spät entwickelnde abstrakte Vernunft; eine Handlung von so unendlicher Wichtigkeit im Leben, wie das Schließen der Wirkungen aus ihren Ursachen ist, konnte sie unmöglich dem ungewissen Laufe der Vernunftschlüsse und des Raisonnements anvertrauen. Ist dieses in Ansehung der Menschen gewiß, so scheint es in Beziehung auf die niedrigere thierische Natur noch gewisser zu seyn; und steht der Schluss bei dem einen Falle einmal recht fest, so ist nach allen Regeln der Analogie sehr stark zu vermuthen, daß er auch in allen übrigen ohne Ausnahme und Vorbehalt gelten werde. Die Gewohnheit ist es allein, welche die Thiere antreibt, bei einem Dinge, das ihre Sinne afficirt, sich dasjenige zum Voraus vorzustellen, was es gewöhnlich begleitet, und was ihre Einbildungskraft zwingt, bei der Erscheinung des einen das andre sich auf die ganz eigenthümliche Art vorzustellen, die wir Glauben nennen. Man kann von dieser Wirkung keine andre Erklärung geben. Der Grund davon ist in allen empfindenden Wesen, die uns durch Erfahrung bekannt sind, so wohl höherer als niederer Ordnung, einerlei *).

Lafst

*) Da alle Schlüsse in Ansehung der Thatfachen oder der Ursachen allein von der Gewohnheit herrühren, so kann man fragen, wie es zugeht, daß die Thiere von den Menschen im Schließen so weit übertroffen werden, und warum unter den
Menschen

Laßt einmal einen Philosophen einen Versuch machen, und ihn die Handlung des Gemüths erklären, welche wir Glauben nennen, laßt ihn einmal eine Erklärung von den Gründen geben, von welchen er herkömmt, ohne daß er den Einfluß der

Menschen selbst einer den andern so sehr übertrifft. Hat nicht dieselbige Gewohnheit auch denselbigen Einfluß auf alle?

Wir wollen hier ganz kurz den großen Unterschied des Verstandes unter den Menschen zu erklären suchen: denn hieraus wird auch der Grund des Unterschieds zwischen Menschen und Thieren leicht begriffen werden.

1) Wenn wir eine Zeitlang gelebt haben, und an die Gleichförmigkeit der Natur gewöhnt sind; so erlangen wir eine allgemeine Fertigkeit, allemal das Bekannte auf das Unbekannte anzuwenden, und uns vorzustellen, daß das letztere dem erstern gleiche. Vermöge dieses allgemeinen durch Gewohnheit gegründeten Principis betrachten wir selbst einen Versuch als den Grund eines Schlußes, und erwarten mit einem gewissen Grade von Gewisheit einen ähnlichen Erfolg, wenn nur der Versuch genau veranstaltet, und die wirkenden Dinge von allen fremden Umständen befreiet gewesen sind. Man betrachtet es daher als eine Sache von großer Wichtigkeit, die Folgen der Dinge zu beobachten; und da ein Mensch den andern an Aufmerksamkeit, Gedächtniß und Beobachtungsgestalt weit übertrifft, so wird dieses einen sehr großen Unterschied unter ihren vernünftigen Erkenntnissen machen.

2) Wenn

der Gewohnheit auf die Einbildungskraft dabei zu Hilfe nimmt, und laßt ihn sodann seine Hypothese auf Menschen und Thiere zugleich anwenden; und wenn ihm dieses gelungen ist, so verspreche ich, mich sogleich zu seiner Meinung zu bekennen.

Aber

2) Wenn ein Zusammenfluß von vielen Ursachen da ist, die sämmtlich nur Eine Wirkung hervorbringen, so kann ein Subjekt mehrere davon begreifen, als ein andres, es kann der eine geschickter seyn, das ganze System der Ursachen zu fassen, und ihre Folgen richtig abzuleiten.

3) Der eine Mensch kann eine Kette von Schlüssen länger verfolgen, als der andre.

4) Wenig Menschen können das Denken lange aushalten, ohne dabei die Begriffe zu verwirren, und den einen für den andern zu nehmen; und von dieser Schwachheit giebt es verschiedene Grade.

5) Der Umstand, von welchem die Wirkung abhängt, ist oft in andern Umständen, welche fremd sind und von außen kommen, versteckt. Die Absonderung desselben erfordert daher oft große Aufmerksamkeit, Sorgfalt und Scharf sinn.

6) Es ist eine sehr kitzliche Unternehmung, aus einzelnen Beobachtungen allgemeine Grundsätze zu machen; und es ist nichts gewöhnlicher, als daß Menschen aus Uebereilung oder wegen der Eingeschränktheit ihrer Erkenntniß, indem sie das Objekt nicht von allen Seiten erwägen, Fehler hierin begehen.

7) In Schlüssen nach der Analogie wird derjenige, der die größte Erfahrung oder die größte Geschick-

Aber zu gleicher Zeit fordere ich es auch als eine billige Bedingung, daß mein System, wenn es das einzige ist, das allen diesen Zwecken entspricht, als befriedigend und überzeugend angenommen werden möge. Daß es aber das einzige sey, ist ohne fernern Beweis klar. Die Thiere erkennen gewiß niemals eine reale Verknüpfung unter den Objekten. Sie schliessen also nach Erfahrung von dem einen auf das andre. Sie können niemals aus objektiven Gründen einen allgemeinen Schluß machen, daß solche Dinge, die sie nicht erfahren haben, denen ähnlich seyn werden, wovon sie Erfahrung gehabt haben. Die Erfahrung wirkt also allein vermittelt der Gewohnheit auf sie. Alles dieses war hinlänglich einleuchtend in Beziehung auf den Menschen; und in Ansehung der Thiere ist nicht der geringste Grund da, hier einen Irrthum zu vermuthen; und man muß gestehen, daß dieses eine starke

Geschicklichkeit hat, sich auf eine Menge analoger Fälle sogleich zu besinnen, der beste seyn.

8) Die Neigungen, welche von Vorurtheilen, Erziehung, Leidenschaft, Partheilichkeit u. s. w. herrühren, sind dem einen Subjekte mehr eigen, als dem andern.

9) Bücher und Umgang erweitern den Bezirk der Erfahrung und der Gedanken bei dem einen weit mehr, als bei dem andern.

Man würde leicht noch mehrere Umstände entdecken können, die einen Unterschied des Verstandes bei den Menschen bewirken.

starke Bestätigung, oder vielmehr ein unüberwindlicher Beweis meines Systems sey.

Allein obgleich die Thiere viele ihrer Erkenntnisse der Erfahrung zu verdanken haben, so bekommen sie doch auch viele unmittelbar von der Natur; welche die Fähigkeiten, die sie bei gewöhnlichen Gelegenheiten beweisen, weit übersteigen, und in welchen sie, auch bei der längsten Uebung und Erfahrung, wenig oder gar nicht weiter kommen. Wir nennen diese Instinkte, und bewundern sie als etwas ganz Aufserordentliches, das durch keine Untersuchung des menschlichen Verstandes befriedigend erklärt werden kann. Aber unsere Verwunderung wird vielleicht aufhören oder sich wenigstens vermindern, wenn wir erwägen, daß unser Vermögen, aus der Erfahrung zu schliessen, das wir mit den Thieren gemein haben, und wovon unser ganzes handelndes Leben abhängt, nichts als eine Art von Instinkt oder mechanischer Kraft sey, die in uns wirkt, ohne daß wir selbst sie kennen; und die in ihren vornehmsten Wirkungen nicht durch solche Verhältnisse oder Vergleichen der Begriffe gewirkt wird, welche die eigenthümlichen Gegenstände unsrer intellektuellen Fähigkeiten sind. Ob es gleich ein verschiedener Instinkt ist, so ist dasjenige, welches den Menschen das Feuer vermeiden lehrt, doch eben so wohl ein Instinkt, als dasjenige, was dem Vogel mit so vieler Genauigkeit die Kunst beibringt, seine Eier auszubrüten, und die ganze Oekonomie und die Ordnung,
 seine

seine Jungen zu ernähren. Ja die ganze Vernunft selbst ist nichts, als ein wundervoller unerklärlicher Instinkt in unsrer Seele, der uns eine gewisse Menge von Begriffen zuführt, und sie nach ihren besondern Lagen und Verhältnissen mit besondern Eigenschaften versteht.

Vierter Theil.

Von den skeptischen
und
andern philosophischen Systemen.

Erster Abschnitt.

Von dem Skepticismus in Ansehung
der Vernunft.

In allen demonstrativen Wissenschaften sind die Gesetze gewis und untrüglich; aber wenn wir sie anwenden, so kann es vermöge unsrer ungewissen und trüglichen Fähigkeiten leicht geschehen, daß wir von ihnen abweichen und in Irrthum fallen. Daher müssen wir nach jedem Schlusse ein neues Urtheil fällen, das unser erstes Urtheil oder den Glauben daran wieder zweifelhaft macht und läutert; und wir müssen unsern Gesichtspunkt immer mehr erweitern, um eine Art von Geschichte von allen den Fällen zu erhalten, wo uns unser Verstand getäuscht hat, verglichen mit denen, wo sein Zeugniß richtig und treu war. Unfre Vernunft muß als eine Art von Ursache betrachtet werden, wovon die Wahrheit die natürliche Wirkung ist; aber als eine solche, welche durch die Unterbrechung andrer Ursachen und durch die Unbeständigkeit unsrer Seelenkräfte öfters gehindert werden kann.

Dem-

Demnach wird also alle Erkenntniß nur eine wahrscheinliche Erkenntniß seyn können; und diese Wahrscheinlichkeit ist größer oder kleiner, je nachdem wir unsern Verstand als wahrhaftig oder als betrügerisch durch Erfahrung erkannt haben, und nachdem die Frage selbst einfach und leicht, oder zusammengesetzt und sehr verwickelt ist.

Kein Algebraist und kein Mathematiker ist so erfahren in seiner Wissenschaft, daß er ein völliges Vertrauen auf eine Wahrheit, die er erst entdeckt hat, setzen, oder sie für etwas mehr als bloße Wahrscheinlichkeit ausgeben könnte. Mit jedem Male, da er seine Beweise wieder durchgeht, wächst sein Vertrauen; aber doch noch weit mehr durch den Beifall seiner Freunde; und den höchsten Grad der Zuversicht gewinnt er durch den allgemeinen Beifall und durch die allgemeine Beistimmung der gelehrten Welt. Nun ist aber offenbar, daß dieses allmälige Wachsen der Ueberzeugung nichts ist, als ein Zusatz neuer Wahrscheinlichkeiten, und daß es blos von der beständigen Vereinigung der Ursachen und Wirkungen nach der vergangenen Erfahrung und Beobachtung herrührt.

In Rechnungen von einiger Länge oder Wichtigkeit trauet der Kaufmann selten der untrüglichen Gewisheit der Zahlen mit vollkommener Sicherheit; sondern er bringt durch die künstlichen Einrichtungen im Rechnen eine größere Wahrscheinlichkeit hervor, als welche Geschicklichkeit und Erfahrung des Rechnungsführers geben können. Denn
das

das ist offenbar schon ein Grad von Wahrscheinlichkeit; ob er gleich noch ungewiss und veränderlich ist, nach den verschiedenen Graden seiner Geschicklichkeit und nach der Länge der Rechnung. Da nun niemand behaupten wird, daß unsre Ueberzeugung bei einem langen Zählen mehr als Wahrscheinlichkeit ist, so kann ich sicher behaupten, daß es schwerlich einen Satz in Ansehung der Zahlen giebt, von dem wir eine grössere Gewisheit haben könnten. Denn es ist leicht möglich, durch allmäliges Zusammenziehen der Zahlen, die längsten Additionsreihen zu den einfachsten Aufgaben zurückzubringen, denn man kann sie in ein Exempel von zwei Reihen formiren; und eben darum lassen sich die bestimmten Grenzen zwischen dem Wissen und der wahrscheinlichen Erkenntnis nicht ganz bestimmt und genau angeben, und es ist nicht möglich, diejenige Zahl zu entdecken, wo die eine Erkenntnisart sich endet und die andre sich anfängt. Dennoch aber ist wissenschaftliche und wahrscheinliche Erkenntnis von so entgegengesetzter und widersprechender Natur, daß sie gar nicht unmerklich in einander übergehen können, denn sie können gar nicht getheilt werden, und müssen entweder ganz gegenwärtig oder ganz abwesend seyn. Denn wenn ein einzelner Theil gewis wäre, der hinzukäme, so würde es ein jeder seyn, folglich auch das Ganze oder die Totalsumme; man müßte denn behaupten wollen, das Ganze sey von allen seinen Theilen verschieden. Ich hatte bisher

im-

immer gesagt, daß dieses gewiß wäre; aber ich besinne mich, daß es eben so wie jede andre vernünftige Erkenntniß ausarten und aus einer wissenschaftlichen Erkenntniß eine bloß wahrscheinliche werden muß.

Wenn also alles Wissen sich zuletzt in Wahrscheinlichkeit auflöset, und dieselbige Natur von derjenigen Klarheit erhält, die im gemeinen Leben statt findet, so müssen wir diese letztere Art von Erkenntniß noch untersuchen, und sehen, auf welchen Gründen sie errichtet ist.

Bei jedem Urtheile, es mag nun bloß wahrscheinlich oder wissenschaftlich gewiß seyn, müssen wir allemal das erste Urtheil, welches aus der Natur des Objekts genommen ist, durch ein andres aus der Natur des Verstandes berichtigen. Es ist zwar wahr, daß ein Mensch von gefunden Sinnen und langer Erfahrung eine größere Ueberzeugung von seinen Meinungen haben kann, und sie auch gewöhnlich hat, als ein schwacher und unwissender Mensch, und daß unsre Meinungen auch bei uns selbst verschiedene Grade des Ansehens haben, nach dem verschiedenen Maße der Vernunft und der Erfahrung, womit sie erkannt sind. Aber selbst bei einem Menschen von den besten Sinnen und der längsten Erfahrung ist doch dieses Ansehen niemals ganz vollkommen; weil sich selbst ein solcher noch mancher Irrthümer aus der vorigen Zeit bewußt seyn, und daher für die Zukunft etwas Ähnliches besorgen muß. Hier entsteht also eine
neue

neue Art von Wahrscheinlichkeit, wodurch die erste verbessert und in Ordnung gebracht, und ihr richtiges Maas und Verhältniß bestimmt wird. So wie nun die Demonstration der Aufficht der Wahrscheinlichkeit unterworfen ist, so ist die Wahrscheinlichkeit wieder mit einer neuen Prüfung, vermittelt einer Handlung des Nachdenkens, verbunden, worinnen die Natur unfres Verstandes und unfre Schlüsse von der ersten Wahrscheinlichkeit unfre Objekte werden.

Nachdem wir nun auf diese Art bei jeder Wahrscheinlichkeit aufser der ursprünglichen Ungewifsheit, die dem Subjekte anhängt, noch eine neue Ungewifsheit gefunden haben, die von der Schwäche desjenigen Vermögens herrührt, welches urtheilt, und nachdem wir diese zusammen verglichen haben, so verbindet uns unfre Vernunft, einen neuen Zweifel zuzulassen, der von der Möglichkeit hergenommen ist, daß wir uns auch in der Schätzung der Wahrhaftigkeit und Treue unfres Vermögen irren können. Dieses ist ein Zweifel, der uns unmittelbar aufstößt, und den wir nothwendig, wenn anders unfre Vernunft bündig seyn soll, auf eine entscheidende Art auflösen müßten. Allein wenn auch diese Entscheidung für unser vorher gefälltes Urtheil günstig ausfallen sollte, so gründet es sich doch auch nur auf Wahrscheinlichkeit, und muß daher unfre erste Ueberzeugung immer noch wankend lassen, und muß selbst wiederum durch einen vierten Zweifel derselben Art wie-

wieder geschwächt werden, und so ins Unendliche, bis zuletzt gar nichts mehr von der ursprünglichen Wahrscheinlichkeit mehr übrig bleibt, so groß wir immer ihren ersten Anfang voraussetzen, und so klein wir immer die Verringerung bei jedem neuen Grade der Ungewissheit annehmen mögen. Kein endliches Ding kann bei einer ins Unendliche wiederholten Abnahme bestehen; indem selbst die ungeheuerste Größe, welche die menschliche Einbildungskraft fassen kann, auf diese Art in nichts verwandelt werden muß. Unser erster Glaube mag daher noch so stark seyn, so muß er unvermeidlich verschwinden, wenn er durch so viele neue Untersuchungen muß, wovon ihm jede etwas von seiner Stärke und Kraft benimmt. Wenn ich über die natürliche Trüglichkeit meiner Urtheilskraft nachdenke, so habe ich weniger Vertrauen zu meinen Meinungen, als wenn ich die Objekte erwäge, über welche ich urtheile; und wenn ich ferner fortfahre, eine genaue Prüfung mit jeder nach und nach erfolgten Schätzung meiner Vermögen vorzunehmen, so erfordern alle logische Regeln eine kontinuierliche Verminderung des Glaubens und der Gewissheit, so daß zuletzt ganz und gar nichts mehr davon übrig bleibt.

Sollte mich jemand fragen, ob ich von diesen Sätzen ganz gewiß überzeugt wäre, welche ich mit so vieler Mühe einzuprägen suche, und ob ich wirklich einer von denen Skeptikern wäre, welche glauben, daß alles ungewiß ist, und daß unser

Urtheil schlechterdings in keinem Stücke einen sichern Maasstab der Wahrheit und Falschheit hat; so würde ich antworten, das diese Frage ganz überflüssig sey, und das weder ich, noch irgend ein anderer Mensch jemals aufrichtig und beständig dieser Meinung zugethan gewesen. Die Natur hat uns durch eine absolute und unvermeidliche Nothwendigkeit eben so wohl zum Urtheilen, als zum Athmen und Fühlen bestimmt; und wir können uns eben so wenig enthalten, gewisse Dinge, welche vermöge der auf Gewohnheit gegründeten Verknüpfung mit einer Impression zusammenhängen, uns lebhafter und stärker vorzustellen, als wir es verhindern können, im wachenden Zustande zu denken, oder die uns umgebenden Körper zu sehen, wenn wir unfre Augen bei hellem Sonnenscheine darauf richten. Wer sich also die Mühe giebt, die Spitzfindigkeiten dieses totalen Scepticismus zu widerlegen, der streitet in der That, ohne einen Gegner zu haben, und bemüht sich durch Vernunftbeweise ein Vermögen zu begründen, das die Natur schon vorher dem Gemüthe eingepflanzt und unvermeidlich gemacht hat.

Meine Absicht bei der so sorgfältigen Darstellung der Beweise dieser phantastischen Sekte geht bloß dahin, dem Leser die Wahrheit meiner Hypothese empfinden zu lassen, das alle unfre Erkenntnisse von Ursache und Wirkung sich bloß und allein auf Gewohnheit gründen; und das der Glau-

be mehr eine Handlung des sinnlichen, als des denkenden Theils unfres Natur sey. Ich habe hier bewiesen, das dieselbigen Grundfätze, welche machen, das wir über etwas ein entscheidendes Urtheil fällen, und diese Entscheidung durch die Erwägung unfres Genies und unfres Fähigkeiten und der Lage unfres Gemüths verbessern können, wenn wir das Ding prüfen; ich sage, ich habe erwiesen, das eben diese Grundfätze, wenn sie weiter getrieben und auf jedes neue durch Nachdenken entstandenes Urtheil angewendet werden, durch eine kontinuierliche Verminderung der ursprünglichen Evidenz allen Glauben und alles Meinen zuletzt in nichts verwandeln und jede Art der Ueberzeugung aufheben. Wenn also der Glaube eine bloße Handlung des Denkvermögens wäre, und keine besondere Art der Vorstellung oder kein Hinzukommen der Kraft und Lebhaftigkeit dazu gehörte, so müßte er sich unvermeidlich selbst zerstören, und in jedem Falle in einer gänzlichen Aufhebung alles Urtheilens endigen. Da nun aber die Erfahrung einen jeden, der es der Mühe werth achtet, die Sache zu prüfen, hinlänglich überführt, das seine Ueberzeugung immer fort dauert, wenn er gleich in meinen Beweisen keinen Fehlschluss antrifft, und das er immer wie gewöhnlich fort denkt und schließt; so kann er hieraus sicher schliessen, das seine Erkenntnis und sein Glaube eine Empfindung oder eine besondere Art der Wahrnehmung ist, welche

welche unmöglich durch bloße Begriffe und Reflexionen umgestoßen werden kann.

Aber, könnte man vielleicht hier fragen, wie geht es zu, daß selbst bei meiner Hypothese die oben aus einander gesetzten Beweise nicht eine gänzliche Aufhebung des Urtheilens erzeugen, und warum behält das Gemüth doch immer einen gewissen Grad der Ueberzeugung in dem Subjekte? Denn da diese neuen wahrscheinlichen Urtheile, welche die ursprüngliche Evidenz immer mehr und mehr schwächen, auf denselbigen Principien, sowohl des Denkens als Empfindens beruhen, als das ursprüngliche Urtheil, so scheint unvermeidlich zu folgen, daß sie die Ueberzeugung auf alle Fälle aufheben müssen, und daß sie durch den Widerstreit der Gedanken oder der Empfindungen das Gemüth in eine gänzliche Ungewissheit versetzen müssen. Ich setze den Fall, es werde mir eine Frage vorgelegt; nachdem ich nun die Impressionen meiner Sinne und meines Gedächtnisses durchgegangen bin, und meine Gedanken dadurch auf solche Objekte gebracht habe, die mit jenen gewöhnlich verbunden sind, so fühle ich, daß mich eine stärkere und gewaltigere Empfindung auf die eine, als auf die andre Seite zieht. Diese starke Vorstellung bestimmt mich zu dem ersten entscheidenden Urtheile. Ich fange nun dieses Urtheil aufs neue an zu untersuchen, und finde nach der Erfahrung, daß es zuweilen richtig, zuweilen irrig ist; ich muß es also als etwas ansehen, das durch zwei wider-

streitende Principien oder Ursachen bestimmt ist, wovon einige zur Wahrheit, andre zum Irrthume führen; indem ich nun diese widerstreitenden Ursachen gegeneinander abwäge, so vermindre ich durch ein neues wahrscheinliches Urtheil die Gewissheit meiner ersten Entscheidung. Diese neue Wahrscheinlichkeit ist nun wieder derselben Verminderung fähig, als die vorhergehende, und so ins Unendliche. Es fragt sich also, wie es zugeht, dafs wir nach allem diesem dennoch einen Grad des Glaubens behalten, welcher zu unserm Zwecke, sowohl in der Philosophie als im gemeinen Leben gros genug ist.

Hierauf antworte ich, dafs nach der ersten und zweiten Entscheidung, wo unfre Gemüthshandlung anfängt gezwungen und unnatürlich zu werden, und die Begriffe schwach und dunkel sind, ihr Einflufs auf die Einbildungskraft, und die Stärke, die sie den Gedanken verleihen oder nehmen, keinesweges mehr gleich ist, obgleich die Principien der Urtheilskraft und das Wägen der entgegengesetzten Ursachen bei dem ersten Anfange dasselbe ist. So bald nun das Gemüth zu feinen Objecten nicht mit Leichtigkeit und Bequemlichkeit gelangt, so haben dieselben Principien nicht mehr dieselbe Wirkung, welche sie bei einer mehr natürlichen Vorstellung der Begriffe haben, und die Einbildungskraft fühlt nicht mehr einen so starken Eindruck, der denen proportionirlich wäre, welche

von den gewöhnlichen Urtheilen und Meinungen des Menschen herrühren. Die Aufmerksamkeit der Seele ist zu sehr gespannt; die Lage des Gemüths unbequem; und die Lebensgeister werden aus ihrem natürlichen Gleise gebracht, ihre Bewegungen werden nicht durch dieselben Gesetze bestimmt, wenigstens nicht in dem Grade, wie wenn sie in ihren gewöhnlichen Kanälen fließen.

Wer ähnliche Beispiele verlangt, wird keine große Mühe haben, sie zu finden. Die gegenwärtige Materie der Metaphysik wird uns hinlänglich damit versehen. Derselbige Beweis, der in einem Diskours über die Geschichte oder Politik überzeugend geschienen haben würde, hat in abstraktern Materien wenig oder keinen Einfluss, selbst wenn sie vollkommen begriffen werden; und dieses deswegen, weil, um sie zu fassen, ein mühsames Studium, eine starke Anstrengung des Denkens erfordert wird; und diese Anstrengung stört die Wirkung unsrer Meinungen, wovon unser Glaube abhängt. In andern Dingen ist der Fall derselbe. Das Anstrengen der Aufmerksamkeit hindert den regelmässigen Fluss der Leidenschaften und Meinungen. Ein tragischer Dichter, der seine Personen in ihrem Unglück, als sehr unterhaltend und witzig aufstellen wollte, würde nie ein Interesse erregen. So wie die Bewegungen der Seele das subtile Denken und Spekuliren nicht zulassen, so sind hinwiederum die letztern Handlungen der Seele den Gemüthsbewegungen eben so nachtheilig. Sowohl die Seele als der Körper

per scheinen mit einem gewissen bestimmten Grade von Kraft und Thätigkeit versehen zu seyn, die sie niemals auf eine Handlung verwenden, ohne auf Kosten der übrigen. Die Wahrheit hiervon leuchtet noch mehr ein in Fällen, wo die Handlungen von ganz verschiedener Natur sind, weil in diesem Falle die Kraft der Seele nicht nur behindert wird, sondern auch ihre Anlage und Fertigkeit des Handelns ändert, so das wir unfähig werden, plötzlich von der einen zu der andern überzugehen, und noch mehr, sie beide auf einmal auszuüben. Kein Wunder also, das die Ueberzeugung, welche aus einer subtilen Spekulation entsteht, sich um so viel verringert, als die Kraft wegnimmt, welche die Einbildungskraft zur Spekulation nöthig hat, um sie in allen ihren Theilen zu fassen. Da der Glaube eine lebhaftere Vorstellung ist, so kann er nie vollständig seyn, wenn er nicht auf etwas Leichtes und Natürliches gegründet ist.

Dieses halte ich für den wahren status quaestionis, und kann also den Ausweg nicht billigen, welchen sich einige in Ansehung der Skeptiker erlauben, die alle ihre Einwürfe ohne weitere Untersuchung und Prüfung auf einmal verwerfen. Wenn, sagen sie, die Vernunftschlüsse der Skeptiker stark sind, so ist dieses ja eben ein Beweis, das die Vernunft einige Kraft und Stärke hat: wenn sie aber schwach sind, so können sie nie hinreichen. Dieses Argument ist nicht passend, denn wenn die Schlüsse der Skeptiker sonst möglich wären und sich nicht

nicht durch ihre Spitzfindigkeit zerstörten, so würden sie beides nach einander bald stark, bald schwach seyn, nach der jedesmaligen Stimmung des Gemüths. Zuerst ist die Vernunft im Besitze des Throns, giebt Gesetze und legt Befehle auf, mit absoluter Gewalt und Auktorität. Ihr Feind muß daher Schutz unter ihrer Bedeckung suchen, und von Vernunftgründen Gebrauch machen, um die Falschheit und Schwachheit der Vernunft zu beweisen, und dadurch verschafft er sich gleichsam unter ihrer Unterschrift und Siegel ein Patent. Dieses Patent hat anfänglich so viel Auktorität, als gegenwärtig und unmittelbar die Vernunft hat, von der es herrührt. Da es aber nach der Voraussetzung der Vernunft widerspricht, so verliert es nach und nach die Stärke dieser herrschenden Gewalt und zu gleicher Zeit auch ihre eigne; bis sie zuletzt beide vermittelt einer regulären und ordentlichen Abnahme in nichts verschwinden. Die Gründe der Skeptiker und der Dogmatiker sind also von einerlei Art, ob sie gleich in ihren Wirkungen und Bestreben einander widerstreiten, so daß wenn der Dogmatiker stark ist, so findet er einen Feind von gleicher Kraft an dem Skeptiker, der es mit ihm aufnimmt; und da ihre Kräfte im Anfange gleich sind, so bleiben sie es auch immer fort, so lange sie wirklich sind; und keiner von ihnen verliert im Streit etwas an Kraft, was er nicht von seinem Gegner in eben dem Maasse wieder bekäme. Es ist daher ein Glück, daß die Natur die Kraft aller skeptischen

schen Gründe bei Zeiten bricht, und ihnen keinen beträchtlichen Einfluß auf den Verstand verstattet. Müßten wir uns der Selbstzerrüttung dieser Argumente gänzlich überlassen; so könnte dieselbe nicht eher statt finden, als bis sie zuerst alle Ueberzeugung aufgehoben, und die menschliche Vernunft gänzlich würden vernichtet haben.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Skepticismus in Ansehung
der Sinne.

So fährt also der Skeptiker immer fort durch Vernunft zu denken und zu glauben, wenn er gleich behauptet, daß er seine Vernunft durch Vernunft nicht vertheidigen könne; und nach derselbigen Regel muß er dem Princip über die Wirklichkeit der Körper beistimmen, ohnerachtet er keine Ansprüche machen kann, ihre Wahrhaftigkeit durch philosophische Beweise darzuthun. Die Natur hat dieses nicht seiner Wahl überlassen, und hat es ohne Zweifel für eine Sache von zu großer Wichtigkeit gehalten, als daß es unsern ungewissen Schlüssen und Spekulationen hätte sollen anvertrauet werden. Wir können wohl fragen: Welche Ursachen bestimmen uns an die Wirklichkeit der Körper zu glauben? aber umsonst werden wir fragen: ob es Körper gebe

be oder nicht? Dieses ist ein Punkt, den wir bei allen unsern Erkenntnissen schon als ausgemacht annehmen müssen.

Der Gegenstand unsrer gegenwärtigen Untersuchung betrifft also die Ursachen, welche uns antreiben, an die Wirklichkeit der Körper zu glauben; und ich will meine Schlüsse über diesen Punkt mit einer Unterscheidung anfangen, welche beim ersten Anblick überflüssig scheinen kann, die aber sehr viel zum vollkommnen Verständniß dessen was folgt, beitragen wird. Wir müssen folgende zwei Fragen, die gewöhnlich vermengt werden, jede insbesondere prüfen, nämlich warum wir den Dingen eine kontinuierliche Existenz, selbst alsdann beilegen, wenn sie unsern Sinnen nicht gegenwärtig sind; und warum wir annehmen, daß sie eine von unsrer Seele und den Vorstellungen verschiedene Wirklichkeit haben. Unter dem letztern Kapitel begreife ich ihre Lage eben sowohl, als ihre Verhältnisse, ihre äufferere Stellung nicht minder als die Unabhängigkeit ihrer Existenz und ihrer Wirkungen. Diese zwei Fragen über die kontinuierliche und unterschiedene Existenz der Körper sind innigst mit einander verknüpft. Denn wenn die Objekte unsrer Sinne fortfahren wirklich zu seyn, selbst alsdann, wenn sie nicht wahrgenommen werden, so ist ihre Existenz von dem Laufe unsrer Gedanken unabhängig, und von der Vorstellung verschieden: und umgekehrt, wenn ihre Existenz von der Wahrnehmung unabhängig und ver-

verschieden ist, so müssen sie fortfahren wirklich zu seyn, wenn sie auch gleich nicht wahrgenommen werden. Aber obgleich die Entscheidung der einen Frage auch zugleich die andre mit entscheidet; so wollen wir doch, um die Principien der menschlichen Natur, auf welchen die Entscheidung beruhet, desto leichter zu entdecken, diese Unterscheidung beibehalten, und erwägen, ob Sinne, Vernunft oder Einbildungskraft die Meinung von einer kontinuierlichen oder unterschiedenen Wirklichkeit erzeugen. Dieses sind die einzigen Fragen über diese Materie, welche verständlich sind. Denn was den Begriff der äußern Existenz betrifft, wenn sie für etwas genommen wird, das specifisch von unsern Vorstellungen verschieden ist; so haben wir schon oben *) dessen Ungereimtheit dargethan.

Um bei den Sinnen anzufangen, so ist klar, daß diese Fähigkeiten den Begriff einer kontinuierlichen Existenz der Objekte, nachdem sie den Sinnen nicht mehr erscheinen, nicht geben können. Denn das ist *Contradictio in terminis* und setzt zum Voraus, daß die Sinne noch fortführen zu wirken, selbst wenn schon alle Art ihrer Wirkung aufgehört hätte. Diese Fähigkeiten können also zwar, wenn sie in dem gegenwärtigen Falle einen Einfluß haben, den Begriff einer verschiedenen, aber nicht den einer kontinuierlichen Existenz erzeugen; und müssen des-

*) Th. 2. Abschn. 6.

deshalb ihre Impressionen entweder als Bilder und Vorstellungen, oder als wirklich verschiedene und äussere Dinge vorstellen.

