



Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

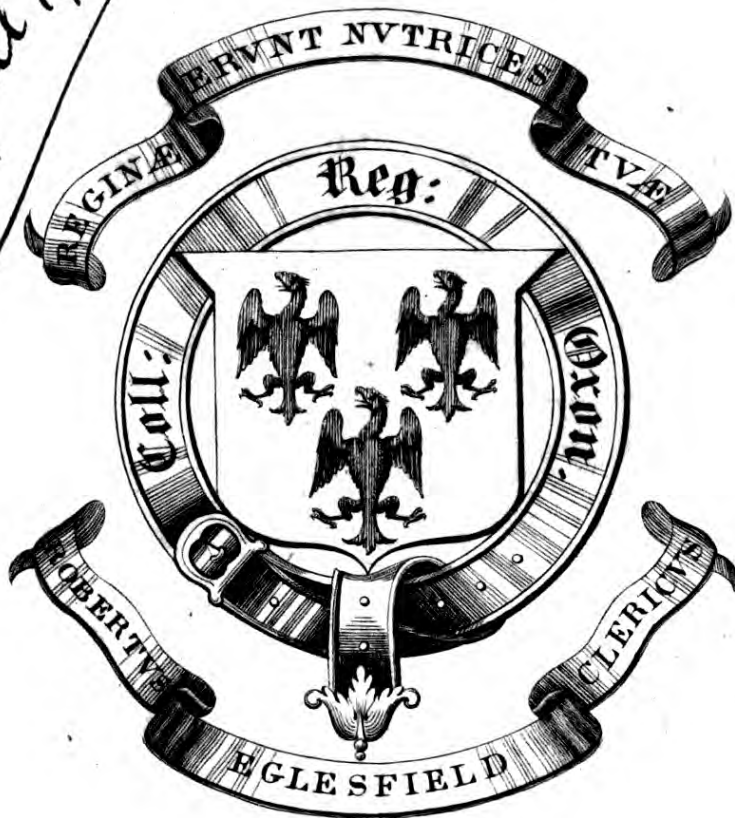
<http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks>



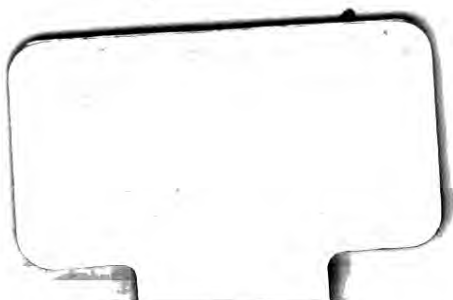
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.



Sold April 1924.



Munificentia
Roberti Mason S.T.P.

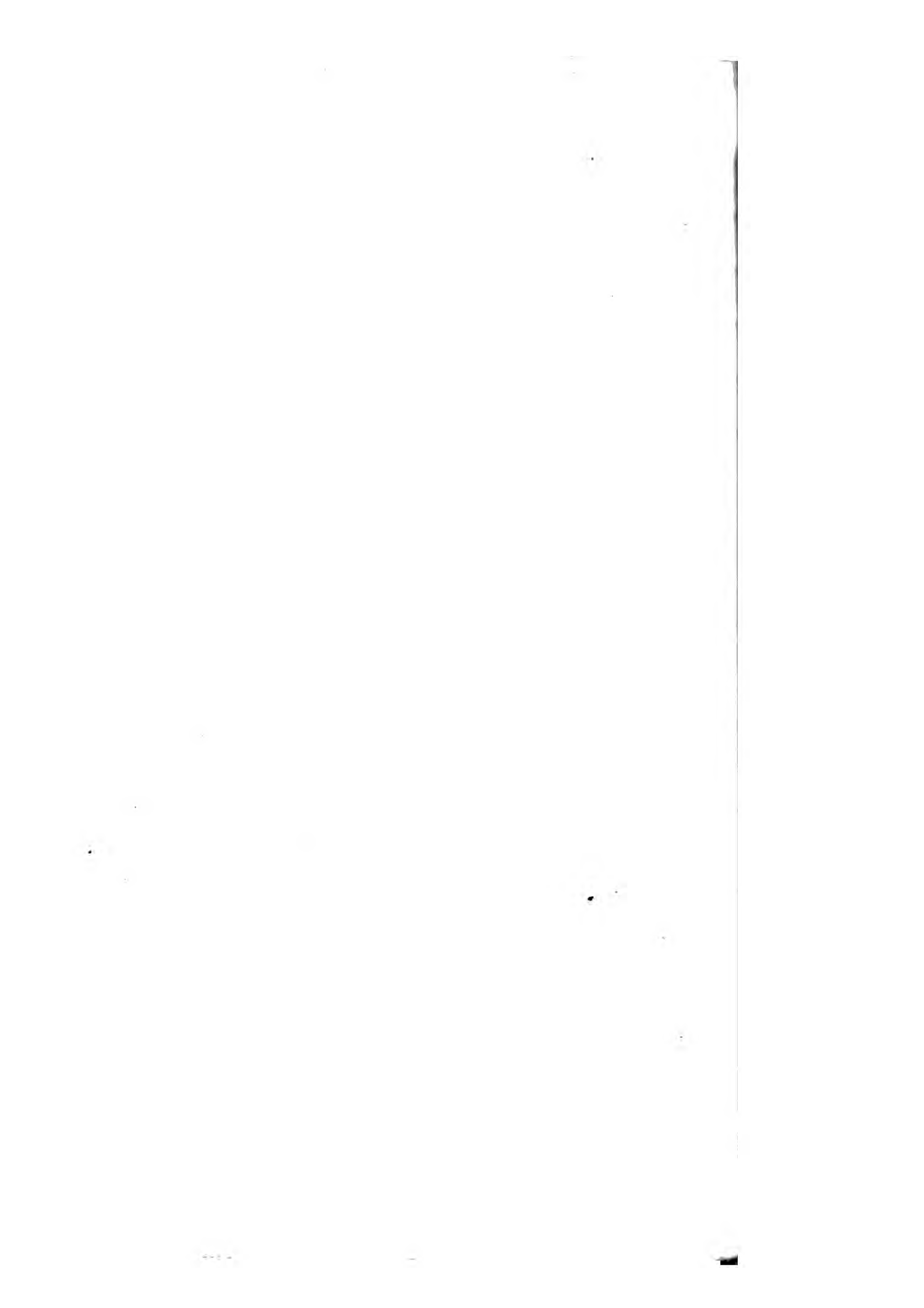


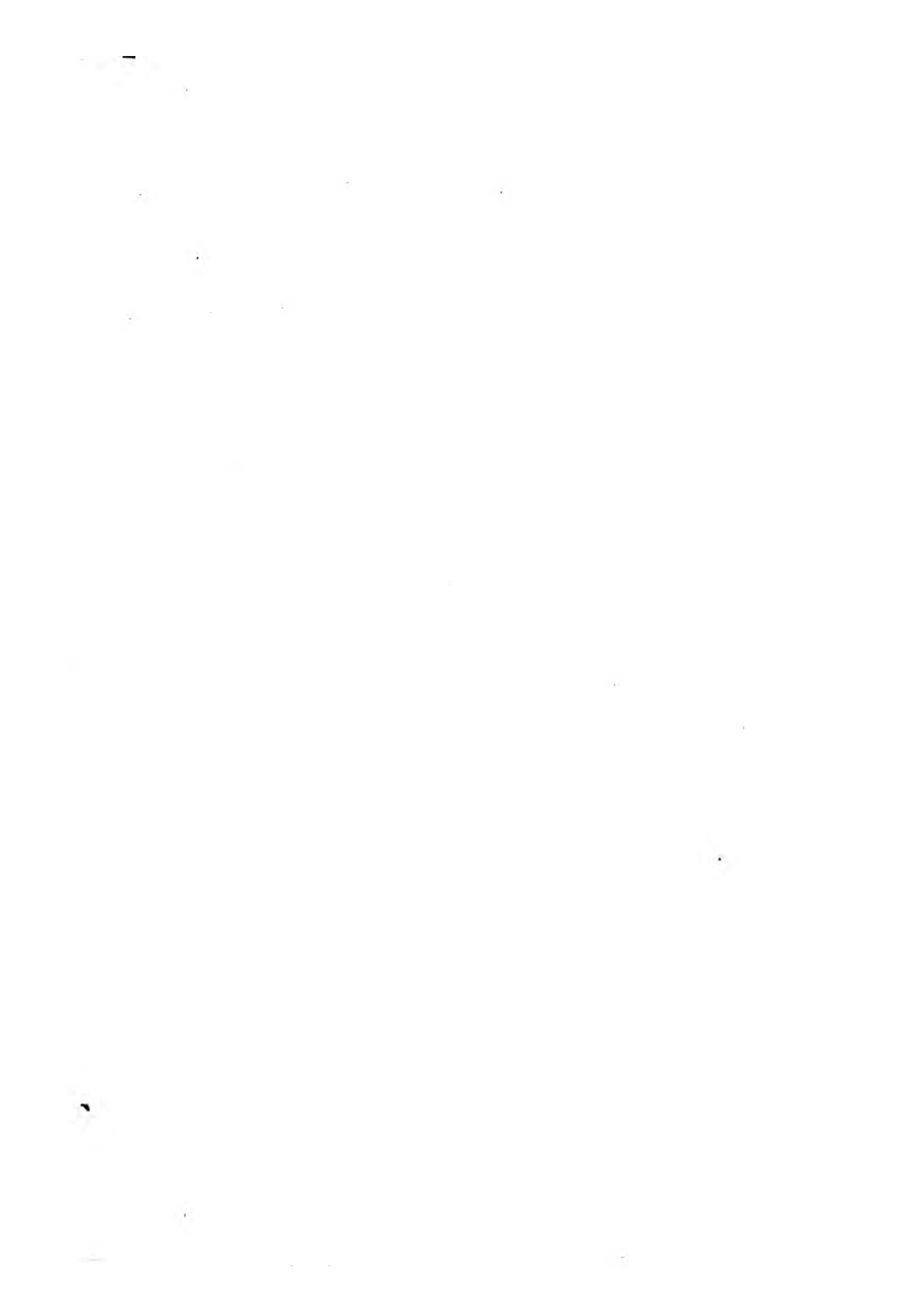


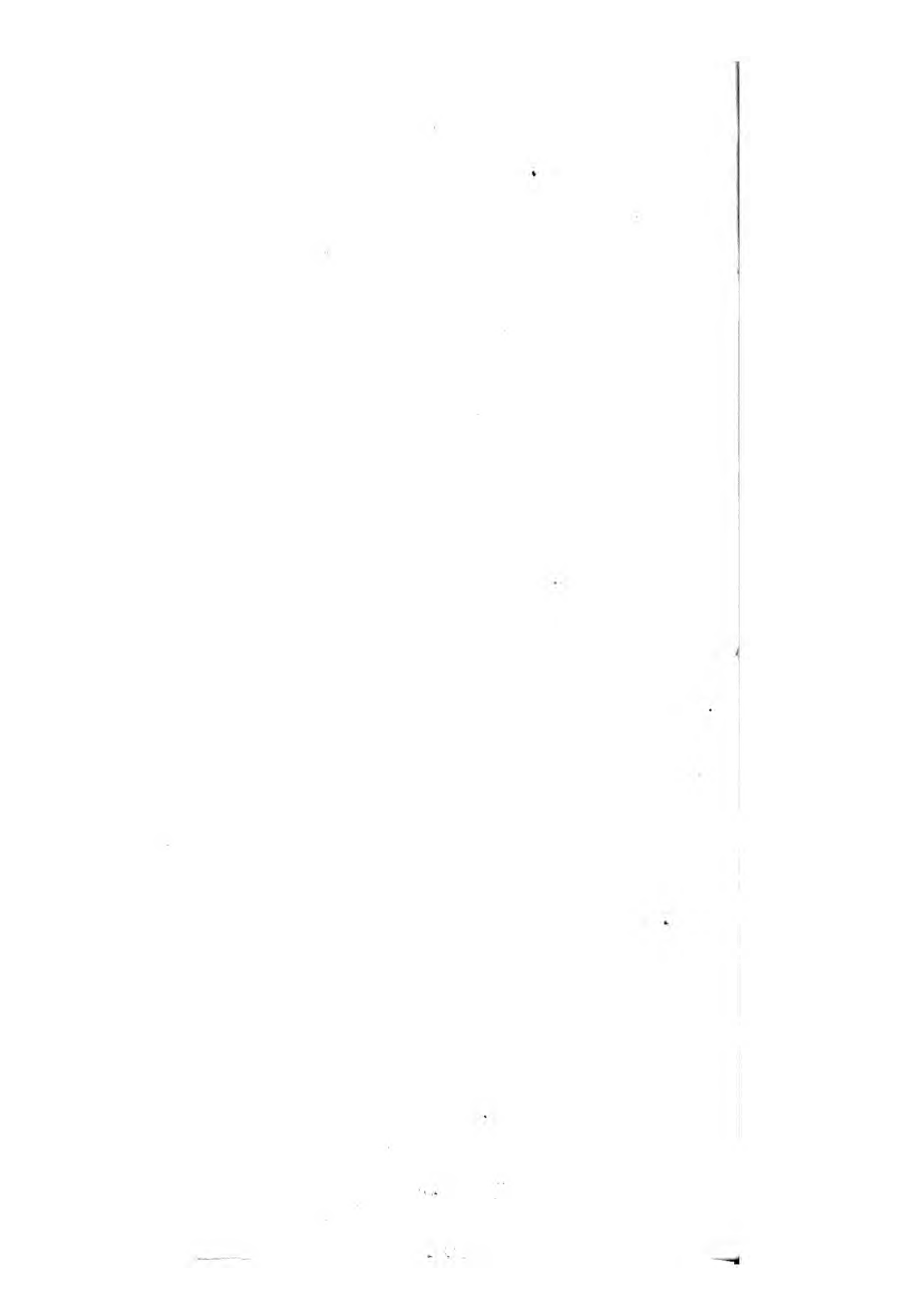
92. b 5



Presented to the library by
Prof. H. G. Fiedler.

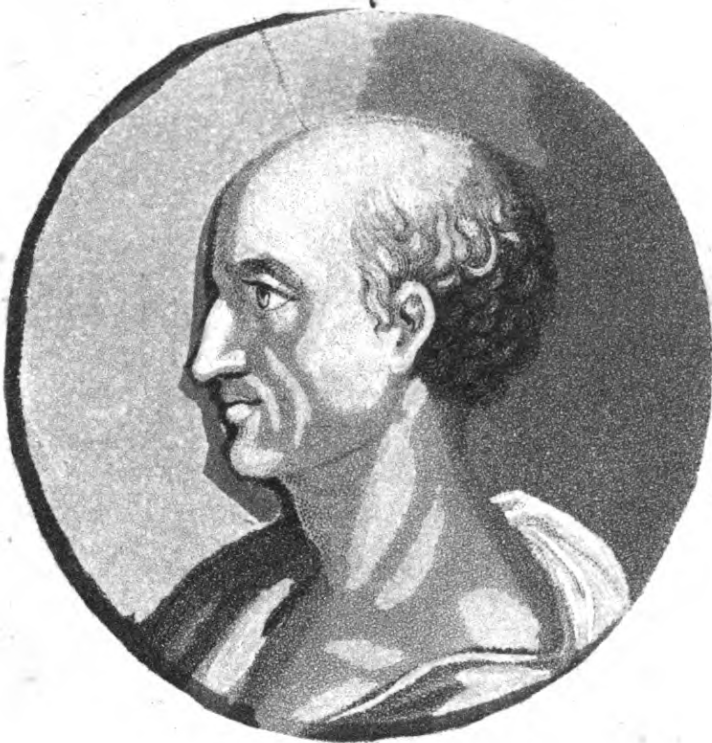






**J. J. ENGELS
SCHRIFTEN.**

NEUNTER BAND.



PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN.

ERSTER THEIL.

BERLIN 1805.

IN DER MYLIUSSISCHEN BUCHHANDLUNG.





VORREDE
DES HERAUSGEBERS.

ENGEL hat als *Theoretiker* vortreflich entwickelt, welchen zauberhaften Reiz nicht nur, sondern auch welchen Nutzen für die Wissenschaft selbst, die gesprächartige Behandlung *philosophischer* Materien gewähre („Über Handlung, Gespräch, und Erzählung:“ Bd 4, S. 103 folg.). Wie sehr er, *praktisch*, diesen Vortheil und diese Anmuth seinen Lesern und Hörern verschafte, Er der ein so sorgfält-

tiger Künstler und so glücklicher Meister im Dialog war: wissen Alle, die sich seiner Schriften, seines Unterrichts, seines Umgangs erinnern. Eben daher, weil er so ganz die Manier des unsterblichen Griechen fassen konnte, und sie mit richtiger Beurtheilung von Zweck und Plan nachzubilden strebte, eben daher war er der zugleich eifrigste und einsichtvollste Bewunderer der *Platonischen Dialogen*. Und eben daher offenbarte sich ihm sogleich mit heller Deutlichkeit, *welche* Dialogen Platons, und *mit welcher Anwendung*, auf den Schulen zu lesen wären, als ein Königlicher Befehl das ausgebreitetere Studium der Alten vorschrieb, und der weise Minister die fähigsten Gelehrten

seiner Zeit und seines Landes darüber befragte. — So entstand Engels *Versuch der Methode . . .*, welcher den ersten Platz in diesem Bande einnimmt, und nach welcher Methode Engel im nächstfolgenden halben Jahre die Logik seinen Schülern auf dem Gymnasium wirklich vortrug. Dieser „Versuch“ ward damals 1780 einzeln gedruckt, und späterhin seinen sogenannten „Kleinen Schriften 1795“ einverleibt *).

*) In diesen *Kleinen Schriften* stehn auch die Aufsätze, welche gegenwärtig den 4ten Bd dieser Sammlung füllen. Die beiden „Reden auf die Könige“ waren vorher einzeln in den Jahren, wo sie gehalten wurden, gedruckt. Die „Rede in der Akademie der Künste“ erschien in den Abhandlungen derselben. Die zwei ästhetischen Versuche:

Über einige Eigenheiten des Gefühlssinnes, ist eine Vorlesung in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin; und steht gedruckt in der (ersten) „Sammlung der Deutschen Abhandlungen dieser Akademie von den J. 1788 und 1789“ (Berlin, 1793, 4to), S. 169; und darauf in den schon genannten „Kleinen Schriften“, S. 153.

Die zwei hierauf folgenden, *bisher nie gedruckten*, kurzen Auf-

„Fragmente über Handlung . . .“, und „Über die Schönheit des Einfachen“, in der Neuen Leipziger Bibliothek der Schönen Wissenschaften. Das Sendschreiben „über die musikalische Malerei“, einzeln gedruckt. Der Aufsatz „über Artikel u. s. w. der neuern Sprachen“, in den Beiträgen zur Deutschen Sprachkunde, Berlin 1794, Erste Sammlung, Nr 4.

sätze schienen der Aufbehaltung nicht unwerth, auch vom Verfasser bloß zurückgelegt, vielleicht vergessen, nicht verworfen. Der erste: *die Sans-Culotten*, ist, wie Titel und Inhalt zeigen, vor zehn oder zwölf Jahren verfaßt; wurde von E. selbst ins Reine geschrieben, und am Ende mit dem Buchstab X. bezeichnet, weil, wie er einem vertrauten Freunde entdeckte, er dies Gespräch damalen an ein auswärtiges politisches Journal senden wollte. So viel man weiß, ist dies aber nicht geschehn. — Der andre Aufsatz: *Regierungs-Weisheit*, war offenbar für den „Fürstenspiegel“ bestimmt; indess ist er auch in der zweiten, noch vom Verfasser selbst besorgten Ausgabe, Bd

3 dieser Schriften, nicht mit abgedruckt worden.

Engel warf schon vor zwanzig Jahren einen kleinen Aufsatz hin: „die Bildsäule“ (Berl. Monatschrift, 1784 Mai Nr 4 *); nachher in dem Philosophen für die Welt aufgenommen, Stück 21 der gegenwärtigen Ausgabe); wo, nach seiner unnachahmlichen Art, in feiner und gefälliger Einkleidung treffende Winke für den Philosophen und Psychologen lagen. Hier enthüllt er auch, Bd 1 S. 349, die merkwürdige Selbsttäuschung, vermittelt deren wir die sinnlichen Wahr-

*) Man nehme auch *Moses Mendelssohn's* scharfsinnige allegorische Fortsetzung, oder weitere Ausbildung, hinzu: *B. Monatschr.* 1784 *August* Nr 2.

nehmungen nicht in ihrer reinen Einfachheit auffassen, und nach der eigenthümlichen Beschaffenheit jedes Organs und jedes Mediums des Eindrucks beachten, sondern die Empfindungen des einen Sinnes, zumal der gröbern oder dunklern, auf die eines andern, vorzüglich der klärern Sinne, und am Ende sämmtlich auf die Gefühlsempfindungen zurückführen wollen: „als ob (Bd 9 S. 206) wir mit den Händen sehen, oder mit den Augen tasten könnten.“ Er drang seitdem immer mehr auf eine richtige Sonderung dessen was wirklich bei einer sinnlichen Empfindung vorgeht; und wandte die dadurch gewonnenen und festgestellten Grundsätze aufklärend an, bei Untersuchungen

über einzelne Sinne, über die feinste bekannte Materie, über den Ursprung metaphysischer Begriffe.

So schrieb er die schon genannte Abhandlung „über einige Eigenheiten des Gefühlssinnes“ im 9ten Bde; wo er das *Gefühl* und das *Getast* unterschied. So späterhin die größere und wichtigere Abhandlung *über das Licht*, die erste im 10ten Bde; wo er auch noch das *Gestreb*, oder den Muskelsinn, als den siebenten Sinn hinzufügte, und die Mißverständnisse aufhellte, woraus einzig die Einwürfe gegen Newtons Emanationssystem, und die Fragen über die Undurchdringlichkeit des Lichts, entstanden waren. So endlich die letzte Abhandlung *über den Ursprung des Begriffs der Kraft*;

in welcher man, sowie in der vorletzten Abhandlung *über die Realität der allgemeinen Begriffe*, auch Rücksicht auf die neuere, d. i. Kantische, Philosophie genommen sieht.

Alle Abhandlungen dieses 10ten Bdes sind in der Berlinischen Akademie der Wissenschaften vorgelesen worden, obgleich nicht immer in der Form, wie wir sie hier vor uns haben. Aus mehrern Vorlesungen, die er theils noch aus Mecklenburg einschickte, theils hier wiederum selbst hielt, schmolz Engel seinen „Versuch über das Licht“ zusammen, durch Erweiterung, Abkürzung, und vorzüglich ganz andere Stellung. Er ließ diesen „Versuch“ einzeln, Berlin 1800, 8vo,

drucken; und eben deshalb sind die dazu umgearbeiteten Vorlesungen nicht in den Schriften der Akademie aufgenommen. Die Abhandlung „über die Realität allgemeiner Begriffe,“ las er am 9 Juli 1801 vor; die „über den Ursprung des Begriffs der Kraft,“ am 3 Dezember 1801. Sie stehn, *übersetzt*, in den *Mémoires de l'Académie royale des sciences, année 1801, p. 129, und p. 146.* Aus der *deutschen* Handschrift des Verfassers sind sie *itzt zum erstenmal* hier gedruckt.

I N H A L T
DES NEUNTEN BANDES.

1. Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platonischen Dialogen zu entwickeln.

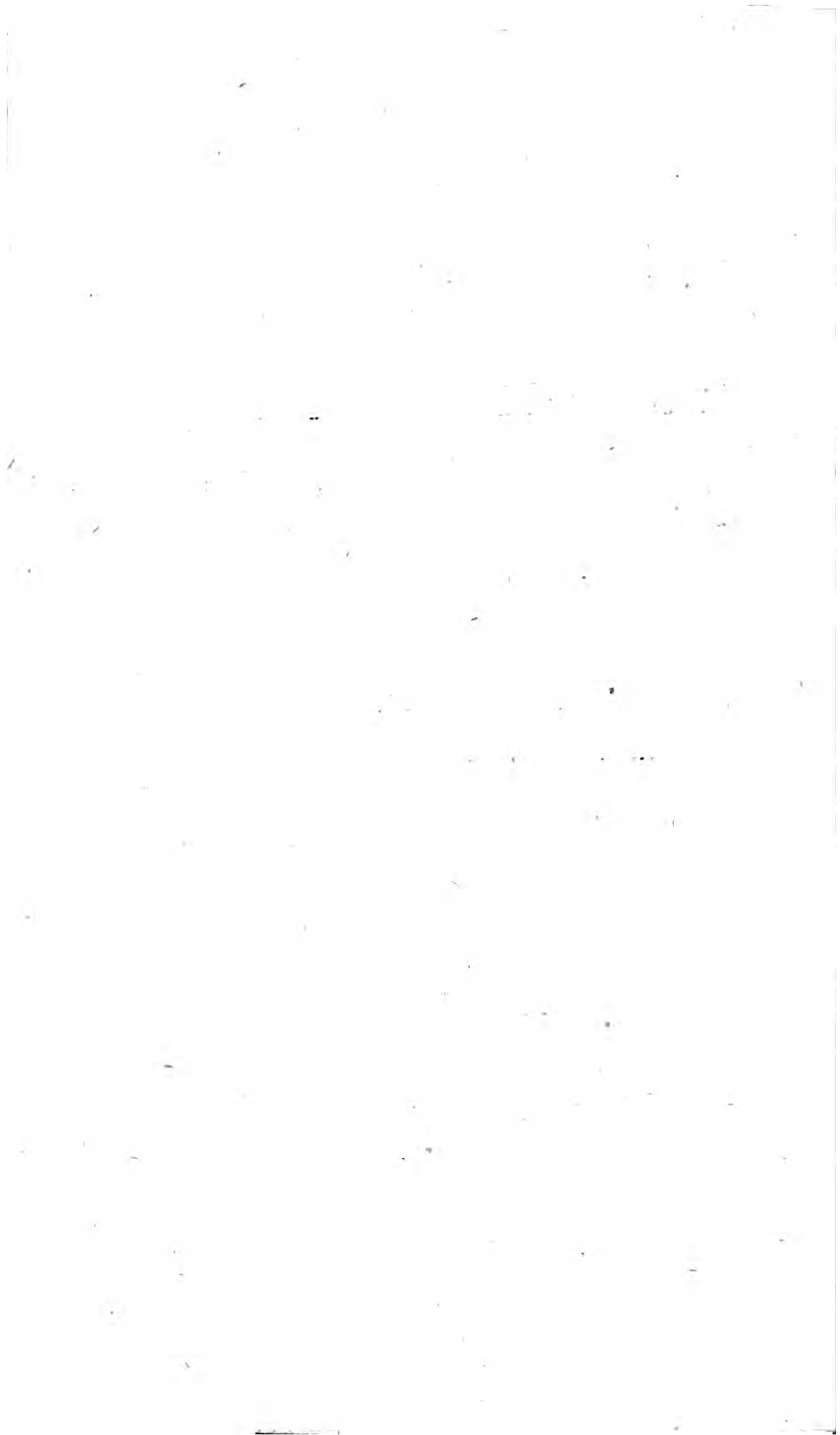
Zuschrift an den Königl. Staatsminister Freiherrn von Zedlitz.	Seite 3
Grundriß des Menon.	— 10
Einleitung in die Lectionen.	— 23
Erste Lection.	— 36
Zweite Lection.	— 54
Dritte Lection.	— 76
Vierte Lection.	— 97

Fünfte Lection.	Seite 120
Sechste Lection.	— 139
Siebente Lection.	— 159
Vortheile dieser Methode.	— 184
2. Über einige Eigenheiten des Gefühlssinnes. — 201	
3. Zwei kleine Aufsätze.	
I. Die Sans-Culotten. Ein Gespräch. —	233
II. Regierungs-Weisheit. —	242



VERSUCH EINER METHODE
DIE
VERNUNFTLEHRE
AUS
PLATONISCHEN DIALOGEN
ZU ENTWICKELN.

