

AB

129975

NO. 2034

WST

W. G.

Vergleichung
der
griechischen Philosophie
mit
der neuern.

Ein Versuch und eine Probe,

von

D. Anton Friedrich Büsching,
Königl. Preuss. Oberkonsistorialrath, und Direktor des
vereinigten berlinischen und kölnischen Gymnasiums.



Berlin,
bey Haude und Spener, 1785.

a

h



AR: 12 99 75



Seiner Excellenz
H e r r n
Carl Abraham
Frenherrn von Zedliz,
Königlich = preussischem wirklichem geheimen
Staats = und Justiz = Minister, Chef vom
geistlichen Departement in evangelisch =
lutherischen Kirchen = und
Schulsachen, &c. &c.

Meinem gnädigen Herrn.

Seiner Excellenz

1779

Carl Friedrich

Rechtler von Erding

von Erding, verheiratet mit Maria - Catharina
von Erding, geb. von Erding, Tochter
des Herrn von Erding, in dem
Landesarchiv zu Erding
aufbewahrt.

Wolfgang Erding



Hochwohlgebohrner Freyherr!

Gnädiger Herr Staatsminister!

Ich würde es selbst für unschicklich halten, Ew. Hochfreherrl. Excellenz glänzenden Namen einem so kleinen Buch vorzusetzen, wenn es nicht einen Versuch in einer wichtigen Materie enthielte. Die Beurtheilung derselben, erfordert alte und neue Gelehrsamkeit,

samkeit, und von jener sowohl als dieser, sind Hochdieselben als Liebhaber und Kenner berühmt.

Ihr Beyfall ist also von großem Werth für diese Schrift, und für mich ihren Verfasser. Beehren Sie mich mit demselben, wenn Sie finden, daß ich ihn verdiene, und erlauben Sie mir, mich öffentlich zu nennen,

Erw. Hochfreyherrl. Excellenz

Berlin,
am 8ten Julius
1785.

ehrerbietigen Diener.
Anton Friedrich Büsching.

Vorrede.

Von meiner Jugend an habe ich den ersten Urheber eines jeden wichtigen philosophischen Begriffes und Satzes, der mir in einem philosophischen Lehrbuch vorgekommen ist, zu wissen gewünschet. Im ersten Anfang gedachte ich, so wie ein jeder Anfänger denkt, daß derjenige, von welchem ich den Satz zuerst hörete, oder in dessen Buch ich ihn zuerst las, der Erfinder desselben sey. Hernach kam ich auf die Spur, daß er schon vorher von einem andern gesagt und geschrieben worden sey: aber den ersten Mann, dem man ihn zu danken habe, konnte ich selten erfahren; und das war mir unangenehm. Diese Unlust nahm zu, je mehr ich die Wichtigkeit eines Begriffes und Satzes, und also das Verdienst des ersten Erfinders desselben, einsehen lernte, aber seinen Namen nicht zugleich mit dankbarer Hochachtung gedenken konnte. In den folgenden Zeiten fand ich hin und wieder eine litterarische Anmerkung in einem Lehrbuch der Philosophie, welche den ersten Erfinder entweder des Begriffes,

* 2 oder

oder des Sakes, angab, und ich nahm diese Angabe so lange für wahr an, bis ich entdeckte, daß einer sie dem andern nachschrieb. Da kam ich endlich darauf, die philosophischen Werke des Cicero, die Werke des Diogenes Laertius und des Stobäus, und des Plutarchus Schrift *επι τῶν ἀγερῶν τῶν τοῖς Φιλοσόφῳ*, mit Nachdenken zu lesen. Nun fand ich zwar angeführet, wer diese und jene philosophische Wahrheit und Meinung gelehret und vorge tragen habe, aber nicht genau das Buch und die Stelle desselben, wo sie stehe? Es war also nöthig, die griechischen Philosophen, Plato, Aristoteles, Plotinus, u. s. w. selbst zu lesen. Ich hatte mir ihre Werke angeschaffet, ergriff begierig eines nach dem andern, und um mir die Auffuchung ihrer Lehrsätze zu erleichtern, suchte ich griechische Register bey denselben, weil mir die philosophischen Kunstwörter in der griechischen Sprache schon ziemlich bekannt waren. Allein, zu meiner Betrübniß fand ich nur lateinische Register, die nicht nur unvollkommen waren, sondern mich auch oft betrogen, wenn ich nach ihrer Anleitung ein griechisches Wort aufsuchte, z. B. das Wort *ἄν* in des Plato Werken. Also war nichts anders zu thun, als unmittelbar in dem griechischen Text der Philosophen viel zu lesen, zumahl da ich auch dem Geist

Geist der Philosophie eines jeden nachforschete, und da fand ich nicht nur was ich suchte, sondern noch weit ein mehreres, kurz, alle allgemeine Grundsätze der menschlichen Erkenntniß, fast alle wichtige allgemeine Wahrheiten und Sätze unserer theoretischen Philosophie, fast alle unsere Grundbegriffe. Das schwerste war, die griechische philosophische Sprache mit der unsrigen zu vergleichen: denn obgleich die meisten griechischen Wörter und Ausdrücke, auf eine ähnliche Weise in die deutsche Sprache, entweder unmittelbar, oder welches von den meisten gilt, nach dem Vorbilde der lateinischen, übertragen worden: so haben doch neuere Philosophen einiger europäischen Völker, und unter diesen auch Deutsche, Ausdrücke eingeführet, bey welchen man nachdenken muß, ob sie etwas schon bekanntes, oder etwas neues sagen? Gemeiniglich findet man das erste. Ich will hiermit nicht sagen, daß das Urtheil des Cicero von dem Zeno aus Etrurium, er habe nicht sowohl neue Sachen, als vielmehr nur neue Worte erfunden, auch von den neuern Philosophen, bey derselben Vergleichung mit den alten griechischen, gelte: aber davon bin ich doch durch das Lesen der philosophischen Werke der Griechen überzeugt worden, daß das Verdienst der neuern Philo-

sophen mehr in der genauern Bestimmung, deutlichere und vollständigere Entwicklung, guten Erläuterung, und gründlichen Bestätigung, der philosophischen Wahrheiten, als in derselben Erfindung; mehr in der Anwendung der Hauptlehren des Evangeliums, und der weit vollkommener gewordenen Naturkenntniß, bey und in der Philosophie, als in der Ausfindung neuer wichtiger philosophischer Grund- und Lehr-Sätze, bestehe. Und darüber muß man sich nicht wundern. Denn eine Wissenschaft, bey welcher es größtentheils auf scharfes und anhaltendes Nachdenken ankommt, kann in einem beträchtlichen Zeitraum, in welchem überhaupt Künste und Wissenschaften blühen, und von vorzüglichen Köpfen bearbeitet werden, gar wohl zu der höchsten Vollkommenheit gelangen, zu welcher sie durch Menschen gebracht werden mag. Ganz nahe bey diesem Gipfel erblickte Aristoteles, der größte philosophische Kopf unter den Griechen, den kein neuerer übertroffen hat, die Philosophie zu seiner Zeit, Cicero Tusc. quaest. l. 3. c. 28. (*), und daß er Recht geurtheilet habe, erhellet daraus, daß schon der Stammvater

(*) brevi tempore Philosophiam plane absolutam fore.

vater der Stoiker, nicht viel neues mehr zu entdecken mußte, und also hauptsächlich an der Vereinigung der philosophischen Parteyen seiner Zeit arbeitete. Eben so konnten die scharfsinnigsten Köpfe unter den Römern, zu der griechischen Philosophie nichts wichtiges mehr hinzuzuthun; und zu glauben, daß man in unseren, und den nächst vorhergehenden Zeiten, glücklicher gewesen sey, ist Vorurtheil, welches durch diese kleine Schrift wenigstens sehr geschwächt werden kann.

Ich habe während vieler Jahre die Materien, welche sie enthält, nach und nach zusammen getragen, aber erst seit dem Frühling dieses Jahres sie in Ordnung gebracht, und ausgearbeitet. Bey der Ausarbeitung ist mein Zweck nicht gewesen, bey einem jeden philosophischen Begriff und Satz anzuführen, was alle alte und neue Philosophen, entweder in Ansehung oder bey Gelegenheit desselben, gedacht haben, oder mit andern Worten, ich habe keine Geschichte desselben schreiben wollen, sondern mich darauf eingeschränket, den wichtigen philosophischen Begriff und Satz in seiner Ursprache und übersetzt anzugeben, den Schriftsteller, bey welchem er sich zuerst, und diejenigen, bey welchen er sich wiederhoh-

let

let und bestätigt findet, zu nennen, den Ort, wo man ihn antrifft, genau anzuzeigen, ihn hinlänglich zu erläutern, und diejenigen Philosophen der neuern Zeit, welche ihn angenommen haben, zu bemerken, auch ihre eigene Worte zu liefern. Von den neuern Philosophen, habe ich nur die berühmtesten unter den schon verstorbenen, mit jenen alten Griechen verglichen, und nicht die vornehmsten noch lebenden; ob ich gleich diese hochschätze, und von ihnen lerne. Nur ein einziges mahl, nämlich S. 46. bin ich von meiner festgesetzten Regel abgewichen, und habe ein paar jetzt noch lebende Philosophen reden lassen, welche mit einigen Griechen in einer wichtigen Wahrheit übereinstimmen.

Bei der Ausarbeitung dieser kleinen Schrift, habe ich so verfahren, als ob eine solche Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neuern, noch von keinem Gelehrten versucht worden sey, das ist, ich habe alles selbst und unmittelbar in den Quellen aufgesuchet; in der That ist mir auch kein Buch bekannt, welches gleichen Zweck und Plan mit dem meinigen hätte. Ich weiß wohl, daß Herr *Dutens* in seinen *récherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes,*

dernes, à Paris 1766. 2 Vol. die vermeynten Entdeckungen der neuern, durch Stellen aus alten Schriftstellern zu bestreiten versuchet hat: allein die Vergleichung meiner Schrift mit seinem Buch, wird einen jeden lehren, daß ich im Entwurf und in der Ausführung desselben ganz von ihm abgehe; wie ich ihm denn auch keine Zeile zu verdanken habe.

Ich gebe aber diese Schrift für weiter nichts, als für einen Versuch, aus, ja sie ist nur eine Probe dessen, was ich versuchet habe. Diese nach und nach vollkommener zu machen, werde ich nicht unterlassen, aber ein größeres und vollständigeres Werk dieser Art, auch nur über die theoretische Philosophie, werde ich nie unternehmen, denn dazu bin ich schon zu alt, und habe auch zu viele andere Arbeiten, theils unter Händen, theils noch im Sinn.

Ich habe großen Fleiß angewendet, um den Druck fehlerfrey zu verschaffen; das ist aber wirklich etwas unmögliches. Es ist zwar diese Schrift in der wohl eingerichteten Ungerischen Buchdruckerrey mit großer Mühe und Sorgfalt gedruckt worden; allein es läßt sich auf keinerley Weise das Versehen und Uebersehen verhüten.

Daß

Daß es nützlich sey, der studirenden
Jugend in Gymnasien und auf Universitäten,
den Inhalt dieses kleinen Buchs bekannt zu
machen, ist an sich so deutlich, daß es keines
Beweises bedarf. Berlin am 8. Julius
1785.

Einleitung.

I.

Wir halten dafür, daß wir etwas wissen, wenn wir die Ursache einzusehen glauben, wegen welcher etwas ist. (*)

(*) ἐπιστάσθαι οἰόμεθα, ὅταν τὴν αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρῶγμα ἐστίν. Aristoteles analyticorum posteriorum lib. I. c. 2. Bald hernach stehet, τότε ἐπιστάμεθα, ὅταν τὴν αἰτίαν εἰδῶμεν. s. auch metaphysicorum lib. I. c. 2. Plato ist nicht so deutlich, wenn er in dem Theaetetus schreibt, daß Wissen (ἐπιστάσθαι) sey der Besitz der Wissenschaft, (ἐπιστήμης κτήσις,) und Wissenschaft sey wahre Meynung. (ἀληθὴς δόξα.) In der Zweysbrücker Ausgabe seiner Werke. Th. 2. S. 166. 174.

Anmerkung.

Eine solche Erkenntniß kann man von Gott nicht haben, denn sie wäre die Erkenntniß der Möglichkeit dieses für uns unbegreiflichen Wesens, und die Möglichkeit würde dabey als vor Gott hergehend gedacht, welches doch nicht statt findet. Gott hat, wie Plotinus Enn. VI. l. 8. c. 10. schreibet, τὴν ὑπερβολὴν

ἢ

τῆς

της δυναμειως εν αυτῳ, die höchste Möglichkeit in sich selbst. Das läßt sich wohl denken, aber nicht erklären.

2.

Wir wissen auch dasjenige, was wir vermittelst eines Beweises, das ist, eines Schlusses, (Vernunftschlusses) wissen; doch ist nicht alle Erkenntniß oder Wissenschaft demonstrativisch, oder durch Schlüsse erweislich. *)

*) Φάμεν δε και δι' ἀποδείξεως εἰδέναι. Ἀποδείξιν δὲ λέγω, συλλόγισμον ἐπισημονικόν. — — ἡμεῖς φάμεν ἕτε πᾶσαν ἐπισήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι. Aristoteles l. c. und cap. 3. Metaphysic. lib. 2. c. 2. schreibet er: περὶ πάντων ἀδύνατον ἀποδείξιν εἶναι.

3.

Ein Beweis wird aus einem ersten oder unmittelbaren Satz geführet, vor welchem kein anderer hergeheth. (*)

(*) Aristoteles Analyt. post. l. I. c. 2. Ἐκ πρώτων ἐστὶ, τὸ ἐξ ἀρχῶν οἰκείων. ταυτὸ γὰρ λεγὼν πρῶτον καὶ ἀρχὴν. Ἀρχὴ δὲ ἐστὶν ἀποδείξεως, πρῶτασις ἀμεσος, αμεσος δὲ, ἧς μὴ ἐστὶν ἄλλη προτέρα.

Anmer:

Anmerkung.

Die verschiedene Bedeutung des Wortes ἀρχή, kommt unten in der Anmerkung zu §. 23. vor. Hier gilt diejenige, nach welcher ἀρχή ist τὸ πρῶτον ὃθεν γινώσκειται τι, und vorher, ὃθεν γινώσκον τὸ πρῶτον, καὶ αὐτὴ ἀρχὴ λόγου τῆς πράξεως, διὸν τῶν ἀποδείξεων αἰ ὑποδείξεως. Aristoteles metaphyl. lib. 4. c. 1.

4.

Zu den unmittelbaren ersten syllogistischen Sätzen, gehören die *ἴσως* und das *ἀξίωμα*; jene ist ein Satz, der gar keines Beweises bedarf, den aber auch derjenige, der etwas lernen will, nicht nothwendig gebraucher; dieser ist ein Grundsatz, ohne welchen niemand etwas lernen kann, und aus welchem der Beweis hergeleitet wird. (*)

(*) Aristoteles Anal. post. lib. 1. c. 2. 7.

Anmerkung.

Heutiges Tages ist diese Abtheilung nicht mehr gewöhnlich, sondern *ἴσως*, Satz, propositio, heißt ein jedes in Worten ausgedrücktes Urtheil. Man kann ihn mit Aristoteles zu der Klasse der Grundsätze rechnen, weil, wie Locke in dem Essai sur l'entendement humain Chap. 7. pag. 210. wohl bemerket, sehr viele Sätze an und für sich selbst so deutlich sind, als die bes

sonders so genannten Grundsätze. Ἀξιώματα wird auf unterschiedene Weise gebraucht. Oft ist es nur so viel als προτάσις und ἀπόδειξις, oder jeder Satz. Selbst Aristoteles hat das Wort Topic. l. 8. c. 2. so gebraucht, und die Stoiker nahmen es immer so. s. Menage gelehrte und weitläufige Anmerkung zu Diog. Laertius B. 7. §. 65. Daher drückt es auch Cicero bald durch pronuntiarum, bald durch effatum, bald durch enuntiatio, aus. Tusc. quaest. lib. 1. c. 7. Acad. quaest. l. 4. c. 29. de fato, c. 10. In neuern Zeiten aber versteht man, so wie Aristoteles in der oben angeführten Stelle, unter Axioma einen Satz, der für sich so deutlich ist, daß er keines Beweises bedarf, aber zur Erkenntniß anderer Sätze nöthig und nützlich ist. Wegen dieses seines vorzüglichen Werths vor andern Sätzen, haben ihn die Griechen ἀξιώματα, von ἄξιος, würdig, genannt. Wer alle Begriffe der Seele ursprünglich aus den Sinnen herleitet, der behauptet auch, daß alle Grundsätze aus der Erfahrung entstanden sind. Andere sagen, ein Grundsatz sey entweder ein Grundsatz der Vernunft, oder ein Grundsatz der Erfahrung. Zu den Grundsätzen der Vernunft, rechnen sie nur die identischen Sätze, die Erklärungsätze, und die unmittelbaren Schlussätze; von den Grundsätzen der Erfahrung sagen sie, daß sie aus den einzelnen Fällen geschlossen werden müssen. s. Reimarus Vernunftlehre. §. 283. 304. Anstatt dieser Eintheilung, hat Leibnitz die Abtheilung der Grundsätze in die von der ersten, und

und in die von der zweyten Klasse; jene nennete er die unmittelbaren, die keines Beweises bedürftig und fähig sind, auch axiomes identiques, identische Sätze; diese sollten nach seinem Wunsch alle bewiesen werden. Oeuvres philosophiques, p. 372. f. 380. Schon vorher p. 64. hatte er geschrieben: C'est une de mes grandes maximes, qu'il est bon de chercher les demonstrations des axiomes mêmes. Pour ce qui est du principe de ceux, qui disent, qu'il ne faut point disputer contre celui qui nie les principes, il n'a lieu entièrement qu'à l'égard de ces principes, qui ne sauroient recevoir ni doute ni preuve. Locke, am angeführten Ort, gestehet den Grundsätzen, oder allgemeinen Wahrheiten, keinen besondern Werth zu. Er leugnet, daß sie die ersten Wahrheiten sind, welche die Seele erkennen lernet, und daß sie viel zur Entdeckung unbekannter Wahrheiten beytragen. Man kann und muß zugeben, daß der Mensch eine Menge besonderer an sich deutlicher Sätze und Wahrheiten kennen lernet, ehe er nur auf die Vermuthung kommet, daß gewisse allgemeine Sätze und Wahrheiten vorhanden sind: daraus folget aber nicht, daß es keine allgemeine Wahrheiten und Begriffe, (*νομοθετικὰ*) und keine Grundsätze gebe, nach welchen der Mensch in einzelnen Fällen urtheile, ohne sich derselben deutlich bewust zu seyn, und daß man diese Grundsätze beyrn gründlichen Philosophiren entdehren könne. Z. B. selbst einfältige Menschen, wenn sie eine Wir-

fung empfinden und wahrnehmen, sehen sich nach der Ursache derselben um, ohne den Grundsatz förmlich zu kennen, und zu denken, daß wo eine Wirkung ist, auch eine Ursache derselben sey. Uebrigens hat eine jede Wissenschaft ihre besondern Grundsätze, von welchen aber hier nicht, sondern nur von den allgemeinsten Grundsätzen, die Rede ist.

5.

Verwunderung und Zweifel haben die Menschen zum philosophiren veranlassen: denn wer sich verwundert und zweifelt, der glaubet etwas nicht zu wissen, die Menschen haben aber gern etwas wissen wollen, und also haben sie angefangen zu philosophiren (*)

(*) Aristoteles metaphysic. l. I. c. 2. In einem andern Ort, nemlich Rethoric. l. I. c. II. schreibt er, in der Verwunderung liege die Begierde zu lernen.

6.

Der Zweifel ist alsdenn Philosophie, wenn er die Entdeckung der Wahrheit zur Absicht hat, und diese also ernstlich gesucht wird. (*)

(*) Plutarchus Sympos. lib. 5. probl. 7. ὅτι οὐ τῆς αἰτίας ἐπιλείπει λόγος, ἐπειδὴν ἀρχεται τὸ ἀπορεῖν, τὰτ' ἐστὶ τὸ φιλοσοφεῖν, d. i. wenn es an einer gründlichen Ursache fehlet, so fängt

fängt man an zu zweifeln, das ist, zu philosophiren. Plato im fünften Gespräch von der Republik, fräget, welche nennet man wahre Philosophen? und antwortet, τῆς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας, diejenigen, welche die Wahrheit einzusehen begierig sind. Aristoteles metaphyl. lib. 2. c. 1. lehret, daß man bey der Untersuchung der Wahrheit mit dem Zweifel anfangen müsse, und saget, daß die, welche dieses unterließen, denjenigen ähnlich wären, die nicht wüßten, wohin sie gehen müßten. Vergl. mit §. 8. Man hüte sich aber vor der ἀπορητικὴ, welche die so genannte φιλοσοφία σκεπτικὴ ist. Sexti Pyrrhon. Hypotypos. lib. 1. c. 3.

Anmerkung.

Des Cartes fing seine Philosophie mit einem allgemeinen Zweifel an, denn er betrachtete ihn, wie Thomas in seiner Lobrede auf diesen Philosophen saget, als die Grundlage der Philosophie, und als den sichersten Bürgen, wegen des Fortgangs den man darinnen auf alle Jahrhunderte würde machen können. Die Alten hatten sich des Zweifels bedienet, um alle Wissenschaften über den Haufen zu werfen; Descartes bediente sich desselben, um sie wieder aufzubauen. s. diese Lobrede S. 155. 156. und vorher S. 30.