Dass unsre Sinne ihre Impressionen nicht als Bilder eines verschiedenen oder unabhängigen und äusserlichen Dinges vorstellen, ist offenbar; weil sie uns nichts als eine einzelne Wahrnehmung zuführen, und uns nie die mindeste Ahndung von einem andern Dinge ausser derselben geben. Eine einzelne Wahrnehmung kann nie anders den Begriff einer zwiefachen Existenz erzeugen, als durch eine Folgerung, die entweder Vernunft oder Einbildungskraft macht. Wenn die Seele weiter sieht, als das, was ihr unmittelbar erscheint, so können ihre Schlüsse nie auf die Rechnung der Sinne geschrieben werden, und ihr Blick geht gewiss allemal weiter, wenn sie von einer einzelnen Wahrnehmung auf eine zwiefache Wirklichkeit oder auf zwei wirkliche Dinge schliesst, und die Verhältnisse der Aehnlichkeit und der urfachlichen Verknüpfung zwischen ihnen annimmt.

Wenn uns also unsre Sinne einen Begriff von verschiedenen Wirklichkeiten zuführen, so muss ein Betrug und eine Täuschung daran Schuld seyn, dass sie uns die Impressionen als dergleichen wirkliche Dinge vorstellen. Hierbei müssen wir bemerken, dass alle Sensationen so vom Gemüthe empfunden werden, wie sie wirklich sind, und dass die Schwierigkeit, wenn wir zweifeln, ob sie sich als bloße Impressionen oder als verschiedene Objekte

te

te präsentiren, nicht ihre Natur betrifft, sondern nur ihre Verhältnisse und ihre Lage. Wenn nun die Sinne uns die Impressionen als äussere von uns unabhängige Objekte vorstellten, so müssten beide sowohl die Objekte als unser eignes Selbst den Sinnen vorgestellt werden, denn sonst könnten sie durch diese Fähigkeiten gar nicht verglichen werden. Die Schwierigkeit liegt also darin, in wiefern unser eignes Selbst ein Objekt unserer Sinne werden kann.

Es ist gewiss, dass keine Untersuchung in der Philosophie abstruser ist, als die über die Identität und über die Natur des vereinigenden Princip, welches eine Person bestimmt. Wir sind so wenig im Stande, diese Frage blos durch unsere Sinne zu bestimmen, dass wir uns vielmehr in die tiefste Metaphysik einlassen müssen, wenn wir eine befriedigende Antwort darauf geben wollen; und man weiss, dass diese Begriffe von dem Selbst und der Person gar nicht fixirt und bestimmt sind. Es ist also ungereimt, sich einzubilden, dass die Sinne jemals einen Unterschied zwischen unserm Selbst und den äussern Objekten darthun können.

Hiernächst bedenke man noch, dass alle Impressionen, äusserliche und innerliche, Leidenschaften, Begierden, Empfindungen, Lust und Unlust ursprünglich einen Sitz haben; und dass sie, so unterschieden sie übrigens seyn mögen, doch sämtlich ihrer Wahrheit nach, als Impressionen oder Vorstellungen erscheinen. Und in der That, wenn
wir

wir die Sache recht erwägen, so kann es möglicherweise kaum anders seyn, und es läßt sich gar nicht denken, daß uns unfre Sinne in der Lage und in den Verhältnissen mehr sollten täuschen können, als in der Natur unfrer Impressionen. Denn da uns alle Handlungen und Empfindungen des Gemüths durch unser Selbstbewußtseyn bekannt sind, so müssen sie nothwendig in jedem Stücke so erscheinen, wie sie wirklich sind, und so wirklich seyn, wie sie erscheinen. Ein jedes Ding, das vor dem Gemüthe als eine wirkliche Vorstellung erscheint, kann unmöglich dem Gemüthe als etwas andres Verschiedenes vorkommen. Denn das hiesse annehmen, daß wir uns selbst alsdenn irren könnten, wenn wir das größte und innigste Bewußtseyn von einer Sache haben.

Aber, um nicht die Zeit über der Prüfung zu verlieren, ob es unsern Sinnen möglich sey, uns zu täuschen, und unfre Vorstellungen als etwas von uns selbst Verschiedenes d. h. als etwas Aeufferliches und von uns Unabhängiges vorzustellen; so laßt uns lieber gleich sehen, ob sie es wirklich thun, und ob dieser Irrthum von den Sinnen oder sonst von andern Ursachen herrühre.

Um mit der Untersuchung über die äufferere Existenz anzufangen, so könnte man vielleicht sagen, daß, die metaphysische Frage über die Identität einer denkenden Substanz bei Seite gesetzt, unser eigner Körper offenbar uns angehöre, und da verschiedene Impressionen dem Körper als äufferlich erschei-

erscheinen, so nehmen wir auch an, daß sie außer uns sind. Das Papier, auf welchem ich jetzt schreibe, ist außer meiner Hand, der Tisch außer dem Papiere, die Wände des Zimmers außer dem Tische, und indem ich meine Augen gegen das Fenster richte, nehme ich einen großen Umfang von Feldern und Gebäuden außer meinem Zimmer wahr. Aus allem diesem könnte man schließen, daß kein andres Vermögen erforderlich wäre, als die Sinne, um uns von der äußern Existenz der Körper zu überzeugen. Allein um diesem Schlusse seine Kraft zu benehmen, dürfen wir nur folgende drey Betrachtungen in Erwägung ziehen. Erstlich, daß es, eigentlich zu reden, nicht unser Körper ist, den wir wahrnehmen, wenn wir unfre Beine und Glieder betrachten, sondern nur gewisse Impressionen, welche uns die Sinne liefern, so daß die Handlung des Gemüths, wodurch wir diesen Impressionen oder ihren Objekten eine reelle und korporelle Existenz beilegen, eben so schwer zu erklären ist, als diejenige, welche wir gegenwärtig untersuchen. Zweitens, Töne, Empfindungen des Geschmacks und Geruchs erscheinen dem Gemüthe gar nicht als Dinge, die eine Existenz im Raume haben, ob sie gleich gewöhnlich von dem Gemüthe als bleibende und unabhängige Eigenschaften angesehen werden, und sie können folglich den Sinnen gar nicht als außer dem Körper existirende Dinge erscheinen. Der Grund, warum wir ihnen eine Stelle zuschreiben, soll in der Folge

ge *) erwogen werden. Drittens, Selbst unser Gesicht belehrt uns nicht unmittelbar und ohne eine gewisse Schlussfolge und Erfahrung, welche die vernünftigsten Philosophen für richtig erkennen, von dem Entferntseyn oder (*fit venia verbo*) von dem Aufferunsseyn der Körper.

Was nun die **U n a b h ä n g i g k e i t** unsrer Vorstellungen von uns selbst betrifft, so kann diese nie ein Gegenstand der Sinne seyn; sondern jede Meinung, welche wir darüber festsetzen, muß sich auf Beobachtung und Erfahrung gründen: und wir werden in der Folge sehen, daß unsre Schlüsse aus der Erfahrung der Lehre von der Unabhängigkeit unsrer Vorstellungen gar nicht günstig sind. Unterdeffen mag es genug seyn, zu bemerken, daß wir, wenn von realen unterschiedenen wirklichen Dingen geredet wird, gemeiniglich mehr ihre Unabhängigkeit im Sinne haben, als ihre äusserliche Lage im Raume, und daß wir denken, ein Objekt habe hinlängliche Realität, wenn sein Daseyn ununterbrochen, und von den kontinuierlichen Veränderungen, deren wir uns in uns selbst bewußt sind, unabhängig ist.

So (um wieder zu dem zurückzukehren, was ich von den Sinnen gesagt habe) geben uns die Sinne keinen Begriff von der kontinuierlichen Existenz, weil sie nicht über den Kreis hinaus wirken können, in welchem sie in der That wirken. Sie bringen

*) Absehn. 5.

gen die Meinung von einer verschiedenen Existenz eben so wenig hervor, weil sie sie dem Gemüthe weder als vorgestellt noch als ursprünglich geben können. Um sie als vorgestellt zu geben, müßten sie dieselbe als Bild und auch als Objekt geben können. Um sie als ursprünglich erscheinen zu lassen, müßten sie etwas Falsches vorstellen; und diese Falschheit müßte in den Verhältnissen und in der Lage anzutreffen seyn; demnach müßten sie fähig seyn, das Objekt mit uns selbst zu vergleichen, und selbst in diesem Falle täuschen sie uns nicht und können uns gar nicht täuschen. Wir können also hieraus mit voller Gewisheit schliessen, daß die Meinung einer kontinuierlichen und von uns verschiedenen Existenz nie von den Sinnen herkommen kann.

Um dies zu bestätigen, bemerken wir, daß es drei verschiedene Arten von Impressionen giebt, welche uns von den Sinnen zugeführt werden. Die erste Art sind die Impressionen der Figur, der Größe, der Bewegung und der Solidität der Körper. Die andre die Impressionen der Farben, des Geschmacks, des Geruchs, der Töne, der Hitze und Kälte. Die dritte Art sind die Impressionen der Luft und Unluft, die von der Einwirkung der Objekte auf unsern Körper entstehen, wie wenn unser Fleisch mit Instrumenten verletzt wird, und dergleichen. Sowohl Philosophen als Laien nehmen an, daß die ersten von der Art sind, welche eine unterschiedene kontinuierliche Wirklichkeit haben.

Blos

Blos Laien betrachten die zweite Art als Eigenschaften von gleicher Natur. Aber beide, Philosophen und Laien halten wieder die dritte Art für bloße Wahrnehmungen; und folglich für unterbrochene und abhängige Wesen.

Nun ist es klar, daß Farben, Töne, Hitze, Kälte, was auch sonst unsre philosophische Meinung darüber seyn mag, nach dem wie sie den Sinnen vorkommen, eben auf dieselbige Weise existiren, wie Bewegung und Solidität und daß der Unterschied, den wir zwischen ihnen in dieser Rücksicht machen, nicht von der bloßen Vorstellung herrührt. Das Vorurtheil für die unterschiedene kontinuierliche Existenz der erstern Eigenschaften ist so groß, daß Ungelehrte, wenn die neuern Philosophen die entgegengesetzte Meinung behaupten, sich einbilden, sie könnten es durch ihr Gefühl und durch ihre Erfahrung widerlegen und ihre Sinne widersprechen einer solchen Philosophie. Es ist also offenbar, daß Farben, Töne u. s. w. ursprünglich eben der Art sind, als Schmerz, der von einer Verletzung oder Vergnügen, das von der Wärme entsteht; und daß der Unterschied zwischen ihnen weder in der Wahrnehmung noch in der Vernunft, sondern lediglich in der Imagination seinen Grund hat. Denn da beide offenbar nichts als Wahrnehmungen sind, die von den besondern Gestalten und Bewegungen der Theile des Körpers herkommen, worinnen könnte da sonst ihr Unterschied bestehen? Aus allem Bisherigen können wir also schliessen,

dafs, nach den Sinnen zu urtheilen, alle Vorstellungen in der Art ihrer Existenz einerlei seyen.

Wir bemerken also vermöge des Beispiels von den Tönen und Farben, dafs wir den Objekten eine unterschiedene und kontinuierliche Wirklichkeit beilegen können, ohne jemals die Vernunft zu Rathe zu ziehen, oder unfre Meinungen nach philosophischen Principien abzuwägen. Und in der That, die Philosophen mögen die Beweise, welche sie für den Glauben an Dinge, die vom Gemüthe unabhängig sind, vorbringen, für noch so überzeugend halten, so ist doch gewifs, dafs diese Beweise nur sehr wenigen bekannt sind und dafs Kinder, Bauern und der grösste Theil des Menschengeschlechts gewifs nicht durch sie bewogen wird, die Objekte gewissen Impressionen zuzuschreiben und sie andern abzusprechen. Daher finden wir auch, dafs alle die Schlüsse, welche der gemeine Mann hierüber macht, gerade denen entgegen sind, welche durch Philosophie bestätigt werden. Denn die Philosophie lehrt uns, dafs jedes Ding, welches dem Gemüthe erscheint, nichts als eine Vorstellung sey, die unterbrochen und vom Gemüthe abhängig ist; da hingegen der gemeine Mann Vorstellungen und Objekte verwirrt, und diejenige Dinge für von sich unterschieden und kontinuierlich wirklich hält, welche er fühlt oder sieht. Da nun diese Meinung ganz gegen die Vernunft ist, so mufs sie von einem andern Vermögen, als von dem Verstande herrühren. Hierzu kömmt noch, dafs wir, so lange Vor-

stel-

stellungen| und Dinge für einerlei gelten, niemals von der Existenz des einen auf die Existenz des andern schliessen, oder einen Beweis von dem Verhältniß der Ursache und Wirkung hernehmen können; welches doch der einzige ist; wodurch wir von Gegenständen der Erfahrung überzeugt werden können. Selbst wenn wir unsre Vorstellungen von unsern Objekten unterscheiden, scheint es jetzo, als ob wir nicht im Stande wären von der Existenz des einen auf die Existenz des andern zu schliessen: so daß nach allem Bisherigen, unsre Vernunft bei keiner Voraussetzung uns von der unterschiedenen und kontinuierlichen Existenz der Körper, weder wirklich überzeugt, noch uns überzeugen kann. Wir müssen also diese Meinung ganz und gar unsrer Einbildungskraft schuldig seyn; welche deshalb nunmehr der Gegenstand unsrer Untersuchung seyn muß.

Da alle Impressionen innerliche und verschwindende wirkliche Dinge sind, und als solche erscheinen, so muß der Begriff ihrer verschiedenen und kontinuierlichen Existenz von der Konkurrenz einiger Eigenschaften derselben mit den Eigenschaften der Einbildungskraft entstehen; und da sich dieser Begriff nicht auf alle erstreckt, so muß er von gewissen Eigenschaften entstehen, die einigen Impressionen eigenthümlich zugehören. Es wird uns also leicht werden, durch eine Vergleichung derjenigen Impressionen, denen wir eine abgefonderte und kontinuierliche Existenz beilegen, mit denen, welche

wir als innerlich und verschwindend betrachten, diese Eigenschaften aufzufinden.

Es ist aber weder das Unwillkührliche gewisser Impressionen, wie man gemeinlich annimmt, noch ihre grössere Stärke und Kraft die Ursache, weshalb wir ihnen eine Realität und eine kontinuierliche Existenz beilegen, welche wir ändern, die willkührlich oder schwach sind, absprechen. Denn wir wissen ja, daß Schmerz und Vergnügen, Leidenschaften und Begierden, denen wir nie eine Existenz außer unserer Vorstellung beilegen, mit weit grösserer Heftigkeit wirken, und eben so unwillkührlich sind, als die Impressionen der Figur und Ausdehnung der Farben und Töne, welche wir für bleibende oder fortdauernde Wesen halten. Die Hitze eines Feuers, glaubt man, sey in dem Feuer, so lange man sie nicht sehr empfindet; aber der Schmerz, den es bei seiner Annäherung verursacht, hat nach unserer Meinung kein andres Daseyn, als in der Vorstellung.

Nachdem wir nun diese gewöhnlichen Meinungen verworfen haben, so müssen wir uns nach einer andern Hypothese umsehen, durch die wir solche besondre Eigenschaften in unsern Impressionen entdecken können, welche verursachen, daß wir ihnen eine abgefonderte und beharrliche Existenz beilegen.

Nach einer kurzen Prüfung werden wir finden, daß alle diejenigen Objekte, denen wir eine kontinuierliche Existenz beilegen, eine besondere Bestän-

ständigkeit an sich haben, welche sie von denen Impressionen unterscheidet, deren Existenz von unsrer Vorstellung abhängt. Jene Berge, Häuser und Bäume, welche jetzt vor meinem Auge liegen, sind mir stets in derselben Ordnung erschienen, und wenn ich meine Augen verschliesse oder mein Haupt herumdrehe und sie dadurch aus dem Gesichte verliere; so kann ich sie gleich darauf ohne die mindeste Veränderung wieder finden. Mein Bett, mein Tisch, meine Bücher und Papiere stellen sich mir alle immer auf einerlei Art und Weise dar, und ändern sich dadurch, daß ich sie eine Zeitlang nicht sehe oder wahrnehme, gar nicht. Dieses ist der Fall mit allen denen Impressionen, von deren Objecten man eine äussere Existenz annimmt; und es ist mit keiner andern Impression so, sie mag sanft oder heftig, willkührlich oder unwillkührlich seyn.

Dennoch ist diese Beständigkeit nicht so vollkommen, daß nicht eine beträchtliche Menge von Ausnahmen dabei statt finden sollten. Die Körper ändern oft ihre Stellungen und Eigenschaften, und sind zuweilen nach einer kleinen Abwesenheit oder Unterbrechung kaum noch kenntlich. Aber hier ist zu merken, daß sie auch selbst bei diesen Veränderungen einen Zusammenhang abhalten, und eine regelmässige Abhängigkeit von einander haben, welches der Grund einer Art von Kauffalschlüssen ist, und die Meinung von ihrer kontinuierlichen Existenz erzeugt. Wenn ich nach einer Stunde wieder in mein Zimmer komme, so finde

finde ich mein Feuer nicht mehr in der Lage, in welcher ich es verlies; aber ich bin gewohnt in andern Fällen zu sehen, wie eine gleiche Veränderung in gleicher Zeit hervorgebracht worden ist, ich mag abwesend oder gegenwärtig, nahe oder entfernt gewesen seyn. Dieser Zusammenhang in den Veränderungen ist also eben so ein charakteristisches Zeichen der äußern Objekte, als ihre Beständigkeit.

Nachdem ich nun gefunden, daß die Meinung der kontinuierlichen Existenz der Körper, von dem Zusammenhange und der Beständigkeit gewisser Impressionen abhängt, so komme ich nun zu der Untersuchung, auf welche Art diese Eigenschaften eine so seltsame Meinung erzeugen. Um bei dem Zusammenhange anzufangen; so müssen wir bemerken, daß, obgleich die innerlichen Impressionen, welche wir als fließend und verschwindend ansehen, auch einen gewissen Zusammenhang oder eine gewisse Regelmäßigkeit in ihrer Erscheinung haben, so ist doch diese Eigenschaft hier von einer gewissermaßen ganz verschiedenen Natur, als diejenige ist, welche wir in den Körpern entdecken. Unsere Leidenschaften haben nach dem, was uns Erfahrung lehrt, einen wechselseitigen Zusammenhang mit einander, und hängen von einander ab; aber bei keiner Gelegenheit ist es nöthig anzunehmen, daß sie auch da existirt und gewirkt haben müßten, wo sie nicht wahrgenommen wurden, um dieselbe Abhängigkeit und dieselbe Verknüpfung zu behalten, die wir erfahren haben. In Ansehung der
äußern

äußern Objekte ist es nicht so. Diese fordern eine kontinuierliche Wirklichkeit, wenn sie nicht im gewissen Maasse die Regelmäßigkeit ihrer Wirkungen verlieren sollen. Ich sitze hier in meinem Zimmer mit dem Gesicht gegen das Feuer gerichtet; und alle Objekte, die meine Sinne afficiren, sind in wenigen Ruthen um mich herum enthalten. Mein Gedächtniß lehrt mich zwar auch die Wirklichkeit vieler Objekte; allein diese Belehrung erstreckt sich nicht über ihre vergangene Existenz, und weder Sinne noch Gedächtniß geben mir ein Zeugniß für die Kontinuität ihres Daseyns. Da ich so sitze, und über diese Gedanken nachdenke, so hör ich ein plötzliches Geräusch einer Thür, die sich um ihre Angeln dreht; und kurz darauf sehe ich einen Boten, der sich mir nähert. Dieses giebt zu mancherlei neuen Reflexionen und Schlüssen Anlaß. Erstlich hab ich niemals bemerkt, daß dieses Geräusch von etwas andern, als von der Bewegung einer Thür herkommen konnte; und schliesse daher, daß das gegenwärtige Phänomen aller bisherigen Erfahrung widersprechen würde, wenn die Thür, die, wie ich mich erinnere, an der andern Seite des Zimmers ist, noch in ihrer Stelle bliebe. Ferner habe ich allenthalben gefunden, daß ein menschlicher Körper mit der Eigenschaft versehen ist, die wir Schwere nennen, und welche ihn hindert in der Luft zu gehen, wie dieser Bote gethan haben müßte, wenn er in mein Zimmer hätte kommen wollen, wenn nicht die Stufen, deren ich mich erinnere,

re,

re, während meiner Abwesenheit wirklich geblieben wären. Aber dies ist noch nicht alles. Ich erhalte einen Brief, der, wie ich bei desselben Oeffnung aus der Hand und Unterschrift sehe, von einem Freunde kömmt, der mir berichtet, daß er zweihundert Meilen von mir ist. Nun kann ich mir offenbar diese Erscheinung meiner bisherigen Erfahrung gemäß gar nicht erklären, ohne mir in meinem Gemüthe die ganze See und das feste Land, welches zwischen uns ist, vorzustellen, und die Wirkungen und kontinuierliche Existenz der Posten und Fahrzeuge meinem Gedächtnisse und der bisherigen Beobachtung gemäß anzunehmen. Wenn man diese Erscheinungen des Boten und des Briefs in einem gewissen Lichte betrachtet, so scheinen sie der gemeinen Erfahrung zu widersprechen, und können als Einwürfe gegen die Regeln angesehen werden, welche wir über die Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen machen. Ich bin gewohnt einen gewissen Schall zu hören; und zu gleicher Zeit sehe ich ein gewisses Ding in Bewegung. Ich habe in diesem einzelnen Falle diese beiden Vorstellungen noch nicht zusammen gehabt. Diese Beobachtungen widersprechen einander, wenn ich nicht annehme, daß die Thür noch da ist, und daß sie, ohne daß ichs merkte, geöffnet ward. Und diese Voraussetzung, welche anfänglich ganz willkürlich und hypothetisch war, erlangt dadurch, daß sie das einzige Mittel ist, wodurch ich diese Widersprüche vereinigen kann, die größte Stärke und Gewisheit. Es ist kaum ein Augen-

genblick in meinem Leben, wo sich mir nicht ähnliche Beispiele anböten, und wo ich nicht Gelegenheit hätte, die kontinuierliche Wirklichkeit der Objekte vorauszusetzen, um die Möglichkeit der Verbindung zwischen den vergangenen und gegenwärtigen Erscheinungen zu begreifen, und ihnen die Vereinigung unter einander zuzuschreiben, welche nach der Erfahrung mit ihren besondern Naturen und Umständen verbunden ist. Hier werde ich also natürlicherweise dahin gebracht, die Welt als etwas Reelles und Beharrliches zu betrachten, das seine Wirklichkeit fortdaurend behält, selbst wenn es meiner Wahrnehmung nicht mehr gegenwärtig ist.

Aber obgleich dieser Schluss von dem Zusammenhange der Erscheinungen mit unsern Schlüssen über die Ursachen und Wirkungen von einerlei Natur zu seyn, und von der Gewohnheit durch vergangene Erfahrung bestimmt, herzurühren scheint; so werden wir doch bei näherer Prüfung finden, daß sie im Grunde beträchtlich von einander verschieden sind, und daß dieser Schluss auf eine indirekte und uneigentliche Art von dem Verstande und von der Gewohnheit herrührt. Denn man wird leicht einräumen, da dem Gemüthe nichts als seine eignen Vorstellungen realiter gegenwärtig sind, daß es nicht nur unmöglich ist, eine Gewohnheit anders, als durch die regelmässige Folge dieser Vorstellungen zu erwerben, sondern auch, daß eine Gewohnheit unmöglich diesen Grad der Regelmässigkeit übertreffen kann. Ein Grad von Regel-

regelmässigkeit in unsern Vorstellungen kann daher für uns nie ein Grund seyn, auf einen grössern Grad von Regelmässigkeit in gewissen Objekten zu schliessen, die gar nicht wahrgenommen worden sind, denn eine Gewohnheit, die durch etwas erworben ist, was dem Gemüthe nie gegenwärtig gewesen ist, enthält einen Widerspruch. Wenn wir nun auf die kontinuierliche Existenz der Objekte der Sinne aus ihrem Zusammenhange und ihrer öftern Vereinigung schliessen, so ist es klar, dass wir dadurch den Objekten eine grössere Regelmässigkeit beilegen, als in unsern blossen Vorstellungen wahrgenommen wird. Wir bemerken eine Verknüpfung zwischen zwei Arten von Objekten in der bisherigen Erfahrung, aber wir sind nicht im Stande zu bemerken, dass diese Verknüpfung vollkommen beständig sey, da das Drehen des Kopfs, die Verschliessung der Augen diese Ordnung sogleich zu unterbrechen im Stande ist. Was setzen wir also in diesem Falle anders voraus, als dass diese Objekte immer fort, ohnerachtet ihrer scheinbaren Unterbrechung, ihre gewöhnliche Verknüpfung behalten, und dass die unregelmässigen Erscheinungen durch etwas zusammengehalten werden, das wir nicht kennen? Da nun aber alle Schlüsse über Erfahrungsgegenstände blos von der Gewohnheit herkommen, und Gewohnheit nur allein die Wirkung wiederholter Wahrnehmungen seyn kann; so kann die Ausdehnung der Gewohnheit und der Vernunfterkentniss über die Erfahrung hin-

hinaus nie die direkte und natürliche Wirkung der beständigen Wiederholung und Verknüpfung seyn, sondern muss von der Mitwirkung einiger andern Principien entstehen.

Ich habe schon bei Prüfung der Gründe der Mathematik *) angemerkt, dass die Einbildungskraft, wenn sie einmal an einer Gedankenreihe Theil nimmt, geschickt ist fortzufahren, wenn gleich die Objekte nicht mehr da sind, und dass sie, wie eine Galeere, die durch Ruder in Bewegung gesetzt ist, ihren Lauf ohne einen neuen Stoss fortsetzt. Dieses führte ich oben an, um zu erklären, wie wir nach der Erwägung verschiedener unsichern Maasse der Gleichheit und der Verbesserung derselben unter einander, durch die Einbildungskraft zu der Vorstellung eines so vollkommenen und berichtigten Maasstabes der Gleichheit kämen, der nicht dem mindesten Irrthume unterworfen ist. Dasselbige Princip macht nun auch, dass wir so leicht diese Meinung von der kontinuierlichen Existenz der Körper unterhalten. Die Objekte stehen auch so, wie sie den Sinnen erscheinen, schon in einem gewissen Zusammenhange; aber dieser Zusammenhang ist grösser und einförmiger, wenn wir annehmen, dass die Objekte kontinuierlich wirklich sind; und wenn nun die Seele einmal im Zuge ist, die Einförmigkeit unter den Objekten zu be-

mer-

*) Th. 2. Abschn. 4.

merken, so fährt sie natürlicher Weise darinnen fort, bis sie die Einförmigkeit so ~~komplet~~, als möglich gemacht hat. Die einzige Voraussetzung ihrer kontinuierlichen Existenz ist nun zu diesem Zwecke hinreichend, und giebt uns einen Begriff von einer weit größern Regelmäßigkeit unter den Objekten, als diejenige ist, welche sie haben, wenn wir bloß unsre Sinne darüber befragen.

Allein eine so große Kraft wie auch diesem Principio beilegen mögen, so fürchte ich doch, es ist zu schwach, um allein ein Gebäude von so weitem Umfange zu tragen, als dasjenige der kontinuierlichen Existenz der äußern Körperwelt ist; und glaube, daß wir die Beständigkeit ihrer Erscheinung nebst dem Zusammenhange mit zu Hülfe nehmen müssen, um eine befriedigende Erklärung von dieser Meinung zu geben. Da mich die ausführliche Erörterung dieser Materie in einen beträchtlichen Umfang sehr tiefer Spekulation führen wird; so halte ich es für schicklich, um Verwirrung zu vermeiden, eine Skizze oder einen kurzen Abriss meines Systems hier zu entwerfen, und dann in der Folge alle Theile desselben nach ihrem realen Umfange auszuführen. Dieser Schluss von der Beständigkeit der Vorstellungen, giebt so wie der vorige von ihrem Zusammenhange Gelegenheit zu der Meinung von der kontinuierlichen Existenz der Körper, welche noch eher ist, als die von ihrer verschiedenen Existenz, und erzeugt das letztere Princip.

Wenn

Wenn wir daran gewöhnt sind, in gewissen Impressionen eine Beständigkeit zu beobachten, und gefunden haben, daß z. E. die Sonne oder der Ocean nach einer Abwesenheit oder einer Vernichtung mit gleichen Theilen und in gleicher Ordnung wiederkömmt, wie bei ihrer ersten Erscheinung, so können wir diese unterbrochenen Wahrnehmungen nicht als verschieden betrachten (wie sie doch wirklich sind), sondern wir betrachten sie im Gegentheile als dieselben Individua wegen ihrer Aehnlichkeit. Da aber diese Unterbrechung ihrer Existenz ihrer vollkommenen Identität widerspricht, und wir dabei die erste Impression als vernichtet, und die zweite als neu erschaffen uns vorstellen müßten, so finden wir uns in einer Art von Verlegenheit, und sind in eine Art von Widerspruch verwickelt. Um uns nun aus dieser Schwierigkeit zu helfen, verbergen wir, so viel als möglich, die Unterbrechung, oder abstrahiren vielmehr ganz und gar davon, oder schaffen sie dadurch gänzlich bei Seite, daß wir annehmen, daß diese unterbrochenen Vorstellungen vermittelt einer realen Existenz, die wir aber freilich nicht empfinden könnten, unter einander verknüpft sind. Diese Voraussetzung oder dieser Begriff einer kontinuierlichen Existenz erhält von dem Gedächtnisse Vorstellungen dieser abgerissenen Impressionen, und von der Neigung, die sie uns beibringen, sie immer für dieselben gelten zu lassen, Stärke und Lebhaftigkeit; und nach dem vorhergehenden System besteht ja das eigentliche Wesen

Wesen des Glaubens in der Stärke und Lebhaftigkeit der Vorstellung.

Zur Rechtfertigung dieses Systems gehören vier Stücke. Erstlich muß das Principium individuationis oder der Grundsatz der Identität erklärt werden. Zweitens müssen wir einen Grund angeben, warum uns die Aehnlichkeit unfreer abgerissenen und unterbrochenen Vorstellungen bewegt, ihnen eine kontinuierliche Existenz beizulegen. Drittens ist von der Neigung Rechenhaft zu geben, welche diese Illusion giebt, diese zerrissenen Erscheinungen durch eine kontinuierliche Existenz zu vereinigen. Viertens und letztens muß die Stärke und Lebhaftigkeit erklärt werden, welche von der Neigung herrührt.

Erstens also, was das Princip der Identität anbetrifft; so bemerke ich, daß die Anschauung eines Objekts nicht hinreichend ist, den Begriff der Identität herbeizuführen. Denn wenn in dem Satze Ein Ding ist mit sich selber einerlei, der Begriff, der durch das Wort Ding ausgedrückt ist, gar nicht von dem was durch sich selber bezeichnet ist, verschieden wäre; so könnten wir in der That gar nichts darunter verstehen, und der Satz würde gar nicht ein gewisses Subjekt und ein gewisses Prädikat enthalten, welche doch in diesem bejahenden Urtheile enthalten sind. Ein einzelnes Ding führt zwar auf den Begriff der Einheit, aber nicht auf den Begriff der Identität.

Auf der andern Seite kann eine Mehrheit der Objekte ebenfalls diesen Begriff nicht herbeiführen, so ähnlich man diese Dinge auch annehmen mag. Der Verstand urtheilt stets, das das eine nicht das andere sey, und betrachtet sie wie zwei, drei oder wie irgend eine bestimmte Zahl von Dingen, die ihrer Wirklichkeit nach ganz und gar von einander verschieden und unabhängig sind.

Da also Zahl und Einheit sich beide mit dem Verhältnisse der Identität nicht vertragen, so muß es in etwas liegen, das keines von beiden ist. Allein die Wahrheit zu gestehen, so scheint dieses beim ersten Anblicke ganz unmöglich. Zwischen Einheit und Zahl kann es so wenig ein Mittelding geben, als zwischen Seyn und Nichtseyn. Wenn wir ein Ding als existirend annehmen, so müssen wir entweder annehmen, das noch ein anderes existire, und dann haben wir den Begriff der Zahl; oder wir müssen annehmen, das es nicht existire, in welchem Falle das erste Objekt bei der Einheit bleibt.

Diese Schwierigkeit zu heben, müssen wir zu dem Begriffe der Zeit oder Dauer unfre Zuflucht nehmen. Ich habe schon bemerkt *), das Zeit im genauen Sinne den Begriff der Succession mit einschließt, und das, wenn wir ihren Begriff auf ein unveränderliches Objekt anwenden, dieses vermittelt einer Erdichtung der Einbildungskraft geschieht, wodurch man annimmt, das das unveränder-

*) Th. 2. Abschn. 5.