AN SE. EXCELLENZ DEN KGL. STAATSMINISTER
FREIHERRN VON ZEDLITZ.



Gnädiger Herr,

Die Frage Ewr Excellenz ist: wie für das Studium der alten Sprachen mehrere Stunden auf den Gymnasien können gewonnen werden, ohne daß gleichwohl die wissenschaftlichen Lehrstunden völlig wegfallen. Denn so sehr Sie überzeugt sind, daß das Studium der Sprachen und der Philologie überhaupt auf Schulen der vornehmste Zweck bleiben muß, weil ohne gründliche Kenntniß derselben keine wahre Gelehrsamkeit möglich ist: so sehr erkennen Sie doch auch die Nothwendigkeit, daß man die Jugend frühzeitig zu eigenem Denken gewöhne, und ihr

von den Wissenschaften, um derentwillen die philologischen Kenntnisse eigentlich schätzbar sind, wenigstens einen Vorschmack gebe. *)

*) Das Wahre von der Sache ist: daß der König in einer eignen sehr weitläufigen Cabinetsorder mehr Lectionen für die Hauptgymnasien seines Landes befohlen hatte, als man in Einen Lectionsplan zu vereinigen wußte. Da Einwendungen bei Friedrich dem Zweiten nicht galten; so blieb nichts übrig, als daß man suchen mußte mehrere Stunden in Eine zusammenzuziehen. Man sah die Möglichkeit ein, daß die Alterthümer bei Lesung der griechischen und römischen Geschichtschreiber, die Rhetorik bei Gelegenheit der berühmtesten alten Redner, und die Schicksale der ältern Philosophie bei Erklärung der philosophischen Schriften des Cicero könnten vorgetragen werden. Nur wie der Vortrag der Logik mit Lesung Platonischer Dialogen sich vereinigen lasse, wollte nicht einleuchten. Es ward ein Versuch gefordert, aus welchem die Möglichkeit einer solchen Vereinigung hervorginge. Daß der Verfasser bei Entwer-

Zur Vereinigung dieser zwiefachen Absicht ist kein anderes Mittel, als daß man die Wissenschaften, so viel ihrer und in so weit sie auf Gymnasien sollen getrieben werden, in den Werken der Alten selbst, oder wenigstens bei Gelegenheit dieser Werke, studire. Das letzte würde mir noch besser als das erste gefallen. Ich würde z. B. *die Vernunftlehre* lieber bei Gelegenheit einiger *Plato-*

fung dieses Versuchs sein Augenmerk ganz auf die Form richtete; daß er mit Fleiß an Inhalt und Folge der bis dahin üblichen Lectionen nichts Bedeutendes änderte, um nicht, ganz wider seinen Zweck, die Aufmerksamkeit des Ministers von der Form auf die Materie abzuziehen; und daß also auch nur die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit dieser Form, mit einiger Rücksicht auf das Unwillkürliche ihrer Wahl, an ihm dürfe beurtheilt werden: ergiebt sich aus der angegebenen Entstehungsart dieses Versuches von selbst.

6 VERNUNFTLEHRE

nischen Dialogen, als aus dem Organon des Aristoteles lehren. Denn zuerst sind die Wissenschaften in neuern Zeiten, wenn auch nicht immer so viel weiter gekommen, doch wenigstens so verändert, daß der Widerlegungen, Berichtigungen, des Hinzusetzens, Einschränkens, Wegwerfens, kein Ende seyn würde; und zweitens wird der Scharfsinn, werden alle höhern Verstandeskräfte der Lehrlinge weit mehr geübt, wenn sie sich selbst die Begriffe abstrahiren, sich selbst die Wissenschaft, unter Anleitung des Lehrers, gleichsam erfinden müssen.

Um Ew Excellenz aus einem Beispiele urtheilen zu lassen, daß in der That diese Idee leicht realisirt werden könne, und wie sie es könne; mache ich hier einen Entwurf der Methode, und zugleich einen Versuch, die Begriffe und Regeln

der Vernunftlehre bei Gelegenheit nur Eines Platonischen Dialoges zu entwickeln. Ich wähle dazu vorzüglich den *Menon*: ein Gespräch, welches nicht allein selbst mit viel dialektischer Kunst geschrieben ist, sondern worin auch hie und da ausdrücklich dialektische Materien erörtert werden. Überdies ist der Inhalt so faßlich; der Vortrag hat so viel von der eigenthümlichen Platonischen Süßigkeit und Anmuth, daß die Entwicklung äußerst leicht, und mehr ergötzendes Spiel als angreifende Arbeit seyn muß. Vorausgesetzt nemlich, daß der Lehrer nur etwas von der Freundlichkeit und Jugendliebe des Sokrates, von seiner Naivetät und seinem Talent zur Geburtshülfe habe.

Das Erste was der Lehrer mit seinen Schülern zu thun hätte, wäre die curso-

rische Lesung des Dialogs, bei welcher alle grammatische Analysis wegfiele, und dagegen die nöthigen Erläuterungen aus der philosophischen Geschichte u. s. w. in möglichster Kürze beigebracht würden. Da aber nicht alle Schüler hinlängliche Kenntniß des Griechischen haben; da auch die fremde Sprache, selbst den besten Griechen unter ihnen, die Aufmerksamkeit auf die Sachen und die Übersicht einer ganzen Reihe von Begriffen erschweren mögte: so würde der Lehrer, wenn er nun zum logischen Unterrichte fortschritte, vor allen Dingen den Dialog entweder ganz oder theilweise, nachdem er dieses oder jenes Stück davon brauchte, in die Muttersprache übersetzen und niederschreiben lassen.

Nach geendigter cursorischer Lesung übersähe er nun mit seinen Schülern das

Ganze, bestimmte den Hauptgegenstand der Untersuchung, zeichnete ihnen den Weg zum gesuchten Ziele mit allen seinen dialogischen Ausbeugungen und Krümmungen vor, damit der Schüler sich überall zu finden, sich von der Beziehung welche jeder einzelne Theil der Untersuchung auf das Ganze hat, Rechenschaft zu geben wisse. Ich zeichne hier den Grundriß des Menon: und Ew Excellenz werden sehen, wie leicht und mit wie wenig Zeitverlust das geschehen kann. Das Gespräch selbst übersetze ich nicht; denn ich weiß, daß es Ew Excellenz weit lieber in der Grundsprache lesen.

Grundrifs des Menon.

Der Hauptgegenstand der Untersuchung ist die unter den alten Weltweisen so berühmte Frage, die auch im Platon mehrmalen vorkömmt: ob die Tugend gelehrt werden könne? oder ob sie durch Übung erlangt werde? oder ob sie angeboren, oder endlich, ob sie ein Geschenk der Götter sei? Denn dies letzte, ob es gleich in der Frage nicht ausgedrückt ist, liegt, wie man am Ende sieht, in dem letzten Gliede derselben: *ἢ ἄλλω τινι τροπῶ (ἢ ἀρετῇ παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις)*;

Um hierauf antworten zu können, sagt Sokrates, müssen wir vor allen Dingen

den *Begriff* der Tugend haben. Denn ὁ μὴ οἶδα τί ἐστὶ, πῶς αὖ, ὅποισιν γέ τί, εἰδῆσθαι; Es fragt sich also: was ist die Tugend?

Menon versucht die Beantwortung; allein da sein Begriff nur *klar*, nicht *deutlich* ist, so kennt er zwar die Tugend, aber er weiß die wesentlichen Merkmale derselben im Allgemeinen nicht anzugeben. Er nennt lauter *specielle* Tugenden, die unter dem *generischen* Begriff enthalten sind; aber er sollte diesen generischen Begriff selbst erklären, sollte die *wesentlichen* Bestandtheile davon angeben. Sokrates läßt ihn seinen Fehler einsehn, und Menon versucht andere Erklärungen, die aber alle fehlerhaft sind. Die eine ist zu *eng*; in der andern wird ein *Cirkel* begangen, u. s. f. Die Beispiele von anderweitigen Erklärungen, die Sokrates macht,

um dem Menon auf die Spur zu helfen, enthalten, mit jenen zusammengenommen, eine vollständige Theorie der *Definitionen*.

Menon gesteht endlich, nach so manchem mißlungenen Versuche, daß er nicht wisse, was die Tugend sei. Sokrates behauptet, er wisse es eben so wenig; doch will er es untersuchen. Menon sieht nicht ein, wie diese Untersuchung geschehen könne. Τίνα τροπον ζήτησεις τῆτο, ὃ μὴ οἶσθα το παραπαν ὃ τι ἐστὶ; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθεμενος, ζήτησεις; ἢ, εἰ καὶ ὅτι μαλιστα ἐντυχούς αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τῆτο ἐστὶν, ὃ σὺ οὐκ ἠδειςθα;

Diesen Einwurf beantwortet Sokrates (oder vielmehr Platon in der Person des Sokrates; denn er leiht nur zu oft seinem Lehrer die ihm eigne Pythagoreische Me-

taphysik, sowie die ihm eigne Spitzfindigkeit) er beantwortet, sage ich, diesen Einwurf durch die Behauptung: daß der Mensch, wenn er zu lernen scheint, eigentlich nicht das Nichtgewußte lerne, sondern sich nur des Vergessenen, das die Seele in einem ehemaligen Zustande schon gewußt, wieder erinnere.

Menon fordert davon einen Beweis; und Sokrates ruft aus dem Gefolge desselben einen jungen Sklaven herbei, den er durch Fragen dahin bringt, daß er einen tiefsinnigen geometrischen Satz von selbst erfinden muß. Er läßt ihn nemlich die Linie bestimmen, aus welcher ein Viereck construirt werden kann, das doppelt so groß als ein gewisses gegebenes Viereck ist. Der Begriff den der junge Sklave von dieser Linie hat, ist nur ganz *dunkel*; darum *irrt* er, und macht eine

falsche *Auflösung* der *Aufgabe*. Sokrates überführt ihn von seinem Irrthum, und läßt ihn endlich den *Lehrsatz* finden: daß die Diagonallinie (*διαμετρος*) des Quadrats die gesuchte Linie sei. — Du siehst, sagt Sokrates zum Menon, daß ich ihn nichts gelehrt, daß ich ihn bloß über eine Sache, an die er nicht dachte, zweifelhaft gemacht, ihn dadurch zum Suchen veranlaßt, und so dahin gebracht habe sich des Vergessnen wieder zu erinnern. — In dieser gelegentlichen geometrischen Ausschweifung liegt ein ganzer Reichthum logischer Begriffe. Besonders kann sie auch dienen, den Unterschied zwischen mathematischen und philosophischen Begriffen, zwischen *synthetischer* und *analytischer* Lehrart zu zeigen.

Das Gespräch kehrt von dieser bei-
läufigen Untersuchung zur Hauptfrage zu-

rück. Menon mögte sie aber beantwortet haben, ohne dafs er vorher das Wesen der Tugend genau bestimmen dürfte, weil ihm diese Untersuchung entweder zu schwer oder zu langwierig scheint. Der nachgiebige Sokrates schlägt also einen andern Weg ein. Συγχωρησον, ἐξ ὑποθεσεως αυτοσκοπεισθαι, εἴτε... Λεγω δὲ το ἐξ ὑποθεσεως ὡδε, ὡσπερ οἱ γεωμετραι... Er nimmt also an: die Tugend sei eine *Wissenschaft*; dann ist die *unmittelbare Folge*: sie kann gelehrt werden. Ist sie *keine* Wissenschaft, so folgt, dafs sie nicht kann gelehrt werden: denn beide Begriffe sind *identisch*.

Aber ist denn jene Voraussetzung richtig? Ist die Tugend in der That eine Wissenschaft? — So viel, sagt Sokrates, wissen wir doch immer von ihr, dafs sie *gut* ist. Es fragt sich: giebts Güter, die

nicht Wissenschaft sind? oder ist Alles was gut ist, in Wissenschaft enthalten? Im ersten Fall bleibt zweifelhaft; im zweiten ist gewiß, daß die Tugend eine Wissenschaft ist.

Sokrates macht das letzte auf folgende Art wahrscheinlich. Weil wir durch die Tugend gut sind, so sind wir eben darum auch durch die Tugend nützlich. *Παντα γαρ τὰγαθα ωφελιμα.* Alle Dinge aber die wir nützlich nennen, sowohl innere Eigenschaften der Seele als äußere Dinge, wie Stärke, Schönheit, Reichthum, sind nur insoferne nützlich, als ein guter Gebrauch davon gemacht wird. Mithin: *ει αρετη των εν τη ψυχη τι εστι, και αναγκαιον αυτω ωφελιμω ειναι, φρονησιν αυτο δει ειναι· επειδη περ παντα τα κατα την ψυχην, αυτα μεν καθ' αυτα, ουτε ωφελιμα ουτε βλα-*

βλαβερα εσι, προσγενομενης δε φρονησεως η αφροσυνης βλαβερα τε και ωφελιμα γιγνεται. κατα δη τουτον τον λογον, ωφελιμον γε εσαν την αρετην, φρονησιν δει τιν' ειναι. — (Ich mag das Griechische φρονησις nicht übersetzen. Denn *Klugheit* ist, auch in unserm gemeinen Redegebrauch, zu offenbar von *Wissenschaft* unterschieden; und doch soll Menon, wie unten sehr deutlich erhellt, weil die Tugend φρονησις ist, sie auch für *επισημη* halten. Auch Sokrates sagt gegen das Ende des Dialogs: Ουκουν διδακτον εδοξεν ειναι, ει φρονησις η αρετη; και ειγε διδακτον ειη, φρονησις αν ειναι; Im Anfang hiefs es *επισημη*. Dafs also auch Sokrates beide Begriffe, wenn gleich nicht für einerlei, doch für innigst verbunden halten mufs. Vielleicht würd'

ich das Hauptwort von *verständlich* brauchen, wenn ich das hätte.)

Aus diesen Gründen zieht Sokrates sogleich den *wahrscheinlichen* Schluss: daß die Tugend (oder diese *φρονησις*, die wo nicht ganz die Tugend, doch ein Theil derselben ist) nicht angeboren seyn könne. Denn alsdann, meint er, würd' es Leute geben, welche die von Natur tugendhaften, also verständigen und der Republik äußerst nützlichen, Jünglinge aussonderten, und man würde sie, damit sie nicht verderbt würden, als einen kostbaren Schatz heilig aufbewahren.

Ist aber die Tugend nicht angeboren, so wird sie können erlernt werden. Das scheint Menon richtig, um so mehr da es ihm nunmehr ausgemacht scheint: die Tugend sei eine Wissenschaft. Aber wie? sagt Sokrates, würde dann die Tugend

nicht Lehrmeister haben? — Allerdings! — Und welche würden diese Lehrmeister seyn? Sokrates schließt aus *Analogie*, daß es diejenigen seyn müßten, die sich öffentlich dafür bekennen und als solche besolden ließen: die Sophisten. Diese sind es aber nicht; denn nach dem glaubwürdigen *Zeugniss* des Anytus, der hier mit ins Gespräch geflochten wird, verderben sie eher die Jugend als daß sie sie besserten. Es müssen also wohl die Tugendhaften selbst seyn? Aber auch diese, schließt Sokrates aus mehrern *Erfahrungen*, sind es nicht. Nun sind es aber auch sonst Keine, und mithin kann die Tugend nicht gelehrt werden; mithin ist sie auch keine Wissenschaft.

Menon sieht sich durch dieses Raisonement in einen Widerspruch verwickelt, den er nicht zu lösen weiß. Sokrates hilft

ihm heraus, indem er ihn bemerken läßt, wie sie beide vorhin zu voreilig gewesen. Nicht bloß *φρονησις*, die auf Wissenschaft zurückgebracht werden kann, macht die Menschen gut und nützlich; wahre richtige *Meinungen* (*δοξαι*) thun dieselbige Wirkung. Und der Tugendhafte, behauptet Sokrates, ist das was er ist, durch richtige Meinungen. Denn es ist ausgemacht: wer nützlich ist, der ist es entweder durch Wissenschaft (durch verständige Einsicht), oder durch wahre Meinungen. Die Eintheilung ist vollständig; der *disjunctive* Satz richtig. Wenn also das *eine Glied hinweggeräumt* ist, so muß das *andere gelten*.

Diese wahren Meinungen aber werden nicht angeboren, noch werden sie erlernt. Und woher können sie denn die Menschen haben? Es ist nichts übrig, als zu

sagen: durch unmittelbare *göttliche Gnade*. Die Tugendhaften sind eine Art von Inspirirten, von *θεοίς*. — Dieses mag in der That die Meinung des Sokrates gewesen seyn; denn im Äschines giebt er die nehmliche Entscheidung, und zum Theil mit den nehmlichen Worten. So daß, wenn nicht beide dem Sokrates nachgesprochen, sie einander müßten ausgeschrieben haben. — —

Der hier gezeichnete Entwurf des Menon könnte um die Hälfte kürzer seyn, wenn ich nicht, wie Ew Excellenz werden bemerkt haben, so viel Fremdes oder doch Unwesentliches hineingemischt hätte. Auch dadurch hab' ich ihn angeschwellt, daß ich die darin enthaltene Dialektik überall habe durchblicken lassen.

Ob die Entscheidung des Sokrates rich-

tig, ob sein Rasonnement überall bündig und gründlich sei? darauf kömmt es, wenigstens im Anfang, dem Lehrer nicht an. Er kümmert sich weniger um die Gedanken selbst, als um die Regeln des Denkens. Doch kann es, am Ende der Lektionen, einen guten Stoff zu eignen Ausarbeitungen für die Jugend geben, wenn der Lehrer sie aus den weiter entwickelten, deutlicern Begriffen unsrer jetzigen Philosophie die eigentlich wahre Entscheidung ziehen läßt.

Einleitung in die Lectionen.

Nach geendigter cursorischer Lesung und Vorzeichnung des Plans, käme nun der Lehrer zu seiner Absicht, die Begriffe und Regeln der Vernunftlehre zu entwickeln.

Vorher sagte er einige Worte von der Vernunftlehre überhaupt, von ihrem Gebrauch, ihrem Nutzen. — Ich werfe hier diesen Discurs hin, wie etwa ich ihn an meine Zuhörer halten würde. Nicht, als ob ich etwas Neues zu sagen hätte, sondern bloß um Ew Excellenz zu überzeugen, daß alle Begriffe weit mehr Licht und Leben annehmen, wenn man sie aus bestimmten einzelnen Beispielen

hervorzieht, als wenn man sie in ihrer trocknen Allgemeinheit vorträgt. — —

„Sie haben Sich, glaube ich, Alle, bei Durchlesung dieses Gesprächs, in dem Fall des Menon oder des jungen Sklaven befunden. Sie haben es überall leicht gemerkt, wo die Wahrheit verfehlt oder getroffen, wo richtig oder wo unrichtig geschlossen ward. Dies muß Sie überzeugen, daß Sie alle eine natürliche Anlage zur Erkenntniß der Wahrheit haben. Wenn ja hie und da die Sache einige Schwierigkeit hatte, so brauchte Sokrates die Begriffe nur ein wenig zu entwickeln, und Sie empfanden bald, daß Sie geirrt hätten oder daß Sie auf dem rechten Wege wären. — Zugleich aber kann der große Unterschied, der sich zwischen einem Menon und einem Sokrates fand, Ihrer Aufmerksamkeit nicht entgangen

seyn. — Eins zwar hatten sie sichtbar mit einander gemein: die Gesetze des Denkens. Denn sonst wäre es unbegreiflich, wie sie einander hätten verständigen, wie sie in irgend einem ihrer Urtheile hätten zusammentreffen können. Darin aber lag der große Unterschied zwischen beiden: daß der Eine so schnell und so sicher, der Andre so langsam und so unsicher war; daß der Eine immer einen Faden hatte, der ihn aus dem Labyrinth zurückführte, der Andere, wenn er einmal verirrt war, sich nicht zu helfen wußte.

„Wenn Sie die Ursachen dieses Unterschiedes angeben sollten; so würde wohl das Erste worauf Sie fielen, die Ungleichheit des natürlichen Talents seyn. Die thut nun freilich sehr viel; aber thäte sie Alles? Setzen Sie, daß sich beide

Unterredner, statt in eine philosophische Streitfrage, in ein Wettreiten eingelassen hätten, wo vermuthlich Sokrates den Kürzern würde gezogen haben: wie würden Sie da vom Sokrates urtheilen? Würden Sie sagen, daß er von Natur kein Geschick zur Reitkunst gehabt? Oder würden Sie nicht vielmehr geneigt seyn, die Schuld auf seinen Mangel an Übung zu schieben? — Menon war aus Thessalien, dem Vaterlande der Reitkunst; Sokrates aus Athen, dem Vaterlande der Weltweisheit, gebürtig. Nehmen Sie jeden in des andern Umständen an: und Sie würden vielleicht im Menon das größere philosophische Genie, im Sokrates das größere Talent zur Reitkunst zu finden glauben.

„Übung also, die überhaupt alle unsere Kräfte vervollkommt, muß auch die

Kraft unserer Vernunft, die angeborne Fähigkeit zur Erkenntniß der Wahrheit, vervollkommen. Die Natur mag mit ihren Gaben so verschwenderisch seyn als sie will; so giebt sie doch weiter nichts, als die Anlagen, die Fähigkeiten: und nur durch lange anhaltende Übung werden diese Fähigkeiten in Fertigkeiten verwandelt. — Das ist, wie gesagt, mit allen unsern Kräften der Fall; mit den geistigen, wie mit den körperlichen Kräften.

„Aber noch Eins, das dem Sokrates einen ausnehmenden Vortheil gab, müssen wir nicht aus der Acht lassen. Nicht allein war er im Gebrauch der Regeln, deren richtige Anwendung zur Wahrheit führt, so viel fertiger und geübter als Menon, sondern er hatte auch eine so viel bessere Kenntniß davon; er empfand sie nicht bloß, sondern er wußte sie

anzugeben, wußte die Ursache jedes begangenen Irrthums mit Namen zu nennen. Dies rührte ganz sichtbar daher, weil er mit andern Übungen seiner Vernunft auch die verbunden hatte, ihre eigenen Gesetze zu erforschen; weil er, unter andern mannichfaltigen Gegenständen des Nachdenkens, auch über die Mittel zur Wahrheit zu kommen und über die verschiednen Quellen des Irrthums nachgedacht hatte. Alle anderweitigen Übungen seiner Vernunft würden ihn weit langsamer und nur zu einer weit unvollständign, weit undeutlichern Erkenntniß der Grundsätze, der Verfahrensarten und der Cautelen gebracht haben, die ihm während der Untersuchung so wohl zu Statten kamen. Er würde nur immer in der Dämmerung gesehen haben; itzt sieht er am hellen Tage.

„Gesetzt also, daß Sie mir über die Geschicklichkeit des Sokrates eben die Frage vorlegten, die ihm Menon über die Tugend vorlegte: auf was für Art sie erlangt werde? ob sie ein Geschenk der Natur sei? oder ob sie sich durch Übung erlangen, oder ob sie sich als Wissenschaft erlernen lasse? so würde ich antworten, wie vielleicht auch Sokrates hätte antworten sollen, daß sich alles Drei vereinigen muß: glückliche natürliche Anlage zum Denken, lange mannichfaltige Übung im Denken, und wissenschaftliche Erkenntnis von den Regeln des Denkens. Liesse ich irgend eines dieser Stücke aus der Acht, so würde ich mit den übrigen schwerlich ausreichen; und das könnte mich dann verführen, von der Vollkommenheit der Vernunft, eben wie Sokrates von der

Vollkommenheit des Willens, zu urtheilen: daß sie ein unmittelbares göttliches Geschenk, eine Art von Begeisterung sei.

„Das letzte der angegebenen Erfordernisse, die Wissenschaft von den Regeln des Denkens, pflegt man *Logik* zu nennen. Doch spricht man gemeinlich in den Lehrbüchern auch von einer *natürlichen* Logik, und versteht darunter eine bloß undeutliche Erkenntniß der Regeln, so wie sie durch den bloßen öftern Gebrauch der Vernunft, ohne besonderes Nachdenken über die Operationen derselben, erlangt wird. Alsdann nennt man jene wissenschaftliche Erkenntniß, zum Unterschiede, die *künstliche* Logik. — Ich brauche da freilich eine Menge Wörter, mit denen Sie noch schwerlich die rechten Begriffe verbinden; aber Sie müssen mir das im An-

fange zu Gute halten: Sie werden mich verstehen, wenn ich einige Vorlesungen werde geendiget haben.

„Die Absicht dieser Vorlesungen ist, Ihre undeutliche Erkenntniß der Regeln des Denkens, die Sie Alle schon haben, und die Sie nur, nach Verschiedenheit Ihres natürlichen Talents und Ihrer Erziehung, der eine mit mehr, der andere mit weniger Leichtigkeit anzuwenden wissen, in eine deutliche zu verwandeln: und zwar so, daß ich Ihnen zugleich eine Fertigkeit im Gebrauch derselben durch unablässige Übung verschaffe. Ich will Sie nicht bloß lehren, was Andre vor Ihnen erfunden haben; ich will Sie, eben wie Sokrates den jungen Sklaven, so lange fragen und wieder fragen, bis Sie Sichs von neuem erfinden. Kurz, ich will mein Möglichstes thun, damit ich

aus jedem einzelnen Menon unter Ihnen einen Mann wie Sokrates mache. Mehr brauch' ich wohl nicht zu sagen, um mich Ihrer aller unermüdeten Aufmerksamkeit zu versichern.

„Dafs Naturgaben dazu erfordert werden, wenn mein Werk mir gelingen soll; das muß Niemanden unter Ihnen irre oder kleinmüthig machen. Sogar denjenigen nicht, der sich durch die Langsamkeit seines Fortganges, trotz aller Mühe die er sich giebt, für überzeugt hält, daß er nicht zum Philosophen geboren sei. Er muß wissen, daß auch ein weniger gutes Talent, so wie ein unfruchtbares Erdreich, durch anhaltenden Fleiß sich verbessern läßt, und daß ein schwerer langsamer Kopf darum nicht nothwendig ein unfähiger Kopf ist. — Xenokrates, der freilich von der Natur
nicht

nicht bestimmt war ein Aristoteles zu werden, ward doch immer Xenokrates; das heißt: ein würdiger Nachfolger des Platon in der Akademie, und ein berühmter Name unter den griechischen Weltweisen.

„Doch ich fasse Sie da schon wieder bloß beim Ehrgeiz, und das mögt' ich nicht gerne. Die Ausbildung unsrer Vernunft hat noch ganz andre und ganz wichtigere Folgen, als daß sie uns vor den Menschen ein Ansehn verschafft. Sie ist zugleich eine Quelle des reinsten und würdigsten Vergnügens für unser ganzes Leben, und ein nothwendiges Erforderniß zu unsrer höhern innern Glückseligkeit. Von der Vollkommenheit unsrer Vernunft hängt die größere Vollkommenheit unsers Willens ab, und wer in Erkenntniß der Wahrheit zurückbleibt,

der bleibt in der Tugend zurück. In der Frage unsers Menon: wie wird man tugendhaft? war im Grunde auch die andre Frage begriffen: wie klärt man seine Vernunft auf?“ —

Dieser kurze Discurs, denk' ich, den ich im mündlichen Vortrage noch etwas ausspinnen würde, enthält alles Wesentliche, was in einer Einleitung zur Logik gesagt werden soll. Den Begriff der Vernunft, den man hier schon mitzunehmen pflegt, würd' ich erst spät untersuchen. — Nunmehr zur Entwicklung der logischen Begriffe selbst.

