





Schn 445

Possesor est
Christophorus Fridericus
Probst.
Lipsiae. a. d. xxvi. April. t. l. s.
cbbccxx.

const. mater. 18. gr. — 2.
ligat. — 4. gr. — 7.

Wolffgang ...
St. Sixti Schwestern



Herrn D. Christian August Crusius,
Professoris Primarii in Leipzig, des Hochstifts Meissen
Prälatens und Domherrns, &c. &c.

Philosophische Abhandlung
von denen

Verderbnissen

des

menschlichen Verstandes,

so

von dem Willen abhängen,

aus dem Lateinischen übersetzt

von

M. Gottfried Joachim Wichmann,

Pfarrer zu Zwätzen und Ebbstädt Eckartsberger Inspection.



Leipzig,

zu finden bey Johann Friedrich Langenheim, 1768.

Im Jahr D. Augustus 1714
Herrn D. Augustus 1714

Handwritten title or subject

Handwritten text, possibly a name or title

Handwritten text

Handwritten text

Handwritten text

Handwritten text



Handwritten text at the bottom of the page



Sr. Excellenz

Dem

Hochwürdigem

und

Hochwohlgebohrnem Herrn

H E R R N

Heinrich Moritz

Freyherrn

von Berlepsch

Erb- Lehn- und Gerichts- Herrn auf
Groß- und Klein- Urfleben, Groß- Gottern und
Thomasbrück, des hohen teutschen Ordens Rit-
tern, Land- Commthur und Stadthalter der
Valley Thüringen, Sr. des Hoch- und Deutsch-
Meisters Herzogs Carl von Lothringen Königl.
Hoheit hochberrautem Geheimden Rath, Sr.
Königlichen Maiesstät in Pohlen und Churfürstl.
Durchl. zu Sachsen hochbestaltten Cammer-
herrn und Obristen der Cavallerie,

Meinem gnädigen Herrn.

St. C...

III

magister...

III

magister...

III

magister...

III

magister...

magister... III

magister...



Hochwürdiger,
Hochwohlgebohrner Freyherr,
Gnädiger Herr Land-Commthur
und Stadthalter,



Die kleine Uebersetzung,
die Em. Hochwür-
den und Hochwohlgeb. Ex-
cel-
X 2

cellenz hiermit unterthänig zuzu-
eignen ich mich erkühne, ist mitten
unter denen angenehmen Zerstreu-
ungen zu Stande gekommen, mit
denen Hochdero gnädiges Ver-
trauen gegen mich und der an mich
ergangene Ruf zum Pfarr-Amte
in Zwätzen und Löbstädt mich bisher
beschäftiget hat. Ich ergreife also
diese Gelegenheit, in der zuver-
sichtlichen Hofnung, daß Ew.
Hochwürden und Hochwohl-
geb.

geb. Excellenz diesen Schritt
nicht in Ungnaden vermerken wer-
den, Hochdenenselben hierdurch
meine unterthänige Danksagung für
Hochdero gnädiges Vertrauen öf-
fentlich abzustatten, und zugleich ein
wiewohl geringes Merkmaal derie-
nigen vollkommenen Ehrerbietung
zu geben, die ich mich befließen
werde, durch die möglichste Treue
und einen unermüdeten Eifer in
der Führung des von Hoch-
denen-

X 3

denenselben mir anbefohlenen Am-
tes täglich zu beweisen.

Ich bitte Gott, daß Er die er-
habene und gewissenhafte Denkfungs-
art, womit Er Ew. Hoch-
würden und Hochwohlgeb.
Excellenz edle Seele auszeich-
nend geschmückt hat, durch die
Gnadenwirkungen seines Geistes
immer mehr verherrlichen, Hoch-
denenselben öftre Gelegenheit,
sic

sie zum Nutzen der Kirche und
des Staats anzuwenden, verschaf-
fen, und Hochhero mir und
meiner Gemeine unschätzbare Ge-
sundheit und hohes Wohlsenn bis in
die spätesten Jahre unverrückt er-
halten wolle.

Em. Hochwürden und
Hochwohlgeb. Excellenz em-
pfehle ich mich zu fernerer Gna-
de und hohen Wohlwollen,
und

und verharre mit tiefster Ehrfurcht
Lebenslang

Hochwürdiger,
Hochwohlgebohrner Freyherr,
Gnädiger Herr Land-Commthur
und Stadthalter,
Ew. Hochwürden
und
Hochwohlgebohrnen Excellenz

Zwätzen,
den 21ten Junii 1768.

unterthänig gehorsamster
Gottfried Joachim Wichmann.



Vorbericht des Uebersetzers.



Ungeachtet seit vielen Jahren die Uebersetzungen aus fremden Sprachen, besonders aus der französischen, bey nahe sich überhäuft haben; so fährt man doch noch immer fort, fleißig und oft viel Unnützes zu übersetzen, ohne daß die Kunstrichter sich sonderlich darüber ereiferten. Hingegen die Uebersetzer der lateinischen Schriften des Herrn D. Crusius werden künftig gendthigt seyn, allemal eine Vertheidigung ihres Unternehmens einer ieden solchen Uebersetzung voran

zuschicken. Gleichwohl ließt man sie gern in der Uebersetzung. Soll man nun wohl, um eines oder des andern unbilligen Kunstrichters willen, diese Arbeit unterlassen? Ich dünkte nicht. Genug hier liefere ich den Lesern die Uebersetzung von derienigen Abhandlung, die der Herr Verfasser ehemals als eine Disputation geschrieben und den 20ten Julii 1740. nebst seinem damaligen Respondenten, Herrn M. Johann Gottfried Alberti, vorist Pfarrern zu Grosboele in der Oschaker Inspection, öffentlich vertheidiget hat. Zu einer Zeit, da man entweder Verstand und Willen in Eins zusammen zu schmelzen, oder den Willen gar aus dem menschlichen Wesen zu verweisen, eine unbedingte Nothwendigkeit in den menschlichen Handlungen einzuführen, oder Freyheit durch Nothwendigkeit, und Nothwendigkeit durch Freyheit zu erklären, und also alle wahre Freyheit des Menschen abzuschaffen gedenkt

denkt; da man keine solche moralische Verderbnisse des Menschen, wie sie die Erfahrung vor Augen legt, und die H. Schrift unwidersprechlich lehrt, zugestehen will: zu einer solchen Zeit, deucht mich, wird diese Abhandlung dazu dienen, unbefestigte Gemüther in den wahren Begriffen von der Beschaffenheit der menschlichen Handlungen zu unterrichten, und sie wider Meynungen zu verwahren, die eben so schädlich und dem Zwecke des Menschen verderblich sind, als sie ungegründet und widersprechend sind.

Ich habe mir Mühe gegeben, die oft schwere Theorie durch den Ausdruck so deutlich und einleuchtend zu machen, als mir es nur möglich gewesen ist. Ohne mir etwas darauf zu gute zu thun, getraue ich mich behaupten zu können, daß diese Uebersetzung reiner und fließender sey, als die gewöhnlichen. Verdienst ist das freylich nicht, wenn man sein Original und die

6 Vorbericht des Uebersetzers.

Sprache versteht, in die man übersezt. Aber ein Vorzug kann es dennoch immer seyn. Meine Leser mögen davon urtheilen. Daß meine Uebersetzung dem Original gleich zu schätzen sey, werden die Leser leicht glauben, wenn ich sage, daß der Herr Verfasser, dessen Gewogenheit und Liebe, treuem Unterricht und Vorsorge ich nächst Gott, das, was ich bin, größtentheils zu danken habe, diese Arbeit selbst durchgesehen und berichtet hat.

Ich habe weiter nichts hinzuzusetzen, als diesen wohlgemeynten Wunsch, daß alle die, so die Wolfische Freyheit, das heißt, gar keine Freyheit, und folglich auch keine Verderbnisse des Verstandes, die ihren Ursprung aus dem Willen haben, glauben, diese Schrift mit Aufmerksamkeit lesen, und dem Lichte der ungekünstelten Wahrheit den Weg zum Herzen nicht verriegeln möchten. Andere werden sich dieselbe, auch ohne mein Wünschen, zu Nuzze zu machen wissen.

Philo.

den göttlichen Willen ihm vorgesezten Endzwecke zu erreichen. Denn man nimmt in selbiger eine Menge innerlicher Wirkungen wahr, die wesentlich unterschieden sind. Innerliche Wirkungen aber, die wesentlich unterschieden sind, von einer einigen endlichen Kraft zu erwarten, streitet mit den Vorschriften der menschlichen Vernunft^{b)}. Ich nenne aber diejenigen Dinge wesentlich unterschieden, welche weiter als dem Grade und der Richtung nach von einander abweichen: woraus denn folgt, daß wenigstens in dem Einen allezeit etwas ist, das niemals in dem Andern statt findet. Die bloße Verschiedenheit des Grads und der Richtung ist nur ein zufälliger Umstand, der sich bey einer ieden Kraft befindet, und der eben macht, daß ihre Wirkungen unter einander verschieden sind^{c)}. Ob man nun aber gleich von innerlichen Wirkungen, die wesentlich unter einander unterschieden sind, überhaupt richtig auf das Daseyn mehrerer Kräfte schliessen kann; so läßt sich

heiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt sind. S. 444. 446. 459.

b) Metaph: §. 70. 78.

c) Doch verwirre man nicht diese zween Ausdrücke: dem Grade nach unterschieden seyn, und: dem Grade der Vollkommenheit nach unterschieden seyn. Denn das letztre findet auch unter Wesen statt, die der Qualität und Natur nach verschieden sind; das Andere hingegen nicht. S. Metaphys. §. 193.

sich dennoch nicht von einer ieden Wirkung, die von den übrigen wesentlich unterschieden ist, auch so gleich auf eine gewisse Einige und besondere Kraft zurückschließen; indem diese Wirkung ia wohl von mehreren Ursachen zugleich abhängen kann. Da es nun bey Erklärung der Natur des Geistes höchst schwer ist, die Anzahl ausfindig zu machen, wie viele und welche Fähigkeiten solche Kräfte sind, die nicht unsre Abstraction sondern die Natur selbst unterschieden hat: so müssen wir damit zufrieden seyn, daß wir die vornehmsten Wirkungen, die wir durch das Wesen unsrer Seele möglich befinden, bemerken, und der Möglichkeit derselben, die in dem Wesen der Seele gegründet und wohnhaft ist, den Namen einer Kraft der menschlichen Seele beylegen; ohne daß wir allezeit fragen könnten, ob eine dergleichen Fähigkeit gerade nicht mehr als eine einige Kraft sey, oder ob sie eine solche sey, darinnen man sich mehreres durch die Abstraction unsers Verstandes in Eins zusammen genommen vorstellt.

§. 2.

Welches iedoch mit ihrer Einfachheit nicht streitet.

Indem wir aber solchergestalt der Seele mehrere Kräfte zuschreiben, die in der That und physikalisch von einander unterschieden sind; so sind wir iedoch weit davon entfernt, ihrer Einfachheit Eintrag zu thun. In Gott haben

wir nicht Ursache mehr als eine Einzige, nemlich die unendliche Kraft, anzunehmen, weil die unendliche Kraft diejenige ist, durch die alle Handlungen und Wirkungen, die keinen Widerspruch enthalten, in der That geschehen können. Eine endliche Kraft hingegen ist eine solche, durch die nur einige gewisse Wirkungen, die immer ihrer Natur nach einander ähnlich sind, entstehen können. Wenn daher ein endliches Ding zu innerlichen Wirkungen von mehr als Einer Art geschickt seyn soll; so hat ihm der Schöpfer unumgänglich mehrere Kräfte geben müssen. Wenn nun in irgend einem Dinge mehrere Kräfte dergestalt sind, daß eine jede derselben sich in ihrem eigenen Subiecte so befindet, daß dasselbe auch alsdann noch für sich bestehen kann, wenn es von den übrigen getrennet ist; so besteht eine solche Substanz aus Theilen, die aufferhalb einander sind, und folglich ist sie zusammengesetzt. Wenn aber die Substanz nur ein einziges Subiect ist, dessen Kräfte einander wechselseitig durchdringen, dergestalt, daß nicht die eine in diesem, die andre in jenem Theile des Subiects ist, sondern die eine sowohl als die andre dem ganzen Subiect zukömmt; so bleibt das Ding einfach. Denn eine einfache Substanz, wenn man den Begriff der Einfachheit nicht willkürlich erdichten, oder nach vorgefaßten Meynungen einrichten, sondern der Natur gemäß bestimmen soll, ist eine solche, in welcher nicht mehrere trennbare Substanzen enthalten sind. Das darf Niemand Wunder

Wunder nehmen, daß wir es nicht verstehen, auf was Weise mehrere Kräfte, die einander durchdringen, in gänzlich einem und eben demselben Punkte beyammen bestehen können: indem wir auch überhaupt nicht begreifen, wie ein Accidens in seinem Subiecte subsistire. In dessen dient das zu einer Erläuterung, daß auch in den Körpern verschiedene bewegende Kräfte gefunden zu werden scheinen, die einander durchdringen. Man stelle sich z. B. vor, daß ein Körper, dessen Theile ein Bestreben haben sich auszudehnen, mit der Hand fortgeworfen und so durch die Luft bewegt wird. In allen einzelnen Puncten des Körpers wird man zwei bewegende Kräfte haben; die Eine, welche von der Elastischen Kraft abhängt, wodurch ieder Theil des Körpers von den andern immer mehr und mehr sich zu entfernen anfängt; die Andre, nach welcher er sich bestrebt, in einer gewissen Richtung fort zu fliegen.

S. 3.

Was der menschliche Verstand sey?

Der menschliche Verstand ist die in uns befindliche Kraft, Wahrheit zu erkennen, oder vielmehr er ist der Inbegriff und die ganze Summe derjenigen Kräfte der menschlichen Seele, durch deren gemeinschaftlich verbundene Wirkungen die Erkenntniß der Wahrheit möglich wird. Nämlich unter dem Worte Verstand verstehe ich überhaupt die Kraft, das Vermögen

gen des Geistes, zu denken, das ist, die Gegenstände sich auf eine gewisse Art vorzustellen. Diese Kraft hat, wie man findet, in verschiedentlichen Geistern verschiedentliche Bestimmungen. Eine andre Art zu denken ist die äußerliche Empfindung, eine andre die innerliche Empfindung oder das Bewußtseyn^{d)}, eine andre die Erinnerung und Einbildungskraft, die Verbindung möglicher Dinge durch die Erfindungskraft, die Abstraction, die Zusammenfügung eines Satzes, der Vernunftschluß. Bey einigen Geistern finden wir nur einige, bey andern alle diese Wirkungen^{e)}. Alle solche Handlungen aber, weil sie weiter als der Richtung und dem Grade nach von einander unterschieden sind, können unmöglich in einer Einigen Kraft, sondern sie müssen schlechterdings in mehreren Kräften ihren Grund haben: wiewohl ich darum keinesweges behaupten will, daß man die Zahl dieser Kräfte eben so groß annehmen müsse, als viel wir izeo Wirkungen erzählt haben. (f. S. 1.) Hingegen können doch aus der innerlichen wesentlichen Verschiedenheit, die sich an den Kräften des Verstandes befindet, indem sie thätig

d) S. die Metaphys. S. 444. nicht weniger die Logik oder: Weg zur Gewisheit und zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß S. 83. u. f.

e) S. Metaphys. S. 433. und die Moral. Philosophie, oder Anweisung vernünftig zu leben S. 147.

tig sind, und aus der mannichfaltigen Verbindung derselben im Wirken, unendliche Sattungen von Gedanken entstehen. Uns Menschen hat Gott gerade so viele Kräfte zu denken geschenkt, die alle in ihren innerlichen Bestimmungen unterschieden sind, als viele ihrer zu dem Zwecke zureichend sind, damit wir zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen können. Und da diese Kräfte auf einen gemeinschaftlichen Zweck abzielen, und jede einzelne derselben durch ihre Wirksamkeit zur Wirksamkeit der Andern eine neue Bestimmung hinzufügt; so verdienen sie als ein Einiges angesehen zu werden: und dieß Einige heißt der menschliche Verstand.

S. 4.

Was das Wort Bestimmung, oder Determination anzeige?

Da das Wort Bestimmung oder Determination von schwankender Bedeutung ist, so halte ich es für meine Schuldigkeit, mich über den Verstand desselben, in welchem ich es nehme, zu erklären. Ich verstehe unter einer Determination oder Bestimmung eine solche mögliche Art, wie ein Ding seyn kann, an deren Statt, wenn sie nicht vorhanden ist, eine von den übrigen der ersten disjunctive entgegen gesetzten Arten zu seyn, da seyn muß. Z. B. es sind Bestimmungen einer geradlinichten Figur, daß sie entweder ein Dreieck, oder ein Viereck ist 2c. Denn Eine von diesen Arten zu seyn muß

muß schlechterdings allezeit statt finden. Gleichergestalt sind die Röthe, die Weiße, das Grün zc. Bestimmungen der Farbe. Daher sagt man auch, daß das Eine das Andre bestimme, und man meynt es auf verschiedene Weise und versteht darunter bald ein blosses Existential-Verhältniß, wodurch nur eines bey, in oder an dem andern ist, bald ein Causal-Verhältniß, wodurch eins das andere verursacht. Die Eigenschaft A bestimmt B, wenn sie eine Bestimmung des B ist. Hingegen eine bestimmende Ursache oder ein bestimmender Grund wird dasienige genennet, bey dessen Setzung nicht mehr als eine Einige Art von Daseyn für ein Ding übrig bleibt, und zwar so daß dieselbe von jenem verursacht wird, und von ihm abhängt. Nun wird es auch nicht mehr dunkel seyn, was man damit sagen will, wenn man spricht, unser Verstand bestimme unbestimmte Begriffe, oder wenn es von uns heißt, wir bestimmen uns selbst durch unsern Willen und vermittelst der Kraft der Freyheit, dieses oder jenes zu unternehmen. Nämlich wir setzen alsdenn eine gewisse Bestimmung, oder bringen sie hervor ^f).

§. 5.

Begrif des Willens.

Der Wille ist die Kraft des Geistes, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln. Ich meyne,

f) S. Metaphys. §. 23.

meyne, der Wille verhält sich hierbey als die wirkende Ursache: die Idee oder Vorstellung aber, wodurch die Handlung und deren Gegenstand in der Seele gleichsam vorgezeichnet wird, verhält sich als das Modell oder Muster, wonach man sich richtet. Dasienige aber, was durch das Wollen bewerkstelliget wird, besteht darinnen, daß das vorgestellte Object oder dessen gedachtes Verhältniß gegen uns, durch die Hervorbringung irgend einer Handlung von unsrer Seite, die ebenfalls durch einen Gedanke in unsrer Seele gleichsam abgezeichnet ward, wirklich zu seyn anfangt. Daher kann man den Willen auch also beschreiben, daß er diejenige Kraft des Geistes sey, vermöge deren man Anstalt macht, die gedachte Sache, so wie sie gedacht worden, zur Wirklichkeit zu bringen. Man sehe sich also wohl vor, daß man ihn nicht mit dem bloßen Bestreben nach neuen Gedanken verwirre, denn ein solches Bestreben ist auch in der Einbildungskraft anzutreffen.

§. 6.

Von dem Daseyn und der Nothwendigkeit
des Willens.

Daß in uns ein solcher Wille sey, wie ich ihn beschrieben habe, dessen ist sich ein Jeder selbst bewußt. Ja daß Gott vermöge seiner Weisheit nicht umhin kann, einem jeden Geiste einen Willen zu geben, ist daraus offenbar, weil sonst alle Gedanken in demselben unnützlich wären.

ren. Denn der Geist würde weder ihm selbst, noch andern nützen können.

§. 7.

Daß der Wille eine absonderliche Kraft sey.

