

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 Zeugnis richtig und treu war. Unse 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



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 Maasse 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 Aehnliches besorgen muß. Hier entsteht also eine



neue Art von Wahrfcheinlichkeit, wodurch die erfte verbessert und in Ordnung gebracht, und ihr richtiges Maas und Verhältnifs beftimmt wird. So wie nun die Demonftration der Aufficht der Wahrfcheinlichkeit unterworfen ift, fo ift die Wahrfcheinlichkeit wieder mit einer neuen Prüfung, vermittelt einer Handlung des Nachdenkens, verbunden, worinnen die Natur unfres Verftandes und unfre Schlüffe von der erften Wahrfcheinlichkeit unfre Objekte werden.

Nachdem wir nun auf diefe Art bei jeder Wahrfcheinlichkeit aufer der urfprünglichen Ungewifsheit, die dem Subjekte anhängt, noch eine neue Ungewifsheit gefunden haben, die von der Schwäche desjenigen Vermögens herrührt, welches urtheilt, und nachdem wir diefe zufammen verglichen haben, fo verbindet uns unfre Vernunft, einen neuen Zweifel zuzulaffen, der von der Möglichkeit hergenommen ift, dafs wir uns auch in der Schätzung der Wahrhaftigkeit und Treue unfres Vermögen irren können. Diefes ift ein Zweifel, der uns unmittelbar aufftößt, und den wir nothwendig, wenn anders unfre Vernunft bündig feyn foll, auf eine entfcheidende Art auflöfen müßten. Allein wenn auch diefe Entfcheidung für unfer vorher gefälltes Urtheil günftig ausfallen follte, fo gründet es fich doch auch nur auf Wahrfcheinlichkeit, und muß daher unfre erfte Ueberzeugung immer noch wankend laffen, und muß felbft wiederum durch einen vierten Zweifel derfelben 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 unfreer Natur sey. Ich habe hier bewiesen, daß dieselbigen Grundsätze, welche machen, daß wir über etwas ein entscheidendes Urtheil fällen, und diese Entscheidung durch die Erwägung unfres Genies und unfreer Fähigkeiten und der Lage unfres Gemüths verbessern können, wenn wir das Ding prüfen; ich sage, ich habe erwiesen, daß eben diese Grundsätze, 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, daß seine Ueberzeugung immer fort dauert, wenn er gleich in meinen Beweisen keinen Fehlschluss antrifft, und daß er immer wie gewöhnlich fort denkt und schließt; so kann er hieraus sicher schliessen, daß seine Erkenntniß 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 zu geht, 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 Einfluß 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 Objekten 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



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 äuffere 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 Ahnung 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, fo kann es möglicherweife kaum anders feyn, und es läßt fich gar nicht denken, daß uns unfre Sinne in der Lage und in den Verhältniffen mehr follten täufchen können, als in der Natur unfrer Impreffionen. Denn da uns alle Handlungen und Empfindungen des Gemüths durch unfer Selbstbewußtfeyn bekannt find, fo müffen fie nothwendig in jedem Stücke fo erfcheinen, wie fie wirklich find, und fo wirklich feyn, wie fie erfcheinen. Ein jedes Ding, das vor dem Gemüthe als eine wirkliche Vorftellung erfcheint, 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 Bewußtfeyn von einer Sache haben.

Aber, um nicht die Zeit über der Prüfung zu verlieren, ob es unfern Sinnen möglich fey, uns zu täufchen, und unfre Vorftellungen als etwas von uns ſelbſt Verſchiedenes d. h. als etwas Aeufferliches und von uns Unabhängiges vorzuftellen; fo laßt uns lieber gleich fehen, ob fie es wirklich thun, und ob dieſer Irrthum von den Sinnen oder ſonſt von andern Urfachen herrühre.