Dafs diese Entwicklung möglich sei, daran ist gar kein Zweifel. Der einzige Menon enthält alle Arten von Operationen des Verstandes; alle Arten von Begriffen, von Sätzen, von Folgerungen, von Schlüssen. Er enthält Schlüsse mit

bedingen, und mit theilenden Sätzen; Schlüsse aus Analogie, und aus Induction; mit Einem Worte: wenn man sie nur herauszufinden weiß, die ganze Logik. Ja, wenn es darauf ankäme, so könnte der Lehrer sogar die Ordnung der Hauptstücke, wie sie gewöhnlich in den Lehrbüchern der Logik auf einander folgen, beibehalten.

Erste Lection.

Ew Excellenz erwarten nicht von mir, daß ich Ihnen hier die sämtlichen Vorlesungen ausgearbeitet vorlege. Sie verlangen nichts, als einen oder einige einzelne Versuche, aus denen die Möglichkeit, die Logik auf diese Art zu lehren, erhelle, und die zugleich als Probe davon dienen können. — Meine erste Lection sei über die Lehre von den *Begriffen*. Ich versetze mich in die Classe, vergesse daß Ew Excellenz zugegen sind, und habe einzig mit meinen Schülern zu thun. — —

„Die Untersuchung, die hier Sokrates gemeinschaftlich mit dem Menon ange-

stellt hat; was für einen Gegenstand betraf sie?

Die Tugend.

„Und was sollte von der Tugend ausgemacht werden?

Ob sie gelehrt werden könne.

„Wie viel, glauben Sie, sind auf diese Frage Antworten möglich?

Nur zwei. Ja oder Nein.

„Nicht noch eine dritte? Sokrates giebt sie gleich Anfangs, wenn Sie Sich noch erinnern. Er sagt: er wisse es nicht. Doch Sie sehen wohl: eine solche Antwort ist so gut, wie gar keine Antwort. — — Also eine wirkliche, eine bestimmte Antwort kann nur auf folgende zwei Arten gegeben werden: Die Tugend *läßt sich* lehren; Die Tugend läßt sich *nicht* lehren. Was geschieht in der ersten dieser Antworten? Werden da zwei Begriffe verbunden, oder getrennt?

Verbunden.

„Und in der zweiten?

Getrennt.

„Sie wissen nunmehr, was Urtheilen heißt. Eben dieses Trennen oder Verbinden zweier Begriffe. Das setzt dann nothwendig voraus, daß man beide Begriffe vergleichen, daß man durch diese Vergleichung einsehen muß, ob sie mit einander übereinstimmen oder sich widersprechen. — — Diese Vergleichung nun; können Sie die nicht bloß in Gedanken anstellen? nicht bloß stillschweigend urtheilen, ohne mit Worten Ihr Urtheil auszudrücken?

„So lange Sie das thun, heißt nun das Urtheil noch nicht ein Satz, sondern schlechtweg ein *Urtheil*. Wenn Sie es aber in Worten ausdrücken; wenn Sie z. B. sagen: die Tugend kann nicht ge-

lehrt werden: was wird da aus dem Urtheil? — Ich hab' es vorhin schon gesagt.

Ein *Satz*.

„Sie *verneinen* in diesem Satze. Und also ist der Satz? —

Ein *verneinender*.

„Wenn Sie aber behaupten: die Tugend kann gelehrt werden; was ist er da?

Ein *bejahender* Satz.

„Jede Kunst und jede Wissenschaft hat für ihre eigenthümlichen Begriffe eigenthümliche Wörter, die man *Kunstwörter* (*Terminos technicos*) nennt. So auch die Logik. Deren können Sie hier gleich noch einige merken, die öfter vorkommen werden. Sie sehen, daß in jedem Satze zwei Begriffe oder *Termini* (denn ein durch articulirte Töne bezeichneter Begriff heißt ein *Terminus*) vorkommen. — Der eine ist der, von

dem der andre ausgesagt wird. Jenen pflegt man das *Subject*, diesen das *Prädicat* zu nennen.

„Wenn Sokrates sagt: Ich bin unwissend; oder Anytus: die Sophisten sind Betrüger; — was ist in jenem Satze das Subject?

Ich.

„In diesem?

Die Sophisten.

„Das Prädicat in jenem?

Unwissend.

„In diesem?

Betrüger.

„Aber da ist noch ein Verbindungswörtchen: *bin, sind*, das eben die Übereinstimmung der Begriffe in beiden Sätzen anzeigt. Sollten Sie nicht schon wissen, wie das heißt?

Die *Copula*. Oder deutsch: das Verbindungswörtchen. —

„Die aufgeworfene Frage: ob die Tugend gelehrt werden könne? enthält noch so wenig Trennung, als Verbindung der Begriffe. Es ist dennoch ein Satz, aber ein unvollkommner, in welchem Bejahung oder Verneinung erst soll ausgemacht werden. — Sollten Sie Sich nicht aus der Geometrie erinnern, wie so ein unvollständiger Satz, in welchem auch einer der andern wesentlichen Theile, Subject oder Prädicat, fehlen kann, genannt wird?

Eine Aufgabe (*Problema*).

„Und die befriedigende Antwort?

Die Auflösung (*Solutio*).

„Künftig von allen diesen Begriffen, mit denen ich Sie jetzt nur vorläufig bekannt mache, ein Mehreres.

„Was sagte nun Sokrates gleich zu Anfang des Gesprächs, daß zu so einer



Auflösung, zu so einer Antwort gehöre? —
Wenn ich die ganze Sache nicht kenne,
sagte er; wie kann ich wissen, was ihr
zukomme oder nicht zukomme? Gesetzt:
ich wüßte gar nicht, wer Menon ist;
könnt' ich wissen, ob er schön, oder
reich, oder von edler Geburt sei? —
Unmöglich!

„In der Frage: Ist Menon reich? was
ist da das Subject?

Menon.

„Das Prädicat?

Reich.

„Um den Reichthum vom Menon zu
bejahen, behauptet Sokrates, muß er erst
einen Begriff vom Menon haben. Setzen
Sie für Menon, Subject, für Reich, Prä-
dicat; und machen Sie die Behauptung
des Sokrates allgemein: wie wird es dann
heissen?

So: um das Prädicat vom Subject bejahen zu können, muß man erst den Begriff vom Subject haben.

„Aber nicht auch vom Prädicat? — Wenn ich gar nicht wüßte, was das Wort: Reich bedeute; könnt' ich da antworten? Offenbar, nein.

„Also: um das Prädicat vom Subject bejahen zu können, muß ich erst von beiden die Begriffe haben. — Aber wie? Wäre dies nur alsdann nothwendig, wenn man Begriffe verbindet, wenn man bejaht? nicht auch alsdann, wenn man sie trennt, wenn man verneint? Oder kann man das, ohne von Subject und Prädicat die Begriffe zu haben?

Eben so wenig. Weder bejahen noch verneinen.

„Was ist das Allgemeine, worunter sowohl Bejahen als Verneinen enthalten sind?

Urtheilen.

„Also: ohne Begriffe ist kein Urtheil möglich. Ehe die Seele urtheilen kann, muß sie Begriffe bilden.

„Sonach ist Begriffe bilden die erste Operation unsrer Vernunft. Denn man zählt in allem nur drei Operationen derselben: Begriffe bilden, Urtheilen, Schließen. Schlüsse bestehen aus Urtheilen; Urtheile aus Begriffen. Begriffe sind also das erste, was wir zu untersuchen haben, wenn wir die Ordnung der Natur beibehalten wollen.

„Vor allen Dingen müssen wir nun wissen: was ist ein Begriff? Mit andern Worten: wir müssen uns zuerst um den Begriff des Begriffs bemühen. — Ich frage Sie: hatte Menon einen Begriff von der Tugend?

Nein.

„Nein? Lesen Sie nur seine Antworten nach! Was er für die Tugend des Mannes ausgiebt, das ist doch Tugend? Und eben so, was er die Tugend des Weibes nennt?

Das freilich.

„Und würd' er denn, wenn er gar keinen Begriff von der Tugend, auch nicht im Ganzen hatte, nur noch so richtig antworten können? Würd' er nicht in Gefahr seyn, ganz das Gegentheil zu greifen? — Er muß nicht allein einen Begriff, er muß schon einen klaren Begriff haben. Nicht wahr?

Es scheint.

„Nein, es ist. Sokrates verwirft nur darum seine Antwort, weil er mehr als einen bloß klaren, weil er einen deutlichen, einen ausführlichen Begriff, eine Definition verlangt. — Doch bald sollt'

ich's machen, wie Menon, und Ihnen Arten von Begriffen nennen, eh ich Ihnen im Allgemeinen gesagt hätte, was ein Begriff sei. Um es herauszubringen, will ich mich lieber an den Sklaven des Menon wenden, als an den Menon selbst. Es scheint mir mit ihm der Fall zu seyn, den man so oft trifft: daß er einen bessern Kopf hat als sein Gebieter. Wenigstens wird Sokrates mit ihm eher fertig, und ich denke wir werdens auch werden.

„Was war es also für eine Frage, die Sokrates dem jungen Sklaven vorlegte?

Die: was das für eine Linie sei, aus der ein Viereck, doppelt so groß als ein gewisses gegebenes Viereck, construirt werden könne.

„Wie nannten wir oben so eine Frage?
Eine Aufgabe.

„Sie erinnern Sich, daß der junge Mensch endlich die Antwort fand. Wie nannten wir oben so eine Antwort?

Die Auflösung. —

„Auf welche Art behauptet nun Sokrates, daß der junge Mensch diese Auflösung gefunden habe?

Durch Wiedererinnerung.

„Lassen Sie das dem guten Alten einmal gelten! Und nun sagen Sie mir: kann man sich an etwas erinnern, wovon man nie eine Vorstellung gehabt hat? oder wovon die Vorstellung, wenn sie auch einmal da war, gänzlich aus der Seele vertilgt ist? — Kann man sich daran wieder erinnern?

Unmöglich.

„Mithin hatte der Sklave schon die Vorstellung von der gesuchten Linie?

Nach der Meinung des Sokrates: Ja!

„Ich merke, was Sie mit dieser Einschränkung sagen wollen: nach der Meinung des Sokrates. — Um zum Zweck zu kommen, muß ich lieber meine Frage nur anders fassen: Ward nicht die Vorstellung der gesuchten Linie aus lauter andern Vorstellungen, die der Sklave schon wirklich hatte: von Viereck, von Linie, von Dreieck, von Hälfte u. s. w., herausgewickelt?

Offenbar.

„Woraus erkennen Sie das?

Sokrates erklärt eigentlich dem jungen Sklaven nichts; er fragt nur, und der Sklave, wie aus seinen Antworten erhellt, versteht ihn.

„Wohl! Ich frage nun weiter: Läßt sich etwas aus etwas anderm herauswickeln, ohne daß es darin eingewickelt sei?

Unmöglich.

„Die

„Die Vorstellung der bewußten Linie mußte also in jenen Vorstellungen schon eingewickelt seyn?

Offenbar.

„Und diese Vorstellungen, worin sie eingewickelt war, lagen schon in der Seele des Sklaven?

Wie zugegeben.

„Nun, so lag denn auch die Vorstellung jener Linie schon in seiner Seele; aber noch eingewickelt, noch dunkel. — Beiläufig sehn Sie hier zugleich, wie die Meinung des Sokrates müsse berichtigt werden. —

„Was meinen Sie nun aber ferner? War wohl bis dahin da Sokrates den Knaben aufmerksam auf diese Linie machte, die Vorstellung davon, die, wie wir übereingekommen, doch wirklich in seiner Seele lag, jemals zu einiger Klarheit bei ihm gekommen?

Das scheint nicht. Eher läßt sich annehmen, daß er vielleicht an so eine Linie in seinem Leben noch nicht gedacht hatte.

„Sie lag also, ihm völlig unbewußt, in seiner Seele?

Wahrscheinlicher Weise.

„Und wenn ihn nicht der gute Sokrates durch seine Fragen zur Aufmerksamkeit gereizt, nicht seine Vorstellung zum Bewußtseyn, zur Klarheit gebracht hätte, so würde er vielleicht in seinem ganzen Leben kein Bewußtseyn davon erlangt haben?

Das läßt sich annehmen.

„Sie erkennen also, daß wir zweierlei Arten von Vorstellung haben: Vorstellungen *mit*, und Vorstellungen *ohne* Bewußtseyn. — Fragen Sie nun den Redegebrauch: würden Sie beiden Arten von

Vorstellungen, oder nur Einer, und welcher würden Sie den Namen des Begriffs geben?

Wohl nur der ersten Art: den Vorstellungen *mit* Bewußtseyn.

„Da haben Sie nun also den *Begriff* des Begriffs. Es ist die Vorstellung Einer Sache, mit Bewußtseyn verbunden. Mit Bewußtseyn, daß wir eine Vorstellung haben, und wovon wir sie haben. —

„Um zu sehen, ob wir uns vollkommen verstanden haben, thu ich noch Eine Frage. Als Sokrates dem jungen Sklaven das Viereck, worauf er die Aufmerksamkeit desselben heften wollte, in den Sand zeichnete — denn das war so die Art der Alten: — glauben Sie, daß da in der Seele des Sklaven die beiden Vorstellungen des fragenden Sokrates, und des Vierecks worüber er gefragt ward, die einzigen waren?

Wohl nicht.

„Sicherlich nicht. Denn es zeichneten sich außerdem die Bilder seines Herrn, seiner Mitsklaven, des Stabes des Sokrates, der umliegenden Gegend und aller ihrer verschiedenen Gegenstände, in seinem Auge ab: seine Gehörnerven wurden von mancherlei Tönen und Schällen, die immer bei Tage die Luft erfüllen; die Fibern seines Geruchs von mancherlei in der Luft schwimmenden Ausdünstungen erschüttert. Auf jede Erchütterung des sinnlichen Werkzeuges aber erfolgt, nach dem Gesetz der Natur, eine Vorstellung in der Seele. — Die ganze Menge aller zugleich in der Seele befindlichen Vorstellungen heißt die *Totalvorstellung*. Was war nun von der Totalvorstellung, die der Sklave hatte, in jenem Augenblicke Begriff?

Nur die Vorstellung vom Sokrates und
von dem Viereck.

„Warum das?

Weil er sich ihrer allein bewußt war.

„Und warum war er sich ihrer allein
bewußt?

Weil er auf sie allein seine ganze Auf-
merksamkeit richtete.

„Alles übrige also von der Totalvor-
stellung? —

War in diesem Augenblicke nicht Be-
griff, sondern nur Vorstellung ohne
Bewußtseyn.

— „Sie haben sehr wohl geantwortet;
wie ich sehe, haben wir uns vollkommen
verstanden.

Zweite Lection.

„Der gute Erfolg Ihres ersten philosophischen Versuchs wird Sie hoffentlich nicht nur willig, sondern begierig gemacht haben, ihrer mehrere zu wagen. — Sie erinnern Sich noch, was Sie in voriger Stunde entwickelt haben?

Den Begriff des Begriffs.

„Weiter nichts? Hätten Sie's denn nicht gemerkt, daß Sie in der That noch weit mehr geleistet; daß Sie auch die wichtige Frage von dem Ursprunge der Begriffe, von der Art und Weise wie sie sich in der Seele bilden, beantwortet haben? — Ich nenne diese Frage wichtig, weil wir ohne ihre Beantwortung, der

Wahrheit unsrer Begriffe nicht gewiß seyn können. Sind wir aber der Wahrheit der *Begriffe* nicht gewiß, so sind wirs auch der Wahrheit der darauf gebauten Urtheile und Vernunftschlüsse nicht. Die Grundlage der Erkenntniß ist unsicher, und so müssen wir fürchten, daß das ganze Gebäude einmal zusammenstürze.

„Um Sie zu überzeugen, daß Sie wirklich das Wesentlichste vom Ursprung der Begriffe schon wissen, und daß Sie Sich, mit Sokrates zu reden, Ihrer Gedanken darüber nur erinnern dürfen, will ich die zuletzt gethanen Fragen, nur ein wenig ausführlicher, wiederholen. — Was dünkt Ihnen also? Würde der Sklave des Menon, wenn er blind gewesen wäre, von dem Viereck das ihm Sokrates vorzeichnete, einen Begriff erhalten haben?

Offenbar mußte er sehende Augen haben.

„Aber mit diesen sehenden Augen konnt' er ja Alles was in der Welt sichtbar ist, sehen; und doch sah er nur etwas. Was sah er?

Wovon die Lichtstrahlen in seine Augen fielen.

„Und eben so: Um von der Stimme des mit ihm redenden Sokrates einen Begriff zu erhalten; was ward erfordert?

Ein offnes Ohr.

„Wäre das Alles? Wir machten aus: Wenn der Sklave sehen sollte, so mußten Lichtstrahlen in seine Augen fallen; denn Licht ist die Materie, vermittelt welcher wir sehen. Was ist nun das für eine andre Materie, vermittelt welcher wir hören?

Die Luft.

„Was wird also zum Hören noch ferner erfordert?

Dafs die Luft erschüttert werde.

„Aber hören wir denn alle Erschütterungen der Luft, oder nur diejenigen die zu unserm Ohr gelangen?

Nur diese letztern.

„Also, anstatt zu sagen: die Luft muß erschüttert werden, sagen Sie lieber: das Gehör muß vermittelt der Luft erschüttert werden. — Gehn Sie nunmehr die sämtlichen Sinne durch, und Sie werden überall das Nehmliche finden. —

„Das Auge ist ein *sinnliches Werkzeug*. Nicht wahr?

Allerdings.

„Und ist gesund, wenn es klar sieht?

Freilich.

„Auch das Ohr ist ein *sinnliches Werkzeug*, und gesund, wenn es wohl hört?

Es ist der nehmliche Fall.

„Und wenn Lichtstrahlen ins Auge

fallen oder Schälle das Ohr erschüttern; so wird in beiden Fällen ein sinnliches Werkzeug *berührt*?

Natürlich.

„Machen Sie mir nun den Satz allgemein. Um zu Begriffen des Gesichts zu gelangen, mußte der Mensch gesunde Augen haben, und die Lichtstrahlen mußten hineinfallen. Sagen Sie mir nun überhaupt: was muß geschehen, um zu Begriffen zu gelangen?

Man muß *zuerst* gesunde sinnliche Werkzeuge haben, und *zweitens* müssen die Werkzeuge berührt werden.

„Doch wie berührt? Ist es gleichgültig, von welcher Materie? — Werden Sie sehen, wenn Ihr Auge nur von der Luft, oder hören, wenn Ihr Ohr nur vom Lichte berührt wird?

Offenbar nein.

„Also, von welcher Materie muß das Werkzeug berührt werden?

Von derjenigen, vermittelt welcher der Sinn empfindet.

„Da hätten wir also zwei Erfordernisse zur Entstehung jedes Begriffs schon gefunden. — Antworten Sie weiter: Entstand bei unserm Sklaven schon mit dem bloßen Sehen der Begriff der Figur? — Sie meinen Ja? Sie dürfen sich nur zurückerinnern. — Wurden wir nicht einig, daß in jenem Augenblick nur die beiden Vorstellungen des Vierecks und des Sokrates in seiner Seele Begriffe waren; daß gleichwohl auch die ausströmenden Lichtstrahlen andrer umgebenden Gegenstände seine Augen berührten? und er auch von diesen andern Gegenständen Vorstellungen hatte?

Ja! aber Vorstellungen ohne Bewußtseyn.

„Woran lag das? Doch wohl daran, weil er in diesem Augenblicke nur auf jene beiden Gegenstände Acht gab?

Ganz gewifs.

„Was gehört also noch ferner zur Erzeugung eines Begriffs?

Die *Beachtung* der Veränderung, die im Werkzeuge bewirkt worden.

„Ganz recht! Die Seele muß ihre vorstellende Kraft auf den einen Gegenstand sammeln, und ihn dadurch aus dem düstern verworrenen Chaos der Totalvorstellung herausondern. Dadurch erhält dann die Vorstellung dieses Gegenstandes ein besonders Licht, eine vorzügliche Klarheit. In eben dem Maasse aber werden auch die Vorstellungen der übrigen Gegenstände verdunkelt. Das sehen Sie an

einer gewissen Art von Abwesenden, die, wenn sie ganz in Einen Gedanken vertieft sind, weder sehen noch hören, und wenn man sie anredet, entweder gar keine oder eine ganz verkehrte Antwort geben. — Eine andre weniger gute Art von Abwesenden, die man Zerstreute nennt, sind wachende Träumer; diese vertheilen ihre vorstellende Kraft auf so viel Gegenstände zugleich und denken so viel auf einmal, daß sie darüber so gut wie gar nichts denken.

„Wiederholen Sie mir das Gesagte noch einmal! Außer der gesunden Beschaffenheit des Werkzeuges, und außer der Berührung desselben durch die ihm zusagende Materie, wird zu einem Begriffe *drittens* erfordert? —

Die *Beachtung* der Veränderung im Werkzeug.

„Warum? damit nemlich die Vorstel-

lung nicht im Dunkeln bleibe; sondern? —

Zur Klarheit komme.

„Ist denn aber auch dies schon genug? — Sokrates erste Frage an den jungen Sklaven war: ob er wisse, daß dies was er ihm hier vorzeichne, ein Viereck sei? Der Sklave antwortet ohne alles Bedenken: ja. Würd' er das gekonnt haben, wenn er sich nicht anderer schon ehemals gesehener ähnlicher Figuren erinnert, diese mit jenen verglichen und ihre Ähnlichkeit erkannt hätte?

Gewifs nicht.

„Bloß durch diese Ähnlichkeit, sehen Sie wohl, ist er im Stande, jedes vorkommende Viereck, von andern Figuren die nicht Vierecke sind, zu unterscheiden?

Freilich.

„Aber von jenem ersten Viereck, womit er alle nachher gesehenen verglich;

wie glauben Sie, daß er da den Begriff erhalten habe? Ohne Vergleichung?

Es scheint.

„Der Schein ist trüglich. Ohne Vergleichung mit andern ähnlichen, und besonders mit andern unähnlichen Figuren, würd' es sichtbar nie zum Unterscheiden des Vierecks kommen; und nur durch Unterscheiden kennt man, ist man sich bewußt. — Zu diesem Unterscheiden nun, diesem Bewußtseyn, sind die Wörter vortreffliche, beinahe unentbehrliche Hilfsmittel. Eben durch sie sondern wir die jedesmalige Vorstellung, die wir haben wollen, von der Menge der übrigen zugleich in der Seele befindlichen Vorstellungen ab; wir ziehen damit gleichsam um die vorzustellenden Gegenstände die Gränzlinien, und werfen außer diese Gränzlinien alles nicht zur Vorstellung

Gehörige hinaus. Daher geschieht unser Denken immer vermittelt der Sprache. — Wenn Ihr akademischer Lehrer Ihnen künftig das Entstehen der Sprachen wird erklären wollen, so wird ihm eben dies die vornehmste Schwierigkeit machen. Eins scheint das andre nothwendig vorauszusetzen: der Gebrauch der Vernunft die Erfindung der Sprache, und die Erfindung der Sprache den Gebrauch der Vernunft. Ich überlass' es seinem Scharfsinne, Sie aus dieser Schwierigkeit herauszuführen; für uns wäre eine solche Untersuchung noch zu schwer und zu tief.

„Setzen Sie das zuletzt Herausgebrachte zum Vorigen hinzu; so gehört zur Entstehung eines Begriffs *viertens*? —

Die *Vergleichung* der Vorstellung mit andern ähnlichen und unähnlichen Vorstellungen.

„Die

„Die also in der Seele zugleich vorhanden seyn müssen. Es mag nun seyn, daß auch sie gegenwärtig wirklich empfunden, oder nur von dem Gedächtniß zurückgerufen werden. Und *fünfstens* gehört noch dazu? — Ich hab' es gesagt: die *Bezeichnung* der Begriffe. Durch? —

Durch Wörter.

„Wenigstens sind Wörter die Zeichen, die alle uns bekannte Nationen für ihre *Begriffe* angenommen. Es müssen also wohl die bequemsten und die natürlichsten seyn. Doch sind auch andre *Bezeichnungsarten* der Begriffe möglich, wenn sie gleich weniger Vollkommenheit haben.

„Wir wollen nunmehr zur Frage von der *Wahrheit* der Begriffe fortgehn, als um derentwillen wir die ganze bisherige Untersuchung angestellt haben. Aber vor allen Dingen müssen wir doch wissen,

was wir unter Wahrheit verstehen. — Werden Sie sagen, daß ein rundes Viereck, ein schwarzes Weiß wahre Begriffe sind?

Nein.

„Warum nicht?

Weil sie sich gar nicht denken lassen.

„Und warum lassen sie sich nicht denken?

Weil es unmögliche Dinge sind.

„Sie nennen also einen Begriff *unmöglich*, der einen *Widerspruch* in sich faßt, so wie hier die Vorstellungen von Rund und Eckig, Schwarz und Weiß einander vernichten?

Freilich.

„Also läge die Wahrheit der Begriffe darin, daß das Verschiedene was sie enthalten, einander nicht aufhebt, sondern mit einander besteht, übereinstimmt? Kurz, sie läge in der innern *Möglichkeit* derselben?

Allerdings.

„Aber wenn nun unser Sklave auf die Frage, ob die ihm vorgezeichnete Figur ein Viereck sei? geantwortet hätte: sie ist ein Cirkel; hätte er da einen wahren oder einen falschen Begriff gehabt?

Einen falschen.

„Ein Cirkel aber ist doch etwas sehr Mögliches, etwas sehr Denkbares?

Das wohl. Allein der Sklave hätte den Begriff unrecht angewandt; hätte Cirkel und Viereck verwechselt.

„Also sehen Sie wohl, daß es eine zwifache Wahrheit der Begriffe giebt. Zuerst muß der Begriff keinen *innern* Widerspruch enthalten; das heißt: die verschiedenen darin verbundenen Merkmale müssen einander nicht aufheben, müssen zusammen bestehen können. Und zweitens muß auch der Begriff von *äußerm*

Widerspruch frei seyn; deutlicher: er muß dem Gegenstande zukommen, wovon man ihn hat; muß mit ihm übereinstimmen. Jene Wahrheit pflegt man die *metaphysische*, diese die *logische* zu nennen. — In unsrer Frage ist von der logischen Wahrheit die Rede, die aber jene metaphysische immer voraussetzt.

„Wenden Sie den Begriff, damit Sie ihn desto besser und sichrer fassen, auf einige Beispiele an! Die logische Wahrheit bestand? —

In der Übereinstimmung des Begriffs mit der Sache, wovon man ihn hat.

„Wann glauben Sie also, daß man den wahren Begriff von der Farbe einer Blume, eines Gewandes habe?

Wenn man die Farbe so sieht, wie sie ist.

„Das will sagen, wenn man das Blaue

blau, das Grüne grün, das Weiße weiß sieht?

Freilich.