7.

Die eigentliche Philosophie fieng an mit dem Zweifel an den Veränderungen des Mon-

des uud der Sterne, mit dem Zweifel am Ursprung des Ganzen oder der Welt (*), und überhaupt mit dem Zweifel, ob man den Sinnen trauen dürfe? (**). Also hat die Beobachtung und Beurtheilung der Körperwelt, zu der Erkenntniß des nicht körperlichen (nicht sinnlichen) geleitet; das heißt mit andern Worten, die Naturgeschichte und Naturlehre haben auf die metaphysischen Untersuchungen geführt, welche die Philosophie im engeren Verstande ausmachen.

(*) Aristoteles Metaphysic. l. 1. c. 2.

(**) Dieses sagt Sextus lib. 7. §. 89. von den Physikern, welche Nachfolger des Thales gewesen. Sie hätten behauptet, daß es allerdings ein Kennzeichen der Wahrheit gebe, aber man gelange zur Erkenntniß desselben nicht durch die Sinne, sondern durch Verstand und Vernunft, (*λόγος κρείττερος τῆς ἐν τοῖς ὄσιν ἀληθείας*), und so wären sie zu der Untersuchung des Urstoffs und der Elemente der Dinge gekommen.

8.

Philosophiren, heißt untersuchen, ob etwas ist? (*εἰ* oder *ὄτι ἔστι*?) wie oder was etwas ist? (*τί ἔστι*?) und warum etwas ist? (*διότι ἔστι*?) (*)

(*) Diese sehr deutliche und sehr brauchbare Erklärung giebt Aristoteles Analytic. post. l. 2.

1. 2. c. 9. Er saget auch an eben diesem Ort: *ἀδύνατον εἶδέναι τί ἐστίν, ἀγνοῦντας ἢ ἐστίν.* Da nun hieraus erhellet, daß das Philosophiren sich bey allen Dingen anzubringen lasse, (wie denn auch Aristoteles lib. 3. c. 2. saget, *ἐστὶ τῆ φιλοσοφίᾳ περὶ πάντα δύνασθαι θεωρεῖν*): so darf man sich nicht wundern, daß man von der Philosophie den weiten Begriff gegeben hat, sie sey *Studium veritatis*, Seneca epist. 89. bald im Anfang; und daß im eilften Jahrhundert aller Christlichen Zeitrechnung, Gelehrte aller Artent-Philosophen genennet worden. Francis Bacon, Lord Verulam, schränkte in seinem goldenen Buch *de augmentis scientiarum*, welches er 1605 herausgab, die Philosophie auf die Untersuchungen, welche über Gott, die Natur und den Menschen angestellet werden, ein, und ungefähr in diesem Sinn wird das Wort jetzt gemeinlich gebrauchet. s. auch oben S. 7. am Ende.

9.

Mit dem Philosophiren muß sich weder ein ganz unwissender, noch ein böser Mensch, abgeben. (*)

(*) Plato im *Lyfio*, S. 241. des fünften Bandes der Zwenbrücker Ausgabe seiner Werke, *κακὸν καὶ ἀμαθῆ εἶδέναι φιλοσοφεῖν.*

10.

Derjenige hat es in der Erkenntniß am weitesten gebracht, welcher so philosophiret, daß es nicht das Ansehen hat, als ob er philosophiren wolle. (*)

(*) Plutarchus Sympof. lib. I. probl. I.
 ἔστι συνέσις ἄκρας, φιλοσοφῆντα μὴ δοκεῖν φιλοσοφεῖν.

Allgemeine Grundsätze der menschlichen Erkenntniß.

11.

Zugleich seyn und nicht seyn, ist unmöglich. Dieses ist der gewisseste Grundsatz unter allen. (*) Also können ein allgemein bejahender und ein allgemein verneinender Satz, weil sie einander entgegen gesetzt sind, nicht beyde zugleich wahr seyn.

(*) Aristoteles metaphysic. lib. 3. c. 3. 4. αὐτὴ ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν πασῶν, ἀδύνατον ἔστιν ἄμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

Anmerkung.

Man nennet diesen Grundsatz, das principium contradictionis, und Leibniß erkläret ihn für den ersten unter den beyden grossen Grundsätzen

zen

zen unserer Vernunftschlüsse. Operum Tomo I. p. 152. Er hält ihn auch für angeboren. Oeuvres philos. — par Raspe pag. 58. Locke in dem Essai sur l'entendement humain p. 9. saget, man würde den für einen Menschen ohne Verstand halten, der diesen Grundsatz bewiesen haben und beweisen wollte, so einleuchtend sey er durch sich selbst. Und dens noch leget er ihm keinen Vorzug vor anderen an sich deutlichen Sätzen bey. s. oben die Anmerkung zu §. 4. Dieser Grundsatz ist ein identischer Satz, denn er heisset so viel, als, was ist, das ist; was nicht ist, das ist nicht. Crusius Weg zur Gewisheit. §. 258. Man lese auch §. 362. wo er diesen Grundsatz in drey Grundsätze auflöset, und jeden benennet.

12.

Wo eine Wirkung ist, da ist auch eine Ursache derselben. (*) Die Ursache ist eher als die Wirkung. (**)

(*) Aristoteles analyticorum poster. lib. 2. c. 17.

ὅτι ὑπάρχει τὸ αἰτιατὸν, καὶ τὸ αἴτιον ὑπάρχει. Plato im Timaeus, πᾶν αὐτὸ γινόμενον, ὑπ' αἰτίας τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι, παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίας γίνεσθαι σχεῖν. Nach Cicero Uebersetzung in dem Buch de universo cap. 2. Omne quod gignitur, ex aliqua causa gigni necesse est, nullius enim rei, causa remota, reperiri origo potest.

(**) Aristoteles anal. post. lib. 2. c. 16. τὸ αἴτιον, πρότερον ἢ αἰτιατὸν.

12 Allgemeine Grundsätze der menschl. Erk.

13.

Wenn alle Ursachen vorhanden sind,
kann die Wirkung nicht fehlen. (*)

(*) ὅπερ τὰ πάντα ἕτερον αἰτία, καὶ καὶ τὰ ἀπο-
τελεσματα. Nach Plutarchus, de placitis
philos. I. I. c. 5. hat sich Metrodorus dieses
Satzes bedienet, um zu beweisen, daß es
unendlich viele Weisen gebe, nämlich wez-
gen der unendlich vielen Ursachen.

Anmerkung.

Der Grundsatz, welchen Leibniz principium ra-
tionis sufficientis, Wolf den Satz des zurei-
chenden Grundes, Crusius den Satz von der zu-
reichenden Ursache, nennet, ist von dem ersten
nicht erfunden, sondern lieget in den obigen
Grundsätzen. Clarke forderte einen Beweis
desselben, den aber Leibniz für unnöthig erklär-
te, und sich auf die Erfahrung berief, welche
diesen Grundsatz lehre und bestätige; er er-
klärte ihn auch für den zweyten Grundsatz un-
serer Vernunftschlüsse; und bemerkte, daß ohz-
ne denselben das Seyn Gottes nicht erwiesen
werden könne. Operum T. I. p. 152. 153.
T. II. P. I. p. 35. Wolf hat ihn zum Ueberflusß
bewiesen, s. desselben vernünftige Gedanken
von Gott, der Welt, ic. S. 30. 31. Keimarus
hat in seinen Abhandlungen von den vornehm-
sten Wahrheiten der natürlichen Religion, IV.
16. die beyden Grundsätze dieses und des vor-
hergehenden Paragraphs wider Buffon, d'A-
lembert,

Anderr allgemeine Wahrheiten. 13

lombert, und de la Mettrie kurz, gut, und auf eine sie beschämende Weise vertheidiget und gerettet, und zugleich den zweyten deutlich erklärt.

Andere allgemeine Wahrheiten.

14.

Es giebt nicht zwey ganz ähnliche Dinge. (*)

(*) Cicero im Lucullus c. 17. 18. beurtheilet nach diesem Grundsatz die Meynung des Demokritus, von mehreren Welten, die einander ganz und vollkommen ähnlich wären; sezet auch hinzu, die geschicktesten Naturkündiger lehren, singularum rerum singulares proprietates esse, jedes einzelne Ding habe seine besondere Beschaffenheit. Diese Naturkündiger sind wahrscheinlicher Weise Griechen, und Cicero hat den Satz von den Griechen gelernet.

Anmerkung.

Leibnitz nennet diesen Satz, den Satz des nicht zu Unterscheidenden, lateinisch, principium identitatis indifferibilibium, s. Oper. T. II. P. I. p. 128. 129. Wolf aber irret, wenn er in seinen vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt, u. S. 589. behauptet, Leibnitz habe diese wichtige Wahrheit zuerst erkannt und bekannt gemacht.

15. Das

Das unendliche Können wir (in und mit unsern Gedanken, nicht durchgehen. (*) Es ist ohne Theile, und untheilbar. (**)

(*) Aristoteles analytic. post. 1. 1. c. 3. ἀδύνατον τὰ ἀπειρα διελθεῖν. Metaphysic. lib. 2. c. 2. Τὰ ἀπειρα πῶς ἐνδέχεται νοεῖν; wie ist es möglich, das Unenbliche zu begreifen?

(**) Aristoteles Physic 1. 3. c. 1. Τὸ ἀπειρον ἀμέγεστον ἄρα καὶ ἀδιαίρετον. Der Grund dieses Satzes ist begreiflich: denn, wenn es Theile hätte, und getheilet werden könnte, so hätte es ein Ende, und wäre also nicht unendlich.

Anmerkung.

Leibnitz oper. T. II. P. I. p 212. On doutera avec raison, si nous avons une idée d'un tout infini, ou d'un infini composé de parties, car un composé ne sauroit être un absolu.

Lambert Anlage zur Architectonik, B. 2. §. 915. S. 554. Das Unendliche hat zum Endlichen kein angebliches Verhältniß, muß und kann also mit einem endlichen Maßstabe nicht ausgemessen werden. — Die Ewigkeit ist zwar etwas absolut Unendliches, aber dennoch in ihrer Art ein Ganzes, eine absolute Einheit, und so wird sie auch von einem unendlichen Verstande gedacht. Unser nicht denken können, rühret von der Endlichkeit her, die in dem Wort ich lieget.

Von

Von dem ἀπειρον oder ἀοριστον (beyde Wörter werden oft als gleichgültige gebraucht,) hat es von Alters her verschiedene Meynungen gegeben. Man hat es in das physische, mathematische und metaphysische, unendliche oder unermessliche abgetheilet; man hat von einer unendlichen Größe, unendlichen Zeit, unendlichen Zahl, geredet; man hat sich auch darüber gezancket, ob die Materie und der Raum unendlich sey? Anaximander brachte es auf, die erste Materie der Körperwelt mit dem Wort ἀπειρον auszudrücken; denn daß er dieselbige darunter verstanden habe, sagen Plutarchus und Stobäus ausdrücklich, und Plotinus verstehet ihn auch also. Es scheint aber, daß er die erste Materie um deswillen unendlich genennet habe, weil er sich dieselbige als ungebildet, ungestaltet, gedacht. Ich bin auf diesen Gedanken gekommen, weil Plato der unvernünftigen und widerspenstigen Seele oder Kraft in der ewigen wüsten Materie, den Namen ἀπειρία, Unendlichkeit, das ist, Unförmlichkeit, beygelegt hat. Man kann auch bloß in diesem Sinn die erste Materie mit Verstand unendlich nennen. Diese meine Gedanken, habe ich nachher in des Chalcidius comment. in Timaeum bestätigt gefunden: denn er schreibt p. 412. der Ausgabe des Meursius: Atque ut sylvam (i. e. materiam,) sine qualitate, sine figura quoque dicimus, sic etiam infinitam, velut nondum ante exornationem, dumque adhuc sylva est, sine circumdatam. Er hatte schon vorher p. 411. gesagt:

Si

Si est limitata sylvā, qualitate praedita, & figurae compos erit per semetipsam, quae informis & qualitate carens, evidentē ostensa est. Ergo infinita quoque & minime determinata. Wer Unendlichkeit für Ewigkeit und höchste Vollkommenheit nimt, kann und muß sie nur Gott beylegen, welches auch geschieht. Alsdenn gehören die folgenden Gedanken des Plotinus Enn. 6. lib. 7. c. 32. hieher: Ἐὶ ἀπειρος, μέγας ἂν ἔχοι ἔδεν: μέγας ἐν τοῖς ὑσάτοις, καὶ δεῖ εἰ καὶ τῆτο ποιῆσαι, αὐτὸν μὴ ἔχειν. Τότε τῆς ἑσίας μέγα, ἢ ποσόν. Τὸ δὲ μέγα αὐτῆ, τὸ μὴδὲν αὐτῆ εἶναι δυνατότερον, παρῆσθαι μὴδὲν δύνασθαι. d. i. Wenn Gott unendlich ist, so hat er keine Größe, denn die Größe findet nur bey den äußersten Dingen statt. Es muß aber der Schöpfer der Größe selbst keine Größe haben. Selbst die sogenannte Größe des Wesens, ist keine Quantität. (Will man ihm eine Größe beylegen) so besteht sie darinn, daß er der aller mächtigste ist, daß nichts ihm gleich geachtet werden kann. Enn. V. l. 5. c. 11. saget er, Gott ist unendlich, weil er nur einer ist (τῶ μὴ πλῆον ἑνος εἶναι) und weil nichts vorhanden ist, daran sich etwas von dem was ihm eigen ist, endet oder stößt, (μὴ δὲ ἔχειν πρὸς ὃ ὀρίσῃ τὴ τῶν αὐτῆ).

16.

Die Erzeugung gehet nicht aufwärts ins Unendliche fort. (*)

(*) Aristoteles metaphysic. l. 2. c. 2. Ἐκ ἀπειροῦ ἢ γένεσις ἐπὶ τῶν ἄνω.

Anmer-

Anmerkung.

Die Einbildungskraft kann nicht bis auf die erste Ursache zurücke gehen, wohl aber die reine Vernunft. s. die Anmerkung zu dem folgenden Paragraph.

17.

Bey dem was das erste (welcher der erste) ist, muß man stehen bleiben, und nichts weiter davon sagen; sondern fragen wie das folgende geworden sey? wie aber das erste (der erste) entstanden sey, kann man nicht fragen, denn es (er) ist nicht entstanden. (*)

(*) Plotinus Ennead. 6. lib. 8. c. 10. redet von Gott also: *Ἐἰ ἐν μηδὲν πρὸ ἐκείνου, αὐτὸς δὲ πρῶτος, εἶναι ἐν ταῦτα δεῖ, καὶ μηδὲν ἔτι πρὸ αὐτῆ λέγειν, ἀλλὰ τὰ μετ' αὐτὸ ζητεῖν, πῶς ἐγένετο. Αὐτὸ δὲ μηκέτι ὅπως, ὅτι μὴ τῆτο ἄντως ἐγένετο.*

Anmerkung.

Plotinus hat merkwürdige philosophische Begriffe von Gott. Er nennet ihn Enn. VI. lib. 8. c. 10. *τῆς αὐτῆ ἐστίας κύριον*, den Herrn seines eigenen Wesens, und cap. 18. *αἰτιον τῆ αἰτίας*, die Ursach der Ursache, (oder die erste Ursache,) *μειζόνως ὅιον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία*, außs höchste und wahrhafteste die Ursache; er fasse alle begreifliche Ursachen, die künftig von ihm herrüh

B

herrühren würden, zugleich in sich. Was er hervorbringe, entstehe nicht gleichsam zufälliger Weise, sondern, so wie er es gewollt habe, sein Wille aber sey nicht unverständlich. (*ἢ δι' ἰδέσεως ἐκ ἀλογος ἦν.*) Es sey unmöglich, so von ihm zu reden, wie man gerne von ihm reden mögte. cap. 19. Man denke zuletzt nichts weiter von ihm, und müsse mit den Alten den geheimnißvollen und dunkeln Ausdruck gebrauchen, er sey über das Wesen erhaben, (*τὸ ἐπίκεινα ὄσιος*) denn er bringe nicht nur das Wesen hervor, sondern er diene auch weder dem Wesen, noch sich selbst. Sein Wesen sey nicht seine Grundursach, sondern er sey vielmehr die Grundursach seines Wesens. (*εὐδὲ ἔστιν αὐτῷ ἀρχὴ ἢ ὄσιος αὐτῆς, ἀλλ' αὐτὸς ἀρχὴ τῆς ὄσιος αὐ.*) cap. 20. er sey der welcher er ist, durch sich selbst, (*αὐτὸς παρ' αὐτῆ αὐτὸς.*) er sey der erste aus sich selbst (*πρῶτος αὐτὸς ἐξ αὐτῆ.*) Liefse sich eine Zeit gedenken, seit welcher er angefangen habe zu seyn, so könnte man in einem ganz vorzüglichen Sinn sagen, er habe sich selbst gemacht; allein er ist der, welcher er ist, selbst vor der Ewigkeit gewesen, also müsse man das sich selbst gemacht haben, und ihn selbst, als nebeneinander zugleich gedenken. (*τὸ σύνδρομον εἶναι τὸ πεποιημέναι καὶ αὐτὸ.*) Enn. V. lib. c. 12. Er bedürfe dessen was er erschaffen hat nicht, sondern er sey noch derselbige der er gewesen, ehe er alles aus sich hervor gebracht, und ihm sey auch nichts daran gelegen, wenn es nicht wäre.

18.

Das Seyn ist besser, als das Nicht-
Seyn. (*)

(*) Aristoteles de generatione lib. 2. c. 10.
βέλτιον τὸ εἶναι, ἢ μὴ εἶναι. Auf diesen Satz
bauet er den Lehrsatz, daß Gott die Erzeug-
ung unaufhörlich fortgehen lasse.

Anmerkung.

Die neuern Aelter Philosophen, Helvetius und
der Verfasser der Philosophie de la nature, res-
den von dem malheur d'exister, und schreiben,
on cherche dans presque tous les climats des
remedes du malheur d'exister.

19.

Möglichkeit und Wirklichkeit sind
verschiedene Dinge. (*) Es ist nicht als
les wirklich vorhanden, was gedacht
werden kann. (**)

(*) Aristoteles metaphysic. 1. 8. c. 3. δύναμις
καὶ ἐνέργεια ἕτερον ἐστίν; (***) Sextus Empyr.
adv. Physicos B. I. Abschn. 49. Ὅτι πᾶν τὸ
ὑπονοούμενον καὶ ὑπάρχουσας μετέληφεν, ἀλλὰ δύ-
ναται τι ἐπινοεῖσθαι μὲν, μὴ ὑπάρχειν δὲ.

Anmerkung.

Die griechischen Philosophen drücken die Mög-
lichkeit durch das Wort δύναμις aus, die
B 2 Wirkk

Wirklichkeit aber bald durch ἐνέργεια, bald durch ἐτελέχεια. Aristoteles gebrauchet diese beyden Wörter oft als Synonyma. Von dem ersten enthält die angeführte Stelle ein Beyspiel; von dem zweyten will ich auch ein paar Stellen anführen. In dem Buch von der Seele, B. 1. K. 1. setzet er δύναμιν und ἐτελέχεια einander entgegen. B. 2. K. 1. saget er, die Materie sey nur δύναμις, das mögliche, oder dasjenige was werden kann, die Form (εἶδος) aber sey ἐτελέχεια, das wirkliche. Eine sehr deutliche Stelle findet sich auch beym Sextus Emp. lib. 2. adversus phyliscos §. 340. denn, da sagt er, das Ey sey zwar nach der Möglichkeit (κατὰ δύναμιν) ein Hühnlein, aber noch nicht nach der Wirklichkeit (κατ' ἐτελέχεια). Der obige Satz, daß Möglichkeit und Wirklichkeit verschiedene Dinge sind, ist mit den beyden aus demselben folgenden Sätzen, in den neuern philosophischen Werken ganz gemein. S. Wolfs vernünftige Gedanken von Gott .c. §. 13 — 15.

20.

Die Natur thut nichts vergebens, sie hat bey allem einen Zweck, und un-
terläßt nichts von dem was nöthig
ist. (*)

(*) Aristoteles de anima lib. 3. c. 9. de rep.
lib. 1. c. 2. μηδὲν ἢ φύσις ποιεῖ μάτην, μητε
ἀπολείπει τῶν ἀναγκαίων. In dem ganzen ach-
ten

ten Kapitel des dritten Buchs seiner φυσικῆς ἀκροάσεως, beweiset er, ὅτι ἡ φύσις αἰτία, καὶ ἕτως ὡς ἐνεκά τῆς, daß die Natur eine Grundursache, und zu einem Zwecke wirksam sey. Sokrates in seiner Unterredung mit dem Aristodemus, welche Xenophon in den memorabil. Socr. dictis B. I. Kap. 4. S. 5. beschreibet, überzeuget denselben, daß Gott den menschlichen Körper mit großer Weisheit ganz zu nützlichen Absichten eingerichtet habe. Πείπει, τὰ ἀπ' ἀφελείας γινόμενα, γνώμης εἶναι ἔργα. Οὐκὲν δοκεῖ σοι ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπου, ἐπ' ἀφελείας, προοδεῖναι αὐτοῖς, δι' ὧν αἰσθάνονται, ἕκαστα, ὀφθαλμοὺς μὲν ὡστ' ὄρεῖν τὰ ὄρατά, ἄτα δὲ ὡσ' ἀκκείν τὰ ἀκκεία. &c.

Anmerkung.