änderliche Ding an den Veränderungen der zugleichseienden Objekte, und insbesondere an den Veränderungen unsrer Vorstellungen Theil nehme. Diese Erdichtung der Einbildungskraft findet allenthalben statt; und blos durch sie geschieht es, daß ein einzelnes uns gegebenes Ding, das wir eine Zeitlang ununterbrochen und unverändert betrachten, uns den Begriff der Identität zu geben im Stande ist. Denn wenn wir zwei Punkte dieser Zeit betrachten, so können wir sie nach verschiedenen Gesichtspunkten ansehen: Wir können sie uns entweder beide als in einem und eben demselben Augenblicke vorstellen, dann liefern sie den Begriff der Zahl, sowohl durch sich selbst, als durch das Objekt, welches vervielfältiget werden muß, wenn man es sich auf einmal als in diesen zwei verschiedenen Punkten der Zeit existirend vorstellen will: Oder wir können auf der andern Seite die Succession der Zeit durch eine gleiche Succession der Begriffe vorstellen, so daß wir erst einen Augenblick denken, in welchem das Ding existirt, sodann uns einen Wechsel in der Zeit einbilden, ohne daß das Ding verändert oder unterbrochen wird; in welchem Falle wir den Begriff der Einheit erlangen. Hier ist also ein Begriff, welcher ein Mittelding zwischen Einheit und Zahl ist; oder eigentlich zu reden, der einer von beiden ist, je nachdem man es nimmt; und dieses ist der Begriff, welchen wir den Begriff der Identität nennen. Man kann im eigentlichen Sinne zu reden, nie sagen, daß

dafs ein Ding mit sich selber einerlei sei, wenn wir nicht so viel damit sagen wollen, dafs ein Ding, das zu der einen Zeit existirt, mit sich selber einerlei sey, wenn es zu einer andern Zeit existirt. Hierdurch machen wir einen Unterschied zwischen dem Begriffe, der durch das Wort Ding und den, der durch Sich selber ausgedruckt wird, ohne dafs wir der Zahl nach gehen, und zu gleicher Zeit, ohne dafs wir uns auf eine strenge und absolute Einheit einschränken.

Auf diese Art ist das Principium individuatio- nis nichts als die Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit eines Dings, ohnerachtet der Veränderung der Zeit, wodurch sich das Gemüth das Ding in verschiedenen Perioden seiner Wirklichkeit vorstellen kann, ohne die Anschauung zu unterbrechen, und ohne verbunden zu seyn, den Begriff der Vielheit oder der Zahl zu formiren.

Ich komme nun zur Erklärung des zweiten Theils meiner Theorie, wo ich zeigen will, warum die Beständigkeit unsrer Vorstellungen verursacht, dafs wir ihnen eine vollkommne numerische Identität zuschreiben, obgleich viele Zwischenzeiten zwischen ihrer Erscheinung sind, und sie nur eine von den wesentlichen Eigenschaften der Identität: nemlich die Unveränderlichkeit an sich haben. Um bei dieser Erklärung alle Zweideutigkeit und alle Verwirrung zu vermeiden, muß ich bemerken, dafs ich hier von den Meinungen

und dem Glauben des gemeinen Mannes in Beziehung auf die Wirklichkeit der Körper Rechenschaft geben will; und daß ich mich also ganz und gar nach ihrer Manier zu denken und sich auszudrücken bequemen muß. Nun haben wir schon bemerkt, daß, wenn gleich die Philosophen zwischen Objekten und Vorstellungen der Sinne einen Unterschied machen, welche sie als gleichzeitig existirend und ähnlich annehmen, dennoch dieses ein Unterschied sey, der von dem größten Theile der Menschen gar nicht begriffen wird, die niemals der Meinung einer zwiefachen Existenz und Vorstellung Glauben beimessen, da sie nur ein Ding wahrnehmen. Diejenigen Empfindungen, welche sie durch das Auge oder Ohr empfangen, sind ihnen die wahren Objekte und sie können sich nicht vorstellen, daß diese Feder oder dieses Papier, welches sie unmittelbar wahrnehmen, noch etwas andres vorstellen sollte, welches von ihm verschieden und ihm bloß ähnlich ist. Um mich also nach ihren Begriffen zu bequemen, werde ich zuerst voraussetzen, daß es nur eine einzelne Existenz gebe, die ich ohne Unterschied Objekt oder Vorstellung nennen werde, je nachdem ich es zu meinem Zwecke für gut finde, indem ich unter beiden das verstehe, was jeder gemeine Mann einen Hut, Schuh, Wein, oder eine andere Impression, die ihm die Sinne geben, nennt. Ich werde aber nicht vergessen zu erinnern, so bald ich wieder zu einer mehr philosophischen Art zu denken und zu reden komme.

Um

Um nun die Untersuchung über die Quelle des Irrthums und der Täufchung in Ansehung der Identität, wenn wir sie unsern ähnlichen Vorstellungen, ihrer Unterbrechung ungeachtet, beilegen, anzufangen; muß ich eine Bemerkung wiederholen, welche ich schon auseinander gesetzt und bewiesen habe *). Nichts kann uns leichter verführen, einen Begriff mit dem andern zu verwechseln, als ein Verhältniß zwischen ihnen, welches sie in der Einbildung affociirt, und macht, daß man leicht von dem einen zu dem andern übergehen kann. Das Verhältniß der Aehnlichkeit ist in dieser Rücksicht unter allen das verführerischste; und dieses deshalb, weil es nicht nur eine Association der Begriffe verursacht, sondern auch selbst der Vermögen, indem sie macht, daß wir uns den einen Begriff durch eine Handlung der Seele vorstellen, die derjenigen ähnlich ist, mit welcher wir uns den andern vorstellen. Dieser Umstand ist, wie ich schon bemerkt habe, von großem Gewicht; und wir können daraus die allgemeine Regel festsetzen, daß alle Begriffe, die der Verstand in gleicher oder ähnlicher Ordnung, auf gleiche oder ähnliche Art denkt, außerordentlich leicht verwechselt werden können. Das Gemüth geht leicht von einem zum andern, und merkt den Wechsel nicht ohne eine sehr starke Aufmerksamkeit, deren es, im Allgemeinen zu reden, ganz unfähig ist.

Cc 2

Um

*) Th. 2. Abschn. 5.

Um diese allgemeine Regel anzuwenden, müssen wir erst die Verfassung des Gemüths betrachten, in welcher es ist, wenn es ein Objekt anschauet, das eine vollkommne Identität hat, und sodann müssen wir ein andres Objekt finden, welches mit ihm dadurch verwechselt wird, das es eine ähnliche Gemüthsverfassung erzeugt. Wenn wir unfre Gedanken auf ein Objekt heften, und annehmen, das es eine Zeit hindurch kontinuierlich dasselbe bleibe; so ist offenbar, das wir annehmen, der Wechsel liege bloß in der Zeit, und wir bemühen uns selbst niemals, ein neues Bild oder einen neuen Begriff des Objekts hervorzubringen. Die Fähigkeiten des Gemüths ruhen gewissermassen aus, und strengen sich nicht mehr an, als nöthig ist, den Begriff, den wir einmal denken, und der unverändert und ununterbrochen bleibt, fortzusetzen. Den Uebergang von dem einen Augenblicke zum andern fühlt man kaum, und er unterscheidet sich nicht durch eine verschiedene Wahrnehmung oder einen verschiedenen Begriff; welcher eine verschiedene Richtung der Lebensgeister seiner Vorstellung gemäß erforderte.

Welche andre Objekte aber als identische, wären wohl fähig das Gemüth in dieselbe Verfassung zu setzen, wenn es sie betrachtet, und denselben ununterbrochenen Uebergang der Einbildungskraft von dem einen Begriffe zum andern zu verursachen? Diese Frage ist von der allergrößten Wichtigkeit. Denn wenn wir noch solche Objekte ausfindig machen

chen könnten, so könnten wir nach dem vorigen Grundsatz mit Gewisheit schliessen, das sie auf eine sehr natürliche Art mit identischen Vorstellungen verwechselt und für dieselben in unsern mehresten Vernunfterkennnissen genommen wären. Ob aber gleich diese Frage wichtig ist, so ist doch ihre Antwort nicht schwer und zweifelhaft. Denn ich erwiedere unmittelbar darauf, das eine Folge in Verhältniß stehender Objekte, das Gemüth in diese Verfassung setzt, und das dieselbe mit eben dem fließenden und ununterbrochenen Fortgange der Einbildungskraft betrachtet wird, der mit der Anschauung desselben unveränderlichen Objekts verknüpft seyn würde. Die wahre Natur und das Wesen des Verhältnisses besteht in der Verknüpfung unsrer Begriffe mit einander, und in der Leichtigkeit, mit welcher die Vorstellungskraft bei der Erscheinung des einen Objekts zu dem andern geleitet wird, das mit ihm verknüpft ist. Der Uebergang zwischen den im Verhältnisse stehenden Begriffen ist also so ungezwungen und leicht, das er wenig Veränderung im Gemüthe hervorbringt, und das er eine bloße Fortsetzung einer und eben derselben Handlung zu seyn scheint; und da die Fortsetzung derselben Handlung eine Wirkung der kontinuierlichen Anschauung desselbigen Objekts ist, so legen wir aus diesem Grunde jeder Folge der in Verhältniß stehenden Objekte Identität bei. Das Denken gleitet am Faden der Succession eben so leicht,

leicht, als wenn es kontinuierlich nur ein Objekt betrachtete, und der Verstand verwechselt daher die Succession mit der Identität.

Wir werden nachher einige Beispiele von dieser Wirkfamkeit des Verhältnisses sehen, wie es uns bestimmt verschiedenen Objekten eine Identität beizulegen; hier wollen wir uns nur auf die gegenwärtige Materie einschränken. Wir finden durch Erfahrung, daß sich fast in allen Impressio- nen der Sinne eine solche Beständigkeit findet, daß die Unterbrechung derselben keine Veränderung in ihnen hervorbringt, und sie nicht hindert eben so wieder zu erscheinen, wie sie bei ihrer ersten Wirklichkeit beschaffen waren. Ich betrachte das Ameublement meines Zimmers, ich mache meine Augen zu und nachher öfne ich sie wieder, und finde, daß die neuen Vorstellungen genau denen gleichen, welche vorher meine Sinne afficirten. Diese Aehnlichkeit bemerkt man in tausend Fällen, und sie verknüpft natürlicherweise unfre Begriffe dieser unterbrochenen Vorstellungen durch das strengste Verhältniß mit einander, und führt das Gemüth durch einen leichten Uebergang von dem einen zum andern. Ein leichter Fortgang der Einbildungskraft längt den Begriffen dieser verschiedenen und unterbrochenen Vorstellungen ist in dem Gemüthe gerade die Handlung, als wenn wir eine beständige und ununterbrochene Vorstellung betrachten. Daher

Daher ist es denn sehr leicht möglich, daß wir die eine mit der andern verwechseln *).

Die Menschen, welche gewöhnlich diese Meinung von der Identität unsrer ähnlichen Vorstellungen unterhalten, sind überhaupt alle nicht denkende und unphilosophische Köpfe (d. h. wir alle zu der einen oder der andern Zeit) und folglich solche, welche ihre Vorstellungen für ihre einzigen Objekte gelten lassen, und nie an eine doppelte d. h. innerliche und äußerliche Existenz, oder auf das Vorstellende und das Vorgestellte denken. Das
wahre

*) Man muß freilich gestehen, daß dieses Raisonnement etwas abstrakt und schwer zu fassen ist; aber es ist merkwürdig, daß man diese Schwierigkeit als einen Beweis für unsre Schlussfolge brauchen kann. Wir bemerken zwei Verhältnisse und beide sind Aehnlichkeiten, welche zu der Verwechslung der Folge unsrer unterbrochenen Vorstellungen mit einem identischen Objekte beitragen. Das erste ist die Aehnlichkeit der Vorstellungen; das zweite ist die Aehnlichkeit, welche der Aktus der Seele, mit dem sie eine Succession ähnlicher Objekte überschauet, mit demjenigen hat, wenn sie ein identisches Objekt betrachtet. Diese Aehnlichkeiten verwechseln wir nun leicht mit einander; und nach dem was bisher gesagt worden ist, ist es sehr natürlich, daß wir es thun. Aber betrachtet sie nur als verschieden, und es wird gar keine Schwierigkeit mehr kosten, das vorhergehende Argument zu fassen.

wahre Bild, welches den Sinnen gegenwärtig ist, ist bei uns der reale Körper; und diesem ununterbrochenen Bilde schreiben wir eine vollkommne Identität zu. Allein da die Unterbrechung der Erscheinung der Identität zu widerstreiten scheint, und uns natürlicherweise darauf führt, diese ähnlichen Vorstellungen als von einander verschieden zu betrachten, so finden wir uns hier in Verlegenheit, wie wir diese entgegengesetzten Meinungen vereinigen sollen. Das leichte Fortschreiten der Einbildungskraft längt den Begriffen der ähnlichen Vorstellungen macht, daß wir ihnen eine vollkommne Identität zuschreiben. Die unterbrochene Art ihrer Erscheinung macht, daß wir sie zwar als sehr ähnlich, aber doch immer als verschiedene Dinge betrachten, welche nach gewissen Intervallen immer wieder erscheinen. Die Verlegenheit, welche aus diesem Widerspruche entsteht, bringt eine Neigung hervor, diese zerrissenen Erscheinungen durch die Erdichtung einer kontinuierlichen Existenz zu vereinigen, welches der dritte Theil dieser Hypothese ist, welche ich mir vornahm zu erklären.

Nichts ist aus der Erfahrung gewisser, als daß alles, was unsern Gefinnungen oder Neigungen widerspricht, eine merkliche Unlust in uns verursacht, es mag nun von aussen oder von innen kommen, von der Entgegensetzung äußerer Objekte oder von dem Streit innerer Principien. Hingegen alles, was mit den natürlichen Neigungen übereinstimmt, und entweder äußerlich ihre Befriedigung befördert,
oder

oder innerlich mit ihren Bewegungen zusammen wirkt, giebt gewiss eine merkliche Luft. Da nun hier ein Widerstreit zwischen dem Begriffe der Identität ähnlicher Vorstellungen und der Unterbrechung ihrer Erscheinung ist, so wird das Gemüth in dieser Lage verdrießlich werden und sich natürlicherweise von der Unlust zu befreien suchen. Da nun die Unlust aus dem Widerstreite zweier sich widersprechender Principien entsteht, so muß sie sich dadurch, daß sie das eine dem andern aufopfert, davon zu befreien suchen. Da aber der leichte Gang unfres Denkvermögens an unsern ähnlichen Vorstellungen macht, daß wir ihnen Identität zuschreiben, so können wir diese Meinung nie ohne Widerstreben aufgeben. Wir müssen uns also zur andern Seite wenden und annehmen, daß unfre Vorstellungen nicht mehr unterbrochen sind, sondern eine kontinuierliche und unveränderliche Existenz behalten und vermittelt derselben immer dieselben bleiben. Aber hier sind die Unterbrechungen in der Erscheinung dieser Vorstellungen so lang und so häufig, daß es unmöglich ist, sie zu übersehen: und da die Erscheinung einer Vorstellung im Gemüthe und seine Existenz beim ersten Anblick gänzlich einerlei zu seyn scheinen, so wird es zweifelhaft, ob wir je einen so handgreiflichen Widerspruch billigen und annehmen können, daß eine Vorstellung existire, ohne daß sie dem Gemüthe gegenwärtig ist. Um nun diese Materie aufzuklären und zu lernen, wie die Unterbrechung in der Erscheinung einer Vorstel-

ftellung nicht nothwendigerweise eine Unterbrechung in feiner Exiftenz nach fich zieht, ift es nöthig hier einige Grundfätze zu berühren, welche weitläuftiger zu erklären, wir erft in der Folge*) Gelegenheit finden werden.

Wir wollen mit der Bemerkung anfangen, daß die Schwierigkeit im gegenwärtigen Falle nicht in dem Gegenftande der Erfahrung, auch nicht darin liegt, ob das Gemüth einen folchen Schluß in Anfehung der kontinuierlichen Exiftenz feiner Vorftellungen mache, fondern fie betrifft nur die Art und Weife, wie fie ihn macht und die Grundfätze, auf welchen er beruhet. Es ift gewifs, daß faft alle Menschen und fogar die Philofophen, die mehreſte Zeit ihres Lebens hindurch, ihre Vorftellungen für ihre einzigen Objekte halten und vorausſetzen, daß daſſelbige Weſen, welches dem Gemüthe innigft gegenwärtig ift, der reelle Körper oder die exiftirende Materie ſey. Es ift alfo gewifs, daß man vorausſetzt, dieſe Vorftellung oder dieſes Objekt habe ein kontinuierliches ununterbrochenes Daſeyn, und werde weder durch unfre Abweſenheit vernichtet, noch durch unfre Gegenwart zur Wirklichkeit gebracht. Wenn wir von ihm abweſend find, ſo ſagen wir immer noch, daß es exiftire, aber daß wir es nur nicht ſehen und nicht fühlen. Hier werden alfo zwei Fragen entſtehen, Erſtlich wie überzeugen wir uns davon, daß wir annehmen, ei-
ne

*) Abſchn. 6.

ne Vorstellung könne von der Seele abwesend und doch nicht vernichtet seyn? und Zweitens, auf welche Art können wir uns vorstellen, daß ein Ding der Seele gegenwärtig werden könne, ohne daß eine neue Schöpfung einer Vorstellung oder eines Bildes vor sich geht: und was verstehen wir durch jenes Fühlen, Sehen und Wahrnehmen?

Was die erste Frage betrifft, so bemerken wir, daß das, was wir Gemüth (Seele, Vorstellungsvermögen) nennen, nichts ist, als ein Haufe oder eine Sammlung von verschiedenen Vorstellungen, die mit einander durch gewisse Relationen vereinigt sind, und bei dem man, wiewohl fälschlich, voraussetzt, daß es vollkommen einfach und identisch sey. Da nun jede Vorstellung von der andern unterschieden, und als abgefondert existirend betrachtet werden kann; so folgt offenbar, daß keine Ungereimtheit darinne liegt, wenn man eine besondere Vorstellung von dem Gemüthe abfondert; d. h., wenn man alle ihre Verhältnisse mit der verknüpften Masse der Vorstellungen, die ein denkendes Wesen ausmachen, abbricht.

Dasselbige Raifonnement giebt uns auch eine Antwort auf die zweite Frage. Wenn der Name der Vorstellung diese Abfondierung von dem Gemüthe nicht ungereimt und widersprechend macht, so kann der Name des Objekts, der statt desselbigen Dinges steht, ihre Verbindung niemals unmöglich machen. Aeuffere Objekte werden
gefe-

gesehen und gefühlt, und dem Gemüthe gegenwärtig vorgestellt; d. h. sie bekommen ein solches Verhältniß zu einem verknüpften Haufen von Vorstellungen, das sie beträchtlich auf sie einfließen, und ihre Zahl durch gegenwärtige Reflexionen und Gefühle vermehren, und das Gedächtniß mit Begriffen besetzen. Dasselbige kontinuierliche und ununterbrochene Wesen, kann daher zuweilen gegenwärtig, zuweilen von uns abwesend seyn, ohne daß dadurch eine reale oder wesentliche Veränderung in dem Dinge selbst vorgeht. Eine Erscheinung, welche sich die Sinne als unterbrochen vorstellen, setzt nicht nothwendigerweise eine Unterbrechung in dem wirklichen Objekte voraus. Die Voraussetzung einer kontinuierlichen Existenz, der sinnlichen Objekte oder der Vorstellungen enthält keinen Widerspruch. Wir können uns die Neigung zu dieser Voraussetzung leicht vergeben. Wenn die genaue Aehnlichkeit unsrer Vorstellungen macht, daß wir ihnen eine Identität beilegen, so können wir die anscheinende Unterbrechung durch die Erdichtung eines kontinuierlichen Daseyns heben, welches diese Intervalla ausfüllen, und unsern Vorstellungen eine vollkommene und gänzliche Identität verschaffen kann.

Allein da wir hier die kontinuierliche Existenz nicht bloß erdichten, sondern sie glauben, so ist die Frage, woher ein solcher Glaube entstehet; und diese Frage leitet mich zu dem vierten Theile meines Systems. Es ist schon bewiesen

wiesen, daß der Glaube überhaupt in nichts andern besteht, als in der Lebhaftigkeit eines Begriffs; und daß ein Begriff diese Lebhaftigkeit durch sein Verhältniß mit einer gegenwärtigen Impression erlangen kann. Impressionen sind von Natur die lebhaftesten Vorstellungen des Gemüths; und ein Theil dieser Eigenschaft wird vermöge des Verhältnisses jedem verknüpften Begriffe zugeführt. Das Verhältniß verursacht einen leichten Uebergang von den Impressionen zu dem Begriffe, und bringt uns auch eine Neigung zu diesem Uebergange bei. Das Gemüth fällt so leicht von der einen Vorstellung auf die andre, daß es den Wechsel kaum wahrnimmt, sondern bei der zweiten noch einen ansehnlichen Theil von der Lebhaftigkeit der ersten behält. Diese ist von einer lebhaften Impression erweckt; und diese Lebhaftigkeit geht mit zu dem in Relation stehenden Begriffe über, ohne daß sie im Uebergange beträchtlich vermindert wird, weil er so unmerklich ist und die Neigung der Einbildungskraft noch dabei hilft.

Aber man setze, daß diese Neigung noch außer dem Verhältnisse von einem andern Princip entstünde; so müßte sie doch offenbar immer noch dieselbe Wirkung haben, und die Lebhaftigkeit von der Impression auf den Begriff übertragen. Nun ist dieses gerade der gegenwärtige Fall. Unser Gedächtniß bietet uns eine große Menge Beispiele von Vorstellungen an, die sich vollkommen einander ähnlich sind, die in verschiedenen Zeiträumen und

oft

oft nach langen Unterbrechungen wiederkommen. Diese Aehnlichkeit bringt uns eine Neigung bei, diese unterbrochenen Vorstellungen als dieselben zu betrachten; und daher auch eine Neigung, sie durch eine kontinuierliche Existenz zu verknüpfen, um diese Identität zu rechtfertigen, und den Widerspruch zu vermeiden, in welchen uns die unterbrochene Erscheinung dieser Vorstellungen nothwendig zu verwickeln scheint. Hier bekommen wir also eine Neigung, die kontinuierliche Existenz aller sinnlichen Objekte zu erdichten; und weil diese Neigung von gewissen lebhaften Impressionen des Gedächtnisses entsteht, so giebt sie auch dieser Erdichtung eine Lebhaftigkeit, oder mit andern Worten, sie macht, daß wir die kontinuierliche Existenz der Körper glauben. Wenn wir bisweilen den Dingen, die uns vollkommen neu sind, und von deren Beständigkeit und Zusammenhang wir noch keine Erfahrung haben, eine kontinuierliche Existenz zuschreiben, so geschieht es, weil die Art und Weise, in welcher sie sich unsern Sinnen darstellen, derjenigen ähnlich ist, in der sich beständige und zusammenhängende Objekte zeigen; und diese Aehnlichkeit ist dann eine Quelle analogischer Schlüsse, und bestimmt uns, ähnlichen Dingen dieselbigen Eigenschaften beizulegen.

Ein vernünftiger Leser wird, wie ich glaube, weniger Schwierigkeit darinnen finden, diesem Systeme beizustimmen, als es völlig und deutlich zu begreifen, und wird nach einem kurzen Nachdenken gestehen, daß jeder Theil seinen eignen Beweis

bei sich führt. Denn weil der gemeine Mann voraussetzt, daß seine Vorstellungen seine alleinigen Objekte sind, und doch zu gleicher Zeit glaubt, daß die Materie kontinuierlich existire, so müssen wir von dem Ursprunge dieses Glaubens bei einer solchen Voraussetzung Rechenschaft geben. Nun ist es nach dieser Voraussetzung ganz falsch, daß eins unsrer Objekte oder unsrer Vorstellungen nach einer Unterbrechung noch identisch dieselbe seyn könnte; und es kann folglich die Meinung von ihrer Identität unmöglich von der Vernunft herkommen, sondern sie muß ihren Sitz in der Einbildungskraft haben. Die Einbildungskraft wird aber allein durch die Aehnlichkeit gewisser Vorstellungen zu einer solchen Meinung gebracht; weil wir finden, daß es blos unsre ähnlichen Vorstellungen sind, bei denen wir Neigung haben, sie für einerlei zu halten. Diese Neigung, unsern ähnlichen Vorstellungen Identität beizulegen, erzeugt die Erdichtung ihrer kontinuierlichen Existenz; da doch so wohl diese Erdichtung, als die Identität im Grunde falsch ist, wie alle Philosophen anerkennen, und keine andre Wirkung haben, als daß sie der Unterbrechung unsrer Vorstellungen abhelfen, welches der einzige Umstand ist, der ihrer Identität entgegensteht. Zuletzt verursacht diese Identität, vermittelt der gegenwärtigen Impressionen des Gedächtnisses, Glauben; denn ohne die Erinnerung vergangener Sensationen, würden wir offenbar keinen Glauben an die kontinuierliche Existenz der Körper haben

haben können. So finden wir also bei der Prüfung, daß jeder dieser Theile von den stärksten Beweisen unterstützt ist, und daß sie alle zusammen ein festes System ausmachen, welches vollkommen überzeugend ist. Ein starker Hang oder eine starke Neigung allein, kann schon bisweilen einen {Glauben oder eine Neigung erzeugen;} wie vielmehr, wenn sie von diesem Umfande unterstützt wird?

Ob wir aber gleich auf diese Art durch die natürliche Neigung der Einbildungskraft verführt werden, denen sinnlichen Objekten oder Vorstellungen, welche wir in ihrer unterbrochenen Erscheinung einander ähnlich finden, eine kontinuierliche Existenz zuzuschreiben; so ist doch ein geringes Nachdenken, und ein wenig Philosophie hinreichend, uns das Irrige in dieser Meinung zu zeigen. Ich habe schon bemerkt, daß zwischen diesen beiden Principien, nemlich dem Princip einer kontinuierlichen und einer abgeforderten und unabhängigen Existenz eine innige Verknüpfung sey, und daß, sobald wir das eine für nothwendig halten, auch das andere nothwendigerweise daraus folgt. Zuerst entsteht die Meinung von einer kontinuierlichen Existenz, und diese zieht ohne viele Mühe und Nachdenken die zweite nach sich, wenn das Gemüth seinem ersten und natürlichen Hange folgt. Aber wenn wir die Erfahrungen vergleichen, und über dieselben ein wenig nachdenken, so werden wir bald gewahr, daß die Lehre von der unabhängigen Existenz unsrer sinnlichen Vorstellungen, der
 augen-

augenscheinlichsten Erfahrung widerspricht. Dieses führt uns auf unserm eignen Wege wieder zurück, und zeigt uns, daß wir auch darin geirrt haben, daß wir unsern Vorstellungen eine kontinuierliche Existenz beilegte, und ist der Ursprung von manchen sehr seltsamen Meinungen, welche wir uns hier bemühen wollen zu rechtfertigen.

Erstlich werden wir einige von denen Erfahrungen erwägen, welche uns überzeugen, daß unsre Vorstellungen keine unabhängige Existenz haben. Wenn wir das Auge mit einem Finger drücken, so erscheinen uns alle Objekte sogleich doppelt, und die eine Hälfte derselben weicht aus seiner gewöhnlichen und natürlichen Stellung. Da wir aber doch nicht beiden Vorstellungen eine kontinuierliche Existenz zuschreiben, und da sie doch beide einerlei Natur sind, so lehrt uns dieses deutlich, daß alle unsre Vorstellungen, von unsern Organen und von der Verfassung unsrer Nerven und unsrer Lebensgeister abhängen. Diese Meinung wird noch bestätigt durch die anscheinende Ab- und Zunahme, die sich nach dem Maasse der Entfernung richten; durch die anscheinenden Veränderungen in ihrer Figur; durch den Wechsel in ihren Farben und andern Eigenschaften, welches durch Krankheit oder Schwäche bewirkt wird; und durch eine unendliche Menge anderer Erfahrungen dieser Art; von denen wir sämmtlich lernen, daß unsre sinnlichen Vorstellungen keine abgefonderte und unabhängige Existenz haben.

Die natürliche Folgerung aus dieser Schlussreihe sollte nun seyn, daß unfre Vorstellungen so wenig eine kontinuierliche als unabhängige Existenz haben; und in der That sind die Philosophen so weit in dieser Meinung gegangen, daß sie ihr System ändern, und (wie wir auch in Zukunft thun wollen) zwischen Vorstellungen und Objekten, einen Unterschied machen, wobei man annimmt, daß die erstern unterbrochen und verschwindend und bei jeder verschiedenen Rückkehr verschieden sind; die letztern aber ununterbrochen, mit kontinuierlicher Existenz und Identität versehen. Allein man mag dieses System für noch so philosophisch halten, so halte ich es doch nur für ein Palliativmittel, das alle Schwierigkeiten der gewöhnlichen Systeme hat, und außerdem noch einige andre, die ihm eigenthümlich zugehören. Weder in dem Verstande noch in der Phantasie ist ein Grund anzutreffen, der uns bestimmen könnte, die Meinung von einer doppelten Existenz der Vorstellungen und Objekte geradezu anzunehmen, und wir können zu ihr nicht gelangen, als wenn wir die gemeine Hypothese von der Identität und Kontinuirlichkeit unfreer ununterbrochenen Vorstellungen voraussetzen. Wären wir nicht zuerst schon der Meinung, daß unfre Vorstellungen unfre einzigen Objekte sind, und daß sie fortfahren wirklich zu seyn, wenn sie auch gleich nicht mehr den Sinnen erscheinen, so würden wir niemals darauf kommen, zu denken, daß unfre Vorstellungen und Objekte verschieden wären, und daß unfre

unfre Objekte allein eine kontinuierliche Existenz hätten. „Die letztere Hypothese wird an sich weder von der Vernunft noch von der Einbildungskraft empfohlen, sondern erhält ihren ganzen Einfluß auf die Einbildungskraft allein von der erstern.“ Dieser Satz enthält zwei Theile, welche wir so klar und so deutlich auseinander zu setzen uns bemühen wollen, als es dergleichen abstruse Materien fähig sind.

Was den ersten Theil dieses Satzes anbetrifft, daß diese philosophische Hypothese ursprünglich weder von der Vernunft noch von der Einbildungskraft zuerst empfohlen werde; so können wir uns sogleich davon in Ansehung der Vernunft durch folgende Betrachtungen überzeugen. Die einzigen Dinge, von deren Wirklichkeit wir ganz gewiß überzeugt sind, sind Vorstellungen, welche, weil sich das Gemüth derselben unmittelbar bewußt ist, die strengste Gewisheit gebieten, und der erste Grund aller unfreer Schlüsse sind. Die einzige Art, wie wir von dem Daseyn des einen Dinges auf das Daseyn des andern schliessen können, ist vermittelt des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, welches zeigt, daß eine Verknüpfung unter ihnen sey, und daß das Daseyn des einen von dem Daseyn des andern abhängt. Der Begriff dieses Verhältnisses stammt von der vergangenen Erfahrung her, wodurch wir finden, daß zwei Dinge beständig bei einander sind, und dem Gemüthe allemal auf einmal gegenwärtig

sind. Da aber dem Gemüthe nie andre Wesen gegenwärtig sind, als Vorstellungen; so folgt, daß wir zwar eine Verbindung oder ein Verhältniß der Ursach und Wirkung zwischen verschiedenen Vorstellungen, aber nie zwischen Vorstellungen und Objecten bemerken können. Es ist also unmöglich, daß wir von der Existenz oder von irgend einer Eigenschaft der erstern, auf die Existenz des letztern schliessen sollten, oder daß wir unsre Vernunft in diesem Stücke je befriedigen könnten.

Nicht weniger gewiß ist es, daß dieses philosophische System nicht sonderlich durch die Einbildungskraft empfohlen wird, und daß dieses Vermögen von selbst und aus ursprünglichen natürlichen Antrieb nie auf ein solches Princip würde gefallen seyn. Ich gestehe, daß es eine schwere Sache seyn wird, dieses dem Leser bis zu seiner vollkommenen Befriedigung darzuthun; weil ein verneinender Satz darinnen vorkommt, der in vielen Fällen gar keinen positiven Beweis zuläßt. Wenn sich jemand die Mühe geben wollte, diese Frage zu untersuchen, und ein System erfände, worinne der direkte Ursprung dieser Meinung von der Einbildungskraft erwiesen würde, so würden wir durch die Prüfung dieses Systems ein gewisses Urtheil über die gegenwärtige Materie aussprechen können. Man nehme einmal als erwiesen an, daß unsre Vorstellungen zerrissen und unterbrochen, und obgleich ähnlich, dennoch von einander verschieden sind; und laßt ihn nun bei dieser Voraussetzung zeigen, wie

wie die Phantasie direkte und unmittelbar zu dem Glauben einer andern Existenz komme, die diesen Vorstellungen ihrer Natur nach ähnlich, aber doch kontinuierlich, ununterbrochen und identisch sey; und wenn er dieses zu meiner Befriedigung gethan hat, so gelobe ich meiner gegenwärtigen Meinung zu entsagen. Unterdeffen aber kann ich nicht umhin von der Abtraktheit und Schwierigkeit der erstern Voraussetzung zu schliessen, das die Phantasie nur uneigentlich den Glauben an diesen Satz bewirken könne. Wer den Ursprung der gemeinen Meinung in Ansehung der kontinuierlichen und unterschiedenen Existenz erklären will, mus das Gemüth in seiner gewöhnlichen Lage nehmen, und mus von der Voraussetzung ausgehen, das unsere Vorstellungen die einzigen Objekte sind, und das sie auch dann fortfahren wirklich zu seyn, wenn sie gleich nicht wahrgenommen werden. Wenn diese Meinung gleich falsch ist, so ist sie doch die natürlichste, und ist allein der Phantasie vorzüglich angemessen.