„Kurz, wenn man die Farbe so sieht, wie sie außer dem Auge in der Blume, in dem Gewande da ist?

Nicht anders.

„Antworten Sie doch, als ob Sie aus der Schule eines Gorgias oder Empedokles kämen! Denn erinnern Sie Sich, wie Sokrates, nach dem System dieser Weltweisen, die Farben erklärte? — Als sichtbare Ausflüsse der Körper; wodurch er also die Farben in die Körper selbst zu versetzen schien. — Ist denn aber diese Vorstellungsart richtig? Ist die Farbe, so wie wir sie empfinden, wirklich auch außer uns in dem Gegenstande? Oder, um ein Beispiel von einem andern Sinn zu entlehnen: Ist der Geschmack einer Speise

nicht etwa blofs auf der Zunge? Ist er auch in ihr selbst?

Beides auf der Zunge und in ihr selbst.

„Verstehn Sie Sich recht! Sie urtheilen nur darum so, weil Sie Sich von der Sprache verführen lassen. Man sagt freilich, sowohl von der genofsnen Speise, als von der geniefsenden Person, dafs sie einen guten, schlechten, feinen Geschmack habe. — Allein, sobald Sie Sich den Geschmack als das was er ist, als Empfindung, als Vorstellung der Seele, denken: müssen Sie da nicht sogleich gewahr werden, dafs er als solche, als Empfindung, nur bei dem Geniefsenden, nur in der Seele desselben Statt finden kann?

Das allerdings.

„Und dafs in dem Genofsnen, in der Speise, weiter nichts als die Veranlassung zu dieser Empfindung liege?

Ganz sichtbar.

„Eben so auch mit den übrigen Sinnen: daß in den Gegenständen des Gesichts weiter nichts, als die Veranlassung zur Empfindung einer solchen und solchen Farbe liege? daß die Farbe nicht eben so in den Dingen sei, wie in unsrer Vorstellung davon?

Es scheint der nehmliche Fall.

„Sie sind also doch auch des Sokrates Meinung. Sie verwerfen, wie Er, die Erklärung der Farben, nach dem System des Gorgias und des Empedokles. — Aber nun sagen Sie: was wird aus unsrer ganzen logischen Wahrheit? Wo bleibt die Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Vorgestelltem? zwischen Begriff und Sache? Wie können wir je von dieser Übereinstimmung urtheilen, wenn wir die Beschaffenheiten der Dinge, so wie sie *in*

ihnen wirklich *sind*, durch die Sinne vielleicht gar nicht kennen lernen? — — Sie schweigen? Scheint Ihnen die Schwierigkeit unauflöslich?

In der That, so scheint sie.

„Aber gesetzt nun, ich wollte von dieser weissen Leinwand hier behaupten, sie wäre gelb; würd' ich Sie nicht Alle wider mich haben? Würden Sie nicht, wie aus Einem Munde sagen: sie wäre weifs? — Es muß also doch noch, aufer der innern metaphysischen, eine äufsere logische Wahrheit geben, und wir wollen nicht nachlassen bis wir ihr auf der Spur sind.

„Doch, wo mir recht ist, so sind wir ihr schon auf der Spur. Sagte ich nicht, wenn ich diese weisse Leinwand gelb nennte, daß ich Sie Alle wider mich haben, daß Ihrer Aller Zeugnifs meine Behauptung umstossen würde?

Freilich.

„Hatt' ich Recht, das zu sagen?

Sehr Recht.

„Und wenn ich jetzt wirklich, wegen einer Verderbnis in meinen Säften, das Weiße für gelb erkannte; würd' ichs da nicht ganz anders sehn, als ichs sonst immer in meinem ganzen Leben sah, und als ichs nach wiederhergestellter Gesundheit auch künftig sehen würde?

Freilich ganz anders.

„Oder gesetzt, wir sähen es alle gelb, weil von einem hellerleuchteten gelben Körper ein Schlagschatten, ein Widerschein auf die Leinwand fiel; würden wir nicht bald unser Urtheil ändern, wenn wir die Leinwand aus dem Widerschein weg an das reine Tageslicht brächten, das wir nun einmal in Allem was Farbe betrifft, zum Schiedsrichter gemacht haben?

Allerdings würden wirs ändern.

„Nehmen Sie einen andern Fall. Glatt und Rauh, Flach und Erhaben, Gerade und Gekrümmt, sind Empfindungen beides für Gefühl und Gesicht, obgleich für jeden der beiden Sinne anders. — Gesetzt nun, wir ließen uns durch eine geschickte Malerei täuschen, und hielten das Glatte für rauh, das Flache für erhaben, das Gerade für gekrümmt; würden wir nicht in einen Widerspruch verfallen, wenn wir nachher das Gefühl dem Gesicht zu Hülfe riefen?

Ganz offenbar.

„Also giebt es doch noch, aufer der metaphysischen, eine logische Wahrheit: eine Übereinstimmung des Begriffs mit den unveränderlichen Regeln, nach welchen der Sinn im gewöhnlichen gesunden Zustande, unter den vortheilhaftesten all-

gemein bekannten Umständen, empfindet; eine Übereinstimmung mit der Vorstellungsart aller andern Menschen von unverdorbenen Sinnen; eine Übereinstimmung mit den entsprechenden Vorstellungen anderer verwandten Sinne. — So die Frage gefasst, können wir nun ohne alle Ungereimtheit die Untersuchung anstellen: was zur logischen Wahrheit, zur Übereinstimmung der Begriffe mit ihren Gegenständen erfordert werde.

„Für diesmal wollen wirs bei der Bestimmung der Frage bewenden lassen. Wir würden unsre Aufmerksamkeit nur ermüden, wenn wir sie länger anstrengen wollten.“

Dritte Lection.

„Was in voriger Lection der Fall war, daß Sie in der That schon Alles wußten was ich Sie lehren wollte; das ist auch jetzt wieder der Fall. Die Erfordernisse zur logischen Wahrheit der Begriffe liegen schon alle in der Art ihrer Erzeugung. Nur auf etwas weitere Entwicklung kömmt es an.

„Gesetzt, daß ich einen Gegenstand für wirklich, für gegenwärtig halte, der entweder gar nicht vorhanden, oder wenigstens abwesend ist; hab' ich einen wahren oder einen falschen Begriff?

Einen falschen.

„Gesetzt wieder, daß zwar ein Gegen-

stand da, aber nicht derjenige ist, den ich mir einbilde, nicht von der Beschaffenheit, die ich mir von ihm vorstelle; hab' ich einen wahren oder einen falschen Begriff?

Abermal einen falschen.

„Was ergeben sich hieraus für zwei Haupterfordernisse zur Wahrheit?

Zuerst, daß wirklich ein Gegenstand vorhanden, und zweitens, daß er von der geglaubten Beschaffenheit seyn muß.

„Dieses Letztere will eigentlich sagen? —

Daß die Vorstellung von dem Gegenstande den unveränderlichen Regeln gemäß seyn muß, nach welchen die Sinne, in ihrem gewöhnlichen gesunden Zustande und unter den vortheilhaftesten Umständen, empfinden.

„Wann entsteht denn aber der Fall,

dafs wir für wirklich oder für gegenwärtig halten, was doch nicht ist, oder wenigstens jetzt nicht da ist?

Im Traume.

„Gäbs nicht auch sonst noch Fälle? Sie haben gewifs schon einen Fieberkranken oder sonst einen Unglücklichen gesehen, der bei offenen Sinnen die Schwärmereien seiner Einbildungskraft für Empfindung nimmt. — Der Fall entsteht also zweitens?

Im Wahnsinn. Wenn man seiner Vernunft nicht mächtig ist.

„Seneca, wie Ihnen bekannt seyn wird, nennt den Zorn einen vorübergehenden Wahnsinn. Sie können, mit dem Stertin beim Horaz, von jeder heftigen Leidenschaft das Nehmliche sagen. Denn nicht nur verführt sie den Menschen zu den ausschweifendsten Handlungen, son-

dem täuscht ihn auch, wie z. B. die Furcht, mit Phantomen, als ob es Empfindungen wären. — Der Fall entsteht also drittens? —

Bei heftigen Leidenschaften.

„Und endlich viertens: hat man nicht oft, auch im wachenden Zustande, ohne Leidenschaft, ohne Wahnsinn, Empfindungen von etwas, das gleichwohl nicht ist? Giebt's nicht ein Flimmern vor den Augen, ein Brausen im Ohre, das uns mit falschen Empfindungen von einem gesehenen Schimmer, einem gehörten Stürme täuscht? Die Nerven nemlich werden zuweilen von innen auf eben die Art, wie sonst von außen, erschüttert. Der Fall entsteht also noch? —

Von innerer Erschütterung der Nerven.

„Die denn immer eine Unordnung im Körper, eine Krankheit zur Ursache hat.

„Nehmen Sie dies Alles, was Sie hier

gefunden, zusammen. Dem Traum steht der wachende Zustand, dem Wahnsinn der freie Gebrauch der Vernunft, den Leidenschaften die Ruhe des Gemüths, endlich der Krankheit die volle Gesundheit entgegen. Wenn man also gewiß seyn will, daß man nicht leere Einbildung mit Empfindung verwechsle; was wird erfordert?

Dafs man sich seines wachenden Zustandes, des freien Gebrauchs seiner Vernunft, eines ruhigen Gemüths und eines gesunden Körpers bewußt sei.

„Aber wie, wenn nun ungeachtet alles dessen, unsre sämtlichen Begriffe von äußern körperlichen Dingen nichts als Träume, als Erscheinungen; wenn diese Dinge außer der Vorstellung nirgend vorhanden wären? Diese Meinung die viele scharfsinnige Köpfe gehabt haben,

ben, wird Idealismus genannt. In ihre Prüfung, und falls sie möglich wäre, in ihre Widerlegung, können wir uns hier noch nicht einlassen. — Aber ich fürchte, oder vielmehr ich hoffe: was Sie jetzt lächeln macht, wird Sie einst künftig sehr ernsthaft machen.

„Ich nehme jetzt an, daß das erste Haupterforderniß zur Wahrheit ausgemacht, daß wirklich ein äüßrer Gegenstand vorhanden sei: was ist dann noch das zweite Haupterforderniß? —

Daß auch der Gegenstand die geglaubte Beschaffenheit habe.

„Wie werden wir nun davon versichert? — In voriger Stunde sagt' ich, ein weißer Gegenstand könne, wegen innrer Verderbniß der Säfte, gelb erscheinen. Ist ein Werkzeug, in welchem die Säfte verderbt

sind, ein gesundes oder ein ungesundes Werkzeug?

Ein ungesundes.

„Also wird hier abermal erfordert? —

Dafs man sich eines gesunden Werkzeugs bewußt sei.

„Doch wie? Wären denn alle innre Ursachen, wodurch die Erscheinungen der Gegenstände verfälscht werden, Krankheiten? Wenn dem Fieberhaften die Speise anders als dem Gesunden schmeckt, weil die Säfte die sich mit den Speisen mischen, bei jenem verderbt sind; kann nicht auch dem Gesunden ein frisches mildes Getränk schaal oder herbe schmecken, weil er es unmittelbar auf so oder so eine Frucht nimmt? — Besser demnach, wir fassen das Erforderniß so: Um zu unterscheiden, was bei dem Eindruck von dem äußern Gegenstände selbst und was von dem

Werkzeuge herrühre, muß man den jedesmaligen Zustand seiner Werkzeuge kennen. — Finden Sie's so nicht allgemeiner, nicht richtiger?

Ohne Zweifel.

„In voriger Stunde sagt' ich ferner: ein Gegenstand könne gelb erscheinen, weil das Licht nicht rein, weil es von einem fremden Lichte verfälscht sei. Wenn wir also von der Farbe einen richtigen Begriff erhalten sollen; so ist ein neues Erforderniß? —

Dafs das Licht unverfälscht sei.

„Das gilt dann für den einen Sinn des Gesichts. Aber so ein Medium, wie Licht für das Gesicht ist, haben mehrere Sinne. Allgemeiner also ist dieses Erforderniß?

Dafs das Medium rein sei, durch welches der Sinn empfindet.

„Lassen Sie sehen, ob Sie hiedurch einen Einwurf widerlegen können, den schon alte Weltweise gegen die Zuverlässigkeit der Sinne gemacht haben. Ein ganzes gerades Ruder, sagten sie, wenn mans in die Fluth getaucht sieht, erscheint gebrochen. Was ist die Antwort hierauf?

Dafs man hier das Ruder durch ein unreines, verfälschtes Medium sieht.

„Wenigstens durch ein ungewöhnliches, durch ein fremdes. Ein solches fremdes Medium also kann zu Irrthümern verführen. Für Sie zwar, die Sie schon die Erfahrung haben, dafs das Gerade im Wasser immer gebrochen erscheint, ist mir nicht bange; aber wem diese Erfahrung fehlt? wer die Natur und Wirkung des fremden Mediums noch nicht kennt? —

Der kann freilich leicht irren.

„Was war bei Ihnen das Verwahrungsmittel gegen diesen Irrthum?

Die Erfahrung, daß das Medium immer diese Wirkung thue. Die Kenntnifs von der Natur desselben.

„Diese Erfahrung also und diese Kenntnifs wird auch für Andre das Verwahrungsmittel seyn. Daraus folgt dann die Regel: daß man sich mit der Natur jedes Mediums bekannt machen muß. — Haben Sie schon in der Naturlehre die Gründe gehört, warum das Wasser die Erscheinungen der Gegenstände so verändert?

Nein.

„Nun so ist denn Ihre Erkenntnifs noch bloß *historisch*. *Philosophisch* wäre sie, wenn Sie die Gründe des Factums, nicht bloß das Factum, wüßten. — Indefs kann jene Erkenntnifs schon hinlänglich seyn; doch ist diese unstreitig besser.

„Wir wollen sehen, wie weit schon die bisher gefundenen Erfordernisse zur Richtigkeit der Begriffe hinreichen. — Ich gebe Ihnen einen wirklich vorhandenen Gegenstand, nehme Ihre Werkzeuge völlig gesund, Ihr Gemüth völlig heiter und ruhig an; ich gestehe Ihnen überdies noch ein unverfälschtes Medium, ein reines aber sehr schwaches Licht zu; ein Licht, wie es in der ersten Morgendämmerung ist: werden Sie nicht Gefahr laufen, bei zu ungewissem Eindruck, den hier die sparsam erleuchteten Gegenstände machen, falsche Begriffe zu bilden?

Natürlich.

„Wiederum geb' ich Ihnen ein volles unverfälschtes Licht, rücke aber den Gegenstand weit von Ihnen weg in die Ferne; werden Sie nicht auch da wieder Gefahr zu irren laufen?

Allerdings. Denn der Eindruck ist auch hier wieder zu schwach.

„Ein neues Erforderniß also ist?

Die hinlängliche Stärke des Eindrucks.

„Darunter war, nach dem Obigen, zweierlei begriffen, und ich wünschte es einzeln angegeben.

Es wird hinlängliche Fülle des Mediums und Nähe des Gegenstandes erfordert.

„Wie aber, wenn zuweilen der Gegenstand auch zu nahe seyn könnte? Bei denjenigen Sinnen nemlich, die, wie das Auge, nicht unmittelbar durch Berührung des Gegenstandes selbst empfinden. — So giebt es für Sie, der Sie nicht Myops sind, bei Gesichtsgegenständen eben so wohl ein zu Nah, als zu Ferne. Statt des Worts Nähe also setzen wir besser? —

Rechte Entfernung des Gegenstandes.

„Die nun zu beurtheilen, muß man abermal die Natur des Sinnes kennen. Sei es philosophisch oder historisch.

„Doch auch die rechte Entfernung machts noch nicht aus. Treten Sie seitwärts, indem ich Ihnen hier auf dieser Tafel einen Cirkel schlage! — Wenn Sie jetzt bloß nach dem sinnlichen Scheine urtheilten; würden Sie die Linie für einen Cirkel oder für eine Eilinie halten?

Für eine Eilinie.

„Also nicht bloß auf Entfernung, auch auf Lage kömmts an. Und auch in diese Lage weiß ein jeder, nach bloß gemeiner Erkenntnis, die beweglichen Gegenstände so zu rücken, oder bei unbeweglichen seine eigene so zu verändern, daß er der Wahrheit seiner Vorstellungen dadurch gewiß wird.

„Die Wiederholung der hier heraus-

gebrachten neuen Erfordernisse hat schon Cicero Ihnen erspart. Sie müssen ihn selber hören; denn mit seiner Gabe, Alles was er will zu sagen, drückt er sich so vortrefflich aus, daß er in der Übersetzung gewiß verlieren würde. *Meo quidem iudicio, sagt er, ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt, et valentes, et omnia removentur quae obstant et impediunt. Itaque et lumen mutari saepe volumus, et situs earum rerum, quas intuemur; et intervalla aut contrahimus aut diducimus: multaue facimus usque eo, dum adspectus ipse fidem faciat sui iudicii. Quod idem fit in vocibus, in odore, in sapore: ut nemo sit nostrum, qui in sensibus sui cujusque generis iudicium requirat acrius.* (*Acad. Quaest. IV, 7.*)

„Wie sehr Cicero in der Bemerkung

Recht habe, daß man, auch ohne daran zu denken, die Erfordernisse zur Richtigkeit und Vollkommenheit der Begriffe weiß und anwendet; das können Sie aus alltäglicher Erfahrung lernen. Sehen Sie einem Kunstkenner zu, wenn er sich an dem vollen Anblick eines Gemäldes ergötzen will. Bald hängt ihm das Bild in falschem, bald in zu schwachem Lichte; er hebt es herab, bringt es dem Tage näher, rückt es so, daß das Licht auf eben die Art, wie im Zimmer oder in der Phantasie des Malers einfällt; reinigt das Gemälde vom Staube, das Auge von den gesammelten Feuchtigkeiten, und tritt dann umher, bis er die beste Entfernung, den vortheilhaftesten Gesichtspunct findet.

„Es scheint Alles erschöpft zu seyn, was sich auf Gegenstand, Werkzeug, Medium, Berührung des Werkzeugs bezieht.

Aber wir brachten noch andere Erfordernisse zur Erzeugung der Begriffe heraus: die waren? —

Beachtung, Vergleichung, Bezeichnung.

„Das wird uns der Regeln vermuthlich noch mehrere geben. Denn sollt' es nicht in Irrthümer führen, wenn die Aufmerksamkeit zu nachlässig, zu zerstreut, kurz, wenn sie nicht wach genug ist?

Aller Wahrscheinlichkeit nach.

„Auch Ihnen wird man in der Kindheit manchen Winterabend durch Gespenstermärchen vertrieben haben. Was halten Sie von solchen Gespenstermärchen? — Nicht gar viel, wie ich merke. Aber die gute Amme hatte gesehn, hatte gehört; sie schwur, daß sie wahr erzählte; und sie schien doch zu fromm, um falsch zu schwören?

Vielleicht auch, daß sie wirklich ge-

sehn und gehört hatte; nur nicht das was sie glaubte.

„Das Weiße also, das sie im Mondenlicht sah, war kein Geist; das Geräusch, das sie um Mitternacht hörte, kein Geklirr von Ketten? Es ward nur durch ihre abergläubische Einbildung dazu?

Ganz gewifs.

„Und wenn sie ihre Furcht hätte überwinden, ihre erhitzte Einbildung in Schranken halten können; wenn sie mit freier ungefesselter Aufmerksamkeit sich den Gegenständen genähert, sie beobachtet hätte; so wäre mit eins das Schreckenbild verschwunden gewesen?

Unfehlbar.

„Ziehen Sie daraus die Regel: um richtige Begriffe zu erlangen, muß man die Aufmerksamkeit frei erhalten, muß man sich vor falschen Einbildungen, mithin

auch vor allen den Leidenschaften hüten, die solche Einbildungen zu erzeugen pflegen.

„Doch nicht immer ists nur die Einbildung, die der Erfahrung solche Zusätze giebt. — Sie wissen, das bei voller Windstille, in einer nicht mit schweren Dünsten beladenen Luft, der Rauch in die Höhe zu steigen pflegt. Ich beobachte das, und glaube erfahren zu haben, das der Rauch keine Schwere habe. — Hab' ich es wirklich erfahren?

Nein.

„Was hab' ich denn wirklich erfahren?

Nichts, als das der Rauch in die Höhe steige.

„Ich machte also den Fehler, das ich für Erfahrung nahm, was ich nur zur Erfahrung hinzuschloß. Nicht wahr?

Allerdings.

„Was folgt daraus für eine zweite Regel?

Dafs man Schlüsse nicht mit Erfahrung verwechseln müsse.

„Denn zuerst: Man erfährt ja nicht wirklich, was man nur schliesst; und zweitens: was man aus einseitiger Erfahrung schliesst, ist immer sehr unsicher. — So ist z. B. die Erscheinung des Rauchs auf hohen Bergen, wo die Luft sehr leicht ist, ganz anders, als in niedrigen Gegenden. Wer den Ätna besteigt, sieht den Dampf aus dem Schlunde sich vom Berge herunterwälzen, bis er in der dichtern mittlern Luft, wo er sein Gleichgewicht findet, sich setzt und wie eine Wolke fortzieht. —

„Die beiden obigen Regeln können Sie nun in die Eine zusammenfassen: Man muß die Aufmerksamkeit wach er-

halten, um nicht mehr zur Erfahrung zu rechnen, als was sie wirklich enthielt. Das wird dann auch alle die Fehler verhüten, die in Ansehung der Vergleichung vorfallen könnten. — Doch da auch falsche, mangelhafte Erinnerung des Vergangnen, eben so wohl als vernachlässigte Beachtung des Gegenwärtigen, auf falsche Begriffe führen kann; so fassen wir die Regel lieber so: Man muß beides die Aufmerksamkeit und das Gedächtniß schärfen.

„Über die Bezeichnung der Begriffe stellen wir künftig eine eigne Untersuchung an. Die Materie ist wichtig, und die Veranlassung zu dieser Untersuchung wird sich zeigen, wenn wir bei Gelegenheit unsers Menon die Grundsätze der Erklärungskunst lernen. — Merken Sie nur noch, daß der Fehler, da man sei-

nen Erfahrungen falsche Einbildungen und Schlüsse einschiebt, der *Erschleichungsfehler* (*vitium^l subreptionis*) genannt wird.

•



Vier-

Vierte Lection.

„Aus der Erklärung des Begriffs, wozu uns der Sklave des Menon Gelegenheit gab, haben sich so viel andre Betrachtungen entsponnen, daß wir uns fast ganz vom Menon verloren hätten. Einmal müssen wir doch mit unsrer logischen Untersuchung dem Sokrates in seiner moralischen nachgehn, und so mag fürtzit der Sklave unter das Gefolge wieder zurücktreten. — So wie dieser schon einen Begriff vom Viereck, so hatte jener schon einen Begriff von der Tugend. Nicht wahr?

Wir haben es zugegeben.

„Wie mogt' er nun den erhalten ha-

ben? — Sie wissen ja schon Alles was zur Erzeugung eines Begriffs erfordert wird. Wiederholen Sie's nur!

Durch Berührung eines sinnlichen Werkzeugs.

„Welches sinnlichen Werkzeugs? —

— Sie stocken?

Des Auges.

„Des Auges? — Sie meinen vermuthlich, weil er tugendhafte Handlungen wird gesehen haben, von denen er zum allgemeinen Begriff der Tugend übergegangen. — Aber denken Sie nur etwas weiter nach, und Sie werden bald gewahr werden, daß wir mit dem Auge eigentlich nichts, als Figur, Farbe, und räumliche Veränderungen sehen. — Ist denn nun eine tugendhafte Handlung; ist das was sie tugendhaft macht, eine Figur, oder eine Farbe, oder eine räumliche Veränderung?

Keins von allem.

„Also kein Gegenstand des Auges?

Nein.

„Und welches Sinnes denn sonst? —

Wir zählen ja ihrer fünf.

„Sie stutzen. Wenn ich Sie nun weiter um die Erzeugung der Begriffe: Vergnügen, Schmerz; Wissenschaft, Meinung; Liebe, Haß; Weisheit, Thorheit, u. s. f. fragte; so würden Sie bald gewahr werden, daß es eine ganze Menge von Begriffen giebt, die nicht auf die Art, wie oben angegeben, erzeugt werden. Aber auf welche Art denn sonst? — — So viel wissen Sie doch aus gemeiner Erkenntnis, daß man Körper und Seele unterscheidet und einander entgegensetzt. Nicht?

Allerdings.

„Seele nennen Sie das, was in Ihnen empfindet, denkt und will?

Nicht anders.

„Und jene Begriffe, deren Erzeugung Sie nicht zu erklären wußten, beziehen sich alle auf ein Empfinden, Denken, Wollen?

Ganz sichtbar.

„Auch Sokrates, wenn Sie Sich noch erinnern, machte einen Unterschied unter Dingen, die *in* und die *aufser* der Seele sind. — Zu welcher von beiden Classen rechnete er die Tugend?

Zu der erstern. Zu den Dingen, die *in* der Seele sind.

„Sollte das den Knoten nicht auflösen? — Wenn der Sklave des Menon den Begriff vom Viereck, so wie von allen äußern Dingen, mittelbar durch den Körper erhalten mußte; wie mußte Menon selbst den Begriff von der Tugend erhalten?

Unmittelbar durch die Seele.

„Das scheint nun so richtig, so klar; denn die Tugend ist eine Eigenschaft der Seele selbst; sie ist *in* ihr. Gleichwohl bleibt noch eine zwiefache Dunkelheit übrig. — Denn zuerst: Glauben Sie, daß eine Seele in eine andere Seele so unmittelbar hinüberblicken könne, wie Auge in Auge?

Unmöglich.

„Ist denn also nicht deutlich, daß wir Alles was wir von solchen Dingen unmittelbar erkennen sollen, in unsrer eignen Seele erkennen müssen?

Sehr deutlich.

„Zugegeben demnach, ich begriffe durch Ihre Antwort, wie Menon zur Kenntnifs männlicher Tugend gelangt sei, da er selbst Mann war; begreiß ich darum schon, wie er auch weibliche Tugend habe erkennen lernen? — Oder ein bes-

seres Beispiel! Begreif' ich durch Ihre Antwort, wie Sokrates und Anytus nicht nur von ihrer eigenen Tugend; wie sie auch von der klugen Tapferkeit eines Themistokles, von der strengen Gerechtigkeit eines Aristides Begriffe erhielten?

Sie schlossen die Tugenden dieser Männer aus den allgemein bekannten Handlungen derselben.

„Sehr wohl geantwortet! Allein diese Handlungen, sofern sie in die äußern Sinne fielen, waren abermal körperlich; und in die Seele der beiden Tugendhaften konnten doch weder Anytus noch Sokrates blicken. Wenn sie nun gleichwohl so bestimmt von den äußern Wirkungen auf die innre Ursache schlossen; wenn sie davon nicht, als von einer unbekanntem, sondern als von einer bekannten Sache sprachen, von der sie reelle Begriffe

hatten: mußten sie da nicht schon anderswoher die Kenntniß derselben haben?

So scheint es.

„Schöpfen aber konnten sie den Begriff der Tugend, nirgend anders als in der Seele; und da sie ihn aus Anderer Seelen unmöglich schöpfen konnten: was blieb da übrig? —

Dafs sie ihn aus ihrer eigenen schöpften.