Wolff, in den vernünftigen Gedanken von Gott ic. S. 1027. Die Natur ist voll göttlicher Absichten, die Gott durch das Wesen der Dinge zu erhalten trachtet; die nothwendigen Folgerungen aus dem Wesen der Dinge, sind Gottes Absichten, ja aller Nutzen der Dinge ist eine göttliche Absicht, ohne welche er sie nicht würde erwählet haben. Man lese auch in Reimarus's Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, zwey vortrefliche Abhandlungen, die dritte und vierte, daß eine leblose Welt aus Absicht hervorgebracht seyn müsse, und von Gott und göttlichen Absichten in der Welt. Er beantwortet auch sehr gründlich die Einwürfe, welche

che in neuern Zeiten Maupertuis, Buffon und d'Alembert dagegen gemacht haben. Bacon und Descartes haben die Endursachen nicht geleugnet, sondern nur ihren Mißbrauch getadelt.

21.

Die Natur strebet allezeit nach dem was das Beste ist. (*)

(*) Aristoteles de generatione & corruptione, lib. 2. c. 10. *ἐν ἀπανσιν αἰεὶ τὸ βελτίονος ὄρεσθαι φέρει τὴν φύσιν.*

22.

Nus nichts, wird nichts; und was ist, kann nicht vernichtet werden. (*)

(*) Plutarchus de placitis philosophorum lib. 1. c. 3. saget von dem Anaxagoras, *ἰδοῦμαι αὐτῷ ἀπορώτατον εἶναι, πῶς ἐκ τῆ μη ὄντος δύναται τι γίνεσθαι, ἢ φθείρεσθαι εἰς τὸ μη ὄν.* Es scheint, daß Anaxagoras der erste gewesen ist, welcher diesen Satz behauptet hat. Ocellus Lucanus de universo, c. 1. §. 10. *ἀμήχανον, τὸ ὄν ἀποτελέσθαι ἐκ τῶν μη ὄντων, ἢ εἰς τὸ μη ὄν ἀναλυθῆναι.* Democritus bey Democritus Diogenes Lactius lib. 9. §. 44. *μηδὲν ἐκ τῆ μη ὄντος γίνεσθαι, μηδὲ εἰς τὸ μη ὄν φθείρεσθαι.* Aristoteles physic. 1. 1. c. 4. *τὸ ἐκ μη ὄντων γίνεσθαι, ἀδύνατον.* c. 8. *ἕδὲν γίνεσθαι ἐκ τῆ μη ὄντος.* In der Schrift de generatione & corruptione

ruptione lib. I. c. 3. hat er statt *μη ὄντος* gesagt: *ἐκ μηδενός.*

Epicurus beyhm Diogenes Laertius lib.

10. §. 38. *ἔθεν γίνεται ἐκ τῆ μη ὄντος.*

Plutarchus de animae procreatione, quae in Timaeo Platonis describitur, nicht weit vom Anfang, *ἔ ἐκ τῆ μη ὄντος ἢ γένεσις,* (nemlich der Welt) *ἀλλ' ἐκ τῆ μη καλῶς μηδ' ἰκανῶς ἔχοντος.*

Marcus Aurelius lib. 4. §. 4. *ἔθεν ἐκ τῆ μηδενός ἔρχεται, ὡσπερ μηδέν εἰς τὸ ἐκ ὃν ἀπέρχεται.*

Cicero de fato c. 10. Ex nihilo quidquam fieri, nulli physico placet. Idem de divinatione lib. 2. c. 16. Non ergo omnium interitus atque obitus natura conficiet, & erit aliquid, quod ex nihilo creatur, aut in nihilum subito occidat. Quis hoc Physicus dixit unquam.

Anmerkung.

Vermöge der obigen Stellen, wird das nichts, aus welchem nichts wird und werden kann, mehrentheils *μη ὄν*, ein paar mal auch *μηδέν*, genannt; also haben die griechischen Physiker beyde Ausdrücke in einerley Sinn gebraucht. Von diesem nichts gilt, was Aristoteles analyticorum posteriorum lib. I. c. 2. saget: *ἔκ ἐστὶ τὸ μη ὄν ἐπιστάθαι*, von dem was nicht ist, kann man auch nichts wissen, und Plato im Sophisten, in der Zweybrücker Ausgabe Band 2. S. 244. *τὸ μη ὄν ἐστὶν ἀδιανόητον, καὶ ἀγένητον, καὶ ἀσφραγικτον, καὶ ἄλογον.* Wolf nennet dieses nichts, das unmögliche. s. desselben ver-

nünftige Gedanken von Gott u. s. §. 28. Man muß es mit dem $\mu\eta\ \delta\upsilon$, kein Ding, des Platon, einiger Aristoteliker, und der neueren Platoniker nicht verwechseln, welche die erste oder ungeformete Materie so nennen, die noch kein Ding war, weil sie weder die erste noch zweite Form hatte. s. die Anmerkung zu §. 24.

Der Sinn des Satzes, aus nichts, wird nichts, ist also dieser: ohne Materie läßt sich der Ursprung der Welt nicht gedenken, das ist, sollte die Welt werden, so mußte die Materie derselben vorhergehen, oder vorhanden seyn. Das ist wahr, denn eine Schöpfung aus nichts, läßt sich nicht denken. Aber auf die wirkende Ursache, hat man diesen Satz nicht gezogen, und Sulzer irret, wenn er in seiner sonst sehr gründlichen Entwicklung des Begriffs vom ewigen Wesen, welche in seinen vermischten philosophischen Schriften siehet, S. 378 und 380 saget, daß dieser Grundsatz voraussetze, nichts sey ohne eine wirkende Ursache, und diese sey das Wesen, welches keinen Anfang genommen, oder Gott. Ueber den zweiten Theil des Paragraphs kommt am Ende der Anmerkung zu §. 23. ein Urtheil vor.

23.

Die Grundursachen der Dinge sind nicht entstanden, vergehen auch nicht.

Anmerkung.

Ich überseze das griechische Wort $\alpha\epsilon\chi\alpha\iota$, durch Grundursachen. Aristoteles metaphysic. l. 4. c. 1. führet unterschiedene Bedeutungen des

des Worts ἀρχή an, die er kurz so zusammenfasset, πᾶσάν ἐν κοινόν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, εἴτε ἢ εἶσι, ἢ γιγνώσκεται. Τῶν δὲ αἰ μὲν ἐνυπάρχουσαι εἰσιν, αἰ δὲ ἐκτός, διὸ ἢ τε φύσις ἀρχή, καὶ τὸ σοικεῖν, καὶ διάνοια, καὶ ἡ προαίρεσις, καὶ ἁγία, καὶ τὸ οὐ ἕνεκα. Alle Grundursachen haben dieses mit einander gemein, daß sie das erste sind, daher etwas entweder ist, oder wird, oder erkannt wird. Einige sind innerliche, andere sind äußerliche. Daher ist eine Grundursache, oft die Natur, ein Element, der Verstand, die Wahl, das Wesen, und dasjenige, um welches willen etwas ist. Er saget auch ebendasselbst; Πάντα τὰ αἰτία ἀρχαί, alle Ursachen sind Grundursachen. Analyt. post. l. I. c. 2. ταῦτο λέγω, πρῶτον καὶ ἀρχὴν, daß erste und die Grundursache, nehme ich für einerley, und Topic. l. 4. c. I. ἡ ἀρχὴ πρῶτον, καὶ τὸ πρῶτον ἀρχή. Noch saget er Physic. l. I. c. 5. da er von den Grundursachen der natürlichen Körper spricht: δεῖ τὰς ἀρχὰς μῆτε εἶ ἀλλήλων εἶναι, μῆτε εἶ ἀλλων, καὶ ἐκ τέτων πάντα.

Plato im Phaedrus S. 202. der Baselschen Ausgabe schreibet, ἀρχή, ἀγένητον. Ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνώμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μὴ δ' εἶ ἐνός. Ἐι γὰρ ἐκ τῆς ἀρχῆς γίγνοιτο, ἔκ ἂν εἶ ἀρχῆς γίγνοιτο. Ἐπειδὴ δὲ ἀγένητον ἐστὶ, καὶ ἀδιάφορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι. Ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολλομένης, ἔτε αὐτὴ ποτε ἔκ τε, ἔτε ἄλλο εἶ ἐκείνης γενήσεται, εἴτε εἶ ἀρχῆς δὲ τὰ πάντα γίγνοιται. Diese Stelle hat Cicero Tuscul. quart. l. I. c. 25. also übersetzt: Principii nulla est

origo. Nam e principio oriuntur omnia: ipsum autem nulla ex re alia nasci potest. Nec enim esset principium, quod gigneretur aliunde. Quod si nunquam oritur, ne occidit quidem unquam. Nam principium extinctum nec ipsum ab alio renascetur, nec a se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia.

Plutarchus de placitis philos. l. 1. c. 2. ἀρχάς λέγομεν διὰ τῆτο, ὅτι ἐκ ἕκαστῃ πρώτῃ ἐξ ἧ γενῆται, ἐπεὶ ἐκ ἕκαστῃ ἀρχῇ τῆτο, ἀλλὰ ἐκείνο ἐξ ἧ γενήνται. Die Grundursachen heißen deswegen also, weil nichts vor ihnen hergeheth, daraus sie entstünden; denn das ist keine Grundursache, (was aus einer andern entsteheth,) sondern dasjenige, woraus etwas entsteheth. Vorher steheth, τὰς ἀρχάς φασὶν εἶναι, ἅτε συνδέτῃται, ἅτε ἀποτελείσματα. Von den Grundursachen sagen wir, daß sie weder zusammengesetzt, noch etwas gemachtes sind.

Man muß aber wissen, daß einige griechische Philosophen, von welchen man die Meinung gehabt, daß sie von der Natur mit vorzüglicher Genauigkeit geredet hätten, nach dem Beispiel der Pythagoräer, (Plutarchus l. 1. c. 3.) die Grundursachen aller Dinge, (ἀρχάς τὰς τῆ παντός) in δραστικές oder δρασιμὰς, und in ἰλικὰς, das ist, in die wirkenden und in die materiellen abgetheilet, und behauptet haben, δρασιμὰς κυριωτέρας τῶν ἰλικῶν εἶναι. Sextus Emp. welcher adv. Physicos B. 1. Abschnitt 4. und 358. Pyrrhon. quest. B. 3. Kap. 1. Abschnitt, 1. dieses bemerket, giebet zwar selbst Anlaß,

Anlaß, unter den wirkenden Ursachen Gott zu verstehen, und die vielfache Zahl könnte derjenige, welcher ihm darinn beypflichtet, auf den ersten und zweyten Gott ziehen, durch welchen letzten (den Demiurgus,) der erste, nach Plato Lehre, die Welt aus der Materie gemacht hat, womit Plotinus Enn. V. l. 5. c. 3. und Jamblichus de mysteriis Sect. 8. c. 2. verglichen werden kann: allein man hat mehr Grund, dabey an die wirksamen Kräfte in der Natur zu denken; es wäre denn, daß man für sehr wahrscheinlich hielte, daß es nicht bloß des Strato, sondern aller griechischen Philosophen Meynung gewesen sey, omnem vim divinam in natura sitam esse, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, dazu dasjenige, was bey Cicero lib. I. c. 10—15. gesammlet ist, wohl berechtigen kann, denn unsern Begriff von Gott, haben die griechischen Philosophen vor des Herrn Geburt nicht gehabt.

Zeno, und seine Anhänger, die Stoiker, sagten: δύο ἀρχαί (εἶναι) θεὸν καὶ ἀποικὸν ὕλην, ἢ ὁ μὲν ἐστὶ τῆ ποιῆν αἰτίας, ἢ δὲ τῆ πάσχειν. Plutarchus de placitis philos. l. I. c. 3. am Ende. Seneca epist. 67. dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura ex quibus omnia fiant, causam & materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat, causa autem, id est ratio, materiam format, & quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Aber die genauere Meynung der Stoiker war, Gott sey πῦρ τεχ-

νικόν

γινόντων ὁδῶν βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου, ignem artificiosum, ad gignendum progredientem via. Plutarchus de pl. phil. lib. I. c. 7. Cicero de nat. deor. lib. 2. c. 22. Schon Pythagoras benennete die Grundursachen nach den Zahlen, und setzte also τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα (die unendliche, das ist ungeformte Zwey) ἐν ταῖς ἀρχαῖς. Die μόνος war τὸ ποιητικὸν αὐτίον, Gott, die δύο aber τὸ παθητικόν, die nachmals so genannte Materie. Er sagte nicht ἐξ ἀρχῆς μὲν πάντα φύεσθαι, sondern κατ' ἀρχὴν μὲν πάντα γίνεσθαι. Stobaeus in den eclog. physicis, lib. 1. c. 13. S. 27. der Urwerper oder Plantinischen Ausgabe von 1575. Diese Erklärung ist der ältern aristotelischen gemäß; denn Aristoteles schreibt Metaphyl. I. I. c. 6. von den Pythagoräern, μέμνησιν τὰ ὄντα φάσιν εἶναι τῶν ἀρχῆμεν.

Sokrates, Plato und Aristoteles nahmen drey ἀρχαὶς an; die beyden ersten nenneten τὸν θεόν, τὴν ὕλην καὶ τὴν ἰδέαν, ὑφ' ἧ, ἐξ ἧ, πρὸς ὃ; dieser aber εἶδος oder ἐτελέχειαν, (die bejahende Bestimmung, das wesentliche) ὕλην, (dasjenige, was bestimmt wird,) στερησιν. (Mangel, wir sagen Einschränkung, verneinende Bestimmung) Stobaeus I. c. S. 28. Plutarchus de placitis philol. I. I. c. 3. gegen das Ende. Mit dem Plato stimmt Chalcidius überein; denn in seinem Commentarius über des Plato Timaeus, S. 408. der Ausgabe des Meursius, nennet er die drey initia, (ἀρχαὶς) Deus, sylvā, (ὕλην) & exemplum (ἰδέαν). Die letzte nennete Plato auch εἶδος, und sagte, daß sie unveränderlich, ohne Anfang und ohne Ende sey, nicht

nicht durch die Sinne empfunden, sondern bloß durch den Verstand erkannt werden können. Eben dieses sagte er von den Ideen in der Idee, die als Urbilder der Klassen, Gattungen und Arten der Dinge in derselben wären. s. seinen Timaeum, und Ciceronis orator. c. 3.

Plotinus gehet von allen ab, und behauptet Ennead. VI. lib. I. c. 26. 27. daß die Materie nicht zu den *ἀρχαῖς* gerechnet werden könne, sondern Gott, welchen er *ποιητικόν* den wirksamen nennet, sey allein die *ἀρχή*. Enn. V. lib. 5. c. 10. Gott ist *πρώτον*, *ὅτι ἀρχή*, und Enn. VI. lib. 8. c. 10. schreibet er von Gott der *ἀρχή*, sie gebe allen Dingen ihre Gestalt, (*εἶδος*), ihre Gränze, (*πέρας*), und ihre Form, (*μορφή*), und man sey nicht berechtiget, in diesen nach Vernunft (*κατὰ λόγον*) eingerichteten Dingen, etz was dem Zufall (*τύχη*) zuzuschreiben. In dem 18ten Kapitel saget er von Gott, er sey *αἰτίον τῆ ἀίτιᾳ*, die Ursache der Ursache, das ist, die erste Ursache, und an einem andern Ort, *ἀρχή τὸ ἀνείδεον*, *ὃ τὸ μορφῆς δεόμενον*, *ἀλλ' ἀφ' ὃ πάσα μορφή νοεῖα*, Gott die Grundursache, sey ohne Gestalt, er bedürfe keiner Form, von ihm aber rühre eine jede verständige Form her.

Endlich führe ich noch aus dem Stobaeus eclog. phys. l. I. c. 13. p. 26. an, *ὃ δύναται ἢ ὕλη εἶναι ἐνέργεια*, *εἰάν μὴ τὸ ποιῶν ὑπόκειται*, die Materie kann nichts wirkliches seyn, wenn nicht die wirkende Ursache zum Grunde lieget.

Ich komme nun auf die *ἀρχαὶς ὕλικας*, in Ansehung welcher Aristoteles de partibus animalium lib. I. c. I. schreibet: *οἱ ἀρχαῖοι καὶ πρῶ-*

τοὶ φιλοσοφῆσαντες περὶ φύσεως, περὶ τῆς ὑλικῆς ἀρχῆς, καὶ τῆς τοιαύτης αἰτίας ἐσκόπαν, τίς καὶ ποία τις, καὶ πῶς ἐκ ταύτης γένηται ὅλον. Die ältesten und ersten, welche über die Natur philosophirten, untersuchten den materiellen Grundstoff, und desselben Ursache, welcher derselbe sey? wie er beschaffen sey? und wie das Ganze daraus entstehe?

Unterschiedene machten unter ἀρχή, Grundstoff, Urstoff, und unter στοιχεῖον, Element, keinen Unterscheid; andere aber leiteten die Elemente aus dem Urstoff, als die ersten Qualitäten der Körper, her. Jene haben Aristoteles metaphyf. l. I. c. 3. Plutarchus de placitis philof. l. I. c. 2. 3. und Stobaeus ecl. phys. l. I. c. 13. zusammengetragen.

Homer machte den Ocean zur Grundursache aller Dinge.

ἄκωνός ὅσπερ γένησις πάντεσσι τίτυκτος.

Thales aus Miletum, das Wasser, ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπεφώνητο τὸ ὕδωρ, oder, ἐξ ὕδατος φησί πάντα εἶναι καὶ ἐς ὕδωρ ταῦτα ἀναλύεσθαι. Cicero de nat. deor. l. I. c. 10. • Thales aquam dixit esse initium rerum, Deum autem eam mentem, quae ex aqua omnia fingeret. Das letzte bestätigt Diog. Laërtius B. I. Abschnitt 35. woselbst er unter den Lehrsätzen des Thales anführt, κόσμος ποίημα Θεῦ.

Anaximenes aus Miletum und Diogenes Apolloniates, die Luft, ἀρχὴν τῶν ὄντων αἴρα ἀπεφώνητο, als woher alles entstehe, und in welche alles wieder aufgelöset werde.

Ἡερα

Heraklitus und Hippasus, das Feuer, ἀρχὴν τῶν ὄλων (ἀπάντων) τὸ πῦρ.

Diese und andere, welche ihnen Beyfall gaben, glaubten, daß die andern Elemente aus demjenigen, welches ein jeder für den Urstoff annahm, entweder durch Verdünnung (μαίνωσις) oder durch Verdickung (πυκνότης) entstünden. Wenn das Feuer verdichtet werde, entstehe daraus Erde, und wenn diese durchs Feuer aufgelöset werde, Wasser, und wenn dieses ausdünste, Luft; oder auch so: das Feuer werde zu Luft, die Luft zu Wasser, das Wasser zu Erde, und umgekehrt, die aufgelösete Erde zu Wasser, dieses zu Luft, diese zu Erde. Plato gab zu, daß Feuer, Luft und Wasser in einander verwandelt werden könnten, aber nicht die Verwandlung der Erde in eines dieser drey Elemente. Plut. l. i. c. 17.

Plato, Aristoteles und beyder Anhänger, haben gelehret, διαφέρειν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖα, unter Grundursach oder Urstoff und Element, sey ein grosser Unterscheid, die Elemente wären etwas zusammengesetztes, (σύνθετα) der Urstoff aber nicht; jene wären aus diesem entstanden. Sie erklärten die Materie der Körperwelt für veränderlich und flüßig, τρέπτου, ἀλλοιωτὴν, μεταβλητὴν, καὶ ῥευστὴν, (Stobaeus ecl. phys. l. i. c. 14. p. 29.) legten ihr auch Kraft und Eigenschaften bey, hielten sie also für einen Körper. (σῶμα) Dafür ist sie auch von dem Empedocles angesehen worden, der zuerst vier Elemente als zugleich bestehend gedacht, auch zwey grundursachliche Kräfte angenommen hat,

hat, welche er dichterisch Freundschaft und Feindschaft (*φιλίαν καὶ νεῖκος*) nennete, von welchen die erste die Elemente vereinige, und die zweyte dieselben trenne. Aristoteles meta. physic. l. I. c. 4. Sextus Emp. l. I. adv. Phys. Abschn. 10. Plutarchus de plac. phil. l. I. c. 3.

Auch Anaxagoras, welcher die *ἀρχάς των ὄντων* nannte *ὁμοιομερείας*, oder *ὁμοιομερῆν*, hielt sie für Körper. Das verständige Wesen oder Gott, erkannte sie in dem Mischmasch der materiellen Grundursachen, und vereinigte sie zu Körpern, die von den materiellen Grundursachen, aus welchen sie vorzüglich bestehen, benennet werden. Cicero acad. quaest. l. 4. c. 37. Anaxagoras dixit materiam infinitam esse ex qua omnia gignerentur, sed in ea particulas similes inter se, minutas, eas primùm confusas, postea in ordinem adductas a mente divina. Idem de nat. deor. l. I. c. II. Anaxagoras primus omnium rerum descriptionem & modum mentis infinitae vi & ratione designari & confici voluit.