Daß aber der Wille in einem Geiste eine absonderliche Kraft sey, die an sich und in der That von dem Verstande, nicht bloß durch unsre Betrachtung, unterschieden ist, kann auf vielerley Weise erwiesen werden. Denn fürs Erste stellen wir uns Denken und Wollen, als ganz verschiedene Dinge vor, und so oft wir auf uns Selbst genau Acht haben, sind wir genöthiget, es uns also vorzustellen. Es ist ganz etwas andres, sich einen Schreibenden oder das Schreiben selbst vorstellen, und wiederum ganz etwas andres, schreiben wollen. Das Denken und das Wollen entstehen auch auf verschiedene Weise, und beyde sind in ihren Folgen ganz unterschieden. Wollte man sagen, dieses sey zu kühn, aus dem Unterschiede der Handlung bey dem Denken und bey dem Wollen, den wir in uns wahrnehmen, sogleich auf einen wesentlichen Unterschied zwischen beyden zu schließen, und wollte man sich etwan dabey auf den alltäglichen Einwurf steifen, daß wir ja das innerliche Wesen und die eigentliche Beschaffenheit der Handlung des Denkens und Wollens nicht in aufgelösten Begriffen erkennen, noch durch Worte auszudrücken vermögen; so antworte ich, daß wir doch von Beyden einen sehr klaren Begriff haben,

haben, ob er sich gleich durch Abstraction nicht völlig auflösen läßt. Und eben durch diesen klaren Begriff sind wir uns bewusst, daß Denken und Wollen ganz verschiedene Dinge sind, ob wir gleich die innerlichen Unterscheidungs-Puncte nicht auseinander setzen und angeben können. Er muß also wenigstens so viel zugeben, daß wir mit eben der Gewisheit wissen, Denken und Wollen sey wesentlich unterschieden, mit welcher ein Ungelehrter urtheilt, daß Stein und Baum wesentlich verschieden sind, und folglich leugnet, daß aus dem Saamen eines Apfelbaums ein Stein erzeugt werden könne, ungeachtet er bey keinem von beyden das innerliche Wesen zu erklären gelernt hat. Wirkungen aber, die wesentlich unterschieden sind, und nicht bloß der Richtung und dem Grade nach von einander abweichen, setzen in einem endlichen und eingeschränkten Dinge auch verschiedene Kräfte voraus. (S. S. 1.) Folglich sind auch Verstand und Wille nicht zwey Arten zu seyn, oder veränderte Zustände an einer einzigen Kraft, sondern sie sind zwey Kräfte.

S. 8.

Zweyter Beweis.

Ferner kann auch aus dem Wesen des Denkens auf keine Weise ein Wollen begriffen oder herausgebracht werden. Wenn man auch noch so sehr zugebe, daß in dem Verstande ein immerwährendes Bestreben nach neuen Gedanken

B

sey 5

sey; so kann doch dieses Bestreben nichts Andres erzeugen, als die Vorstellung der einen aus der Vorstellung der andern Sache; der Ursprung eines Wollens hingegen läßt sich durch dasselbe auf keine Weise verstehen. Denn da in dem Wollen ganz etwas andres ist als in dem Denken; so würde auf den Fall, daß ienes von diesem seinen Ursprung hätte, in der Wirkung mehr seyn als in der Ursache. Man gebe nur Acht, was in unsrer Seele vorgehet, wenn der Verstand allein und für sich nach neuen Vorstellungen strebt: nemlich wir erinnern uns, wir bilden uns ein, wir abstrahiren. Und wenn wir dieses thun; so wird entweder die Vorstellung der Sache, daran wir erinnert werden, deutlicher, oder sie giebt zu neuen Vorstellungen oder Sätzen Anlaß. Auf diese Art wäre auch eine iede Einbildung, ein ieder Schluß, ein Wollen. Hingegen der Entschluß, wodurch man wirklich macht und bewerkstelligt, daß irgend ein mögliches Ding zu seyn anfangt, läßt sich schlechterdings nicht verstehen, wenn man nicht auffer der Kraft der Geister, sich die Dinge vorzustellen, seine Zuflucht noch zu einer andern nimmt, vermittelst welcher sie Etwas nach Maasgebung ihrer Vorstellung ins Werk setzen können. Das folgt gar nicht so gleich auf einander: Ich denke, daß das oder ienes gut sey: Folglich will ich es; so lange man nicht zugleich diesen Fördersatz annimmt; Alles was gut ist, will ich — und hiemit auch schon die Kraft zu wollen als wahr voraussetzt.

S. 9.
Dritter Beweis.

Wem vor der Subtilität der Eintheilungen nicht ekelt, der wird eben dieselbe Folgerung auch folgender gestalt herausbringen können. Wollen und Denken sind entweder ganz einerley, oder sie sind unterschiedene Dinge. Das Erstre ist ungereimt, weil es der Empfindung und gesunden Vernunft widerstreitet. Folglich sind sie unterschiedene Dinge. Sind sie nun unterschiedene Dinge; so liegt der Unterschied entweder nur in zufälligen Umständen, dergleichen die Richtung und der Grad der Stärke sind, oder sie unterscheiden sich als (genus und species) Geschlecht oder der weitere, und Gattung oder der engere Begriff, oder, welches gleichviel ist, wie die Bestimmung und das zu bestimmende Wesen; oder sie sind gänzlich unterschieden, so daß keines von beyden unter dem andern mit begriffen ist, wenn nemlich in Jedem von Beyden etwas anzutreffen ist, das in dem Andern nicht ist. Für das Erste nun sage ich, Denken und Wollen sind nicht dem bloßen Grade nach von einander unterschieden. Denn auf diese Art würden wir alles das auch sogleich begehren, was wir stärker oder matter dächten, wowider die Erfahrung laut schreyet, und man würde ganz keinen Grund von dem Unterschiede zwischen dem Begehren und Verabscheuen angeben können; und weil auch derselbe Grad, der zu einem Wollen erforderlich seyn müßte, nicht erklärt werden kann,



so würde man nicht einsehen können, warum wir doch gleichwohl das Wollen und die Gedanken mit so gar grosser Deutlichkeit unterscheiden, und sie niemals verwechseln. Zweitens unterscheiden sie sich auch nicht bloß durch die Richtung, dergestalt nemlich, daß nur der Gedanke von gewissen Gegenständen allererst ein Wollen wäre. Denn auch alsdann, wenn das was wir denken, und das was wir wollen, ein Einiges Object ist; so unterscheiden wir dennoch den Gedanken davon von dem Wollen desselben aufs deutlichste. Alles aber, was blos in Ansehung des Objects unterschieden ist, das hört auf unterschieden zu seyn, so bald es auf ein Einiges Object zusammentrifft. Drittens sind auch Wollen und Denken nicht wie das Geschlecht und die Gattung unterschieden. Denn es ist weder das Wollen eine Gattung vom Denken: Denn solchergestalt wäre es eine Bestimmung von der Handlung des Denkens. Allein die Bestimmungen von der Handlung des Denkens können keine andern seyn, als mögliche Arten sich mögliche Gegenstände vorzustellen, und dieses bringt der Begriff selbst von den Gedanken so mit sich. Daß aber die Bemühung, zu bewerkstelligen, daß die gedachte Sache zur Wirklichkeit komme, nicht unter die möglichen Arten sich die Sache vorzustellen gehöre, sieht ein ieder sogleich ein. Eben so wenig ist auch das Denken eine Gattung vom Wollen, um eben derselben Ursachen willen. Zu dem würde das Wollen auch nicht allezeit schlechterdings

dings erfordern dürfen, daß man den Gedanken als ein relatum voraussetzte. Denn indem der weitere Begriff, oder das Geschlecht gesetzt wird, so wird damit noch nicht zugleich das Daseyn dieser oder iener Gattung gesetzt. Folglich sind Denken und Wollen durchgängig verschiedene Dinge, das ist solche, deren keines unter dem andern begriffen ist. Nun schließe ich weiter: Wenn Denken und Wollen dergestalt unterschieden sind, daß in Jedem von Beyden Etwas ist, daß in dem Andern nicht ist; so hängen sie entwedder von einer einzigen Kraft ab, oder von mehreren Kräften. Denn es wäre ungereimt, wenn sie von gar keiner Kraft herkommen sollten. Würden sie beyde von einer einzigen Kraft verursacht, so müßte diese Kraft entweder jede von beyden Handlungen zu nächst aus sich hervorbringen: solchergestalt aber hätte man wirklich zwey Kräfte, weil man so viel endliche Kräfte zählt, als wie viel nächste Wirkungen unmittelbar aus einer Einigen Thätigkeit Eines Subjects herkommen; oder die Kraft müßte vermittelst der erstern und vorhergehenden Veränderungen die andere und folgende hervorbringen. Nun mag man sehen, daß das Wollen von den Gedanken erzeugt werde, oder daß die Gedanken in dem Wollen ihre zureichende Ursachen haben; so wird man doch allemal in der Wirkung mehr haben, als in der Ursache; und über dieß wird man noch darzu der Erfahrung widersprechen, welche lehrt, daß wir zugleich sowohl denken als wollen. Folglich lehrt

uns Denken und Wollen auf unterschiedene und absonderliche Kräfte schliessen.

§. 10.

Was Wollen und Nichtwollen sey?

Das Wollen ist demnach eine Bemühung, ein gedachtes mögliches Object zur Wirklichkeit zu bringen, wiewohl dasselbe Bemühen zuweilen verhindert ist, zuweilen noch nicht zu reichend und hinlänglich ist, die Wirklichkeit der Sache zu bewerkstelligen. Das Object, dessen Wirklichkeit wir uns bemühen hervorzu bringen, ist bisweilen die Trennung von einer Sache, oder derselben Zerstörung: In diesem Falle heißt es, wir wollen etwas nicht, wir verabscheuen es, sind ihm abgeneigt; bisweilen ist solches die Vereinigung mit einer Sache: dann heißt es, wir begehren es.

§. 11.

Was das Begehren, das Vergnügen und die Affecten sind?

So viel von dem nothwendigen Wesen eines jeden Wollens. Nun wollen wir auch von den zufälligen Bestimmungen des menschlichen Willens so viel, als zu unserm gegenwärtigen Zwecke dient, voran schicken. Da wir das Daseyn aller möglichen Dinge und ihre Vereinigung mit uns nicht wollen, auch nicht wollen können, ja da wir so gar einige Dinge verabscheuen; so muß in der Natur unsers Willens eine

eine Ursache davon verborgen liegen, warum wir einige Dinge wollen, andre hingegen nicht wollen. 3. B. Die Vollkommenheit unsers Wesens ist Etwas, das wir wollen. Die Unvollkommenheit hingegen, in wiefern sie dergleichen ist, Etwas das wir nicht kennen wollen. Es läßt sich aber keine andre Ursache ausfinden, als diese, daß in dem Willen schon vorher eine Anlage darzu da gewesen ist, gewisse Dinge zu begehren, und daß folglich irgend eine Vorstellung von diesen Dingen, und das Bestreben sie zum Daseyn zu bringen, in der Seele schon vorher da gewesen ist. Nun nennen wir aber die fortwährenden Bestrebungen des Willens, zu bewerkstelligen, daß gewisse Dinge in einem gewissen Verhältnisse gegen uns vorhanden sind, Begierden oder auch Triebe, Verlangen, u. d. g. Diese Bestrebungen aber haben entweder mit einem Verlangen nach Etwas oder mit einem Abscheu vor Etwas zu thun. (§. 10.) Folglich giebt es in uns Triebe; und da ihre Anzahl nicht bis ins Unendliche fortgehen kann, so werden wir dadurch auf gewisse Grundtriebe geleitet, die von Natur in unsrer Seele liegen und uns eingepflanzt sind; dergleichen das Verlangen nach der Vollkommenheit unsers Wesens ist; und von welchen alle übrige Begierden, als nur zufällig entstehende abhängen. Gegenwärtig können wir uns um die Anzahl der Grundtriebe nicht bekümmern. Die Empfindung, die die Seele davon hat, daß Eine unsrer Begierden igt erfüllt wird, ist die nächste Ursache des Vergnügens

gnügens, oder der Empfindung des Angenehmens: die Empfindung des Gegentheils hingegen verursacht das Gefühl des Unangenehmen, des Verdrußes und des Schmerzes. Was aber das Wesen des Angenehmen und Unangenehmen betrifft, so glaube ich, es lasse sich solches nicht besser als aus seiner nächsten Ursache bestimmen; indem wir zwar davon eine sehr helle und deutliche Vorstellung haben, jedoch nur eine solche, welche sich nicht durch Abstraction und Unterscheidung der darinnen liegenden Theile auflösen läßt. Die Thätigkeiten der Begierden sind dem Grad der Stärke oder der Schwäche nach unterschieden. Gewisse Grade können nicht lange dauern; denen man am bequemsten den Nahmen der Affecten beylegen kann.

§. 12.

Was die Freyheit des Willens sey?

Wir sind uns zuweilen bewußt, daß wir statt dessen, was wir thun, auch das Gegentheil eben sowohl thun können, und zwar unter eben denselben Umständen. Ich bin mir z. B. bewußt, daß ich, wenn ich in meinem Zimmer herum gehe, eben so wohl auf die Rechte als auf die linke Seite zu gehen könne, so bald es mir beliebt. Daß dem also sey, erkennen wir nicht nur daraus, weil wir keine Ursachen sehen, die uns daran verhindern würden, das Gegentheil eben so wohl thun zu können; sondern es kommen auch nicht selten solche Fälle vor, wo
bey

bey wir zuverlässig wissen, daß selbige Umstände, die unsern Zweck betreffen, (denn die übrigen gehören hieher nicht, haben auch nicht die Natur eines Bewegungsgrundes) von beyden Seiten gerade einerley seyn werden; und daß folglich kein verschiedenes Gewicht der Bewegungsgründe hier Statt finden könne. Wies wohl es mir auch gar nicht sehr entgegen seyn würde, wenn es auch dergleichen allezeit gebe, indem von dem Daseyn irgend eines Bewegungsgrundes noch nicht auf dessen Hinlänglichkeit, uns zu einer gewissen Handlung zu bestimmen, geschlossen werden kann: man wolle denn das, worüber die Frage ist, schon in voraus als gewiß annehmen. In solchen Fällen nun sagen wir, daß wir ganz frey handeln. Demnach befindet sich in unsrer Seele eine Art von Wollen, vermöge dessen wir unter eben denselben Umständen Etwas thun oder unterlassen, oder Statt dessen Etwas Andres thun können, und dieses Wollen nennen wir die Freyheit, oder die Willkühr. Eine Handlung dieses freyen Willens heißt ein Entschluß, ein Vorsatz.

§. 13.

Der Freyheit Kann widerstanden and sie Kann überwunden werden.

Jedoch findet solches nicht in allen unsern Handlungen Statt. Denn zum Ersten, wenn wir einmahl einen Entschluß gefaßt haben und standhaft dabey bleiben; so können wir uns

nicht auch zugleich zu demienigen entschließen, was den Erstern ausschließt, oder was dessen Nichtseyn in sich schließt. Die Ursache also, warum wir dieses nicht können Wollen, liegt bloß in dem Satze vom Widerspruche, Kraft dessen etwas nicht zugleich seyn, und auch nicht seyn kann. Folglich wird durch diese Unmöglichkeit zu handeln die Freyheit nicht eingeschränkt, sondern erklärt: Wobey ich zugleich gelegentlich bemerke, daß man hierzu seine Zuflucht nehmen muß, wenn man erklären soll, warum Gott gewisse Dinge nicht wollen könne. Aber das verdient desto mehr Aufmerksamkeit, daß wir uns bisweilen bewußt sind, wir könnten zwar das Gegentheil thun, aber nicht anders als mit Beschwerlichkeit, mit Ueberwindung eines großen Widerstandes; weil wir nemlich unsern Gegenstand mit einer heftigen Begierde verlangen, welches man daraus sieht, weil er uns sehr angenehm und lieb ist. (s. §. II.) Z. E. wenn Jemand die Hofnung eines Gewinns verachten soll; oder weil wir ihn heftig verabscheuen, z. E. wenn ein Zorniger mit seinem Feinde sich versöhnen soll. Aus diesem allen erhellt offenbar, daß Begierden, die auf ein gewisses Object heftig abgerichtet sind, der Freyheit und der Möglichkeit, das Gegentheil zu wählen und zu beschließen, widerstehen. In dergleichen Handlungen also wirken wir zwar nicht gänzlich frey, doch aber auch nicht gänzlich gezwungen. Bisweilen ist der Trieb dergestalt heftig, daß wir das Gegentheil zu dieser

fer Zeit nicht thun können. Sodann liegt die Freyheit unter, und ist überwältigt. Und warum sollte nicht eine endliche Kraft von einer andern, die ihr an Möglichkeit zu wirken gleich ist, überwunden werden können? Ich wollte sogar sagen, daß die meisten von unsern Handlungen nicht vollkommen frey sind, ob sie gleich der Freyheit würden unterworffen seyn können; sondern daß sie entweder unter der Slavery der Leidenschaften und Affecten besangen, oder nur unvollkommen frey sind, indem nemlich der Entschluß sich mit einem Triebe vereinigt^g).

§. 14.

Gesetz, nach welchem sich die Triebe verstärken.

Wie wir finden, so wachsen die Stufen unsers Wollens auf eine zwiefache Weise. Einmal nehmen sie dadurch zu, daß wir uns angewöhnen, Etwas oft zu wollen. Zweytens wachsen sie und werden gereizt, so wie die Vorstellung ihres Gegenstandes heller und lebhafter wird; es wäre denn, daß ein widerstrebender freyer Entschluß, oder ein gegentheiliges Wollen, sich widersetzte; welches ohne Zweifel zu den Gesetzen zu rechnen ist, die Gott in der Schöpfung für die Wirkungen der

g) Hiervon ist in der Thelematologie, welche vor der Moral-Philosophie steht, ausführlich gehandelt.



der Seele festgestellt hat. Hieraus ergibt sich denn zugleich, was ein Bewegungsgrund, und was eine Reizung sey, ferner, wie und in wie fern man sagen könne, der Wille hänge von dem Verstande ab, und werde durch den Verstand regiert.

§. 15.

Die Freyheit streitet nicht mit dem Grundsatz vom zureichenden Grunde, führt auch kein blindes Schicksal ein.