„Sonach hätten Anytus und Sokrates sich nie eines Aristides Gerechtigkeit, eines Themistokles Tapferkeit denken können, wenn sie nicht in sich selbst gewisse den Tugenden jener Männer analoge Empfindungen und Gesinnungen wahrgenommen hätten? Ihre Begriffe davon wären Begriffe gewesen, aus ihrem eigenen Innern gezogen und auf jene Männer übertragen?

Es scheint anders Nichts zu sagen übrig.

„Freilich nicht. Auch ist es sehr deutlich, daß wirklich dies die Entstehungsart aller psychologischen Begriffe seyn muß. Denken Sie Sich einen Menschen ohne alles Gefühl von Muth, von Recht und von Unrecht; — welches zwar in der That ein unmöglicher Fall ist — und Sie begreifen sehr leicht, daß für so einen Menschen Tapferkeit und Gerechtigkeit ewig Namen ohne Sinn, leere Schälle, nichtsbedeutende Wörter seyn werden. — Zugleich erhellt auch, daß unsre Begriffe von Anderer Empfindungen und Charakter um so viel mangelhafter oder vollständiger seyn müssen, je mehr oder je weniger Analogie sich zwischen unsrer und ihrer Empfindungsart, unserm und ihrem Charakter findet. Der gerechte Sokrates konnte sich in die Seele eines Aristides ohne Zweifel viel leichter, viel völliger

versetzen, als sein boshafter ungerechter Ankläger Anytus.

„Warum ist denn aber die Beobachtung anderer Menschen ein so gutes Mittel zur Selbsterkenntniß? Denn um hier eine Platonische Idee aus dem ersten Gespräch: Alcibiades, mit einiger Veränderung, anzuwenden; so erkennt sich das Auge, indem es sich in einem andern Auge; die Seele, indem sie sich in einer andern Seele spiegelt. — Die Antwort hierauf ist leicht. Wir erhalten, durch Beobachtung Anderer, Gesichtspuncte uns selbst zu beobachten. Überdies: wo wir gerade die beste Gelegenheit hätten unser Innerstes zu erforschen, da ist die Seele zu sehr beschäftigt, zu sehr bewegt; und Beobachtung erfordert einen ruhigen Zustand. Wenn wir hingegen bei Anderer Handlungen und Leiden in uns

selbst zurückkehren, so haben wir weit mehr die Fassung zum Reflectiren: die bloßen Ideen der Erinnerung sind schwächer; die bloßen Bewegungen der Sympathie weniger lebhaft. — —

„Wir haben jetzt so viel gewonnen, daß wir zwei Fragen auf Eine zurückgebracht haben. Denn sobald wir nun wissen, wie wir Begriffe von unsrer eigenen Seele bilden, so wissen wir zugleich, wie wir sie von Andrer Seelen erlangen. — Sie erinnern Sich ohne Zweifel noch der Antworten, die Sie mir gaben. Die Begriffe von äußern Dingen werden uns mittelbar durch den Körper zugeführt; die von innern Seelenveränderungen? —

Erhalten wir unmittelbar durch die Seele.

„Unmittelbar, sagen Sie. Urtheilen Sie Selbst, in wie fern das seyn kann! —

Sokrates sagt in unserm Gespräch, daß er für alle schönen Jünglinge eine Art von Schwachheit habe. — Diese seine Schwachheit fürs Schöne, sein Wohlgefallen am Schönen: rechnen Sie es zu den Dingen, die *in*, oder die *aufser* der Seele sind?

Zu denen, die *in* ihr sind.

„Wenn nun aber Sokrates nie einen schönen Jüngling, einen Xenophon, Alcibiades, Menon gekannt, nie überhaupt einen schönen Gegenstand gesehen hätte: würde sich je diese Empfindung in seiner Seele geregt; würd' er je eine Vorstellung davon erhalten haben?

Gewiß nicht.

„Wenigstens nicht vom sichtbaren Schönen; das ist ganz deutlich. — Denken Sie Sich nun einen Menschen, der von je her aller seiner Sinne beraubt, blind, taub,

geruchlos, geschmacklos, an allen Gliedern paralytisch wäre: würde so ein Mensch je zum Bewußtseyn seiner selbst kommen? je von den Kräften und Eigenschaften seiner Seele Begriffe bilden?

Wohl schwerlich.

„Mithin muß ja der Mensch erst sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen; kurz, er muß erst durch den Körper empfinden, eh er auf sich selbst zurückblicken, eh er von den Kräften und Eigenschaften seiner Seele irgend einen Begriff bilden kann?

Nach dem Obigen freilich.

„Gleichwohl behaupteten Sie, wir schöpften jeden Begriff von der Seele unmittelbar aus ihr selbst. Jetzt erhellt ja, wir erhalten ihn mittelbar durch den Körper. Und erhalten ihn folglich auf eben die Art, wie auch alle Begriffe von äu-

füßern Dingen. — Oder wäre doch noch ein Unterschied da? — Denken Sie nach!

Es muß nothwendig.

„Warum?“

Weil doch die Seele mit ihren Kräften und Eigenschaften nicht so in die Sinne fällt, wie die äußern Dinge.

„Sie empfinden, worauf ich hinaus will; aber ich wünschte, daß Sie es deutlich machten. — Alles was zur Seele gehört, muß innerlich aus ihr selbst erkannt werden, weil sie nicht in die Sinne fällt; so viel ist klar. Aber die Seele äußert sich nicht anders, als bei Gelegenheit der äußern Bilder und Eindrücke, welche die Sinne ihr zuführen. Erst muß der schöne Gegenstand sich dem Auge darstellen, ehe die Seele einen Begriff davon bilden und ihr Wohlgefallen daran gewahr werden kann. Und so ist überhaupt bei allen

unsern sinnlichen Vorstellungen, das was zur Seele, mit dem was zum Körper gehört, innigst verbunden. Diese sinnlichen Vorstellungen aber sind die Grundlage aller unsrer Erkenntnisse. Daraus folgt dann zweierlei. Zuerst: wenn kein anderes Mittel ist, die Seele kennen zu lernen, als bei Gelegenheit der sinnlichen Eindrücke; wie muß mans anfangen, um Begriffe von ihr zu erhalten?

Man muß sie, eben bei Gelegenheit dieser sinnlichen Eindrücke, beobachten.

„Und zweitens: Wenn die Vorstellung dessen was die Seele angeht, immer mit der Vorstellung dessen was zum Körper gehört, verbunden ist; wie muß mans anfangen, um die Begriffe von der Seele rein und richtig zu haben?

Man muß das was zur Seele gehört,

von dem äußern Körperlichen sorgfältig absondern.

„Sie sehen also, wir haben zweierlei gefunden, da wir nur Eines gesucht haben. Außer der Art, wie alle psychologischen Begriffe ursprünglich gebildet werden, haben wir zugleich ein Haupterforderniß zur Wahrheit derselben entdeckt: die sorgfältige Absonderung des zur Seele Gehörigen von allem Körperlichen, Sinnlichen, Äußern. — Wenn Sie Sich also die Ideen der Seele als wirkliche Bilder dächten, oder gar, wie es der Stoiker Kleanth nach dem Sextus Empirikus (*adv. Math. lib. 7*) soll gethan haben, als wirkliche Abdrücke der Gegenstände mit Erhebungen und Vertiefungen, so wie die Abdrücke des Siegelringes im Wachs sind: hätten Sie einen wahren oder einen falschen Begriff?

Sicherlich einen falschen.

„Allein in Ansehung der Gesichtsideen ist es doch richtig, daß erst ein Bild im Auge da seyn muß, eh ein Begriff in der Seele entstehen kann?

Dieses Bild im Auge aber ist nicht selbst der Begriff.

„Und was denn sonst? —

Es ist bloß die Ursache dieses Begriffs.

„Oder noch besser vielleicht: die Bedingung dazu. — Merken Sie also die Regel: daß man die Seelenveränderung nicht mit der körperlichen verwechseln muß, die von jener nur die veranlassende Ursache ist. — Wenn Sie Sich ferner das was man Gemüthsbewegung nennt, als wirkliche Bewegung, mithin als räumliche Veränderung dächten: hätten Sie einen wahren oder einen falschen Begriff?

Wiederum einen falschen.

„Indefs

„Indefs sind doch alle Gemüthsbewegungen mit gewissen Erschütterungen des Nervensystems, mit gewissen Wallungen im Blute verbunden?

Dem ungeachtet. Denn diese Erschütterungen und diese Wallungen sind doch immer nur Folgen der bewirkten Seelenveränderung, nicht die Seelenveränderung selbst.

„Merken Sie also die zweite Regel: daß die äußern körperlichen Folgen innerer Seelenmodificationen, wie innig sie auch damit vergesellschaftet seyn mögen, doch nicht mit ihnen selbst müssen verwechselt werden. — Wenn Sie Sich endlich drittens das was man Neigung der Seele nennt, als ein wirkliches räumliches Hinneigen dächten: hätten Sie einen wahren oder einen falschen Begriff?

Auch hier einen falschen.

„Warum?

Weil hier Neigung ein bloß entlehnter metaphorischer Ausdruck ist, der nicht im eigentlichen Sinn muß genommen werden.

„Vortrefflich! — Aber ist es nicht seltsam, daß man der Gefahr in Irrthümer zu fallen, nicht lieber ausweicht? daß man in der Philosophie, wo es auf Schönheit der Begriffe so wenig ankömmt, nicht ohne Bilder, ohne Metaphern spricht? — Wie können Sie für Neigung der Seele noch sonst sagen?

Hang der Seele.

„Das, sehen Sie wohl, ist nur ein andres Wort, aber das nehmliche Bild. — Trieb? — ist gleichfalls ein vom Körperlichen übertragenes Wort, und erinnert uns an die Kraft einer gespannten Feder. — Disposition? — sagt vielleicht nicht völ-

lig das Nehmliche, und ist abermal ein fremder entlehnter Ausdruck, der sich sichtbar auf Ort und Lage bezieht. — Kurz, wie viel Sie umher denken mögen: Sie werden für psychologische Begriffe schwerlich andre, als sinnliche oder vom Sinnlichen entlehnte Namen finden. Selbst das Wort: Begriff, ist Metapher. Und wenn ja bei einigen Ausdrücken, wegen veralteter Wurzel oder wegen sonst einer Ursache, die Ableitung kaum mehr kenntlich wäre; so wird sie doch oft der gelehrtere Sprachforscher, ein Adelung, ein Fulda, noch anzugeben wissen. Die Ursache, warum das so seyn muß, daß sich die Menschen alle ihre Begriffe von der Seele vermittelt körperlicher Zeichen mittheilen, werden wir künftig sehen. Aber was folgt aus dieser Bemerkung für eine Regel? Was für eine Vorsicht, in Anse-

hung der Bezeichnung psychologischer Begriffe, müssen wir anwenden?

Wir müssen uns durch die sinnlichen Zeichen nicht verführen lassen, auch die Begriffe sinnlich zu denken.

„Also, wenn ein Zenon den Ausdruck *τυπωσις* einführt, müssen wir uns nicht, wie Kleanth, den wirklichen Abdruck eines Bildes, sondern, wie der weisere Chrysipp, eine bloße Modification (*ἐτεροιοσις*) der Seele denken.

„Der ganze Unterschied körperlicher und psychologischer Begriffe, in Ansehung ihrer Erzeugung, liegt bloß da wo wir anstießen; alles Übrige ist das Nehmliche. Also werden auch alle die Regeln die für jene galten, für diese gelten. Wir müssen die Seele in Zuständen fassen, wo sie sich hinlänglich verräth, wo es, so zu reden, hinlänglich licht in ihr ist;

wir müssen das was jedesmal in ihr vorgeht, mit Genauigkeit und Sorgfalt beobachten; müssen in unsre Erfahrungen von ihr keine falschen Schlüsse und Einbildungen mengen. — Araspes, wie Sie aus der Cyropädie des Xenophon wissen, glaubte erfahren zu haben, daß er zwei Seelen, eine gute und eine böse, hätte. Was hatt' er wirklich erfahren?

Daß sich beides moralisch gute und moralisch böse Neigungen bei ihm fänden.

„Aber daß diese Neigungen nicht aus einem einzigen gemeinschaftlichen Principium, sondern aus verschiedenen Hößen? —

Das hatt' er nicht erfahren, sondern nur zur Erfahrung hinzugeschlossen.

„Also, wenn ers wirklich für Erfahrung nahm; welchen Fehler beging er?

Einen Erschleichungsfehler.

„Dazu verführte ihn aber? — Offenbar die Dunkelheit, worin er sich wegen der Natur der Seele befand, verbunden mit der natürlichen Begierde, diese Dunkelheit aufzuhellen. Die nehmliche Ursache hat der abgeschmackten Idee teuflischer Eingebungen und Besitzungen den Ursprung gegeben. Unwissenheit ist die Mutter des Aberglaubens. — Daher halten alle unaufgeklärten Völker, so wie unter den aufgeklärtern der Pöbel, die Träume für prophetisch: weil sie nehmlich die Verbindung, wodurch die Seele von ihren Empfindungsideen bei entfesselter Phantasie dazu übergeht, nicht begreifen können. Eben so schmeicheln sich oft schwachsinnige Gläubige mit einem außerordentlichen Gnadengefühl, weil sie den geheimen Einfluß des körperlichen

Wohlbehagens auf die Fassung der Seele nicht einsehn; und Weltweise selbst erträumen sich Erfahrungen von freier unbestimmter Willkür, weil die Bewegungsgründe die sie bei ihren Handlungen wirklich leiten, in der Region ihrer dunkeln Ideen vergraben liegen. — Merken Sie Sich also noch zum Schluß die Regel: dafs wir gegen den Erschleichungsfehler um so mehr auf der Hut seyn müssen, je verborgner die Gründe der Erscheinungen sind, die wir in unsrer Seele gewahr werden.

Fünfte Lection.

„Bisher haben wir noch weiter nichts, als überhaupt die Quelle entdeckt, aus welcher der Begriff der Tugend geschöpft werden muß. Wie dieser Begriff aus einzelnen tugendhaften Handlungen und Empfindungen in seiner Allgemeinheit gebildet, oder nach dem Ausdruck des Sokrates, wie das Eine gefunden werde, das alle Tugenden zu Tugenden macht, ist noch besonders zu untersuchen. — Lassen Sie uns diese Untersuchung so anstellen, daß wir zugleich ein Räthsel im Philebus des Platon lösen, wo unser Sokrates sagt: Eins sei Viel, und Viel sei Eins. — Was dünkt Ihnen zu diesem Para-

doxon? Ist es nicht offenbar widersprechend?

Es scheint wohl nur so.

„Und wie wär' es denn zu erklären?

Sokrates will vermuthlich nur sagen, daß es gleichgültig ist, wie man die Einheit ansetzt. Man kann ein Talent, eine Sestertie, eine Drachme zur Einheit machen, und sich dann in jeder noch viel andere Einheiten denken.

„Sie tragen da in die Worte des Sokrates einen sehr richtigen Sinn, und es macht Ihnen Ehre, so schnell darauf gefallen zu seyn. Allein was sich Sokrates dabei dachte, war etwas anders. — Um es Ihnen durch Beispiele aus unserm Menon begreiflich zu machen; wie viel geb' ich Ihnen Begriffe, wenn ich nichts weiter sage, als: Biene?

Nur Einen.

„Wenn ich aber sage: Mutterbiene, männliche Biene, Werk- oder geschlechtslose Biene; wie viel da?

Mehrere. Ihrer drei.

„Eben so, wenn ich sage: Figur; wie viel hab' ich Ihnen Begriffe gegeben?

Nur Einen.

„Wenn ich aber sage: Dreieck, Viereck, Cirkel, Sechseck, Rhombus; wie viel da?

Ihrer mehrere. Viele.

„Jede der verschiedenen Bienenarten aber, Mutterbiene, männliche Biene, Werkbiene, ist Biene? Jede der verschiedenen Figuren, Dreieck, Cirkel, Viereck u. s. w. ist Figur?

Allerdings.

„Biene aber, haben Sie zugegeben, ist nur Ein Begriff; auch Figur ist nur Ein Begriff?

Freilich.

„Welchen Sinn also werden Sie nun in dem Satz des Sokrates sehen, daß das Eine Viel ist?

Es ist insoferne Viel, als der Eine Begriff in mehreren andern vorkömmt.

„Und wie werden Sies verstehen, daß das Viele Eins ist?

So: daß sich die vielen Begriffe alle auf Einen zurückbringen lassen.

„Sokrates also versteht unter dem Einen einen allgemeinen Begriff, der in allen ihm untergeordneten besondern oder einzelnen enthalten ist; unter dem Vielen aber die untergeordneten Begriffe, die jeder den allgemeinen in sich schliessen. — Ziehen Sie Sich nun daraus selbst die Erklärung des allgemeinen Begriffs!

Es ist ein solcher, der in mehreren andern enthalten ist.

„Aber wie das? wie kann er das seyn?

— Die Mutterbiene ist doch von der Werkbiene, der Cirkel vom Viereck verschieden? Beide sind doch einander unähnlich?

Freilich; allein diese Verschiedenheit oder Unähnlichkeit kömmt hier in keine Betrachtung.

„Was kömmt also allein in Betrachtung? — Was steht der Unähnlichkeit entgegen?

Die Ähnlichkeit.

„In dem Begriff Biene also ist bloß das enthalten, was Mutterbiene, männliche Biene, Werkbiene; in dem Begriff Figur bloß das, was Dreieck, Cirkel, Viereck, u. s. w., bei aller ihrer übrigen Verschiedenheit, Ähnliches haben?

Nicht anders.

„Biene aber ist ein allgemeiner Begriff? Figur ist ein allgemeiner Begriff?

Wie wir ausgemacht haben.

„Was ist also überhaupt ein *allgemeiner Begriff* (*Notio universalis*)?

Ein solcher, der bloß das enthält was mehrere andere Begriffe Ähnliches haben.

„Beurtheilen Sie hieraus zugleich, wie *allgemeine Begriffe* müssen gebildet werden!

So daß man, bei angestellter Vergleichung mehrerer Begriffe, das Verschiedne vom Ähnlichen unterscheidet, jenes wegläßt und dieses allein behält.

„Also, da die Bildung allgemeiner Begriffe immer durch Absonderung, Abstraction geschieht; wie können Sie die allgemeinen Begriffe auch noch sonst nennen?

Abgesonderte oder *abstracte Begriffe*.

„In der vorigen Lection haben wir beiläufig des Begriffs der Schönheit erwähnt. Ist nicht dieser Begriff in mehreren Dingen wirklich? Ist er nicht in den verschiedenen Bildungen eines Xenophon, Alcibiades, Menon enthalten?

Freilich.

„Zu was für Begriffen also rechnen Sie ihn?

Zu den abgesonderten oder allgemeinen Begriffen.

„Sie sagen, abgesondert: — aber von den Gegenständen welches Sinnes?

Von Gesichtsgegenständen.

„Freilich, wenn Sie das Wort in seinem eigentlichen ursprünglichen Sinne nehmen, so mögte sich Schönheit nur von sichtbaren Dingen sagen lassen. Hat man aber nachher den Begriff nicht erweitert, und auch auf hörbare Gegenstände aus-

gedehnt? Spricht man nicht auch von schönem Gesang, schöner Melodie?

Allerdings.

„Also in seiner größern Allgemeinheit giebt uns diesen Begriff des Schönen? —

Nicht bloß Ein, sondern mehrere Sinne.

„Aber haben Sie nicht auch ferner von einer innern, intellectuellen und moralischen Schönheit, von schönen Handlungen, schönen Gesinnungen, reden hören? — Ist nicht das was man bei der Schönheit Ausdruck nennt, der Verstand, die Güte des Herzens, die aus Blick und Gebärde hervorleuchten, das Reizendste, Anziehendste bei der Schönheit?

Ohne Zweifel.

„Dieser Verstand aber und diese Güte des Herzens; wie werden Sie erkannt? Durch Beachtung äußerer Gegenstände, die in die Sinne wirken?

Nein, sondern durch Beachtung der Seele.

„Denn nicht wahr? Blick und Gebärden sind nur die äußern Zeichen, die uns jene innern Eigenschaften der Seele ankündigen, aber nicht diese Eigenschaften selbst?

Ganz offenbar.

„In seiner weitesten Bedeutung also, hat dieser Begriff der Schönheit einen sehr vielfachen, sehr gemischten Ursprung: denn nicht allein wird er durch mehr als Einen äußern Sinn, er wird auch noch durch innere Beachtung der Seele erlangt. — Versuchen Sies nun mit dem Begriff der Farbe! Woher haben Sie den?

Nur durch den Sinn des Gesichts.

„Denken Sie nach! Nicht noch durch andere Sinne?

Durch keinen.

„Aber

„Aber auch nicht innerlich durch die Seele?

Noch viel weniger.

„Hingegen den Begriff der Figur? — Haben wir wiederum nur durch den Sinn des Gesichts.

„Wie? Nicht auch durch den des Gefühls?

Doch. Also durch mehrere Sinne. —

„Aber auch nur durch diese Sinne, durch keine andere, und am allerwenigsten durch die Seele. — Sie erkennen also nun einen merkwürdigen Unterschied unter den Begriffen, in Ansehung des Ursprungs derselben. Einige haben wir bloß der inneren Empfindung, andere zugleich einem oder mehrern äußern Sinnen, wiederum andere einzig und allein diesen äußern Sinnen; und von den letztern abermal einige bloß Einem, andre mehrern

Sinnen zu danken. Die welche wir allein durch die innre Empfindung, oder allein durch Einen äußern Sinn erhalten, sind *einfachen Ursprungs*; die übrigen, *mannichfaltigen* oder *gemischten Ursprungs*.

„Es wäre nur eine allzuweitläufige Abschweifung; sonst könnt' ich Ihnen leicht begreiflich machen, wie ausnehmend wichtig diese Begriffe gemischten Ursprunges sind. Nur so viel will ich erinnern, daß größtentheils auf diese Begriffe der Zauber der dichterischen Harmonie, und die Möglichkeit einer philosophischen Sprache beruht. Jene Harmonie, worunter ich hier die nachahmende verstehe, wäre äußerst eingeschränkt, wenn es nicht allgemeine Ähnlichkeiten gäbe, in welchen die hörbaren Töne und Rhythmen mit sichtbaren und andern Gegenständen

zusammenträfen; und der beträchtlichste Theil der philosophischen Sprache fele weg, wenn nicht die sinnlichen Dinge mit den unsinnlichen gewisse abstracte Merkmale gemein hätten, durch welche jene zu geschickten Metaphern für diese würden. —

„Ich werfe einen zweiten Blick in unsern Philebus, und finde, daß Sokrates nicht bloß von Einem und Vielem, sondern auch von Einem und Unendlichem spricht. Und zwar sagt er, daß es zwischen diesem Unendlichen und diesem Einem, verschiedene zwischenliegende oder Mittelbegriffe gebe. — Auch hievon ist der Sinn leicht zu fassen. Nehmen Sie den allgemeinen Begriff des Thiers; so haben Sie, nach dem Ausdruck des Sokrates, Eins. Nehmen Sie alle wirkliche Thiere, die in der Welt gewesen sind,

sind, und seyn werden; so haben Sie Vieles. Aber was für ein Vieles? — Nicht wahr? Ein unübersehliches, unzählbares, und wenn Sie Sich so ausdrücken wollen, unendliches?

Ganz recht.

„Nehmen Sie nun aus dieser Unendlichkeit irgend ein einzelnes, z. B. eine wirkliche Biene heraus; etwa die, die beim Anakreon den Amor sticht, oder eine von denen die am Hymettus dem jungen Platon Honig auf die Lippen trugen — Fabeln, die hier für Wirklichkeiten gelten mögen —; müssen Sie da nicht erst eine Menge anderer Begriffe durchlaufen, die immer allgemeiner und allgemeiner werden, ehe Sie zu dem sehr allgemeinen des Thiers kommen?

Freilich.

„Mutterbiene oder männliche Biene

konnten jene nicht seyn; denn die sammeln nicht Honig. Was war also der nächste Begriff, unter den sie gehörten?

Der Begriff einer Werkbiene.

„Die Werkbiene aber ist, so gut wie jede andere, Biene: und also ist hier wieder der nächste Begriff? —

Eben dieser: der Biene.

„Nun gehört aber die Biene unter die Fliegen; die Fliege unter die Insecten: und so haben Sie eine Menge von zwischenliegenden Einheiten; eine Leiter von Mittelbegriffen, durch die Sie Sich von dem Unendlichen zu der höhern Einheit erheben oder von dieser Einheit zu dem Unendlichen herabsteigen können. — Das Nehmliche wird sich, in Ansehung aller andern einzelnen Dinge, finden. Nehmen Sie, aus der unzählbaren Menge von Linien und Körpern in der Natur, die

Spirale auf Jakob Bernoullis Grabmaal heraus, die er zu einem so schönen Sinnbilde der Unsterblichkeit seiner Seele machte, oder die geometrischen Körper, an denen Cicero die Grabstätte des Archimedes erkannte; und Sie finden abermal verschiedene Mittelbegriffe, die Sie erst durchlaufen müssen, ehe Sie zu den höhern Begriffen der Linie und des Körpers gelangen.

„Merken Sie Sich nun folgende in der Logik und überhaupt in den Wissenschaften eingeführte Terminologie. Jedes Ding aus dem Unendlichen heißt ein *einzelnes* Ding (*individuum*); der nächste allgemeine Begriff, unter welchem die Individuen enthalten sind, die *Art* (*species*); der höhere allgemeine Begriff, der die Arten unter sich faßt, die *Gattung* oder das *Geschlecht* (*genus*). — Die Bie-

nen am Hymettus waren Individuen; Werkbiene, ist die Art; Biene, das Geschlecht; Fliege, das *höhere Geschlecht* (*genus superius*); Insect, das noch höhere Geschlecht. Unendlich aber kann diese Reihe untergeordneter Begriffe nicht seyn: das *höchste Geschlecht* (*genus summum*), welches alle andern hohen und niedrigen Geschlechter, Arten und *Unterarten* (*species inferiores*), nebst allem möglichen Individuellen, unter sich faßt, ist der Begriff des Dinges (*entis*).

„In dem Fortgange unsrer Untersuchungen wird es Ihnen immer deutlicher werden, daß aller Gebrauch der Vernunft, mithin aller Vorzug des Menschen, eben auf seine Gabe zu abstrahiren und auf die hievon abhängende Subordination der Begriffe beruhet. Diese Gabe also ist das edelste Vermögen, die höchste Kraft sei-

ner Natur; diejenige wodurch er der Gottheit so nahe kömmt, als seine Endlichkeit es verstatet. Und wenn nun überhaupt die leichte ungehinderte Übung jeder Kraft mit Vergnügen verbunden; wenn jede Art von Vergnügen, wie sich aus näherer Entwicklung desselben ergibt, auf Übung der Kräfte gegründet ist: so begreifen Sie leicht, daß der Vernunftgebrauch, mittelst der wahrgenommenen Unterordnung der Begriffe, ein empfindliches Vergnügen gewähren, und daß dagegen alle Hindernisse die sich diesem Gebrauch entgegensetzen oder ihn aufhalten, sehr unangenehm seyn müssen. Je unangenehmer aber die Hindernisse, desto lebhafter das Bestreben, sie aus dem Wege zu räumen. — Nur diese wenigen Ideen gefaßt, und Sie werden keine Schwierigkeit finden, auch noch folgende schöne

Stelle zu verstehen, die ich Ihnen zum Schluß aus unserm Philebus übersetzen will. Sokrates hatte kurz vorher das Räthsel von Einem und Vielem vorgetragen, und fährt nun fort: „Dieses Werk des „Räsonnements, dieses Eine in Vielem „und Viele in Einem, findet sich überall, „und fand sich von jeher in allen unsern „Begriffen; es ist nicht jetzt erst entstanden, und wird auch nie wieder aufhören: denn der Trieb des Menschen zum „Räsonnement ist, glaub' ich, unwandelbar und unsterblich. Der Jüngling, der „ihn zuerst befriedigen lernt, geräth vor „Freuden aufser sich selbst; es ist ihm, „wenn er dies Geheimniß entdeckt, als „ob er einen Schatz von Weisheit besäße; vor- und rückwärts versucht er „damit auf allerlei Art: bald rollt und „drängt er das Viele in Eins zusammen,

„bald entwickelt und theilt er's wieder
„in Vieles. — Sich selbst stürzt er zuerst,
„und sich am meisten, in Schwierigkei-
„ten; dann aber auch Alles was ihm zu-
„nahe kömmt, Jung oder Alt: weder Va-
„ter, noch Mutter, noch sonst ein leben-
„diges Geschöpf, mögt' ich sagen, hat
„Friede vor ihm; Barbaren selbst würd'
„er nicht Ruhe lassen, wenn er nur ir-
„gendwo einen Dolmetscher wüfste.“

„Ich nehme an, dafs auch Sie zuwei-
len in ähnliche Schwierigkeiten gerathen
werden. Sie kennen in diesem Falle den
Freund, bei dem Sie keines Dolmetschers
bedürfen, und der Ihnen gern helfen wird,
so viel ers vermag.