Die materielle Grundursache hatte noch zu Plato Zeiten keinen besondern Namen, aber die Zuhörer desselben sungen an, das Wort *ὄλη*, welches den Stoff zu den Werken der Kunst anzeigte, (Th. Gale aber in seinen Anmerkungen zu Jamblichus de mysteriis S. 288. ohne Noth und Grund mit dem egyptischen *ἰδύς* vergleicht) von derselben zu gebrauchen, wie Chalcidius l. c. p. 408. versichert; und Zenon, der Stammvater der Stoiker, gebrauchte zuerst den Ausdruck *πρώτη ὄλη*, wie Stobaeus in
den

ecl. phys. l. I. c. 14. p. 29. meldet. Das Wort ὕλη hat Cicero durch materia, Chalcidius aber durch sylva überfetzt; man muß sich aber durch jenen nicht verführen lassen zu glauben, daß Plato schon das Wort ὕλη von der ersten Materie gebrauchet habe; denn obgleich in Cicero Uebersetzung des platonischen Timäus, das Wort vorkommt, so siehet doch in dem Grundtext das Wort ὕλη nicht.

Die Philosophen, welche die erste Materie von den Elementen unterschieden, hielten dieselbe nicht für einen Körper, sondern für etwas unförperliches (ἀσώματον). Zu demselben muß auch Anaximander gerechnet werden, der τὸ ἄπειρον, das unendliche, für die ἀρχὴν τῶν ὄντων erklärte; denn man kann mit Plutarchus und Stobäus für gewiß annehmen, daß sein ἄπειρον ἕδεν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν.

Plutarchus saget dem Timäus des Plato gemäß, in der Schrift de animae propagatione, ἢ ἐστία καὶ ὕλη ἐξ ἧς γέγονεν ὁ κόσμος, ἔγενεμένη.

Zeno und Chrysippus erklärten die erste Materie für ewig, (αἰδίον) lehrten auch, daß sie weder zunehme noch abnehme. Stobäus ecl. phys. l. I. c. 14. p. 29. aber nicht diese allein, sondern alle griechische Philosophen haben die ἀρχὴς ὕλης für gleich ewig mit der wirkenden Ursache, (Gott), entweder neben oder in derselben, gehalten. Dieses geben die christlichen Philosophen von rechts wegen nicht zu, sondern behaupten, daß sie von Gott erschaffen sey, welches sogar Proklus und Hierokles von ihnen angenommen haben. Mosheim in Cudworth. Syst.

E

intell.

intell. p. 996. 1000. Wie die Worte Moses B. I. Kap. I. v. I. im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, von der Erschaffung der unkörperlichen und materiellen Natur erkläret worden, erzählt Chalcedius S. 372. f. Leibnitz Op. T. II. P. I. p. 271. Deus causa est materia. T. V. p. 377. statim ut materia creata est, in motum concitata fuit, & vim semel acceptam semper retinuit.

Man muß nicht fragen, wie Gott die bloß mögliche erste Materie wirklich gemacht habe? denn das ist über unsern Verstand; sondern man muß das Nichtseyn derselben nur als die Gränze und den Punkt gedenken, von welcher oder von welchem die Wirklichkeit durch Gottes Allmacht den Anfang genommen hat. Reimarus von der natürlichen Religion Abhandl. 3. §. 7. Ist der Urstoff der Körperwelt einmahl nicht vorhanden gewesen, so ist auch die Vernichtung desselben an sich möglich.

24.

In der Materie ist Kraft, und keine Kraft ist ohne Materie (*).

(*) Cicero Acad. quaest. lib. I. c. 6. schreibt von den Akademikern und Peripatetikern: de natura ita dicebant, ut eam dividerent in res duas, ut altera esset efficiens, altera autem quasi huic se præbens, ea, quæ efficeretur aliquid. In eo, quod efficeret, vim esse senserant: in eo autem, quod efficeretur materiam

materiam quandam: in utroque tamen utrumque. *Neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur, neque vim sine aliqua materia.* Nihil est enim quod non alicubi esse cogatur; sed quod ex utroque, id iam corpus & quasi qualitatem quandam nominabatur. Mit der Eintheilung der Natur, und mit dem Begriff von der Materie, welche hier vorkommen, kann man folgende Stellen des Aristoteles vergleichen. *Metaphysic. l. 6. c. 7. πάντα τὰ γινόμενα, ὑπὸ τῆ τινος γίνονται, καὶ ἐκ τινος, καὶ τι. Τὸ ἐξ ἧ γίνονται, ἢν λέγομεν ὕλην. Τὸ γινόμενον ἔχει φύσιν, das ist, es ist ein Ding. (τι) Politic. l. 1. c. 1. ὕλη ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ἐξ ἧ τε ἀποτελεῖται ἔργον. Metaph. l. 6. c. 3. λέγω ὕλην, ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι, μήτε ποσόν, μήτε ἄλλο μὴδὲν λέγεται, οἷς ὄρεται τὸ ὄν. Plotinus l. 6. lib. 1. c. 26. πᾶν σῶμα ἐξ ὕλης, καὶ ποιότητος, an einem andern Ort, ἐξ ὕλης καὶ εἶδος ἑκάστον σῶμα. Porphyrius, σῶμα ἐστὶ τὸ συνδεσθὸν ἐξ ὕλης τε καὶ εἶδους.*

Anmerkung.

Die res efficiens, bestehet in den wirksamen oder thätigen Kräften, welche in der Natur, und zwar in der Materie, vorhanden sind. Die Materie an und für sich betrachtet, ist sine ulla specie, & caret omni qualitate, wie Cicero l. c. cap. 7. sagt. Ihre Theilchen, wenn sie gleich, mit Heraklitus zu reden, (Plutarchus l. 1. c. 13.) ψήγματα ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ sind, so können sie doch den mathematischen Punkten

nicht ähnlich seyn. Plato im Phaedon (beym Stobäus p. 101.) τὰ σώματα ἐπ' ἀπειρον τιμώμενα ἢ καταλήγει εἰς ἀσώματα, ins unendliche getheilte Körper, hören nicht in unkörperlichen Theilen auf. Plotinus Enn. 4. 1. 7. c. 3. ἐξ ἀμερῶν, σῶμα ἔδει μέγεθος ἂν γένοιτο, aus etwas das keine Größe hat, kann weder ein Körper noch eine Größe werden. Weil aber, wie Empedokles sagte, (Plutarchus l. c. c. 17.) diese στοιχεία στοιχείων ἐκ μικροτέρων ὄγκων συγκρίνει, und hernach wegen der dichten Vereinigung der ὄγκων (Massen) aus welchen sie bestehen, δυνάμει μὲν, ἐντελεχείᾳ ἕδαμῶς, (Plutarchus c. 16.) untheilbar (ἀμερῆ) sind: so können sie gar wohl ἄτομοι heißen, ohne gerade die ἄτομοι der mechanischen Philosophen Leucippus, Demokritus und Epikurus (Plutarchus c. 3. gegen das Ende) zu seyn, in welchen keine thätige Kräfte vorhanden sind. Man muß nur in Ansehung der Benennung nicht eigensinnig seyn. Sie sind wegen der mit ihnen vereinigten oder in ihnen befindlichen Kräfte, wirkliche Körper, σώματα, und ποιότητες, (qualitates) aber sie sind die ersten, die untheilbaren Körper, πρῶτα σώματα, ἄτομα σώματα. (Plutarchus l. 1. c. 7. 4.) Woher die Kräfte in der Natur rühren, haben die griechischen Philosophen eben so wenig, als den Ursprung der Materie, untersucht, sondern jene und diese für ewig angenommen, also sich eben den Vorwurf zugezogen, welchen der Epikur wegen seiner Atomen verdiente.

Diese ὅλη σωματοειδής, ist δεξαιμένη τῶν εἰδῶν, fähig die Formen (nach unserer Sprache, die bejahens

bejahenden Bestimmungen,) anzunehmen, (Plutarchus lib. 1. c. 9.) Die vier Elemente, sind ihre erste Form, und die sichtbaren Körper von mancherley Gestalt, die zweyte: jene heissen beyh Cicero acad. quaest. 1. I. c. 7. qualitates principes, und es wird von ihnen gesagt, sie wären uniusmodi & simplices, weil die reinen Elemente aus Theilen einer Art bestehen; diese heissen ex iis ortae, und es wird hinzugesetzt, sie wären variae & multiformes, als, animantium formae, earumque rerum, quae e terra gignuntur.

Daß die Materie zusammenhängt, rühret, vermöge des obigen, von der mit ihr verbundenen Kraft her, und wegen derselben widerstehet sie auch. Plotinus Enn. 6. lib. 1. c. 26. ἡ ἀντιτυπία (der Widerstand der Materie) ποῖον, ἢ παρὰ ποιότητος. Von diesen Begriffen weis ich die Leibnizischen Op. T. I. P. II. p. 226. ab, principium activum non tribuitur a materiae nudae, sive primae, quae nec passiva est, & in sola antitypia & extensione consistit, sed corpori seu materiae vestitae, sive secundae, quae praeterea entelechiam primitivam seu principium activum continet.

Daß keine Kraft ohne Materie sey, kann man in Ansehung dessen, was zu der Natur oder Welt gehöret, für allgemein wahr annehmen, denn nur von Gott muß man mit Sokrates und Plato (wenn es nur gewiß ist, daß sie so gelehret haben,) behaupten, Θεὸς ἀμύνης πάσης ὕλης, Gott ist von aller Materie abgefondert. Plutarchus l. I. c. 7. Die obenges

nannten Philosophen, konnten sich keine Kraft ohne Subjekt (*υποκειμενον*) gedenken, und ich kann es auch nicht. Auch Crusius im Wege der Gewißheit S. 259. rechnet zu den Realsätzen diesen: eine jede Kraft ist in einem Subjekt. Wir kennen auch keine Kraft ohne Materie, und selbst unsere Seelen sind mit Körpern verbunden. Leibnitz nimt zwar thätige Kräfte ohne ein ausgedehntes Behältniß an, (und diese sind seine schlafende Monaden, welche dunkle Vorstellungen von der Welt haben) und die Substanzen aller scheinbaren Materie seyn sollen: allein von den Seelen und Geistern glaubet er doch, daß sie insgesamt mit Körpern verbunden gewesen sind, und bleiben, welches auch höchst wahrscheinlich ist. Op. T. II. P. I. p. 44. Les ames ne sont jamais separées de tout corps organique. Je n'admets donc point, qu'il y a des ames entièrement separées naturellement, ni qu'il y a des esprits créés entièrement detachées de tout corps, en quoi je suis du sentiment de plus anciens pères de l'eglise. Dieu seul est au dessus de toute matiere, puis qu'il en est l'auteur, mais les creatures franches ou affranchies de la matiere, seroient detachées en même tems de la liaison universelle, & comme les deserteurs de l'ordre général. p. 157. il n'y a point de substances créés entièrement destituées de matiere, s. auch seine Oeuvres philosophiques p. 70.

25.

Außer der Welt ist keine Materie,
und kein Körper. (*)

(*) Cic. acad. quæst. I. I. c. 7. führet nach den in dem vorhergehenden Paragraph enthaltenen Worten, als Sätze der Akademiker und Peripatetiker an, aus den qualibus (Körpern) in omni natura cohaerente & continente cum omnibus suis partibus effectum esse mundum, extra quem nulla pars materiae, nullumque corpus.

Anmerkung.

Also ist die Welt der Inbegriff aller Materie, und aller aus derselben entstandenen Körper. Hier können noch ein paar andere alte Erklärungen von der Welt angeführet werden. Πυθαγορας πρώτον ἀνομασε τῆν τῶν ὅλων περιοχάν, κοσμον, ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως. Plutarchus de plac. phil. I. 2. c. I. κοσμος ἐστὶ σύστημα ἐξ ἕρανῶ καὶ γῆς, καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. Λέγεται δὲ καὶ ἑτέρας κόσμος, ἢ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπο θεῶ τε καὶ δια θεῶν φυλαττομένη. Aristoteles de mundo c. 2. im Anfang. Nach dem Stobaeus in eclog. phys. c. 25. p. 48. hat Chrysippus von der Welt eine Erklärung gegeben, die genau mit der aristotelischen übereinkommt. Alles obige gilt nur von der körperlichen Welt, welche ungeachtet ihrer thätigen Kräfte doch kein lebendiges Wesen ist, wofür sie auch an und für sich selbst von den

C 4

griechi=

griechischen Philosophen nicht gehalten worden, sondern wenn unterschiedene derselben sie für ein ζων, das ist, für ein lebendiges Wesen, erklärt haben, so ist es deswegen geschehen, weil sie ihr eine Seele gaben, für welche sie entweder Gott selbst hielten, als Thales, Pythagoras, Zeno, Chrysippus, und andere Stoiker, oder die Weltseele, (κόσμος ψυχή) die aus der ungestümen und unvernünftigen Seele entstanden, welche die nicht erzeugte, und also ewige, auch an sich unbewegliche Materie, (εἰ γὰρ ἡ ὅλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτὴν. Arist. metaph. l. 11. c. 6.) auf eine unordentliche und unregelmäßige Weise bewegte, (daher Plato diese Materie Unordnung, wüstes Wesen, ἀνομοίαν, auch ἀμετάβλητον und σκοτεινὴν, dunkel oder finster, nennet,) die aber Gott so viel ihre Widerspenstigkeit es versattete, dadurch in Ordnung brachte, daß er ihr Verstand, (νῦν) Vernunft, (λόγισμος) und weise Harmonie (ἀρμονίαν ἑμφορον) mittheilte, und sie hierauf zum Regierer des Ganzen machte. (ἡγεμόνα τῶ πάντος ἐγκατίσθησε). Plutarchus de animae procreatione, nicht weit vom Anfang, s. auch den Chalcidius p. 394. 395. nach welchem Plato dieses von dem Numenius gelernt hat. Diese Weltseele, ist, nach dem Plotinus, aus dem Verstande (νῦν) oder Gedanken (λόγος) Gottes, (an dessen statt Plato *idea* saget,) entstanden, und aus derselben leitete Plato die menschlichen Seelen her.

26.

In der Natur ist keine Lücke, kein Sprung, sondern sie ist eine ununterbrochen zusammenhängende Kette. (*).

(*) Aristoteles de partibus animal. lib. 4. c. 5.
 ἡ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῶα, διὰ τῶν ζῶων μὲν, ἐκ ὧν δὲ ζῶων, ἕτως ὡς δοκεῖ πάντων μικρὸν διαφέρειν παρὶς ἑαυτοῦ τῶν συνέγγυς ἀλλήλοις. Die Natur gehet in einem Zusammenhange fort von den leblosen Dingen zu den Lebendigen, durch solche Dinge, welche zwar Leben haben, aber keine Thiere sind, so daß sie eines von dem andern sehr wenig unterschieden zu seyn scheinen, weil sie nahe aneinander gränzen.

Anmerkung.

Diese wichtige Wahrheit, welche durch die Beobachtungen und Beschreibungen der neuern Naturforscher so stark bestätigt worden, hat also schon Aristoteles entdeckt, und in eben diesem Kapitel durch Beispiele erläutert. Da nun so gar ein kenntlicher Uebergang von den Pflanzen zu den lebendigen Thieren vorhanden ist, so darf man sich desto weniger wundern, daß dergleichen auch von den Mineralien zu den Pflanzen, und so wie von den ganzen grossen Naturreichen, also auch von den Geschlechtern und Arten eines jeden, bemerkt worden. Von den Pflanzenthieren, welche das Pflanzenreich mit dem Thierreich in Verbindung setzen, kann man Joh. Alb. Heinrich

Reimarus Abhandlung von der Natur der
 Pflanzenthier, bey seines Vaters Betrachtun-
 gen über die besondern Arten der thierischen
 Kunsttriebe, und diese bey der dritten Aus-
 gabe seiner allgemeinen Betrachtungen über
 die Triebe der Thiere, lesen. Die Philoso-
 phen haben diese Wahrheit zur Bestätigung
 der Lehre von dem einzigen Schöpfer aller
 Dinge, oder von dem einigen Gott, gebrau-
 chet, und darinnen ist ihnen schon der griechi-
 sche Bischof Memesius, der ungefähr im vierten
 Jahrhundert lebte, in seinem fünften Buch *περὶ*
φύσεως ἀνθρώπων vorgegangen, in dessen erstem
 Kap. er schreibet: „es scheineth, daß der Schöp-
 „fer die Dinge verschiedener Natur allmählig
 „miteinander verbunden habe, damit alles Ge-
 „schöpfe durch die Verwandtschaft miteinander
 „eins werde, woraus hauptsächlich erhel-
 „let, daß nur ein einiger Schöpfer aller
 „Dinge sey. (*ὅτι ἡ μάξιμα διακινῶται εἰς ἅν ὁ*
πάντων τῶν ὄντων δημιουργός.) — — Als er
 „nun von den unvernünftigen Thieren zu den
 „vernünftigen Menschen schreiten wollte, hat
 „er dieses nicht auf einmahl gethan, sondern
 „er hat zuvor auch den andern Thieren gewisse
 „natürliche Einsichten, Kunstfertigkeiten und
 „Geschicklichkeiten zu ihrem Wohl mitgetheilt,
 „vermöge welcher sie den vernünftigen sich
 „zu nähern scheinen. Und hierauf hat er erst
 „das vernünftige Thier, den Menschen, her-
 „vorgebracht.“ Lange vor Leibniz hatte man
 schon darüber disputirt, *utrum detur vacuum*
formarum? dieser große Kopf aber nennet es
 Op.

Op. T. II. P. I. p. 238. 240. son axiome, que la nature n'agit jamais par saut, *natura non agit saltatim*. In seinen Oeuvres philos. herausgegeben von Raspe p. 267. *la loi de la continuité* porte, que la nature ne laisse point de vuide dans l'ordre qu'elle suit, mais toute forme ou espee n'est pas de tout ordre. Nachher Seite 440. schreibt er: Tout va par degrés dans la nature, & rien par saut, & cette regle à l'égard des changemens, est une partie de la *loi de continuité*. (*lex continuitatis*.) Noch genauer beschreibt er die Kette der Natur in einem Briefe vom 16. Oct. 1707, der bey Königs Appel au public S. 166. der zweyten Ausgabe stehet, denn in diesem hält er S. 169. vermüthe des Gesetzes der Stätigkeit (welchen Ausdruck er erfunden hat,) für nothwendig, que tous les ordres des êtres naturels, ne forment qu'une seule chaine, dans laquelle les différentes classes, comme autant d'anneaux, tiennent si étroitement les unes aux autres, qu'il est impossible aux sens & à l'imagination, de fixer précisément le point, où quelqu'une commence ou finit. Reimarus von der natürlichen Religion Abhandl. 5. S. 2. 3. „Wenn wir die Welt nicht nur dem Raum und der Zeit nach, sondern auch nach den Arten und Stufen der Dinge, als voll und stets in einem fortgehend betrachten; so erscheinet sie uns in ihrer wahren Vollkommenheit, als ein Werk, das des unendlichen Schöpfers würdig ist.“ Er schreibt daselbst auch noch mehr vortrefliches von dieser Materie, und schliesset

schleffet daraus, daß alle mögliche Lebendige wirklich in der Welt sind. Und dieses hat schon Plato in seinem Timäus eingesehen, denn es heist bey ihm; ἤπερ ἐν νῆς ἐγκοσας ιδέας τῶ ᾧ ἐστὶ ζῶον, οἷα τε ἐνεσσι καὶ ὅσας καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενόηθη δεῖν καὶ τὸδε σχεῖν, welches Cicero in seiner Uebersetzung dieses Buchs Kap. 10. so gegeben hat: quot igitur & quales animalium formas mens, in speciem rerum intuens, poterat cernere, totidem & tales in hoc mundo secum cogitavit effingere.

27.

Alle Begriffe kommen ursprünglich durch die Sinne in die Seele (*)

(*) Aristoteles de anima lib. 3. c. 8. αἰσθάνομενος μηδέν, ἔδεν ἂν μάθοι, ἔδε ξενίοι, wer keine Sinne hat, lernet und verstehet nichts. Analyt. post. lib. 1. c. 15. εἰ τις αἰσθησις ἐκλείπειν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινα ἐκλείπειναι, derjenige, welchem ein Sinn fehlet, hat auch eine gewisse (die davon abhängende) Erkenntniß nicht. Die Stoiker lehren, daß wenn der Mensch geboren sey, der Haupttheil seiner Seele (ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς, oder der λογισμὸς) die Begriffe (ἐννοίας) in die Seele als auf ein Papier schreibe, und daß πρῶτος ὁ τῆς αναγραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθησεων sey, daß aber die dadurch erlangten Begriffe nur die physikalischen, nur προλήψεις, vorläufige Begriffe, nicht die rechten durch Fleiß erlangten, wären. Plutarchus

ehus lib. 4. c. 11. 21. Epifurus beym Laertius l. 10. §. 32. πᾶς λογος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται. Aller Verstand hånget von den Sinnen ab. Eben daselbst: ἐπίνοια πάσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων. Cicero de finibus lib. 1. c. 19. führet als Epifurus Lehrsatz an: quidquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus. Allein Epifurus meynet nur die κατάληψις, das ist μνήμη τῶ πολλοῖς ἐξωθεν φανέντος, wie Diogenes Laertius saget. Plato im Theätetus B. 2. der zweybrücker Ausgabe seiner Werke, S. 112. gewisse Dinge versiehet die Seele durch sich selbst, als die Substanz, das änliche und unänliche, das gleiche und ungleiche, das schöne und häßliche, das gute und böse, das einander entgegengesetzte; andere vermittelst der Kräfte des Körpers; jene erkennet die Seele durch Vergleichung und Beurtheilung.

Anmerkung.