Was den zweiten Theil des Satzes betrifft, das nemlich das philosophische System seinen ganzen Einfluss auf die Einbildungskraft, von einer vulgären Meinung erhalte; so bemerken wir, das er eine natürliche und unveränderliche Folge des vorhergehenden Schlusses ist; nach welchem behauptet wurde, das er keinen unmittelbaren Grund in der Vernunft und Einbildungs-

dungskraft habe. Denn da das philosophische System doch nach der Erfahrung von einigen ergriffen wird, und insbesondere von allen denen, welche nur ein wenig über diese Materie denken; so muß es sein ganzes Ansehn von dem vulgären Systeme erhalten, weil es von sich selbst keine ursprüngliche Auktorität hat. Die Art wie diese, obgleich direkte sich widerstrebenden Systeme zusammenhangen, kann folgendergestalt erklärt werden.

Die Einbildungskraft macht folgenden Gedankengang. Unsere Vorstellungen sind unfre einzigen Objekte: Aehnliche Vorstellungen sind dieselben, ob sie gleich abgerissen und unterbrochen in ihrer Erscheinung sind; diese anscheinende Unterbrechung widerspricht der Identität: die Unterbrechung erstreckt sich folglich nicht über die Erscheinung im Bewusstseyn: die Vorstellung hingegen selbst oder das Objekt fährt fort wirklich zu seyn, wenn es auch abwesend von uns ist: unsere sinnlichen Vorstellungen haben also eine kontinuierliche und ununterbrochene Existenz. Allein da ein kurzes Nachdenken diese Behauptung, als ob unsere Vorstellungen kontinuierliche Existenz hätten, umstößt, indem man dadurch einseht, daß ihre Existenz (vom Bewusstseyn) abhängig ist, so würde man natürlicherweise erwarten können, daß wir die Meinung wieder verwerfen müßten, als ob ein solches Ding, wie die kontinuierliche Existenz ist, in der Natur etwas Wirkliches wäre, wo das Ding
bleibt,

bleibt, wenn es auch den Sinnen nicht mehr erscheint. Dennoch ist der Erfolg anders. Die Philosophen sind so weit entfernt, die Meinung von einer kontinuierlichen Existenz zu verwerfen, nachdem sie die Unabhängigkeit und Kontinuirlichkeit unsrer sinnlichen Vorstellungen verworfen haben, das, obgleich alle Sekten in der letztern Meinung zusammenstimmen, dennoch die erstere, welche gewissermassen ihre nothwendige Folge ist, nur einigen wenigen ausschweifenden Skeptikern geblieben ist; welche, nach dem allgemeinen Urtheil, diese Meinung bloß mit dem Munde behaupten, aber sich selbst nie dahin bringen können, sie auch aufrichtig zu glauben.

Es ist ein grosser Unterschied zwischen solchen Meinungen, die wir nach einem ruhigen und tiefen Nachdenken herausbringen, und solchen, die wir mit einer Art von Instinkt oder natürlichem Antriebe bekommen, weil sie der Seele ganz angemessen und konform sind. Wenn dergleichen Meinungen mit einander in Widerstreit gerathen, so ist es nicht schwer zu bestimmen, auf welche Seite der Vortheil ausschlagen werde. So lange unsre Aufmerksamkeit auf die Materie geheftet ist, so lange wird das philosophische und ausstudierte Princip geltend bleiben; in dem Augenblicke aber, wo unsre Denkkraft nachläßt, wird sich die Natur wieder sehen lassen und uns wieder zu unserer vorigen Meinung zurückziehen. Ja sie hat bisweilen einen so starken Einfluß, das sie unsre Spekulation, mitten in dem
 tief-

tiefsten Nachdenken, unterbrechen, und unser ganzes Raifonnement mit allen Folgen der philosophischen Meinung vernichten kann. Ob wir z. E. gleich die Abhängigkeit und die Unterbrechung unsrer Vorstellungen erkennen, so bleiben wir doch mitten auf dem Wege stehen, und verwerfen um deswillen den Begriff der unabhängigen und kontinuierlichen Existenz nicht, wie wir doch nach der Einsicht der Vernunft thun sollten. Diese Meinung hat in der Einbildung so tiefe Wurzel gefasst, daß es unmöglich ist, sie jemals auszurotten, und der strengste metaphysische Beweis von der Abhängigkeit unsrer Vorstellungen wird nie zu diesem Zwecke zureichen.

Aber obgleich unsre natürlichen und gemeinen Principien hier über unsre ausstudierten Reflexionen die Oberhand behalten, so muß doch gewiß die Meinung immer einen Anstoß behalten, die Vernunft muß eine Widersetzlichkeit äußern, sie gelten zu lassen, wenigstens so lange, als die Spekulationen noch einige Kraft und einiges Leben behalten. Um uns aus dieser Verwirrung zu helfen, erdenken wir eine neue Hypothese, welche diese beiden Principien der Vernunft und der Einbildungskraft, zu begreifen scheint. Diese Hypothese ist die philosophische Voraussetzung der doppelten Existenz der Vorstellungen und der Objekte, welche erstlich unsrer Vernunft gefällt, weil sie zugiebt, daß unsre Vorstellungen unterbrochen und verschieden sind; und die zweitens zu gleicher Zeit auch der Einbildungskraft angenehm ist, weil sie die kontinuier-

tinuirliche Existenz etwas andern zuschreibt, was wir Objekte nennen. Dieses philosophische System ist also die Mißgeburt zweier Principien, die sich beide widersprechen, die das Gemüth beide zusammen annimmt, und die sich wechselsweise vereinigen, um sich einander zu zernichten. Die Einbildungskraft sagt uns, daß unsre ähnlichen Vorstellungen eine kontinuierliche und ununterbrochene Existenz haben, und durch ihre Abwesenheit nicht vernichtet werden. Die Vernunft sagt uns, daß selbst unsre ähnlichen Vorstellungen in ihrer Existenz unterbrochen und von einander verschieden sind. Dem Widerspruche zwischen diesen Meinungen suchen wir durch eine neue Erdichtung zu entgehen, welche nach dem Wunsche der Einbildungskraft und der Vernunft zugleich eingerichtet ist. Wir schreiben nemlich diese entgegengesetzten Eigenschaften zwei verschiedenen wirklichen Dingen zu; die **U n t e r b r e c h u n g** den Vorstellungen; die **K o n t i n u i t ä t** den Objekten. Die Natur ist hartnäckig, und will das Feld, des starken Angriffs der Vernunft ungeachtet, nicht verlassen; und doch erklärt sich auch zugleich die Vernunft über diesen Punkt so deutlich, daß es gar nicht möglich ist, sie geradezu abzuweisen. Da wir nun nicht im Stande sind, diese beiden Feinde mit einander zu vereinigen, so suchen wir uns selbst die Sache dadurch zu erleichtern, daß wir Jedem das einräumen, was er fodert, und daß wir eine doppelte Existenz erdichten, wobei ein Jeder etwas finden kann, das
 alle

alle Eigenschaften hat, die er sich wünscht. Wären wir völlig überzeugt, daß unsre ähnlichen Vorstellungen kontinuierlich, identisch und unabhängig wären, so würden wir niemals auf die Meinung einer doppelten Existenz verfallen; weil wir schon bei unsrer ersten Voraussetzung Befriedigung fänden, und nichts weiter begehren würden. Wären wir andern Theils völlig überzeugt, daß unsre Vorstellungen abhängig, unterbrochen und unterschieden wären, so würden wir eben so wenig geneigt seyn, die Meinung von einer doppelten Existenz zu ergreifen; weil wir in diesem Falle den Irrthum unsrer ersten Voraussetzung, von einer kontinuierlichen Existenz deutlich wahrnehmen, und auf ihn keine weitere Rücksicht nehmen würden. Diese Meinung entsteht also aus dem Balanciren des Gemüths, und aus seiner Anhänglichkeit an beiden sich widersprechenden Sätzen, denn dieses veranlaßt uns, einen Vorwand zu suchen, wodurch wir beide Grundätze rechtfertigen können; der sich denn auch zuletzt glücklicherweise in dem System einer doppelten Existenz findet.

Ein anderer Vortheil dieses philosophischen Systems ist die Aehnlichkeit desselben mit der Volksmeinung; wodurch wir unsrer Vernunft ihren Willen lassen können, wenn sie etwa unruhig und aufrührerisch wird; und wo wir doch bei der geringsten Nachlässigkeit und Unaufmerksamkeit leicht wieder zu unsern gewöhnlichen und natürlichen Begriffen zurückkehren können. Diesem gemäß finden wir auch,

auch, daß die Philosophen diesen Vortheil nicht aus der Acht lassen; sondern, daß sie sich, sobald sie ihre Studierstube verlassen haben, wieder mit den übrigen Menschen in jenen längst verworfenen Meinungen vereinigen, und thun, als ob unsre Vorstellungen unsre einzigen Objekte wären, und in allen ihren unterbrochenen Erscheinungen fortführen identisch und ununterbrochen dieselben zu seyn.

Es giebt noch andre Eigenheiten dieses Systems, woran man dessen Abhängigkeit von der Phantasie sehr deutlich erkennen kann. Von diesen will ich nur die zwei folgenden bemerken. Erstlich nehmen wir an, daß die äußerlichen Objekte den innern Vorstellungen gleichen. Nun hab ich schon gezeigt, daß das Verhältniß der Ursach und Wirkung uns nie berechtigt, einen Schluß von der Existenz oder den Beschaffenheiten unsrer Vorstellungen auf die Existenz der äußern kontinuierlichen Objekte zu machen: und ich füge nun noch hinzu, daß, wenn es auch eine solche Art zu schliessen verstattete, wir dennoch nie einen Grund haben könnten, zu schliessen, daß unsre Objekte unsern Vorstellungen ähnlich wären. Diese Meinung hat daher nirgends, als in der eben erklärten Eigenschaft der Phantasie ihren Grund, nach der sie alle ihre Begriffe von einer vorhergegangenen Vorstellung entlehnt. Wir können nie etwas anders denken, als Vorstellungen, und daher muß jedes Ding, das wir denken, ihnen ähnlich seyn.

Zwei-

Zweitens, so wie wir überhaupt voraussetzen, daß unsre Objekte unsern Vorstellungen ähnlich sind, so nehmen wir es auch für ausgemacht an, daß jedes Objekt der Vorstellung ähnlich sey, die durch dasselbe verursacht ist. Das Verhältniß der Ursach und Wirkung bestimmt uns das Verhältniß der Aehnlichkeit mit zu verbinden; und da die Begriffe dieser willkürlichen Dinge, durch die erste Relation schon mit einander in der Phantasie verbunden sind, so fügen wir die letztere natürlicherweise hinzu, um die Vereinigung zu vollenden. Denn wir haben eine starke Neigung jede Vereinigung zu vollenden, und verbinden daher neue Verhältnisse mit solchen, die wir vorher zwischen gewissen Begriffen bemerkt haben, wie wir sofort Gelegenheit haben werden zu bemerken*).

Nachdem ich also die Gründe beider Systeme in Ansehung der äußerlichen wirklichen Dinge sowohl des philosophischen, als des Volkssystems auseinander gesetzt habe, so kann ich nicht umhin, eine gewisse Meinung an den Tag zu bringen, die bei der Ueberschauung dieser beiden Systeme entsteht. Ich fing diese Materie damit an, daß ich behauptete, wir müßten ein völliges Vertrauen auf unsere Sinne setzen, und gab dieses für den Schlusssatz aus, der sich aus meinem ganzen Raisonnement ergeben sollte. Allein um aufrichtig zu seyn, so fühle ich mich jetzt von einer gerade entgegengesetz-

*) Abschn. 5.

geletzten Meinung überzeugt, und bin mehr geneigt, meinen Sinnen oder vielmehr meiner Einbildungskraft eher gar keinen Glauben zuzuschreiben, als ein solches unbedingtes Vertrauen in dieselben zu setzen. Ich kann nicht begreifen, wie dergleichen triviale Eigenschaften der Phantasie, durch solche falsche Voraussetzungen geleitet, je zu einem soliden und vernünftigen System führen können. Der Zusammenhang und die Beständigkeit unsrer Vorstellungen bringen die Meinung von ihrer kontinuierlichen Existenz hervor; obgleich diese Eigenschaften der Vorstellungen keinen begreiflichen Zusammenhang mit einer solchen Existenz haben. Die Beständigkeit unsrer Vorstellungen hat den beträchtlichsten Antheil daran, und dennoch ist sie mit den größten Schwierigkeiten verknüpft. Es ist eine große Illusion, wenn man voraussetzt, daß unsre ähnlichen Vorstellungen numerisch dieselben sind; und bloß diese Illusion ist es, welche uns zu der Meinung verführt, daß diese Vorstellungen ununterbrochen sind und fortexistiren, wenn sie auch gleich den Sinnen nicht mehr gegenwärtig sind. Dieses ist der Fall bei der Populär-Philosophie. Und in den philosophischen Systemen trifft man dieselben Schwierigkeiten an; und es ist allemal mit der Ungereimtheit behaftet, daß es die Volksvoraussetzungen zugleich verneinet und bejahet. Die Philosophen läugnen, daß unsre ähnlichen Vorstellungen identisch dieselben und ununterbrochen sind; und dennoch haben sie eine so große Neigung, sie als solche gelten

gelten zu lassen, daß sie von freien Stücken eine neue Art von Vorstellungen erdichten, denen sie diese Eigenschaften zueignen. Ich sage eine neue Art von Vorstellungen; denn wir können es wohl im Allgemeinen annehmen, aber es ist doch ganz unmöglich, uns deutlich vorzustellen, daß Objekte, ihrer Natur nach, etwas anders seyn könnten, als wiederum Vorstellungen. Was können wir also von dieser Verwirrung grundloser und seltsamer Meinungen anders erwarten, als Falschheit und Irrthum? Und wie können wir vor uns selbst den Glauben rechtfertigen, den wir ihnen schenken?

Dieser skeptische Zweifel, sowohl in Ansehung der Vernunft als der Sinne, ist eine Krankheit, die nie aus dem Grunde geheilt werden kann, sondern deren Rückkehr wir jeden Augenblick erwarten müssen, wenn wir sie gleich weggejagt haben, und sogar gänzlich von ihr befreit zu seyn scheinen. Es ist nach allen Systemen ganz unmöglich, unsern Verstand oder unsere Sinne zu vertheidigen, und beide verlieren nur noch mehr, wenn wir uns Mühe geben, sie auf diese Art zu rechtfertigen. Denn da der Skepticismus natürlicherweise aus einem tiefen und starken Nachdenken über diese Materien entsteht, so steigt seine Kraft immer mehr, je mehr wir darüber denken, wir mögen dafür oder dagegen seyn. Sorglosigkeit und Unaufmerksamkeit sind die einzigen Mittel, uns dagegen zu verwahren. Aus diesem Grunde verlasse ich mich allein auf sie; und nehme es für ausgemacht an, daß der Leser
nach

nach einer Stunde, was auch immer im gegenwärtigen Augenblicke seine Meinung seyn mag, ganz gewiß von dem Daseyn einer innern und äuffern Welt überzeugt ist; und dieser Voraussetzung nachgehend will ich jetzt noch einige allgemeine Systeme sowohl der Aeltern als Neuern hierüber prüfen, ehe ich zu einer noch mehr besondern Untersuchung über unfre Impressionen komme. Dieses wird vielleicht am Ende nicht undienlich zu unserm Vorhaben befunden werden.

Dritter Abschnitt.

Von der alten Philosophie.

Verschiedene Moralisten haben es als ein vorzügliches Mittel empfohlen, mit unserm eignen Herzen bekannt zu werden, und unsere Fortschritte in der Tugend kennen zu lernen, wenn man sich des Morgens seiner Träume erinnert; und sie mit derselbigen Strenge prüfte, wie unfre ernsthaftesten und bedachttesten Handlungen. Unser Charakter, sagen sie, ist durchaus derselbe, und er erscheint da am aufrichtigsten, wo weder künstliche Verstellung, noch Furcht, noch Politik statt finden, und wo die Menschen weder gegen sich noch gegen Andere Heuchler sind. Das Groffe oder Niedrige unsers Charakters, unfre Sanftmuth oder Graufamkeit, unser Muth oder unfre Feigheit wirken mit der un-
gebun-

gebundensten Freiheit auf die Dichtungen der Phantasie, und zeigen sich in ihren hellsten Farben. Auf eine ähnliche Art glaube ich auch, daß man verschiedene nützliche Entdeckungen machen würde, wenn man die Erdichtungen der alten Philosophie über Substanzen, substantielle Formen, über die Accidenzien und die Qualitates occultas kritisch untersuchte; denn so vernunftwidrig und schimärisch sie seyn mögen, so haben sie doch einen sehr genauen Zusammenhang mit den Principien der menschlichen Natur.

Die vernünftigsten Philosophen räumen ein, daß unsre Begriffe von den Körpern nichts als Sammlungen der Begriffe von mehrern unterschiedenen sinnlichen Eigenschaften sind, woraus die Objekte bestehen, und welche wir stets mit einander vereinigt finden. Aber obgleich diese Eigenschaften an sich gänzlich von einander verschieden seyn mögen, so ist es doch gewiß, daß wir das Zusammengesetzte, welches sie ausmachen, gemeinlich als Ein Ding betrachten, welches unter vielen Veränderungen immer dasselbe bleibt. Die anerkannte Zusammensetzung ist nun offenbar der vorausgesetzten Einfachheit, und die Veränderung der Identität entgegen. Es wird also unterdessen wohl der Mühe werth scheinen 1) die Ursachen zu erwägen, welche machen, daß wir fast allgemein in solche offenbaren Widersprüche fallen, und 2) die Mittel, wodurch wir uns bemühen, sie zu verbergen,

Da die Begriffe der mancherlei unterschiedenen successiven Eigenschaften der Objekte durch ein sehr enges Verhältniß mit einander vereiniget sind, so ist offenbar, daß das Gemüth, wenn es dieser Succession nachgeht, durch einen leichten Uebergang von einem Theile zum andern geführt wird, und daß es die Veränderung eben so wenig merken wird, als wenn sie dasselbige unveränderliche Objekt betrachtet. In diesem leichten Uebergange besteht aber die Wirkung oder vielmehr das Wesen des Verhältnisses; und da die Einbildungskraft leicht den einen Begriff für den andern nimmt, wenn ihr Einfluß auf das Gemüth sich ähnlich ist, so folgt daraus, daß eine solche Succession verknüpfter Eigenschaften leicht für ein kontinuierliches, ohne Veränderung existirendes Objekt gehalten werden kann. Der sanfte und ununterbrochene Fortgang des Denkens, der in beiden Fällen sich ganz ähnlich ist, täuscht das Gemüth leicht, und macht, daß wir der veränderlichen Succession verknüpfter Eigenschaften eine Identität beilegen.

Wenn wir aber die Art und Weise, die Succession zu betrachten ändern, und anstatt uns das Ding durch die auf einander folgenden Zeitpunkte nach und nach vorzustellen, zwei verschiedene Perioden seiner Dauer auf einmal übersehen, und die verschiedenen Bedingungen der successiven Eigenschaften vergleichen; so werden die Veränderungen, welche unmerklich waren, wenn sie nach und nach betrachtet wurden, beträchtlich, und scheinen die

Identität gänzlich zu zernichten. Hierdurch entsteht also eine Art von Widerstreit in unsrer Art zu denken, der aus den verschiedenen Gesichtspunkten herrührt, aus welchen wir ein Ding betrachten und aus der Nähe oder Entferntheit solcher Augenblicke, welche wir zusammen vergleichen. Wenn wir einem Objekte nach und nach in seinen verschiedenen Veränderungen folgen, so macht der allmähliche Fortgang des Denkens, daß wir der Succession eine Identität zuschreiben; weil ein unveränderliches Objekt eine sich immer gleiche Gemüthsbehandlung erfordert. Betrachten wir aber seine Lage, nachdem schon beträchtliche Veränderungen mit ihm vorgefallen sind, so ist der Fortgang des Denkens unterbrochen, und folglich dringt sich uns der Begriff der Verschiedenheit auf. Um nun den Verstand wiederum mit diesem Widerspruche auszuföhnen, ist die Einbildungskraft geschäftig, etwas Unbekanntes und Unsichtbares zu erdichten, von welchem sie voraussetzt, daß es bei allen diesen Veränderungen fortfahre dasselbe zu seyn; und dieses unbegreifliche Etwas heißt Substanz oder die ursprüngliche und erste Materie.

In Ansehung der Einfachheit der Substanzen unterhalten wir einen ähnlichen Begriff, der von ähnlichen Ursachen herrührt. Man setze, es werde ein vollkommen einfaches und untheilbares Objekt uns vorgestellt nebst einem andern, dessen koexistirende Theile durch ein enges Verhält-

hältniß mit einander verbunden sind; so ist offenbar, daß die Gemüthshandlungen bei Betrachtung dieser zwei Objekte nicht sehr verschieden sind. Das einfache Objekt faßt die Einbildungskraft auf einmal mit Leichtigkeit durch eine einzige Anstrengung der Denkkraft ohne Wechsel oder Veränderung. Die Verknüpfung der Theile in einem zusammengesetzten Dinge hat fast dieselbe Wirkung, und sie vereinigt das Objekt in sich selbst so, daß die Phantasie es gar nicht fühlt, wenn sie von einem Theile zum andern übergeht. Daher stellt man sich Farbe, Geschmack, Figur, Solidität, und andre Eigenschaften, die in einer Birne oder einem Apfel vereinigt sind, als ein Ding vor; und dieses blos um ihres engen Verhältnisses willen, welches macht, daß sie das Denkvermögen auf einerlei Weise afficiren, als wenn es ein vollkommen unzusammengesetztes Ding wäre. Aber das Gemüth bleibt hier nicht stehen. Sobald es das Objekt in einem andern Lichte betrachtet, so findet es, daß alle diese Eigenschaften verschieden sind, daß sie von einander unterschieden und getrennt werden können; da nun diese Art, sich die Dinge vorzustellen, die ersten und natürlichen Begriffe des Gemüths wieder vernichtet, so zwingt er die Einbildungskraft, ein unbekanntes Etwas oder eine ursprüngliche Substanz und Materie zu erdichten, die der Grund der Vereinigung oder des Zusammenhangs unter diesen Eigenschaften ist, und die dem zusammengesetzten Objekte das Recht giebt, seiner Verschiedenheit und seiner

Zusammenfetzung ungeachtet, den Namen eines Dinges zu führen.

Die Peripatetiker behaupten, die ursprüngliche Materie sey in allen Körpern gleichartig, und glauben, daß Feuer, Wasser, Erde und Luft aus einerlei Grundsubstanzen bestehen, weil sie sich allmählig verändern und in einander verwandeln. Zugleich weisen sie einer jeden Art dieser Objekte eine besondere substantielle Form an, von welcher sie annehmen, daß sie die Quelle aller ihrer besondern und verschiedenen Eigenschaften sey, und daß sie einen neuen Grund der Einfachheit und Identität jeder besondern Art ausmache. Alle hängen von unsrer Art, die Objekte anzuschauen, ab. Wenn wir die unmerklichen Veränderungen der Körper ansehen, so nehmen wir an, daß sie alle in einer Substanz oder in einem Wesen vergehen. Wenn wir aber ihre merklichen Unterschiede betrachten, so legen wir jedem eine substantielle und wesentliche Verschiedenheit bei. Und um ein Recht zu haben, diesen beiden Arten, unsre Objekte zu betrachten, nachzusehen, nehmen wir an, daß alle Körper zugleich eine Substanz und eine substantielle Form haben.

Der Begriff der *Accidenzien* ist eine unvermeidliche Folge, wenn man auf diese Art über Substanzen und substantielle Formen denkt; und man kann nicht umhin, Farben, Töne, den Geschmack, Figuren und andre Eigenschaften der Körper, als wirkliche Dinge zu betrachten, die unmöglich allein
und

und für sich bestehen können, sondern die ein Subjekt der Inhärenz erfordern, das sie zusammenhalten und tragen kann. Denn da wir niemals eine dergleichen finnliche Eigenschaft entdeckt haben, wo wir nicht aus obigen Gründen uns auch gleich einbildeten, daß eine Substanz existere; so macht dieselbige Gewohnheit, welche bewirkt, daß wir auf eine Verknüpfung zwischen Urfach und Wirkung schliessen, auch daß wir hier auf eine Abhängigkeit einer jeden Qualität von der unbekanntnen Substanz schliessen. Die Gewohnheit, sich eine Abhängigkeit einzubilden, hat dieselbige Wirkung, als die Gewohnheit, sie immer zu beobachten, haben würde. Indessen ist diese Meinung nicht mehr der Vernunft gemäß, als irgend eine von den vorigen. Da eine jede Qualität ein von der andern unterschiedenes Ding ist, so kann es auch als insbesondere existirend gedacht werden, und kann auch wirklich allein existiren, nicht nur abgefondert von jeder andern Qualität, sondern auch ohne jene unverständliche Schimäre von einer Substanz.

Allein diese Philosophen gehen mit ihren Er-
dichtungen noch weiter in ihren Meinungen über die verborgenen Eigenschaften (*qualitates occultas*) und nehmen eine tragende Substanz an, die sie nicht verstehen, und ein Accidenz, das getragen wird, wovon ihr Begriff eben so unvollkommen ist. Das ganze System ist also völlig ungreiflich, und dennoch hat es in Principien seinen
Grund,

Grund, die eben so natürlich sind, als irgend eins von den oben erklärten.

Bei der Betrachtung dieser Materie können wir eine Gradation in drei Meinungen bemerken, die sich über einander erheben, je nachdem die Menschen, welche sie erdenken, neue Grade von Vernunft und Erkenntniß erhalten. Diese Meinungen sind die Meinungen des Volks, die Meinungen der falschen und die Meinungen der wahren Philosophie; bei deren Untersuchung wir finden, daß sich die wahre Philosophie mehr den Meinungen des Volks nähert als einer irrigen Wissenschaft. Es ist denen Menschen bei ihrer gemeinen und sorglosen Art zu denken natürlich, daß sie sich einbilden, sie nähmen eine Verknüpfung zwischen solchen Objekten wahr, die sie immer beisammen gefunden haben; und weil die Gewohnheit es schwer gemacht hat, dergleichen Begriffe von einander zu trennen, so sind sie geneigt, sich einzubilden, eine solche Trennung sei an sich selbst unmöglich und ungereimt. Die Philosophen aber, welche von den Wirkungen der Gewohnheit abstrahiren, und die Begriffe der Objekte vergleichen, werden das Falsche in diesen Volksmeinungen gar bald gewahr, und entdecken, daß gar keine Verknüpfung unter den Dingen erkannt wird. Jedes verschiedene Objekt scheint ihnen auch ganz unterschieden und abge sondert; und sie sehen ein, daß es nicht die Anschauung der Natur und Eigenschaften der Objekte ist, woraus wir von einem Dinge auf das andre schliessen, sondern

nur

nur, wenn wir in verschiedenen Fällen bemerkt haben, daß sie beständig mit einander vereinigt waren. Allein anstatt daß diese Philosophen den richtigen Schluß aus dieser Bemerkung ziehen sollten, daß wir keinen Begriff von Kraft und Wirkfamkeit hätten, die von dem Gemüthe abgefondert war und den Ursachen angehörte; anstatt, sage ich, diesen Schluß zu machen, suchten sie häufig nach den Eigenschaften, worin diese Wirkfamkeit bestehen soll, und sind mit jedem Systeme unzufrieden, das ihnen ihre Vernunft zur Erklärung anbietet. Ihr Genie ist stark genug, sie von dem vulgären Irrthume zu befreien, als ob eine natürliche und wahrzunehmende Verknüpfung zwischen den verschiedenen sinnlichen Eigenschaften und Handlungen der Materie statt fände; aber es ist noch nicht so stark, daß es sie von allem Suchen nach dieser Verknüpfung in der Materie oder in den Ursachen, abhielte. Wären sie auf den rechten Schluß verfallen, so würden sie wieder zu dem gemeinen Verstande zurückgekehrt seyn, und alle diese Untersuchungen, mit der größten Ruhe und Gleichgültigkeit betrachtet haben. Gegenwärtig scheinen sie nun in einem wirklich kläglichen Zustande zu seyn, der gerade so wirklich ist, wie die Poeten die Strafe des Sisyphus und Tantalus erdichtet haben. Denn was kann man sich wol quälender vorstellen, als mit der größten Begierde etwas suchen, was auf immer von uns flieht; und es da suchen, wo es ganz unmöglich jemals existiren kann?

Aber

Aber so wie die Natur in allen Stücken eine Art von Gerechtigkeit und Vergütung beobachtet hat, so hat sie auch die Philosophen eben so wenig, als die übrigen Geschöpfe vernachlässiget; sondern hat ihnen bei allem ihrem Misgeschick und bei aller ihrer Betrübniß einen Trost aufbehalten. Dieser Trost besteht vornämlich in ihrer Erfindung der Worte Vermögen und verborgene Eigenschaft (*qualitas occulta.*) Denn so wie es gewöhnlich ist, daß man bei dem häufigen Gebrauch gewisser Worte, die eine reale und verständliche Bedeutung haben, nicht an den Begriff denkt, den man durch sie ausdrücken wollte, und bloß die Gewohnheit beibehält, vermittelt der man sich, so bald man will, wieder an den Begriff erinnern kann; so geschieht es auch, daß wir uns auch gewisse Ausdrücke, die an sich, ohne alle Bedeutung und gänzlich unverständlich sind, wenn wir sie öfters gebrauchen, auf gleiche Art gewöhnen, und sie eben so wie die vorigen behandeln, indem wir uns einbilden, daß sie einen verborgenen Sinn haben, den wir, bei einigem Nachdenken, sogleich entdecken können. Die Aehnlichkeit in ihrer Erscheinung täuscht, wie gewöhnlich, das Gemüth, und macht, daß wir uns eine vollkommne Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit einbilden. Hierdurch schaffen sich nun diese Philosophen Ruhe, und gelangen zuletzt, durch eine Illusion, zu eben der Gleichgültigkeit, die der Pöbel durch seine Dummheit und der ächte Philosoph durch seinen bescheidenen

denen Skepticismus erreicht. Sobald sie ein Phänomen in Verwirrung setzt, dürfen sie nur sagen, es kömmt von einem Vermögen oder von einer verborgenen Eigenschaft her, und aller Streit und alle Untersuchung über das Ding hat sogleich ein Ende.

Aber unter allen Beispielen, wo die Peripatetiker gezeigt haben, dafs sie sich von jedem gemeinen Hang der Einbildungskraft leiten liessen, ist keines merkwürdiger, als ihre Sympathien, Antipathien und ihr Abicheu vor dem Leeren (*horror vacui*). Es ist freilich eine Neigung in der menschlichen Natur, den äufsern Objekten dieselbigen Veränderungen beizulegen, die sie in sich selbst bemerkt, und allenthalben solche Begriffe zu finden, die ihr am gegenwärtigsten sind. Diese Neigung kann aber doch durch ein geringes Nachdenken unterdrückt werden, und findet nur bei Kindern, Dichtern und den alten Philosophen statt. Kinder zeigen dieses durch ihr Verlangen, die Steine, welche sie verletzen, wieder zu schlagen; Dichter durch ihren Hang, Alles zu personificiren: und die alten Philosophen durch diese Erdichtungen der Sympathie und Antipathie. Kindern müssen wir dieses verzeihen, um ihrer Jugend willen; den Dichtern, weil sie gestehen, dafs sie absichtlich dem folgen, was ihnen ihre Phantasie anbietet; aber was für eine Entschuldigung läfst sich erfinden, eine so grofse Schwachheit an den Philosophen zu rechtfertigen?

Vierter Abschnitt.Von der neuen Philosophie.