Es haben einige gelehrte Männer vermeynt, wenn man diese Erklärung von der Freyheit annähme, so müsse man auch zugeben, daß etwas geschehen könne, dazu kein Grund vorhanden wäre, warum es geschähe. Denn wenn Jemand A sowohl als B unter eben denselben Umständen wollen kann, ungeachtet B dem A entgegen gesetzt ist; so ist, wenn er A will, kein Grund vorhanden, warum er nicht vielmehr B will, und eben so umgekehrt: folglich, meynen sie, würde die Erwählung des A nicht nach einem zureichenden Grunde geschehen, sondern nach einem ungefähren Zufall, welcher aber etwas unvernünftiges unsinniges und unerklärliches wäre. Allein die Sache ist so gefährlich nicht. Man muß nur den Satz vom zureichenden Grunde nicht weiter ausdehnen, als ihn die gesunde Vernunft lehret. Die gesunde Vernunft lehret zwar, daß alles, was zu seyn

seyn anfängt, von einer Ursache abhänget, welche zu dessen Hervorbringung Kräfte genug hat, und in der That im Wirken begriffen und unverhindert ist. Denn hier folgen wir dem großen logikalischen Grundsatz: Wenn das Daseyn des A ohne das Daseyn des B nicht gedacht werden kann, und beydes etwas Positives ist; so ist so lange gewiß, daß das Eine ohne das Andre auch wirklich nicht seyn könne, so lange nicht aus dem Satze vom Widerspruche selbst das Gegentheil erwiesen werden kann. Denn hieraus subsumiren wir nun: ein Ding, das ist zu entstehen anfängt, kann nicht gedacht werden ohne ein Andres, von dem es hervorgebracht ist. Dieses lehrt einen Jeden die innerliche Erfahrung dergestalt, daß die menschliche Natur das Gegentheil schlechtthin verabscheut. Ein jedes Ding demnach, das nun ist und vorher nicht war, hat seine zureichende Ursache, wodurch bewirkt worden ist, daß es da ist. Daß aber ein jedes zufälliges Ding auch so gar eines Grundes bedürfe, nicht nur warum es ist, sondern auch, warum an seine Statt nicht ein Andres da ist, das habe ich nirgends richtig und gehörig bewiesen gefunden, glaube auch nicht, daß es erwiesen werden könne. Denn das, was ist, hat seinen Grund, warum es ist; Ein Andres aber, wovon wir gedenken, daß es an Jenes Stelle seyn könne, bedarf keines besondern Grundes, warum es nicht ist. Denn dazu, daß es nicht ist, ist schon das genug, daß es ihm an einer Ursache zu seinem Daseyn

Daseyn mangelt. Wollte sich iemand einbilden, wie einige zu thun gewohnt sind, solches könne um deswillen nicht geschehen, weil sonst das, was ist, etwas unbestimmtes wäre, da doch gleichwohl die Bestimmung nach allen Theilen und Umständen der Grund von der Individualität eines Dinges sey: der würde gar einen groben Fehltritt thun, und zwo Bedeutungen des Worts Bestimmung, oder Determination, mit einander verwechseln, davon die Eine zur Existential-Subordination, die Andre zur Causal-Subordination gehört. (s. S. 4.) Denn wenn man sagt: alles was ist, muß, vermöge des Grundsatzes von der Individualität, bestimmt seyn; so ist dieses von den anflebenden Eigenschaften, und von dem was die Abstracte der Existenz ausmacht, nemlich von der Zeit und dem Orte, zu verstehen, und es gehört also zu derjenigen Bedeutung des Worts Bestimmung, da es existentialer genommen wird. Daß aber alles, was entsteht, auch eine nicht nur zureichende, sondern so gar determinierende Ursache haben müsse, das kann, ohne eine petitionem principii zu machen, nicht angenommen werden, wie ich anderwärts in einer eigenen Abhandlung gezeigt habe. Es ist das etwas Eigenes an den Erkenntniß-Gründen a priori, daß wir das, was darinnen gegründet ist, nicht anders als dergestalt erkennen können, daß wir zugleich begreifen, warum an dessen Statt das Gegentheil nicht seyn kann. Dieses kömmt nemlich daher, weil wir, vermöge

möge des Wesens unsers Verstandes, die Wahrheit nicht anders als durch die Unmöglichkeit der entgegengesetzten Dinge erkennen. Daher denn leicht die Verwirrung entstand, daß man das, was von der Gattung gilt, dem Geschlechte beylegte. Ein Fehler, den alle dieienigen gelehrten Männer gemacht haben, denen es beliebt hat, die wirkenden Ursachen und die Erkenntnißgründe a priori, Dinge die doch wahrhaftig ihrem Wesen nach himmelweit von einander unterschieden sind, unter einen allgemeinen Begriff gemeinschaftlich zusammen zu nehmen, und dem daraus erwachsenen Satze den Namen des Satzes vom zureichenden Grunde beizulegen. Ich läugne also, daß eine freye Handlung in unsrer Seele nicht anders als durch ein Ohngefähr ohne Vernunft und durch einen Zufall entstehe. Denn so oft es Jemanden zum Fehler angerechnet wird, daß er etwas dem Ohngefähr oder dem Zufalle zuschreibe, so ist solches davon zu verstehen, wenn Etwas ohne wirkende Ursache, und zwar ohne zureichende Ursache geschehen seyn soll, als auf welche alle vernünftige Leute bey einem ieden zufälligen Dinge aufs stärkste dringen. Man wird nun zwar sagen: aber Etwas einem blossen Glücksfalle nicht unähnliches ist es doch, wenn die Kraft, die sich zu A und B gleichgültig verhält, sich zu dem A bestimmt. Hierauf antworte ich, eine solche Kraft in dem Verstande oder in den Elementen zu glauben, wäre freylich das ungeheimteste von der Welt, und sie wäre dem Zwecke der

der Schöpfung und allen Eigenschaften Gottes entgegen, dieses gebe ich gern zu. Aber die Ursachen, welche hier in Betrachtung kommen, lassen sich nicht eben so wohl auf den freyen Willen anwenden, wenn man nur das nicht aus den Augen läßt, daß die Freyheit eine Art zu wollen sey, das ist, ein Vermögen des Geistes, nach seinen Vorstellungen zu handeln. (S. 5.) Denn vor einer iedweden freyen Handlung geht die Vorstellung vorher sowohl von derselben Handlung, die wir hernach vornehmen, als auch von noch andern, die wir eben so wohl, oder wenigstens mit Ueberwindung eines gewissen Widerstandes, unternehmen könnten. Und alsdenn erst können wir uns zu der vorher überlegten Handlung anschicken. Kann man denn aber nun sagen, daß das durch einen Zufall erfolgt sey, was man mit Ueberlegung und nach vorgängiger Erwägung gewisser Gründe unternimmt? Vielmehr kann und muß man sagen, daß der freye Wille eben um deswillen schlechterdings in der Welt habe seyn müssen, weil sonst Niemand vorhanden gewesen wäre, der sich Selbst Zwecke vorsetzte, und weil anderer Gestalt kein System moralischer Handlungen und einer wahrhaftig moralischen Tugend und eines wahren moralischen freywilligen und willkürlichen Gehorsams Statt gehabt hätte, welches doch Gott zum Zwecke gemacht hat, und hat machen müssen ^h). Wahrhaftig Nichts kann weniger

h) S. Metaphys. §. 281. u. f. 354. 477. u. f.



weniger von Ungefähr geschehen, als was mit Willen geschieht.

§. 16.

Ein anderer Beweis, daß es eine Freyheit gebe; nebst einer nähern und ausführlicheren Bestimmung des erstern Beweises

Indessen kann ich nicht leugnen, daß diese Sache an sich schwer ist, ia so gar Etwas ganz Unbegreifliches und unsrer Vernunft Unerforschliches enthält: theils, weil wir hier auf einen Gegenstand gebracht werden, dessen Thätigkeiten weit anders, als alle andre Dinge in der Welt beurtheilt werden müssen, wobey die Meisten Schwierigkeit zu finden, und nichts sicheres anzutreffen vermeynen; theils, weil man hier in der That an die Grenzen der menschlichen Vernunft gelangt ist, wo, da man doch irgend wo einmal stille stehen muß, stehen zu bleiben Pflicht ist. Daß es aber Niemanden zukomme, meine Erklärung von der Freyheit um deswillen zu verwerfen, weil sie etwas Unbegreifliches enthält, kann auffer dem, was §. 12. beygebracht worden ist, auch durch andre Gründe erwiesen werden. Wenn wir das Gegentheil von dem, was wir thun, niemalen gleichmäßig thun können, warum sind wir uns denn dessen gleichwohl mit so großer Gewißheit und Klarheit bewußt? Davon, wird man sagen, ist ein Selbstbetrug schuld. Ich antworte: wars um soll denn aber nur da ein Betrug obwalten, wo deiner Hypothese widersprochen wird, nie-

C

mals



mals aber bey andern Vorfällen von eben derselben Art? Wenn derjenige, der sich bewußt ist, er sey frey, dennoch nicht frey ist, warum kann denn der ein Gedicht verfertigen, der sich bewußt ist, er besitze die Fähigkeit dazu? In Wahrheit, wenn das nicht wirklich und vorhanden seyn soll, dessen Daseyn wir innerlich deutlich empfinden, und dessen wir uns mit einem gewissen Zwange bewußt sind, so ist überhaupt Nichts zuverlässig. — Zudem wird, wenn man eine solche Freyheit des Willens nicht zugesetzen wollte, alle wahre Zurechnung aufgehoben. Denn da die Zurechnung der Grund seyn soll, warum Jemand des moralischen Lobes, einer Belohnung oder Strafe würdig geachtet wird; so kann Zurechnen nichts andres heißen, als Etwas Jemanden als einer solchen Ursache beyzumessen, welche die Handlung auch würde haben unterlassen können, und die ihre Handlungen in ihrer Gewalt gehabt hat. Derjenige aber ist keinesweges eine wahrhaftig moralische und solche Ursache seiner Veränderungen, welche von allem äußerlichen Zwange sowohl als von einer innerlichen Nothwendigkeit frey ist, der nicht bey Setzung eben derselben Umstände, sondern nur unter andern Umständen, anders soll handeln können. Auf diese Weise würden die Menschen keiner andern Zurechnung fähig seyn, als die Thiere und die Maschinen. Das thut nichts zur Sache, wenn Jemand meynte, daß jene Nothwendigkeit zu wirken dadurch aufgehoben werde, weil wir Vernunft haben. Denn

Denn die Vernunft und die Kraft zu denken haben auf die Beweisraft des Grundes, aus welchem ich den Beweis führe, keinen Einfluß, und wirken selbst nach einer Nothwendigkeit. Dahingegen, wenn man meinen Begriff von der Freyheit annimmt, und überdieß ein göttliches Gesetz und eine Verbindlichkeit zu demselben voraussetzt, gar leicht erkannt wird, wie wir der Tugend und der Verschuldung fähig werden können. Da nun aber von der Möglichkeit einer wahren Zurechnung aller Begriffe des Lößlichen und Schändlichen, der Gesetze, der Strafen, der Belohnungen, des Lobes und Tadels abhängt; so ist leicht zu erachten, wie so gar viel daran liege, daß der alte Begriff von der Freyheit unverändert beygehalten werde. Die menschliche Natur verabscheut eine solche Lehre, welche den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, Lößlich und Schändlich vernichtet: Und da derselbe auf keine andre Weise ungefränkt erhalten werden kann, als wenn iene einzige mögliche Ursache der Zurechnung, ich meyne die Freyheit, zum Grunde gelegt wird; so reißt uns die menschliche Natur nirgends mit so unwiderstehlicher Gewalt hin, als dazu, daß wir eine solche Freyheit glauben, die unter eben denselben Umständen auch anders handeln kann. Ich habe gefunden, daß manche wackere Gelehrte dieses wohl gefühlt, aber unsrer Meynung beyzutreten sich um deswillen geweigert haben, weil sie glaubten, das könne nicht geschehen, ohne dem Sake vom zureichenden Grunde Eintrag zu thun.

thun. Allein ich habe erwiesen, daß dieser Grundsatz, in demjenigen Verstande genommen, da er unsrer Meynung widerstreitet, nicht wahr sey, und daß hingegen in dem Sinne, da er wahr ist, demselben unsre Meynung nicht entgegen ist. (S. 15.)

§. 17.

Was eine Verderbniß sey?

Unter einer Verderbniß verstehe ich eine solche Disposition eines Dinges, dadurch es unvollkommener gemacht wird, oder dadurch in seinem Wesen Etwas hervorgebracht wird, welches verursacht, daß die Endzwecke desselben, oder ein Theil derselben Endzwecke, nicht erhalten werden können. Eine Verderbniß des Verstandes demnach ist eine solche Disposition der Kraft zu denken, wodurch die von Gott abgezielte Erkenntniß der Wahrheit verhindert wird. Disposition nenne ich hier eine jede Eigenschaft an einem Dinge, welche nicht leicht wieder weg zu nehmen ist.

§. 18.

Daß es Verderbnisse des Verstandes gebe.

Daß es in dem Verstande der Menschen dergleichen Verderbnisse gebe, davon zeugt die traurige Erfahrung. Einige z. B. liegen an der Leichtgläubigkeit krank, Andre an dem Aberglauben, und sie sehen überall in Zahlen, Zeichen, Zeiten und dergleichen Geheimnisse, oder lassen

lassen sich überhaupt alles das überreden, was nur nach etwas Geheimen, Wunderbaren, Unbegreiflichen schmeckt. In Einigen ist Etwas, das sie nur dieienigen Dinge nicht glauben läßt, die zur Religion gehören. Beweise, die sie sonst für stark halten, kommen ihnen so gleich kraftlos vor, wenn sie zu Behauptung der Religions-Wahrheiten angewendet werden: so lassen sie sich z. E. durch dieienigen Gründe, durch die sie bewogen werden, die Werke des Cicero für ächt zu erkennen, keinesweges von der Richtigkeit und Unverdorbenheit des biblischen Textes überzeugen. Einigen ekelt vor Allem, was scharf und genau abstrahirt ist, und sie behelfen sich lieber allenthalben mit dunklen Begriffen. Andre thun dieses nur in Ansehung der Erkenntniß des christlichen Glaubens; sie sind mit einer sehr armseligen Kenntniß desselben zufrieden, und das Forschen der heiligen Schrift ist ihnen zuwider. In Ansehung des Urtheils über die Vollkommenheiten der Dinge ist der Geschmack der meisten Sterblichen äusserst verderbt, und sie sind das einmal völlig gewohnt, gewisse Dinge ohne Grund zu loben oder zu tadeln. Bey vielen liegt die gesunde Vernunft unter vorgesetzten Meynungen vergraben; was nun mit diesen nicht übereinstimmt, das hören und lesen sie nicht ohne großen Widerwillen, verachten es schlechthin, und verwerffen es als abgeschmackt. In wiefern nun diese Gebrechen ihren Grund in gewissen Determinationen des Verstandes haben, in so fern nenne ich sie Verderbnisse

derbnisse des Verstandes. Denn wie sehr sie dem Zwecke, die Wahrheit zu erkennen, widersprechen, sieht ein Jeder leicht ein. Sie versperren uns in den Weg zur Wahrheit ohne daß wir es selber wissen und bemerken, und machen, daß wir, in die wichtigsten Irrthümer verstrickt, dennoch ruhig dabey sind, und uns von der Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit unsrer Meinungen für zureichend überzeugt halten, in daß es uns nicht einmal in den Sinn kömmt, an der Wahrheit unsrer Meinungen zu zweifeln.

§. 19.

Die Einschränkung des Verstandes gehört nicht unter die Verderbnisse.

Mit den Verderbnissen des Verstandes aber darf man die natürliche Einschränkung unsers Verstandes nicht verwirren. Diese ist keine Verderbniß der Seele, sondern sie gehört zu den natürlichen und nothwendigen Umständen unsers Wesens. Denn aus ihr allein, wenn keine neue Ursache dazu kömmt, würde niemals folgen, daß wir das Wahre für falsch, und das Falsche für wahr ansähen; nur so viel entsteht daraus, daß wir einige Dinge gar nicht, oder nicht deutlich und zuverlässig genug, erkennen; wobey wir uns doch aber auch immer des Mangels der Deutlichkeit sehr wohl bewußt seyn können. Und da wir hier von derjenigen Einschränkung reden, die Gott mit unserm Verstande gemacht hat; so ist offenbar, daß diejenige

ienigen Wahrheiten, welche wir eben um der Einschränkung willen unsrer Vernunft zu erforschen nicht vermögen, auch zu denen gar nicht zu rechnen sind, deren Erkenntniß der allweise Schöpfer auf dem Erkenntnißwege der Vernunft fordert, wenigstens nicht in dieser Welt fordert. Von derjenigen angeborenen Verderbniß des Verstandes, welche ein Stück der Erbsünde ist, wollen wir unten reden.

§. 20.

Beweis, daß die Verderbniße des Verstandes vom freyen Willen abhängen.

Ich behaupte nun, daß diese Verderbniße des menschlichen Verstandes von dem freyen Willen der Menschen abhängen. Das läßt sich folgendergestalt erkennen: Gesezt, daß sie nicht von dem freyen Willen irgend eines endlichen Geistes abhingen, so müßte ihre wahre und einzige Ursache Gott selbst seyn. Denn alles, was sich in unsrer Seele befände, das müßte von einer vorhergehenden Veränderung abhängen, welche die Ursache enthielte, nicht nur warum dieses erfolgte, sondern auch, warum es nicht vielmehr nicht da wäre, oder an Statt desselben etwas Andres da wäre. Eine solche zureichende Ursache würde also nicht nur verursachen, daß dieses erfolgte, sondern sie würde auch zugleich machen, daß an dessen Stelle nicht etwas Andres entstünde. Folglich würde auch bey Sekung eben derselben Umstände etwas

Andres schlechthin nicht haben erfolgen können, indem seiner Entstehung schon durch eine zureichende Ursache vorgebeugt gewesen wäre. Nun kann man eben diesen Beweis auch auf einen jeden Zustand und auf jede Veränderung der Seele anwenden, man mag so weit zurücke hinauf steigen, als man nur will. Folglich würde die Reihe alles dessen, was in uns vorgeht, von Gott dergestalt in voraus angelegt seyn müssen, das schlechterdings nichts Andres hätte erfolgen können. Ist dieses, so würde die Zurechnung aller unsrer Handlungen nicht auf uns fallen, die wir ja Nichts Selbst thäten, sondern nur zu erwarten hätten, was jene Gesetze der Veränderungen, an welche Gott unser Wesen gebunden hätte, in uns hervorbringen würden: hingegen würde die einzige wahre Ursache alles dessen, was, und wie es in uns vorgienge, Niemand andres als Gott selbst seyn. Denn so, wie man den heutigen Ausgang der Sonne, billig nicht der Sonne, sondern Gott zuschreibt, weil die Ursachen, wodurch der heutige Ausgang der Sonne vom Anfange der Welt her von Gott vorherbestimmt ist, in aller Betrachtung von Gott als zureichend herkommen; so würde auch ein jeglicher Zustand unsrer Seele, er sey auch noch so verderbt und schändlich, von Gott abhängen, wenn man nicht die Freyheit in dem Verstande, wie ich sie bestimme, Statt finden läßt.

§. 21.

Weitere Erklärung davon.

Solchergestalt würde auch hiermit alle Sünde und alles wahre moralische Böse geleugnet. Denn alles, was Gott selbst und allein hervorbringt, oder hervorzubringen nicht umhin gekonnt hat, das kann ihm unmöglich mißfallen. Hingegen soll und muß die Sünde Etwas seyn, was nicht blos in der Einschränkung des Wesens besteht, sondern was Gott mißfällt, was zugerechnet und eben deswegen bestraft wird. Da es nun aber ungeheimt ist, das moralische Böse zu leugnen, so können wir uns auch nicht wegern zuzugestehen, daß die Verderbnisse des Verstandes von dem freyen Willen abhängen.

§. 22.

Die Verderbnisse des Verstandes hängen keinesweges von unserm Wesen ab.