Man muß εἶδη und ἰδέας nicht mit einander wechseln, jene sind die Formen der Dinge, diese die Begriffe. Man muß auch die ἰδέας, welche wir mit den Stoikern also nennen, (ἐνομήματα ἡμετέρα) von der ἰδέα des Plato wohl unterscheiden. Diese ist eine unkörperliche Substanz (εἶσα ἀσώματος) welche durch sich selbst bestehet, und die Materie gebildet hat. Plato lehrete, daß diese Ideen (ιδέας) in den Vorstellungen und in der Einbildungskraft d. i. in dem Verstande Gottes wären, (ἐν τοῖς νοήμασι, καὶ ἐν ταῖς φαντασίαις τῶ Οὐροῦ, τὰς εἶσι τῶ

vñ

νῆ, ὑπερώσας) Aristoteles aber, daß sie von der Materie nicht getrennet, also in derselben wären. (ἀνεχωρισμένας τῆς ὕλης) Plutarch. lib. 1. c. 10.

In dem Paragraph, ist von unsern ersten Begriffen die Rede, welche ἐπινοίας heißen. Locke stimmt hiermit vollkommen überein, denn er schreibet in seinem Buch sur l'entendement humain, p. 24. des Bosssetschen Auszugs: Je suppose, que l'ame au commencement de son existence est comme une table rase, sans idées, sans caracteres, & que c'est par l'expérience seulement, qu'elle acquiert ce grand nombre d'idées & de connoissances qu'elle a dans la suite. Aristot. (de anima l. 3. c. 4.) Diese Vergleichung der an Begriffen ganz leeren Seele mit einer tabula rasa, (νεμερωτοῦ ἢ κενῆς ὑπέροχου) ist eben sowohl als das unbeschriebene Papier der Stoiker, (Plutarchus l. 4. c. 11.) zu sinnlich, und kann also ohne Schaden für die Wahrheit weggelassen werden.

Bonnet schreibet in seinem analytischen Versuch über die Seelenkräfte Kap. 4. Die Erfahrung lehret, daß die Beraubung eines Sinnes, die Beraubung aller Ideen mit sich führe, welche mit dem Gebrauch dieses Sinnes verknüpft sind. — Alle unsere Ideen kommen also ursprünglich von den Sinnen her. Ich nehme also das Wort Idee in dem weitesten Verstande, für jede Bestimmung der Seele, deren sie sich selbst bewust ist.

Der Kön. Preuß. Oberkonsistorialrath Carl Franz von Irwing B. 4. seiner Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen, in
der

der Vorerinnerung S. 7. 8. saget: „ich habe bey meiner Arbeit beständig den grossen Grundsatz vor Augen gehabt, daß in dem menschlichen Verstande keine andere Materialien der Erkenntniß zu finden seyn können, als welche ursprünglich von den äussern und innern Sinnen, oder überhaupt von Empfindungen sich herschreiben, und daß alles übrige in unster Erkenntniß, was die Form des Denkens, oder die Behandlungsart jener Materialien, und die Resultate davon betrifft, blos von den natürlichen Gesetzen abhängt, deren unsere Denkkraft eben so wie jede andere Kraft den übrigen unterworfen seyn muß.“ Er beantwortet hierauf die Einwendungen, welche man gegen diesen Grundsatz machen kann, welches man aber in seinem Buch nachlesen muß.

Plato meynete, die Seele habe vor ihrer Vereinigung mit dem Körper gewisse Begriffe (*εἰδωτάς*) gehabt, deren sie sich im Leibe wieder erinnere, Cicero Tusc. quaest. lib. I. c. 24. und das nennete er *ἀναμνηστικῶς*, hingegen die Erneuerung der durch die Sinne erlangten Begriffe, *ἀναμνηστικῶς*. Leibniz, der vermöge der angenommenen harmonia praestabilita, hiermit übereinstimmete, sagt: il y a quelque chose de solide dans ce que Platon appelloit la reminiscence. Op. T. II. P. I. p. 219, und p. 223. longe praefereandae sunt Platonis notitiae innatae, quas *reminiscentiae* nomine velavit, *tabulae rasae* Aristotelis, & Lockii, aliorumque recentiorum, qui *ἐκκατασκευαστῶς* philosophantur. Die letzten Worte sind hart. Zu den angeborenen Begriffen, welche

welche er annahm, rechnete er die Begriffe von einem Ding, vom möglichen, vom selbst, u. a. m. glaubte auch, daß das principium contradictionis dem Menschen angeboren sey. Er sagte, die Sinne gäben nur Gelegenheit, die Ideen in uns wahrzunehmen. Oeuvres philosophiques, S. 30. 66. 58. Er glaubte seinen Satz dadurch zu beweisen, daß bloße Kräfte ohne Wirkung keine Kräfte wären, und das gelte auch von der Denkkraft. Was Descartes von dem Ursprung der Ideen geglaubt habe, zeigen diese seine Worte: ex — — ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur. Non quod intelligam, quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor, quam ab ipsamet mea natura. — — Idea quam de Deo habeo, est omnium quae in me sunt maxime vera, & maxime vera & distincta. Meditatio tertia, p. 17. 21 der dritten Ausgabe seiner Meditationum. Per ideam intelligo quidquid in cogitatione nostra versari potest, triaque illius genera distinguo, nempe quaedam sunt adventitiae, (die sinnlichen,) qualis est idea quam de sole vulgo habemus; aliae factae vel factitiae, (die gebildeten) in quarum numerum referri potest idea quam de sole astronomi ratiocinatione sua vulgo formant, aut denique innatae, (die angeborenen,) ut idea Dei, mentis, corporis, trianguli, & generaliter omnes, quae aliquas essentias veras, immutabiles & aeternas repraesentant. Epistolarum Part. II. epist. 54.

Male-

Malebranche drückt sich über diese drey Gattungen der Ideen etwas anders, nemlich so aus: L'ame peut appercevoir les choses en trois manières, par l'entendement pur, par l'imagination, par les sens. Elle apperçoit par l'entendement pur les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, & généralement toutes ses pensées. Elle apperçoit même par l'entendement pur les choses materielles, l'étendue avec ses propriétés. — — — Par l'imagination l'ame n'apperçoit que les choses materielles, lors qu'étant absentes, elle se les rend présentes, en s'en formant des images dans le cerveau. — — Enfin l'ame n'apperçoit par les sens que les objets sensibles & grossiers, lorsqu'étant presens ils font impression sur les organes extérieurs de son corps. &c. De la recherche de la verité, lib. I. c. 4.

Andere wichtige philosophische Sätze.

28.

Die Sinne irren und betrügen nicht. *)

*) Sextus Emp. lib. 2. advers. Logicos §. 9. Ὁ Ἐπίκουρος τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα. Er gieng darinn von dem Democritus ab, welcher, wie Sextus lib. I. adv. Logicos §. 135. schreibt, ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθησεσι, καὶ τῶν λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατὰ ἀληθείαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν. Cicero de finib. lib. I. c. 19. Si omnes sensus erunt

D

veri

veri, ut Epicuri ratio docet, tum denique poterit aliquid cognosci & percipi. De nat. deor. lib. 1. c. 25. Timuit Epicurus, ne, si unum visum falsum, nullum esset verum; omnes sensus veri nuntios dixit esse.

Anmerkung.

Cicero saget an dem angeführten zweyten Ort, Arcesilam falsa omnia dixisse, quæ sensibus viderentur, Zenonem autem, nonnulla visa esse falsa, non omnia. Epikurs Satz ist nur von der veritate existentiae dessen was die Sinne empfinden, zu verstehen, (Gassendi animadversiones in X. libr. Diog. Laertii T. I. p. 125. 126.) und kann für wahr angenommen werden, wenn die Werkzeuge der Sinne gesund sind, wenn man den körperlichen Dingen, welche durch die Sinne empfunden werden, nicht zu nahe, auch nicht zu weit von denselben entfernt ist; wenn die Veränderungen, welche die Dinge in den sinnlichen Werkzeugen hervorbringen, hinlänglich stark und dauerhaft sind, und wenn die Seele zu der Zeit der sinnlichen Empfindung sich in einem Zustande klarer Vorstellungen befindet, und aufmerksam ist. So lange die Erfahrung und Beobachtung durch die Werkzeuge der Sinne dauert, müssen Einbildung und Urtheil gänzlich ruhen, und man muß das vom Epikurus verlangte *ἡσυχία* beobachten. Diog. Laertius lib. 10. §. 34. Die Sinne urtheilen nicht, sondern sie stellen nur das Gegenwärtige vor. Was man die Wahrheit der Sinne nennet, erst klärt



Fläret Crusius in dem Wege der Gewisheit S. 439. Die Evidenz (*ἐνάργεια*) der besondern sinnlichen Erfahrung, ist eben sowohl ein Kennzeichen der Wahrheit, und ein Grund der Gewisheit, als die Evidenz der allgemeinen Wahrheiten und Grundsätze. Unterdessen hat doch Leibnitz Recht, wenn er in seinen Oeuvres philos. S. 85. schreibt, il me semble, que les sens ne sauroient nous convaincre de l'existence des choses sensibles, sans le secours de la raison.

29.

Und dennoch ist das was wir durch die Sinne richtig empfinden, nicht das Wahre, sondern nur ein Schein. (*)

(*) Plato im Theätetus B. 2. S. 144. der zweybrücker Ausgabe, αἰσθήσει φάμεν ἢ μετέσιν ἀληθείας ἄψαυται, εἰδὲ γὰρ εἰσίας. Wir läugnen, daß dem Sinn die Empfindung der Wahrheit zukomme, weil er das Wesen nicht empfindet.

Sextus Emp. lib. I. adv. Log. §. 143. führet als Lehre des Plato an, ἢ ἐνάργεια ἐκ εἶναι αὐτάρκης πρὸς γῶσιν ἀληθῆς. ἢ γὰρ εἴ τι κατ' ἐνάργειαν φαίνεται, τῆτο καὶ κατ' ἀλήθειαν ὑπάρχει, ἀλλὰ δεῖ παρεῖναι τὸ κρῖνον τί τε φαίνεται μόνον, καὶ τί σὺν τῷ φαίνεσθαι, εἶτι καὶ κατὰ ἀλήθειαν ὑπόκειται, τῆτῆσι τὸν λόγον, daß ist, die Evidenz sey nicht hinlänglich zur Erkenntniß des Wahren; (der wahren Beschaffens

D 2

Schaffenheit eines Dinges;) denn wenn gleich etwas deutlich erscheine, so sey es doch das, was es zu seyn scheine, nicht nach der Wahrheit, sondern der Verstand müsse beurtheilen, was bloß scheine, und was mit dem Schein wahrhaftig verbunden sey.

Anmerkung.

Dieses ist auch die Lehre der eleatischen Philosophen Xenophanes, Parmenides und Zeno gewesen. Unter die *φανόμενα*, gehöret z. B. die Ausdehnung, folglich auch der Raum. Man darf sich also nicht wundern, wenn man bey Plutarchus de plac. phil. lib. 1. c. 18. und bey Stobæus eclog. phys. c. 21. liest, daß alle Philosophen, von dem Thales an, bis auf den Plato, den Raum in der Welt geläugnet hätten, welchen Plato auch weder innerhalb noch außerhalb der Welt zugab. Plutarchus l. c. lib. 2. c. 9. Der letzte saget, wenn wir an den Ort gedächten, so träumeten wir gewissermaßen, und hielten für nothwendig, daß alles was ist, an einem Ort sey, und eine Gegend einnehme. Im Timæus um die Mitte. Leibnitz leugnete den leeren Raum auch, und bestritt den Newton, der ihn behauptete. Oeuvres philos. p. 116.

30.

Die Sinne sind in der Seele, welche durch den Körper empfindet. (*)

(*) Aristoteles de moribus lib. 6. c. 2. *τὰ ἴσα ἔστιν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, ἀϊσθησις,*

αἰσθησις, *vēs*, ὄρεξις, in der Seele ist dreyerley, worauf Thätigkeit und Wahrheit ankommt, Sinn, Verstand und Begierde. Eben derselbige de sensu cap. 1. αἰσθησις διὰ σώματος γίνεται τῇ ψυχῇ. Plato bey Plutarchus de plac. philosoph. lib. 4. c. 8. ἡ αἰσθησις (εστὶ) δύναμις ψυχῆς, τὸ δὲ ὄργανον σώματος. Cicero Tusc. quaest. lib. 1. c. 20. nos ne nunc quidem oculis cernimus ea, quæ videmus; neque enim est ullus sensus in corpore: sed ut non solum physici docent, verum etiam medici, qui ista aperta & patefacta viderunt, viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares, a sede animi perforata. Itaque sepe aut cogitatione, aut aliqua vi morbi impediti, apertis atque integris & oculis, & auribus, nec videmus, nec audimus: ut facile intelligi possit, animum & videre & audire, non eas partes, quæ quasi fenestræ sunt animi, quibus tamen sentire nihil queat mens, nisi id agat & adsit. Quid, quod eadem mente res dissimillimas comprehendimus, ut colorem, saporem, calorem, odorem, sonum? quæ numquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur, & is omnium iudex solus esset.

Anmerkung.

Mosheim ist es wahrscheinlich, daß Aristoteles unter *ψυχή* das Leben oder die sinnliche Seele, verstehe, (beym Eudworth S. 1172. der ersten Ausgabe,) mir aber nicht. Er saget auch, nach dem Aristoteles, habe der *vēs*, die vernünftige

nünftige Seele, seinen oder ihren Sitz in der sinnlichen Seele, oder im Leben; das ist aber laut der ersten oben angeführten Stelle nur in sofern wahr, als der $\nu\epsilon\sigma$ eine Kraft der $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ ist. Aristoteles problematum lectione 30. §. 5. saget: δ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\delta\epsilon\delta\omega\kappa\epsilon$ $\tau\eta$ $\psi\upsilon\chi\eta$ $\nu\epsilon\sigma$, Gott hat der Seele den Verstand gegeben. Diese angeführte deutliche Stellen des Philosophen, müssen den undeutlicheren vorgezogen werden. Vermöge derselben hat er weder zwey Seelen, eine vernünftige und sinnliche, noch zwey Theile der Seele angenommen, (wiewohl diese doch eine gute Erklärung zuließen,) sondern was man Theile nennet, sind Kräfte einer und eben derselben Seele. Dieses bestätigt auch Stobäus, wenn er schreibet Eclog. phys. lib. I. p. 103. Aristoteles nehme zwar der Seele Theile, ($\mu\acute{\epsilon}\rho\eta$) aber nicht Kräfte ($\delta\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\iota\varsigma$.) Er redet auch selbst in der Schrift von der Seele, B. 2. Kap. 3. von den Kräften ($\delta\upsilon\acute{\nu}\alpha\mu\iota\varsigma$) der Seele, und rechnet die empfindende ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$), begehrende, ($\ὄρε\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) bewegende, ($\κ\iota\upsilon\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) und verstehende, ($\delta\iota\alpha\kappa\omicron\upsilon\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) zu denselben. Er verwirft auch B. I. Kap. 5. die Meynung derjenigen, welche behaupteten, die Seele sey ein Körper, der aus feinen Theilchen bestehe. ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ $\lambda\epsilon\pi\tau\omicron\mu\omicron\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$) Stobäus eclog. phys. p. 109. führet an, daß zwar Aristoteles die Seele für ein einfaches Wesen, ($\acute{\alpha}\pi\lambda\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma$) und unförperliches Ding, ($\acute{\alpha}\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\upsilon$) erkläre, und ihr eine wirksame Form beylege, aber nicht dafür halte, daß die Kräfte in ihr als in einem zusammengesetzten Dinge wären;

ren; sondern er nenne sie untheilbar. (*ἀπερίσπαστος*.) Den Verstand (*νῦν*) nennet Aristoteles de moribus lib. 10. c. 7. das göttliche (*θεῖον*) in Ansehung des (sichtbaren) Menschen überhaupt, und ziehet daraus die Folge, daß man nicht müsse menschlich gesinnet seyn, (*ἀνθρώπινα φρονεῖν*), sondern alles thun, um dem Theil unserer selbst, welcher der beste sey, gemäß zu leben: denn, wenn er gleich klein sey, (*εἰ γὰρ καὶ τὸ ὄγκῳ μικρὸν ἔστι*), so sey er doch in Ansehung der Kraft und Würde weit über die andern Theile des Menschen erhaben. Plato saget im Cratylus B. 3. S. 269. der zweybrücker Ausgabe, diejenigen, welche die Seele ψυχὴν genannt, hätten darauf gesehen, weil sie, wenn sie dem Körper gegenwärtig ist, die Ursache seines Lebens sey; welche Meynung von Alters her sehr gemein ist. Eben derselbe nennet bey Plutarchus de plac. philos. lib. 4. c. 8. die Sinne, eine Gemeinschaft der Seele und des Leibes mit dem was ausserhalb beyden ist. Das drücken wir so aus: Die Sinne machen uns die Wirklichkeit ausser uns vorhandener Dinge kund. Nach dem Aristot. Anal. post. lib. 2. cap. 18. haben alle lebendige Wesen δύναμιν σύμφυτον κριτικὴν, ἢ καλεῖσθαι αἰσθησίν, ein angebornes Untersuchungs-Vermögen, welches Sinne genennet wird. Ein Theil derselben behält das, was es durch die Sinne empfunden hat, in der Seele, und das ist die Erinnerung, (*μνήμη*), welche aber aus der sinnlichen Empfindung entstehet, und deren oftmalige Wiederholung die Erfahrung (*ἐμπειρία*) ausmacht;

Get; denn eine Erfahrung ist nichts anders, als viele Erinnerungen; (αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τῶ ἀριθμῶ ἐμπειρία μία ἐστὶ,) aus der Erfahrung aber entstehen die Grundsätze der Kunst und Wissenschaft. (ἐκ τῆς ἐμπειρίας - τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης.) s. die Anmerkung zu S. 4. Die Stoiker nahmen dieses von dem Aristoteles an, nenneten aber die natürlichen durch die Sinne ohne Mühe erlangten Ideen, προλήψεις, anticipationes, (welche Benennung auch Epikurus gebrauchte, s. oben S. 44.) und unterschieden dieselben von den durch gelehrten Fleiß erworbenen Ideen, welche bey ihnen im besondern Verstande ἐνοιαί hießen. Plutarchus lib. 4. c. II.

31.

Die Seele versteht niemals etwas ohne bildliche Vorstellung. (*)

(*) Aristoteles in seiner Schrift von der Seele B. 3. Kap. 7. εἰδέσθαι νοεῖ ἀνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.

Anmerkung.

Φάντασμα ist eine Wirkung der φάντασια, der Einbildungskraft. Aristoteles von der Seele B. 3. K. 7. Nach Kap. 9. eben dieses Buchs, dieser Schrift, am Ende, ist φαντασία πᾶσα ἢ λογιστικὴ, ἢ αἰσθητικὴ, das ist, nach unserer Art des Ausdrucks, die Phantasie ist entweder ein Ideensbild, (Gedankenbild) oder eine sinnliche Vorstellung

stellung. Wo das Ideenbild sey? in der Seele oder im Gehirn? wird nicht entschieden. Aus derselben entstehet ein *εἰκόνημα*, *νόημα*, oder eine geistige Vorstellung, *φάντασμα διανοίας*, nach der Erklärung einiger Stoiker bey Plutarchus lib. 4. c. 11. Wie das zugehe? können wir nicht sagen. Die *φαντασία* hat zwar nur von dem Sinn des Sehens, welcher der vornehmste ist, (*ἢ ὅψις μάλιστα αἰσθησις ἐστίν*), und also von dem dazu erforderlichem Licht, (*ὅτι ἄνευ φωτός ἐκ ἐστίν ἰδεῖν*) oder vom *φαίνεσθαι*, den Namen, entstehet aber aus den übrigen Sinnen eben sowohl als aus diesem. Aristoteles de anima lib. 3. c. 3. Stobæus ecl. phys. p. 153.

32.

Die Seele leidet nicht, sondern wirzket bey der sinnlichen Empfindung. (*)

(*) Aristoteles de anima lib. 2. c. 4. und 5. schreibet zwar, *ἢ αἰσθησις δοκεῖ ἀλλοίωσις τις εἶναι, αἰσθάνεσθαι δ' ἕδεν, ὁ μὴ ψυχὴν ἔχει*, d. i. es scheineth, daß die sinnliche Empfindung eine Veränderung sey, so daß nichts empfinde, als was eine Seele hat; und Zeno und Chrysippus nenneten die *φαντασία τύπωσιν εἰς ψυχὴν, τὰτ' εἰν ἀλλοίωσιν*, einen Eindruck in die Seele, das ist, eine Veränderung, Diog. Laërt. lib. 7. Abschnitt 45. 50. Aristoteles am angeführten Ort siehet auch die genannte Veränderung als ein Leiden an, und bey Sextus Empyr. Pyrrhon Hypotyp. lib. 3. c. 5. Sect. 47. werden die sinnlichen Empfindungen

gen ἀπλοπαθείς, einfache Leiden, genennet. Hingegen Plotinus leugnet, daß die Seele bey der Empfindung einen Eindruck (τύπον) von der Form der sinnlichen Dinge, so wie das Wachs vom Siegel, bekomme, denn alsdann würde sie leiden. Die Seele sehe das was sie siehet, in verschiedener Entfernung ausser sich, und nicht in einem Abdruck in sich; denn in dem letzten Fall würde sie die Größe der ausser ihr befindlichen Dinge nicht beurtheilen können, weil die Form derselben die sie empfangen haben soll, so groß nicht seyn könne, als die gesehene Dinge, sie würde auch, wenn sie den Abdruck der Form der Dinge in sich sähe, nicht die Dinge selbst, sondern nur ein Bild derselben sehen. Die leidende Empfindung sey im Körper, wobey die Seele gegenwärtig sey, dieselbige erkenne und beurtheile, das sey aber nicht leiden, sondern wirken. Enn. 4. lib. 6. c. 1. 2.