Um mit der Unterſuchung über die äufferere Exiſtenz anzufangen, fo 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 Impreffionen 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 äufferliche 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 unfre 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-



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 abgeforderte 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 Vernunftkenntniß 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 gröfser 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 gewifs 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, dafs die Schwierigkeit im gegenwärtigen Falle nicht in dem Gegenftande der Erfahrung, auch nicht darin liegt, ob das Gemüth einen folchen Schlufs 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, dafs faft alle Menschen und fogar die Philofophen, die mehreſte Zeit ihres Lebens hindurch, ihre Vorftellungen für ihre einzigen Objekte halten und vorausſetzen, dafs daffelbige Weſen, welches dem Gemüthe innigft gegenwärtig ift, der reelle Körper oder die exiftirende Materie fey. Es ift alfo gewifs, dafs 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, dafs es exiftire, aber dafs wir es nur nicht ſehen und nicht fühlen. Hier werden alfo zwei Fragen entſtehen, Erſtlich wie überzeugen wir uns davon, dafs 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 Abfondernng 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, das unsere Vorstellungen so wenig eine kontinuierliche als unabhängige Existenz haben; und in der That sind die Philosophen so weit in dieser Meinung gegangen, das sie ihr System ändern, und (wie wir auch in Zukunft thun wollen) zwischen Vorstellungen und Objekten, einen Unterschied machen, wobei man annimmt, das 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 unserer ununterbrochenen Vorstellungen voraussetzen. Wären wir nicht zuerst schon der Meinung, das unsere Vorstellungen unsere einzigen Objekte sind, und das sie fortfahren wirklich zu seyn, wenn sie auch gleich nicht mehr den Sinnen erscheinen, so würden wir niemals darauf kommen, zu denken, das unsere Vorstellungen und Objekte verschieden wären, und das unsere



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 unfrer 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 Widersezlichkeit 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 aufrührisch 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 sogleich 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 unfrer Vorstellungen bringen die Meinung von ihrer kontinuierlichen Existenz hervor; obgleich diese Eigenschaften der Vorstellungen keinen begreiflichen Zusammenhang mit einer solchen Existenz haben. Die Beständigkeit unfrer Vorstellungen hat den beträchtlichsten Antheil daran, und dennoch ist sie mit den größten Schwierigkeiten verknüpft. Es ist eine große Illusion, wenn man voraussetzt, daß unfre 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 unfre 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 vereinigt 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 gemäfs, 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 unvoll-  
kommen ist. Das ganze System ist also völlig unbe-  
greiflich, 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 abgefordert; 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, daß 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 daß 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 Angrenzung 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 inhäriren. 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 Inhäsion 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 Gröfse 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 ſeinen 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, fo 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 heißt etwas, das sich, eigentlich zu reden, weder von seiner Substanz unterscheiden noch trennen läßt, 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 Philoso-



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 abgesehen betrachtet werden, und abgesehen 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 bliebe. 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 dem 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, ungeschlachtetes 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.



lophilosophie übrig lasse. Wir retten uns von diesem totalen Scepticismus nur durch jene seltsame und dem Scheine nach geringfügige Eigenschaft der Phantasie, wodurch es uns fauer und schwer ankömmt, in die entfernten Gründe der Dinge einzudringen, weshalb wir denn nicht fähig sind, die Vorstellungen davon mit einer so lebhaften Impression zu begleiten, als diejenigen, welche uns leichter und natürlich sind. Sollen wir es also zum allgemeinen Grundfatz annehmen, keine tiefe und mit Mühe durchgearbeitete Untersuchung gelten zu lassen? Man erwege die Folgen eines solchen Princips wohl. Dadurch zerstöhret ihr alle Wissenschaft und alle Philosophie ganz und gar: Ihr verfährt nach einer einzigen Eigenschaft der Phantasie: und müßt doch nach der Vernunft auf sie alle Rücksicht nehmen: Und ihr widersprecht euch auch selbst ausdrücklich; denn dieser Grundfatz müßte ja auf das vorhergehende Raiffonnement gebauet seyn, welches doch wahrhaftig fein und metaphysisch genug angelegt ist. Welche Parthei sollen wir also bei diesen Schwierigkeiten ergreifen?

Wenn wir diesen Grundfatz annehmen, und alle Spekulationen verdammen, so rennen wir in die offenbarsten Ungereimtheiten. Wenn wir ihn um dieser spekulativen Gründe willen verwerfen, so verwandeln wir den ganzen menschlichen Verstand in nichts. Es ist uns also keine Wahl zwischen einer  
falschen



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 Skepticismus 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, das 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 blos 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.

---