Sechste Lection.

„Sokrates hat uns die Lehre von der Unterordnung der Begriffe so wichtig gemacht, daß es Sie nicht befremden kann, wenn ich noch einmal darauf zurückkomme. Auch ist in der That noch Manches, das Sie in Ansehung der einzelnen Dinge, der Arten, und der Gattungen, zu bemerken haben.

„Zuerst von dem einzelnen Dinge. — Sphäre und Cylinder zierten das Grabmaal des Archimedes, weil dieser große Geometer das Verhältniß beider Körper zuerst entdeckt hatte. Sie standen auf einer kleinen Säule, vor dem Agrigentini-schen Thore zu Syrakus, mit einer Menge

anderer Grabstätten umringt, und mit Dornen und Disteln umwachsen (*CIC. Tuscul. Quaest. V, 23*). — Sie sehen, wie genau ich Ihnen hier den Ort bestimme, wo sie zu finden waren. Die Zeit, wann Archimedes umkam, wissen Sie ohne Zweifel Selbst?

Er ward von einem Römer, nach Einnahme von Syrakus durch den Marcellus, im zweiten Punischen Kriege, ermordet.

„Also auch die Zeit, wann dies Grabmaal gesetzt ward, ist so ziemlich bestimmt. Wenn ich alles Übrige nicht gleich genau bestimme; so rührt es bloß daher weil ich keine Nachrichten mehr finde. Aber mußte es nicht nothwendig ein namhafter Künstler seyn, der dies Grabmaal, diese Figuren machte? eine bestimmte Materie, Holz, Stein, Thon, woraus er sie machte?

Unstreitig.

„Mit Einem Worte: mußte nicht Alles an diesen Individuen von Körpern durchaus bestimmt seyn? Oder, wenn Ihnen das deutlicher scheint: mußte nicht jede Frage, die man in Betreff derselben nur immer aufwerfen konnte, genau können beantwortet, bejaht oder verneint werden?

Wohl freilich.

„Und nun überhaupt: muß nicht das Nehmliche von jedem Individuum, jedem einzeln wirklich vorhandenen Dinge gelten? Muß nicht Menon, muß nicht Sokrates, muß nicht jeder Andre den Sie nur nennen können, von den und den Eltern, den und den Jahren, der und der Gestalt, den und den Gemüthseigenschaften; kurz, durchgängig bestimmt seyn?

Es fällt in die Augen.

„Wie nun aber mit den abgesonderten, allgemeinen Begriffen? Wie mit Art und mit Gattung? — Die Art haben wir in voriger Stunde erklärt? —

Als allgemeinen Begriff, unter welchem die Individuen enthalten sind.

„Und den allgemeinen Begriff? —

Als solchen, der bloß das Ähnliche mehrerer andern Begriffe enthält.

„Also ist nun die Art? —

Ein Begriff, worin man sich bloß die Ähnlichkeit mehrerer Individuen vorstellt.

„Mithin wird der Begriff der Art gebildet? —

Indem man, bei der Vergleichung mehrerer Individuen, bloß auf ihre ähnlichen Bestimmungen achtet, und alle *Verschiedenheit* derselben (*differentiam individualem s. numericam*) wegläßt.

„Zum Beispiel: der Begriff einer Sphäre? eines Cylinders?

Indem man weder auf Ort, noch auf Werkmeister, noch auf GröÙe, noch auf Materie, noch auf sonst eine Verschiedenheit sieht.

„Wie haben wir ferner den Gattungsbegriff erklärt?

Als solchen, der mehrere Arten unter sich faßt.

„Das will sagen?

Als allgemeinen Begriff, worin man sich bloß das Ähnliche mehrerer Arten vorstellt.

„Er wird also gebildet?

Indem man wieder alle *Verschiedenheit der Arten* (*differentiam specificam*) absondert.

„Zum Beispiel: der Begriff des regelmäßigen geometrischen Körpers?

Indem man alles vergißt, was Sphäre, Cylinder, Prisma, u. s. w. Verschiedenes haben.

„Und so ferner der Begriff der höhern Gattung?

Indem man wieder alle *Verschiedenheit der untern Gattungen (differentiam genericam)* wegläßt.

„Die Begriffe der Arten und Gattungen sind also, in manchen Absichten, nothwendig unbestimmt. Denn in den erstern fehlen alle individuellen, in den letztern noch überdies alle speciellen Verschiedenheiten. Durchgängig bestimmt zu seyn, ist demnach ein unterscheidendes Kennzeichen des Individuums. — Zugleich liegt noch im Obigen, daß die Begriffe um so mehr an Inhalt verlieren, je mehr sie an Ausbreitung gewinnen, und umgekehrt, um so mehr an Inhalt gewinnen,
je

je mehr sie an Ausbreitung verlieren. Daher halten sich die Dichter, die freilich kaum andre als abstracte Begriffe in der Sprache vorfinden, dem Individuellen so nah als möglich, und weichen den zu abstracten Ideen so sorgfältig aus. Lebhaftigkeit der Vorstellungen ist das Wesen ihrer Kunst, und Lebhaftigkeit erfordert Fülle des Inhalts.

„Aus den gegebenen Erklärungen von allgemeinen und besondern Begriffen fließen noch andre Wahrheiten, die aber sehr leicht erkannt werden. — Allgemeine Begriffe, haben Sie gesehen, sind nichts als Ähnlichkeiten mehrerer besondern Begriffe; *ähnlich* aber nennt man Dinge, insofern sie einerlei Bestimmungen haben. Kann also in den allgemeinen Begriffen irgend etwas seyn, das nicht auch in den

besondern wäre? Widerstritte das nicht den festgesetzten Erklärungen?

Ganz sichtbar.

„Muß also nicht der ganze Begriff der obern Gattung in der untern, dieser ganz in dem einzelnen Dinge liegen?

Natürlich.

„Aber gilt das auch umgekehrt? Liegt auch der Begriff des Individuums ganz in der Art? der Begriff der Art ganz in der Gattung? überhaupt der besondere Begriff ganz in dem allgemeinen?

Nein. Denn in dem allgemeinen fehlen manche Bestimmungen des besondern, durch deren Weglassung er eben gebildet worden.

„Sie sehen also, daß sich vom Besondern nicht aufs Allgemeine, aber dagegen vom Allgemeinen aufs Besondere schließen läßt. Man kann nicht sagen:

weil jedes Quadrat rechte Winkel hat, so hat auch jede vierseitige Figur rechte Winkel; aber das kann man sagen: weil jede vierseitige Figur vier Winkel hat, so hat auch das Quadrat vier Winkel.

„Doch so ganz mögte dieser Schluß vom Allgemeinen aufs Besondere doch nicht gelten. — Eine vierseitige Figur, allgemein genommen, kann ungleiche Seiten haben. Nicht wahr?

Allerdings. Das Rhomboides hat sie.

„Aber kann sie auch das Quadrat haben?

Nein. Es widerspräche seiner Erklärung:

„Hier also wäre der Schluß vom Allgemeinen aufs Besondere falsch. Warum aber nur hier, und nicht oben? — In jenem Schlusse hieß es bestimmt: *hat*; in diesem heißt es unbestimmt: *kann ha-*

ben. Dort war von einer wirklich schon festgesetzten, hier von einer nur möglichen Bestimmung die Rede. Der Schluß also vom Allgemeinen aufs Besondere ist unrichtig? —

Wenn von bloß möglichen Bestimmungen des Allgemeinen die Rede ist.

„Aber vielleicht machen wir diese Regel zu voreilig? — Ich denke, wohl nicht. Denn der Grund davon läßt sich selbst in den Begriffen angeben. Der besondere Begriff enthält mehr, als der allgemeine. Unter den Bestimmungen aber die er mehr enthält, kann sich, wie hier beim Quadrat, gerade diejenige finden, die jene beim allgemeinen Begriffe denkbare aufhebt. — So aber, wie mit der bloßen Möglichkeit einer Bestimmung, so auch mit einer gewissen Unmöglichkeit. Kann der allgemeine Begriff, insofern er allgemein ist, existiren?“

Nein.

„Warum nicht?

Weil ihm die durchgängige Bestimmung fehlt, und weil das Existirende diese nothwendig haben muß:

„Sonach ist, außer der Vorstellung, jeder allgemeine Begriff ein Unding. Ist darum auch das Einzelne Unding? Kann darum auch das Individuum nicht vorhanden seyn, weil es die Art, die Gattung nicht seyn kann? Würde das folgen?

Durchaus nicht.

„Da hätten wir also zwei Fälle, wo der Schluß offenbar falsch ist. Vergleichen Sie diese Fälle! — Findet sich nicht in dem erstern, daß die Möglichkeit einer solchen und solchen Bestimmung dem allgemeinen Begriff nur zukam, insofern er allgemeiner Begriff war? Findet sich nicht in dem zweiten, daß die Unmög-

lichkeit der Existenz ihm auch nur zukömmt, insofern er allgemeiner Begriff ist?

Ganz deutlich.

„Machen Sie Sich also folgende Regel: Alles was von dem allgemeinen Begriff nur insoferne gilt, als er allgemeiner oder allgemeinerer Begriff ist; das gilt darum nicht auch von dem untergeordneten besondern Begriffe.

„Nunmehr zur Anwendung unsrer Theorie auf den Begriff der Tugend! — Tugend, wissen Sie, hatten Sokrates, Themistokles, Perikles, und so viele Andere. Wenn sie gleich bei jedem, nach der verschiedenen Mischung ihrer Charaktere, eine andere Farbe annahm; so war sie doch immer in allen diesen Männern Tugend. Nicht wahr?

Allerdings.

„Also schon in dieser Hinsicht ist Tugend ein allgemeiner Begriff?

Wie aus dem vorigen folgt.

„Mäßigkeit, Tapferkeit, Patriotismus,
sind alles Tugenden?

Freilich.

„Und wenn Sokrates mäßig war, so
war es auch Phocion; wenn Themistokles
tapfer war, so war es auch Miltiades;
wenn Perikles Patriot war, so war es auch
Demosthenes.

Nach dem Bericht der Geschichtschrei-
ber.

„Also Mäßigkeit, Tapferkeit, Patrio-
tismus finden sich gleichfalls bei Mehrern?
sind gleichfalls allgemeine Begriffe?

Nicht anders.

„Sind es eben so allgemeine, als Tu-
gend, oder weniger allgemein?

Weniger allgemein.

„So, daß es nicht eben so viel Mä-
ßige, Tapfre, Patriotischgesinnte giebt,
als überhaupt Tugendhafte?

Das folgt ganz deutlich.

„Denn nicht wahr? Es giebt ja auch weniger Dreiecke, Vierecke, Cirkel, als überhaupt Figuren?

Ohne Zweifel.

„Dreieck, Viereck, Cirkel; wie verhalten sie sich gegen den Begriff: Figur? Doch wie Arten gegen die Gattung?

Ganz recht.

„Und jene besondern Tugenden: Mäßigkeit, Tapferkeit, Patriotismus; wie verhalten sich die gegen den Begriff: Tugend?

Ebenfalls, wie Arten gegen die Gattung.

„Das dacht' ich! — Sie konnten mir freilich nicht anders antworten, da nicht bloß der gemeine Sprachgebrauch, da auch Sokrates selbst Sie verführt. Er hat durch die Beispiele die er dem Menon

giebt, den Begriff der Tugend gleichsam in ein fremdes Medium gestellt, worin er, eben wie das Ruder in der Fluth, gebrochen erscheint, da er doch ganz ist.

„Sagen Sie mir: Können Sie Sich eine Biene denken, die zugleich Mutterbiene, männliche Biene, Werkbiene; eine Figur, die zugleich Cirkel, Dreieck, Viereck wäre?

Unmöglich.

„Eben dies allgemeiner: können Sie Sich einen Begriff denken, in dem sich alle die verschiedenen, einander aufhebenden, widersprechenden Bestimmungen der mancherlei Arten vereinigen?

Durchaus nicht.

„Wenn sich also mehrere Begriffe in einem dritten vereinigen, und vereinigen müssen, wenn anders dieser Begriff nicht zerstört werden soll: kann alsdann dieser

Begriff Gattung seyn, sodafs die in ihm enthaltenen andern Begriffe die Arten wären?

Offenbar nein.

„Ein Beispiel wirds vielleicht noch erleuchtender machen. — Feuer, wissen Sie, wenn es auf dunkle Körper fällt, so erleuchtet es; wenn es brennbare fafst, so zerstört es; wenn sich ihm kalte nähern, so erwärmt es. Nicht?

Wie bekannt.

„Gesetzt nun, ich wollte sagen: Erleuchten, Erwärmen, Zerstören, wären drei Arten von Feuer; würd' ich da richtig reden?

Sehr unrichtig.

„Und doch würd' ich eben so reden, wie Sie. Nannten Sie nicht Tapferkeit, Mäßigkeit, Patriotismus, drei Arten von Tugend?

Das wohl; aber — —

„Der Fall, sagen die Moralisten, ist gleich. — Unser Sokrates, wie Sie aus seiner Geschichte wissen, war ein Tugendhafter, in jedem Verstande des Worts. Er war tapfer, weise, gütig, wahrhaft, gerecht; Alles, was ein Biedermann seyn soll. Aber alle diese einzelnen Tugenden waren, nach der Behauptung der Weltweisen, nur Eine Tugend. Es war das nehmliche Feuer, die nehmliche ungetheilte Flamme in seiner Seele, die im Treffen zerstörte, in philosophischen Gesprächen erleuchtete, im ganzen Lebenswandel erwärmte. Tapferkeit, Wahrheitsliebe — was sonst für Namen man der innern Seelengüte des Mannes nur geben mag — waren nur verschiedene Äußerungen, verschiedene Anwendungen der nehmlichen Vollkommenheit seines Willens. Und so, wie Feuer nicht mehr Feuer bleibt,

wenn man ihm eine der obigen Kräfte abspricht; so, behaupten die Moralisten, bleibt Tugend nicht mehr Tugend, wenn man eine der einzelnen sogenannten Tugenden wegnimmt.

„Die Gründe dieser Behauptung — kann ich Ihnen füritzt noch nicht anführen. Aber eine Autorität will ich anführen, die mehr andere Autoritäten in sich enthält. — Cicero hatte von Klugheit und Gerechtigkeit, als zwei verschiedenen Tugenden gesprochen, und setzt hinzu: *Sed ne quis sit admiratus, cur, cum inter omnes philosophos constet, a meque ipso saepe disputatum sit, qui unam haberet, omnes habere virtutes, nunc ita sejungam, quasi possit quisquam, qui non idem prudens sit, justus esse: alia est illa, cum veritas ipsa limatur, in disputatione subtilitas, alia,*

eum ad orationem communem omnis accommodatur, oratio. Quamobrem, ut vulgus, ita nos hoc loco loquimur, ut alios fortes, alios bonos viros, alios prudentes dicamus. (de Off. II, 10.)

„Sie sehen: wenn hier Cicero Recht hat, so hat uns Sokrates mit seinen Beispielen nicht so ganz auf den richtigen Weg geleitet. Auch offenbart sich das ziemlich deutlich in dem Fortgange seines Gesprächs. — Die sogenannten besondern Tugenden: Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Großmuth, sind nicht *unter* dem Begriff der Tugend, wie Arten unter der Gattung; sie sind *in* ihm, wie Theile im Ganzen enthalten. Oder noch richtiger vielleicht: sie sind nichts als verschiedene Seiten, Erscheinungen, Ansichten, verschiedene Äußerungen, Anwendungen, Modificationen eines und desselben Willens.

„Künftig werden wir über alles dieses besser urtheilen, wenn wir ausdrücklich suchen werden, den Begriff der Tugend deutlich zu machen und zu erklären. Vorher fragt sich nur noch, was das sagen wolle: Erklären? — Eben dies ist jetzt die nächste logische Untersuchung, die sich uns anbeut.

Siebente Lection.

„Ehe wir weiter gehn, wollen wir doch einen Augenblick inne halten, um das Bisherige in Ordnung zu bringen und zu vollenden. Wir haben uns den Punct, zu dem wir wieder zurück müssen, viel zu gut gemerkt, als dafs wir uns sollten verirren können.

„Es giebt, wie wir gesehen, zweierlei Arten von wirklichen Dingen in der Natur, sinnliche und unsinnliche. Zugleich giebts zweierlei Wege, zu Begriffen zu gelangen. Die sind? —

Die Beachtung der äufsern Veränderungen in den Sinnen, und der innern in der Seele.

„Sich eines gegenwärtigen wirklichen Gegenstandes bewußt werden, nennt man *Empfindungen*; den Begriff oder das Bewußtseyn von so einem Gegenstande selbst, eine *Empfindung*. Wie vielerlei giebt es also Empfindungen?

Zweierlei. *Äußre* und *innre*.

„Wäre das richtig? — Wenn wir sehen, hören, schmecken: sieht da das Auge? hört das Ohr? schmeckt der Gaumen? Sinds diese äußern sinnlichen Werkzeuge, oder ists die Seele, die sich bewußt wird?

Die Seele.

„Mithin ist ja eine jede Empfindung innre Empfindung. Denn Empfindung ist Begriff; Begriff ist Bewußtseyn; Bewußtseyn ist in der Seele. Nicht?

Allerdings.

„Wo bleibt denn also der Unterschied,
den

den Sie so eben festsetzten? Das empfindende Wesen ist ja immer das Nehmliche.

Aber doch nicht die empfundene Sache.

„Wahr! Dann sollt's aber nicht: äußere und innre Empfindung; es sollte: Empfindung des Außern, Empfindung des Innern, heißen. Doch wenn Sie Sichs nur einprägen, daß nicht das empfindende Wesen, sondern bloß die empfundene Sache; nicht das *Subject*, sondern das *Object*, den Unterschied macht: so mögen Sie dann immer jene Ausdrücke beibehalten. — Bei der innern Empfindung ist das vorstellende Subject?

Die Seele.

„Das vorgestellte Object?

Eine Veränderung der Seele.

„Also bei der innern Empfindung fällt Subject und Object zusammen; die Seele betrachtet sich selbst. Hingegen bei der

äußern Empfindung durch die Sinne; was ist da das Object?

Etwas Körperliches, Materielles.

„Also hier fallen Subject und Object außer einander; sie sind verschieden. — Nehmen Sie nun die Liebe des Sokrates zum Schönen. Das Schöne selbst, das er liebte, abgesondert von dem sich mit einmischenden intellectuellen und moralischen Schönen; war es in oder außer der Seele?

Das Letzte. Außer der Seele.

„Subject und Object also waren verschieden, und insoferne Sokrates seine Aufmerksamkeit auf das Object richtete, war die Empfindung? —

Eine äußere Empfindung.

„Das Wohlgefallen aber am Schönen; die Liebe dagegen? —

War in der Seele des Sokrates selbst.

„Und mithin? —

War es innre Empfindung.

„Beides aber, die Vorstellung des schönen Gegenstandes und das Wohlgefallen daran, das Objective und das Subjective, waren in der Seele nur Eins? waren inzigst versschmolzen?

Freilich.

„Worauf kam es also an, ob diese Empfindung des Sokrates eine äufsre bleiben, oder in eine innre sollte verwandelt werden? Blofs auf Lenkung der Aufmerksamkeit. Sah er aufs Objective, so blieb äufsre; sah er aufs Subjective, und machte dieses selbst zum Objectiven, so wards innre Empfindung. — Das Nehmliche trifft bei jeder andern sinnlichen Vorstellung ein. Sieht man auf die Sache deren man sich bewußt ist, so hat man eine äufsre Empfindung; sieht man auf das Bewußt-

seyen selbst, mit den daran hangenden Seelenmodificationen, so hat man eine innre. — Schon in dieser Rücksicht ist es unwahr, daß wir von unsrer Seele weniger, als von den Körpern, wüßten. An jedem Begriff von einem äußern körperlichen Dinge hängt ein Begriff von der Seele, der nur von uns darf aufgefaßt und beachtet werden: und wohl untersucht — — Doch die vollständige Ausführung dieses Gedankens wäre zu weitläufig, und dieses Orts nicht.

„Daraus, daß die Seele sich wirklich Begriffe vom Gegenwärtigen bildet, wirklich empfindet, folgt unmittelbar, daß sie eine Fähigkeit, eine Kraft dazu hat, ein *Empfindungsvermögen*. Auch dieses ist also zwiefach: ein *äußres*, und *innres*. Mit jenem wird die Seele die *sinnlichen, körperlichen, materiellen* Dinge gewahr,

wie Sie Sich ausdrücken wollen; mit diesem? —

Die *unsinnlichen, unkörperlichen, immateriellen.*

„Aufser den Empfindungsideen bildet die Seele, wie wir gesehen, auch noch abstracte Begriffe. Sie hat also, aufser ihrem Empfindungsvermögen? —

Auch noch ein *Abstraktionsvermögen.*

„Raum, Solidität, Schwere, Schnellkraft: von was für Gegenständen sind diese Begriffe abgesondert? Von sinnlichen, oder von unsinnlichen?

Von sinnlichen.

„Sie gehören also selbst zu der Classe der sinnlichen Begriffe, wenn sie gleich, insofern sie Abstractionen sind, nicht sinnlich empfunden werden. — Hingegen die Begriffe: Gedanke, Urtheil, Liebe, Verehrung; von was für Gegenständen sind diese abgesondert?

Von unsinnlichen, immateriellen.

„Sie sind also selbst unsinnlich und immateriell. — Eben so auch die Begriffe: Gott, Geist, Thierseele; denn auch zu diesen Begriffen sind alle darin verbundenen Merkmale aus dem innern Bewußtseyn unser selbst gezogen. — Der Begriff: Schönheit, war abgesondert?

Beides von sinnlichen und von unsinnlichen Dingen.

„Er ist also auch selbst, wie mehrere andere Begriffe: Geschwindigkeit, Ordnung u. s. f., beides sinnlich und unsinnlich. — Die höchsten Gattungen nun, in allen Arten von Begriffen, werden abstrahirt; wovon?

Von untern Gattungen.

„Diese? —

Von obern Arten.

„Wieder diese? —

Von untern Arten.

„Endlich die untersten Arten; wovon? —

Von einzelnen, wirklichen Dingen.

„Davon erhalten wir die Begriffe? —

Durch die Empfindung.

„Mithin geschieht im Grunde alle Abstraction; von was für Ideen? —

Von Empfindungsideen.

„Oder mit einem andern Worte: von der *Erfahrung*. — Wo also diese, innre und äufsre, bei dem Menschen aufhört, da ist seine Erkenntnißgränze, innerhalb welcher er allein mit seinem Verstande wirken kann. Wo sie bei dem ganzen menschlichen Geschlechte aufhört und aufhören muß; da ist die allgemeine menschliche Erkenntnißgränze. — Vielleicht, dafs es noch Seiten der Natur giebt, die ein sechster, siebenter Sinn an ihr entdecken

v könnte; aber für uns sind diese Seiten, mit allen daraus entspringenden allgemeinen Kenntnissen, so ganz verloren, wie die sichtbare Welt für den Blindgeborenen.

„Ist denn aber mit diesen beiden Arten von Begriffen, mit Empfindungen und Abstractionen, Alles erschöpft? Wären alle Begriffe, die nicht Empfindungen sind, Abstractionen; alle, die nicht Abstractionen sind, Empfindungen? — Denken Sie nach, ob Ihnen vielleicht Begriffe von einer dritten Art beifallen!

Keine.

„Nicht? — Und doch haben wir ihrer selbst im Menon gehabt. Erinnern Sie Sich noch der Dädalischen Bildsäulen, die Sokrates zu einer so angenehmen Allegorie für Meinung und Wissenschaft machte?

Vollkommen.

„Ich sagte Ihnen: Dädalus sei nicht Erfinder, sondern nur Verbesserer der Sculptur gewesen. Worin bestand die Hauptunvollkommenheit der vor ihm gefertigten Bildsäulen?

Darin, daß die Arme dicht an den Leib, und die Füße fest zusammengeschlossen waren.

„Dädalus nun? —

Machte die Arme frei, und trennte nicht nur die Füße, sondern liefs auch den einen vortreten.

„Daher man denn von seinen Bildsäulen sagte: sie gingen. Nämlich in dem Sinne, wie man auch von Vorstellungen in Gemälden sagt: die Ringer kämpfen, die Pferde laufen, die Schiffe werden umhergeworfen. — Paläphatus, der diese Anmerkung macht, erklärt aus der Mißdeutung dieser Redensart den Ursprung des

ganzen Märchens. — Aber, werden Sie einwenden, Sokrates spricht doch so ernstlich von der Sache? Er macht doch einen so bestimmten Unterschied zwischen fixirten und davonlaufenden Bildsäulen? — Das thut er freilich; allein Sie kennen schon seine naive launige Art. Insgemein läßt er von seinem Verstande nur so viel blicken, als zu seiner Absicht nothwendig ist; in allem übrigen scheint er gern unwissend und einfältig. Vollends, wenn ihm diese Einfalt einen so guten Dienst thut, wie hier; wenn sie ihm ein so bequemes Vehikel für eine philosophische Idee giebt: da ist sie erst ganz in seinem Charakter. Sonst wußt' er sicher die Wahrheit von diesen Bildsäulen eben so gut, als sie nach ihm ein Themistius, oder Diodor, oder Tzetzes wußte. — —

„Doch, zur Sache zu kommen: glau-

ben Sie, daß der erste Künstler, der schon vor dem Dädalus arbeitete, an sein Werk gehen konnte, ohne erst eine Vorstellung davon zu haben?

Unmöglich.

„Diese Vorstellung aber; konnt' er sie aus der Empfindung schöpfen?

Nein. Auch schon darum nicht, weil noch keine Bildsäulen vorhanden waren.

„Konnt' er sie abstrahiren?

Auch nicht. Aus der nehmlichen Ursache.

„Gleichwohl hatt' er sie, diese Vorstellung. Und da er sie hatte, so muß es in der That noch eine dritte Art von Begriffen, ein drittes von den vorigen verschiedenes Seelenvermögen geben. Wie wollen wir nun diese Begriffe, dieses Vermögen nennen? — Jener erste Künstler erfand, ersann, erdichtete. Nicht?