Vielleicht möchte Jemand behaupten wollen, Gott würde darum eben noch nicht zur Ursache des Bösen gemacht, wenn man gleich meinen Begriff von der Freyheit, und die Abhänglichkeit der Verderbnisse des Verstandes von derselben ableugnete, und zwar aus dem Grunde, weil alles was in uns ist, aus unserm Wesen flüsse, dieses Wesen aber ewig und unveränderlich sey, Gott hingegen unser Wesen nicht Selbst gemacht, sondern ihm nur das Daseyn gegeben habe, wobey es auch nicht in seiner Gewalt ge-

E 5

wesen

wesen sey, dieses Wesen selbst anders zu erschaffen, als so wie es von Ewigkeit her in Seinem Verstande als möglich verborgen gewesen sey. Ob demnach gleich in uns vielerley Unvollkommenheit sey, so müsse man doch nicht sagen, daß solche von Gott abhängen, sondern das hänge von unserm Wesen ab. Daß aber dergleichen unvollkommene Wesen vorhanden wären, das habe die Verfassung der besten Welt, als welche allein zur Wirklichkeit gebracht werden konnte, so erfordert. Darauf antwor- te ich: Diese guten Leute lassen den Unterschied zwischen einem nothwendigen und einem zufälligen Wesen aus der Acht, und lassen sich, getäuscht von einigen Trugschlüssen, verleiten, allen Wesen eine Nothwendigkeit beizulegen, wie ich anderwärts ins Licht gesetzt habe¹⁾. Das läßt sich schlechterdings nicht billigen, daß sie dem menschlichen Wesen eine Nothwendigkeit andichten; da doch dasselbe zufällig ist, und seine ganze Bestimmung, Einrichtung und seine Schranken dem Rathschlusse und der Willkühr Gottes zu danken hat. Aber wenn die Vertheidiger der gegenseitigen Lehre in irgend einer Sache hartnäckig und übel zu verständigen, ja bey nahe ganz ungelehrig sind, so scheinen sie es gewiß da zu seyn, wenn sie die Verschiedenheit der Wesen begreifen sollen, und wenn sie die verschiedenen Stücke und Gründe einsehen und gegen einander halten sollen, auf welche

es

1) S. Metaphysik S. 42. 43. 100. 123.



es ankommt, daß die Identität der Substanzen, und absonderlich der Menschen, entweder verbleibt oder aufgehoben wird. Wohlta also, wir wollen das alles weiter auseinander setzen! Jene Herren stellen sich die Sache folgendergestalt vor: Sie setzen zum Grunde, alle Veränderungen eines ieden Geistes hängen von einander in ununterbrochener Reihe als gänzlich und zuverlässig determinirte Wirkungen ab, und haben allesammt in einer gewissen Einzigen Grundkraft ihre Ursache: diese nennen sie das Wesen desselben Geistes. Aber nirgends ist erwiesen, daß es ein solches Wesen gebe. Warum sollten denn, für das Erste, nicht mehrere Grundkräfte in Einem Subiecte zugleich verbunden seyn können, so daß einige Veränderungen von dieser, andre von jener, wieder andre von allen zugleich abhingen? Zwentens, woher wissen wir denn, daß alle Veränderungen in einem Subiecte solche Wirkungen sind, bey welchen allezeit ein Grund da ist, warum sie von ihrer Ursache nicht anders eingerichtet, oder überhaupt gar nicht hervorgebracht worden sind, da uns doch gleichwohl die Metaphysik ganz natürlich und ordentlich auch auf eine solche Art von Kräften leitet, die bloß thätig sind, welche dann, wenn sie wirken, die Handlung auch unterlassen, oder etwas Andres wirken können, und deren Handlungen solchergestalt in der That Erste und solche sind, die in dem Wesen des Dinges nicht in Ansehung ihres thätlichen Erfolgs, sondern nur in Ansehung ihrer voll-

kom-



Kommenden Möglichkeit gegründet sind ^{k)}. Der Begriff von einer solchen Ursache enthält nichts Widersprechendes; folglich ist sie möglich. Ihr Daseyn aber weiß man auch schon aus andern Gründen. Will man sagen: Wenn eine Kraft gleicherweise aufgelegt ist zu B wie zu A, warum bringt sie nun A hervor? Antwort; weil sie es kann; — Warum nicht zu andrer Zeit? — Weil sie igt wirkt: — Warum wirkt sie nicht zu andrer Zeit eben so wohl? — Weil es bey ihr steht, auch nicht zu wirken. — Es ist wahrhaftig wunderbarlich, daß gewisse Leute hier sich noch einiges Bedenken machen können; nemlich sie erheben dargegen ein Geschrey und sagen: auf diese Art schlüsse man ia von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit. Denn wenn das nicht Unwissenheit und Uebersetzung der Streitfrage ist, so möchte ich wissen, was ie dergleichen seyn sollte. Denn wir reden ia hier nicht von Schlüsse machen und von Folgerungen, sondern von dem Vermögen der thätigen Kräfte, und wie viel man denenselben soll zuschreiben können: und zwar reden wir hier eben von der höchsten Thätigkeit, die man nur finden kann. Ist denn etwan darinnen etwas Widersprechendes, wenn ich sage, daß eine thätige Kraft vom Können zum Seyn, ich meyne, von der Möglichkeit des Wirkens zur Thätigkeit selbst, fortgehen könne? Wenn die Thätigkeit nicht dazu vermögend seyn soll, lieber, so sage man doch, was sie immermehr seyn solle? Uebrigens folgt

k) S. Metaphys. §. 81. 84.

folgt das freylich daraus ganz richtig, daß die freyen Handlungen von einem endlichen Geiste nicht vorhergesehen werden können, und daß solches eben um deswillen nicht angeht, weil sich vom Können aufs Seyn nicht schlüssen läßt; sondern daß ein endlicher Geist zukünftige Wirkungen nicht anders, als aus determinirenden Ursachen voraussehen könne. Und das darf uns auch nicht etwan ungelegen seyn, daß wir ein solches Vorherwissen, welches Gott eigen ist, ihm auch eigen seyn lassen, und uns dessen enthalten müssen, daß wir seinen Verstand etwan nach dem kurzen Maasse unsrer Einschränkung abmessen wollten. Endlich warum sollen die Veränderungen eines Dinges, oder wenigstens eines Geistes, eben allezeit nur von einem innerlichen principio allein herkommen? warum sollen nicht vielmehr viele derselben zugleich von äußerlichen Ursachen abhängen, ohne deren Hinzukommen sie nicht entstanden wären? Wenn nun dieses letztere geschieht, so siehet man Veränderungen in dem Dinge, die nicht in allen Stücken, und wenigstens nicht auf diejenige Art, wie die übrigen Veränderungen, von seinem Wesen abhängen. Es würde Nichts die Geschöpfe unter einander wirklich verbinden, wenn sie nicht durch äußerliche Handlungen in einander wirkten; folglich würde auch keine Welt seyn können, als die schlechterdings aus mit einander verbundenen Dingen bestehn muß. Demnach besteht vielmehr das Wesen des Menschen in den Grundkräften allein, aus welchen so-
dann

dann auch gewisse Folgen ganz unzertrennlich herfließen, mit welchen jedoch die zufälligen und frey hervorgebrachten Determinationen, ia mit welchen so gar auch überhaupt diejenigen Veränderungen, die von aussen her verursacht werden, keinesweges zu verwirren sind. Hieraus erhellt dann, daß iene ganze Hypothese der Gegner schon um dieses Einzigen willen nicht zugestanden werden kann, wenn man es auch dabey bewenden lassen, und von alle dem nichts sagen will, was sonst dabey von der besten Welt, von dem Wesen der Unvollkommenheit und dergleichen ohne Grund angenommen wird. Gewissermaassen kann ich wohl zugeben, daß das Wesen des Menschen ewig sey; aber in wiefern es der Wahrheit gemäß ist, da folgt Nichts daraus. In dem Verstande aber, da sich zum Vortheil der gegenseitigen Meynung etwas daraus schlüssen läßt, ist es der Wahrheit nicht gemäß. Denn wie nun? Die Idee von unserm Wesen ist von Ewigkeit her in dem göttlichen Verstande gewesen: Gut, aber sie ist doch nicht als eine Sache da gewesen, die Gott schlechterdings also schaffen mußte, und die er nicht anders determiniren konnte, wenn er uns schaffen wollte. Denn man muß, wie ich schon vorhin erinnert habe, einen Unterschied machen zwischen einem nothwendigen und einem zufälligen Wesen. In jenem kann Nichts hinweg seyn, es kann auch Nichts von dem, was da ist, verändert werden, weil, so bald man das sehet, was das wesentli-

che

che Principium ist, alles übrige daraus folgt. Unser Wesen hingegen ist zufällig; Es besteht auch nicht in einer einzigen Kraft, aus deren Wesen nur Alles so und nicht anders erfolgen müßte, (S. 1.) und überdieß besitzt es eine Kraft, die bloß thätig ist, nemlich den freyen Willen. (S. 12.) Vielmehr kann man richtig behaupten, daß ausser Gott und der so genannten *materia prima*, wie man das Wort heut zu Tage in der Naturlehre nimmt, das Wesen keiner einzigen Substanz nothwendig ist. Nemlich die Meinung ist, in keinem von beyden kann irgend eine Eigenschaft abwesend seyn, wenn nicht zugleich das Daseyn des ganzen Subjects unmöglich gemacht werden soll. Allerdings also waren wir von Ewigkeit her in dem göttlichen Verstande, aber wir waren darinnen als solche Dinge, die Gott auf unendlich mannigfaltige Art auch verändern und anders machen konnte. Nun wird man aber vielleicht einwenden, wenn Gott uns anders geschaffen hätte, so wären wir alsdenn vielleicht nicht eben die Personen, die wir sind. Darauf dient zur Antwort: Nicht eine iede Veränderung hebt die Identität auf; wenn das folgte, so wären wir heute nicht mehr eben die Menschen, die wir gestern waren. Das Subject bleibt immer eben dasselbe, wenn gleich das Zufällige, was sich in ihm befindet (*accidentia*,) und die Determinationen verändert werden, und so lange in einem einfachen Subjecte die Grundkräfte fortdauern, so entsteht daraus nicht einmal ein Wesen.



Wesen von anderer Art. Es ist demnach offenbar, es lasse sich nicht erweisen, daß das Böse von unserm Wesen und dessen unvermeidlicher Einschränkung abhängt; woraus zugleich folgt, daß auch durch eine solche Antwort die Güte Gottes nicht gründlich vertheidigt werde; und noch ferner folgt, daß, wenn das Böse wirklich von unserm Wesen herrührete, dennoch die Schuld davon auf Gott, als den freyen und ungezwungenen Urheber und Baumeister desselben, würde zurück fallen müssen.

§. 23.

Weitere Erklärung.

Zudem widerlegt auch icene ganze Erklärung von dem Ursprunge des Bösen (§. 22.) den von mir (§. 21.) beygebrachten Beweis keinesweges; sondern giebt vielmehr zu, daß es gar kein solches moralisches Böse gebe, das Gott mißfallen, oder dem Sünder dergestalt zugerechnet werden könnte, daß er einer Strafe würdig erkannt werden dürfe. Denn Alles, was von Gott nicht anders hat determinirt werden können, als es determinirt worden ist, das kann Ihm unmöglich mißfallen. Daher wenn man behaupten wollte, Gott strafe die Creatur um deswillen, weil sich an ihr Etwas befindet, welches doch Gott wollen und zugleich zur Wirklichkeit bringen mußte, da er einmal die beste Welt erwählte; so wäre das nicht viel weniger, als eine Gotteslästerung.

Und

Und wenn man hingegen nur Unvollkommenheiten an dem Menschen zugestehet, und zwar solche, die aus der Einschränkung seines Wesens fließen, so sehet man hiermit noch keine Sünde, noch kein moralisches Böses. Denn solche Unvollkommenheiten, die bloß aus der Einschränkung eines Dinges herfließen, dürfen nicht unter die Verderbnisse oder Sünden gerechnet werden; (S. 19.) diejenigen Unvollkommenheiten aber, welche zu den Verderbnissen zu rechnen sind, können von der Einschränkung allein nicht herrühren, sondern sie erfordern, daß man einen andern besondern Grund von ihrer Möglichkeit in dem menschlichen Wesen selbst zugeben muß. Es giebt nemlich, um mich deutlicher zu erklären, dreyerley Arten von Unvollkommenheiten. Einige erfolgen aus dem Wesen der Endlichkeit, das allen Geschöpfen nothwendig gemein ist, und diese bestehen in der bloßen Abwesenheit der Unendlichkeit oder unermesslichen Vollkommenheit, z. E. daß wir nicht allwissend sind. Von diesen ist hier die Frage nicht, und sie gehören gar nicht zur Classe der Verderbnisse. Andre Unvollkommenheiten liegen in den zufälligen Einschränkungen eines endlichen Wesens, ich meyne in dem Mangel mehrerer Kräfte, die zwar ohne Widerspruch da seyn könnten, die aber doch die göttliche Weisheit diesem Dinge bezulegen nicht für gut befunden hat. Dergleichen Unvollkommenheit ist es an dem Viehe, daß dasselbe keine Vernunft hat; an dem Menschen, daß ihm eine vollkom-

D
menere

menere Einsicht in die Natur der Geister in diesem Leben versagt ist. Aber auch von diesen ist voritz die Frage nicht: und es gehören auch diese Unvollkommenheiten nicht zu den Verderbnissen, indem sie dem Endzwecke Gottes, wozu er den Menschen geschaffen hat, nicht widerstreiten. Von diesen beyden Arten der Unvollkommenheiten müssen wir dieienigen absondern, die wir §. 17. als solche Verderbnisse beschrieben haben, welche dem Endzwecke des menschlichen Wesens widerstreiten. Dergleichen sind die Eitelkeit, die Bosheit, die Narrheit, die Gottlosigkeit, die Gottesläugnung. Das sind dieienigen Verderbnisse, über die wir gegenwärtig eine Untersuchung anzustellen angefangen haben, ob sie der menschlichen Natur dergestalt wesentlich sind, daß sie Gott dem Menschen nicht nur anerschaffen habe, sondern daß er auch nicht umhin gekonnt habe, sie ihm anzuerschaffen. Daß diese Verderbnisse aus der bloßen Einschränkung unsrer Natur nicht flüssen, habe ich §. 19. gezeigt. Daß sie aber auch der menschlichen Natur überhaupt betrachtet nicht nothwendig zukommen, läßt sich schon daraus begreifen, weil in dem Begriffe eines solchen Menschen, der von aller Eitelkeit, Narrheit und von allem Irthum frey ist, kein Widerspruch enthalten ist. Folglich würde Gott in dem individualen Wesen eines iedweden Menschen einen besondern Grund zu Verderbnissen haben legen müssen. Da nun aber Gott diese Verderbnisse selbst, als seinem eigenen Zwecke zuwider,

wider, nicht an sich hätte wollen können; so müßte er sie vielleicht wollen als Mittel zu einem größrem Guten, nemlich um dadurch den Zweck der ganzen Welt desto besser zu erlangen. Allein derienige Zweck der Welt, an welchem sich Gott vergnügt, ist, wie ich izt aus der Morals-Philosophie annehme, die seligste Vereinigung derienigen mit Gott, die sich der Tugend beflüssigen. Eben dieser Tugend aber treten ia hinwiederum die Verderbnisse an sich entgegen. Jedoch, vielleicht möchten sie die Tugend zu fälliger Weise befördern können, in so fern nemlich, weil die Tugend durch Ueberwindung derselben geübt würde, und also mehr Stärke und Wachsthum erlangete. Aber auch nicht einmal um dieser Ursache willen hat Gott Selbst Verderbnisse in uns legen können. Denn auf diese Weise hätte er nicht das beste Mittel erwählt, und zwar in einer Sache, wo nicht nur ein besseres bey der Hand war, sondern die auch so gar zur Natur seines Zwecks allernächst gehörte. Die Tugend kann in einem Geiste, der von aller Verderbniß frey ist, viel geschwinder, und also, weil sie nach und nach zu mehrern Wachsthum gelangen kann, auch vollkommener gebildet werden. Hingegen ienes Wachsthum der Tugend, zu welchem wir dadurch gelangen, wenn wir bey Ausübung derselben dem Widerstande böser Begierden standhaft entgegen arbeiten und ihn überwältigen, kann ia eben so wohl auch dadurch erkannt werden, wenn wir äußerliche Hindernisse der Tugend und Lockungen



zur Eitelkeit überwinden. Wie wir aus der Schrift wissen, so hat sich Gott dieses Weges auch wirklich bedient, und daher zugelassen, daß der Teufel die ersten Menschen zum Abfall von Gott aufwiegeln durfte. Und ob man auch wohl den Endzweck der Welt sich noch allgemeiner also vorstellen kann, daß er überhaupt in der Offenbarung der Eigenschaften Gottes liege; worunter alsdenn auch die Strafgerechtigkeit zu rechnen ist, zu deren Offenbarung selbst das Daseyn solcher Geschöpfe, die gestraft werden, ein Mittel ist; so muß man doch bedenken, daß, wenn Gott nach seiner freyen Willkühr auch dieses Mittels sich hat bedienen wollen, wie er sich denn desselben auch wirklich bedient hat; daß, sage ich, dieses nicht anders habe geschehen können, als dergestalt, daß die Geschöpfe, die gestraft werden sollten, die Strafe verdient haben, und durch ihre eigne Schuld elend sind¹⁾. Allein

- 1) Diesen Punct hat Herr Joachim Boeldicke, Diaconus zu Spandau, in seinem abermaligen Versuch einer Theodicee, mit vielem Fleiß ausgeführt. Dieser gelehrte Mann bekennet daselbst, er sey dadurch vornemlich betrogen worden, eine neue und gelindere Theodicee zu unternehmen, und meiner Meynung von der Freyheit und der Einschränkung des Sazes von dem determinirenden Grunde beyzutreten. Man sehe daselbst S. 39. 82. 87. und an andern Orten. Uebrigens scheint es, als ob die gelehrten Männer, die bisher wider ihn geschrieben haben, auf diesen Punct nicht vornemlich Achtung gegeben hätten: sondern sie lassen fast immer die Frage,
wor

lein in dem Menschen Verderbnisse zu erschaffen, oder unvermeidlich zu determiniren, damit man eine Gelegenheit zu strafen habe, und Etwas in den Menschen zu legen, dafür man Abscheu hat, nur damit man einen Grund habe, ihn hernach zu hassen, ihn zu quälen, und ihm die Hoffnung zu einer seligen Vereinigung mit Gott zu vereiteln: das streitet wahrhaftig sowohl mit der Heiligkeit als mit der Gerechtigkeit, und mit der Weisheit Gottes. Uebrigens mag Einer nun die Unvollkommenheiten, so aus der bloßen Einschränkung flüssen, Sünde nennen wollen, oder er mag nur solche Verderbnisse, zu welchen ein eigenthümlicher determinirender Grund von Gott in jedweden Menschen gelegt seyn soll, mit diesem Namen belegen wollen; so wird er hiermit doch allezeit eingestehen, daß er wirklich weder eine eigentliche Sünde, noch auch den Fall des menschlichen Geschlechts glaube. Nur noch eine Erinnerung! Wenn iene Schlußart gelten soll: Die Wesen der Dinge sind von Ewigkeit her möglich gewesen; folglich sind sie ewig und nothwendig. Also ist auch das Wesen des Menschen zugleich mit den Verderbnissen, welches auch von Ewigkeit

D 3

Feit

worauf das Hauptwerk ankömmt, gar aus der Acht, oder berühren sie nur oben hin; dagegen bleiben sie bey einzelnen und zufälligen Nebensachen seines Systems kleben, die Er theils selbst nicht für vollkommen gewiß ausgiebt, theils zu ändern versprochen hat, wenn ihm taugliche Gründe dazu vorgelegt werden.

Zeit her möglich gewesen ist, nothwendig; dennach mußte Gott, wenn Er den Menschen erschaffen wollte, ihn zugleich mit diesen Verderbnissen erschaffen; Wenn diese Schlußart, sage ich, gelten soll; so könnte auch ich diesen Schluß für meine Meynung ebenfalls gebrauchen. Ich spräche nemlich: Die möglichen Wesen sind ewig und nothwendig. Nun ist das Wesen eines Menschen ohne Verderbnisse möglich, weil es keinen Widerspruch in sich enthält; Folglich ist es ewig und nothwendig. Demnach hat Gott nicht umhin gekonnt, den Menschen ohne Verderbnisse zu erschaffen.

S. 24.

Wie die Verderbnisse des Verstandes von dem Willen abhängen Können?

Wie es möglich sey, daß der Verstand von dem Willen verderbt werden könne, das läßt sich auch a priori zureichend begreifen. Wir wissen es aus der Erfahrung, daß die Vorstellungen und alle Determinationen in dem Verstande lange Zeit fortdauern, oder fortgesetzt werden. Aus eben dieser Erfahrung nehmen wir ganz leichtlich wahr, daß unser Wille ein Vermögen habe, auf den Verstand zu wirken. Wenn wir z. B. wollen, daß unsre Gedanken sich auf ein gewisses Object richten sollen; so richten sie sich wirklich darauf. Demnach dauern auch alle die Determinationen, welche vom Willen in unsern Verstande hervorgebracht werden, daselbst einige

einige Zeit fort, und werden darinnen fortgesetzt: folglich wenn eine und eben dieselbe Determination mehrmalen hervorgebracht wird; so wird zu der erstern, die noch nicht verschwunden war, eine Neue hinzugesügt, mithin wird dadurch die Stärke dieser Determination vermehrt: Und der Erfolg dieses Wachsthums wird um desto größer und sinnlicher, je öfter dergleichen Verstärkung geschieht. Nun ist es aber ia möglich, daß diese von dem Willen verursachte Determination des Verstandes Etwas ist, das der Erkenntniß der Wahrheit zuwider ist. Folglich haben wir selbst alsdann Etwas in unserm Verstande hervorgebracht, das ohne unser Wissen und Bemerkten, und ohne daß wir durch einen neuen Vorsatz des Willens etwas dazu beytragen, die Erkenntniß der Wahrheit so lange erschweret, oder auch völlig unmöglich macht, bis wir selbige Hinderniß als eine Hinderniß kennen lernen, und bis sie allmählich wieder aus dem Wege geräumt wird. Solchergestalt entsteht eine Verderbniß in dem Verstande.