Aber, wenn die Einbildungskraft, nach meinem eignen Geständnisse der letzte Schiedsrichter aller philosophischen Systeme ist, so kann man mir vorwerfen, daß ich ungerecht verfare, daß ich die alten Philosophen deshalb tadele, weil sie sich dieses Vermögens bedient, und sich der Leitung desselben in ihren Schlüssen ganz und gar überlassen haben. Um mich also deshalb zu rechtfertigen, muß ich in der Einbildungskraft einen Unterschied zwischen solchen Principien machen, die daurend, unwiderstehlich und allgemein sind, so wie der auf Gewohnheit gegründete Uebergang von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen: und zwischen solchen Principien, welche veränderlich, schwach und unregelmäßig sind: so wie diejenigen sind, von denen ich so eben geredet habe. Die erstern sind der Grund aller unfreier Gedanken und Handlungen, so daß die menschliche Natur unmittelbar zernichtet werden und untergehen müßte, wenn man sie aufhübe. Die letztern aber sind für das menschliche Geschlecht weder unvermeidlich noch nothwendig oder zur Führung des menschlichen Lebens unentbehrlich; sondern im Gegentheil, man trifft sie nur in schwachen Gemüthern an, und da sie sogar den übrigen Principien der

der Gewohnheit und der Vernunftkenntniß entgegenstehen, so können sie leicht durch einen gehörigen Kontrast und eine schickliche Entgegenstellung andrer Principien umgeworfen werden. Um deswillen werden die erstern von der Philosophie gebilligt, die letztern verworfen. Wer da schließt, daß ihm jemand nahe seyn müsse, wenn er im Finstern reden hört, urtheilt richtig und der Natur angemessen; obgleich dieser Schluß sich blos auf die Gewohnheit stützt, welche den Begriff eines menschlichen Geschöpfs lebendig und stark macht, weil er gewöhnlich mit der gegenwärtigen Impression verbunden ist. Aber wenn jemand, ohne selbst zu wissen, warum, von der Furcht vor Gespenstern im Finstern gepeinigt wird, so kann man vielleicht sagen, daß er schließt, auch daß er nach natürlichen Gesetzen schließt; aber nur in demselbigen Sinne, als man sagt, daß eine Krankheit nach natürlichen Gesetzen erfolge, weil sie von natürlichen Ursachen herkömmt, ob sie gleich der Gesundheit als dem angenehmsten und natürlichsten Zustande des Menschen widerspricht.

Die Meinungen der alten Philosophen, ihre Dichtungen von Substanz und Accidenz, und ihre Lehren von den substanziellen Formen und den verborgnen Qualitäten, gleichen den Gespenstern im Finstern, und kommen aus Grundfätzen, welche obchon gewöhnlich, doch weder allgemein noch nothwendig in der menschlichen Natur liegen. Die neuere Philosophie rühmt sich von diesem Fehler

Fehler ganz frei zu seyn, und ihren Grund ganz allein in den beständigen, festen und nothwendigen Principien der Einbildungskraft zu haben. Auf welchen Gründen diese Anmafsung beruhe, soll gegenwärtig die Materie unfrer Untersuchung werden.

Das Hauptprincip dieser Philosophie, ist die Meinung von Farben, Tönen, Geschmack, Geruch, Hitze und Wärme; wovon sie behaupten, das es nichts als Impressionen im Gemüth wären, die zwar von der Einwirkung der äuffern Objekte herrührten, aber mit ihren objektiven Eigenschaften nicht die geringste Aehnlichkeit hätten. Bei näherer Untersuchung finde ich nur einen genugthuenden Grund unter denen, die man gewöhnlich für diese Meinung vorbringt, nämlich den, welcher von der Veränderlichkeit solcher Impressionen hergenommen ist, während das die äuffern Objekte, allem Scheine nach, fortfahren dieselben zu seyn. Diese Veränderlichkeit hängt von verschiedenen Umständen ab. Von dem verschiedenen Zustande unfrer Gesundheit. Einem Kranken schmeckt ein gewisses Gericht nicht, das ihm sonst sehr gut schmeckte. Von den verschiedenen Komplexionen und Konstitutionen der Menschen. Was dem einen bitter schmeckt, schmeckt dem andern süß. Von der Verschiedenheit ihrer äuffern Lage und Stellung; Farben, die durch die Wolken spielen, ändern sich nach der verschiedenen Entfernung der Wolken, und nach dem Winkel, den die Lichtstrahlen

len mit dem Auge und dem erleuchteten Körper machen. Das Feuer theilt in einer gewissen Entfernung ein angenehmes, in einer andern ein unangenehmes Gefühl mit. Beispiele dieser Art sind sehr zahlreich und häufig.

Der Schluß, den man hieraus zieht, ist gleichfalls so befriedigend, als man sich solches nur einbilden kann. Es ist unstreitig, daß, wenn verschiedene Impressionen eines und ebendesselbigen Sinnes von einem Objekte herkommen, nicht eine jede dieser Impressionen eine ähnliche objektive Eigenschaft des Dinges selbst seyn kann. Denn da ein und ebendasselbige Ding nicht zu gleicher Zeit mit verschiedenen Eigenschaften desselbigen Sinnes versehen seyn kann, und da ein und ebendieselbige Eigenschaft Impressionen, die ganz und gar verschieden sind, nicht gleich seyn kann; so folgt augenscheinlich, daß einige unsrer Impressionen kein Muster oder Urbild aufser sich haben können. Nun setzen wir bei gleichen Wirkungen gleiche Ursachen zum Voraus. Einige Impressionen von Farbe, Schall u. s. w. sind nun offenbar nichts anders als innerliche Wirklichkeiten, und kommen von Ursachen her, die ihnen schlechterdings nicht ähnlich sind. Diese Impressionen sind aber in ihrer Erscheinung von den andern Impressionen der Farbe, des Schalles u. s. w. nicht verschieden. Folglich schliessen wir, daß sie alle einen gleichen Ursprung haben.

Wenn dieser Grundfatz einmal eingeräumt ist, so scheinen alle übrigen Lehren dieser Philosophie
durch

durch leichte Schlüsse zu folgen. Denn wenn die Töne, Farben, Hitze, Kälte und andre sinnlichen Eigenschaften, von dem Range kontinuierlicher und unabhängiger wirklicher Dinge ausgeschlossen sind, so bleiben uns nur noch diejenigen, die man *qualitates primarias* nennt, als die einzigen realen Eigenschaften übrig, wovon wir einen adäquaten Begriff haben. Diese *qualitates primariae* sind Ausdehnung und Solidität, mit ihren verschiedenen Mischungen und Modifikationen; Figur, Bewegung, Schwere und Kohäsion. Die Erzeugung, das Wachsen, Verwelken und die Zerstörung der Thiere und Pflanzen, sind nichts als Veränderungen der Figur und Bewegung; so wie auch die Wirkungen aller Körper in einander, des Feuers, Lichts, Wassers, der Luft, Erde und aller Elemente und Naturkräfte. Eine Figur und Bewegung bringt eine andre Figur und Bewegung hervor; und es ist in der ganzen materiellen Welt weder ein aktives noch passives Principium mehr übrig, wovon wir uns den entferntesten Begriff machen könnten.

Ich glaube, daß sich gegen dieses System viele Einwürfe vorbringen lassen, aber ich will mich jetzt nur auf einen einschränken, der nach meiner Meinung völlig entscheidend ist. Ich glaube, daß wir anstatt die Wirkungen der äußern Objekte hierdurch zu erklären, sie ganz und gar vernichten, und in die Meinungen des ausschweifendsten Scepticismus verfallen. Denn, wenn Farben, Töne, Geschmack und Geruch bloße Vorstellungen sind,

so kann nichts von dem, was wir uns vorstellen können, eine reale, kontinuierliche und unabhängige Existenz haben; selbst Bewegung, Ausdehnung und Solidität nicht, worauf die Grundeigenschaften (*qualitates primariae*) vornehmlich hinauslaufen.

Um mit der Prüfung der Bewegung anzufangen, so ist dieses offenbar eine Eigenschaft, die an sich, allein und ohne Beziehung auf ein andres Ding, gar nicht denkbar ist. Der Begriff der Bewegung setzt den Begriff eines sich bewegenden Körpers nothwendig zum voraus. Was ist aber unser Begriff von dem bewegten Körper, ohne welchen die Bewegung unbegreiflich ist? Er muß in den Begriff der Ausdehnung oder der Solidität zerfallen, und folglich hängt die Realität der Bewegung von der Realität dieser andern Eigenschaften ab.

Dafs diese Meinung von der Bewegung, die allgemein angenommen ist, in Ansehung der Ausdehnung wahr sey, habe ich bewiesen, und habe zugleich gezeigt, dafs es ganz unmöglich ist, sich die Ausdehnung anders vorzustellen, als etwas aus mit Farbe und Solidität versehenen Theilen Zusammengesetztes. Der Begriff der Ausdehnung ist ein zusammengesetzter Begriff, da er aber nicht aus einer unendlichen Anzahl von Theilen oder kleinern Begriffen zusammengesetzt seyn kann; so muß er sich zuletzt in vollkommen einfache und untheilbare Theilchen auflösen lassen. Diese einfachen und untheilbaren Theilchen würden, da sie nicht als ausgedehnt gedacht werden dürfen, Undinge seyn,
wenn

wenn sie nicht gefärbt und solide gedacht würden. Die Farbe aber hat keine reale Existenz. Folglich hängt die Realität unfres Begriffs von der Ausdehnung allein von der Realität des Begriffs der Solidität ab, und wenn der letztere schimärisch seyn sollte, so würde der erstere unmöglich richtig seyn können. Laßt uns also unfre Aufmerksamkeit auf die Prüfung des Begriffs der Solidität wenden.

Der Begriff der Solidität entsteht von zwei Objekten, die sich nicht einander durchdringen können, wenn sie gleich mit der allergrößten Kraft gegen einander gestoßen werden; sondern die immer eine abgeforderte und verschiedene Wirklichkeit behalten. Die Solidität ist also allein genommen völlig undenkbar und ohne die Vorstellung einiger Körper, die solide sind, und diese abgeforderte und unterschiedene Existenz behaupten, ganz unbegreiflich. Was haben wir nun für einen Begriff von diesen Körpern? Die Begriffe von Farben, Tönen und andern abgeleiteten Eigenschaften (*qualitates secundariae*) sind ausgeschlossen. Der Begriff der Bewegung hängt von dem Begriffe der Ausdehnung ab, und der Begriff der Ausdehnung von dem Begriffe der Solidität. Folglich ist es unmöglich, daß der Begriff der Solidität von einem dieser Begriffe sollte abhängen können. Denn da würde man sich in einem Cirkel herumdrehen, und einen Begriff von dem andern abhängen lassen, da indessen zu gleicher Zeit der letzte von dem ersten und der erste von dem letzten abhänge. Unfre neuere Philosophie läßt

läßt uns also keinen richtigen und genugthuenden Begriff von der Solidität und folglich auch nicht von der Materie.

Dieser Beweis wird einem jeden, der ihn nur versteht, vollkommen bündig vorkommen; allein weil er den mehresten Lesern abstrakt und verwickelt scheinen möchte; so hoffe ich Entschuldigung zu finden, wenn ich mich bemühe, ihn durch einige Abänderung des Ausdrucks noch deutlicher vorzutragen. Um uns einen Begriff von der Solidität zu machen, müssen wir uns zwei Körper vorstellen, die gegen einander drücken, ohne sich zu durchdringen; und es ist unmöglich, zu diesem Begriffe zu gelangen, wenn wir uns nur ein Objekt denken, geschweige denn gar keins. Zwei Urdinge können sich nicht einander von ihren Stellen ausschließen, denn sie haben gar keine Stelle, und können auch gar keine Beschaffenheit haben. Nun frage ich, was haben wir denn für einen Begriff von diesen Körpern oder Objekten, denen wir Solidität beilegen? Zu sagen, daß wir sie blos als solide dächten, heißt, sich ins Unendliche in einem Kreise herum-drehen. Zu behaupten, daß wir sie uns als ausge-dehnt ausmahlen, das verwandelt entweder alles in Falschheit, oder läuft im Cirkel herum. Die Aus-dehnung muß nothwendig entweder als gefärbt be-trachtet werden, welches falsch ist; oder als solide, welches uns wieder auf die erste Frage zurückbringt. Dieselbige Bemerkung können wir auch in Anse-hung der Beweglichkeit und der Figur machen: und

im Ganzen müssen wir schliessen, dafs, nachdem Farben, Töne, Hitze und Kälte von dem Range der äufsern wirklichen Dinge ausgeschlossen sind, gar nichts mehr übrig bleibt, das uns einen richtigen und konsistenten Begriff von einem Körper verschaffen könnte.

Hiernächst bedenke man noch, dafs, eigentlich zu reden, die Solidität oder Undurchdringlichkeit nichts ist, als eine Unmöglichkeit der Vernichtung, wie schon sonst *) bemerkt worden ist: um dessentwillen ist es also um so nothwendiger für uns, einen deutlichen Begriff von demjenigen Dinge zu geben, dessen Vernichtung wir als unmöglich annehmen. Eine Unmöglichkeit eines vernichteten Dings kann nicht wirklich seyn, und kann nie durch sich selbst als wirklich gedacht werden, sondern erfordert nothwendig ein Objekt oder ein reales wirkliches Ding, zu dem es gehört. Nun bleibt immer noch die Schwierigkeit, wie man einen Begriff von diesem Objekte oder diesem wirklichen Dinge formiren könne, ohne die abgeleiteten und sinnlichen Beschaffenheiten dabei zu gebrauchen.

Auch müssen wir bei dieser Gelegenheit, unregelmäßige Art, die Begriffe zu prüfen, nicht aus der Acht lassen, da wir stets auf die Impressionen sehen, von welchen die Begriffe herkommen. Die Impressionen, welche wir durchs Gesicht und Gehör erhalten, die Geruchs- und Geschmacksimpressionen,

*) Th. 2. Abschn. 4.

nen, sagt die neuere Philosophie, sind ohne alle ähnliche Objekte, und folglich kann der Begriff der Solidität, der als real angenommen wird, nie von diesen Sinnen kommen. Es bleibt also nur noch das Gefühl, als der einzige Sinn übrig, der uns die Impression geben könnte, die dem Begriffe der Solidität entspricht, und in der That bilden wir uns von Natur ein, die Solidität der Körper zu fühlen, und als dürften wir nur ein Objekt berühren, um diese Beschaffenheit wahrzunehmen. Aber diese Art zu denken ist mehr populär als philosophisch richtig, wie sogleich aus folgenden Betrachtungen erhellen wird.

Erstlich ist es leicht zu sehen, dafs, obgleich die Körper vermöge ihrer Solidität gefühlt werden, dennoch das Gefühl etwas ganz anders ist, als die Solidität; und dafs diese beiden Dinge nicht die geringste Aehnlichkeit mit einander haben. Ein Mensch, der eine Lähmung in der einen Hand hat, hat einen eben so vollkommenen Begriff von der Undurchdringlichkeit, wenn er sieht, dafs diese seine fühllose Hand vom Tische getragen wird, als wenn er denselbigen Tisch mit der andern Hand befühlt. Ein Objekt, das auf eins unfreer Glieder drückt, findet Widerstand, und dieser Widerstand bringt durch die Bewegung, die den Nerven und Lebensgeistern dadurch ertheilt wird, eine gewisse Empfindung im Gemüthe hervor; aber hieraus folgt nicht, dafs die Empfindung, die Bewegung und der Widerstand sich auf irgend eine Art einander ähnlich sind.

Zweitens sind die Impressionen des Gefühls einfache Impressionen, auſer wenn ſie in Anſehung ihrer Ausdehnung betrachtet werden; welches aber nichts zur gegenwärtigen Abſicht thut: und aus dieſer Einfachheit ſchlieſe ich, daſs ſie weder die Solidität noch ein andres reales Objekt vorſtellen können. Denn laſt uns zwei Fälle annehmen, nemlich 1) daſs ein Menſch einen Stein oder einen feſten Körper mit ſeiner Hand drücke und 2) daſs zwei Steine einander drücken; ſo wird man leicht zugeben, daſs dieſe beiden Fälle nicht in aller Rückſicht gleich ſind, ſondern daſs im erſten Falle ein Gefühl oder eine Empfindung mit der Solidität verknüpft iſt, wovon in dem letztern nichts erſcheint. Um alſo dieſe beiden Fälle gleich zu machen, muſs man denjenigen Theil der Impreſſion, den der Menſch durch ſeine Hand fühlt oder das Organ der Empfindung wegnehmen; und da dieſes bei einer einfachen Impreſſion unmöglich iſt, ſo werden wir dadurch genöthigt das Ganze aufzuheben, welches beweist, daſs dieſe ganze Impreſſion kein Urbild oder kein Muſter in den äußern Dingen hat. Hierzu kömmt, daſs die Solidität nothwendig zwei Körper nebt Angrenzungen und Stoß vorausſetzt, welche nie durch eine einfache Impreſſion vorgeſtellt werden können, weil ſie ein zuſammengesetztes Ding ſind. Nicht zu gedenken, daſs die Impreſſionen des Gefühls ſich jeden Augenblick in uns ändern, obgleich die Solidität unveränderlich dieſelbe bleibt; welches ein klarer Beweis iſt, daſs die
die

die erstern nicht Vorstellungen der letztern seyn können.

So ist also zwischen unsern Sinnen und unsrer Vernunft ein direkter und totaler Widerstreit; oder eigentlicher zu reden, zwischen denen Schlüssen, die wir auf Ursach und Wirkung gründen, und denen, welche uns von der kontinuierlichen und unabhängigen Existenz der Körper überzeugen. Wenn wir nach dem Gesetze der Ursach und Wirkung schliessen, so urtheilen wir, dafs weder Farbe noch Schall, weder Geschmack noch Geruch eine kontinuierliche und unabhängige Existenz haben. Und wenn wir diese sinnliche Eigenschaften ausschliessen, so bleibt gar nichts in der Welt übrig, dem eine solche Existenz zukommen könnte.

Fünfter Abschnitt.

Von der Immaterialität der Seele.

Da wir so grosse Widersprüche und Schwierigkeiten in jedem Systeme über die äussern Objekte und in dem Begriffe der Materie, den wir uns so deutlich und so bestimmt einbilden, gefunden haben, so werden wir natürlicherweise noch grössere Schwierigkeiten und Widersprüche in jeder Hypothese über unsere innerlichen Vorstellungen und die Natur des Gemüths erwarten, die wir uns schon überdem weit dunkler und ungewisser vorzustellen geneigt

geneigt sind. Aber hierin würden wir uns täuschen. Denn obgleich die intellektuelle Welt in unendliche Dunkelheiten eingehüllt ist, so ist sie doch nicht mit solchen Widersprüchen durchflochten, als wir in der äußerlichen Natur angetroffen haben. Was von ihm erkannt wird, stimmt mit sich selbst überein; und was unbekannt ist, das müssen wir uns begnügen, so zu lassen.

Zwar ist es wahr, gewisse Philosophen versprechen, wenn wir auf sie hören wollten, unsre Unwissenheit zu vermindern; allein ich besorge, es geschieht dieses mit Gefahr, uns in Widersprüche zu verwickeln, wovon das Subjekt an sich selbst ausgenommen ist. Diese Philosophen sind jene seltsamen Raifonneurs über materielle oder immaterielle Substanzen, in welchen, nach ihrer Voraussetzung, unsre Vorstellungen inhären. Um diese endlosen Sophistereien auf beiden Seiten anzuhalten, kenne ich kein andres Mittel, als diese Philosophen in wenig Worten zu fragen: Was sie unter Substanz und Inhärenz verstehen? Nur nachdem sie diese Frage werden beantwortet haben, und nicht eher, wird es der Vernunft gemäß seyn, sich ernstlich in den Streit einzulassen.

Diese Frage in Ansehung der Materie und des Körpers zu beantworten, fanden wir unmöglich; aber außer daß sie in Ansehung des Gemüths alle dieselbigen Schwierigkeiten hat, kommen hier noch neue hinzu, die diesem Gegenstande eigenthümlich sind. Da jeder Begriff von einer vorhergehenden

Impression herrührt, so müßten wir, wenn wir einen Begriff von der Substanz unfres Gemüths hätten, auch eine Impression von derselben haben, welches, sich vorzustellen, sehr schwer, wo nicht gar unmöglich ist. Denn wie kann eine Impression eine Substanz anders vorstellen, als dadurch, daß sie ihr ähnlich ist? Und wie kann eine Impression einer Substanz ähnlich seyn, da sie nach diesem System keine Substanz ist, und keine von den eigenthümlichen Eigenschaften oder charakteristischen Merkmalen einer Substanz hat?

Doch ich vertausche die Frage, was sie seyn und nicht seyn kann, mit einer andern, was sie wirklich ist, und verlange von solchen Philosophen, welche einen Begriff von der Substanz unfres Gemüths zu haben vorgeben, daß sie die Impression vorzeigen, welche den Begriff hervorbringt, und daß sie deutlich bestimmen sollen, auf welche Art diese Impression wirke, und was sie für einen Gegenstand zum Objekte habe. Ist es eine Impression der Sinne oder der Reflexion? Ist sie angenehm oder unangenehm oder gleichgültig? Begleitet sie uns zu allen Zeiten, oder nur zuweilen? Und wenn es nur zuweilen geschieht, zu welchen Zeiten kömmt sie vornemlich zurück, und durch welche Ursachen wird sie hervorgebracht?

Wenn jemand, anstatt diese Fragen zu beantworten, den Schwierigkeiten dadurch aus dem Wege zu gehen glaubte, daß er eine Definition von der Substanz gäbe, und sie als Etwas, das
durch

durch sich selbst besteht, definierte, und meinte, mit dieser Definition müßten wir zufrieden seyn, so sage ich dagegen, daß diese Definition auf jedes Ding paßt, das man sich nur als möglich vorstellen kann; und daß sie also niemals dazu dienen kann, die Substanz von dem Accidenz, oder die Seele von ihren Vorstellungen zu unterscheiden. Denn, was sich deutlich vorstellen läßt, kann auch wirklich seyn, und alles, was auf eine gewisse Weise deutlich vorgestellt ist, kann auch auf dieselbige Art wirklich existiren. Dieses ist ein Princip, welches schon anerkannt ist. Ferner läßt sich jedes Ding, das verschieden ist, unterscheiden, und jedes Ding, das sich unterscheiden läßt, läßt sich in der Einbildungskraft abgefordert darstellen. Dieses ist ein anderer Grundsatz. Mein Schluß aus beiden ist, daß, da alle unsre Vorstellungen von einander, und von jedem andern Dinge in der Welt verschieden sind, sie sich auch unterscheiden und absondern lassen, und daher abgefordert existiren können, und kein andres Ding nöthig haben, das ihre Existenz trägt, Sie sind also nach jener Definition von der Substanz, Substanzen.

So sind wir also weder durch die Betrachtung des Ursprungs der Begriffe, noch vermittelt einer Definition im Stande, zu einem befriedigenden Begriff von der Substanz zu gelangen, und dieses scheint mir ein hinreichender Grund, den Streit über die Materialität oder Immaterialität der Seele gänze

gänzlich aufzugeben, und die Frage selbst als gänzlich unzulässig zu verwerfen. Wir haben von keinem andern Dinge einen vollkommenen Begriff, als von einer Vorstellung. Nun ist eine Substanz ganz und gar verschieden von einer Vorstellung. Folglich haben wir von einer Substanz keinen Begriff. Man nimmt ferner an, daß die Inhäsion in einem Dinge erforderlich sey, um die Existenz unfreer Vorstellungen zu tragen. Nun ist aber nichts erforderlich, die Existenz einer Vorstellung zu tragen. Folglich haben wir auch keinen Begriff von der Inhäsion. Wie ist es also möglich, die Frage zu beantworten: Ob Vorstellungen in einer materiellen oder immateriellen Substanz inhäriren, wenn wir nicht einmal den Sinn dieser Frage verstehen?

Ein Grund, den man gemeiniglich für die Immaterialität der Seele anführt, scheint mir besonders merkwürdig zu seyn. Alles was ausgedehnt ist, sagt man, besteht aus Theilen; und was aus Theilen besteht, ist theilbar, wo nicht wirklich, doch in der Einbildung. Es ist aber unmöglich, daß ein theilbares Ding zu einem Gedanken oder zu einer Vorstellung sollte verbunden werden können, welche jederzeit unzertrennliche und untheilbare Dinge sind. Denn man setze eine solche Verbindung, wo würde alsdenn der untheilbare Gedanke seyn? Auf der rechten oder auf der linken Seite des ausgedehnten theilbaren Körpers? Auf der Oberfläche oder in der Mitte? Hinten oder vorne?

vorne? Wenn er mit der Ausdehnung verbunden ist, so muß er doch irgendwo in den Dimensionen des Ausgedehnten existiren. Existirt er in ihren Dimensionen, so muß er entweder in einem einzelnen besondern Theile seyn; und dann ist dieser besondere Theil untheilbar, und die Vorstellung ist nur mit diesem Theile, nicht mit der Ausdehnung verbunden: Oder wenn der Gedanke in jedem Theile existirt, so muß er eben sowol ausgedehnt, trennbar und theilbar seyn, als der Körper; welches ganz ungereimt und widersprechend ist. Denn kann man sich wohl zum Exempel eine Leidenschaft vorstellen, die eine Elle lang, einen Fuß breit und einen Zoll dick ist? Gedanke und Ausdehnung sind zwei ganz unverträgliche Dinge, und können nie in einem Subjekte als vereinigt gedacht werden.

Dieses Argument besteht ohne die Frage über die Substanz der Seele, und hängt blos mit der über ihre örtliche Verbindung mit der Materie zusammen; und daher wird es hier nöthig seyn, im Allgemeinen zu untersuchen, welche Objekte einer lokalen Vereinigung fähig sind und welche nicht. Dieses ist eine interessante Frage, welche uns zu sehr wichtigen Entdeckungen führen kann.

Der erste Begriff des Raums und der Ausdehnung ist allein von den Sinnen des Gesichts und des Gefühls entsprungen; und nur ein Ding, das gefärbt und fühlbar ist, hat Theile, die so geordnet sind,

sind, daß wir dadurch diesen Begriff erhalten können. Wenn wir eine Empfindung der Luft vermehren oder vermindern, so geschieht dieses auf eine ganz andre Art, als wenn wir ein sichtbares Objekt vermehren oder vermindern; und wenn verschiedene Töne unser Ohr auf einmal treffen, so ist es allein die Gewohnheit und das Nachdenken, wodurch wir einen Begriff von der Entfernung und Nähe derer Körper haben, von welchen sie herkommen. Alles was den Ort ihrer Existenz bezeichnet, muß entweder ausgedehnt oder ein mathematischer Punkt ohne Theile und Zusammensetzung seyn. Was aber ausgedehnt ist, muß eine gewisse Figur haben, und entweder viereckicht oder rund oder dreieckicht und so weiter seyn; von welchem allen aber nichts auf eine Begierde oder überhaupt auf irgend eine Impression oder einen Begriff paßt, auffer auf ebenerwähnte zwei Sinne. Auch kann eine Begierde, wenn sie gleich untheilbar ist, nicht als ein mathematischer Punkt betrachtet werden. Denn in diesem Falle würde es möglich seyn, durch Hinzufügung anderer, zwei, drei, vier Begierden zu machen, und diese in eine solche Ordnung zu stellen und zu legen, daß sie eine bestimmte Länge, Breite und Dicke hätten, welches offenbar ungereimt ist.

Nachdem, was bisher gesagt ist, wird es nicht mehr auffallend seyn, wenn ich eine Maxime wieder aufnehme, die von verschiedenen Metaphysikern gänzlich verworfen ist, und von der man glaubt, daß

dafs sie den allergewissesten Principien der menschlichen Vernunft widerstreite. Diese Maxime ist, dafs ein Objekt existiren könne, ohne doch irgendwo zu seyn: und ich behaupte sogar, dafs dieses nicht nur möglich sey, sondern dafs selbst der grösste Theil der Dinge auf diese Art existire und existiren müssen. Man kann allemal sagen, dafs ein Ding an keinem Orte sey, wenn seine Theile nicht so nebeneinander liegen, dafs sie eine Figur oder eine extensive Grösse ausmachen; und wenn das Ganze nicht mit andern Körpern in einem solchen Verhältnisse steht, das unsern Begriffe von Angrenzung oder Entfernung entspricht. Nun ist dieses offenbar der Fall mit allen unsern Vorstellungen und Objekten, ausser den Objekten des Gesichts und des Gefühls. Eine sittliche Ueberlegung kann niemals auf die rechte oder linke Seite einer Leidenschaft gestellt werden, und ein Geruch oder ein Ton kann weder rund noch eckicht seyn. Diese Objekte und Vorstellungen bedürfen also so wenig eines besondern Orts, dafs sie sich vielmehr schlechterdings gar nicht damit vertragen, und dafs man sich dieses nicht einmal einbilden kann. Und was die angeschuldigte Ungeheimtheit der Voraussetzung, als ob sie nicht irgendwo wären, anbetrifft, so dürfen wir nur erwägen, dafs, wenn Leidenschaften und Empfindungen dem Vorstellungsvermögen in einem besondern Orte erschienen, der Begriff der Ausdehnung eben sowohl von ihnen müfste abgezogen werden können, als

von

von den Objekten des Gesichts und des Gefühls; wovon aber das Gegentheil schon erwiesen ist. Wenn sie aber so erscheinen, als ob sie keinen besondern Ort hätten, so muß es auch möglich seyn, daß sie so existiren können; weil alles, was wir uns vorstellen können, auch möglich ist.

Nunmehr wird es nicht nöthig seyn zu beweisen, daß solche Vorstellungen, welche einfach sind, und an keinem Orte existiren, unmöglich mit einer Materie oder einem Körper, der ausgedehnt und theilbar ist, in einer Verbindung im Raume oder in einer lokalen Gemeinschaft seyn können; weil ohne eine gemeinsame Eigenschaft unmöglich ein Verhältniß statt finden kann *). Es wird noch eher der Mühe werth seyn, zu bemerken, daß diese Frage von der lokalen Gemeinschaft der Dinge nicht nur in den metaphysischen Streitigkeiten über die Natur der Seele vorkömmt, sondern daß wir selbst im gemeinen Leben jeden Augenblick Gelegenheit finden, sie zu untersuchen. So sehen wir eine Feige an dem einen Ende des Tisches und eine Olive an dem andern, und es ist offenbar, daß, indem wir die komplexen Begriffe dieser Substanzen bilden, einer der gemeinsten der Begriff von ihrem verschiedenen Geschmack ist; und eben so einleuchtend ist es, daß wir diese Eigenschaften mit andern wie mit dem Gefärbten und Fühlbaren an dem Gegenstande verbinden und zusammen denken.

Der

*) Th. I. Abschn. 5.

Der bittere Geschmack des einen und der süsse des andern liegen nach unsrer Vorstellung in den verschiedenen sichtbaren Gegenständen, und sind von einander durch die ganze Länge der Tafel abgefordert. Dieses ist eine so merkwürdige und so natürliche Illusion, das es wol der Mühe werth ist, die Gründe aufzufuchen, woher sie rührt.

Obgleich ein ausgedehntes Ding nicht fähig ist, im Raume mit einem andern verbunden zu werden, das ohne Raum oder ohne Ausdehnung existirt, so sind sie doch einiger andern Verhältnisse fähig. So läßt sich der Geschmack und der Geruch einer Frucht von ihren übrigen Beschaffenheiten der Farbe und der Fühlbarkeit nicht absondern, und welche von ihnen auch die Ursach oder Wirkung seyn mag, so ist doch so viel gewis, das sie immer zusammen existiren. Und sie sind nicht nur im Allgemeinen koexistent, sondern auch bei ihrer Erscheinung im Gemüthe allemal zu gleicher Zeit da; und wenn wir den ausgedehnten Körper mit unsern Sinnen in Verhältniß bringen, so nehmen wir seinen eigenthümlichen Geschmack und Geruch wahr. Diese Verhältnisse der ursachlichen Verknüpfung, und ihrer Kontiguität in der Zeit ihrer Erscheinung zwischen dem ausgedehnten Dinge und der Beschaffenheit, welche ohne einen besondern Ort existirt, müssen eine solche Wirkung auf das Gemüth haben, das sie die Vorstellungskraft bei der Erscheinung des einen sogleich auf die Vorstellung des andern richten. Dieses ist noch nicht alles.

les. Wir lenken unsre Gedanken um der Verhältnisse willen, die unter den Objecten sind, nicht nur von dem einen auf das andere, sondern bemühen uns auch, ihnen ein neues Verhältniß zu geben, nemlich das Verhältniß der Verbindung im Raume, damit wir den Uebergang desto leichter und natürlicher machen. Denn es ist eine Eigenschaft in der menschlichen Natur, die ich oft Gelegenheit finden werde zu bemerken, und die an ihrer Stelle vollständig dargestellt werden soll, daß wir einen starken Hang haben zu Dingen, die durch ein Verhältniß verbunden sind, noch ein neues Verhältniß hinzuzufügen, um die Vereinigung zu vollenden. In unsrer Anordnung der Körper stellen wir immer ähnliche neben einander, oder wenigstens in die korrespondirenden Gesichtspunkte. Warum geschieht dies aber anders, als weil wir eine Befriedigung dabei empfinden, wenn wir das Verhältniß der Kontiguität mit dem Verhältniß der Aehnlichkeit, oder die Aehnlichkeit der Lage mit der Aehnlichkeit der übrigen Eigenschaften verbinden. Die Wirkungen dieses Hanges sind schon bei jener Aehnlichkeit bemerkt worden *), welche wir so leicht zwischen die besondern Impressionen und ihrer äußerlichen Ursachen setzen. Aber wir werden keine deutlichere Wirkung davon finden, als in dem gegenwärtigen Beispiele, wo wir wegen der Verhältnisse der Verursachung und der An-

*) Abschn. 2. gegen das Ende.