Allerdings.

„Den Namen also hätten wir schon. Wir können diese Begriffe *erdichtete, ersonnene*; das Vermögen der Seele, sie zu bilden, *Erdichtungsvermögen* nennen.

„Allein Sie wissen schon meine gewöhnliche Frage: wie wird ein Begriff von der und der Art gebildet? — Ich frage auch jetzt wieder: Wie geschieht die Erdichtung? Schafft sich die Seele dergleichen Ideen aus Nichts? Macht sie das Nichts zu Etwas? Dünkt Ihnen das möglich?

Die Materialien, scheint's, muß sie schon haben.

„So daß ihre ganze Arbeit nur im Mischen und Verknüpfen derselben bestünde? —

Das würde dann freilich folgen.

„Aber welches wären denn diese Materialien? Woher nähme sie denn die See-

le? — Wir müssen doch sehen, ob wir dem unbekanntem ersten Künstler seine Idee vielleicht nacherfinden, und dadurch das Geheimniß ans Licht bringen können. — Sein Werk war, wie alle Werke bildender Künste, Nachahmung. Das was er nachahmte, war?

Die sichtbare Gestalt des Menschen.

„Und das, worin er sie nachahmte? —

Irgend eine feste Materie. Stein.

„Die nun wohl nicht. Denn auch noch die meisten Bildsäulen des Dädalus waren von Holz. — Der Künstler hatte die Erfahrung gemacht, daß sich durch Gebrauch schicklicher Werkzeuge dem Holz allerlei beliebige Formen geben ließen. Wie, fiel ihm ein, wenn ichs versuchte, auch die menschliche Gestalt darin nachzubilden? — Die Erfindung also geschah durch willkürliche Verbindung zweier, in

Empfindung und Abstraction, bis auf ihn getrennter Begriffe. — Aber diese Begriffe waren: von welcher Art? Menschliche Gestalt; ist es ein empfundener Begriff?

Ein abgesonderter.

„Holz; sei's nun der oder der Block? —

Ist gleichfalls ein abgesonderter.

„Auch versteht sich, daß Absonderung vor Verbindung vorher gehen mußte. Fleisch ist nicht Holz, und Holz ist nicht Fleisch. Von jenem ward die Form, von diesem die Materie abgesondert. — Sodann geschah diese Erdichtung durch willkürliches Zusammensetzen mehrerer abgesonderter Begriffe. Aber, fragt sich, geschehen denn alle Erdichtungen so? — Dädalus, dieser Verbesserer und mithin zweiter Erfinder der Kunst, fand die Arme dicht an den Rumpf geprefst, die gerade aus gestellten Füße eng an einander ge-

schlossen; kurz er fand die Bildsäule, die noch ganz Ein Stück war, in Ruhe; — was that er?

Er gab seinen Bildsäulen Bewegung.

„Wie? das verstehn wir nun schon. Er bildete sie, wie ein Alter sehr wohl sagt: *εν απαγγελια τα βαδιζειν*. — Weil er nehmlich sah, das sich grösre Blöcke wähen, das die nicht zureichenden sich ergänzen, das sich nicht allein rund umher, wie es die Furchtsamkeit der ersten Versuche nur noch gewagt hatte, sondern auch zwischen den Theilen die Spähne wegnehmen liessen; so vertauschte er in dem schon gegebenen allgemeinen Begriff der Bildsäule eins der abgesonderten Merkmale: Ruhe, mit seinem entgegengesetzten: Bewegung. Also auch diese Erfindung geschah durch Verknüpfung mehrerer abgesonderter Begriffe. — Andere

Künstler gingen von der Idee aus, daß nicht die Materie, daß die Nachahmung der Gestalt nach allen ihren Umrissen das Wesentliche einer Bildsäule ist; dazu, fanden sie, ward nicht nothwendig Holz, es ward nur eine feste consistente Materie erfordert, deren Härte der Bearbeitung nicht widersteht: diesen allgemeinen Begriff nun bestimmten sie anders, setzten an die Stelle des Holzes Elfenbein, Marmor . . . , und wurden gleichfalls Erfinder.

„Noch Andre — wie früh oder wie spät? thut hier nichts — durchliefen folgende Reihe von Ideen: Metall ist schmelzbar; geschmolzen ist es flüssiger Körper, und nimmt die ganze innre Form desjenigen andern Körpers an, worein man es schüttet; dieser andere Körper ist, im Zustande der Feuchtigkeit, bildsam: man kann ihn convex, kann ihn concav bilden,
wie

wie mans für gut findet: wir wollen von innen hinein das Concave der Menschengestalt convex, das Convexe concav machen, wollen den Körper trocknen, und dann geschmolzenes Gold, Silber, was sonst für Metall wir haben werden, hineinrinnen lassen. Gedacht, gethan; und nun waren gegossne Bildsäulen da. — — Wie der bekannte Erfinder der Luftpumpe, Otto von Gerike, auf seine Idee gerathen sei; das mögen Sie Sich, nach den gegebenen Mustern, Selbst auseinander setzen. Ich gebe Ihnen zu dieser Untersuchung die Begriffe: Wasserpumpe, Wasser, Fluidum, Luft.

„Nehmen Sie, statt ersonnener materieller Begriffe, nun auch immaterielle. Nehmen Sie die philosophische Idee von Gott, oder die dichterische von einem Engel. — Wer ist Gott?

Das allervollkommenste Wesen.

„Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, u. s. f. sind seine Eigenschaften. Woher haben wir diese Begriffe?

Aus unserm innern Bewußtseyn.

„In uns aber sind diese Eigenschaften mangelhaft, unvollkommen, begränzt?

Allerdings.

„Wie bilden wir nun also die Idee von Gott? — Sie sehen: durch Weglassen und Zusetzen. Wir denken die Kräfte und Eigenschaften unsrer eignen Seele, abgesondert von aller ihrer Unvollkommenheit, und verbinden damit die Idee einer unendlichen Vollkommenheit. — Den Begriff eines Engels bildet der Dichter, indem er aus seiner eignen Seele das Ideal eines höhern Geistes abzieht, vollkommener an Erkenntniß und an Begehrungskräften, ihm statt des gröbern ir-

dischen Körpers einen feinern Lichtkörper giebt, ihn von der schönsten blühendsten Jugend denkt, u. s. f.

„Sie erkennen, daß es in allen hier gegebenen Beispielen ersonnener Begriffe, man mag nun abgesonderte Beschaffenheiten, abgesonderte Theile zu einem neuen Ganzen verbinden, oder in schon vorhandenen Ganzen ein Merkmaal ändern, oder zu allgemeiner gemachten Begriffen andere Bestimmungen hinzuthun, immer das Nehmliche ist. Insgesamt haben sie ihren Ursprung?

Aus abgesonderten, allgemeinen Begriffen.

„Die abgesonderten aber werden gebildet? —

Aus Empfindungsbegriffen.

„Also am Ende die ersonnenen? —

Ebenfalls aus Empfindungsbegriffen.

„So sind denn also diese, die Empfindungsbegriffe, die Grundlage von allen andern; denn mehrere Arten, als abstracte und erdichtete, lassen sich außer ihnen nicht denken. Wir können unsre Erfahrungsideen, äufre und innre, auf mannichfaltige Weise umwandeln, können trennen, verbinden, wieder trennen und wieder verbinden: aber wir können nichts Neues erschaffen, können keinen Urstoff zu Ideen hervorbringen, müssen allen unsern Stoff aus der Hand der Natur nehmen. Und insoferne ist der alte bekannte Lehrsatz wahr: *Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu.*

„Was zu der Überzeugung gehöre, daß unsre ersonnenen Begriffe nicht schimärisch, sondern reel sind; das hab' ich selbst im Vortrag meiner Beispiele gezeigt. Unsre Phantasie kann widersprechende

Wesen dichten, kann unverträgliche, unvereinbare Eigenschaften gatten. Eher also muß man einen ersonnenen Begriff nicht für richtig halten, als bis man aus der Natur der zu verbindenden Begriffe, wie sie durch Vernunft oder Erfahrung erkannt wird, von der Vereinbarkeit derselben gewiß ist. Die Möglichkeit der Idee von Gott schließt die Philosophie aus der Vernunft; die Möglichkeit der ersten Idee einer Bildsäule und ihren nachmaligen Veränderungen ließ ich die Erfinder aus dem schließen, was sie von der Beschaffenheit der Materien aus Erfahrung wußten, und aus diesen Erfahrungen mit Sicherheit abnehmen konnten. — Daraus daß wir keinen Widerspruch gewahr werden, müssen wir nicht sogleich die Möglichkeit folgern. Denn bei der Einschränkung unsrer Erkenntniß liegt die Schuld nur zu oft an unsrer Unwissenheit.

„Der Dichter kömmt bei seinen Erfindungen leichter, als der Weltweise und der mechanische Künstler davon. Wenn diese die langsame bedächtige Vernunft fragen, oder auch neue Entdeckungen abwarten müssen, die oft gar nicht, oft erst sehr spät erfolgen; so darf jener nur die vorschnelle Phantasie fragen, die immer gleich mit Antworten da ist. — Die Dichter hatten ihr Fahrzeug womit sie die Luft besaßten, schon längst, ehe noch die Mechaniker wußten wie sie es möglich machten.

„Ich brauche Ihnen wohl kaum erst zu sagen, wie Sie sich nun die bisherigen Materien zu sammeln und zu verbinden haben. Wir haben, wenn wir auf die Entstehungsart sehen, dreierlei Begriffe: *Empfindungsbegriffe*, *äußere* und *innere*; *abstracte* Begriffe, von *äußern*,

von *innern* Gegenständen, von *beiden* zugleich; *ersonnene* Begriffe, wiederum von *beiderlei* Arten, materielle und immaterielle. Von allen diesen Begriffen haben wir die *Erklärungen* festgesetzt, die Art ihrer *Entstehung* angegeben, die Erfordernisse zu ihrer *Wahrheit* gefunden.

Wenn Ew. Excellenz in den hier gelieferten Versuchen manchen Begriff nicht genau genug bestimmt, manchen Satz nicht ganz richtig gefaßt finden sollten, so wird das auf die Billigung oder Mißbilligung der Methode selbst keinen Einfluß haben. — Ich sah nach meiner Absicht mehr auf den Rahmen, als auf das Gemälde; aber ich bin gewiß, daß sich in eben den Rahmen worin ich ein nur mittelmäßiges Gemälde spannte, ein vortreffliches spannen läßt.

In der Ausarbeitung dieser Versuche weiter fortzufahren, scheint mir unnöthig. Das wozu ich nun fortgehen würde, die Lehre von der Klarheit der Begriffe und ihren verschiedenen Stufen, von Erklärungen und Eintheilungen, ist so deutlich in dem Gespräch enthalten, daß gar nicht

die Frage seyn kann, ob es sich auf diese Art vortragen lasse? — Auch die Folge der Materien scheint mir sehr deutlich. Dafs Menon keine eigentliche Erklärung der Tugend verlangt und Sokrates sich also mit einzelnen Sätzen begnügt: das führt, wie von selbst, zu der Lehre von den *Sätzen*; so wie die Folgerungen die er aus diesen Sätzen zieht, zu der von den *Schlüssen*. Den sogenannten *praktischen* Theil der Logik, wenn man nicht das Wesentlichste davon schon dem theoretischen einweben will, giebt die philosophischkritische Durchsicht der ganzen Verfahrensart des Sokrates, verbunden mit den eigenen Bemühungen des Lehrers, zur Entscheidung der Frage zu kommen. — Ich habe Manches, oder vielmehr das Meiste, in obigen Probelectionen nur *bei Gelegenheit* des Menon entwickelt;

fast alles Andre läßt sich *aus* dem Me-
non entwickeln. Ich glaube also schon
völlig meinen Endzweck erreicht, und
Ew Excellenz überzeugt zu haben, daß
die vorgeschlagene Methode für die Ver-
nunflehre nicht leerer Traum, sondern
reelle Idee sei.

Alles was ich noch hinzuzuthun habe,
sind einige Nacherinnerungen über den
Gebrauch und die Vortheile dieser Me-
thode.

So, wie ich einen logischen Begriff
entwickelt, eine Eintheilung festgesetzt,
eine Regel, einen Lehrsatz gefunden hätte,
würd' ich ihn von meinen Zuhörern nie-
derschreiben lassen. Nach Endigung je-
der Hauptlehre würd' ich dann, wie in
der siebenten Lection, einigen der Besten
Anleitung geben, alles Niedergeschriebene
in Ordnung zu bringen, und es durch

einen kurzen Discurs, der das Wesentlichste des ganzen Vortrags enthielte, zu verbinden. Ich würde ihre Aufsätze durchgehn, jeden begangenen Fehler bemerken, sie durch neues Fragen dahin bringen daß sie ihn auf der Stelle berichtigen müßten; und was dann am Ende herauskäme, würd' ich allen Übrigen mittheilen. So hätten sie am Schluß der Lectionen ihre vollständige, von ihnen selbst entwickelte, in Ordnung gebrachte, also gewiß weit besser begriffene, und für sie weit interessantere, brauchbarere Anleitung zur Logik.

Ferner würd' ichs mir durchaus zum Gesetz machen, nur bei den Elementarkenntnissen stehen zu bleiben, und den noch ungeübten Schüler nicht durch zu schwere, zu spitzfindige Untersuchungen zu schrecken. Doch würd' ich ihn oft

bis zu diesen Untersuchungen hinführen; ich würd' ihm die schwerern zur Logik gehörigen Fragen, wie z. B. die über den Ursprung der Sprachen, die Zuverlässigkeit der Sinne u. s. f. nennen, ob ich mich schon auf ihre Beantwortung nicht einliesse. — Der Nutzen, den das haben würde, ist sichtbar. Wenn der Schüler nur einigermaßen philosophischer Kopf ist, so müssen ihn diese Schwierigkeiten beunruhigen; die Lücken, die er in seiner Erkenntniß wahrnimmt, müssen ihn verdriessen; er muß also den akademischen Lehrer über manchen Punct schon mit Ungeduld erwarten, ihn mit weit mehr Begierde und Interesse hören, ihm weit glücklicher folgen.

Endlich würd' ich das öfter thun, was ich in obigen Versuchen nur einmal mit dem Philebus gethan; ich würde den Schü-

ler tiefer in die Lesung des Platon hinführen, und zuweilen aus andern seiner Werke Stellen und Beispiele herüberholen. So würd' ich, bei der Lehre von den Eintheilungen, vielleicht einen Blick in seinen Staatsmann (*πολιτικός*) werfen; bei der Lehre von den Schlüssen würd' ich einige Sophismen aus dem Euthydemus borgen, und die darin begangenen Fehler aufsuchen lassen. Dies hätte den Nutzen, dafs ich zugleich den Ursprung der Syllogistik erzählen, und diese Kunst von ihrem eingebildeten auf ihren wahren Werth herabsetzen könnte. — Ew Excellenz erinnern Sich ohne Zweifel, was Sie über diesen Punct in der „Revision der Philosophie von Hrn *Meiners*“ gelesen haben.

Ich komme zu den Vortheilen dieser Methode. — Den philologischen, so wich-

tig er Manchem dünken würde, übergehe ich: daß der Schüler mehr Griechisch lernt, daß er so manches von griechischen Sitten, Gebräuchen, Alterthümern, philosophischer Geschichte u. s. f. nebenher und ohne Zeitverlust wegbekömmt. Aber die philosophischen Vortheile, die mit einer solchen Platonischen Lesung des Platon verbunden seyn müssen, kann ich hier nicht übergehen. Sie sind der Aufmerksamkeit Ewr Excellenz allzuwürdig.

Der erste Vortheil liegt unmittelbar darin: daß der Jüngling gewöhnt wird, *mit* den Philosophen des Alterthums und *über* sie zu denken; daß in seinem Kopfe eine Verbindung zwischen seinen Sprach- und seinen wissenschaftlichen Kenntnissen gestiftet wird. In den meisten Köpfen liegen beide, die Schul- und die höhern akademischen Studien, weit auseinander;

nur in einigen wenigen, die sich aber sogleich durch ihre Vortrefflichkeit auszeichnen, sind sie innigst vereinigt. Der Lehrer, der eine solche Vereinigung bei mehreren begünstigt, erwirbt sich ein wesentliches Verdienst, beides um Philologie und um Philosophie. Besonders um diese letztere, in der so viele Begriffe aus den Alten besser erläutert, und so viel andere vielleicht noch geschöpft werden könnten.

Der zweite Vortheil, bei dem ich mich hier, weil er näher zu meinem Zweck gehört, etwas länger verweilen muß, ist die *Geistesbildung* der Jugend.

Ich hab' es immer bedauert, daß von dem Platon auf Schulen so wenig oder fast gar kein Gebrauch gemacht wird. Zwar hat ein verdienstvoller Mann schon vorlängst Dialogen desselben herausgegeben; aber ich fürchte, man schätzt sie mehr

um des geringern als um des größern Nutzens, mehr um der Sprache als um der Sachen willen. Wenn man die leichten lichtvollen Dialogen des Platon — und das sind so ziemlich alle, die moralischen Inhalts sind — auf Schulen einführt, und aus philosophischen Gesichtspuncten läse; so würde man doch endlich dahin kommen, daß man die Jugend nicht bloß Philosophie, sondern Philosophiren lehrte. Fast in allen unsern philosophischen Stunden setzt sich ein tiefdenkender gründlich gelehrter Mann, nicht wie Sokrates mitten unter seine Schüler, sondern weit über sie weg auf den Lehrstuhl; erklärt, theilt ein, demonstirt, widerlegt; setzt den Schüler über seine Allwissenheit und Untrüglichkeit in Erstauen; füllt ihm sein Gedächtniß mit halbverstandenen Wörtern an: aber hellt ihm
nicht

nicht seinen Kopf auf, wetzt nicht seinen Scharfsinn, lehrt ihn nicht denken. Vielmehr ist Gefahr, daß er ihn auf ewig vom Denken abschrecke: denn, im Gefühl seines Unvermögens und des unendlichen Abstandes von seinem Lehrer, verzweifelt der Jüngling an seinen Kräften, läßt die Flügel sinken, die er, ihm nachzufliegen, viel zu matt, viel zu schwer fühlt. — Wie ganz anders würde das seyn, wenn sich der Lehrer zu den Fähigkeiten des Schülers herabließ; wenn er ihm mit einer vortheilhaften Idee von den Fähigkeiten seines Verstandes schmeichelte; wenn er Anfangs, so zu reden, nur mit ihm flatterte, ihn so von Zweig auf Zweig, von Baum auf Baum lockte, und durch diese wiederholten, dem Grade der Kraft gemäßen Anstrengungen, seine Schwingen zu stärken und zu entfalten suchte!

Dies eben war die große Kunst des Unterrichtes, die Platon besaß. In der Person seines Sokrates wird er selbst so unwissend, setzt sich seinem Schüler so gleich, gewinnt durch diese Gleichheit so sehr seine Liebe und sein Vertrauen; flicht ihn so innig, und doch so unvermerkt, in das Interesse der Untersuchung hinein; giebt ihm nicht eigentlich die Begriffe, sondern läßt sie ihm selber haschen, indem er sie ihm nur auftreibt; läßt ihn die Operationen des Verstandes, durch welche alle Philosophie entstand, selber durchmachen, und gönnt ihm den süßen Traum, sich die Wahrheiten erfunden zu haben. Wie viel Licht muß dadurch im Verstande aufgehen! Wie viel Muth und Lust zu fernern Versuchen erwachen! Und diese Versuche; wie sehr müssen sie die so oft geübten Kräfte stärken, wie viel

leichter, schneller, sichrer, jede nachfolgende Übung machen! — Aus einer solchen Platonischen Schule (die sich zwar freilich nicht ganz und nicht mit allen ihren Vortheilen, aber doch im Wesentlichen, wieder herstellen läßt) kann nie ein bloßer Gedächtnißgelehrter, ein bloßes philosophisches Wörterbuch; es muß, wenn die Natur nur etwas vorgearbeitet hat, ein Denker, ein philosophischer Kopf hervorgehn. Und den zu bilden, war doch wohl einzig die Absicht der Lectionen?

Ich bin weit entfernt, irgend einem Erfolge in der Welt nur Eine Ursache zu geben. Aber wenn in Griechenland die selbstdenkenden Köpfe seltner wurden, und in Rom ihrer fast gar nicht entstanden; darf ich da nicht unter die mancherlei andern Ursachen dieser Erscheinung auch die zählen: daß bei den Griechen

diese Methode späterhin in Verfall, und bei den Römern niemals in Gang kam?

Das Weitere über die Natur und die Vortheile dieser Methode hab' ich schon vorlängst in einer Abhandlung gesagt, die, wie ich weiß, Ew. Excellenz zu lesen gewürdigt haben *). Ich will also nur das Einzige hier herüber nehmen, was ich dort mit Worten des Canzlers Baco vortrug: daß uns diese Methode die Begriffe in weit größerer Vollkommenheit giebt; nicht als abgehauene, unfruchtbare Stämme, sondern als frische lebendige Pflanzen, mit ihrer Wurzel und ein wenig daranhängender Erde: so daß derjenige, der sie in seinen Boden aufnimmt und wartet und pflegt, die schönsten Früchte der Erkenntnis davon zu hoffen hat. —

*) „Fragmente über Gegenstände der schönen Wissenschaften“ [man s. diese Schriften, Bd 4, S. 158 f.].

Aber nicht genug, daß aus der Schule eines Platon bessere Weltweise hervorgehn: auch so manches andere Gute, das der menschlichen Gesellschaft wichtig ist, wird darin vorbereitet. Denn mit den Wissenschaften hat nun der Schüler zugleich die Methode gefaßt: und eben diese Methode ist es, was ganze Stände gut; ihr herrschender Mangel, was ganze Stände schlecht macht. Die Gründe dieser Behauptung liegen unmittelbar im Vorhergehenden. Der wohlunterrichtete Schüler eines Platon wird sicher ein besserer künftiger Lehrer in jeder Art von Erkenntniß, sicher ein besserer Katechet, ein besserer Prediger werden; denn dieser soll doch etwas anders, als ein Redner wie Cicero, seyn? — Alle Arten des Vortrags, wovon die auf Schulen gangbaren Autoren den Schülern Begriff und

Muster geben, sind Erzählen und Declamiren. Höchstens noch, wenn etwa Briefe des Cicero oder Lustspiele des Terenz gelesen werden, Epistolarstil und dramatischer Dialog. Das so wichtige, so unentbehrliche Entwickeln und Unterrichten lernen sie aus keinem. Denn wenn man von Niemanden lernt, was er selbst nicht weiß, so wird mans wahrlich nicht vom Cicero lernen, der es nicht konnte. In seinen philosophischen Dialogen ist wenig oder nichts von dem Geist und der Manier des Platon. — Ich sage dieses freie Urtheil über ihn um so zuversichtlicher, da schon vor mehrern hundert Jahren Sigonius *) die Prämissen dazu gesagt hat.

Allein gesetzt auch, es wär' uns wirklich so unendlich wichtig, Redner zu ziehn; wie wurden denn jene Alten, unsre gro-

*) Vergl. Bd 4, S. 169.

Isen Muster, zu Rednern? Aus welcher Schule gingen sie aus? Aus der Schule des Platon. — Cicero hatte den Platon, von dem er so oft mit Bewunderung spricht, vielleicht mehr als den Demosthenes gelesen; und Gefsner urtheilt, meines Erachtens, sehr richtig: dafs eben aus seiner Liebe zur Redekunst sein Hang zur akademischen Weltweisheit erklärt werden müsse. Warum wollten denn wir die Schule verachten, in der sich unser groses Muster der Beredtsamkeit, ein Cicero; in der sich auch seine berühmtesten griechischen Vorgänger bildeten? ein Isokrates, den wir aus dem Diogenes von Laerte als einen Freund des Platon kennen; und ein Demosthenes, *cujus ex epistolis intelligi licet, quam frequens fuerit Platonis auditor* (CIC. Orat. 4).

Wir klagen so oft über den Verlust

der Originale, der Quellen. Und wie? Die vortrefflichste Quelle der Beredtsamkeit wollten wir haben, ohne daß wir nur würdigten daraus zu schöpfen? — —

Ich muß abbrechen, wenn Ew Excellenz nicht auch von mir urtheilen sollen, daß ich auf Schulen zu viel habe declamiren lernen. Wirklich hab' ich, den ganzen Aufsatz hindurch, zu viel an die Sache, und zu wenig an den erleuchteten Kenner gedacht, für den die flüchtigste Erinnerung an seine eigenen Beobachtungen und Einsichten genug war. Aber ich sah schon voraus, daß, wenn die vorgeschlagene Methode Beifall erhielte, ich nicht für Ew Excellenz allein würde geschrieben haben.

Ich bin mit der größten Verehrung ...

ÜBER
EINIGE EIGENHEITEN
DES
GEFÜHLSSINNES.

Die beiden Sinne des *Gesichts* und *Gefühls* haben unter einander eine merkwürdige Ähnlichkeit, wodurch sie sich von den drei übrigen unterscheiden. Wenn die letztern von den Körpern nur Eigenschaften *einerlei* Art gewahr werden; so werden jene Sinne Eigenschaften von *verschiedener* Art gewahr, und zwar von so völlig verschiedner, daß diese Eigenschaften, bei aller ihrer Unzertrennlichkeit in der Erscheinung, doch schlechterdings nicht eine auf die andre zurückgebracht, nicht eine aus der andern erklärt werden können. Die Empfindung von Wärme und Kälte, und eben so die Em-

pfung von Schwarz und Weiß, haben mit der Idee von Ausdehnung und Figur durchaus keine Verwandtschaft; es liegt in dieser Idee, so weit man sie auch entwickeln mag, nicht das mindeste Merkmal, in welchem sie mit jenen Eigenschaften, die doch in der Empfindung sich nie von ihr wollen abreißen lassen, zusammenhinge.

Eine andere Ähnlichkeit beider Sinne, wodurch sie aber nicht so schneidend von allen übrigen abgedeutert werden, ist die: daß man von den Eindrücken des einen auf die Eindrücke des andern zurück-schließen kann. Nicht zwar von Wärme und Kälte auf Farbe, oder umgekehrt; aber von den Erscheinungen der Ausdehnung für den einen Sinn auf die correspondirenden Erscheinungen für den andern. Etwas Ähnliches findet sich hier

bei den beiden Sinnen des Geruchs und Geschmacks; denn überall, wo das Schmeckbare auch riechbar ist, und insofern es riechbar ist, kündigt die Empfindung des einen Sinns, die zu erwartende Empfindung des andern an: daher auch die gemeine Sprechart der Oberdeutschen das Riechen in ein Schmecken verwandelt. Der Unterschied ist nur der: daß die Correspondenz der gröbern Sinne, des Geruchs und Geschmacks, auf wahre *innre Verwandtschaft*; die der feinern Sinne, des Gesichts und Gefühls, auf bloße *äußre Gemeinschaft* beruht. Die Eindrücke *jener* Sinne, so wie sie durch einerlei Materien geschehen, so haben sie auch eine sehr merkliche Ähnlichkeit: man riecht eben das, was man schmeckt; die Eindrücke *dieser* Sinne haben nicht die mindeste Ähnlichkeit: Figur, insofern die

Hand sie fühlt, ist etwas ganz anders, als Figur, insofern das Auge sie sieht. Nur das immer regelmäßige Zusammentreffen solcher und solcher Gesichtsbilder mit solchen und solchen Gefühlseindrücken, hat die Menschen auf den sonderbaren und doch so gemeinen Gedanken gebracht, als ob sie mit den Händen sehen oder mit den Augen tasten könnten.