Anmerkung.

Man kann zwar richtig sagen, daß auch das Leiden, Thätigkeit sey, allein es ist nicht nöthig, dieses hier zu Hülfe zu nehmen. Es scheint nur, daß die Seele bey der sinnlichen Empfindung bloß empfangen; man kann dieses nicht einmahl mit Zubericht von einem Kinde in der ersten Zeit nach seiner Geburt sagen; aber es gehen einige Wochen darüber hin, ehe die Seele durch ihren Körper zeigen kann, daß sie bey der Empfindung thätig, das ist, aufmerksam gewesen sey, vergleichen, und dadurch unterscheidet

terscheiden und kennen gelernt habe. Die Eindrücke, welche die äussern Dinge machen, die von der Seele empfunden werden, geschehen in die Werkzeuge der Empfindung, oder in die Nerven, und vermittelst derselben in das Gehirnmark, woselbst die Seele ihren Sitz hat.

33.

Also ist Empfindung und Erkenntniß nicht einerley. (*)

(*) Plato im Theätetus B. 2. S. 144. der zweybrücker Ausgabe, *ἐκ αἰσθησῶν τε καὶ ἐπισήμην ταυτὸν*. Aristot. de anima lib. 3. c. 3. beweiset in dem ganzen Kapitel, *ὅτι ἢ ταυτὸν ἔστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ νοεῖν*. Er saget ebendasselbst, die Phantasie sey von der Empfindung und von dem Verstande unterschieden. Es müssen nothwendig die entweder Dinge selbst, oder die Formen derselben, in der Seele seyn; jenes finde nicht statt, wohl aber dieses.

Anmerkung.

Diesen Unterschied haben Empedokles, Demokritus, Protagoras, die alten und neuen Zweifler, als Helvetius de l'Esprit, Vol. I. Chap. I. mit Unrecht geleugnet, um alles bloß zur Empfindung zu machen, der sie die Zuverlässigkeit absprechen.

34.

Das Allgemeine kann nicht durch die Sinne empfunden werden. (*)

(*) Aristoteles anal. post. lib. I. c. 25. *τὸ καθόλου ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι, ἢ ἔστι τὰ καθόλου ἢ αἰσθησῶν*.

θησις. Plutarchus de animæ procreatione e Timæo, im letzten Drittel der Schrift, schreibt, die Seele betrachte τὰ καθ' ὅλην καὶ τὰ καθ' ἕκαστα, καὶ νοεῖν μὲν ἕκαστα, ταῦτα δὲ αἰσθάνεσθαι, das allgemeine und besondere, jedes heisse denken, dieses aber empfinden.

Anmerkung.

Das Allgemeine, nennet Aristoteles, was seiner Natur nach in vielen Dingen ist. Categoria, pars 2. cap. 1. λέγω καθ' ὅλην μὲν ὁ ἐπὶ πλείων πέφυκε κατηγορεῖσθαι; er saget auch Metaphysic. lib. I. c. 2. χαλεπώτατα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ τὰ μάλιστα καθ' ὅλην, πορρότατα γὰρ τῶν αἰσθησίων ἐστὶ, das ist, die Menschen können das allgemeinste schwer fassen, weil es von den Sinnen am meisten entfernt ist, cap. 15. τῶν καθ' ἕκαστον ἢ αἰσθησις, der Sinn hat nur mit dem einzelnen zu thun. Analyt. post. lib. 2. c. 18. αἰσθάνονται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἰσθησις τὴ καθ' ὅλην ἐστὶ, man empfindet zwar das einzelne, aber die Empfindung ist die Empfindung des allgemeinen, oder führet auf die Empfindung des allgemeinen. Eben dieses stehet auch in der Schrift de anima lib. 2. c. 5.

Reimarus Vernunftlehre S. 54. Wenn wir den Unterschied der Dinge, in unsern Gedanken, von ihrer Verschiedenheit absondern, so entstehen in uns abgesonderte Begriffe. Weil aber das ähnliche in allen einerley, und also allen gemein ist, so sind alle abgesonderte Begriffe von der Ähnlichkeit der Dinge, auch allgemeine Begriffe, (notiones universales) und
umge-

umgekehrt, alle allgemeine Begriffe sind ab-
gesonderte Begriffe.

Beym Aristoteles heißen die abstracten Bes-
griffe τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα, und χάρις α. f.
Analyt. post. lib. I. c. 15.

Das deutsche Wort Begriff, ist nach dem
lateinischen Wort comprehensio, und dieses
nach dem griechischen κατάληψις gemacht. Das
letzte hat Zeno aus Cittium, ein Liebhaber sinn-
licher Erklärungen, aus dem gemeinen Leben,
oder aus der sichtbaren und fühlbaren Natur
entlehnet, um eine richtige, gewisse und deut-
liche Vorstellung der Seele dadurch auszudrük-
fen. Cicero Acad. quaest. I. I. c. 11. Zeno im-
pulsionem (animo) oblatam extrinsecus, φαντα-
σίαν appellavit, nos visum appellamus. Ad hæc
quæ visa sunt, & quasi accepta sensibus, assen-
sionem adiunxit animorum, quam esse vult in
nobis positam & voluntariam. Visis non om-
nibus adjungebat fidem, sed iis solum, quæ
propriam quandam haberent declarationem
earum rerum, quæ viderentur; id autem cum
ipsum per se cerneretur, comprehensibile. (κα-
τάληπτον) Sed cum acceptum jam & approbatum
esset, comprehensionem (κατάληψιν) appellabat,
similem iis rebus quæ manu prenderentur: ex
quo etiam nomen hoc duxerat, cum eo verbo
ante nemo tali in re usus esset. lib. 4. c. 47.
Zeno, cum extensis digitis adversam manum
ostenderat, visum, inquiebat, hujusmodi est.
Deinde cum paululum digitos constrinxerat,
assensus hujusmodi. Tum cum plane compres-
serat, pugnumque faceret, comprehensionem il-
lam

lam esse dicebat; qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάληψις, imposuit.

35.

Die Seele ist der Mensch, der Leib aber ist nicht ein Theil des Menschen, sondern nur ein ihm auf eine Zeitlang verliehenes Werkzeug. Die Seele ist dem Leibe gegenwärtig, sie ist aber nicht in demselben weder als in einem Ort, noch als in einem Subject. (*)

(*) Plotinus Enn. 4. lib. I. c. I. lib. 3. c. 20. Cicero Tusc. quaest. lib. I. c. 22. Est illud quidem vel maximum, animo ipso animum videre: & nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo monet, ut se quisque noscat. Non enim, credo, id praecepit, ut membra nostra, aut staturam figuramve noscamus. Neque nos corpora sumus, neque ego, tibi dicens hoc, corpori tuo dico. Cum igitur, nosce te, dicit, hoc dicit, nosce animum tuum. Nam corpus quidem, quasi vas est, aut aliquod animi receptaculum. Ab animo tuo quidquid agitur, id agitur a te.

Anmerkung.

Meine Seele, und ich, sind gleichgültige Ausdrücke. Wenn die Seele denkt und saget, mein Körper, so unterscheidet sich dadurch der Mensch von seinem Körper.

36. Die

36.

Die Seele ist keine Masse, (ὄγκος) kein Körper, (σῶμα) keine Größe, (μέγεθος, πῶσον) (*) nichts theilbares. (μεγίστον)

(*) Alles dieses kommet bey Plotinus Enn. 4. lib 7. in den ersten Kapiteln vor. s. auch oben S. 54.

Anmerkung.

Aristoteles hat das Wort ὄγκος von der Seele nicht vermieden, wie oben aus der Anmerkung zu §. 30. ersehen werden kann. Plotinus saget am angeführten Ort Kap. 2. Gesezt die Seele wäre ein aus zwey oder mehrern Körpern zusammengesetzter Körper, so müste das Leben, welches sie nothwendig durch und durch haben müste, entweder in allen diesen Körpern zugleich, oder in einem jeden besonders, oder nur in einem seyn. Im letzten Fall wäre allein nur derjenige Körper, in welchem das Leben sey, die Seele. Zu sagen, das Leben sey nicht in einem jeden dieser Körper, sondern in allen zugleich, finde nicht statt. (ἀτοπον) Behauptete jemand, ein jeder Körper habe das Leben, so müste man antworten, es sey an einem genug. Es sey unmöglich, daß der Zusammenfluß der Körper (συνφύρεσι σαρμάτων) das Leben wirke, und daß das unverständige durch die Verbindung verständig werde. Noch schreibet er Kap. 5. Wollten diejenigen, welche die Seele für einen Körper hielten, einen jeden ihrer Theile für eine

eine der ganzen ähnlichen Seele ausgeben, und eben dieses wieder von jedem Theil eines Theiles behaupten: so würde die Grösse zu dem Wesen der Seele nichts beitragen, wie sie doch thun müste, wenn die Seele eine gewisse Grösse vorstellte, ohne welche sie nicht Seele seyn könnte; es müste auch das Ganze der Seele allenthalben seyn, welches doch die Natur eines Körpers nicht verstatte, nämlich, daß eben dasselbige Ganze zugleich in mehreren, und daß ein Theil desselben wie das Ganze sey. Kap. 6. Alle Empfindungen durch die Augen, Ohren, ic. müsten in einem einzigen Dinge zusammen kommen, sonst könnte die Seele sie nicht mit einander vergleichen, und ihren Unterschied wahrnehmen. Dieses einzige aber sey gleichsam der Mittelpunkt, die Sinne aber wären den radiis eines Kreises ähnlich, welche sich von dem Umkreise nach dem Mittelpunkt erstreckten, und die Kraft, welche alle Empfindungen zusammenfaßte, müsse ein einziges (ev) seyn. Die Seele empfangen nur einfache und untheilbare Ideen. Hätte sie eine gewisse Grösse, so müste ein jeder ihrer Theile die äußere Sache besonders empfinden, und es wäre nichts vorhanden, welches das Ganze empfände.

Man hat diesen Beweis in neueren Zeiten oft wiederholt. s. zum Beispiel Sulzers vermischte philosophische Schriften S. 364. f. Es hat zwar jemand 1774. gegen denselben eingewandt, daß die Zusammensetzung eine Kraft gebe, die vorher in keinem Theil gewesen,

fen, und dieses durch eine Uhr erkläret: allein zwischen der Uhr, einer Maschine, und der Seele, einer denkenden Substanz, ist ein solcher Unterschied, daß sie gar nicht miteinander verglichen werden können.

37

Die Seele ist unsterblich. (*)

(*) Cicero Tuscul. quart. lib. 1. c. 16. quod litteris exstat proditum, Pherecydes Syrius primum dixit, animos hominum esse sempiternos. Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras, maxime confirmavit. Apollonius versichert, daß Mathus in seiner Lebensbeschreibung des Pythagoras gemeldet habe, Pythagoras habe nicht nur von dem Pherecydes, sondern auch von dem Anaximander gelernt, daß die Seele unsterblich sey. Diogenes Laertius lib. 8. §. 28. bemercket, Pythagoras habe gelehret, διαφύγειν ψυχὴν ζωῆς, ἀθάνατόν τε εἶναι αὐτήν, ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' ἧ ἀπέσπασαι ἀθάνατον ἐστὶ, d. i. die Seele sey von dem Leben unterschieden; sie sey unsterblich, weil auch dasjenige, davon sie abgerissen, unsterblich sey. Was dieses sey, saget Plutarchus deutlicher, de plac. phil. lib. 4. c. 7. Πυθαγόρας, Πλάτων, ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχὴν, ἐξῆσαν γὰρ εἰς τὸ τὸ παντὸς ψυχὴν ἀναχαρῆν πρὸς τὸ ὁμογενές; nämlich, die Seele sey unsterblich, weil die Weltseele, von welcher sie ein Theil ist, und zu der sie zurückkehre,

E

fchre,

lehre, unsterblich sey. Cicero bemerket Tuscul. quæst. lib. 1. c. 17. daß Plato nicht nur eben so, wie Pythagoras die Seele für unsterblich gehalten, sondern auch in seiner Schrift, Phædrus genannt, einen Grund dieser Unsterblichkeit angegeben habe, den Cicero, nachdem er des Plato Worte Kap. 23. in seiner Uebersetzung angeführet hat, so ausdrücket: *sentit animus se moveri, quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri, nec accidere posse, ut ipse unquam a se deferatur. Ex quo efficitur æternitas.* Plato schließet folglich so: was die Grundursach der Bewegung seiner selbst und anderer Dinge ist, das ist nicht entstanden, vergehet auch nicht, sondern ist ewig. Wendet man dagegen ein, daß der Seele auf diese Weise göttliche Natur beygelegt werde, so antwortet der Platoniker, ganz recht, denn die menschlichen Seelen sind aus der Weltseele, und diese ist aus Gott entstanden. Plato schließet in der Schrift, Phædon genannt, noch weiter so: die Seele giebet dem Körper das Leben, das Gegentheil von dem Leben ist der Tod, dieses Gegentheil von dem, was sie allezeit giebt, nimt sie nicht an; das ist aber der Tod, also nimmt sie den Tod nicht an, das heißt, sie ist unsterblich. (*ἀθάνατον ἄρα Ψυχή*) Sokrates, den Plato redend einführet, fragt den Cebeus, ob er erkenne, daß dieses bewiesen sey? und er antwortet, aufs hinlänglichste. (*μάλα γὰρ ἰκανῶς.*) Nachher

her gehet er weiter, und saget, daß unsterbliche ist auch unverderblich, (*ἀνώλεθρον*) und unvergänglich. (*ἀδιάφθορον*) Plotinus wiederholet eben diese Gründe für die Unsterblichkeit der Seele, Enn. 4. lib. 7. c. 11. Da aber nach seiner und anderer neuer Platoniker Lehre, die Weltseele eine unzertheilbare, ewige, einzige, einfache und allenthalben ganz befindliche Substanz ist, so sind die menschliche Seelen nicht abgefonderte Theile der Weltseele, (die alsdenn zertheilet und nirgends ganz wäre,) sondern sie ruhen in der Weltseele, und haben ihre Leiber um sich her.

Zwey Stellen muß ich hier noch anführen. Cicero Tusc. quæst. lib. 1. c. 22. Sed plurimi contra nituntur, animosque quasi capite damnatos, morte multant, neque aliud est quidquam, cur incredibilis hic animorum videatur æternitas, nisi quod nequeunt, qualis animus sit vacans corpore, intelligere, & cogitatione comprehendere. Quasi vero intelligent, qualis sit in ipso corpore. — Hæc reputent isti, qui negant, animum sine corpore se intelligere posse; videbunt quem in ipso corpore intelligent. Mihi quidem naturam animi intuenti, multo difficilior occurrit cogitatio, multoque obscurior, qualis animus in corpore sit, tanquam alienæ domi, quam qualis, cum exierit, & in liberum cælum, quasi domum suam venerit. Nisi enim, quod nunquam vidimus, id quale sit, intelligere non possumus, certe, & Deum ipsum,

& divinum animum, corpore liberatum, cogitatione complecti non possumus.

Plotinus Enn. 4. lib. 4. c. 5. saget, daß die Seelen im Himmel sich vieler auf der Erde vorgefallener Dinge erinnerten, und viele vorher gekannte Seelen wieder erkannten, denn es sey nothwendig, daß dieselben Leiber um sich hätten, welche den vorigen ähnlich wären.

Anmerkung.

Wolf hat zuerst deutlich gezeigt, was zu der Unsterblichkeit der Seele gehöre, nemlich unaußhörliche Fortdauer ihrer Substanz, ihres Bewußtseyns, und der Erinnerung, daß ihr jetziger Zustand eine Folge des vorhergehenden sey. s. desselben Nachricht von seinen eigenen Schriften. S. 106.

38.

Die menschliche Seele ist frey im Denken und Wollen.

Anmerkung.

Plato verband mit der Vorsehung und dem Schicksal, Ursachen, die von den Menschen selbst herrühren; (*τὴν παρ' ἑμῶν αἰτίαν,*) und rechnete die letzten eben sowohl als das Schicksal, zu der Kette der Ursachen. Plutarchus de plac. phil. lib. 1. c. 27. Aristoteles, Carneades und Chrysippus haben gelehret und behauptet, daß die menschliche Seele sich selbst bestimme, und daß ihre Selbstbestimmung (*ἐκείνη, voluntas libera,*) durch Ursachen, die ausser ihr sind, nur veranlaßet werde. Aristoteles
de

de moribus lib. 3. c. 3. saget, das Freywillige, (τὸ ἐκούριον) finde sich bey demjenigen, in welchem die Grundursache (ἀρχὴ) der Handlung ist, und dem die einzelnen Theile der Handlung bekannt sind. Von dem Carneades saget Cicero de fato c. II. er habe gelehret, daß die freywillige Bewegung des Gemüths keine äußere und vorhergehende Ursache habe; esse quendam animi motum voluntarium, voluntatis autem nostræ non esse causas externas antecedentes. Er lehrete auch, ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa: motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate, nobisque pareat, nec id sine causa, eius enim rei causa, ipsa natura est. Cap. 14. führet Cicero auch von dem Carneades an, daß er, (vermöge der Erfahrung vorausgesetzt und) für gewiß angenommen habe, esse aliquid in nostra potestate, daß würde aber wegsallen, si omnia antecedentibus causis fierent, denn alsdenn geschähe alles nach einer natürlichen Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen, und folglich aus Nothwendigkeit. Chrysippus wollte Schiedsrichter zwischen den beyden philosophischen Partheyen seyn, davon eine behauptete, alles geschehe dem Schicksal also gemäß, daß es vermöge desselben nothwendig sey, die andere aber annahm, daß die freywilligen Bewegungen des Gemüths ganz und gar nicht von dem Schicksal abhingen. Er theilte also die Ursachen in die vollkommenen und wirkenden, (perfectas & principales)

les) und in die veranlassenden und nächsten; (adiuvantes & proximas) ab; von den letztern gab er zu, daß sie vorhergehende Ursachen, (anteposita & antecedentes causa,) wären, und nicht in unserer Gewalt stünden, sondern von dem Schicksal herrühreten; aber er gab nicht zu, daß sie vollkommene, wirkende und bestimmende Ursachen wären, und daß es nicht in unserer Gewalt stehe, ob wir denselben Beyfall geben wollten oder nicht. Er erläuterte dieses durch ein Gleichniß, welches er von einem Cylinder und Kreusel (turbo) hernahm. Es werde zwar jener und dieser durch einen äußern Stoß in Bewegung gesetzt, er setze aber dieselbige vermöge seiner eigenen Drehbarkeit, (volubilitas) Kraft und Natur (vi & natura) fort. Auf gleiche Weise bringe zwar eine uns vorkommende Sache eine Vorstellung (visum) in unserer Seele hervor, aber es stehe bey uns, ob wir derselben Beyfall geben wollten oder nicht? Man könne zwar in einigen Fällen mit Grund sagen, (quibusdam in rebus vere dici posse;) daß weil diese Ursachen vorhergegangen wären, wir nicht hindern könnten, daß dasjenige erfolge, dessen Ursache sie wären, in andern Fällen aber stehe es doch in unserer Gewalt zu hindern, daß dasjenige nicht erfolge, was die vorhergehenden Ursachen veranlasset hätten. Cicero de facto c. 18. 19.

Plotinus handelt Enneade VI, libro 8. in dem ersten sieben Kapiteln, die Materie von der Freyheit des Willens, (*περί τῆ ἐλευθερίας καὶ δεινότητος*)

μυθος

κατος) ausführlich und gründlich ab. Er saget, freywillig (ἐκείων) sey dasjenige, was ohne Gewalt (Zwang) und mit Erkenntniß geschehe: von uns hange ab, (ἐφ' ἡμῶν,) was wir selbst als Herren [und Meister] thäten. Beides treffe oft zusammen; doch sey es wirklich unterschieden. Wir handelten nicht frey, und nicht als Herren unserer Handlungen, in so fern wir uns von Leidenschaften regieren ließen. Unsere Einbildungskraft: (φαντασία) in so fern sie durch Bewegungen im Körper erregt wird, (ὡς ἐν τῷ σώματι τῶν πᾶσιν ἐρεγομένη) sey nicht ganz in unserer Gewalt; in so fern wir also derselben gemäß handelten, (κατ' αὐτὴν δεῶντας) wären wir nicht im Stande der Selbstbestimmung (τὸ αὐτεξέσιον). Wenn wir aber frey von körperlichen Leidenschaften, nach Verstand (διὰ νῦν) handelten, so bestimmten wir uns selbst, und alle Neigungen die aus dem Verstande entsündten, (ὁρμήεις ἐν τῷ νοεῖν ἐρεγομένης) wären freywillig. Die Neigung zum Guten sey nichts erzwungenes; sondern dasjenige sey erzwungen, was auf etwas gehe, welches man sich nicht für gut hält. Derjenige diene, oder sey ein Knecht, der nicht Macht habe sich zu demjenigen zu neigen, was er sich für gut halte, sondern erwählen müsse, was andere für gut fänden. Man müsse aber die Selbstbestimmung oder Freyheit, nicht nur in dem reinen Verstande, oder in der nach Verstand handelnden Seele, sondern auch in der Seele, die der Tugend gemäß handelt, suchen; denn die Tugend

gend sey gleichsam ein zweyter Verstand, (*ὡς τις ἄλλος ἐστὶν ἀγέρῃ,*) und eine Fertigkeit, welche die Seele verständig mache. Der Wille, sey Verstand, (*ὡς βέλους, ἢ νόησις,*) weil er sich nach dem Verstande richte. (*ὡς κατὰ νῦν.*) Denn der Wille begehre das Gute, der rechte Verstand aber sey die Erkenntniß des Guten. Die Seele gelange also durch den Verstand zu der Freyheit, wenn sie sich von dem Guten nichts abhalten laße. Der Verstand sey an sich frey.