Angrenzung in der Zeit zwischen zwei Objekten, auch das Verhältniß der Verbindung im Raume erdichten, um die Verknüpfung desto enger zu machen.

Allein so verworren unfre Begriffe von einer Vereinigung im Raume zwischen einem ausgedehnten Körper, wie eine Feige ist, und deren eigenthümlichen Geschmack auch immer seyn mag, so ist doch so viel gewiß, daß wir bei einigem Nachdenken in dieser Vereinigung etwas Unverständliches und Widersprechendes finden. Denn sollten wir an uns selbst nur die ganz gewöhnliche Frage thun, ob der Geschmack, den wir uns, als in dem Umfange des Körpers enthalten, vorstellen, in jedem Theile desselben oder nur in einem allein wäre, so müssen wir uns sogleich in Verlegenheit finden, und die Unmöglichkeit fühlen, je eine befriedigende Antwort auf diese Frage zu geben. Wir können nicht antworten, daß er nur in einem Theile ist: denn die Erfahrung überzeugt uns, daß in jedem Theile derselbige Geschmack ist. Wir können aber eben so wenig sagen, daß er in jedem Theile ist; denn wir müßten sonst annehmen, der Geschmack habe eine Figur und sey ausgedehnt; welches ungereimt und unbezweifelich ist. Hier wirken also zwei Principien auf uns, die sich geradezu widersprechen, nemlich 1) die Neigung unfrer Phantasie, die uns bestimmt, den Geschmack mit dem ausgedehnten Dinge zu vereinigen, und 2) unfre Vernunft, welche uns die offenbare Unmöglichkeit einer solchen Ver-

Vereinigung zeigt. Zwischen diesen sich widerstrebenden Principien getheilt, thun wir weder auf das eine noch auf das andre Verzicht, sondern hüllen die Materie in solche Verwirrung und Dunkelheit, daß wir zuletzt den Widerstreit nicht mehr merken. Wir nehmen an, daß der Geschmack in dem Umfange des Körpers existirt, aber auf eine solche Art, daß er das Ganze ohne ausgedehnt zu seyn erfüllt, und daß er in jedem Theile ganz, ohne Absonderung existirt. Kurz, wir bedienen uns in unsrer gewöhnlichen Art zu denken jenes scholastischen Grundsatzes, welcher, wenn er so roh hingeworfen wird, so anstößig klingt, *totum in toto et totum in qualibet parte*: welches fast dasselbe ist, als wenn wir sagen wollten, daß ein Ding in einem gewissen Raume sey und doch auch nicht darinne sey.

Diese ganze Ungereimtheit kömmt daher, weil wir uns bemühen, demjenigen Dinge einen Ort anzuweisen, was doch in gar keinem Orte seyn kann; und dieses Bemühen entsteht wiederum aus unsrer Neigung eine Vereinigung zu vollenden, welche sich auf die Verursachung und Kontiguität in der Zeit gründet, indem wir um deswillen den Objekten auch eine Verbindung im Raume beizulegen geneigt sind. Aber wenn die Vernunft je eine hinreichende Kraft hat, das Vorurtheil zu überwältigen, so muß sie dieses in dem gegenwärtigen Falle thun. Denn es ist nur die Wahl gelassen, entweder anzunehmen, daß gewisse Dinge ohne Raum existiren, oder daß sie Figur und Ausdehnung haben; oder daß wenn

ſie ausgedehnten Objekten einverleibt ſind, das Ganze in dem Ganzen, und das Ganze in jedem Theile iſt. Die Ungereimtheit der beiden letzten Vorausſetzungen beweift hinlänglich die Wahrheit der erſtern. Denn es giebt keine vierte Meinung. Denn was die Vorausſetzung betrifft, als ob ſie wie mathematiſche Punkte exiſtirten, ſo löſt ſie ſich in die zweite auf, und nimmt an, daß verſchiedene Lei denſchaften wie Cirkel geſtellt werden könnten, und daß eine gewiſſe Zahl von Gerüchen, verbunden mit einer gewiſſen Zahl von Tönen, einen Körper von zwölf Kubikzoll ausmachen könnten; welches, ſo bald man es nur ſagt, offenbar lächerlich iſt.

Aber ob wir gleich nach dieſer Art die Dinge zu betrachten, nicht umhin können, die Meinung der Materialiſten, welche alles Denken mit der Ausdehnung verbinden, zu verwerfen; ſo wird uns doch ein kurzes Nachdenken einen gleichen Grund darbieten, die entgegengeſetzte Parthei zu tadeln, welche alles Denken an eine einfache und untheilbare Subſtanz binden will. Die gemeinſte Philoſophie unterrichtet uns, daß ſich kein äußeres Objekt dem Gemüthe unmittelbar und ohne die Dazwiſchenkunft eines Bildes oder einer Vorſtellung bekannt machen kann. Jener Tiſch, der mir jetzt erſcheint, iſt bloß eine Vorſtellung, und alle ſeine Eigenſchaften ſind Eigenſchaften einer Vorſtellung. Die in die Augen fallendſte unter allen feinen Eigenſchaften iſt die Ausdehnung. Die Vorſtellung beſteht aus Theilen. Dieſe Theile haben eine ſolche Lage,

Lage, das sie uns den Begriff der Entfernung und der Kontiguität, der Länge, Breite und Dicke geben können. Die Bewegung dieser drei Dimensionen nennen wir Figur. Diese Figur ist beweglich, trennbar und theilbar. Beweglichkeit und Trennbarkeit sind die ausgezeichneten Eigenschaften ausgedehnter Objekte. Und um allen Streit abzukürzen, der wahre Begriff der Ausdehnung ist von nichts andern als von einer Impression abgezogen, und muß also mit ihr vollkommen übereinstimmen. Der Begriff der Extension stimmt mit einem Dinge überein, heißt aber eben so viel, als das Ding ist ausgedehnt.

Die Freigeister können nun auf ihrer Seite wieder triumphiren; und können, nachdem sie gefunden haben, daß es wirklich ausgedehnte Impressionen und Begriffe giebt, ihre Gegner fragen, wie sie ein einfaches und untheilbares Subjekt einer ausgedehnten Vorstellung einverleiben können? Alle vorigen Gründe der Theologen können ihnen hier wieder zurückgeschoben werden. Ist das untheilbare Subjekt oder die untheilbare Substanz auf der rechten oder auf der linken Seite der Vorstellung? Hält sie sich in diesem Theilchen auf, oder in einem andern? Ist sie in jedem Theile, ohne selbst ausgedehnt zu seyn? Oder ist sie ganz in einem Theile, ohne doch auch in den übrigen nicht zu seyn? Es ist unmöglich eine andre Antwort auf diese Fragen zu geben, als eine solche, die an sich unge-reimt ist, und die eine Erklärung der Vereinigung

unfrer untheilbaren Vorstellungen mit einer ausgedehnten Substanz enthält.

Dieses giebt mir eine Gelegenheit, die Frage über die Substanz der Seele noch einmal in Erwägung zu ziehen; und ob ich gleich diese Frage als gänzlich unverstänglich verworfen habe, so kann ich doch nicht umhin, noch einige Betrachtungen darüber anzustellen. Ich behaupte, daß die Lehre von der Immaterialität, Einfachheit und Untheilbarkeit einer denkenden Substanz ein wahrer Atheismus sey, und daß sie zur Rechtfertigung aller derjenigen Meinungen dienen kann, weshalb Spinoza so allgemein berüchtigt worden ist. Hieraus hoffe ich wenigstens einen Vortheil zu ziehen, nemlich den, daß meine Gegner nicht etwa einen Vorwand suchen, die gegenwärtige Lehre durch ihre Deklamationen gehässig zu machen, wenn sie sehen, daß alle böse Konsequenzen so leicht ihnen wieder zugeschoben werden können.

Der Fundamentalsatz des spinozistischen Atheismus ist die Lehre von der Einfachheit des Universums, und der Einheit derjenigen Substanz, in welcher, nach seiner Meinung, sowol das Denken, als die Materie inhärrt. Es giebt, sagt Spinoza, nur eine Substanz in der Welt; und diese Substanz ist vollkommen einfach und untheilbar, und existirt allenthalben ohne eine örtliche Gegenwart. Alles, was wir von aussen durch Empfindung entdecken; alles, was wir von innen durch Reflexion fühlen; alle diese Dinge sind nichts als Modi-

Modifikationen, dieses einen, einfachen und nothwendig existirenden Wesens, und ihnen kömmt keine abgefonderte oder unterschiedene Existenz zu. Jede Veränderung der Seele, jede Gestalt der Materie, so mannigfaltig und verschieden sie seyn mögen, inhäriren in derselbigen Substanz, und behalten ihre Unterscheidungszeichen bei, ohne sie demjenigen Subjekte mitzutheilen, in welchem sie inhäriren. Ein und ebendasselbige Substratum, wenn ich so reden darf, trägt die allerverschiedensten Modifikationen, ohne dafs in ihm selbst eine Verschiedenheit sey; und verändert sie, ohne dafs es selbst verändert werde. Weder Zeit noch Ort, noch alle Verschiedenheiten der Natur sind fähig, eine Zusammensetzung oder Veränderung in ihrer vollkommenen Einfachheit und Identität hervorzubringen.

Diese kurze Darstellung der Grundfätze jenes famösen Atheisten, wird, wie ich glaube, zu dem gegenwärtigen Zwecke hinreichend seyn, und ohne in diese dunkeln und finstern Regionen weiter einzudringen, werde ich im Stande seyn zu zeigen, dafs diese gräßliche Hypothese mit der von der Immaterialität der Seele, welche so gemein geworden ist, fast gänzlich einerlei sey. Dieses deutlich zu machen, so wollen wir uns daran*) erinnern, dafs jeder Begriff von einer vorhergegangenen Vorstellung entsprungen, und es also unmöglich ist, dafs unser Begriff von einer Vorstellung und der Begriff

von

*) T. 2. Abschn. 6.

von einem Objekte oder einem äussern wirklichen Dinge jemals etwas vorstellen kann, was specifisch von einander verschieden ist. Denn es mag ein Unterschied darunter seyn, welchen man will, so ist er uns doch jederzeit unbegreiflich; und wir sehen uns genöthiget, ein äusseres Objekt, entweder als ein blosses Verhältniß ohne etwas, das sich verhält, anzusehen, oder es mit einer Vorstellung oder Impression für einerlei zu halten.

Die Folge, die ich hieraus ziehe, wird beim ersten Anblick eine bloße Sophisterei zu seyn scheinen, aber bei der geringsten Prüfung wird man sie für ächt und befriedigend halten. Ich sage nemlich, weil wir zwischen einem Objekte und einer Impression zwar einen specifischen Unterschied voraussetzen und annehmen, aber ihn uns niemals vorstellen können; so können wir von keinem Schlusse, den wir über die Verknüpfung und den Widerstreit der Impressionen machen, mit Gewisheit wissen, ob sie auch auf die Objekte angewandt werden können; umgekehrt aber müssen alle Sätze dieser Art, die von den Objekten gelten, auch ganz gewis auf die Impressionen angewandt werden können. Der Grund davon ist nicht schwer einzusehen. Denn da ein Objekt von einer Impression verschieden seyn soll, so können wir nicht sicher seyn, ob der Umstand, worauf wir unser Raisonnement gründen, beiden gemein sey, wenn wir nemlich annehmen, daß das Raisonnement die Impression betrifft. Es ist immer noch möglich, daß das Objekt gerade in die-

diesem Stücke von der Impression verschieden ist. Allein wenn unser Schluss das Objekt betrifft, so muß er sich außer Zweifel auch über die Impression erstrecken; und zwar darum, weil die Eigenschaft des Objekts, worauf das Argument sich gründet, zuletzt doch im Gemüthe vorgestellt werden muß, und weil es gar nicht vorgestellt werden könnte, wenn es nicht einer Impression gemein wäre, indem wir gar keinen Begriff haben, welcher nicht diesen Ursprung hätte. So können wir es also als einen gewissen Grundatz festsetzen, daß wir nie durch ein andres Princip als durch eine unregelmäßige Art *) aus der Erfahrung zu schliessen, eine Verknüpfung oder Widerstreit unter den Objekten entdecken können, der sich nicht auch auf die Impressionen erstrecken sollte; obgleich der umgekehrte Satz, daß alle zu entdeckenden Verhältnisse der Impressionen den Objekten gemein seyen, nicht gleich wahr ist.

Um dieses auf den gegenwärtigen Fall anzuwenden; so sind zwei verschiedene Systeme von Wesen vorgestellt, wo ich mich genöthiget zu seyn glaube, ihnen eine Substanz oder einen Grund der Inhärenz beizulegen. Ich sehe zuerst das Univerſum der Objekte oder der Körper, Sonne, Mond und Sterne; die Erde, Seen, Pflanzen, Thiere, Menschen, Schiffe, Häuser und andre Produkte der Kunst

*) So wie die Abschn. 2. von dem Zusammenhange unsrer Vorstellungen.

Kunst oder der Natur. Hier erscheint Spinoza, und sagt mir, daß dieses bloße Modifikationen sind; und daß das Subjekt, in welchem sie inhären, einfach, unzusammengesetzt und untheilbar ist. Hierauf betrachte ich das andre System von Wesen, nemlich das Univerſum der Gedanken oder meiner Impressionen und Begriffe. Hier bemerke ich eine andre Sonne, Mond und Sterne; wieder eine Erde und Seen, mit Pflanzen bedeckt und von Thieren bewohnt; Städte, Häuser, Berge, Flüſſe, und kurz alles, was ich in dem ersten Ganzen entdecken oder mir vorstellen kann. Bei meiner Nachfrage hierüber kommen die Theologen, und fagen mir, daß dieses alles bloße Modifikationen sind, und zwar Modifikationen einer einfachen, unzusammengesetzten und untheilbaren Substanz. Unmittelbar darauf werde ich von einem Geräusch von wol hundert Stimmen übertäubt, welche sämtlich die erste Hypothese mit Abscheu und Verachtung, die zweite aber mit Beifall und Verehrung behandeln. Ich wende meine Aufmerksamkeit auf diese Hypothesen, um zu sehen, was der Grund von einer so großen Parteilichkeit seyn möge; und finde, daß sie beide denselben Fehler der Unverständlichkeit haben, und daß sie, so viel man sie verstehen kann, einander so ähnlich sind, daß es unmöglich ist, eine Ungereimtheit in dem einen zu entdecken, die ihnen nicht beiden gemein seyn sollte. Wir haben keinen Begriff von einer Beschaffenheit in einem Objekte, welcher nicht auf eine Beschaffenheit in einer Impres-

pression passen, oder eine solche vorstellen sollte. Wir können daher niemals einen Widerstreit zwischen einem ausgedehnten Objekte als einer Modifikation und einem einfachen, unzusammengesetzten Wesen als seiner Substanz finden, wenn dieser Widerstreit nicht ebenfalls zwischen der Vorstellung oder Impression dieses ausgedehnten Objekts und desselbigen unzusammengesetzten Wesens statt finden soll. Jeder Begriff von einer Beschaffenheit in dem Objekte, muß vorher eine Impression gewesen seyn; und daher muß jedes wahrzunehmende Verhältniß, sowol der Einstimmung, als des Widerstreits, beiden, sowol den Objekten, als den Impressionen gemein seyn.

Ob dieser Beweis gleich im Allgemeinen betrachtet schon über allen Zweifel und Widerspruch erhaben zu seyn scheint, so wollen wir doch, um unfre Behauptung noch deutlicher und fühlbarer zu machen, noch weiter ins Detail gehen, und sehen, ob nicht alle Ungereimtheiten, die man in dem Systeme des Spinoza gefunden hat, auch ebenfalls in dem Systeme der Theologen anzutreffen sind *).

Erstlich hat man gegen den Spinoza, nach der scholastischen Art zu denken, oder vielmehr zu reden, gesagt, daß eine Modifikation, wenn sie ohne unterschiedene und abgefonderte Existenz wäre, dasselbe seyn müßte, als ihre Substanz,
und

*) S. Baylens Diction. Art. Spinoza.

und dafs folglich die Ausdehnung des Univerfums, gewiffermaßen mit dem einfachen unzufammengesetzten Wefen, worinnen das Univerfum inhären foll, einerlei feyn müfste. Diefes aber fagt man, ift ganz unmöglich, und undenkbar, wenn fich die untheilbare Subftanz nicht felbft ausdehnt, fo dafs fie mit der Ausdehnung einerlei wird, oder wenn fich nicht die Ausdehnung zufammenzieht, fo dafs fie mit der untheilbaren Subftanz einerlei wird. Diefes Einwurf fcheint, fo weit man ihn verfteht, richtig zu feyn; und es ift offenbar blos eine Verwechfelung in den Ausdrücken nöthig, denfelbigen Einwurf gegen unfre ausgedehnten Vorftellungen und das einfache Wefen der Seele zu richten; da die Begriffe der Objekte und der Vorftellungen in jeder Rückficht diefelben find, und blos ein Unterfchied unter ihnen angenommen wird, der ganz unbekannt und unbegreiflich ift.

Zweitens fagt man, haben wir keinen Begriff von Subftanz, der nicht auf die Materie anwendbar wäre; und keinen Begriff von einer unterfchiedenen Subftanz, der nicht auf jeden unterfchiednen Theil der Materie pafte. Die Materie ift also keine Modifikation, fondern eine Subftanz, und jeder Theil der Materie ift nicht eine befondere Modifikation, fondern eine befondere Subftanz. Ich habe ſchon bewiefen, dafs wir keinen vollkommenen Begriff von der Subftanz haben; aber wenn man fie für ein Ding nimmt, das durch ſich ſelbft beſtehen kann, ſo ift offen-

offenbar jede Vorstellung eine Substanz, und jeder unterschiedene Theil der Vorstellung eine unterschiedene Substanz; und folglich hat auch in dieser Rücksicht die eine Hypothese mit der andern gleiche Schwierigkeiten.

Drittens hat man gegen das System der einen einfachen Substanz in dem Univerſo eingeworfen, daß wenn diese Substanz das Substratum oder der Träger aller Dinge seyn sollte, sie sich zu gleicher Zeit in Formen müßte modificiren können, die sich einander widersprechen und unverträglich sind. Die runden und viereckichten Figuren können in ein und eben derselben Substanz zu ein und eben derselben Zeit, nicht bestehen. Wie ist es also möglich, daß ein und ebendieselbe Substanz auf einmal in einen viereckichten und in einen runden Tisch sollte können modificirt werden? Ich thue dieselbige Frage in Ansehung der Impressionen dieser Tische; und finde, daß die Antwort in dem einen Falle so wenig genughuend ist, als in dem andern.

Man sieht also, daß uns dieselben Schwierigkeiten folgen, wir mögen uns auf die eine oder auf die andre Seite wenden wollen, und daß wir keinen Schritt zur Befestigung der Einfachheit und der Immaterialität der Seele thun können, ohne den Weg zu einem gefährlichen und unwiderruflichen Atheismus, zu bereiten. Es ist derselbe Fall, wenn wir, statt den Gedanken eine Modifikation der Seele zu nennen, ihm den zwar ältern aber
 doch

doch mehr modischen Namen einer Handlung geben wollten. Durch eine Handlung verstehen wir sonst dasselbe Ding, was man gemeinlich einen *modus abstractus* eine abgeforderte Modifikation nennt; das heist etwas, das sich, eigentlich zu reden, weder von seiner Substanz unterscheiden noch trennen läst, sondern das bloß im Verstande (*distinctione rationis*) abgefordert wird d. h. eine Abstraktion ist. Denn durch diese Vertauschung des Ausdrucks Modifikation mit dem Ausdrucke Handlung ist nichts gewonnen; und wir befreien uns dadurch nicht von einer einzigen Schwierigkeit, wie sich aus den zwei folgenden Bemerkungen ergeben wird.

Erstlich, bemerke ich, daß das Wort Handlung, nach der davon gegebenen Erklärung, niemals mit Recht auf eine Vorstellung angewandt werden kann, wenn sie von einem Gemüthe oder einer denkenden Substanz herkömmt. Unfre Vorstellungen sind alle wirklich von einander verschieden, trennbar, und lassen sich sowohl von einander selbst als von jedem andern Dinge, was wir uns einbilden können, absondern; und es ist daher unmöglich, sich vorzustellen, wie sie die Handlung oder die abstrakte Beschaffenheit einer Substanz seyn können. Das Beispiel von der Bewegung, dessen man sich gewöhnlich bedient, um zu zeigen, wie die Vorstellung als eine Handlung von ihrer Substanz abhänge, verwirrt uns mehr, als daß es uns unterrichten sollte. Die Bewegung bringt bei allen ihren Erscheinungen
keine

keine reale oder wesentliche Veränderung in dem Körper hervor, sondern verändert nur sein Verhältniß gegen die übrigen Objekte. Aber zwischen einem Menschen, der des Morgens in einem Garten mit einer ihm angenehmen Gesellschaft spazieren geht, und einem Menschen, der des Abends in ein Gefängniß gesperrt, und voll Schrecken, Verzweiflung und Reue ist, scheint ein wesentlicher Unterschied, ein Unterschied von ganz andrer Art zu seyn, als der, welcher in einem Körper durch die Veränderung seiner Lage hervorgebracht wird. Gleich wie wir von der Unterscheidung und Trennbarkeit der Begriffe der äußern Gegenstände schließen, daß die äußeren Objekte eine von einander abgeforderte Existenz haben; so muß dasselbe auch nach der vorhergehenden Schlussfolge von den Begriffen gelten, wenn wir sie selbst zu unsern Begriffen machen. Wenigstens muß man gestehen, daß es, da wir von der Substanz der Seele keinen Begriff haben, für uns unmöglich ist, zu sagen, wie in ihr solche verschiedene und selbst widersprechende Vorstellungen, ohne eine fundamentelle und wesentliche Veränderung möglich sind; und folglich kann man niemals bestimmen, in welchem Sinne Vorstellungen Handlungen dieser Substanz seyn können. Der Gebrauch des Worts Handlung, das ganz ohne Sinn ist, statt des Ausdrucks Modifikation, vermehrt also unsre Erkenntniß nicht, und verschafft der Lehre von der Immaterialität der Seele keinen Vortheil.

Zweitens füge ich noch hinzu, daß, wenn der Ausdruck dieser Sache einen Vortheil brächte, er der Sache des Atheismus einen gleichen Vortheil bringen müßte. Denn wollen denn unsre Theologen sich anmaßen, ein Monopolium mit dem Worte Handlung zu treiben, und können die Atheisten sich desselben nicht eben so gut bedienen, und sagen, daß Pflanzen, Thiere, Menschen u. s. w. nichts als besondere Handlungen der einen einfachen allgemeinen Substanz sind, die sich durch eine blinde und absolute Nothwendigkeit äußert? Dieses, wird man sagen, ist ja gänzlich ungereimt. Ich gestehe, daß es unverstänlich ist; aber zu gleicher Zeit behaupte ich auch nach den oben erklärten Grundsätzen, daß es unmöglich ist, in der Voraussetzung, daß alle verschiedene Objekte in der Natur Handlungen einer einfachen Substanz sind, irgend eine Ungereimtheit zu entdecken, die nicht auch in der ähnlichen Voraussetzung in Beziehung auf die Impressionen und Begriffe anzutreffen wäre.

Von diesen Hypothesen über die Substanz und lokale Verbindung unsrer Vorstellungen, schreiten wir zu einer andern, die verständlicher ist, als die erstere, und wichtiger als die letztere, nemlich über die Ursach unsrer Vorstellungen. Materie und Bewegung, sagt man gemeinlich in den Schulen, so verschieden sie auch seyn mögen, sind doch immer Materie und Bewegung, und bringen bloß eine Verschiedenheit in der Stellung

lung und Lage der Objekte hervor. Theilt einen Körper, so oft ihr wollt, es bleibt immer ein Körper. Aendert seine Figur ab, wie ihr wollt, es kömmt immer wieder eine Figur oder ein Verhältniß der Theile zum Vorschein. Bewegt ihn wie ihr wollt, ihr erhaltet allemal wieder Bewegung oder eine Veränderung seines Verhältnisses. Es ist aber ungereimt, sich einzubilden, daß eine Kreisbewegung zum Exempel nichts als eine bloße Kreisbewegung seyn sollte, indessen eine Bewegung in einer andern Richtung z. E. in einer Ellipse eine Empfindung oder eine moralische Reflexion seyn sollte: daß das Aneinanderstoßen zweier runden Theilchen eine Empfindung des Schmerzens werden könnte, und das Berühren zweier dreieckigten ein Vergnügen geben sollte. Da nun diese verschiednen Stöße und Veränderungen und Mischungen die einzigen Veränderungen sind, deren die Materie fähig ist, und da uns diese niemals einen Begriff vom Denken oder Vorstellen geben, so schließt man, daß es unmöglich sey, daß das Denken je durch Materie sollte verursacht werden können.

Wenige sind im Stande gewesen der scheinbaren Evidenz dieses Beweises zu widerstehen; und doch ist nichts in der Welt leichter als ihn zu widerlegen. Wir dürfen nur an das denken, was oben weitläufig erwiesen ist, daß wir nemlich nie eine Verknüpfung zwischen Ursachen und Wirkungen begreifen, und daß wir lediglich durch unfre Erfahrung ihrer beständigen Verknüpfung zu einer Erkennt-

kenntniß dieser Relation gelangen können. Da nun alle Objekte, die sich nicht widersprechen, einer beständigen Verknüpfung fähig sind, und da keine realen Objekte sich widersprechen; so habe ich *) aus diesen Gründen geschlossen, daß, wenn man die Materie a priori betrachtet, ein Ding ein andres Ding hervorbringen könne, und daß wir nie einen Grund entdecken werden, wie und warum ein Objekt die Ursache eines andern sey oder nicht sey, so groß oder so klein die Aehnlichkeit zwischen ihnen auch seyn mag. Dieses stößt offenbar das vorige Raifonnement über die Ursache des Denkens oder Vorstellens über den Haufen. Denn wenn wir gleich die Art der Verknüpfung zwischen Bewegungen und Gedanken nicht begreifen können, so ist dieses doch derselbige Fall zwischen allen andern Ursachen und Wirkungen. Hängt einen Körper, der ein Pfund wiegt, an das eine Ende eines Hebels, und einen andern von gleichem Gewicht an das andre; so werdet ihr in diesen Körpern so wenig einen Grund der Bewegung auffinden, die von der Entfernung von ihrem Mittelpunkte abhängt, als von dem Denken und Vorstellen. Wollt ihr also behaupten, ihr könntet a priori beweisen, daß eine Stellung der Körper nie das Denken verursachen könne; weil immer nur, ihr möchtet die Körper drehen und wenden, wie ihr wolltet, wieder eine neue Lage der Körper zum Vorschein käme;

*) Th. 3. Abschn. 15.

me; so müßt ihr, nach demselben Gange zu räfonniren, auch schliessen, daß sie niemals Bewegung hervorbringen kann, denn die Verknüpfung ist in dem einen Falle nicht einleuchtender, als in dem andern. Da nun dieser letztere Schluss der offenbaren Erfahrung zuwider ist, und es möglich ist, daß wir eine ähnliche Erfahrung in Ansehung der Wirkungen des Gemüths haben, und eine beständige Verbindung zwischen Gedanken und Bewegungen wahrnehmen können; so schließst ihr zu voreilig, wenn ihr aus der bloßen Betrachtung der Begriffe schließst, daß es unmöglich sey, daß Bewegung je Gedanken hervorbringen oder eine verschiedene Stellung der Theile verschiedene Empfindungen oder Gedanken erzeugen könne. Ja es ist nicht nur möglich eine solche Erfahrung zu haben, sondern wir haben sie auch wirklich; indem ein jeder wahrnehmen kann, daß die verschiedenen Verfassungen seines Körpers auch seine Gedanken und Empfindungen verändern. Und wenn man sagt, daß dieses von der Vereinigung der Seele und des Körpers abhänge; so antworte ich, daß man die Frage über die Substanz des Gemüths nicht mit der über die Ursache ihres Denkens verwechseln müsse; und daß wir, wenn wir uns auf die letzte Frage einschränken, durch Vergleichung ihrer Begriffe finden, daß Gedanken und Bewegungen von einander verschieden sind, durch Erfahrung aber, daß sie beständig vereiniget sind, und da dieses es alles ist, wodurch wir unsern Begriff von Ursach und Wirkung unterscheiden,

wenn er auf die Wirkungen der Materie angewandt wird, so können wir mit Gewisheit schliessen, das die Bewegungen die Ursachen der Gedanken und Vorstellungen seyn können und auch wirklich sind.

Nun scheint uns nur noch folgendes Dilemma im gegenwärtigen Falle übrig zu seyn; entweder zu behaupten, das nichts die Ursache von etwas anderm seyn kann, wo nicht das Gemüth zwischen beiden die Verknüpfung aus dem Begriffe, den es von den Objekten hat, einsehen kann: Oder anzunehmen, das alle Objekte, die wir beständig mit einander verbunden finden, deshalb auch als Ursachen und Wirkungen betrachtet werden müssen. Erwählen wir den ersten Theil des Dilemma's, so ergeben sich nachstehende Folgen: Erstlich behaupten wir wirklich, das es gar nicht ein solches Ding, wie eine Ursache oder ein hervorbringender Grund ist, in dem Weltall gebe, ja das nicht einmal die Gottheit selbst ein solches Ding seyn könne; denn unser Begriff von diesem erhabnen Wesen ist von den einzelnen Impressionen entlehnt, wovon keine eine Wirksamkeit enthält, oder irgend eine Verknüpfung mit irgend einem andern wirklichen Dinge zu haben scheint. Denn wenn man sagen wollte, das die Verknüpfung zwischen dem Begriffe eines unendlich mächtigen Wesens, und einer Wirkung, welche er will, nothwendig und unvermeidlich sey; so antworte ich, das wir ja gar keinen Begriff von einem Wesen haben, das mit

mit einer Kraft versehen ist, noch weniger von einem solchen, das mit einer unendlichen Kraft versehen ist. Allein wenn wir die Ausdrücke ändern wollen, so können wir Kraft nur durch Verknüpfung erklären; und wenn wir dann sagen, daß der Begriff eines unendlich mächtigen Wesens mit dem Begriffe jeder Wirkung, welche es will, verknüpft sey, so sagen wir in der That nicht mehr, als daß ein Wesen, dessen Wollen allemal mit einer Wirkung verknüpft ist, allemal mit einer Wirkung verknüpft sey; welches ein identischer Satz ist, und uns keine Einsicht in die Natur dieser Kraft oder Verknüpfung verschafft. Aber zweitens führt uns die Voraussetzung, als ob Gott, das große und allgemein wirksame Principium wäre, welches den Mangel aller Ursachen ergänzte, zu den größten Gotteslästerungen und Ungereimtheiten. Denn aus demselben Grunde, weshalb wir bei den Wirkungen in der Natur zu ihm unfre Zuflucht nehmen, und behaupten, daß die Materie nicht durch sich selbst Bewegung mittheilen oder Gedanken hervorbringen könne, nemlich weil wir die Verknüpfung zwischen diesen Objecten nicht entdecken können: aus demselben Grunde sage ich, müssen wir auch die Gottheit für den Urheber aller unfrer Begierden und Vorstellungen erkennen: weil sie eben keine deutlichere Verknüpfung weder unter einander, noch mit der angenommenen, aber ganz unbekanntem Substanz der Seele haben. Diese Wirksamkeit des höchsten Wesens ist von verschiedenen Philo-

phen *) in Ansehung aller Handlungen des Gemüths behauptet worden, nur das Wollen oder vielmehr einen beträchtlichen Theil des Wollens hat man ausnehmen wollen; ob es gleich leicht einzusehen ist, daß diese Ausnahme bloß gemacht wird, um den gefährlichen Folgen dieser Lehre aus dem Wege zu gehen. Wenn nichts wirksam ist, als was eine offenbare Kraft hat, so ist ein Gedanke in keinem Falle wirksamer, als die Materie; und wenn uns dieser Mangel der Wirksamkeit zwingt, unsre Zuflucht zu einer Gottheit zu nehmen, so ist das höchste Wesen die reale Ursache aller unsrer Handlungen, der bösen und lasterhaften sowol als der guten und tugendhaften.

So werden wir also nothwendigerweise zu dem andern Theile des Dilemma's gebracht, nemlich daß alle Objekte, welche als beständig verbunden gefunden werden, um deswillen allein, wie Ursachen und Wirkungen zu betrachten sind. Da nun alle Objekte, die sich nicht widersprechen, einer beständigen Verbindung empfänglich sind, und da sich keine realen Objekte widersprechen, so folgt, so weit wir durch bloße Begriffe die Sache bestimmen können, daß ein Ding die Ursache oder Wirkung eines Dinges seyn kann; welches offenbar den Materialisten über ihre Gegner den Vortheil verschafft.

Um

*) Wie von Malebranche und andern Anhängern des Descartes.