S. 25.

Besonders in den Urtheilen über das Gute
und das Böse.

In denenienigen Fällen, da sich unser Verstand mit Beurtheilung und Unterscheidung des Guten und des Bösen beschäftigt, läßt es sich noch etwas bestimmter erklären, wie alles, was



bey diesem Geschäfte versehen wird, seine wahre
 haftig erste und letzte Ursache in dem freyen Wil-
 len vorfindet. Unser Verstand kann uns Nichts
 als ein Gut vorstellen, ohne nur etwas solches,
 welches mit einer schon vorher vorhandenen Bes-
 gierde überein zu stimmen und zu Erfüllung die-
 ser Etwas beyzutragen scheint. Denn wenn
 ich sage, das ist mir gut; so denke ich nichts
 andres, als: das begünstigt mein Verlangen,
 das gehört in die Reihe derer Dinge, die ich be-
 gehre, die ich wünsche. Im Gegentheil wird
 Niemand irgend eine Sache in Ansehung Sei-
 ner gut oder böse nennen; wenn er einseht,
 daß es in Ansehung aller seiner Zwecke und Be-
 gierden gleichgültig sey, sie möge da seyn, oder
 nicht; gleichwie auch das, was durchgängig
 Niemanden gut ist, mit dem Namen eines Gu-
 tes gar nicht belegt werden kann. Folglich
 sind es die Begierden des Willens, die alle Ur-
 theile des Verstandes von der Güte oder von
 der Bösheit der Dinge determiniren, und als
 voraus gesetzte Ursachen einen Einfluß auf die-
 selben haben. Der Verstand hingegen seiner
 Seits thut, wenn solche Urtheile gefällt werden,
 nur das Seinige dadurch, daß er sie betrachtet
 und die Schlüsse macht: nachdem er von dem
 Willen den Grund zum Schlüssen bekommen
 hat. Ich will so viel sagen: Der erstere För-
 dersatz (propositio maior) schreibt sich vom
 Willen her, welchen sich der Verstand der den-
 kenden Seele folgendergestalt vorstellt: Alles,
 was ich begehre, ist mir in so fern gut, das
 heißt,

heißt, wenn ichs werde erlangt haben, so wird michs vergnügen. Nun fügt der Verstand den zweyten Fordersatz (propositionem minorem) daran: Dieses oder Jenes ist Eines derer Dinge, welche ich begehre: Folglich macht er auf die Güte desselben den Schluß.

§. 26.

Weitere Erklärung dieser Sache.

Wenn daher Etwas in dem Verstande den Anschein eines Gutes fälschlich hat; so liegt die Ursache dieser Verirrung von dem wahren Gute zunächst entweder in dem Willen, oder in dem Verstande. Wenn sie in dem Willen liegt; so steht dieienige Begierde, auf welche sich das Urtheil des Verstandes von der Güte des Dinges gründet, der Erfüllung einer andern und der menschlichen Natur gemäßerem und wesentlicheren Begierde entgegen, und, da sie gegenwärtig mit größerer Gewalt wirkt, oder, da sich leicht der Mensch der Kräfte des freyen Willens nicht so, wie er sollte, bedient, so überwindet sie dieselbe. Und dieses kann auch sogar als denn Satt finden und geschehen, wenn der Verstand einseht und zugestehet, daß das Object der unterdrückten Begierde viel mehr Güte enthalte, als das Object des Triebes, welcher iene unterdrückt^m). Ich meyne der Verstand kann einsehen, daß der letztre entweder der menschlichen Natur nur zufällig und dereinst vergänglich

D 5

m) S. Thelematologie §. 55. 56.

lich sey, iene Begierde aber als eine wesentliche, fortdauernd und in künftigen Zeiten noch lebhafter und kräftiger seyn werde; oder daß, wenn den Trieben auf gewisse Weise Folge geleistet wird, die nöthige Subordination und Verbindung aller unter einander unmöglich wird, ohne welche doch gleichwohl weder Tugend noch Glückseligkeit erreicht werden kann. Allein mit einem solchem bloßen und nur speculativen Urtheile des Verstandes, das nicht zugleich ein mächtiges Wirken einer Begierde, oder noch dazu eine kräftige Bearbeitung der Freyheit zur Begleitung hat, ist gegen die Uebermacht einer gereizten Begierde nichts auszurichten. Wo sich nun die Sache auf diese Weise verhält, da ist offenbar, daß nicht nur die nächste Ursache, sondern auch der erste Ursprung der Verirrung von dem wahren Guten in dem Willen zu suchen ist. Soll aber die nächste Ursache einer solchen Verirrung in dem Verstande liegen; so lassen sich nicht mehr als zwei Arten ausdenken, wie solches zugehen könne. Die Eine, wenn der Verstand von demjenigen, worauf ein gewisser Trieb geht, keine hinlängliche Vorstellung hat, sondern dasselbe nur in einer dunklen, verwirrten und verstümmelten Idee denkt. Die Andre, wenn er aus dem allgemeinen Begriffe von dem Objecte einer gewissen Begierde, diese oder iene Sache irriger Weise subsumirt, weil er durch einen falschen practischen Schluß dieselbe ohne Grund für ein Mittel zu seinem Endzwecke ansieht. Man sieht

sieht auch sogleich, daß beyde Fehler zugleich begangen werden können. Es sey aber, welcher von beyden Fällen es will, so wird allemal ein solcher Irrthum begangen, für dessen erste und Grund = Ursache, ich meyne für die, so nicht wieder aus einem andern Irrthume entstanden ist, man entweder den freyen Willen, oder Gott selbst erkennen muß. Da nun das letztre ungeräumt ist, so müssen nothwendig alle practische Irrthümer, wo nicht unmittelbar, dennoch mittelbar, von dem freyen Willen der Menschen abhängen.

§. 27.

Es würde auch sonst die Tugend in ein bloßes Glück verwandelt.

Die Wahrheit oder die Falschheit einer Meynung kömmt gemeiniglich alsdenn noch weiter ans Licht, wenn man auf die Folgen Acht hat, die daraus fließen. Wenn es wahr ist, daß die Verderbniß des Verstandes nicht von dem Willen, sondern der Wille vielmehr in aller Betrachtung von dem Verstande abhängt; so wird die Tugend nichts weiter als eine wesentliche Vollkommenheit seyn, das Laster hingegen wäre eine wesentliche Unvollkommenheit. Kann man demnach von der Tugend Nutzen erwarten, und folgen hingegen Strafen, Jammer und Elend, auf die Laster; so wird man auch von der Tugend mehr nicht behaupten können, als daß sie zum Glücke zu rechnen ist, gleich

gleichwie man hingegen das Laster zum Unglück würde rechnen müssen. Denn wie wir den Adel der Geburt, den man uns doch nicht zu rechnen kann, mit Recht ein Glück nennen; so würden wir gleichergestalt auch den natürlichen Adel unsers Wesens für ein Glück rechnen müssen; und so nicht minder die glückliche Verbindung unsrer äußerlichen Umstände, der Erziehung, des Unterrichts, und der Angewöhnung, durch welche insgesamt unser Verstand vollkommener geworden wäre, so daß er uns zureichende Bewegungsgründe zur Tugend vorzustellen anfieng. Aber das alles kann uns selbst nicht zugeschrieben werden, und man kann es uns nicht zurechnen.

§. 28.

Der Lasterhafte würde keinen Tadel verdienen.

Es wird sodann ganz vergeblich seyn, auf den Lasterhaften zu schelten. Denn die Untugend hängt von einem verdorbenen Verstande ab. Diesen hat er aber ia nicht selbst verderbt. Eben so würde man nicht wissen, was man wollte, wenn man sagte, daß er sich bessern sollte, oder daß er sich zu befeiffigen und zu bestreben hätte, um eine bessere Erkenntniß zu erlangen. Denn was soll denn dieses Bestreben heißen, das man ihm empfiehlt? Er kann sich ia keiner Sache befeiffigen, wenn nicht zuvor selbst dieses Bestreben und Befleiffigen um dieselbe Sache

Sache ihm als ein Gut vorgestellt worden ist; und wiederum kann er auch diese Vorstellung in sich nicht hervorbringen, ehe und bevor nicht das Bestreben, sie hervorzubringen, sich ihm als Gut vorgestellet, und dadurch empfohlen hat; und so kann man ins Unendliche immer weiter fortgehen. Wenn demnach eine solche Vorstellung der Güte an einem Dinge, wodurch es empfohlen wird, hinreichend zu wirken angefangen hat; so steht es in Niemandes Gewalt mehr, zu widerstreben; und im Entstehungsfall ist der Bösewicht von aller Schuld frey.

§. 29.

Der Unglaube würde keine Sünde seyn.

Die heilige Schrift stellt uns den Unglauben als die allerschändlichste Sünde, die die härteste Strafe verdient und erfahren wird, vor Augen. Folglich muß er Gott schlechterdings äusserst mißfallen, und er muß dem Menschen zugerechnet werden. Wie kann nun aber der Unglaube denjenigen zum Verbrechen gemacht werden, die an den Vorurtheilen, wodurch der Glaube verhindert wird, nicht Ursache sind? Es würden in der That die Ungläubigen nicht mehr strafwürdig seyn können, als die Ducklichten, denen man auferlegt hätte, sich eine bessere Gestalt und einen geradern Wuchs zuzulegen, oder als die Sichtrüchigen, denen man beföhle, die Waffen wider den Feind zu ergreifen.

fen. Wie stimmte aber damit die göttliche Gerechtigkeit überein?

§. 30.

Woher der große Unterschied unter den Menschen kömmt?

Dagegen bekommen aus meiner Meynung unzählige andre Fragen ihr zureichendes Licht. Ich will davon nur Einiges zum Beyspiel anführen. Leute, die von einerley Lehrern gezogen werden, hegen gleichwohl von einer und eben derselben Sache oft ganz verschiedene Meynungen. Einen und eben denselben Grund glaubt der Eine, der Andre versagt ihnen seinen Beyfall; obgleich Einer so gelehrt ist, als der Andre. Woher das anders, als weil Jeder von den Determinationen seines Gemüthes, die in der That unzählig sind, selbst der wahre Urheber ist? Man hat sich demnach über die Verschiedenheit der Menschen nicht zu verwundern; weil zufälliger Weise kaum zwey oder drey Dinge, geschweige unzählige, mit einander übereinstimmen.

§. 31.

Einige Folgen von den Affecten und Vorurtheilen.

So lange wir uns im Affect befinden, so urtheilen wir von einer Sache ganz anders, als wir sollten: kömmt der Affect zur Ruhe, so gleich

gleich finden wir unsre Denkkraft in einem ganz verschiedenen Zustand gesetzt. Wer sich in einem bloßen Irrthume des Verstandes befand, der läßt seine vorige Meynung so gleich fahren, wenn er was Richtigeres hört. Ganz anders aber geht die Sache, wenn der Mensch an vorgefaßten Meynungen krank liegt, oder die Wahrheit irgend einer Sache, worüber Streit ist, mit seiner Neigung im Streit befangen ist. Dann geht er, wenn er auch Nichts mehr einzuwenden hat, dennoch von seiner Meynung nicht ab, sondern sucht vielmehr, nachdem er die vorgelegten Gründe erstickt und verdunkelt hat, immer fort neue Schlupfwinkel. Denn durch Gründe kann man nicht mehr als Einer Ursache des Irrthums widerstehen, nemlich den falschen Grundsätzen und Trugschlüssen; keinesweges aber der Andern, ich meyne, dem verkehrten Vorsatze des Willens. Daher kömmt es auch, daß Niemand zur Buße und zum Glauben gebracht werden kann, er habe denn zuvor abgelaßen, boshaft zu widerstehen.

§. 32.

Einige Folgerungen aus dem Vorigen.

Es erhellet auch, daß es nicht eben nothwendig sey, daß in der Welt Irrthum und Sünde seyn müsse, indem beydes nicht aus der Endlichkeit, oder einem andern Umstande des menschlichen Wesens an sich folgt. Denn wenn sich Jemand dieses überreden wollte, so



so frage ich, warum denn nicht alle endliche Geister gesündigt haben, oder allezeit sündigen? Man sieht auch hierdurch den Grund ein, warum Gott den Verstand der Gewalt des Willens unterworfen habe; nemlich darum, damit der Zustand unsrer Seele von uns selbst abhängt, und damit eine freywillige und moralische Tugend möglich gemacht würde: denn dazu, daß dergleichen in uns möglich sey, wird erfordert, daß uns böse Thaten auch möglich sind. Wir lernen daraus ferner, warum Gott mit vollkommenem Rechte von uns Glauben fordere; weil in demselben der richtige Gebrauch der edelsten Kraft unsrer Seele besteht und bewiesen wird.

§. 33.

Beweis, daß es angeborne Verderbnisse gebe.

Um jedoch die Verderbnisse des Verstandes in ein helleres Licht zu setzen, müssen wir die uns angebornen Verderbnisse von denen, die wir uns selbst durch einen verkehrten Gebrauch des Willens zugezogen haben, sorgfältig unterscheiden. Daß jene durch die natürliche Fortpflanzung in unsre Seele kommen, das lehrt schon die gesunde Vernunft daher, weil nichts Böses von Gott seinen Ursprung haben kann; es zeigt es aber auch selbst die heilige Schrift. Folglich rühren sie von dem lasterhaften Willen der Eltern her; und wenn man stufenweise bis zu Adam selbst hinauf steigt; so wird erhellen, daß

daß alle und jede Verderbniß in dem menschlichen Verstande von dem menschlichen Willen ihren Ursprung habe. Aber von diesen Verderbniß will ich vorist nicht weiter handeln; wie sie denn auch nicht anders erklärt werden können, als wenn man zuförderst dieienigen wohl gefaßt hat, die von dem Willen verursacht zu werden pfelegen, und die ich ist vor die Hand nehmen will.

S. 34.

Einschränkung der Bedeutung des Wortes
Verderbniß.

Ich habe zu einer Verderbniß des Verstandes erfordert, daß sie die Kraft zu verstehen selbst angehe, und dieselbe zu so etwas aufgelegt mache, wodurch die Erkenntniß der Wahrheit verhindert wird. (S. 17.) Die Wirkungen des Verstandes bestehen in Ideen oder Begriffen, in Sätzen und in Vernunftschlüssen. Die Wahrheit aber wird durch dieselben folgendergestalt erkannt, wenn nemlich die Begriffe nicht nur mit ihren Gegenständen übereinstimmen, sondern auch hinlängliche Deutlichkeit haben: wenn ferner aus diesen Begriffen Sätze gemacht werden, und wenn bey einem jedem Satze auf die entgegengesetzten Möglichkeiten Achtung gegeben wird; damit man, nachdem dieses alles vorsichtig unter einander verglichen worden, durch richtige Vernunftschlüsse auf solche Urtheile gebracht wird, worinnen den Begriffen kein andres Verhältniß beygelegt wird,

E

wird,



wird, als welches ihnen auch aufferhalb unsrer Gedanken in der Natur selbst zukömmt. Um nun dazu zu gelangen, muß man entweder bis zur äuffersten Schärfe der Ueberzeugung und zu einem vollkommenen Zwange des Verstandes hindurch dringen, oder man muß bey solchen Urtheilen stehen bleiben, bey welchen wir eine gewisse Verbindlichkeit erkennen, uns dabey zu begnügen; und dieses heist: der Vernunft gemäß glauben. Meine Absicht ist also nicht, von den Irrthümern zu handeln. Denn diese sind zwar solche Determinationen des Verstandes, worinnen das Gedachte dem Obiecte nicht entspricht, und die also mit dem Endzwecke des Verstandes keinesweges übereinstimmen. Allein eigentlich zu reden, verderben doch diese nicht die Kraft des Verstandes selbst. Denn sie machen ihn noch nicht abgeneigt, eines Bessern sich belehren zu lassen. Ich rechne auch das nicht zu den Verderbnissen des Verstandes, wenn Jemand in diesem oder jenem einzelnen Falle seinen Irrthum vertheidigt, weil ia wohl durch andre zusammen kommende Ursachen gewisse Affecten in ihm gereizt worden seyn können, welches in gelehrten Streitigkeiten leichtlich geschehen kann; ob ich wohl nicht leugnen will, daß dieses zu Verderbniß des Verstandes selbst viel beytragen könne. Uebrigens kann ich mir es leicht gefallen lassen, wenn Jemand dem Worte Verderbniß eine weitere Bedeutung geben will, die beydes zugleich, was ich ausgeschlossen haben will, mit in sich faßt.



§. 35.

Die Verderbniße sind Fertigkeiten.

Noch sind mir also nur diejenigen der Wahrheit hinderlichen Determinationen des Verstandes zu erklären übrig, welche in Fertigkeiten ausgeartet sind. Denn Fertigkeiten wirken sehr gewaltig, und da sie nicht anders als schwerlich wieder wegzunehmen sind; so verhindern sie die bessere Determination des Verstandes nach Proportion der Größe ihrer Stärke; daher machen sie die Denkkraft selbst zu besserer Erkenntniß der Wahrheit untüchtiger, und hingegen zu Irthümern fähig, und zugleich aufgelegt, andre Verderbniße ins Künftige anzunehmen.

§. 36.

Welches die vornehmsten Arten von Verderbnißen des Verstandes sind?

Vor allen Dingen nun merke ich hier überhaupt an, daß in dem Verstande vieler Menschen diese Verderbniß gefunden wird, daß sie sogleich vom Nachdenken abstehen, so bald es entweder wirklich anfängt, oder wenigstens scheint, schwer und mühsam zu werden. Was aber die besondern Wirkungen des Verstandes anbelangt, die ich §. 34. angeführt habe; so finden wir in Ansehung der Ideen und Begriffe sehr häufig folgende Verderbniße: daß der menschliche Verstand bloß und fast einzig und allein nach leichten und angenehmen Vorstellungen

E 2

Lungen

lungen strebe, folglich dunkel und unzureichend zu denken, vorzüglich aber zu bösen Dingen, ich meyne die Objecte eitler Determinationen des Willens sich vorzustellen, geneigt sey. In Ansehung der Vernunftschlüsse finden wir bey vielen eine große Fertigkeit falsch zu schlüssen, entweder so, daß die Schlüsse der Form nach unrichtig sind, daher sie sich denn an Trugschlüsse gewöhnen, oder so, daß sie der Materie nach mangelhaft sind, indem sie nemlich irrige Forderungen zum Grunde legen, woraus so gleich zu schlüssen ihnen gleichwohl zu einer völligen und starken Gewohnheit geworden ist: dieses nennt man sodann Vorurtheile. In Ansehung aber der Ideen, der Sätze und der Schlüsse zugleich, ist das ein höchst gemeiner Fehler, daß man sich gewöhnt, die Dinge weiter nicht, als von einer einzigen Seite zu betrachten, und allemal gleichsam aus einem und ebendemselben Gesichtspuncte sich vorzustellen, dagegen aber die Kräfte des Verstandes nicht mit Ernst auf die entgegengesetzten Möglichkeiten und auf den Beweis der angenommenen Sätze zu richten. Aus diesen Verderbnissen entsteht ein fürchterliches Heer anderer Vergehungen, davon ich wenigstens die wichtigsten, die mir beysfallen werden, erläutern will. Wobey ich es jedoch für unnöthig halte, das Daseyn einer jeden dieser Verderbnisse besonders zu erweisen, und zu dessen Bestätigung Beyspiele zusammen zu tragen. Denn Jeder kann dieselben überall, wenn er will, leicht wahrnehmen. In Ansehung der Gewohnheit,
 Trug-

schlüsse zu machen, wäre hauptsächlich viel zu sagen. Denn man macht dergleichen unglaublich oft, und von mancherley Art. Wie gewöhnlich ist es, um nur Ein Exempel anzuführen, einen falschen Schluß *vi oppositorum* also zu schmieden: dem A kommt C zu: Nun ist aber B nicht A; folglich kommt dem B auch nicht C zu. Oder man meynt einen Satz schlußmäßig so umkehren zu können: Jedes A ist B; folglich ist alles B auch A. Ferner durch einen Mißbrauch des Satzes vom zureichendem Grunde schließt man: A erfordert eine Ursache, die zu seiner Hervorbringung mit hinlänglichen Kräften ausgerüstet sey; Folglich ist die Ursache von A determinirt gewesen, A vielmehr hervorzubringen, als nicht hervorzubringen, und vielmehr A hervorzubringen, als irgend etwas Andres. §. 15. Wie gewöhnlich ist es endlich nicht, von Einem Exempel ohne Grund auf alle zu schließen. Doch dieses alles gehört in die Logik, wo ich auch, wie mich dünkt, diesen Punct genüßlich ausgeführt habe.