Mit diesem Sätzen von der Freyheit der Seele, stimmen Leibnitz, Wolf, Bilsfinger, und andere neuere Philosophen überein. Es ist aber auch gar nichts bedenkliches, geschweige denn gefährliches, zu sagen, daß freye Handlungen unausbleibliche Wirkungen bestimmender Ursachen wären; denn diese bestimmende Ursachen sind in dem Menschen selbst, und als so nichts erzwungenes. Wollte man die unüberwindliche Stärke der bestimmenden Ursachen [oder, wie man auch sagen kann, der bewegenden Ursachen,] einen Zwang nennen, so wäre nicht abzusehen, wie Gott die Natur des Menschen habe würdiger und vortheilhafter einrichten können, als so, daß er den bestimmenden Ursachen folge, oder dasjenige erwähle, was er für das beste für sich erkennet. Uebrigens ist selbst der Gedanke, daß die Freyheit des Menschen der Freyheit eines Kindes ähnlich sey, welches sein Vater am Leitzäum führet, weder bedenklich, noch trostlos.

39. Die

39.

Die Seele ist an sich nicht böse, es ist auch nicht eine jede Seele böse. (*)

(*) Plotinus Enn. I. l. 8. c. 4. *Ψυχὴ κατὰ ἑαυτὴν ἢ κακὴ, εἰδ' αὖ πᾶσα κακὴ.* Er leitet die böse Beschaffenheit der Seele von ihrer Verbindung mit der Materie, oder mit dem Körper, her, lehret aber, daß diese den vollkommenen Seelen, die sich zu Gott neigten, nicht schade, sondern daß sie rein blieben.

40.

Das Uebel in der Welt ist Mangel und Einschränkung, und gehöret mit zu der Vollkommenheit der Welt. (*)

(*) Plotinus Enn. I. l. 8. c. 3. *τὸ κακὸν οἷον εἶδος τι τῆ μὴ ὄντος,* das Uebel ist eine Art des Nichts. c. 5. es ist eine ἕλλειψις, ein Mangel. Es kann einem etwas Gutes mangeln, und er doch in seiner Art vollkommen seyn. Das Uebel bestehet eigentlich nicht in einem jeden Mangel des Guten, sondern im gänzlichen Mangel desselben. c. 11. *εἰ ἐν τῇ ψυχῇ ἔστι τὸ κακὸν, ἢ εἰρησις ἐν αὐτῇ τὸ κακὸν, καὶ ἢ κακία ἔστι.* Das Uebel ist ἀπαισία ἀγαθοῦ, Abwesenheit oder Mangel des Guten; c. 12. Das Gute gehöret zu dem Wesen der Seele, das Böse ist in ihr etwas zufälliges. c. 14. Das Böse ist eine ἀσθενεία ψυχῆς, eine Schwachheit der Seele. ὅλη καὶ ἀσθενείας

¶ 5

ψυχῆ

74. Andere wichtige philosophische Sätze

Ἡ κακία ἀίτια, καὶ κακίας ἀίτια. Enn. 2. lib. 3. c. 18. sagt er, das Uebel gehöre mit zur Vollkommenheit der Welt, denn wenn es nicht wäre, so würde das Ganze unvollkommen seyn. Das meiste Böse, ja alles Böse, schaffe dem Ganzen einen Nutzen, so wie die Gifte, ob man gleich den Nutzen der meisten nicht kennet. Das Uebel sey sehr nützlich, und die Ursache vieles Schönen. (κακία πολλῶν ποιητικῶν καλῶν). Es bewege die Menschen zur Klugheit. Simplicius in dem comment. über den Epiktet, Ἐδὲ κακῆ φύσις ἐν κόσμῳ, das Böse hat keine Natur in der Welt, es ist nichts wirkliches. Sallustius de diis & mundo c. II. κακῆ φύσις οὐκ ἔστιν, ἀπερσία δὲ ἀγαθῆ.

Anmerkung.

Hiermit stimmen Leibniz in seinem Versuch einer Theodice, Op. T. I. Reimarus in der 9ten Abhandlung der Wahrheiten der nat. Rel. und Geo. Frid. Meier in dem ersten Theil seiner Untersuchungen verschiedener Materien aus der Weltweisheit, überein. Sie sagen, das metaphysische Uebel sey Einschränkung und Unvollkommenheit des Verstandes, und davon abhängende Unvollkommenheit des Willens. Das natürliche Uebel sey vorübergehendes Elend und Leiden.

Einige

Einige Grundbegriffe.

41.

Kraft, nennet man dasjenige, durch welches etwas geschieht. (*)

(*) Auf Griechisch *δύναμις*, auf Lateinisch *vis*, in den Uebersetzungen des Aristoteles, *potentia*. Das Wort wird in dem hier angegebenen Sinn, von den alten und neuen Philosophen gebraucht. Mit der Haupt- oder Grund-Kraft können mehrere Kräfte unzertrennlich verbunden seyn, in welchem Fall sie aber doch nur *év*, eins, ausmachtet.

Aristoteles metaphyl. lib. 8. c. 2. theilet die Kräfte in unvernünfstige und vernünfstige ein; *τῶν δυνάμεων αἱ μὲν εἰσὶν αἰόλοιοι, αἱ δὲ μετὰ λόγον*. Man kann jene die körperlichen, diese die geistlichen nennen.

Die megarischen Philosophen hoben den Unterschied zwischen Kraft und Thätigkeit (*δύναμις* und *ἐνέργεια*) auf; und sagten, Kraft sey nur da, wo Thätigkeit oder Wirkung sey: was aber nicht wirke, habe auch keine Kraft; Aristoteles aber leugnet dieses, und behauptet, *ἐνδέχεται, τὸ δύναναι ἔχειν μὴ ἐνεργεῖν*, es ist möglich, daß etwas was das Kraft hat, nicht wirksam sey. Metaphyl. l. II. c. 6. Von Gott giebet er aber dieses nicht zu, sondern saget, *δεῖ εἶναι ὄντων τοιαύτην ἢς ὁλοῖα ἐνέργεια*, es muß eine Grund-

Grundursache seyn, deren Substanz Thätigkeit ist. Hingegen saget er de moribus lib. 1. c. 13. ἀγγυλα (ἀγγυεῖα) ἐστὶν ὁ ὑπνος τῆς ψυχῆς, der Schlaf ist eine Unthätigkeit der Seele. Auch Locke hält es für unerwiesen, daß die Seele immer denke, immer thätig sey, sondern glaubet, (wie Aristoteles) daß dieses vielleicht Gott allein zukomme. Sur l'entendement humain S. 26. des Bosssetschen Auszugs. Hingegen Sulzer in seinen vermischten philosophischen Schriften S. 367. erkläret es wegen verschiedener Erfahrungen für glaubwürdig, daß die Seele thätig seyn könne, ohne es zu wissen, oder ohne in dem Zustande des klaren Bewußtseyns zu seyn. Daß Leibnitz von allen Substanzen geglaubet habe, daß sie beständig wirksam wären, werden die Stellen zeigen, die hernach in der Anmerkung zu §. 42. vorkommen. Wenn die Kraft bloß durch sie selbst bestimmt wird, so wirkt sie, wird sie aber zum Theil durch andere Kräfte bestimmt, so leidet sie, doch ist ihr Leiden auch Wirksamkeit.

42.

Was eine Kraft hat, entweder zu wirken oder zu leiden, das ist wirklich, denn ein Ding ist eine Kraft. (*)

(*) Plato in seinem Sophisten, S. 262. 263. des zweyten Theils der Zweybrücker Ausgabe seiner Werke: λέγω, τὸ καὶ ὁποιεῖν τινα καὶ τῆμῖνον.

τημέρον δύναμιν είτε εἰς τὸ ποιεῖν, εἰς τὸ παθεῖν, πᾶν τῆτο ὄντως εἶναι. τίθεμαι γὰρ ὅρα ὀρίξειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν ἐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμης. D. i. ich sage, daß alles, was irgend eine Kraft empfangen hat, entweder zu wirken, oder zu leiden, wirklich sey; denn ich setze zur Erklärung eines Dinges, daß es nichts anders als eine Kraft sey. Plutarchus adv. Stoicos, ὄντος ἔστι τὸ ποιεῖν τί καὶ πάσχειν, ein Ding ist was wirken und leiden kann. Eben derselbige de fato, ἡ εἶσα, δύναμενον, die Substanz ist etwas kräftiges.

Anmerkung.

Kraft beweiset das Seyn, (die Existenz,) oder wo Kraft verspüret wird, da ist etwas. Es ist gleichviel, ob man es ὄν, ein Ding, oder εἶσα, eine Substanz, nennet. Kraft, Ding, Substanz, ist einerley; so wie Ding und eins einerley ist; λέγεται ἰσαχῶς τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν. Aristoteles Metaphyf. lib. 9. c. 2. an einem andern Ort, τὸ ὄν καὶ ἓν ταῦτο.

Diejenigen, als Leibnitz und seine Anhänger, welche Substanz für etwas für sich bestehendes halten, verlangen kein Subject derselben. (s. oben S. 38.)

Mit dem, was oben aus dem Plato angeführt worden, stimmt Leibnitz überein, wenn er schreibet, Op. T. II. P. I. p. 195. ipsa rerum substantia in agendi patiendique vi consistit. p. 20. agendi virtus, seu vis nativa, in omni substantia inest, (s. oben die Anmerkung zu §. 24.) semperque aliqua ex ea actio nascitur, adeo-

adeoque nec ipsam substantiam corpoream (non magis quam spiritualem,) ab agendo cessare unquam. P. II. p. 53. rerum substantia in agendi patiendique vi consistit. — — Omne quod agit, est substantia singularis, & omnis singularis substantia agit sine intermissione, corpore non excepto, in quo nulla unquam quies absoluta reperitur.

Die Lehre von einem *ou* oder Dinge, wäre im eigentlichen Verstande die Ontologie, wie Lambert richtig bemerkt.

Weil das Bewusstseyn und Denken ein Wirken ist, so empfindet man daran sein Seyn, wie Des Cartes schloß: cogitatio est, hæc sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est. — — Sum res vera, & vere existens; sed qualis res? dixi, cogitans. Meditatio secunda p. 10. II. der dritten Ausgabe der meditationum.

43.

Möglich ist, was seyn kann. (*)

(*) Aristoteles erkläret Metaphys. l. 8. c. 3. und l. 4. c. 12. die Wörter *adūvarov* und *δύvarov*, unmöglich und möglich, und saget, τὸ *adūvarov* sey τὸ *ἰσχυρῆσθαι δύναμιν*, was keine Kraft habe, oder vielmehr, was keine Kraft erlangen könne; *δύvarov* ist also das Gegentheil. Auf eine ähnliche Weise kann man sagen, daß in der deutschen Sprache dasjenige möglich heiße, was zum mögen. vermögen, oder zu der Kraft gelangen kann; und unmöglich, das Gegentheil. Plutarchus
in

in seiner Schrift de fato, faget, man müsse dreyerley unterscheiden, δύναμις, δύναμενον und δύνατον, die Kraft oder das Vermögen, das was Kraft oder Vermögen hat, und das mögliche; das zweyte gehe vor dem ersten, und das erste vor dem dritten her. Weder das was werde, (τὸ γινόμενον) noch das Werden oder die Entstehung, (γένεσις) sey ohne Kraft, und die Kraft sey nicht ohne Substanz, (ἢ δὲ δύναμις ἀνευ ὑποκειμένου) das heißt, ohne Kräfte sind weder Möglichkeiten noch Substanzen, und unter Substanzen verstehet man Kräfte; daher sey der Mensch eine Substanz. Plutarchus theilet auch das Mögliche in das Gemeine, oder dasjenige, was werden kann, und in das im vorzüglichen Sinn Mögliche, oder dasjenige, dessen werden äußerlich nichts hindern kann. Jenes kann man das bedingte, dieses das unbedingte, nennen.

Anmerkung.

Wolf, Reimarus, und andere sagen, möglich sey, was sich nicht widerspreche, unmöglich, was sich widerspreche; Lambert aber hat in der Architectonik S. 19. wohl erinnert, daß dieser Begriff verneinend sey, und sage, das Mögliche sey da nicht, wo ein Widerspruch ist.

44.

Nothwendig ist, was seyn muß. (*)

(*) Aristoteles Erklärung, Metaphys. l. 4. c. 5.
τὸ ἀνάγκαιον ἐστὶ τὸ μὴ ἔνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν,
quod

quod non contingit aliter se habere, ist nicht recht deutlich, weil das Wort ἐνδεχόμενον sonst von dem Zufälligen gebraucht wird, doch wird es deutlicher, wenn man von eben diesem Philosophen Analyt. prior. lib. I. c. 12. lernet, daß ἐνδεχόμεναι so viel bedeute, als ἴσται, weil alsdenn dasjenige nothwendig ist, was nicht anderst seyn kann. Mustarchus in der Schrift de fato saget, was niemals am werden gehindert werden könne, sey das Nothwendige, oder das Nothwendige sey das Mögliche, dessen Gegentheil unmöglich sey.

Anmerkung.

Die letzte Erklärung ist noch jetzt in unserer Philosophie gewöhnlich.

45.

Zufällig, (*contingens*) ist, was seyn und nicht seyn kann. (*)

(*) Aristoteles analyt. prior. lib. I. c. 12. λέγω τὸ ἐνδεχόμενον, ἢ μὴ ὅτιος ἀναγκαῖον, τετέλεστος δ' ὑπάρχειν, εἶεν ἔσαι διὰ τῆς ἀδύνατος, zufällig nenne ich dasjenige, was nicht nothwendig ist, wenn es aber als vorhanden angenommen wird, nicht etwas Unmögliches ist. τὸ ἐνδεχόμενον ἢ ἔστιν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ μὴ ἀναγκαῖον, ἐγκρατὴ μὴ ὑπάρχειν, das Zufällige ist nicht nothwendig, was aber nicht nothwendig ist, dessen Seyn kann unterbleiben. Hernach fährt er also fort: ἐνδεχόμεναι

ἁπλῶς, zufällig seyn, werde theils von demjenigen gesagt, was zwar oft geschehe, aber nicht nothwendigerweise; theils von demjenigen, was unbestimmt (ἀόριστον) sey, auf diese und nicht auf diese Weise möglich sey. Plutarchus in der Schrift de fato schreibt, τὸ ἐνδεχόμενον δυνατόν, ἔστι καὶ τὸ ἀντικείμενον δυνατόν, das Zufällige ist das Mögliche, dessen Gegentheil auch möglich ist. τὸ ἐνδεχόμενον, ὅπερ αὐτὸ τε καὶ τὸ ἀντικείμενον, zufällig ist, was etwas und auch das Gegentheil seyn kann.

Das Zufällige in einem Dinge, (accidens) wird auf griechisch συμβεβηκός genannt, und von dem Aristoteles Top. l. 4. c. 1. so erkläret: συμβεβηκός ἐστιν ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν τινὶ καὶ μὴ, etwas Zufälliges ist, was in einem Dinge seyn und nicht seyn kann. Metaphyl. lib. 6. c. 3. saget er, was in einem Subject [ὑποκειμένον] sey, mache die Zufälligkeiten aus, Subject aber sey dasjenige, was an und für sich selbst ist. s. auch Analyt. post. lib. 1. c. 4. Auf gleiche Weise schreibt Porphyrius Instit. cap. 5. συμβεβηκός ἐστιν, ὃ γιγνεται καὶ ἀπογίνεται, χάρις τῆς τῷ υποκειμένῳ φθορᾶς, das Zufällige ist, was da ist oder fehlet, ohne Untergang des Subjects.

Anmerkung.

Oeuvres philos. de Leibnitz p. 136. nécessité & contingence, sont des opposés. Lamberts Architectonik Th. 2. S. 614. Man hat bey der Betrachtung der Dinge angemerket, daß ihrer Veränderungen ungeachtet, etwas fort-dau-

rendes dabey sey, und zum Grunde liege, in welchem eigentlich, die Veränderungen vorgehen. Sodenn bemerkte man auch, daß es Eigenschaften und Modificationen giebet, die, wo sie vorkommen, immer in etwas anderm sind. So z. E. die Grösse an sich betrachtet, existirt nirgends, hingegen existiren unzählige Dinge, die eine Grösse haben. Dadurch verfiel man allerdings und sehr leicht auf den Unterschied, den man zwischen Dingen, die für sich existiren, und zwischen dem, was nur in andern existirt, zu machen hatte. Erstere nennete man Substanzen, letztere aber Accidenzen.

46.

Die Materie ist die Substanz. (*)

(*) ὕλη ἕστια ἔστι. Aristot. Metaphys. lib. 6. c. 3.

Anmerkung.

Die Materie ist einerley mit dem Dichten, (στέγεον, solidum) welches Wort wir von der Kraft gebrauchen, wenn wir ihren Widerstand verspüren. Auch Newton setzte das Wesen der Materie in die Dichte. Wenn wir mehrere einander widerstehende Dinge neben einander verspüren, so stellen wir uns etwas ausgedehntes vor. Lambert in dem zweyten Hauptstück des ersten Theils seiner Architectonik, nimt die Solidität für den ersten einfachen Begriff an, verstehet unter dem Soliden die Materie, und saget S. 57 bis 60, die Begriffe Kraft, Ding, Substanz, setzen das Solide

libe voraus; und daher scheint es mir, daß er gerade so denke, wie Aristoteles. s. auch desselben Th. 2. §. 620. f.

47.

Das Größere und Kleinere. (*)

(*) Beym Aristoteles Topicorum lib. 2. c. 4. *μᾶλλον καὶ ἥττον.* Ich entlehne bloß die beyden Wörter aus demselben.

Anmerkung.

Melheit der Wirkungen der Dinge, veranlasset uns, die Dinge untereinander zu vergleichen; und wenn wir wahrnehmen, daß ein Ding mehrere Wirkungen hervorbringt als ein anderes, so nennen wir jenes das Größere, dieses das Kleinere. Leiten wir die Wirkung aus den außer einander befindlichen Theilen der Dinge her, so gedenken wir uns ausgedehnte Größen; leiten wir sie aber aus den verschiedenen Bestimmungen der Kräfte eines Dinges her, so gedenken wir uns innere Größe, und sehen jene Bestimmungen für Stufen dieser Größe an, könnten sie aber auch für unterschiedene Kräfte halten, die mit der Hauptkraft unzertrennlich vereinigt wären. (§. 40.)

48.

Einigkeit und verschieden. (*)

(*) τὸ ταυτὸν (ἢ ταυτότης) καὶ ἕτερον oder διάτερον.
Plato beym Plutarchus de animæ procreatione,
§ 2

tione,

tione e Timæo: τὸ ταυτὸν καὶ ἴδιον ἐναντία δυνάμεις. — — Τὲ ταυτὲ φύσις κίνησις καὶ ἀσμετάβλητος, τὸ ἴδιον φύσις μεταβολῆς: d. i. Einerley und verschieden sind einander entgegengesetzte Kräfte; — — — jenes ist seiner Natur nach beständig und unveränderlich, dieses leidet Veränderung.

Aristoteles Metaphys. lib. 4. c. 9. ἢ ταυτότης, ἐνόησι τις ἔστι τῶ ἐῖναι. — ὅλας ἀντικειμένως τῷ ταυτῷ, λέγεται τὸ ἴδιον, daß Einerley, (identitas) ist die Einheit des Seyns oder Wesens. — — Ganz das Gegentheil derselben, ist das Verschiedene. Arist. Top. I. I. c. 6. τὸ ταυτὸν, τριχῆ διηρηθῶ γίνεται, daß Einerley wird auf dreyerley Weise unterschieden, entweder der Zahl, oder der Art, oder der Gattung nach.

Anmerkung.

Zwey Dinge können (die Identität der Zahl nach ausgenommen,) an sich betrachtet durchaus einerley seyn; aber eine solche Identität kommt in der wirklichen Welt nicht vor, sondern gehöret nur zu dem möglichen. Man nennet die Dinge, die nur der Zahl nach verschieden, im übrigen einerley sind, der Art nach einerley. (eadem specie.) Lamberts Architectonik. Th. I. S. 129. 130. 132.

49.

Die Zeit ist eine ausgedehnte Größe.
fc. (*)

(*) Aristotelis categoriæ, unter der Rubrik, *περὶ ποσῶν*, schreibt, *τὸ ποσὸν τὸ μὲν ἔστι διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές. — συνεχές οἶον — χρόνος. Ὁ γὰρ τῶν χρόνος συνάπτει πρὸς τὸν παρεληλυθότα, καὶ πρὸς τὸν μέλλοντα;* d. i. die Größe ist entweder eine getrennete oder eine ausgedehnte. — — Die ausgedehnte, dergleichen — — die Zeit ist. Denn, auch die gegenwärtige Zeit ist mit der vergangenen und künftigen verbunden. Er bemerkt auch noch weiter, daß zwar kein Theilchen der Zeit bleibend, daß aber doch eine Ordnung ihrer Theile vorhanden, oder einer eher als der andere sey. *Physic. l. 4. c. 10 — 14.* handelt er ganz eigentlich und ausführlich von der Zeit, und beweiset, daß sie zwar nicht in der Bewegung bestehe, aber doch nicht ohne Bewegung und Veränderung sey. Denn, wenn in unserm Verstande keine Veränderung sey, oder wenn wir nicht bemerkten, daß wir verändert wären, so zeige sich für uns keine Zeit; wenn wir aber in unsrer Seele Veränderung empfänden und bestimmen, so erkennen wir die Zeit. Er behauptet auch, daß die Zeit eine Zahl sey, nicht eine solche, vermittelst welcher man zähle, sondern welche gezählet werde. (Ein nicht recht passender Gedanke!) Sie sey das Maas der Bewegung, und zufälliger

Weise auch der Ruhe. Ohne Seele wäre keine Zeit, denn die Seele, oder der Bestand der Seele, verrichte das Zählen.