Um die Endentscheidung über das Ganze zu thun, so ist die Frage über die Substanz der Seele absolut und an sich unverstündlich: Alle unsre Vorstellungen sind nicht einer lokalen Vereinigung fähig, weder mit dem Ausgedehnten noch mit dem Unausgedehnten; indem einige von dieser, andere von jener Art sind: und da die beständige Verbindung der Objekte das wahre Wesen der Ursach und Wirkung ausmacht, so können Materie und Bewegung oft als Ursachen der Gedanken betrachtet werden, so weit wir einen Begriff von diesem Verhältnisse haben.

Es ist gewiss eine Art von Beschimpfung für die Philosophie, wenn man sie, deren souveraines Ansehn allenthalben anerkannt werden sollte, zwingt, bei jeder Gelegenheit sich wegen ihrer Folgen zu vertheidigen, und sich bei jeder Kunst und Wissenschaft, die an ihr Anstoß nimmt, zu rechtfertigen. Es fällt einem dabei ein König ein, der des Hochverraths gegen seine eignen Unterthanen beschuldigt wird. Nur eine Gelegenheit ist da, wo es die Philosophie für nöthig und ehrenvoll achten kann, sich selbst zu rechtfertigen, und das ist, wenn die Religion im Mindesten angetastet zu seyn scheint; deren Rechte ihr so theuer als ihre eignen, und in der That dieselben sind. Wenn sich also jemand einbilden sollte, daß die vorhergehenden Untersuchungen auf irgend eine Art der Religion gefährlich seyn sollten, dem hoffe ich durch folgende Apologie seine Furcht zu benehmen.

Es ist kein Grund zu einer Erkenntniß a priori, weder von der Wirkung noch von der Dauer eines Objekts, wovon sich das menschliche Gemüth möglicher weise eine Vorstellung machen kann. Wir können uns von jedem Objekte überhaupt einbilden, daß es gänzlich unwirksam, oder augenblicklich vernichtet werde; und es ist ein einleuchtender Grundsatz, daß alles, was man sich denken kann, möglich ist. Nun ist dieses von der Materie eben so wahr, als von einem Geiste; von einer ausgedehnten, zusammengesetzten Substanz eben so gut, als von einer einfachen und unausgedehnten. In beiden Fällen sind die metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele gleich eingeschlossen; und in beiden Fällen sind die moralischen Beweise, und diejenigen, welche von der Analogie der Natur hergenommen sind, gleich streng und überzeugend. Wenn daher auch meine Philosophie den Beweisen für die Religion keinen Zuwachs verschaffen sollte; so hab ich wenigstens die Beruhigung, daß sie ihnen nichts nimmt, sondern daß alles genau bleibt, wie es zuvor gewesen ist.

Sechster Abschnitt.

V o n

der p e r s ö n l i c h e n I d e n t i t ä t.

Es giebt einige Philosophen, die sich einbilden, daß wir uns dessen aller Augenblicke ganz genau bewußt wären, was wir unser Selbst nennen; daß wir seine Wirklichkeit und kontinuierliche Fortdauer empfänden; und daß wir sowol von ihrer Identität, als Einfachheit, eine über die evidentste Demonstration erhabene Gewißheit besäßen. Die stärkste Empfindung, die heftigste Leidenschaft, sagen sie, macht, statt uns von diesem Gesichtspunkte abzuziehen, daß wir unser Selbst nur um so stärker fühlen, und daß wir ihren Einfluß auf das Selbst durch die Luft oder durch den Schmerz erwägen. Einen fernern Beweis davon zu versuchen, hiesse, seine Evidenz schwächen, weil kein Beweis von einem Facto hergenommen werden kann, dessen wir uns so inniglich bewußt sind; und es giebt nichts in der Welt, wovon wir Gewißheit haben können, wenn wir an diesem Selbst zweifeln.

Unglücklicherweise sind alle diese positiven Behauptungen derjenigen Erfahrung entgegen, welche man zu ihrer Bestätigung anführt, und wir haben gar nicht einen solchen Begriff von dem Selbst, wie er hier angegeben worden ist. Denn von welcher Impression könnte dieser Begriff wol herkommen

men? Diese Frage läßt sich unmöglich ohne einen augenscheinlichen Widerspruch und ohne offenbare Ungereimtheit beantworten; und dennoch ist es eine Frage, welche nothwendigerweise beantwortet werden muß, wenn wir den Begriff des Selbst für einen deutlichen und verständlichen Begriff ausgeben wollen. Denn ein wirklicher realer Begriff muß allemal von irgend einer Impression entstanden seyn. Aber das Selbst oder die Person ist nicht eine gewisse Impression, sondern dasjenige, worauf, wie man annimmt, alle unfre verschiedenen Impressionen und Begriffe eine Beziehung haben. Wenn der Begriff des Selbst von einer Impression entsteht, so müßte diese Impression eine solche seyn, die unsern ganzen Lebenslauf hindurch dieselbe bliebe; weil angenommen wird, daß unser Selbst auf diese Art existire. Es giebt aber keine einzige, sich stets gleiche und unveränderliche Impression. Schmerz und Vergnügen, Freude und Leid, innere und äußere Empfindungen wechseln unaufhörlich, und existiren nie alle zugleich. Es kann also keine von diesen Impressionen, und auch gar keine andre seyn, von welcher der Begriff des Selbst abstammt; und es giebt folglich gar keinen solchen Begriff.

Aber ferner, was wird bei dieser Hypothese aus allen unsern übrigen einzelnen Vorstellungen werden? Alle diese sind verschieden und trennbar, und lassen sich von einander scheiden, können abgeschieden betrachtet werden, und abgeschieden wirklich seyn, und bedürfen keines Dinges, um ihre

re

re Existenz zu tragen. Wie gehören sie also zu dem Selbst, und wie sind sie damit verknüpft? Wenn ich für meinen Theil, recht tief in dasjenige eindringe, was ich Mein Selbst nenne, so treffe ich allemal auf gewisse partikuläre Vorstellungen, oder auf Empfindungen von Hitze oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Haß, Luft oder Unluft. Ich kann Mein Selbst nie allein ohne eine Vorstellung ertappen, und alles, was ich beobachte, ist nie etwas anders, als eine Vorstellung. Wenn meine Vorstellungen eine Zeitlang aufgehoben sind, wie im tiefen Schafe, so fühle ich während dieser Zeit mein Selbst gar nicht, und man könnte mit Wahrheit sagen, daß es gar nicht existire. Und wären meine Vorstellungen alle durch den Tod aufgehoben, könnte ich nach der Auflösung meines Körpers weder mehr denken, noch fühlen, noch sehen, noch lieben, noch hassen, so würde ich gänzlich vernichtet seyn, und ich kann mir nicht vorstellen, was noch nöthig wäre, mich in ein vollkommnes Unding zu verwandeln. Wenn jemand nach einem ernsthaften und unpartheiischen Nachdenken noch immer denkt, einen verschiedenen Begriff von seinem Selbst zu haben, so muß ich gestehen, daß ich nicht weiter mit ihm disputiren kann. Alles, was ich ihm zugeben kann, ist, daß er so gut Recht haben mag, als ich, und daß wir uns in diesem Stücke wesentlich von einander unterscheiden. Er kann vielleicht etwas Einfaches und Kontinuirliches wahrnehmen, welches

ches er sein Selbst nennt; ob ich gleich von meiner Seite gewiß bin, daß sich in mir ein solches Ding nicht findet.

Allein so bald ich nur einige Metaphysiker dieser Art ausnehme, so kann ich dreist von dem ganzen übrigen Menschengeschlechte behaupten, daß sie nichts als ein Bündel oder eine Sammlung von verschiedenen Vorstellungen sind, die mit unbegreiflicher Schnelligkeit auf einander folgen, und in einem beständigen Flusse und einer kontinuierlichen Bewegung sind. Wir können unsere Augen nicht einmal bewegen, ohne unsere Vorstellungen zu verändern. Unsere Gedanken sind noch veränderlicher als unsere Vorstellungen des Gesichts, und alle unsere übrigen Sinne und Vermögen tragen zu diesem Wechsel bei; und es ist keine einzige Kraft der Seele, welche vielleicht auch nur einen Augenblick unveränderlich dieselbe bleibe. Das Gemüth ist eine Art von Schaubühne, worauf verschiedene Vorstellungen hinter einander erscheinen; sie kommen und kommen wieder, und gehn vorüber, und mischen sich in die unendliche Mannigfaltigkeit von Stellungen und Lagen. Es ist eigentlich nie zu einer Zeit Einfachheit, nie zu verschiedenen Zeiten Identität in demselben; so sehr wir auch von Natur geneigt seyn mögen, uns diese Einfachheit und Identität einzubilden. Die Vergleichung mit der Schaubühne darf uns nicht irre machen. Es sind blos die successiven Vorstellungen, welche das Gemüth ausmachen; und wir haben nicht den entferntesten Begriff von dem

dem

dem Orte, wo diese Scenen vorge stellt werden, oder von den Materialien, woraus er gebauet ist.

Woher rührt aber denn die so große Neigung, diesen successiven Vorstellungen eine Identität zuzuschreiben, und anzunehmen, daß wir eine unveränderliche und ununterbrochene Existenz unser ganzes Leben hindurch besitzen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir einen Unterschied machen zwischen der persönlichen Identität, so fern sie unser Denk- und Einbildungsvermögen betrifft, und so fern sie unsere Gefühle oder den Zustand in uns angeht. Hier untersuchen wir die Identität in ersterer Rücksicht; und um sie vollkommen zu erklären, müssen wir sehr tief in diese Materie eindringen, und bei derjenigen Identität anfangen, die wir den Pflanzen und Thieren zuschreiben; weil eine große Analogie zwischen dieser Identität und der Identität des Selbst oder der Person ist.

Wir haben einen deutlichen Begriff von einem Objekte, das durch eine gewisse Zeitfolge hindurch unveränderlich und ununterbrochen bleibt; und diesen Begriff nennen wir den Begriff der Identität oder der Selbstheit. Wir haben ferner einen deutlichen Begriff von mehreren verschiedenen Objekten, die nach einander existiren, und mit einander durch ein enges Verhältniß verknüpft sind; und dieses gewährt einem scharfen Blicke einen eben so vollkommenen Begriff der Verschiedenheit, als ob gar kein Verhältniß unter den Objekten da wäre. Aber obgleich diese zwei Begriffe

griffe der Identität und einer Succession im Verhältniß stehenden Objekte, an sich selbst betrachtet, vollkommen verschieden und sogar widersprechend sind, so ist doch gewiß, daß sie nach unsrer gewöhnlichen Art zu denken mit einander verwechselt werden. Diejenige Handlung der Einbildungskraft, vermittelt der wir das ununterbrochene und unveränderliche Objekt betrachten, und diejenige, vermittelt der wir uns die Succession im Verhältniß stehender Objekte vorstellen, sind unserm Gefühle nach einerlei, und es wird keine grössere Anstrengung des Denkens in dem andern als in dem ersten Falle verlangt, das Verhältniß erleichtert den Uebergang des Gemüths von einem Objekte zum andern, und macht den Gang des Denkens so sanft und leicht, als wenn das Gemüth nur ein kontinuierliches Objekt betrachtete. Diese Aehnlichkeit ist die Ursache der Verwechslung und des Irrthums, und macht, daß wir den Begriff der Identität da zu finden vermeinen, wo wir doch nur im Verhältniß stehende Objekte antreffen. Wenn wir gleich in dem einen Augenblicke, die verbundenen successiven Dinge als abwechselnd und unterbrochen betrachten; so schreiben wir ihnen doch gewiß im folgenden Augenblicke eine vollkommene Identität zu und betrachten sie als etwas Unveränderliches und Ununterbrochenes. Unser Hang zu dieser Illusion ist wegen der oben erwähnten Aehnlichkeit so groß, daß wir durch sie vertrickt sind, ehe wir sie gewahr werden; und wenn wir gleich

unaufhörlich uns durch Nachdenken zu bessern suchen, und zu einer genauern Art zu denken zurückkehren, so können wir doch unfre philosophische Denkungsart nicht lange behaupten, oder der Phantasie diese Neigung benehmen. Unfre letzte Zuflucht ist, ihr nachzugeben, und dreist zu behaupten, daß diese verschiedenen im Verhältniß stehenden Objekte in der That dieselben sind, obgleich unterbrochen und wechselnd. Um diese Absurdität vor uns selbst zu rechtfertigen, erdichten wir oft ein neues und unverständliches Princip, das die Objekte zusammen verknüpft, und ihre Unterbrechung und ihren Wechsel hindert. So erdichten wir die kontinuierliche Existenz der Vorstellungen unsrer Sinne, um die Unterbrechung wegzuschaffen; und stecken uns hinter die Begriffe von Seele, Selbst und Substanz, um den Wechsel zu verbergen. Aber wir können noch weiter bemerken, daß, wenn wir auch eine solche Erdichtung nicht in uns aufkommen lassen, dennoch unfre Neigung die Identität mit der Relation zu verwechseln so groß ist, daß sie uns verführt, uns etwas Unbekanntes und Mysteriöses einzubilden *), welches die Theile außer ihrer Relation verknüpft; und dieses ist, wie ich glaube, der Fall in Ansehung der

*) Wenn der Leser Lust hat zu sehen, wie ein großer Geist von diesen dem Scheine nach so trivialen Principien der Einbildungskraft geleitet werden kann, so darf er nur Lord Shaftsbury's
Unter-

der Identität, die wir den Pflanzen und Vegetabilien zuschreiben. Und wenn auch dieses nicht stattfindet, so fühlen wir doch einen Hang diese Begriffe zu verwechseln, ob wir gleich nie im Stande sind, uns in diesem Stücke völlig zu befriedigen, und nie ein unveränderliches und ununterbrochenes Ding antreffen, wodurch wir unsern Begriff der Identität rechtfertigen könnten.

So ist also der Streit über Identität nicht ein bloßer Wortstreit. Denn wenn wir den veränderlichen oder unterbrochenen Objekten in einem un-eigentlichen Sinne eine Identität beilegen, so ist unser Irrthum nicht bloß auf den Ausdruck eingeschränkt, sondern gemeiniglich ist er auch noch von einer Erdichtung entweder von etwas Unveränderlichem und Ununterbrochenem, oder von etwas My-steriösem und Unerklärlichem, oder wenigstens von einer Neigung zu dergleichen Erdichtungen begleitet. Was endlich hinreichen wird diese Hypothesen jedem aufrichtigen Wahrheitsforscher genugthuend zu beweisen, ist, wenn ich aus der täglichen Erfahrung und Beobachtung zeige, daß die Objekte, welche wechselnd und unterbrochen sind, und von denen man dennoch annimmt, daß sie kontinuierlich dieselben bleiben, allein solche sind, die

Untersuchungen über das vereinigende Princip der Welt und über die Identität der Pflanzen und Thiere lesen. S. dessen *Moralists oder Philosophical Rhapsody*.

die aus einer Succession der Theile bestehen, und durch Aehnlichkeit, Kontiguität oder Kauffalität untereinander verknüpft sind. Denn da eine solche Succession offenbar unserm Begriffe der Verschiedenheit entspricht, so können wir nur durch einen Irrthum den Begriff der Identität darauf beziehen; und da das Verhältniß der Theile, welches uns in diesen Irrthum führt, im Grunde nichts, als eine Beschaffenheit ist, welche eine Association der Begriffe und einen leichten Uebergang der Einbildungskraft von einem zum andern hervorbringt; so kann der Irrthum blos von der Aehnlichkeit herrühren, denn diese bewirkt, daß das Gemüth verschiedene Objekte für ein kontinuierliches ansieht. Unser hauptsächliches Geschäft muß also seyn, zu beweisen, daß alle Objekte, denen wir eine Identität zuschreiben, ohne doch ihre Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit zu bemerken, solche sind, welche aus einer Succession in Verhältniß stehender Objekte bestehen.

Dem zu folge, nehme man an, daß eine Masse von Materie, deren Theile an einander grenzen und verknüpft sind, vor uns liege; so ist offenbar, daß wir dieser Masse eine vollkommne Identität zueignen müssen, welche macht, daß alle Theile unveränderlich und ununterbrochen kontinuierlich dieselben sind, was wir auch übrigens für eine Veränderung oder Ortswechsel im Ganzen oder in einem seiner Theile wahrnehmen mögen. Aber man setze nun, es komme ein kleiner unbeträchtlicher

licher Theil zu der Masse hinzu oder werde von ihr weggenommen; so werden wir doch, weil wir selten so genau denken, kein Bedenken haben, eine Masse von Materie, worinne eine so kleine Veränderung vorgefallen ist, noch für dieselbige zu halten, obgleich, genau zu reden, dieser Umstand die Identität des Ganzen ganz und gar zerstört. Der Gang der Gedanken von dem Objekte, ehe es verändert ward, zu demselben nach seiner Veränderung, ist so unmerklich und leicht, daß wir den Uebergang kaum merken, und uns leicht einbilden, es sei bloß eine fortgesetzte Anschauung desselbigen Objekts.

Diese Erfahrung wird von einem sehr merkwürdigen Umstande begleitet, welcher darinne besteht, daß wir die Größe eines Theils nicht absolute, sondern nach seiner Proportion zum Ganzen messen müssen, obgleich die Veränderung eines beträchtlichen Theils, in einer Masse von Materie, die Identität des Ganzen zerstört. Das Hinzuthun oder Wegnehmen eines Berges würde nicht hinreichend seyn, eine Verschiedenheit in einem Planeten hervorzubringen; obgleich die Veränderung weniger Zolle manchen Körpern die Identität benehmen könnte. Man würde sich dieses unmöglich erklären können, wenn man nicht wüßte, daß die Objekte auf das Gemüth wirken, und die Kontinuität der Gemüthsbehandlungen nicht nach ihrer realen Größe unterbrechen, sondern allein nach ihrem Verhältnisse gegen einander: und da also diese Un-
ter-

terbrechung macht, daß ein Objekt aufhört, als dasselbe zu erscheinen, so muß es der ununterbrochene Fortgang der Gedanken seyn, welcher die unvollkommne Identität bestimmt.

Dieses mag noch ein anderes Phänomen bestätigen. Eine Veränderung in einem beträchtlichen Theile eines Körpers hebt seine Identität auf; aber es ist sonderbar, daß wir weniger geneigt sind, dieser Veränderung dieselbe Wirkung zuzuschreiben, wenn sie allmählig und unmerklich geschieht. Der Grund davon kann kein andrer seyn, als weil das Gemüth, wenn es den allmählichen Veränderungen des Körpers folgt, sehr leicht von der Anschauung seines Zustandes in dem einen Augenblicke zu der Anschauung desselben in dem andern gleitet, und in keinem bestimmten Zeitpunkte eine Unterbrechung in seinen Handlungen wahrnimmt. Wegen dieser Kontinuität in der Vorstellung, schreibt sie auch dem Objekte eine kontinuierliche Existenz und Identität zu.

Allein wir mögen noch so viel Vorsicht beweisen dadurch, daß wir die Veränderungen allmählig einführen, und sie immer dem Ganzen proportionirlich einrichten, so wird es doch nicht fehlen, daß wenn die Veränderungen zuletzt beträchtlich werden, wir Bedenken finden, dergleichen verschiedenen Objekten noch Identität beizulegen. Indessen giebt es noch einen andern Kunstgriff, wodurch wir die Einbildungskraft verführen können, einen Schritt weiter zu gehen; und dieses geschieht

dadurch, daß wir ein Verhältniß unter den Theilen selbst gegen einander hervorbringen, und eine Verbindung derselben zu einem gemeinschaftlichen Ziele oder Endzwecke denken. Ein Schiff, wovon ein beträchtlicher Theil durch häufige Reparaturen verändert ist, wird immer noch als dasselbe Schiff betrachtet und die Verschiedenheit der Materialien hält uns nicht ab, ihm eine Identität zuzuschreiben. Der gemeinschaftliche Zweck, worinnen alle Theile übereinstimmen, ist unter allen Veränderungen derselbe, und verschafft der Imagination einen leichten Uebergang von dem einen Zustande des Körpers zu dem andern.

Noch auffallender wird dieses, wenn eine Sympathie der Theile zu ihrem gemeinschaftlichen Zwecke hinzukommt, und wenn wir annehmen, daß sie wechselseitig in allen ihren Handlungen und Wirkungen im Verhältniß der Ursachen und Wirkungen gegen einander stehen. Dieses ist der Fall bei allen Thieren und Pflanzen; wo nicht nur die verschiedenen Theile einen Bezug auf einen Hauptzweck haben, sondern wo eine gegenseitige Abhängigkeit und Verknüpfung mit einander da ist. Der Erfolg eines so genauen Verhältnisses ist, daß, obgleich jeder gestehen muß, daß in wenig Jahren, sowol Pflanzen als Thiere eine totale Veränderung erleiden, wir ihnen dennoch Identität zuschreiben, während daß ihre Form, Größe und Substanz ganz und gar verändert wird. Eine Eiche, die aus einer kleinen Pflanze zum großen
 fsen

fsen Baume wird, ist immer noch dieselbe Eiche, obgleich nicht ein Theilchen der Materie oder Figur seiner Theile dasselbe mehr ist. Ein Kind wird ein Mann, und ist bald fett bald mager, ohne einige Veränderung in seiner Identität.

Wir wollen daher folgende zwei Phänomēna betrachten, die in ihrer Art merkwürdig sind. Das erste ist, das, ob wir gleich gemeinlich die numerische Identität von der specifischen sehr gut und genau unterscheiden können, es sich doch zuweilen zuträgt, das wir sie verwechseln, und in unsern Gedanken und Schlüssen die eine statt der andern nehmen. So sagt jemand, der ein Geräusch hört, das öfters unterbrochen und wieder angefangen wird, das es immer noch dasselbe Geräusch sey; ob es gleich augenscheinlich ist, das die Töne nur eine specifische Identität oder eine Aehnlichkeit haben, und nichts numerisch dasselbe ist, als die Ursache, welche sie hervorbringt. Auf gleiche Art kann man, ohne den Gesetzen der Sprache Gewalt anzuthun, sagen, das eine Kirche, die vorher von Ziegelsteinen war, eingefallen ist, und das die Gemeine dieselbe Kirche wieder von Quadersteinen nach dem neuesten Geschmack hat aufbauen lassen. Hier sind weder Form noch Materialien dieselben, und beide Objekte haben mit den vorigen nichts mehr gemein, als ihr Verhältniß zu den Einwohnern des Kirchspiels; und doch ist dieses allein schon hinreichend zu machen, das wir sie dieselben nennen. Aber wir müssen bemer-

ken, daß in diesen Fällen das erste Objekt gewissermaßen vernichtet ist, ehe das zweite zur Wirklichkeit kam; wodurch uns in keinem Zeitpunkte der Begriff der Verschiedenheit und Vielfachheit vorgestellt wird; und um deswillen sind wir weniger skrupulös, sie dieselben zu nennen.

Zweitens muß ich bemerken, daß, wenn es gleich bei einer Succession im Verhältniß stehender Objekte, gewissermaßen erforderlich ist, daß der Wechsel der Theile nicht schnell und gar zu groß sey; wenn der Schein der Identität bleiben soll, daß wir dennoch, wenn sonst die Objekte ihrer Natur nach veränderlich und unbeständig sind, einen schnellern Uebergang erlauben, als dieses Verhältniß sonst verstatten würde. So besteht zum Exempel die Natur eines Flusses in der Bewegung und Veränderung seiner Theile, und ob sie gleich in weniger als vier und zwanzig Stunden ganz und gar verändert sind; so bleibt dennoch der Fluß viele Jahrhunderte hindurch derselbe. Was einem Dinge wesentlich und natürlich zukömmt, erwartet man gewissermaßen; und was man erwartet, macht weniger Eindruck, und scheint von geringerm Gewicht zu seyn, als was ungewöhnlich und außerordentlich ist. Eine ansehnliche Veränderung der erstern Art, kömmt daher der Imagination weit kleiner vor, als die unbeträchtlichste Veränderung der letztern Art; und was die Kontinuität der Gedanken wenig unterbricht, arbeitet auch wenig an der Zerstückung der Identität.

Nunmehr kommen wir zur Erklärung der Natur der persönlichen Identität, welche in der Philosophie den Gegenstand einer so großen Frage ausgemacht hat, besonders seit den letzten Jahren in England, wo alle abstraktere Wissenschaften mit einem besondern Eifer und einer vorzüglichen Applikation betrieben worden sind. Und hier müssen wir offenbar bei derselben Methode zu raisonniren, bleiben, nach welcher wir die Identität der Pflanzen und Thiere und Schiffe und Häuser, und alle zusammengesetzten und veränderlichen Produkte der Kunst oder der Natur mit so vielem Glücke erklärt haben. Die Identität, welche wir dem Gemüthe des Menschen zuschreiben, ist bloß ein erdichtetes Etwas, und mit derjenigen Identität, welche wir den vegetabilischen und thierischen Körpern zuschreiben von gleicher Natur. Sie kann also keinen verschiedenen Ursprung haben, sondern muß von einer ähnlichen Einwirkung der Einbildungskraft auf ähnliche Objekte herkommen.

Doch wenn dieser Beweis den Leser nicht überzeugen sollte; wiewol er meiner Meinung nach vollkommen entscheidend ist; so laßt ihn folgendes Raifonnement erwägen, welches noch bündiger und unmittelbarer ist. Es ist offenbar, daß die Identität, welche wir dem menschlichen Gemüthe beilegen, wir mögen uns ihre Vollkommenheit noch so groß einbilden, doch nicht machen kann, daß die vielen verschiedenen Vorstellungen in eine zu-

sam-

sammenlaufen, und das sie ihre wesentlichen Merkmale der Unterscheidung und Verschiedenheit verlieren sollten. Es ist ferner wahr, das jede unterschiedene Vorstellung, welche das zusammengesetzte Gemüth mit ausmachen hilft, eine unterschiedene Existenz ist, die sich von jeder andern Vorstellung, sie mag gleichzeitig seyn oder darauf folgen, unterscheiden, trennen und absondern läst. Da wir aber dieses Unterschieds und dieser Trennbarkeit ohnerachtet, die ganze Reihe der Vorstellungen, als durch Identität vereinigt betrachten; so entsteht natürlicherweise die Frage über das Verhältniß der Identität; ob sie etwas sey, das unsre verschiedenen Vorstellungen realiter zusammenbindet, oder ihre Begriffe nur in der Einbildung associirt. Das heist mit andern Worten, ob wir, wenn wir von der Identität einer Person reden, ein reales Band unter seinen Vorstellungen sehen und beobachten, oder ob wir nur eins unter den Begriffen, die wir uns von ihnen machen, fühlen? Diese Frage könnten wir leicht entscheiden, wenn wir auf dasjenige Rücksicht nehmen wollten, was wir schon weitläufig erwiesen haben, das der Verstand nie eine reale Verknüpfung unter den Objekten bemerkt, und das sich selbst die Vereinigung der Ursache und Wirkung, wenn sie genau untersucht wird, in eine auf Gewohnheit gegründete Association der Begriffe auflöst. Denn hieraus folgt augenscheinlich, das die Identität nichts ist, was zu diesen verschiedenen Vorstellungen realiter

gehört, und sie zusammen vereiniget; sondern das sie eine bloße Beschaffenheit ist, welche wir ihnen deswegen zueignen, weil die Einbildungskraft ihre Begriffe vereiniget, wenn wir über sie nachdenken. Nun sind die einzigen Beschaffenheiten, welche die Begriffe in der Einbildungskraft vereinigen können, jene drei oben erwähnten Relationen. Dieses sind die vereinigenden Principien in der idealen Welt, und ohne sie läßt sich jedes unterschiedene Objekt durch das Gemüth absondern, und kann als abgefordert betrachtet werden, und zeigt sich als ein Ding, das nicht mehr mit einem andern Objekte in Verknüpfung steht, als wenn es durch die größte Verschiedenheit und Entfernung getrennt wäre. Von einigen dieser drei Verhältnisse, der Aehnlichkeit, der Kontiguität, und der Kauffalität muß also die Identität abhängen; und da das wahre Wesen dieser Verhältnisse darinne besteht, daß sie einen leichten Uebergang von Begriffe zu Begriffe hervorbringen, so folgt, daß unsre Begriffe von persönlicher Identität gänzlich von dem sanften ununterbrochenen Fortschritte der Gedanken längst der Reihe der verknüpften Begriffe, nach den oben erklärten Grundsätzen herkomme.

Die einzige Frage also, welche noch übrig bleibt, ist: durch welche Verhältnisse dieser ununterbrochene Fortgang unsrer Gedanken hervorgebracht werde, wenn wir die successive Existenz eines Gemüths oder einer denkenden Person betrachten. Und hier ist offenbar, daß wir uns auf die

Aehn-

Aehnlichkeit und die ursachliche Verknüpfung einschränken, und die Kontiguität fahren lassen müssen, welche wenig oder keinen Einfluss in dem gegenwärtigen Falle hat.

Um mit der Aehnlichkeit anzufangen, so setze man, wir könnten deutlich in die Brust eines Andern sehen, und diejenige Succession von Vorstellungen bemerken, welche sein Gemüth oder sein denkendes Principium ausmachen, und man nehme an, daß er immer das Andenken eines beträchtlichen Theils der vergangenen Vorstellungen im Gedächtnisse behalte; so ist offenbar, daß nichts mehr dazu beitragen kann, dieser Succession unter allen ihren Veränderungen ein Verhältniß zu ertheilen. Denn was ist das Gedächtniß anders, als ein Vermögen, die Bilder vergangener Vorstellungen wieder aufzuwecken? Und da ein Bild seinem Objecte nothwendigerweise ähnlich ist; muß nicht die häufige Stellung dieser ähnlichen Vorstellungen in der Kette der Gedanken, die Einbildungskraft leichter von einem Gliede zum andern führen, und machen, daß das Ganze einem kontinuierlichen Objecte ähnlich zu seyn scheint? In diesem Stücke entdeckt also das Gedächtniß nicht nur die Identität, sondern trägt auch zur Erzeugung derselben bei, indem es das Verhältniß der Aehnlichkeit unter den Vorstellungen hervorbringt. Der Fall ist derselbe, wir mögen uns oder Andre betrachten.

Was die Kauffalität anbetrifft; so bemerken wir, daß der wahre Begriff von dem Gemüthe da-

darinne besteht, daß man es als ein System von verschiedenen Vorstellungen oder verschiedenen Existenzen betrachtet, welche durch das Verhältniß der Ursach und Wirkung an einander gekettet sind, und sich wechselseitig hervorbringen, vernichten, auf einander Einfluß haben, und sich einander modificiren. Unfre Impressionen erzeugen ihre korrespondirenden Begriffe; und diese Begriffe erzeugen wiederum andere Impressionen. Ein Gedanke verjagt den andern, und zieht einen dritten nach sich, durch den er selbst wiederum vertrieben wird. In dieser Rücksicht kann ich die Seele mit nichts besser vergleichen, als mit einem Freistaate oder mit einem gemeinen Wesen, in welchem die verschiedenen Glieder durch die gegenseitigen Banden der Regierung und Subordination vereinigt sind, und andern Personen Platz machen, welche dieselbe Republik in dem unaufhörlichen Wechsel ihrer Theile fortpflanzen. Und so wie dieselbige individuelle Republik nicht nur ihre Glieder, sondern selbst ihre Gesetze und Konstitutionen verwechseln kann; eben so kann ein und dieselbige Person, sowol ihren Charakter und ihre ganze Natur, als ihre Impressionen und Begriffe verändern, ohne ihre Identität zu verlieren. Was für Veränderungen sie auch erduldet, ihre verschiedenen Theile sind doch durch das Verhältniß der Kauffalität verknüpft. Und in dieser Rücksicht dient unfre Identität in Ansehung der Gemüthsbewegungen, die Identität in Ansehung der Einbildungskraft zu stärken, dadurch, daß sie
 macht,

macht, daß unsre entfernten Vorstellungen in einander einfließen, und uns für unsre vergangene oder künftige Lust oder Unlust ein gegenwärtiges Interesse giebt.

Da uns das Gedächtniß allein mit der Kontinuirlichkeit und der Extension dieser Succession der Vorstellungen bekannt macht, so ist es in dieser Hinsicht hauptsächlich als die Quelle der persönlichen Identität anzusehen. Hätten wir kein Gedächtniß, so würden wir nimmermehr einen Begriff der ursachlichen Verknüpfung haben, und folglich auch keinen Begriff von der Kette der Ursachen und Wirkungen, welche unser Selbst oder unsre Person ausmachen. Aber wenn wir einmal diesen Begriff der Kauffalität von dem Gedächtnisse erhalten haben, so können wir dieselbe Kette der Ursachen, und folglich auch die Identität unsrer Personen über unser Gedächtniß hinaus verlängern, und Zeiten und Umstände und Handlungen mit fassen, die wir schon gänzlich vergessen haben, und von denen wir nur im Allgemeinen voraussetzen, daß sie einmal wirklich gewesen sind? Denn wie wenige von unsern vergangenen Handlungen sind es, die wir noch im Gedächtnisse haben? Wer zum Exempel kann mir wol sagen, was er am ersten Januar 1715, den elften März 1719, und den dritten August 1733 gedacht und gethan hat? Aber will er behaupten, weil er die Vorfälle jener Tage gänzlich vergessen hat, daß sein gegenwärtiges Selbst nicht dieselbe Person mit dem Selbst jener Zeit sey, und auf diese Art die aller-

lerfestesten Begriffe der persönlichen Identität umwerfen? In dieser Rücksicht bringt also das Gedächtniß die persönliche Identität nicht sowol hervor, sondern es entdeckt sie dadurch, daß es uns das Verhältniß der Ursache und Wirkung unter den verschiedenen Vorstellungen zeigt. Es wird denen obliegen, welche behaupten, daß das Gedächtniß unfre persönliche Identität ganz hervorbringt, einen Grund anzugeben, warum wir unfre Identität so weit über unser Gedächtniß hinaus ausdehnen können.