§. 37.

Doch hängt deswegen nicht eine iede Verderbniß eben allezeit zunächst vom Willen ab.

Indessen erinnere ich jedoch noch einmal, daß ich derienige nicht seyn will, der behauptet, alle angegebene Verderbniße haben in dem Willen allein zu nächst ihre Quelle: Denn ich sehe

das wohl ein, daß auch viele andre Ursachen zusammentommen können. Nur so viel habe ich mir vorgenommen klar zu machen, daß solche Verderbnisse von dem Willen herkommen können, und gemeinlich zunächst daher wirklich kommen, bisweilen auch, wenigstens größtentheils von einer unmittelbaren Wirkung des Willens herzuleiten sind. Um dieses gehörig zu bewerkstelligen, muß ich nun erklären, was für einen Einfluß der Wille zunächst auf den Verstand habe.

§. 38.

Wie viel der Wille über die Wirkungen des Verstandes vermöge?

Die Kräfte des Verstandes sind von Gott an gewisse ihnen eigne Gesetze der Wirkungen verknüpft, nach welchen sie so wirken, daß sie nicht anders wirken können, und von der unveränderlichen Dauer dieser Gesetze hängt alle Möglichkeit, Wahrheit zu erkennen, ab. Diese Gesetze sind nemlich die Gesetze der innerlichen und äußerlichen Empfindung nebst der Einbildungskraft; nicht minder die höchsten Grundsätze der Vernunft und die Schlußregeln. Allein die Kräfte unsers Verstandes wirken nicht immer mit Klarheit, und sie sind auch nicht vermögend, Alles zugleich zu denken. Daher bedürfen sie theils einer Ursache, die sie erweckt, theils auch einer solchen, welche sie auf determinirte Gegenstände abrichtet. Diese Ursache ist

ist nun, wie die Erfahrung bezeugt, so wohl die Empfindung, als der Wille. Ein Name z. E. den wir bey nahe gänzlich vergessen hatten, fällt uns wieder bey, wenn wir uns eine Zeit lang mit Vorsatz wieder besinnen, und die übrigen Umstände ihre Richtigkeit haben. Hieraus ergiebt sich, daß einige Wirkungen des Verstandes bloß durch die Wirkung der sich selbst überlassenen Verstandeskkräfte allein hervorgebracht werden können, z. B. wenn wir Etwas empfinden; wenn sich ein Begriff dem Gedächtnisse eingepägt hat; wenn wir durch die Eine Sache ohne unsern Vorsatz darzu gelangen, an etwas Andres zu denken oder dasselbe zu abstrahiren; wenn sich sinnreiche Vereinbarungen der Ideen in uns ereignen. Vielleicht könnte man dergleichen Wirkungen nicht unbequem reine, ungemischte Handlungen des Verstandes nennen. Jedoch erhellet zugleich, daß dem Willen das Vermögen zukomme, auch an denselben ungemischten Wirkungen Theil zu haben, und sie dadurch einiger maassen zu verändern. Was nemlich der Wille hierbey thun kann, besteht darinnen, daß er den Verstand auf die Gegenstände abrichtet, und daß er die vorhandene Wirksamkeit des Denkens vermehren oder vermindern, wie auch fortsetzen, bisweilen auch unterdrücken kann. Eine andre Gattung von Wirkungen aber sind diejenigen, mit welchen sich allezeit eine Wirkung des Willens verbinden muß, vermöge welcher derselbe nach einem vorgesezten Zwecke handelt. Wer jene erstern

Wirkungen ungemischte nennen will, der wird nun diese gemischte nennen können; dergleichen sind, wenn wir Urtheile fällen, das heißt, wenn wir Sätze machen, die wir als die unstrigen ansehen, oder auch wenn wir etwas erdichten, ingleichen wenn wir Distinctionen machen, wenn wir auf Etwas Achtung geben, wenn wir über Etwas nachdenken, wenn wir Beweis führenⁿ⁾. Alles dieses kann Niemand eher verrichten, als wenn er gewollt hat. Da demnach diese gemischten Wirkungen zugleich durch eine Wirkung einer von dem Verstande verschiedenen Kraft, nemlich des Willens, geschehen; so können auch diejenigen hier nicht wohl fortkommen, welche dieselben aus einer Kraft, sich die Welt vorzustellen, herzuleiten suchen. Denn sie können nicht erklären, wie solche Wirkungen aus dem Wesen einer solchen Kraft folgen sollen; sondern sie nehmen nur die Wirkungen, wie sie geschehen, aus der Erfahrung an, und flicken selbige sodann nur bey dieser angenommenen Kraft mit an, und sagen, daß sie von ihr herkämen. In Ansehung der gemischten Wirkungen des Verstandes sind also viel mehrere Beschäftigungen des Willens möglich, bey denen wir unsre Sache gut oder schlecht machen können. Ver mittelst des Willens nemlich wird es in unsrer Gewalt seyn, ob und wie lange, und auf was für einer Seite, wir eine Sache betrachten wollen, auf welche Theile und Umstände derselben wir unsre Aufmerksamkeit mehr oder weniger richten

n) Siehe Logik S. 109. u. f.

wollen, von welchen wir die Aufmerksamkeit wegzuwenden belieben, wo wir stehen bleiben wollen, mit was für andern Stücken unserer Erkenntniß wir das gegenwärtige Object vergleichen wollen, und in wiefern wir uns die Mühe nicht verdrießen lassen wollen, uns sorgfältig und standhaft in diesem Geschäfte zu beweisen, endlich wie viel Mühe wir uns geben wollen, auch dabey unsre übrigen Denkkraften scharf anzustrengen.

S. 39.

Von der Macht der Triebe.

Viele Triebe haben wir schon von der Natur bekommen, noch mehrere erzeugen wir aus diesen alsdenn, wenn die Begierden auf gewisse Gattungen der Objecte, auf einzelne Dinge, auf Theile, Ursachen, Wirkungen, Zeichen, Objecte der Begierden, und dergleichen determinirt werden^{o)}. Das Verhältniß der Ideen gegen die Triebe, das man gewohnt ist zu empfinden, ist sehr mannichfaltig. Daher befinden sich in unserm Verstande allezeit unzählbare Objecte von mancherley Begierden. Ein ieder weder Trieb ist ein Bestreben, die ihm angehörigen Objecte zum Daseyn zu bringen S. 11.; aber, ohne einen Entschluß der Freyheit, ist er zu einer aufferhalb gehenden Wirkung noch nicht zureichend, ausgenommen wenn die Begierden in einem gewissen Grade der Hefigkeit wirken,

E 5

womit

o) S. Thelematologie S. 74. u. f.

womit es sich in verschiedenen Menschen ganz verschiedentlich verhält. Je mehr nun die Stärke einer Begierde schon gewachsen ist, §. 14. desto angenehmer und leichter wird auch eine jede Thätigkeit, vermöge welcher sie auf ihr Object gerichtet wird. Aber auch wiederum, je gewaltiger dieselbe Stärke ist, desto größern Widerstand empfinden wir auch in uns, wenn wir uns frey determiniren sollen, das Object einer entgegengesetzten und schwachen Begierde hervorbringen. Ja es kann wohl gar die Gewalt der Begierden das ganze Vermögen unsrer Freyheit zu wirken, übersteigen §. 13. P). In solchem Falle werden wir zum Objecte derselben dahingerissen, und können nicht anders gebessert werden, als wenn entweder Gott unmittelbar die Kraft der Freyheit erhöht, oder wenn dieselbe überwiegende Begierde durch entgegen gesetzte Ursachen wiederum entkräftet wird.

§. 40.

Von der Saalheit können verstümmelte Ideen herkommen.

Wir haben es in unsrer Gewalt, der Kraft zu denken irgend eine beliebige Richtung zu geben, und durch diese Richtung können wir zu klaren, deutlichen und vollständigen Begriffen gelangen. §. 38. Aber es weiß auch ein Jeder, daß dieses ohne Arbeit und ohne Empfindung einer Beschwerlichkeit, und gleichsam eines Wider-

p) S. Thelematologie §. 49. 56.

des menschlichen Verstandes, 2c.

derstandes, nicht geschehen kann. Wenn sich daher Jemand vornimmt, das Beschwerliche darum zu fliehen, weil es beschwerlich ist; so unterläßt er diejenigen Wirkungen in dem Verstande, wodurch allein die Begriffe verbessert werden, und die Wahrheit erkannt wird. Nun bleiben folglich die Ideen nicht nur verwirrt, dunkel und unzureichend, sondern der Mensch beruhigt sich auch dabey, und so oft ihn ja die Noth treibt, über etwas nachzudenken, so behilft er sich damit, so gut er kann, und erzeugt daraus noch mehrere von eben der Art dazu. Eine jede oft wiederholte Handlung, die nicht von einem bloß thätigem Wesen unternommen wird, geht in eine Fertigkeit (habitum) über. Auf diese Art, dünkt mich, wird es verständlich seyn, wie durch die Faulheit, worunter ich die Gewohnheit nichts zu thun, aus Furcht vor der Beschwerlichkeit, verstehe, ein Bestreben des Verstandes nach dunklen und verstümmelten Begriffen entstehen könne.

§. 41.

Desgleichen kommen von eiteln Begierden verstümmelte Ideen her.

Wenn ein Mensch nicht nach einem frey gefaßten Entschlusse seines Willens, sondern nach einem gereizten Triebe handelt; so verhindert er, so viel davon in seiner Gewalt steht, diejenigen Vorstellungen, die das von dem Object gehofte Gefühl des Angenehmen vermindern könnten. Denn so oft wir Etwas wollen, so oft

oft wollen wir auch das Gegentheil desselben nicht, wir hassen es vielmehr, das ist, wir arbeiten uns, sein Daseyn zu verhindern, oder zu zerstören, oder wenigstens es von uns zu entfernen. S. 10. Nun verringern aber klare, deutliche und wohlgeordnete Begriffe von dem Objecte einer eiteln Begierde, die Empfindung des Angenehmen. Denn iemehr dasselbe in ein helles Licht gesetzt und aus einander zerlegt worden ist, desto augenscheinlicher wird der Betrug der Eitelkeit aufgedeckt, und folglich das Bewußtseyn von der Erfüllung unsrer Begierde vernichtet, wovon doch das Gefühl des Angenehmen zunächst abhängt. S. 11. Daher fehlt so viel, daß ein solcher von eiteln Begierden hingerissener Mensch seinen Verstand aufzuklären sich beeifern sollte, daß er vielmehr, so oft er durch die natürliche Güte des Verstandes auf etwas Besseres gebracht wird, oder von andern geleitet werden soll, die Aufmerksamkeit davon bald abzieht, und also selbst verursacht, daß die Objecte seiner Begierden weniger genau von seinem Verstande beurtheilt werden. Siehe da eine andre Quelle verdorbener Begriffe!

S. 42.

Die eiteln Begierden streben nur nach Begriffen von gemeiner Deutlichkeit.

Was ich im Vorigen Sphen davon gesagt habe, daß eitle Menschen sich vor der Klarheit und Deutlichkeit scheuen und davor fliehen, das muß man

man jedoch nicht zugleich von der Lebhaftigkeit der Vorstellung verstehen; mithin auch nicht von der gemeinen Deutlichkeit oder Klarheit der Vorstellungen 9), welche eben natürlicher Weise aus der Lebhaftigkeit der Idee folgt. Eine lebhaftere Idee ist diejenige, welche mit einem stärkern Grad der Thätigkeit der denkenden Kraft gedacht wird, und daher mächtiger auf den Willen wirkt, als vorher. §. 14. Daher wenn sie auch gleich der Beschaffenheit nach nicht besser worden ist; so befördert sie doch die gemeine Deutlichkeit. Die gemeine Deutlichkeit aber ist diejenige Beschaffenheit einer Idee, dadurch sie geschickt gemacht wird, daß durch dieselbe die Idee selbst sowohl als ihr Object von andern unterschieden werden kann, ob wir gleich die Unterscheidungs-Puncte nicht herzählen können, noch auch in der Idee selbst die wesentlichen Theile von den zufälligen unterscheiden, sondern sie unter einander gemengt und unaufgelöst denken; Eine dergleichen Idee von gemeiner Deutlichkeit haben wir z. E. von einem Apfel, von einem Hunde u. s. w. Weil demnach die Lebhaftigkeit der Idee, wenn sie nur die bloße gemeine Deutlichkeit hat, das Gefühl des Angenehmen vermehrt, und doch dieses ohne Arbeit, bloß durch die wiederholte Vorstellung, erlangt werden kann; so ist sie auch noch nicht dazu geschickt, die Ungereimtheiten der Eitelkeit zu entdecken; sie wird vielmehr von den Begierden gefördert und ängstlich gewünscht.

§. 43.

9) Vergleiche hiermit Logik §. 171.



S. 43.

Wegen der eitlen Begierden denken wir nicht an das Gegentheil einer Sache: daher glauben und zweifeln wir ohne Grund.

Aus eben dem Grunde, weil ein Mensch, der nach einer Begierde handelt, alles das verabscheut, was dieser Begierde entgegen ist, S. 41. folgt ferner, daß ein solcher Mensch an die entgegengesetzten Dinge, und an die entgegengesetzten Möglichkeiten der Sätze nicht denkt, noch sein Nachdenken darauf richtet, so gar daß wenn er zufälliger Weise darauf gebracht wird, er vielmehr, so wie es am bequemsten geschehen kann, den Gedanken davon unterdrückt und verdunkelt. Denn zu der Zeit, da wir Etwas begehren, trachten wir nach dem Daseyn des Obiects S. 10. Ein jedes existirendes Ding ist ein wahres Ding. Daher streben wir darnach, daß wir die Obiecte in der That erlangen, und davon, daß wir sie erlangt, eine gewisse zuverlässige Erkenntniß haben. Nun streitet aber der Gedanke von den entgegen gesetzten Möglichkeiten mit der zuversichtlichen Meynung von der Wahrheit und Gewisheit des Obiects. Folglich widerstreitet er auch der Begierde, und wird folglich von der Begierde, wenn sie mächtig genug wirkt, verhindert. Wo wir nun aber an die Möglichkeit des Gegentheils nicht gedenken, da sind wir auch so gleich geneigt, die Sache zu glauben. Denn wir dünken uns mehr Grund zu haben, die Wahr-

Wahrheit der Sache anzunehmen, als das Das seyn irgend Eines der gegentheiligen Dinge. Denn des Erstern Möglichkeit denken wir als überaus leicht, an das Gegentheil hingegen denken wir gar nicht. Wir verwirren also die Unterlassung des Denkens an das Gegentheil mit demienigen Falle, da die Wahrheit einer Sache daraus geschlossen wird, weil das Gegentheil gänzlich nicht gedacht, oder wenigstens nicht eben so leicht gedacht werden kann. Daraus läßt sich dann begreifen, warum die Menschen das, was sie begehren, auch für wahrscheinlich, ja gar für zuverlässig, dasienige hingegen für unwahrscheinlich, ja für offenbar falsch halten, was ihren Wünschen zuwider ist; es wäre denn, daß andre Ursachen dazwischen kämen, dergleichen z. E. wäre, wenn die lebhafteste Erinnerung eines widrigen Erfolgs, den man anderwärts schon erfahren hat, das Gemüth abschreckte. Daher entsteht denn aus einer Begierde auch leichtlich eine eitle Hoffnung; aus einem Verabscheuen hingegen eine Furcht. Und da wir sehen, daß viele Leute eine natürliche Anlage haben, überall zu glauben, zu hoffen, ein Vertrauen zu fassen, Andre hingegen sich überall zu fürchten und mißtrauisch zu seyn; so scheinen in den Erstern dieienigen Determinationen des Willens, die in einem Begehren bestehen, in den Letztern aber dieienigen Determinationen, bey denen es auf ein Verabscheuen ankömmt, von Natur das Uebergewicht zu haben.

S. 44.

Daher denken wir das Angenehme gerne und lange, das Unangenehme hingegen ganz anders.

Aus eben dem Grunde läßt sich es ferner verstehen, warum ein ieder, der sich von seinen Begierden beherrschen läßt, sich mit dem Gedanken von einem jedem verhaßten Obiecte nicht lange beschäftigt. Denn was uns zuwider ist, damit wollen wir nicht in Verbindung seyn. S. 10. Nun ist aber auch schon die aufmerksame Betrachtung eines Dinges schon eine gewisse Art von Verbindung. Daher finden wir denn auch bey denen, die Etwas begehren, daß sie sich angelegen seyn lassen, bey der Betrachtung eines begehrten Obiects so lange als möglich zu verweilen, und es fließet daraus für sie eine nicht geringe Empfindung des Vergnügens; das kömmt daher, weil auf diese Weise ihre Begierde schon einiger maassen erfüllt wird. Wollte Jemand dieses nicht ganz zugeben, so würde er doch wenigstens so viel nicht zu leugnen begehren, daß die Betrachtung des Obiects in den hergebrachten Fällen von den Menschen schon als einige Art von Vereinigung angesehen werde, weil sie nemlich ein Theil und Umstand ist an der Vereinigung eines Geistes mit einer Sache. Es mag also die Vorstellung des Obiects unter die Gattungen der Vereinigung mit demselben mit Recht zu zählen seyn, oder nicht; so hat doch das auf die Folgerung, die wir daraus

aus ziehen, keinen Einfluß. Wir können nemlich in beyden Fällen sicher schlüssen, daß aus der begehrenden Determination des Willens ein Bestreben folge, ihr Object und was zu demselben gehört, zu denken; und daß hingegen aus dem verabscheuenden Wollen auch eine Bemühung erfolge, zu verhindern, daß die Idee von der verhaßten Sache dem Gemüthe nicht obschwabe. Wenigstens verbinden diejenigen, die etwas verabscheuen, die Idee des Objects, das sie verabscheuen, so gleich mit einer Nebenidee von seiner Schändlichkeit, Beschwerlichkeit und dergleichen; welches denn dem Haße und der Verachtung desselben den Weg noch mehr bahnt, und einen höchstschädlichen Einfluß in die fernern Urtheile von selbiger Sache hat.

S. 45.

Von der Gewohnheit, Trugschlüsse zu machen.

Die Schlußregeln sind von Natur nicht anderst als dunkel in unsrer Seele, und müssen allererst durch Uebung und Fleiß aufgeklärt werden. Denn zu dem Ende lernen wir eben logik. Wenn wir also nicht den gehörigen Fleiß anwenden, so wird leicht ein oder der andre Theil oder eine Einschränkung der Schlußregel übersehen. Wenn nun dieses etlichemal so geschieht, so kann jedermann ohne Mühe einsehen, wie derienige, der in der Aufmerksamkeit träge und stumpf ist, durch seine eigne Schuld verursacht,

F

daß

daß die Trugschlüsse in seinem Verstande zu einer solchen Gewohnheit werden, die schwerlich wieder zu vertreiben ist. Wie soll es nun werden, wenn auch aus den übrigen Quellen dieses Uebels, die wir schon angezeigt haben, noch behelffende und erleichternde Ursachen hinzukommen?

§. 46.

Wozu noch die Erbsünde kömmt.