Anmerkung.

Ich führe diese Erklärung der Zeit überhaupt um der Dauer willen an, denn Lambert sagt in der Architectonik Th. 2. §. 690. übereinstimmig mit dem Aristoteles: „wir stellen uns die Theile der Zeit vor und nach einander, und folglich weil sie nicht in einander sind, „auffer einander vor, und dieses machet, daß wir auch der Dauer eine Art von Ausdehnung geben.“ Also findet auch eine Ausmessung derselben statt.

Locke sur l'entendement humain p 57. des Bosssetschen Auszugs: la reflexion sur l'écoulement perpetuel des parties périssables de la succession, nous donne l'idée d'une espece de distance, qu'on nomme *durée*; les modifications simples de la durée, sont les différentes longueurs, desquelles nous avons des idées fort distinctes, comme les heures, les jours, les années, l'éternité. Nos savons par une expérience indubitable, que pendant que nous veillons, nos idées se suivent toujours l'une l'autre, sans interruption. C'est ce sentiment interieur, qui nous donne l'idée de la *succession*. Je le prouve, de ce que le moment que nos idées discontinuent de se succeder, comme il arrive dans le sommeil, nous n'avons plus de perception, ni de succession, ni de durée; car la distance entre le moment, auquel nous som-

mes

mes éveillez, & celui auquel nous nous sommes endormis, est entierement perdue pour nous. Mais quelque songe, dans le sommeil, présente-t-il à notre esprit une variété d'idées successives, nous avons, durant tout ce tems, une perception & de durée, & de longueurs de durée. — p. 59. Nous nommons *durée*, la distance qui est entre quelques parties de la succession, & nous appellons *durée de nous mêmes*, la succession de nôtre existence. Un *instant*, est une portion de durée, qui n'occupe que le tems auquel une idée est dans l'esprit; il n'y a donc point de succession dans l'instant. La durée, entant que distinguée en certaines *périodes*, est appelée *tems*. On le mesure par les revolutions diurnes & annuelles du soleil, comme étant constantes, régulières, supposées égales entr'elles, & faciles à être observées par tout le genre humain. —

p. 60. Il est donc évident, que les idées de la durée & de ses mesures, naissent & de la reflexion, & de la sensation; car

1. en observant, que nos idées se succedent constamment les unes aux autres, &, que dès que l'une disparoit, une autre vient à sa place, nous formons l'idée de la *succession*.

2. en remarquant de la distance entre les parties de cette succession, nous formons l'idée de la *durée*.

3. en observant les périodes supposées, égaux & réglées, de quelques apparences exterieures, nous formons les idées de certaines mesures

de durée, comme les minutes, les heures, les jours, les années, les siècles.

4. en répétant ces mesures de tems aussi souvent qu'il nous plait, nous imaginons de la durée, la même ou rien ne dure, & rien n'existe actuellement; de cette maniere nous anticipons sur l'avenir, nous mesurons la durée de demain, de l'année prochaine.

5. en additionnant de certaines mesures de tems, sans imaginer aucune fin de ces additions, nous formons l'idée de l'éternité.

6. & en réfléchissant sur une partie de cette durée infinie, entant qu'elle peut être mesurée par certains périodes, nous acquerons l'idée de ce qu'on appelle tems en général.

Einige bemerkte Druckfehler.

Seite 15. Zeile 1. lese man ἀναγον. Zeile 5. streiche man das Comma nach dem Wort metaphysische, weg.

S. 25. Z. 3. ist nach dem Wort εἶναι, einzurücken, ἢ γινεσθαι. Z. 3. von unten, setze man ἀρχῆς anstatt ἀρχῆς.

S. 31. Z. 14. setze Feuer anstatt Erde.

S. 75. in der letzten Zeile, setze, ἀρχῆν für ἀρχῆν, und

S. 76. Z. 3. streiche man das eingeschlossene Wort ἀρχαία, mit den Klammern welche es einfassen, aus.

Mehrere sind noch nicht bemerkt worden.

Chronologische Tafel
von den
in dieser Schrift angeführten
Philosophen.

Jahre der Welt.

Thales, geb.
3337.

Pherecydes.

Anaximander,
geb. 3370.

Pythagoras,
geb. um das
Ende des
34sten Jahrh.

Xenophanes
lebte um 3440.

Anaximenes,
geb. 3454.

Parmenides,
um 3476.

Heraklitus,
36 Jahr jünger
als *Pythag.*

Leucippus.

*Diogenes Apol-
loniatis*.

Democritus, 40
Jahre jünger als
Anaxagoras.

Anaxagoras,
gest. 3480.

Archelaus.

§ 5

Socra-

90 Chronologische Tafel.

Socrates, geb.
3510.

Timæus.

Plato, geb. 3552.
Aristoteles, geb.
3597.

Zeno, aus Cit-
tium.

Epicurus, geb.
3639.

Metrodorus.

Chrysippus,
geb. 3699.

Strazo.

Carneades, geb.
3765.

Cicero, geb.
3870.

Nach

Nach des Herren Geburt.

Lucius Annaeus Seneca, im ersten Jahrhundert.

Plutarchus, im 2ten Jahrhundert.

Diogenes Laertius, lebte im 2ten oder 3ten Jahrh.

Sextus Empyricus, um den Anfang des 3ten Jahrh.

Plotinus, geboren 205, gestorben 270.

Porphyrus, geboren 233, gestorben 304.

Jamblichus, gestorben 333.

Ioan. Stobaeus, im 4ten oder 5ten Jahrhundert.

Chalcidius, gegen Ende des 4ten Jahrhunderts.

Francis

Francis Bacon, geb. 1560.

René des Cartes, (Renatus Cartesius) geb. 1596.
gest. 1650.

Iohn Locke, geb. 1632. gest. 1704.

Nic. Malebranche, geb. 1638. gest. 1715.

Gottl. Willh. Freyh. von Leibnitz, geb. 1646,
gest. 1716.

Christian Freyherr von Wolf, geb. 1679.
gest. 1754.

Herm. Sam. Reimarus, geb. 1694. gest. 1768.

Christian August Crusius, geb. . gest.
1775.

Iohann Georg Sulzer, geb. 1719. gest. 1779.

Iohann Heintr. Lambert, geb. . gest. 1777.

Register

Register
der
erklärten griechischen Wörter.

- ἀδύνατον, unmöglich. 78 f.
 αἰσθησις, Sinn, sinnliche Empfindung. 44. 45. 59.
 ist in der Seele. 53.
 αἰτία und αἰτιον, Ursache, Grundursache. II. 17. 21.
 αἰτιατον, Wirkung. II.
 ἀκοσμία, Unordnung, wüstes Wesen, die erste
 Materie. 40.
 ἀνάγκαιον, das nothwendige. 79.
 ἀνάμνησις, Wiedererinnerung. 47.
 ἀντιτυπία, Widerstand der Materie. 37.
 ἄξιωμα, Satz, Grundsatz. 3. 4.
 ἄριστον, das unendliche, ungebildete, ungestal-
 tete. 14. 15. 81.
 ἄπειρία, Unendlichkeit, Unförmlichkeit. II.
 ἄπειρον, das unendliche, ungebildete, ungestal-
 te. 15. die erste Materie. 33. f.
 ἄπειρος, der unendliche Gott. 16.
 ἀπλοπαθεῖς, einfache Leiden, das ist, sinnliche Em-
 pfindungen. 58.
 ἀπόδειξις, Schluß, Vernunftschluß. 2.
 ἀπορητικὴ, Zweifelucht. 7.
 ἀρχή, erster oder unmittelbarer Satz. 2. 3. Grund-
 ursache. 24. f. Gott. 29. Urstof. 30. f.
 ἀρχὴ δραστηρίου oder δραστηκὴ, wirkende Grundur-
 sache. 26.
 ἀρχὴ ὑλική, materielle Grundursache. 26.
 ἄσωματον, unförperlich. 36.
 ἄτομος, untheilbar. 36.
 ἀφ' ἡμῖν, von uns abhängig, oder freywillig. 71.
 γραμ-

γραμμάτων ἢ μηδὲν ὑπάρχει, tabula rasa, wird die Seele ohne Begriffe genennet. 46.

δύας, die Materie, 28.

δύναμις, Möglichkeit. 19. Kraft. 75.

δύνατον, das mögliche. 18. 80.

ἴδος, die Gestalt, das wirkliche, die bejahende Bestimmung. 28. 29. die Form der Dinge. 45.

ἑκείνη, Selbstbestimmung. 68.

τὸ ἐκούσιον, das freiwillige. 69. 74.

ἔλλειψις, ein Mangel. 73.

ἐμπειρία, Erfahrung. 55. 56.

ἓν, ein, 77.

ἐναργεια, Evidenz, Deutlichkeit. 51.

ἐνδεχόμενον, das Zufällige. 80.

ἐνδέχεται, seyn. 80.

ἐνέργεια, Wirklichkeit. 20. Thätigkeit. 75.

ἄνοιαι, Begriffe, 5. 44. 47. durch gelehrten Fleiß erlangte Begriffe. 56.

ἐννόημα, geistige Vorstellung, 57.

ἐντελέχεια, Wirklichkeit, 20. das wirkliche, oder die bejahende Bestimmung. 28.

ἐπινοιαί, erste Begriffe. 46.

ἐπιστήμη, Erkenntniß, Wissenschaft. 59.

ἕτερον, das verschiedene. 83. f.

ἡττον, das kleinere. 83.

ἰστέρον, das verschiedene. 83. f.

ἀξιωμα, Satz, Grundsatz. 3.

ἰδία,

Ἰδέα, Urbild. 28. 40. Begriff. 45. Vorstellung
in dem Verstande Gottes. 45.

τὸ καθόλου, das allgemeine, 59. f.
κατάληψις, Begriff. 61. 62.
κατάληπτον, das begreifliche. 61.
κοιναι ἐννοιαί, gemeine Begriffe. 5.
κοσμος, Welt, 39. 40.
κόσμος ψυχῆ, Weltseele. 40.

λόγιμος, Vernunft, 40. 44.
λόγος, Gedanke Gottes. 40.

καλλον, das größere. 83.
ραίωσις, Verdünnung, nämlich der Elemente. 31.
μάτην, zwecklos. 20.
μηδὲν, nichts, 23.
μὴ ὄν, nichts. 23. kein Ding. 24.
μνήμη, Gedächtniß. 47.
κίνας, die wirkende Grundursache. 28.

νόημα, geistige Vorstellung. 57.
νῆς, Verstand. 40. 53. 54. 55. Gott. 32.

ὄγκος, Masse. 36. 55. 63.
ὁμοιομερείαι oder ὁμοιομερη, Theile einer Art, 32.
ὅν, ein Ding. 77.
ὄρεξις, Begierde. 53.
οὐσία, Substanz. 77. 82.

ποιότης, qualitas, Körper,
πόσον, die Größe. 63.

περίεψις

64 Register der erklärten griech. Wörter.

πρόληψις, vorläufiger Begriff. 44. ohne Mühe durch die Sinne erlangter Begriff. 56.
πυκνότης, Verdickung, nämlich der Elemente. 31.

σίερον, das Dichte. 82.

σίεσις, Einschränkung, verneinende Bestimmung. 28. Mangel. 73.

σοικεῖον, Element. 30. 31.

συμβεβηκός, das zufällige. 81.

σῶμα, Körper, mit Kraft versehene Materie. 35. f.

σῶμα λεπτομερές, ein aus feinen Theilchen bestehender Körper. 54.

σαματοειδής, körperfähig. 36.

το ταυτὸν, einerley. 83. f. ἡ ταυτότης, die Identität. 83.

τύπος, Eindruck in die Seele. 58.

τύποις εἰς ψυχὴν, Eindruck in die Seele. 57.

ἕλη, die Materie, was bestimmt wird. 28. 32. 35. 82.

ἕλη πρώτη, erste Materie. 32.

ἕλη σαματοειδής, körperfähige Materie. 36.

ὑποκείμενον, das Subject. 81.

φαντασία, Einbildungskraft. 56. 57. visum oder Vorstellung. 61.

φαντασία λογιστικὴ, Gedankenbild. 56.

φαντασία αἰσθητικὴ, sinnliche Vorstellung. 56.

φάντασμα, 56. φάντασμα διανοίας, geistige Vorstellung. 56. 57.

φιλοσοφεῖν, philosophiren. 8.

χρονος, die Zeit.

ψυχὴ, die Seele. 52. f.

Zusatz zu S. 88.

Noch einige bemerkte Schreib- und Druckfehler.

S. 36. Z. 7. setze Theile, anstatt Größe.

S. 37. Z. 19. setze T. II. p. 226.

— — Z. 20. — mere anstatt nec.

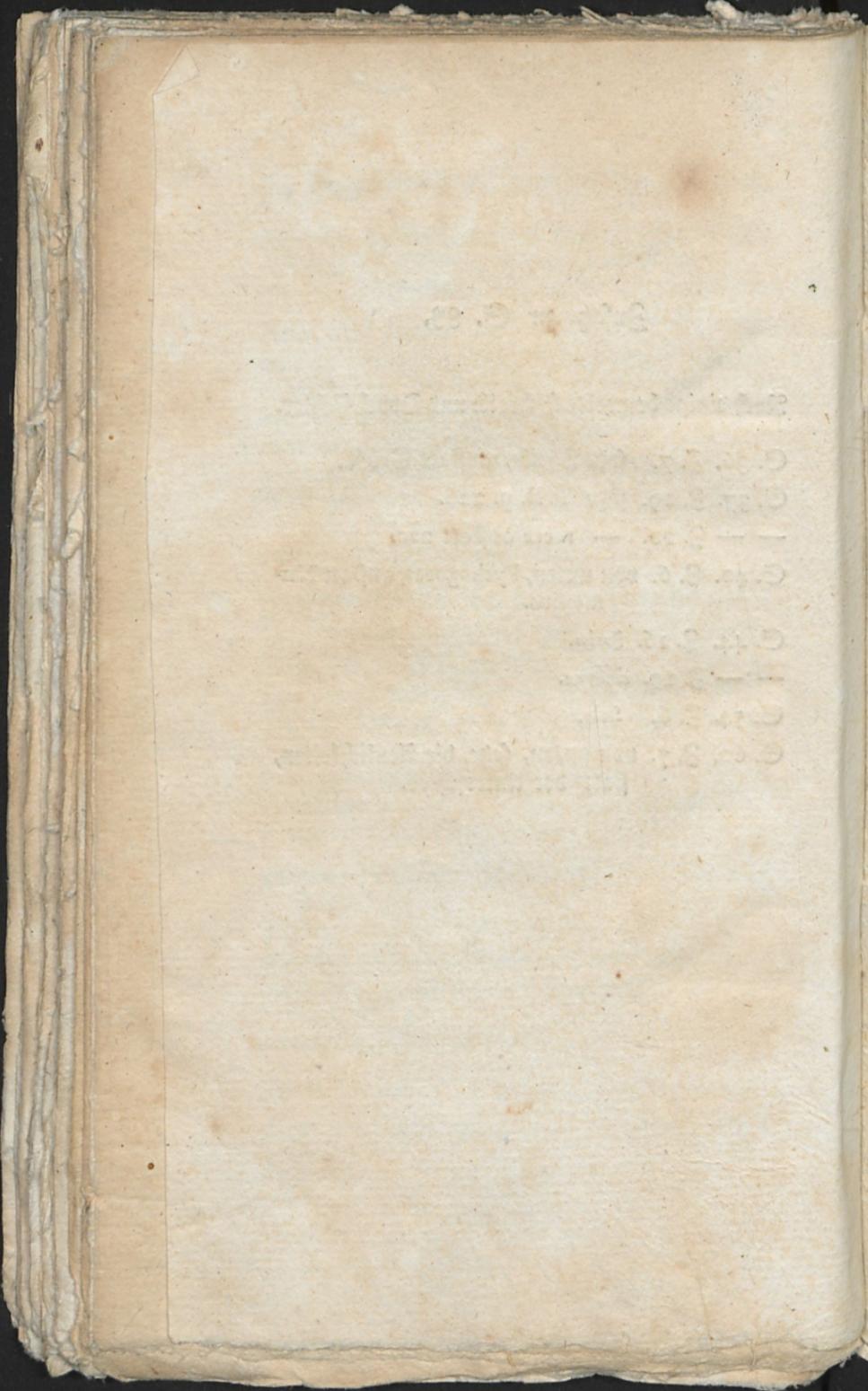
S. 40. Z. 6. von unten, Pythagoras, anstatt Numenius.

S. 44. Z. 16. *ἔνδοξοι*.

— — Z. 19. *ἀνάγκη*.

S. 54. Z. 6. *ἰδέσθαι*.

S. 60. Z. 7. von unten, setze, die Ähnlichkeiten, statt der Unterschied.

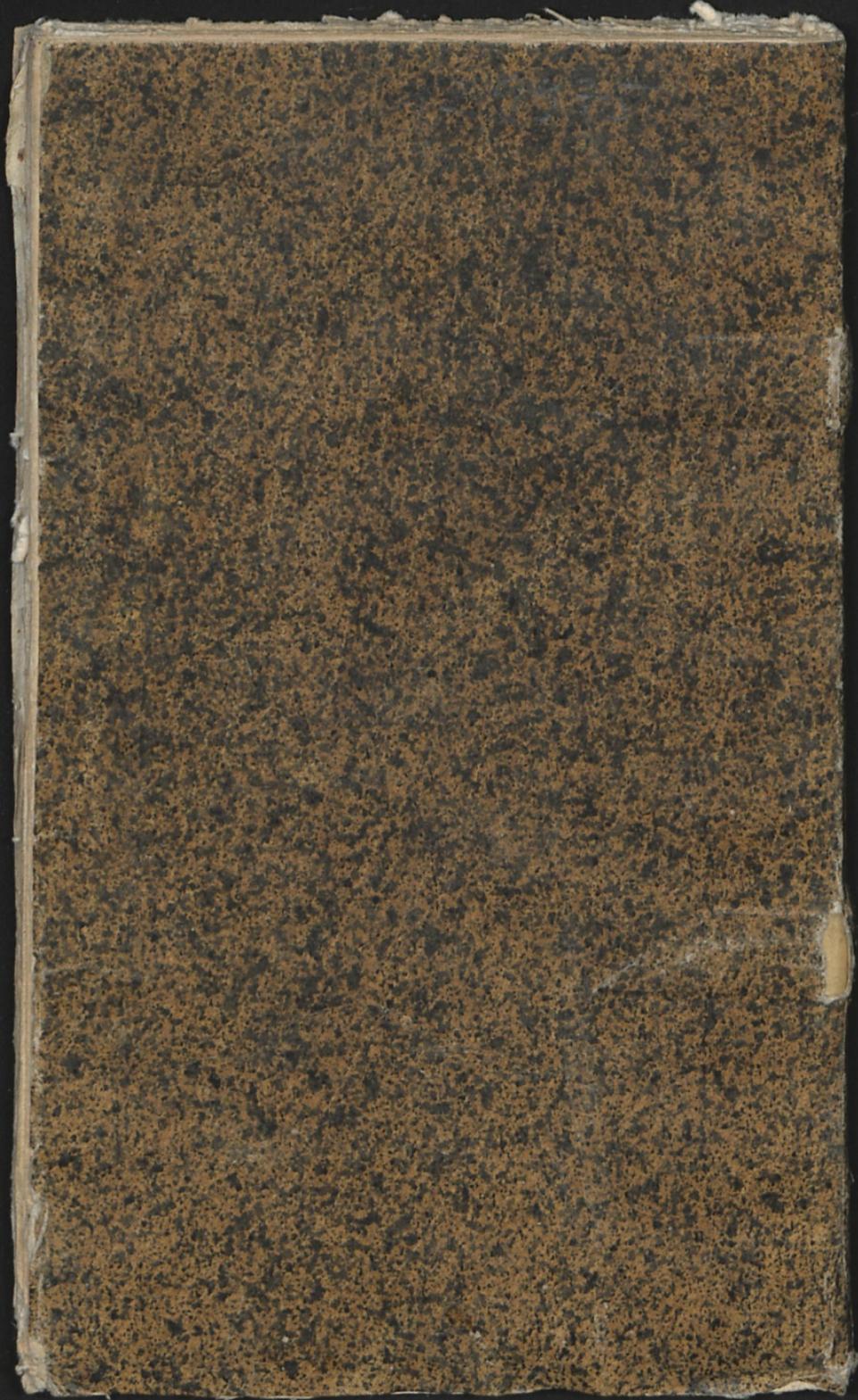


AB 729975

ULB Halle
002 414 317

3







Vergleichung
der
griechischen Philosophie
mit
der neuern.

Ein Versuch und eine Probe,
von

D. Anton Friedrich Büsching,
Königl. Preuß. Oberkonsistorialrath, und Director des
vereinigten berlinischen und Kölnischen Gymnasiums.



Berlin,
bey Haude und Spener, 1785.