Das Ganze dieser Lehre führt uns zu einem Schlusse, der in der gegenwärtigen Sache von großer Wichtigkeit ist, nemlich, daß alle feine und subtile Fragen über die persönliche Identität nie entschieden werden können, und mehr für grammatische als philosophische Schwierigkeiten angesehen werden müssen. Die Identität hängt von dem Verhältnisse der Begriffe ab; und diese Verhältnisse erzeugen die Identität durch jenen leichten Uebergang, den sie verursachen. Aber da die Verhältnisse und die Leichtigkeit des Uebergangs allmählich in unmerklichen Graden vermindert werden kann, so haben wir kein richtiges Maas, wornach wir einen Streit über die Zeit entscheiden können, wenn sie den Anspruch auf den Namen der Identität erlangen oder verlieren. Alle Streitigkeiten über die Identität der verknüpften Objekte, sind bloße Wortstreite, aufser so fern das Verhältniß der Theile zu einer Erdichtung oder zu einem eingebildeten

Prin-

Princip der Vereinigung Anlaß giebt, wie wir schon gezeigt haben.

Was ich über den ersten Ursprung und die Ungewißheit unfres Begriffs der Identität gesagt habe, so ferne sie das menschliche Gemüth betrifft, kann auch mit wenig oder keiner Veränderung auf den Begriff der Einfachheit angewendet werden. Ein Objekt, dessen verschiedene neben einander seyenden Theile durch ein enges Verhältniß zusammen gebunden sind, wirkt auf die Einbildungskraft fast auf dieselbe Art, wie ein vollkommen einfaches und untheilbares Ding wirken würde, und erfordert keine größere und keine längere Anstrengung des Denkvermögens zu seiner Vorstellung. Wegen dieser Aehnlichkeit in ihrer Wirkung schreiben wir ihm eine Einfachheit zu, und erdichten ein Princip der Vereinigung als den Träger dieser Einfachheit und den Mittelpunkt aller verschiedenen Theile und Beschaffenheiten des Objekts.

So haben wir unfre Prüfung der verschiedenen Systeme der Philosophie sowol der intellektuellen als materiellen Welt geendigt; und sind, nach unfreier freien Art zu philosophiren, auf verschiedene Artikel geführt worden, welche entweder einige vorhergehende Theile dieser Abhandlung erläutern und bestätigen, oder den Weg zu unfren folgenden Meinungen bereiten werden. Es wird nunmehr Zeit zu einer engern Untersuchung unfreier Materie zurückzukommen und zu einer genauen Anatomie der menschlichen Natur fortzuschreiten, nachdem wir die

die Natur der Urtheilskraft und des Verstandes vollständig erklärt haben.

Siebenter Abschnitt.

Beschluss dieses Buchs.

Doch ehe ich mich in jene unermesslichen Tiefen der Philosophie wage, die vor mir liegen, habe ich Lust einen Augenblick auf meinem gegenwärtigen Standpunkte zu verweilen, und die Reise, welche ich unternommen habe, zu überdenken, denn sie erfordert ohne allen Zweifel die allergrößte Kunst und Vorsicht, wenn sie glücklich zu Ende gebracht werden soll. Ich komme mir vor, wie ein Mensch, der schon an manchen Sandbänken gescheitert und mit genauer Noth durch einen kleinen Kanal dem Schiffbruche entgangen ist, und der dennoch die Verwegenheit hat, auf demselben lecken und vom Wetter ruinirten Fahrzeuge von neuem die See zu befahren, der seine ehrfürchtigen Absichten noch dazu so hoch spannt, daß er unter diesen ungünstigen Umständen die ganze Erde umsegeln will. Die Erinnerung meiner vorigen Verirrungen und Verlegenheiten macht mich mistrauisch gegen die Zukunft. Der elende Zustand, die Schwäche und Unordnung derer Kräfte, die ich zu meinen Untersuchungen brauchen muß, vergrößern meine Beforgnisse. Und die Unmöglichkeit, diese Vermögen zu stärken oder zu

ver -

verbessern, bringt mich fast zur Verzweiflung; so daß ich mich entschliessen möchte, lieber auf diesem dürren Felsen, auf welchem ich mich gegenwärtig befinde, umzukommen, als mich dem grenzenlosen Oceane anzuvertrauen, der ins Unermessliche dahin strömt. Diese schnelle Anschauung meiner Gefahr erfüllt mich mit Schwermuth; und da es keiner Leidenschaft mehr als dieser eigen ist, ihn nachzusehen, so kann ich nicht umhin, meine Verzweiflung mit allen den kleinmüthigen Beobachtungen zu nähren, welche mir die gegenwärtige Materie in so großem Ueberflusse herbeiführt.

Erfstlich erschreckt und verwirrt mich diese verlassene Einöde, in welcher ich mich mit meiner Philosophie befinde, und wo ich mir wie ein fremdes, ungeschlachtet Ungeheuer vorkomme, das der Gesellschaft ganz unfähig aus aller Gemeinschaft der Menschen vertrieben ist, und ganz verlassen und ungetröstet bleibt. Umsonst will ich unter den großen Haufen rennen, um Schutz und Wärme zu suchen; ich kann mit dieser Ungestalt mich unter ihn nicht wagen. Ich rufe Andre an, sich mit mir zu verbinden, und eine eigne Gesellschaft mit mir auszumachen; aber keiner will mich hören. Jeder hält sich in der Ferne und sieht mit Entsetzen den Sturm, der von allen Seiten gegen mich wüthet. Ich habe mich der Feindschaft aller Metaphysiker, Logiker, Mathematiker und sogar der Theologen ausgesetzt; und darf ich mich nun über die Beschimpfungen wundern, welche ich erdulden muß? Ich habe er-

klärt,

klärt, daß ich ihre Systeme misbillige; und kann es mich nun befremden, wenn sich ihr Haß gegen mein System und gegen meine Person ergießt? Wenn ich nach außen um mich herum sehe, so erblicke ich an allen Seiten Streit, Widerspruch, Aerger, Verleumdung und Verkleinerung; lenke ich meinen Blick nach innen auf mich selbst, so finde ich nichts als Zweifel und Unwissenheit. Die ganze Welt verbindet sich, sich mir zu widersetzen und mir zu widersprechen; obgleich meine Schwachheit so groß ist, daß ich fühle, alle meine Meinungen sind verloren und fallen von selbst um, wenn sie nicht durch die Billigung Anderer unterstützt werden. Bei jedem Schritte, den ich thue, stocke ich, und bei jeder neuen Reflexion fürchte ich einen Irrthum oder eine Ungereimtheit in meinen Schlüssen.

Denn mit welchem Vertrauen kann ich mich an solche kühne Unternehmungen wagen, wenn ich außer den zahllosen Schwächen, die mir insbesondere eigen sind, noch so viele antreffe, die der menschlichen Natur gemein sind? Kann ich da wol darauf rechnen, wenn ich alle behauptete Meinungen verlasse, daß ich der Wahrheit folgen werde; und gesetzt, das gute Glück führte mich zuletzt in ihre Fußstapfen, an welchem Merkmale soll ich sie unterscheiden? Nach meinen genauesten und strengsten Untersuchungen weiß ich keinen vernünftigen Grund, warum ich ihnen Beifall gebe; und ich fühle nichts, als eine starke Neigung die Objekte

genau

genau für das zu halten, was sie mir in der Erscheinung zu seyn scheinen. Die Erfahrung ist ein Princip, das mich von den verschiedenen Verbindungen der Objekte aus der Vergangenheit unterrichtet. Gewohnheit ist ein anderes Princip, welches mich bestimmt ein gleiches in der Zukunft zu erwarten, und beide wirken vereinigt auf die Einbildungskraft, und machen, daß ich gewisse Begriffe stärker und lebhafter denke, als andre, welche nicht von solchen vortheilhaften Umständen begleitet sind. Ohne diese Eigenschaft, wodurch das Gemüth einigen Begriffen mehr Leben giebt, als den andern (welches dem Scheine nach so geringfügig und so wenig in der Vernunft gegründet ist) könnten wir niemals einem Beweise Beifall geben, und unsre Erkenntniß könnte sich nie über diejenigen wenigen Objekte hinaus erstrecken, welche unsern Sinnen gegenwärtig sind. Ja selbst diesen Objekten könnten wir nicht einmal eine andre Existenz zuschreiben, als die von den Sinnen abhinge; und wir müßten sie ganz in der Succession der Vorstellungen begreifen, welche unser Selbst oder unsre Person ausmacht. Ja noch mehr, selbst diese Succession anlangend, könnten wir nur solche Vorstellungen zulassen, welche unserm Bewußtseyn unmittelbar gegenwärtig sind, und jene lebhaften Bilder, die uns das Gedächtniß vorstellt, könnten nie für wahre Gemälde der vergangenen Vorstellungen angenommen werden. Das Gedächtniß, die Sinne und der Verstand sind also sämmtlich auf die Einbil-

bildungskraft, oder auf die Lebhaftigkeit unfreer Begriffe gegründet.

Kein Wunder also, dafs ein so unbeständiges und trügliches Princip uns in Irrthümer führt, da wir ihm unausschliesslich in allen seinen Wandelbarkeiten folgen und folgen müssen. Denn dieses Principium ist es, welches macht, dafs wir von Ursach und Wirkung schliessen; dieses ist es, welches uns von der kontinuierlichen Existenz der äufsern Objekte überzeugt, wenn sie von den Sinnen abwesend sind. Aber obgleich diese zwei Wirkungen in dem Gemüthe gleich natürlich und nothwendig sind, so widersprechen sie sich doch in gewissen Umständen *) geradezu, und es ist uns nicht möglich, richtig und regelmäfsig von Ursachen und Wirkungen zu schliessen, und dennoch zu gleicher Zeit die kontinuierliche Existenz der Materie zu glauben. Wie sollen wir also diese Principien zusammen vereinigen? Welches von ihnen sollen wir vorziehen? Oder, wenn wir keinem von beiden den Vorzug ertheilen, sondern einem nach dem andern Beifall geben, wie es unter den Philosophen gewöhnlich ist; mit welchem Vertrauen können wir uns nachher jenen stolzen Titel anmassen, wenn wir so wissentlich einen offenbaren Widerspruch begehen?

Die-

*) Abschn. 4.

Dieser *) Widerspruch würde noch eher zu entschuldigen seyn, wenn er durch einen gewissen Grund von Festigkeit und genugthuender Gewisheit in den übrigen Theilen unsres Raisonnements befriediget würde. Aber der Fall ist gerade umgekehrt. Wenn wir den menschlichen Verstand, seinen ersten Gründen nach, durchsuchen, so werden wir dadurch auf solche Meinungen gebracht, welche alle unsere vorige Mühe und Fleiß lächerlich zu machen scheinen, und uns von allen fernern Untersuchungen abschrecken. Nach nichts sucht das menschliche Gemüth sorgfältiger, als nach den Ursachen eines jeden Phänomens; und wir befriedigen uns nicht mit der Erkenntniß der unmittelbaren Ursachen, sondern fahren in unsern Untersuchungen fort, bis wir zu der ursprünglichen und letzten Ursache gelangt sind. Wir hören gutwillig nicht eher auf, bis wir diejenige Kraft in der Ursache erkannt haben, wodurch sie ihre Wirkungen hervorbringt, jenes Band, das sie zusammen verknüpft; und jene wirkfame Eigenschaft, von welcher das Band abhängt. Dieses ist unser Ziel bei allem unserm Nachdenken und Studiren; und wie muß uns unsere Hoffnung fehl schlagen, wenn wir lernen, daß diese Verknüpfung, dieses Band oder diese Kraft lediglich und allein in uns selbst liegt, und nichts, als jene Bestimmung des Gemüths ist, welche durch Gewohnheit erworben ist,

*) Th. 3. Abschn. 14.

ist, und verursacht, daß wir von einem Objekte zu demjenigen, das es gewöhnlich begleitet, und von der Impression des einen zu dem lebhaften Begriffe des andern übergehen? Eine solche Entdeckung schneidet nicht nur auf immer alle Hoffnung ab, je befriedigt zu werden, sondern verwandelt selbst alle unsre Wünsche in ein wahres Nichts. Denn es ist offenbar, daß, wenn wir sagen, wir möchten gern das letzte und wirkende Princip kennen, als etwas, das seinen Sitz in den äußern Objekten hat, daß wir uns entweder geradezu widersprechen, oder unsre Worte ohne allen Sinn find.

Diesen Mangel in unsern Begriffen nehmen wir in der That im gemeinen Leben gar nicht wahr, und merken gar nicht, daß wir bei den gewöhnlichsten Verbindungen der Ursache und Wirkung in Ansehung des letzten Princips, welches sie zusammen bindet, so unwissend sind, als bei den ungewöhnlichsten und außerordentlichsten Verbindungen. Aber dieses rührt allein von einer Täuschung der Imagination her; und die Frage ist nur, wie weit wir uns diesen Täuschungen überlassen dürfen. Diese Frage ist äußerst schwer, und bringt uns in ein gefährliches Dilemma, wir mögen darauf antworten, was wir wollen. Denn wenn wir jedem elenden Einfalle der Phantasie Beifall geben; so führen sie uns, des Widerspruchs, der unter diesen Einfällen oft selbst herrscht, nicht einmal zu gedenken,

in solche Irrthümer, Absurditäten und Dunkelheiten, daß wir zuletzt uns unfreer eignen Leichtgläubigkeit schämen müssen. Nichts ist für die Vernunft gefährlicher, als die Luftflüge der Einbildungskraft, und nichts hat unter den Philosophen zu mehr Irrthümern Veranlassung gegeben. Menschen mit einer großen Einbildungskraft können in dieser Rücksicht mit jenen Engeln verglichen werden, welche die Schrift so vorstellt, als ob sie ihre Augen mit ihren Flügeln bedeckten. Dieses haben wir schon durch so viele Beispiele gezeigt, daß wir uns die Mühe, uns noch weiter darüber auszubreiten, ersparen können.

Aber auf der andern Seite, wenn wir durch Erwägung dieser Beispiele den Entschluß fassen, alle die elenden Geschöpfe der Phantasie zu verwerfen, und dem Verstande, das heißt, den allgemeinen und mehr befestigten Eigenschaften der Imagination anzuhängen; so ist auch dieser Entschluß kaum ausgeführt, so sehen wir, daß er gefährlich ist, und die unglücklichsten Folgen nach sich zieht. Denn ich habe schon gezeigt *), daß der Verstand, wenn er allein handelt, und nach seinen allgemeinsten Principien verfährt, sich gänzlich zerstöre, und nicht den schwächsten Grad von Evidenz in irgend einem Satze, weder im gemeinen Leben, noch in der Phi-

loso-

*) Abschn. I.

lofophie übrig lasse. Wir retten uns von diesem totalen Scepticismus nur durch jene feltfame und dem Scheine nach geringfügige Eigenschaft der Phantafie, wodurch es uns fauer und schwer ankömmt, in die entfernten Gründe der Dinge einzudringen, weshalb wir denn nicht fähig find, die Vorstellungen davon mit einer fo lebhaften Impreffion zu begleiten, als diejenigen, welche uns leichter und natürlich find. Sollen wir es also zum allgemeinen Grundfatz annehmen, keine tiefe und mit Mühe durchgearbeitete Unterfuchung gelten zu laffen? Man erwege die Folgen eines folchen Princips wohl. Dadurch zernichtet ihr alle Wiffenfchaft und alle Philosophie ganz und gar: Ihr verfährt nach einer einzigen Eigenschaft der Phantafie: und müßt doch nach der Vernunft auf fie alle Rücklicht nehmen: Und ihr widersprecht euch auch felbst ausdrücklich; denn diefer Grundfatz müßte ja auf das vorhergehende Raiffonnement gebauet feyn, welches doch wahrhaftig fein und metaphyfifch genug angelegt ift. Welche Parthei follten wir also bei diefen Schwierigkeiten ergreifen?

Wenn wir diefen Grundfatz annehmen, und alle Spekulationen verdammen, fo rennen wir in die offenbarften Ungereimtheiten. Wenn wir ihn um diefer fpekulativen Gründe willen verwerfen, fo verwandeln wir den ganzen menfchlichen Verftand in nichts. Es ift uns also keine Wahl zwischen einer
 falchen

falschen Vernunft oder gar keiner gelassen. Ich für meinen Theil weiß es nicht, was im gegenwärtigen Falle zu thun ist. Ich kann nur anführen, was man gewöhnlicher Weise thut; und dieses ist, daß man selten oder nie an diese Schwierigkeit denkt; und wenn sie auch einmal dem Gemüthe vorkömmt, so ist sie doch augenblicklich wieder vergessen, und läßt nur einen sehr geringen Eindruck zurück. Sehr subtile Reflexionen haben wenig oder keinen Einfluß auf uns; aber dennoch können und dürfen wir es nicht zur Regel annehmen, daß sie gar keinen Einfluß haben dürfen; denn dieses enthält einen offenkundigen Widerspruch.

Doch was hab ich hier gesagt, daß abstrakte und metaphysische Reflexionen wenig oder keinen Einfluß auf uns haben? Kaum kann ich mich enthalten, diese Meinung wieder zurück zu nehmen, und sie nach meinem gegenwärtigen Gefühl und nach meiner Erfahrung zu verdammen. Die starke Anschauung dieser mannigfaltigen Widersprüche und Unvollkommenheiten in der menschlichen Vernunft hat so auf mich gewirkt und meinen Kopf so erhitzt, daß ich bereit bin, alle Ueberzeugung und alle Vernunftkenntnis zu verwerfen, und daß ich schlechterdings keine Meinung für glaublicher oder wahrscheinlicher halten kann, als die andre. Wer bin ich, oder was bin ich? Von welchen Ursachen leite ich meine Existenz ab, und

zu

zu welchem Zustande werde ich zurückkehren? Um wessen Gunst soll ich mich bemühen, und wessen Unwillen soll ich fürchten? Was für Wesen umgeben mich? Und auf welche habe ich einen Einfluß, und welche haben einen Einfluß auf mich? Von allen diesen Fragen werde ich ganz verwirrt, und sehe mich in der allerbeweinenswürdigsten Lage, die man sich nur einbilden kann, umringt von der tiefsten Finsterniß, und des Gebrauchs jedes Gliedes und jeder Kraft beraubt.

Zum größten Glück fügt sich, daß, weil die Vernunft unfähig ist diese Nebel zu vertreiben, die Natur selbst zu diesem Zwecke hinreicht, und mich von dieser philosophischen Melancholie und von meinem Delirio heilt; entweder dadurch, daß sie diese Neigung des Gemüths schwächt, oder daß sie mich zerstreut, und den Sinnen lebhaftere Impressionen giebt, wodurch alle diese Schimären verwischt werden. Ich gehe zu Tische, ich spiele Triaktrak, ich gehe in Gesellschaft, bin vergnügt mit meinen Freunden; und wenn ich nach einem drei oder vierstündigen Genuße des Vergnügens wieder zu diesen Spekulationen zurückkomme, so kommen sie mir so kalt, so gezwungen, so lächerlich vor, daß ich mich kaum ernstlich entschließen kann, mich weiter mit ihnen zu beschäftigen.

Hier finde ich mich absolut und nothwendig bestimmt zu leben und gleich andern Menschen in Sachen des gemeinen Lebens zu handeln. Aber

ohn-

ohnerachtet mein natürlicher Hang und der Lauf meiner Lebensgeister und Leidenschaften mich zu diesem indolenten Glauben an die gemeinen Grundsätze der Welt zwingt, so fühl ich doch noch solche Ueberbleibsel von meinem ersten Zustande, daß ich bereit bin, alle meine Bücher und Papiere ins Feuer zu werfen, und entschlossen, nie wieder um der Sache der Vernunft und der Philosophie willen den Vergnügen des Lebens zu entsagen. Denn so denke ich in dieser hypochondrischen Laune, die mich gegenwärtig regiert. Ich will, ja ich muß dem Laufe der Natur gehorchen und meinen Verstand den Sinnen unterwerfen; und in dieser blinden Unterthänigkeit zeige ich gerade meine Neigung zum Zweifeln und meine skeptischen Grundsätze am allervollkommensten. Aber folgt daraus, daß ich gegen den Lauf der Natur streben soll, der mich zur Indolenz und zum Vergnügen führt; daß ich mich gewissermaßen von dem Umgange und der Gesellschaft der Menschen, die so angenehm ist, abscheiden; und daß ich mein Gehirn mit Subtilitäten und Sophistereien martern soll, da ich mich doch von der Vernunftmäßigkeit einer solchen mühevollen Arbeit schlechterdings nicht überzeugen kann, und nicht die entferntste Aussicht habe, dadurch zuletzt zur Wahrheit und Gewisheit zu gelangen? Was verbindet mich, die Zeit so zu mißbrauchen? Und zu welchem Zwecke kann es nützen, was für Vortheile entspringen dadurch

durch entweder für das Menschengeschlecht oder für mein eignes Interesse? Nein, wenn ich ein Thor seyn muß; wie alle die, welche beweisen oder glauben, daß es etwas Gewisses giebt, so sollen meine Thorheiten wenigstens angenehm und der Natur angemessen seyn. Wenn ich gegen meine Neigung strebe, so werde ich wenigstens einen guten Grund zum Widerstande haben; ich will mich nicht mehr in solche graufenvolle Einöden und rauhe Wege verirren, wie ich bisher angetroffen habe.

So denke ich in meiner Laune und in dem Zustande meiner Indolenz; und ich muß in der That gestehen, daß die Philosophie diesen Meinungen nichts entgegenzusetzen weiß, und ihren Sieg mehr von einer ernsthaften gut aufgelegten Disposition erwartet; als von der Stärke der Gründe und der Ueberzeugung. Bei allen Vorfällen des Lebens sicht uns dennoch immer unser Scepticismus an. Wenn wir glauben, das Feuer erwärmt oder das Wasser erfrischt, so geschieht es blos, weil es uns zu viel Mühe kosten würde, anders zu denken. Ja wenn wir Philosophen seyn wollen, so können wir dieses nur durch skeptische Principien seyn und vermittelt einer Neigung, die wir in uns fühlen, uns stets auf diese Seite zu schlagen. Wo die Vernunft lebhaft wirkt, und sich zu einer Neigung gefällt, da geben wir ihr Beifall. Wo sie die-

fes

ses nicht thut, da kann sie sich nie rühmen, auf uns zu wirken.

Wenn ich nun des Vergnügens und der Gesellschaft müde bin, und mich eine Zeitlang einer Träumerei in meinem Zimmer, oder auf einem einsamen Spaziergange am Ufer eines Flusses, überlassen habe, so fühle ich, wie sich mein Gemüth wieder sammelt und stark wird, und werde von neuem geneigt meinen Blick auf alle die Materien zu richten, über welche ich mich beim Lesen und im Umgange so oft gestritten habe. Ich kann die Begierde nicht los werden, mit den Gründen des sittlichen Guten und Bösen, mit der Natur und dem Grunde der Regierung, und der Ursache der verschiedenen Neigungen und Leidenschaften, welche mich regieren, bekannt zu seyn. Ich werde missthumig, wenn ich denke, daß ich etwas billige und etwas misbillige, ein Ding schön, das andre häßlich nenne; über Wahrheit und Falschheit, Weisheit und Thorheit entscheide; ohne zu wissen, nach welchen Principien ich verfare. Ich werde über den Zustand der gelehrten Welt bestürzt, die in einer so kläglichen Unwissenheit über alle diese Punkte liegt. Der Ehrgeiz treibt mich aufzustehen und zum Unterricht des Menschengeschlechts etwas beizutragen, und mir durch meine Erfindungen und Entdeckungen einen Namen zu machen. Diese Gefinnungen entstehen natürlicherweise in
mei-

meiner gegenwärtigen Lage; und wollte ich mich bemühen, sie durch Ergreifung eines andern Geschäfts oder einer andern Lustbarkeit zu verbannen; so würde ich, ich fühle es, das Vergnügen dabei einbüßen; und dieses ist der Ursprung meiner Philosophie.

Aber man setze selbst, daß mich diese Neugierde und dieser Ehrgeiz nicht weiter in die spekulativen Untersuchungen treiben sollten, als es die Sphäre des gemeinen Lebens erfordert, so würde es sich doch nothwendig ereignen, daß ich durch meine eigne Schwäche zu solchen Untersuchungen gebracht würde. Es ist gewiß, daß der Aberglaube weit kühner in seinen Systemen und Hypothesen ist, als die Philosophie; und indessen die letztere zufrieden ist, wenn sie für die Erscheinungen der sichtbaren Welt neue Ursachen ausfindig machen kann; so eröffnet sich der erstere eine Welt aus seinen Mitteln, und stellt uns Scenen und Wesen und Objekte dar, die sämmtlich neu sind. Da es also für die Seele des Menschen ganz unmöglich ist, gleich den Seelen der Thiere, in dem engen Cirkel der Objekte zu bleiben, welche in dem täglichen Leben und Thun vorkommen, so müssen wir uns nur in Ansehung der Wahl unsers Führers entschließen, und denjenigen vorziehen, welcher uns am sichersten und angenehmsten leitet. Und in dieser Rücksicht empfehle ich dreuſt die Philosophie, und nehme nicht den gering-

geringsten Anstand, ihr den Vorzug vor dem Aberglauben zu geben, von welcher Art und Namen der letztere auch seyn mag. Denn da der Aberglaube ganz natürlich und leicht von den gewöhnlichen Meinungen der Menschen entsteht, so bemächtigt er sich des Gemüths weit stärker, und kann uns oft in unserm Leben und Thun beunruhigen. Hingegen die Philosophie giebt uns milde und sanfte Gefinnungen, wenn sie wahr ist, und wenn sie falsch und ausschweifend ist, so sind ihre Meinungen doch bloß die Objekte einer kalten und allgemeinen Spekulation, und gehen selten so weit, daß sie den Lauf unsrer natürlichen Neigungen unterbrechen sollten. Die Cyniker waren eine außerordentliche Art von Philosophen, die durch ihre rein philosophischen Schlüsse fast zu eben so großen Sonderbarkeiten in ihrer Aufführung verführt wurden, als je ein Mönch oder ein Derwisch in der Welt. Allgemein zu reden, so sind die Irrthümer in der Religion gefährlich; die Irrthümer in der Philosophie bloß lächerlich.

Ich weiß gewiß, daß nicht alle Menschen unter diesen beiden Fällen der Stärke und Schwäche des Gemüths begriffen sind, und daß es zum Exempel in England viele ehrbare Männer giebt, welche sich immer mit ihren häuslichen Angelegenheiten beschäftigen, oder sich in den gewöhnlichen Erholungen vergnügt haben, und deshalb mit ihren

Gedanken nicht sehr weit über solche Dinge hinaus gegangen sind, welche ihre Sinne täglich empfinden. Aus solchen mag ich in der That keine Philosophen machen, und von ihnen läßt sich nie erwarten, daß sie uns auf diesen Wegen der Nachforschung begleiten, oder diese Entdeckungen nur mit anhören werden. Sie thun sehr wohl, wenn sie sich stets in ihre gegenwärtigen Lage einschränken; und anstatt daß ich wünschen sollte, sie zu Philosophen zu verfeinern, wünschte ich vielmehr, ich könnte unsern Erbauern der Systeme einen Theil von diesem groben erdichten Phlegma mittheilen, als ein Ingredienz, woran es ihnen nur allzuoft fehlt, und welches dazu dienen würde, die Feuertheilchen zu mäßigen, aus welchen sie zusammengesetzt sind. So lange es einer warmen Einbildungskraft gestattet wird, sich in die Philosophie zu mischen, so lange man Hypothesen nur deswegen zuläßt, weil sie schön und angenehm sind, können wir nie zu festen Principien oder zu Grundfätzen gelangen, die mit der gemeinen Handlungsart und Erfahrung zusammenpassen. Sind aber diese Hypothesen einmal weggeschafft, so möchten wir noch eher hoffen können ein System, oder einen Inbegriff von Meinungen festzusetzen, welche, wenn sie auch nicht wahr sind, (denn dieses möchte wohl zu viel gehofft seyn) doch wenigstens für das menschliche Gemüth befriedigend wären, und die Prüfung der schärfften Kritik aushalten möchten. Und dieses Ziel irgend einmal zu er-

rei-

reichen, dürfen wir nicht deshalb verzweifeln, weil so viele schimärische Systeme nach und nach unter den Menschen entstanden und wieder verschwunden sind. Denn wir dürfen nur die Kürze der Zeit betrachten, in welcher diese Fragen die Gegenstände des Denkens und Nachforschens gewesen sind. Zweitausend Jahre, mit so langen Unterbrechungen, und unter so mächtigen Unterdrückungen und Hindernissen sind doch wahrlich ein kleiner Zeitraum, den Wissenschaften nur eine erträgliche Vollkommenheit zu verschaffen; und vielleicht leben wir in einem noch zu frühen Zeitalter der Welt, um schon Principien zu entdecken, welche die Prüfung der spätesten Nachwelt aushalten können. Was mich anbetrifft, so ist mein einziger Wunsch nur der, daß ich ein wenig dadurch den Wissenschaften forthelfen möge, daß ich den Spekulationen der Philosophen in verschiedenen Stücken eine andre Wendung gebe, und ihnen diejenigen Gegenstände deutlicher anzeige, wo sie allein Gewisheit und Ueberzeugung erwarten können. Die menschliche Natur ist die einzige Wissenschaft des Menschen; und doch ist sie bisher so sehr vernachlässiget worden. Ich will zufrieden seyn, wenn ich sie ein wenig mehr in die Mode bringen kann; und die Hoffnung, dieses zu erreichen, erlöst mich wieder von jenem Spleen, und stärkt meine Seele gegen die Indolenz, die sich zuweilen meiner bemächtigt. Wenn sich also der Leser in einer gleichen guten Gemüthsverfassung findet, so mag er mir in
mei-

meinen spekulativen Uebungen folgen. Wo nicht, so gehe er seiner Neigung nach, und warte bis die Luft und der gute Humor wieder kömmt. Wer die Philosophie auf diese sorgenlose Art studiert, betrügt sich eher wie ein wahrer Skeptiker, als einer, der in sich eine Neigung dazu fühlt, und doch so mit Zweifeln und Skrupeln überladen ist, daß er das Zweifeln selbst wiederum ganz und gar verwirft. Ein wahrer Skeptiker wird eben sowohl ein Mißtrauen in seine philosophischen Zweifel, als in seine philosophische Ueberzeugung setzen; und wird einen guten Grund, der sich ihm anbietet, und der ihm in dieser oder jener Rücksicht Befriedigung schaffen kann, nie von sich weisen.

Und es ist nicht nur erlaubt, bei den gründlichsten philosophischen Untersuchungen, ohnerachtet unsrer skeptischen Principien, überhaupt unsrer Neigung zu folgen, sondern wir müssen uns der Leitung desjenigen Hanges überlassen können, der uns bei gewissen Stücken dem Positiven und Gewissen geneigt macht, nach dem Lichte, in welchem wir in diesem oder jenem besondern Falle sehen. Es ist leichter, alle Prüfung und alle Kritik auszuhalten, als uns bei einer so natürlichen Neigung im Zaume zu erhalten, und sich gegen denjenigen Beifall zu bewachen, welcher allemal aus einer genauen und vollständigen Betrachtung des Objekts entsteht. Bei einer solchen Gelegenheit sind wir nicht nur aufgelegt,

gelegt, allen Skepticismus, sondern selbst die Bescheidenheit dazu zu vergessen; und von Ausdrücken Gebrauch zu machen, dergleichen folgende sind: Es ist evident, es ist gewis, es ist unleugbar; welche man schon aus Achtung gegen das Publikum vermeiden sollte. Ich bin gewis so gut wie Andre auch in diesen Fehler gefallen; aber darum will ich mich hier gegen die Vorwürfe sichern, die man mir deshalb machen möchte; und erklären, daß mir dergleichen Ausdrücke bloß von der gegenwärtigen Vorstellung des Objekts abgedrungen sind, und daß sie keinen dogmatischen Geist und keinen erdichteten Begriff meiner eignen Urtheilskraft verrathen; denn es sind Meinungen und Grundsätze, die, wie ich wohl weiß, kein Mensch und ein Skeptiker noch weit weniger als jeder andre, annehmen kann.

Ende des ersten Bandes.