Wenn wir nun das zu Hilfe nehmen wollen, was die heilige Schrift von der Erbsünde und der natürlichen unaussprechlichen Verderbniß der menschlichen Seele lehret, und die gesunde Vernunft a posteriori überflüssig erläutert; so wissen wir zuverlässig, theils, daß die Begierden unsers Willens von Natur einen Hang zum Bösen und zur Eitelkeit, und einen Ekel vor der Unterwerfung unter die Gebote Gottes haben, theils, daß die Kraft der Freiheit ohnmächtig sey, und von der Wuth der Begierden leicht überwältigt werde, welches alles ich aus der Lehre unsrer Gottesgelehrten als allgemein bekannte Wahrheiten voraussetze. Daraus läßt sich also verstehen, warum die Menschen von Natur so gar gerne sich mit Betrachtung eitler Obiecte beschäftigen; warum sie so schwer dahin zu bringen sind, über göttliche Dinge, und über die reinere Sittenlehre nachzudenken; warum sie in Beurtheilung der Beweise für göttliche Wahrheiten und für die Sittenlehre so gar unbillige Richter sind; warum ein

ein ieder nichts desto weniger von seinen Meinungen vermeyntlich überzeugt und dabey sicher seyn kann; warum die gründlichsten Schrifften und die vortreflichsten Reden gleichwohl so wenig ausrichten; warum mit der Zeit, wenn die Fertigkeit im Bösen mehr zugenommen hat, die Leute dergestalt hartnäckig werden, daß man die Hoffnung zu ihrer Besserung fahren lassen muß; und wie nichts desto weniger die Schuld von einem so großen Elende in ihrem eignen Willen und in dem verkehrten Gebrauche desselben liege.

§. 47.

Wie leicht sich diese Verderbnisse ver-
vielfältigen.

Da weiter die Verhältnisse, in welchen die Gedanken gegen einander stehen, unzählbar sind, und, man mag welches man will davon leugnen oder behaupten, daraus ein vielfacher Einfluß in viele andre Sätze entspringt; so erhellt zugleich aus dem, was wir bisher gesagt haben, wie und auf welche Weise in manchen Menschen ein so gar erschreckliches Elend des menschlichen Verstandes, wo nicht gar bisweilen eine durchgängige Verderbniß entstehen könne. Denn wenn schon eine einzige Ursache unsrer Seele Schaden genug zufügen kann, was soll man erwarten, wenn deren mehrere zusammen kommen, und wenn die Wirksamkeit einer idem durch öftre Wiederholung sich verstärkt?

§ 2

§. 48.



Warum die Verderbnisse schwerlich erkannt werden.

So wie sich irgend Etwas in uns öfters ereignet, so pflegt es uns auch weniger zu rühren, und wir geben weniger darauf acht. Daher kömmt es, daß die Menschen die Verderbnisse ihres Verstandes wenig bemerken, weil sie in Fertigkeiten bestehen, die sich nicht anders als durch öfters wiederholte Handlungen erzeugen. Ferner vergessen wir auch, wie die Erfahrung ebenfalls bezeugt, weit leichter den Ursprung unsrer Begriffe, als die Begriffe selbst. Wenn wir uns daher auch gleich noch so deutlich das erste Mal bewußt gewesen sind, daß unser Gemüth bey diesem oder jenem Urtheile, das wir fällten, von Freude, von Verdruß oder von irgend einer Begierde in Bewegung gesetzt gewesen sey; so wird dennoch dieser Umstand, wenn wir nicht sorgfältig darauf bedacht sind, gar leicht in unsrer Seele wiederum vergessen und gleichsam verwischt. Hierzu kömmt noch etwas anders, nemlich dieses, daß, wenn wir dergleichen Umstände als Ursachen, die in unsrer Urtheile einen Einfluß haben, denken wollten, dieses nicht ohne Verdruß würde geschehen können. §. 44. Daher kömmt es denn, daß sich die Leute schwerlich davon überreden lassen, daß sie partyisch sind; daher sie jene Lobsprüche auf den Verstand überhaupt betrachten, da man sagt: Er erkenne die Wahrheit; Er bringe die Ueber-

Ueberzeugung nicht eher hervor, als bis er einen zureichenden Grund so zu schliessen gedacht habe; diese Lobsprüche, sage ich, deuten sie auch auf ihre eitle Einbildung, und wenden sie auf dieselbe an, da sie doch nur von dem recht gebrauchten Verstande, der nicht von dem Willen verhindert worden ist, gelten können. Es giebt Leute, die um mit vielen Wissenschaften in kurzer Zeit fertig werden zu können, eine jede Streitigkeit nur ein einziges Mal, einmal für allemal überdenken, wobey sie sich gleich vornehmen, das, was sie zu der Zeit einsehen würden, als das Wahre und Gewisse zu behalten, und daraus eine unveränderliche Richtschnur zu machen, nach welcher sie auch alsdann urtheilen wollen, wenn sie nicht Zeit haben werden, die Sache noch einmal so zu untersuchen. Ein solches Verfahren aber ist in Dingen, die nicht bloß theoretisch sind, sondern in Verbindung mit dem Willen stehen, äusserst gefährlich. Denn wenn nun der Wille das Seinige einmal nicht gehörig gethan hat, so wird das daraus erwachsene Gebrechen dem Menschen alsdann sein ganzes Leben hindurch anhängen.

§. 49.

Wie die Vorurtheile entstehen.

Unter allen Verderbnissen des menschlichen Verstandes greifen die Vorurtheile bey nahe am weitesten um sich, und verdienen es folglich um desto mehr, daß wir uns bey einer sorgfältigern

§ 3.

Erklä



Erklärung derselben ein wenig verweilen. Wenn wir nemlich an die entgegengesetzten Möglichkeiten eines gewissen Satzes entweder gar nicht, oder doch mit geringerer Aufmerksamkeit und Klarheit denken, so wird uns der Satz selbst dadurch wahrscheinlich. S. 43. Beliebt es uns nun, bey dieser Wahrscheinlichkeit uns zu beruhigen, ohne ihren Ursprung, ihren Grund oder ihre Größe zu untersuchen; so fangen wir an, denselben Satz steif und fest zu glauben, ihn für zuverlässig zu halten, und nun weiter nicht in Zweifel zu ziehen. Wenn nun das etliche mal geschieht, z. E. wenn wir dieses unser Urtheil, zu dem wir auf einem solchen Wege gelangt sind, zu Beurtheilung andrer Dinge anwenden (wie wir denn allemal, so oft wir einen Satz anwenden wollen, denselben aufs neue denken müssen); so geht unser selbiges Urtheil, das wir ohne hinlänglichen Beweis angenommen haben, in eine Gewohnheit und Fertigkeit über, und es entsteht nun daraus ein Vorurtheil. Denn ein jedes Vorurtheil ist ein Urtheil über eine Sache, das wir ohne zureichenden Beweis gebildet haben, und woran wir uns schon so gewöhnt haben, daß es uns zur Fertigkeit geworden, daher wir daraus auch unweisend schließen. S. 36. Das Vorurtheil kann also auch zufälliger Weise ein wahrer Satz seyn, ob er es gleich selten zu seyn pflegt, und in dergleichen Fall die Wahrheit selbst durch ihre Kraft das Gemüthe wenig rühren kann. Es ist übrigens aus dem Sprachgebrauche bekannt, daß

daß nicht alle Irthümer, sondern nur die, so in einer Fertigkeit bestehen, Vorurtheile genennt werden.

§. 50.

Wird ausführlicher erklärt.

Wenn man nun den Ursprung der Vorurtheile noch weiter zurück auffuchen soll, und wenn man Rechenschaft davon geben soll, warum uns dergleichen Zufall begegnet sey, daß wir damals, als die Vorurtheile entstanden, auf die Gedanken vom Gegentheil nicht gebracht wurden, oder unsre Aufmerksamkeit nicht darauf richteten; so wird die Antwort sich aus dem, was wir oben auseinander gesetzt haben, gar leichtlich geben lassen. Die Ursache nemlich kann liegen in der Dunkelheit und Unvollkommenheit unsrer Begriffe; denn wenn wir vorzeitig handeln, so macht dieselbe, daß wir die vorhabende Sache mit andern vermengen, und ihr daher sicher dasienige beylegen, was uns von diesen bekannt worden ist, oder was wir von ihnen glauben. Ferner kann auch die Ursache im falschen Schlüssen liegen, es mögen nun die Schlüsse in der Materie oder in der Form fehlerhaft seyn. Denn durch solche Trugschlüsse kann es geschehen, daß wir das Gegentheil eines Satzes schon für unmöglich halten, ehe und bevor wir noch untersucht haben, ob es sich denken lasse. Endlich kann ja der Einfluß des Willens, insonderheit einer gewaltigen Begierde,

gierde, den Wirkungen des Verstandes eine üble Richtung gegeben und verursacht haben, daß wir eine Sache unsers völligen Beyfalls würdig achteten, die doch noch nicht durch Beweise unterstützt war. S. S. 41. 43. 44.

§. 51.

Wie die Vorurtheile von der gemeinen Erkenntniß der Wahrheit unterschieden sind.

Aus dem, was ich gesagt habe, erhellt zugleich, wienach die Vorurtheile von der gemeinen Erkenntniß der Wahrheit unterschieden sind. Denn das gemeine und ungelehrte Volk kann zwar von seinen Urtheilen nicht Rechenschaft geben, noch die Beweise dafür ausführen; aber dennoch wird niemand behaupten, als wenn ungelehrte Leute schlechtthin nichts weiter als Vorurtheile in ihrem Gemüthe hegten. Denn ihr Verstand denkt wirklich nach eben denselben Schlußregeln, die die Gelehrten in der Vernunftlehre nur auffuchen, und diese Schlußregeln folgen durch eine natürliche, aber richtige Verknüpfung aus den höchsten Grundsätzen der menschlichen Vernunft. So erkennen sie gleichergestalt die Wahrheit derer unmittelbaren Sätze und alles dessen, was die Erfahrung lehrt, daraus, weil sie wahrnehmen, daß dieselben mit den höchsten Grundsätzen der Vernunft, wie solche ihren Seelen eingepflanzt sind, nothwendig zusammenhängen. Sie füh-

len

len sich durch die Natur ihres Verstandes gedungen, dieses oder ienes als wahr einzuräumen, und sie sind es sich bewußt, daß das Gegentheil davon der Vernunft widerstreite. Nur aber können sie die Demonstrationen auf die sich ihre Ueberzeugung gründet, nicht ausführlich hersagen, noch auch, wenn sie etwan einen von den Fördersätzen treffen, auch die darzu gehörigen Zwischensätze nach der Reihe angeben. Folglich, wenn sie etwas für zuverlässig halten, wovon sie durch den eben erklärten Zusammenhang mit den höchsten Grundwahrheiten der Vernunft überzeugt worden sind; so nehmen sie hiermit nicht Etwas an ohne zureichenden Beweis, und hegen demnach in so fern nicht Vorurtheile. Indessen möchte ich doch nicht geaugnet haben, daß das gemeine Volk eben deswegen auch wirklich mehr aufgelegt ist, Vorurtheile zu erzeugen, als die geübteren; weil sich doch leichtlicher eine Verwirrung ereignen kann, wenn es an einer klaren und deutlichen Erkenntniß der Vernunftlehre gebricht. Jedoch schränke ich das, was ich hiermit einräume, in so weit ein, daß selbige Gefahr nicht eben so wohl von wahrhaftig frommen Christen gelte, weil bey denselben iene Verderbniß des Willens, welche die so gewöhnliche Quelle der Vorurtheile ist, nicht mehr statt findet. S. 50.



§. 52.

Die Vorurtheile sind entweder bloß theoretische, oder practische und gemischte.

Ein Vorurtheil ist bisweilen ein bloß theoretischer Satz: z. E. wenn jemand die Gewalt des Luftregels, wodurch an der Luftpumpe die Glocke an den Zeller angedrückt wird, für eine Chimäre halten wollte. Gemeinlich aber hat es mit irgend einer Determination des Willens einen Zusammenhang, wenn es nemlich von irgend etwas, das wir wollen, das Object, das Mittel, den Beweis, oder das Zeichen, beirist. Diese letztere Gattung von Vorurtheilen wollen wir practische, oder so man lieber will, gemischte Vorurtheile nennen; da hingegen jene, die zur erstern Classe gehören, theoretische, oder auch blosser oder ungemischte Vorurtheile heißen können, in wiefern sie nemlich bloß und allein von einem Irrthume des Verstandes abhängen. Man muß sich aber sorgfältig hüten, daß man nicht ein gemischtes Vorurtheil irgend für ein blosses und ungemischtes halte. Denn es geschieht mehr als zu leichtlich, daß das Vorurtheil, so ein bloß theoretisches zu seyn schien, durch einen solchen Zusammenhang mit unsern Begierden, der nicht sogleich in die Augen fällt, dennoch in ein practisches verwandelt wird. Ich sage, ein Satz, wenn er auch noch so theoretisch ist,
artet

artet in ein practisches Vorurtheil aus, wenn er anfängt mit unsrer Ehre in Verbindung zu stehen, z. E. wenn wir die Wahrheit desselben vor der Welt behauptet haben, und nun Schande davon zu haben vermeynen, daß wir geirret haben; oder, wenn das, was wir behaupten, nach dem Geschmaeke unsrer Zeiten ist, nach welchem wir uns scheinen richten zu müssen, wenn nicht unser guter Ruf in nicht geringe Gefahr kommen soll. Eben dergleichen kommt vor, wenn die Faulheit gewissen, auch nur theoretischen Sätzen, das Wort redet; z. E. wenn wir darum wünschten, daß dieselben nicht als unwahr erfunden würden, weil wir merken, daß sonst ein großer Theil unsrer nicht ohne große Beschwerlichkeit erworbenen Kenntnisse dahin fallen würden, und daß wir selbst alsdenn genöthigt seyn würden, die saure Arbeit, zu lernen, noch einmal zu übernehmen, nachdem wir lange froh waren, diese großen Berge überstiegen zu haben. Gleichergestalt verhält es sich alsdann, wenn ein theoretischer Satz zu einem Object der Liebe wird. Z. E. wenn wir uns für den Ersten Erfinder davon halten, oder, wenn er von Jemand behauptet wird, den wir lieben und verehren, und welcher nach unserm Wunsche nicht geirret haben soll. Auf ähnliche Weise kann ein behaupteter theoretischer Satz auch ein vielfaches Verhältniß gegen mehrere andre Determinationen des Willens erlangen, wie Jeder leicht einseheth.

§. 53.

Worinnen die Stärke der Vorurtheile bestehe?

Theoretische Vorurtheile können leichter, als practische ausgerottet werden; das lehrt sowohl Erfahrung als Vernunft. Denn um die erstern wegzuschaffen, braucht man weiter nichts, als die Stärke der Fertigkeit, nemlich die habituelle Determination des Verstandes, zu überwinden. Bey Ausrottung der practischen Vorurtheile hingegen widersteht sich auffer der angezeigten Ursache noch eine andre, nemlich der Wille und dessen Determinationen. Am schwerlichsten unter allen läßt sich daher ein solches Vorurtheil auswurzeln, das entweder mit vielen Begierden des Willens, oder mit den stärksten Begierden eine genaue Verbindung hat. Folglich besteht die Stärke der Vorurtheile theils in der Größe der Fertigkeit, darzu es im Verstande erwachsen ist, theils in dem Zusammenhange mit vielen oder mit mächtigen Begierden des Willens.

§. 54.

In wiefern die Vorurtheile zugerechnet werden können?

Die theoretischen Vorurtheile hängen, wie ein ieder Irrthum, in so fern von dem Willen ab, in wiefern der Verstand nicht sorgfältig genug, oder nicht anhaltend genug, angewendet

det und gebraucht worden ist. Bey den practischen Vorurtheilen aber muß man dem Willen vielerley zur Last legen. Wir beobachten diesen Unterschied auch schon im gemeinen Leben, und pflegen deswegen die practischen Vorurtheile denen Leuten ganz anders, als die theoretischen zuzurechnen. Bey den Erstern findet nur eine geringe Zurechnung statt, und, wenn die Sache, die es betrifft, schwer oder der Verstand bey Jemanden von Natur schwach ist, so ist sie kaum von derienigen allgemeinen und sehr zu empfehlenden Billigkeit zu unterscheiden, vermöge deren wir einander Irthümer, in deren Verstrickung zu fallen doch einmal menschlich ist, gern zu Gute halten. Aber sehr practische Vorurtheile pflegen wir für die schändlichsten Laster zu halten, und das hauptsächlich bey solchen Leuten, die eine vorzügliche Schärfe und Aufklärung des Verstandes besitzen.

§. 55.

Deren Mannichfaltigkeit und Menge.

Da nun aber nicht eines einzigen Menschen Wille in allen Determinationen dem Willen des Andern vollkommen ähnlich ist, §. 30. Die Ursache aber von den Vorurtheilen in dem Willen zu suchen ist; so erzeugt ieder Mensch, wenn er sich nicht der Tugend und einer behutsamen Vorsicht befleißigt, seine besondern Vorurtheile. Daraus läßt es sich verstehen, warum der moralische

ralische Geschmack der Menschen so gar sehr verdorben, und doch zugleich so sehr verschieden sey. Denn der moralische Geschmack ist ein habitueler Zustand des menschlichen Gemüths, dadurch uns etwas sogleich beim ersten Anblicke entweder gefällt oder misfällt, weil wir sogleich dunkel empfinden, daß dasselbe mit unsern Urtheilen und Begierden entweder übereinstimme oder streite. Zudem ist aus dem, was bisher erwiesen worden ist, augenscheinlich offenbar, wie ein einziges Vorurtheil zur Erzeugung vieler neuen sehr viel beytrage; wenn daher nicht in Zeiten dienliche Gegenmittel vorgekehrt werden, so verfällt das menschliche Gemüth von Tage zu Tage immer mehr und mehr, so daß es zuletzt kaum einer Besserung fähig seyn wird.

§. 56.

Einteilung der Vorurtheile in Ansehung ihrer Objecte.

Wenn wir die Vorurtheile in Rücksicht auf die Objecte, mit denen sie zu thun haben, genau eintheilen wollen; so ist zu bemerken, daß bey einer jedweden Sache theils ihre Natur, theils ihre Güte und ihr Werth betrachtet werden können. In wiefern nemlich eine gewisse Sache mit den Zwecken eines vernünftigen Geistes übereinstimmt, oder diesen Zwecken widerstreitet, in sofern sagen wir, sie sey gut, oder sie sey böse; §. 25. und auf der Größe dieses Guten

ten oder dieses Bösen beruht der Werth, den wir ihr zuschreiben. Das Wesen eines Dinges besteht in seinen Kräften, und an beyden kann man wiederum theils das Wesen theils die Größe in Betrachtung ziehen. Wenn wir uns nun dergleichen Betrachtungen überlassen, so richten wir das Nachdenken entweder auf uns selbst, oder auf andre Dinge. Folglich giebt es zuerst Vorurtheile von unsern eignen Vollkommenheiten; daher entspringt das Vorurtheil der Zuversicht zu sich selbst, und des Mißtrauens gegen sich selbst; nicht weniger giebt es Vorurtheile von unserm moralischen Zustande, da wir uns gewisse Tugenden oder gewisse Laster, oder in einem von beyden einen gewissen Grad zu trauen, und uns daher von unsrer Heiligkeit, von einer ganz besondern Liebe Gottes gegen uns und was dergleichen mehr ist, versichert zu seyn glauben, oder im entgegengesetzten Fall bisweilen alle Hoffnung sinken lassen und in Verzweiflung gerathen. Man findet ferner Vorurtheile von der Natur und Beschaffenheit andrer Dinge, z. E. von dem Wesen Gottes, der Religion, der Pflichten, der Versöhnung der Sünde, und unendlich viel andern Dingen, desgleichen von der Größe und dem Werthe der Eigenschaften eines Dinges. Zu dieser Abtheilung ist auch das Vorurtheil des Ansehens (*praeiudicium auctoritatis*) als eine sehr merkwürdige Gattung zu rechnen; welches man aber nicht mit der logikalischen Präsumtion, vermöge

wel

uf
au
ey
ils
nz
he
es
ei
sie
bu
ten



welcher man ein gutes Zutrauen zu Jemandes Ansehen hat, (praesumptio auctoritatis) verwirren muß. Diese letztere habe ich, so wie ehemals der berühmte D. Adolph Friedrich Zoffmann in seiner Logik T. II. Cap. 8. §. 92. gethan, unter den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit erklärt *). Bey der Präsumtion des Ansehens trauen wir Jemanden etwas der Verunft gemäß zu, nemlich daß er, weil er eine gewisse Sache sonst wohl gemacht hat, oder weil er eine gewisse Beschäftigung lebenslang getrieben hat, auch in dem gegenwärtigen Falle die Sache gut machen werde; und so trauen wir ihm auch im gegenseitigen Falle das Gegentheil zu. Diese Eintheilung der Vorurtheile soll darzu dienen, daß ein ieder dieselben desto leichter in seinem Gemüthe entdecken könne.

§. 57.

Von dem Vorurtheile der Zuversichtlichkeit und des Mißtrauens.

Um noch weiter aufzuklären, wie sehr die Vorurtheile von dem Willen abhängen, so wird es nicht unangenehm seyn, die bisher erklärten Lehrsätze auf einige Beyspiele anzuwenden. Das Vorurtheil der Zuversichtlichkeit ist eine zur Fertigkeit gebiehene Meynung von einer eingebildeten Vollkommenheit unsrer Kräfte. Aus dieser Meynung erfolgt, daß wir alles leichtthin behan-

r) Logik §. 404.

behandeln, und unsre Einfälle, als ob sie Göttersprüche wären, den Meinungen andrer Leute, noch ehe wir die Gründe von beyden Seiten untersucht und gegen einander abgewogen haben, vorziehen, und so gar geneigt sind, die gelassene und geduldige Untersuchung derselben gänzlich zu verabsäumen. Dieses Vorurtheil kann folgender gestalt erzeugt werden: Wir haben einige mal bemerkt, daß unsre Untersuchungen einen dergestalt glücklichen Erfolg gehabt haben, daß sie des Beyfalls von Andern gewürdigt wurden. Da wir nun nach unsrer Vollkommenheit streben; so sehen wir das überall leichtlich für ein Zeichen von solchen Vollkommenheiten an, die wir schon besitzen; ohne dabey auf die wahren Ursachen des glücklichen Erfolgs Acht zu haben, durch deren Entdeckung die Geringsfügigkeit und die engen Schranken unsrer Vollkommenheit nicht ohne unsern großen Verdruß an das Tageslicht kommen würden. S. 43. Bey einem so schmeichelhaftem Gegenstande unsrer Eigenliebe bleiben wir dann gern und lange stehen, S. 44. und suchen daher aus unserm ganzen Lebenslaufe alles das sorgfältig zusammen, was nur irgend eine Vollkommenheit anzuzeigen scheint, und bey einem jeden dieser Umstände, wenn wir ihn denken, verfahren wir gerade auf eben dieselbe Art. Solchergestalt zieht nicht nur die Meynung von der wundernswürdigen Größe unsrer Kräfte das Gewand der Wahrheit an, sondern diese unächte Wahrschein-

G

scheinlichkeit wächst auch bis ins Unendliche fort. S. 43. Indem wir nun nach jenem Gesetze der Wahrscheinlichkeit handeln, welches uns befiehlt, das Daseyn desjenigen Dinges, auch in den künftigen Vorfällen zu erwarten, dessen Daseyn wir schon ein oder etliche Male wahrgenommen haben; so halten wir uns, mit Vorbengehung der Einschränkung dieser Regel, für bey nahe unfehlbar und keinem Fehltritte ausgesetzt. Dem zu folge halten wir uns sodann für beleidigt, wenn die Urtheile anderer Leute unsrer Einbildung nicht eben so schmeicheln: Wir gerathen gegen alle diejenigen, die uns widersprechen, in Zorn, und nichts ist der unparteyischen Untersuchung der Wahrheit, wie Jedermann weiß, mehr entgegen, als diese Leidenschaft. Wenn nun ein dergleichen Vorurtheil einige Zeit lang so fortgesetzt wird; so ziehen wir uns durch unsre eigne Schuld das Vorurtheil der Zuversichtlichkeit zu. Man setze nunmehr an die Stelle dessen, was ich gesagt habe, allenthalben das Gegentheil, so wird man hiermit auch das Vorurtheil des Mißtrauens erklärt haben.

S. 58.

Von dem Vorurtheile des Ansehens.

Das Vorurtheil des Ansehens ist eine Fertigkeit Jemanden, der doch irren kann, zuverlässlicher, als es die Stärke der Beweise gestattet,

stattet, zu glauben. Bey einem Menschen, der damit behaftet ist, ist der Satz zu einer Fertigkeit geworden: Alles, was dieser Mann sagt, ist wahr. Und bisweilen ist diese Fertigkeit zu einem so großen Anwuchs gelangt, daß wir die Beweise selbst von dem, der etwas sagt, nicht einmal zu wissen verlangen, ja nicht einmal die Geduld haben, sie nur anzuhören. Es gehet damit so zu: auf wessen Ansehen wir uns dergestalt, daß ein Vorurtheil daraus geworden, verlassen, den lieben wir, den schätzen wir hoch; daher sind wir bereitwillig, ihm theils eine sehr große Vollkommenheit des Verstandes, theils eine vorzügliche Redlichkeit des Herzens zuzuschreiben. Zuweilen hat diese Liebe ihren Grund in einem natürlichen Triebe, z. E. bey der Liebe gegen die Eltern; zuweilen ist sie durch einige wirkliche Proben lobenswürdiger Eigenschaften verursacht worden. Wenn wir also das, was wir S. 57. beygebracht haben, hierauf anwenden, so erhellt, warum wir uns in dergleichen Fällen leicht überreden, daß ein solcher Mensch uns weder betrügen könne, noch wolle. Noch gefährlicher wird dieses Vorurtheil, wenn es anfänglich in einem in der That wohl gegründeten Zutrauen einen Grund gehabt hat; S. 56. Ein Fall, der sich bey der gar zu großen Verehrung unsrer Lehrer gemeiniglich ereignet. Es können auch von Anderwärts mancherley Ursachen dazu kommen, durch welche dieses Vorurtheil

urtheil noch mehr verstärkt wird. 3. E. wenn wir eines Lehrers Meynung schon zu unsrer eignen gemacht, und dieses schon öffentlich bezeugt haben; dadurch denn seine Sache unsre eigne Sache wird; ferner, wenn er uns solche Sätze eingefloßt hat, die mit unsern Begierden, und unserm Gemüthszustande übereinstimmen; ingleichen wenn er sich schon bey Andern ein großes Ansehen erworben hat, wovon denn ein gewisser Antheil auch auf seine Anhänger fallen wird, und dergleichen Ursachen giebt es noch unendlich viele. Wenn aber derienige, dessen Ansehen wir verehren, seine Meynungen noch darzu mit Gründen zu befestigen sich befließigt; so giebt dieses Vorurtheil selbigen das größte Gewicht, und läßt dem Verstande nicht zu, daran zu zweifeln, geschweige die entgegengesetzten Möglichkeiten, die erst durch eine lange Reihe von Beweisen weggeschafft werden müßten, hin und her zu überlegen.

S. 59.

Wirkungen der Vorurtheile.

Die gemeinschaftliche Wirkung aller Vorurtheile ist diese, daß sie den Beweisen für die Sache, worauf sie gehen, mehr oder weniger Kraft beylegen, als sie in der That haben. Denn mit welchen Beweisen die Vorurtheile übereinstimmen, denen legen sie mehr, mit
wel

welchen sie hingegen streiten, denen legen sie weniger Kraft und Gewicht in unserm Gedanken bey. Wie weit sich ein solches Verderben erstrecken müsse, kann man daraus ermessen, weil uns allenthalben nichts leichter beyfallen und durch Erinnerung wieder in die Gedanken kommen muß, als eben die Vorurtheile, die wir schon haben. Denn indem wir an eine Sache denken, so machet das Gedächtniß auch die Vorstellung von dem wieder, was mit der ist gedachten Sache auf irgend eine Weise verbunden ist, oder was neben ihr zu anderer Zeit gedacht worden ist, und zwar dergestalt, daß, je öfter und umständlicher wir etwas schon zu anderer Zeit gedacht haben, desto leichter auch die Erinnerung desselben wieder lebendig wird. Daraus folgt, wir mögen denken an was wir wollen, so werden die Vorurtheile im Gedächtnisse aufleben; und wenn deren eine große Menge in unsrer Seele liegen, so wird sich nicht leicht etwas ausdenken lassen, das nicht mit etlichen Vorurtheilen bald zusammenhängt bald streitet.

S. 60.

Ein verderbter Verstand verderbt den Willen noch weiter.

Ein Verstand, der an Verderbnissen krank ist, verursacht hernach immer weiter neue Verderbnisse. Eine Verderbniß des Willens, wenn

man den Willen überhaupt betrachtet, ist ein solcher Zustand, der die Tugend, als den höchsten Endzweck des Menschen, verhindert. Eine Verderbniß einer einzelnen Begierde aber besteht darinnen, wenn sie auf ein falsches Object oder auf eine unregelmäßige Begehrungsart gerichtet wird. Denn daß die Tugend in einem Bestreben bestehe, Gott über Alles zu lieben, und zwar ihn um deswillen so zu lieben, weil wir uns dazu ausdrücklich für verbunden erkennen, das setze ich als gewiß aus der Sittenlehre voraus. Woraus sodann weiter folgt, daß der Liebe Gottes, worinnen seine Verehrung bestehet, alle übrige Begierden, z. E. der Trieb nach Wahrheit, nach Vollkommenheit, nach Freundschaft, ic. untergeordnet, und folglich diese Kräfte nicht vernachlässiget, sondern vielmehr auf das beste Object gerichtet werden müssen, in der Absicht, damit wir der Gott schuldigen Liebe hiermit gemäß handeln. Nun laßet uns aber sehen, was ein von Verderbnissen zerrütteter Verstand in diesem von Gott vorgeschriebenen System des Willens zu verändern pflegt. Ein solcher Verstand stellt den Trieben unter einem betrügerischen Scheine der begehrten Sache falsche Objecte vor, solche Objecte, in denen dasjenige Wesen, so wir begehren, in der That sich nicht befindet. Um deswillen verirren sich unsre natürlichen Triebe, so gar oft von ihren Objecten und arten aus; eben daher wird

wird eine so große Menge und Mannichfaltigkeit zufälliger, eitler und ungereimter Begierden erzeugt, S. 11. daß gar oft der abgeleitete Trieb sehr wenig mit seinem Stammtriebe gemein hat: Z. E. wer sollte wohl bey dem ersten Anblicke sich vorstellen, daß jener Baurenstolz seinen Ursprung von dem Triebe der Vollkommenheit habe, oder wer sollte meynen, daß die Eitelkeit der Spielsucht ihre Ursache in dem Triebe nach Wahrheit habe, da doch, wenn man auf alle Umstände genau Acht hat, es sich findet, daß sich die Sache wirklich so verhalte. Durch die Verderbnisse des Verstandes wird ferner verursacht, daß man den Dingen, auch wo sie wirklich vorhanden sind, ein falsches Wesen beylegt, oder einen unrichtigen Werth bestimmt. Da nun aber unser Wille seine Glückseligkeit in keinem andern Subiecte und in keinem andern Systeme seiner Handlungen suchen kann, als in dem, das ihm von dem Verstande, als zu Erhaltung seines Zweckes dienlich, vorgestellt wird; so werden wir solchergestalt, betrogen von unserm Verstande, den wir zuvor selbst betrogen hatten, dadurch ins Garn und ins Verderben gelockt. Gleichermassen verderbt alsdenn immer wechselseitig und wie im Kreise herum die eine unserer Kräfte die andre; aber der erste Grund und Ursprung von allem diesem Uebel muß auf Rechnung des Mißbrauchs der Freyheit geschrieben werden, S. 25. Es verhält sich mit

dieser Sache wie mit dem Geschmacke; wenn jemand seiner Begierde nach wohlgeschmeckenden Sachen gar zu begierig folgt, so verderbt er sich mit der Ueberlast von genossenen Speisen den Magen, und zieht sich eine Krankheit zu, bey welcher alsdenn der Appetit zum Essen gänzlich wegfällt. Dort hatte der Mißbrauch des Geschmacks den Magen, und hier hat nun die Verderbniß des Magens den Geschmack verderben.

§. 61.

Diese Meynung hebt die Kennzeichen der Wahrheit nicht auf.

Doch, vielleicht möchte sich nun Jemand einbilden, indem ich behaupte, der Verstand werde durch den Willen verdorben, und daher betrüge selbiger uns oft; so gebe ich hiermit den Zweiflern gewonnen Spiel, und höbe alle Kennzeichen der Wahrheit, die doch einzig und allein auf dem Wesen des Verstandes beruhen, auf. Diese Zweifler werden nemlich sagen, man könne und dürfe demienigen niemals trauen, der uns einmal betrogen hat^{s)}. Ist

s) Man vergleiche hiermit, was in der Logik von den Krankheiten des Verstandes, besonders §. 460. gesagt wird, und was wider das Unbedachtsame und Gottlose, so in der Zweifelsucht liegt, §. 425. vorgetragen ist.

Ist will ich mich dabey nicht aufhalten, daß diese Regel der Zweifler, wenn man sie als allgemein annehmen wollte, höchst abgeschmackt sey, weil man vielmehr auf die Ursachen des Betrugs hätte Acht haben sollen: sondern ich dringe nur darauf, daß man diesen Streit mit allen denen führen muß, die den menschlichen Verstand verdorben nennen, sie mögen nun die Ursache davon in den Willen suchen, oder nicht. Daß es aber wirklich Verderbnisse des Verstandes gebe, wird wohl kein vernünftiger Mensch zu leugnen begehren, und zu gestehen, daß diese Verderbnisse sehr groß sind, macht keinen Geringen Artikel in der Christlichen Religion aus. Allein in der That werden die Kennzeichen der Wahrheit durch das, was ich setze, keinesweges aufgehoben, vielmehr wird dadurch für die Sicherheit derselben gesorgt, indem ich die Ursachen der Verwirrung und des Irrthums ans Licht hervorziehe. Welches aber die Kennzeichen der Wahrheit sind, das läßt sich hier nicht erklären, sondern es muß denen, welche die Vernunftlehre vortragen, überlassen werden.

§. 62.

Auch hebt sie die Nothwendigkeit in den Wirkungen des Verstandes nicht auf.

Alle Wirkungen des Verstandes geschehen nothwendig, §. 38. dergestalt, daß sie bey

Setzung dieser Umstände, nicht anders beschaffen seyn können. Diesen höchstgewissen Satz werfe ich dadurch nicht über den Haufen, wenn ich dem Willen die Kraft, und das Vermögen zuschreibe; in der Folge und Natur der Vorstellungen des Verstandes sehr viele Veränderungen hervorzubringen. Denn darinnen sind wir alle einig, daß den Wirkungen des Verstandes keine andre als eine bedingte Nothwendigkeit bengelegt werden könne; und wenn andre den Grund einer jeden in ihm vorgehenden Veränderung bloß in einem vorhergehenden Zustande des Verstandes suchen; so habe ich eine mehr allgemeine Ursache dargethan, und gezeigt, daß der Grund der Veränderungen im Verstande überhaupt in dem vorhergehenden Zustande der Seele liege, und daß, wenn dieser Grund zureichend seyn soll, dabey nicht nur auf die Thätigkeiten des Verstandes, sondern auch auf die Thätigkeiten des Willens Rücksicht genommen werden müsse. Was aber aus den Wirkungen mehrerer Kräfte zusammen erfolgt, das entsteht dadurch nicht minder nothwendig, als wenn es nur von einer einzigen Kraft abhänge. Man kann sich die Sache an einer Uhr erläutern. Wenn ich sie gehen lasse, so erfolgt alles, was in ihr vorgeht, nothwendig. Nun will ich das Gewicht am Perpendicular verändern, oder den Zeiger mit der Hand fortrücken, so wird alles in der Uhr anders erfolgen, als es auffer dem erfolgt seyn

seyn würde, aber es erfolgt darum dennoch nicht weniger nothwendig. Auch wirkt die Uhr nunmehr nicht nach andern Gesetzen, als vorher, sondern eben dieselben Gesetze, welchen die Uhr vermöge ihres Wesens folgt, brachten vorher iene, nun aber, nachdem von aussen eine neuerliche Veränderung geschehen war, bringen sie diese Folgen hervor.

S. 63.

Auch lehrt sie nicht, daß die Besserung des Menschen vom Willen anheben müssen.

Es könnte scheinen, als ob ich eine solche Meynung behauptete, aus welcher nun folgte, daß die Besserung der Seele von dem Willen anzufangen sey, weil dieser die Ursache vor der Verderbniß ist. Allein es verhält sich mit der Besserung nicht eben so, wie mit der Verderbniß. Denn ein endlicher Geist kann in den Willen eines andern nicht anders wirken, als durch den Verstand desselben. S. 14. Ich muß mehr sagen, wir selbst sogar sind nicht im Stande unsern Willen zu bessern, das heißt, ihn auf bessere Gegenstände zu richten, wenn wir nicht zuvor das Obiect denken, worauf unsre Besserung gerichtet werden soll, und wenn wir nicht vorher erkennen, daß wir auf diesem Wege zu einer wirklichen Besserung gelangen werden. S. 5. Demnach setzt auch eine iegliche

liche Besserung des Willens, die Verbesserung des Verstandes voraus, welche aber der Wille zulassen und annehmen muß, oder deutlicher zu reden, wobey der Wille dem vorgesezten Endzwecke nicht neue Hindernisse in den Weg legen muß. Jedoch kann eine solche Unterweisung nicht sogleich alle Verderbnisse heben. S. 35. Daher müssen in der Folge, beyde Kräfte immer in Verbindung der einen mit der andern, gebessert werden.

S. 64.

Beschluß der Abhandlung.

Dies sind, geneigter Leser, dieienigen Betrachtungen über die von dem Willen abhängenden Verderbnisse des Verstandes, die ich hiermit deiner Prüfung habe unterworfen wollen. Wiefern ich meinem Zwecke Genüge gethan habe, darüber sollst du selbst urtheilen; und ich will dir dein freyes Urtheil darüber recht sehr gern zugestehen, und das Recht darzu ungekränkt lassen, nur aber daß die Tugend und die Religion dabey ungekränkt bleiben. Allein darum bitte ich auch auf das angelegentlichste, daß du, so wie es die große Wichtigkeit der Sache erfordert, bedächtlich und gewissenhaft überlegen mögest, ob das seyn könne, wenn man anders, als wie ich behauptet habe, davon lehret. Auf meine Meynung, ich bin es gewiß, kann keine Beschuldigung, und nicht ein-

einmal ein Verdacht mit einigen Scheine der Wahrheit fallen, als ob davon einige Gefahr für die Sittenlehre zu befürchten sey. Uebrigens lassen Leute, die es insgesamt gut meinen, auch im Philosophiren einander gern ieder dem andern seine Freyheit. Nur das bitte ich vor ganz gewiß anzunehmen, daß ich aus Liebe zur Wahrheit geschrieben habe, nicht aber um etwa gelehrten Männern und die sich um das Reich der Wissenschaften wohlverdient machen, zu widersprechen. Sie scheinen auch ohnedem großen Theils die schlimmen Folgerungen, so aus ihren ungegründeten Sätzen flüssen, nicht einmal zu bemerken, sondern scheinen davon weit entfernt zu seyn, dieselben zu billigen oder vertheidigen zu wollen.



Das man sich in diesem Buche
findet die Beschreibung aller
dieser Länder die in Europa
sich befinden in welchem
man die Naturgeschichte
derer Thiere und Pflanzen
sehen kan. In welchem
auch die Beschreibung
derer Städte und
Länder zu sehen ist
die in Europa sich
finden. In welchem
auch die Beschreibung
derer Könige und
Fürsten zu sehen ist
die in Europa sich
finden. In welchem
auch die Beschreibung
derer Künste und
Wissenschaften zu
sehen ist die in Europa
sich finden.





7

Herrn D. Christian August Crusius,
Professoris Primarii in Leipzig, des Hochstifts Meissen
Prälatus und Domheerris, &c. &c.

Philosophische Abhandlung
von denen

Verderbnissen

v

M. C
Pfar

—

zu