Bei diesen Ähnlichkeiten beider Sinne des Gesichts und Gefühls, giebt es zwischen ihnen auch sehr merkwürdige Verschiedenheiten. — Um mich kürzer über diese Materie ausdrücken zu können, werde ich mich der eingeführten Benennungen *ursprünglicher* und *abgeleiteter* Eigenschaften bedienen, ohne übrigens an der *Locke'schen* Bestimmung dieses Unterschiedes Antheil zu nehmen. Unter ursprünglichen Eigenschaften (*qualités pre-*

mieres) werden, wie jeder weiß, Ausdehnung, Figur, Solidität, Bewegung; unter abgeleiteten (*qualités secondes*), Farbe, Wärme, Kälte u. s. w. verstanden.

Die erste Verschiedenheit setzt das Gefühl nicht bloß dem Gesichte, sondern allen übrigen Sinnen entgegen. Alle nemlich haben entweder nur *ein* Werkzeug, oder nur *zwei*, und diese von völlig gleichförmigem Baue. Das Erste ist der Fall mit dem *größern* Sinne des Geschmacks, und nach dem ersten äußern Anblick auch mit dem des Geruchs; das Letzte findet sich bei den beiden *feinern* Sinnen des Gesichts und Gehörs. Das Gefühl, insofern es abgeleitete Eigenschaften wahrnimmt, hat in dieser Hinsicht Analogie mit den *größern*; insofern es ursprüngliche erkennt, Analogie mit den *feinern* Sinnen. Für Wärme und Kälte, ist der

ganze Körper nur Ein Organ: und so hat hier der Gefühlssinn das Eigne, daß er kein besonders, nur ihm gehöriges, Werkzeug hat, und daß er mit allen andern Sinnen zugleich in einerlei Werkzeugen besteht; da hingegen sonst die Werkzeuge, jedes sein eigenes Geschäft, ohne Einmischung in die Geschäfte des andern verrichten. Für die ursprünglichen Eigenschaften der Ausdehnung und Figur, hat das Gefühl *zwei Organe*, die eben, wie bei allen übrigen Sinnen, unterscheidend gebaut, und wie bei den feinem, ganz sichtbar getrennt sind. Aber auch hier findet sich wieder das Eigne: daß diese Werkzeuge das ihnen zukommende Geschäft zwar vorzüglich und besser, als jedes andere Glied, aber doch nicht allein und ausschließend verüben. Wenn es bloß die Augen sind, womit wir sehen;

bloß

bloß die Ohren, womit wir hören u. s. w.; so sind es dagegen nicht bloß die Hände, womit wir das Runde oder das Eckige unterscheiden. Dieses geschieht auch durch jeden andern Theil unsers Körpers, der sich um einen Gegenstand mehr oder minder herumbiegen kann; wir können gewissermaßen mit der Zunge, zwischen den Lippen, mit den Zehen, die wir nur so gar nicht zu dieser Verrichtung üben, und mit noch andern Juncturen des Körpers fühlen. Die Ähnlichkeit, die das Gefühl, in Ansehung der Zahl und des gleichförmigen Baues der Werkzeuge, mit Gesicht und Gehör hat, ist also immer nur unvollkommen; indess nähert sich der Sinn, insofern er ursprüngliche Beschaffenheiten erkennt, doch ganz deutlich den *feinern* Sinnen. Er hat doch, so wie diese, der Werkzeuge mehrere; und wenn

210 EINIGE EIGENHEITEN

wir nur diejenigen rechnen wollen, die ihm ohne Vergleichung am besten dienen, so hat er eben, wie jene, nur *zwei*, die auch eben so sichtbar getrennt und eben so gleichförmig gebaut sind.

Dieser äußern Beschaffenheit der Werkzeuge entspricht die innre der Wahrnehmungen: und dies ist die zweite Eigenheit des Gefühls, wodurch es sich besonders vom Gesichtssinne, dem es sonst so ähnlich ist, unterscheidet. Das Gesicht nemlich ist durchaus ein feinerer Sinn, nicht bloß insofern er Figur, sondern auch insofern er Farben erkennt; das Gefühl hingegen theilt sich: und ist ein *feinerer* Sinn, insofern er *ursprüngliche* Eigenschaften; ein *gröberer*, insofern er *abgeleitete* wahrnimmt. Durch die letztern Wahrnehmungen ist das Gefühl ein bloß thierischer, durch die erstern ist es

ein menschlicher Sinn: hier arbeiten für ihn die schönen Künste der Sculptur und der Plastik; und die vollkommenste aller Wissenschaften, die Mathematik, hat ihm mehr als selbst dem Gesichte zu verdanken. Er ergänzt und berichtigt die Wahrnehmungen dieses letztern Sinns, und bei einem *Saunderson* tritt er so völlig an die Stelle desselben, daß er selbst zur Wissenschaft der Optik alle nur erforderlichen Begriffe liefert. So einen Sinn aber, dessen Wahrnehmungen uns Empfindung des Schönen gewähren und uns Stoff zu wissenschaftlichen Kenntnissen liefern, nenne ich einen *feinern* Sinn; dessen Wahrnehmungen nur Wollust, nicht das höhere Wohlgefallen am Schönen wirken, auch nicht zu wissenschaftlichen Kenntnissen sich verarbeiten lassen, nenne ich einen *gröbern*.

Wenn ich hier den Unterschied zwischen feinen und gröbern Sinnen gerade so fasse, wie er schon in der undeutlichen Erkenntniß eines Jeden enthalten ist; so können unmöglich die Erklärungen richtig seyn, die uns gewisse Weltweise von diesem Unterschiede gegeben haben. Diese Erklärungen haben den zwiefachen Fehler, daß sie zu *enge*, und daß sie *unfruchtbar* sind: daß sie zuerst den Sinn des Gefühls schlechterdings von der Zahl der feinern Sinne ausschließen, und ihn ganz und gar unter die gröbern verstoßen; und daß sie zweitens uns durchaus nicht begreiflich machen, warum nur die feinern, nicht die gröbern Sinne dem Geiste dienen; warum nur die Wahrnehmungen von jenen Stoff zu Wissenschaften und schönen Künsten geben, nicht die Wahrnehmungen von diesen.

Ein Deutscher Weltweiser bestimmt den Unterschied, von dem die Rede ist, nach der Beschaffenheit des *Mediums*, vermittelt dessen der Sinn empfindet. Die feinsten Materien sind ihm Licht und Luft; eine gröbere die Salze und Öle der Körper, und die gröbste die ganzen soliden Körper selbst. Wenn man nach diesem Eintheilungsgrunde von der feinsten Materie anfängt und mit der größten aufhört; so kömmt die gewöhnliche Rangordnung der Sinne heraus: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl. Hier wird offenbar der Sinn des Gefühls, eben insofern er den Wissenschaften dient, nicht allein ein gröberer, sondern der gröbste Sinn; und der Sinn des Geruchs, der zu seinem Medium die feinem flüchtigern Salze der Körper hat, wird ein bei weitem feinerer, so wenig er auch Empfin-

214 EINIGE EIGENHEITEN

dung des Schönen oder wissenschaftliche Kenntnisse gewährt, Überdies erhalten wir nicht die mindeste nähere Einsicht in die Natur der Sinne; wir lernen es nicht begreifen, warum die Wahrnehmungen des einen nur *angenehm*, die des andern hingegen *schön* sind; warum für Gesicht und Gehör Künstler von *höherm* Range, für den Geschmack nur Künstler von *niedrigerem* Range arbeiten: für jene der Maler und Tonkünstler, für diesen der Koch. Zugegeben, daß wirklich vielleicht Feine oder Gröbe des Mediums der Anlaß zur *Benennung* der beiden Arten von Sinnen geworden; so ist doch schlechterdings nicht begreiflich, wie die körperliche Feine oder Gröbe der Materie die geistige Schönheit und Deutlichkeit der Erkenntniß befördern oder verhindern könne.

Bei den feinern Sinnen, sagt ein Schottischer Weltweise *), werden wir nie *die Berührung des Werkzeuges* inne; aber allemal bei den gröbern Sinnen. Die Empfindungen der letztern setzen wir daher in die Werkzeuge selbst, hingegen die der erstern unmittelbar in die Seele: und so halten wir die Vergnügungen von jenen für körperlicher und gröber, die Vergnügungen von diesen für geistiger und feiner. Hier geschieht abermal dem Gefühl das Unrecht, daß es gänzlich unter die gröbern Sinne verstoßen wird; denn wir werden, wie dieser Schriftsteller selbst bemerkt, die Berührung unsrer Fingerspitzen bei jedem Betasten gewahr, und versetzen eben in sie hinein unsre Empfindung und unser Vergnügen. Zur Un-

*) HOME *Elem. of Criticism*, gleich zu Anfang der *Introduction*, und *Append.* §. 15.

216 EINIGE EIGENHEITEN

terscheidung der feinem von den gröbern Sinnen, dient also auch dieser Eintheilungsgrund nicht, und um so weniger, da er an der andern Seite einen der gröbern Sinne, den Geruch, zum Range eines feinem erhebt. Denn so wahr es ist, daß wir den Eindruck einer Rose auf unsre Nase sinnlich gewahr werden, wenn wir nemlich die Blume an das Werkzeug drücken, so gehört doch diese Wahrnehmung nicht dem Geruch, sondern dem Gefühl: die innern Fibern des Geruchs fühlen wir von dem Aushauch der Rose eben so wenig berührt, als die Augen vom Lichtstrahl oder das Ohr vom Tone. Auch verschafft der Umstand, daß wir die Berührung des Werkzeuges gewahr oder nicht gewahr werden, uns schlechterdings nicht die Einsicht: warum Wissenschaften und Künste nur für die eine

Art von Sinnen möglich sind, nicht für die andre.

Um uns diese Einsicht, und mit ihr zugleich die völlig richtige genugthuende Bestimmung des Unterschiedes zwischen gröbern und feinern Sinnen zu verschaffen, müssen wir folgende Beobachtungen, deren Richtigkeit die eigne Erfahrung eines Jeden bestätigen wird, zusammenfassen.

Zuerst: Gesicht, Gehör, Gefühl, insofern das Letztere ursprüngliche Eigenschaften erkennt, haben vor Geruch, Geschmack, und demjenigen Gefühl welches abgeleitete Eigenschaften gewahr wird, das Eigne voraus: daß sie alle eine weit *schnellere Folge* von *successiven Eindrücken* unterscheiden können. Die Sinne werden nicht so von jedem einzelnen Eindrucke angegriffen; die *Vibration* währt

nicht so lange, daß nicht schnell hinter einander — obgleich freilich auch dies seine Gränzen, und für jeden Sinn seine eigenen Gränzen hat — mehrere Umrisse, Bewegungen, Töne, sollten erkannt, und mit voller Unterscheidung erkannt werden können. Bei Geruch, Geschmack, und dem gröbern Gefühl, dauert dagegen der Eindruck länger; jeder vorhergehende verdunkelt, verfälscht jeden nachfolgenden: und ehe der Sinn wieder in den Stand kömmt rein zu empfinden, hat die Seele schon tausend andre Ideen durchlaufen, wodurch die Übersicht und Vergleichung der *successiven* Eindrücke noch mehr erschwert wird. Die feinem Sinne halten, so zu reden, mit der Imagination mehr gleichen Schritt: die Geschwindigkeit in der Folge ihrer Eindrücke ist der natürlichen Geschwindigkeit der Ideenfolge mehr angemessen.

Zweitens: Gesicht, und Gefühl — ich verstehe hier wieder das feinere —, *unterscheiden das Mannichfaltige* in gleichzeitigen Eindrücken, welches bei keinem der übrigen Sinne zutrifft. Ein Blumenstrauß, ein vermisches Gericht, geben eine in sich selbst freilich mannichfaltige Empfindung, worin man aber die Mannichfaltigkeit durch den Sinn selbst nicht aus einander setzen kann. Eben so zwar auch bei dem Sinn des Gehörs. Eine ganze gleichzeitige Harmonie ist nur Ein, vom Gehör nicht aus einander zu setzender, Eindruck. Wenn dennoch der Tonkünstler, wenn selbst der Koch, jener die im Accord verbundenen Töne, dieser die in der Speise vermischten Zuthaten richtig anzugeben wissen; so rührt das nur von der vorgängigen Erfahrung her: daß solche und solche einzelne Töne oder

Geschmackseindrücke bei ihrer Vermischung solche und solche Totaleindrücke hervorbringen; die Mannichfaltigkeit wird nicht empfunden, sondern geschlossen. Auch bei Getränken will man bemerkt haben, daß geübte Kenner in einem vermischten Weine die verschiedenen Arten oder Jahrgänge zu unterscheiden wissen; welches ich eben so erkläre.

Drittens, und was das wichtigste ist: die Eindrücke des Gesichts, des feinem Gefühls, des Gehörs, sind einer *Bestimmtheit*, einer *Abgemessenheit* fähig, welche schlechterdings bei den Eindrücken der gröbern Sinne mangelt. Zur Erläuterung dieses Unterschiedes dient, wie ich schon sonst gezeigt habe *), die Ver-

*) „Über die Schönheit des Einfachen“ (welche Abhandlung überhaupt mit der gegenwärtigen zu vergleichen ist): Bd 4, S. 279 folg.

schiedenheit in den Eindrücken des Gehörs. Wir können das Eigenthümliche in den Stimmen der Thiere und Menschen, das Besondere im Geräusch eines Bachs, eines Baums, eines Gewandes u. s. w. sehr wohl unterscheiden; aber es fehlt doch diesen Empfindungen das genau Abgemessene, wodurch wir im Stande wären ein bestimmtes festes Verhältniß von einer zur andern gewahr zu werden. Sobald das Geräusch zum musikalischen Tone, die Stimme des Redenden zum Gesange wird; so ist die Bestimmtheit der Eindrücke da: die sichere Erkenntniß der Verhältnisse wird möglich, und mit ihr Harmonie, Disharmonie, Melodie. Ich leite diese Bestimmtheit aus der größern Einförmigkeit des Mannichfaltigen her, welches noch immer in jeder sogenannten einfachen Empfindung der Sinne mit

einander vermischt ist. In dem Geräusch eines Bachs, eines Baumes, verbinden sich so unendlich viele und so verschiedene kleine Tönchen der einzelnen Wellen und Blätter, daß wir immer nur eine sehr verworrene Vorstellung von der ganzen Mischung erhalten, und nie ein festes Verhältniß von dem einen Geräusche zum andern wahrnehmen können. Hingegen die verschiedenen Fibern einer Saite oder des Holzes in einer Flöte sind so gleich gestimmt, geben alle einen so einförmigen Schall, daß eine genau abgemessene Vorstellung des ganzen Eindruckes, und eben damit die sichere Schätzung des Verhältnisses von einem Eindrucke zum andern, möglich wird. Die Eindrücke der gröbern Sinne, des Geruchs, Geschmacks, Gefühls — insofern es abgeleitete Eigenschaften wahrnimmt —, sind gleichsam

alle nur Geräusch, nur Schall, der sich zwar unterscheiden, aber nie mit Genauigkeit abmessen, nie in Zahlen ausdrücken läßt; die Eindrücke der feinem Sinne sind gleichsam Ton, völlig bestimmt, und einer genauen Schätzung ihrer Verhältnisse fähig. Eben darum nun geben diese Sinne Stoff für schöne Künste und Wissenschaften; für jene durch bloß klare undeutliche, für diese durch entwickelte deutliche Erkenntniß der Verhältnisse, die zwischen ihren mannichfaltigen Eindrücken Statt finden. Der größten Deutlichkeit sind die vom Auge und Gefühl erkannten Dimensionen, der nächstgrößten die vom Ohr empfindbaren Töne, der geringsten die vom Gesichte wahrgenommenen Farben fähig.

Wenn wir die hier gemachten Beobachtungen zusammen nehmen, so haben

wir auf einmal die gesuchte Erklärung des *feinern Sinnes*. Es ist ein solcher, der mannichfaltige Eindrücke, unvermischt und rein, in sehr naher Verbindung unterscheiden, und, wegen der Bestimmtheit und Abgemessenheit dieser Eindrücke selbst, ein genau bestimmtes Verhältniß zwischen ihnen wahrnehmen kann. Aus dieser Erklärung des *feinern Sinnes*, ergibt sich die des *größern* von selbst.

Da der *Unterschied* zwischen *größern* und *feinern* Sinnen von Wichtigkeit ist; so wäre zu wünschen, daß wir das Gefühl, *insofern es zu den feinern gehört*, mit einem *eigenen Namen* bezeichnen könnten. — Sonderbar ist es, daß die deutsche Sprache dem Worte *Gefühl* das ungewisse Geschlecht, nicht wie den Wörtern womit sie die andern *größern* Sinne bezeichnet, das männliche gegeben hat.

Wir

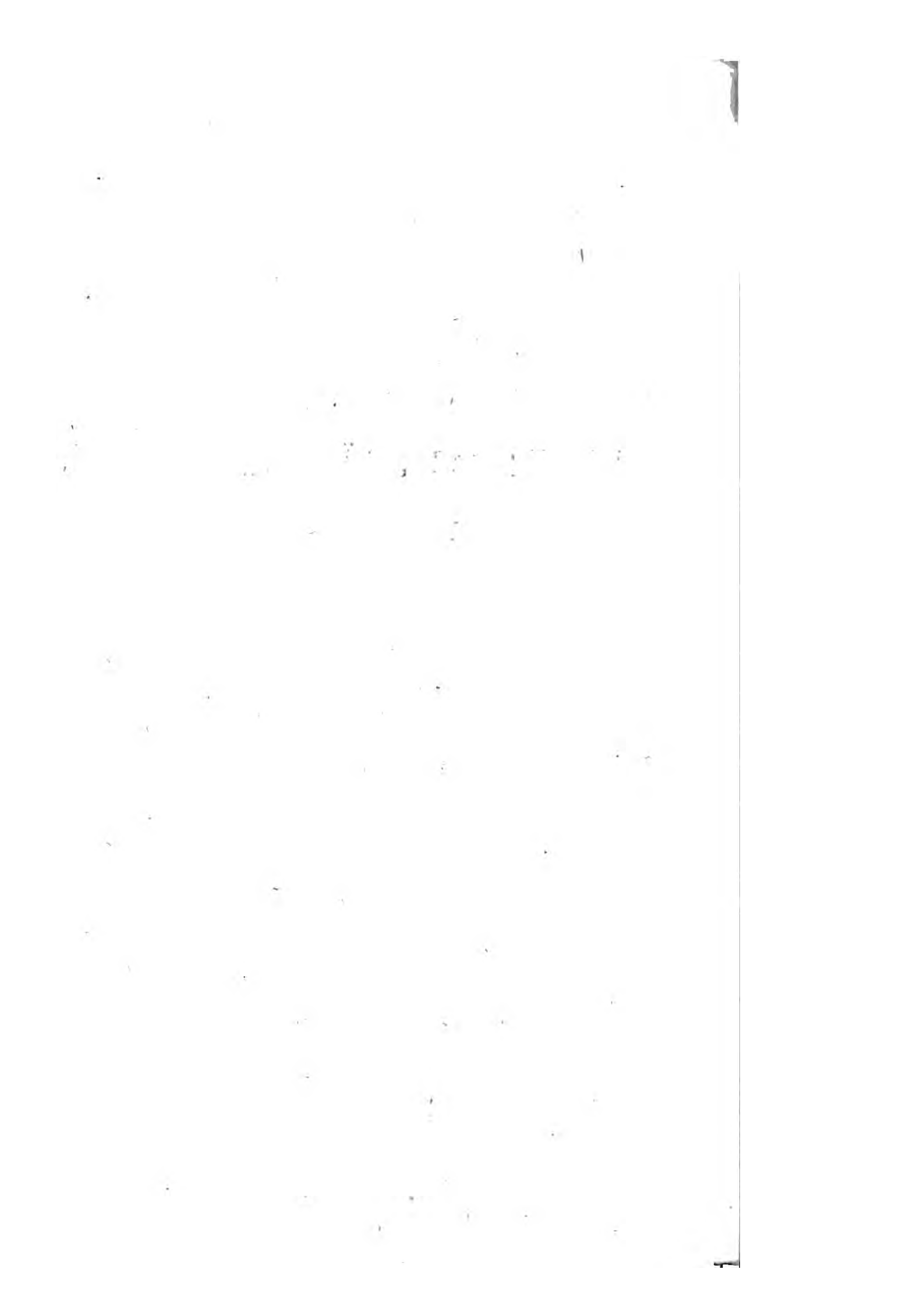
Wir sagen: *der* Geruch, *der* Geschmack; aber *das* Gefühl: so wie wir *das* Gesicht, *das* Gehör sagen. Doch diese kleine Verschiedenheit in der Bezeichnung ist ohne Vortheil, da das ungewisse Geschlecht für den gröbern Theil des Gefühls eben so gut gebraucht wird als für den feinern, und uns bei diesem Worte immer der ganze Sinn mit dem vollen Umfange seiner Wahrnehmungen einfällt. — Andere Sprachen haben hier vor der unsrigen einen Vortheil: das *Toucher* der Franzosen erinnert immer nur an die feinern Wahrnehmungen des Sinns, und eben so das *Tatto* der Italiäner. Im Deutschen haben wir das Wort *tasten*, welches nie von Wärme und Kälte oder andern dunklen Wahrnehmungen gebraucht wird; und ich sehe nicht ab, warum wir von dem Vortheile unsrer Sprache, die durch ihre

End- und Vorsylben die Bildung neuer Wörter so sehr erleichtert, keinen Gebrauch machen, und nicht, mit Beibehaltung des für die feinern Sinne angenommenen ungewissen Geschlechts, *das Getast* sagen sollten. — Wir zählten dann freilich, statt der bisherigen fünf Sinne, ihrer sechse; wir hätten drei gröbere: Geruch, Geschmack, Gefühl; drei feinere: Gesicht, Gehör, Getast. Aber warum sollten wir nicht lieber eine Neuerung einführen, zu der wir so gute Gründe haben, als immer die alte unvollkommne Bezeichnung beibehalten? Überhaupt läßt sich nicht wohl einsehn, wie die Menschen darauf gekommen sind der Sinne nur *fünf* zu zählen. Wenn sie sich an die Beschaffenheit der Materien hielten welche den Sinnen dienen, so ist es falsch, daß dieser nur fünf sind; die soliden

Körper, als solche, machen weder kalt noch warm, und es liefs sich hier sehr wohl eine eigne Materie vermuthen. Wenn sie sich an die Zahl der Organe hielten; so habe ich gezeigt, dafs das Gefühlsorgan, da es der ganze äufsre Körper ist, mit dem des Getastes nicht mehr als mit allen andern Organen zusammenfällt. Indefs scheint es mir, dafs man sich in der That an die Zahl der Organe gehalten; dafs man aber den ganzen Körper als nur Ein Organ zu betrachten, zu fremde gefunden; dafs man daher den Sinn des Gefühls zum Sinn des Getastes geschlagen: nicht blofs, weil man an den Werkzeugen des letztern Wärme und Kälte der Gegenstände am öftersten gewahr wird, sie mit diesen gemeiniglich untersucht; sondern auch, weil mit den Wahrnehmungen dieses Sinnes die Wahrnehmungen

gen des Gefühls immer eben so unzertrennlich verknüpft sind, als die Wahrnehmungen der Farben mit denen der sichtbaren Ausdehnung und Figur, die beide auch durch einerlei sinnliches Werkzeug geschehen und nur einerlei Sinne zugeschrieben werden.

ZWEI
KLEINE AUFSÄTZE.



Die Sans-Cülotten.

Gespräch zwischen mir und meinem Gegner.

Ich. Keine so allgemeinen Urtheile, bitt' ich! Ich hasse das dictatorische Absprechen über ganze Nationen, Stände, und Menschenclassen.

Mein G. Ich auch. Aber wenn die Wahrheit so offenbar ist — —

Ich. Welche?

M. G. Die, die ich eben behaupte —

Ich. Dafs keine Nation solcher Ausschweifungen, solcher unsinnigen Sprünge von Extrem auf Extrem, solcher gänzlichen Verachtung aller Ordnung, Anstän-

digkeit, Sittlichkeit, fähig sei, als die Französische?

M. G. Besonders die unsrige nicht, die Deutsche.

Ich. Und das scheint Ihnen so offenbare Wahrheit? — Mir nicht.

M. G. Sie wollen nur streiten.

Ich. Mit nichtem. Ich liebe den Frieden, wenn irgend Einer. — Aber ich glaube nun einmal, daß die Menschen alle einander so ziemlich gleich sind, und daß, wenn völlig ähnliche Umstände eintreten, sie auch völlig ähnlich verfahren werden.

M. G. Sie glauben also an keine inn're Verschiedenheit der Charaktere?

Ich. O ja! Aber was diese Verschiedenheit in dem Resultate der ähnlichen Lagen und Begebenheiten abändert, wird kaum in etwas Anderm, als im Mehr oder

Weniger, im Schneller oder Langsamer bestehen. — Auf welcher Seite dieses Mehr oder Weniger sich finden würde, steht noch dahin; aber Gott behüte, daß wir je davon die Erfahrung machen!

M. G. Was? der gesetztere, ernsthaftere Deutsche wäre fähig — —

Ich. Glauben Sie mir! Er ist zu gleichen Ausschweifungen, als der muntre, flüchtige Franzose, fähig. Vielleicht zu noch größern: denn die schwerere, gewichtigere Masse, wenn die einmal ins Sinken, Rollen und Fallen geräth — —

M. G. Ich verstehe. — Aber wir sollten uns jemal in Deutschland, sowie die Franzosen — oder Franken, Neufranken, Frankreicher; wie wird man die Leute noch endlich nennen? — wir sollten uns jemal sanscülottisiren können?

Ich. Warum nicht? —

M. G. Eine so ungeheure Ausschweifung, wie die, wäre ganz außer unserm Charakter.

Ich. Kann seyn. — Ist doch aber schon in unsrer Geschichte.

M. G. Sie spotten. —

Ich. Wir haben, so gut wie die Franzosen, unsre Sans-Cüloten an der Regierung gesehen.

M. G. In Deutschland? In unserm Vaterlande?

Ich. Nicht anders.

M. G. Da werden Sie vielleicht in Zeiten zurückgehen, die mir unbekannt sind; in sehr alte Zeiten, wo noch wenig oder vielmehr noch gar keine Cultur war.

Ich. Gefehlt! Ich rede von unsern eigenen Zeiten.

M. G. Von unsern eigenen? Von Zeiten, die wir selber erlebt haben?

Ich. Die wir selber erlebt haben.

M. G. Possen! — Oder es ist vielleicht der Fall in irgend einem unbekanntem Winkel unsers Deutschlandes gewesen.

Ich. So ziemlich im ganzen Reiche.

M. G. Da hätten Sanscülotten in unsern Tagen geherrscht? Sanscülotten hier bei uns? im heiligen Römischen Reiche?

Ich. Im heiligen Römischen Reiche. — Hie und da treiben sie wohl auch noch ihren Unfug; doch die Herrschaft, scheint es, hat man ihnen glücklich entwunden.

M. G. Ich gestehe, ich bin der unwissendste aller Menschen.

Ich. O nicht doch! — Haben wir uns denn nicht so oft gemeinschaftlich über die Robheit, Plumpheit, Ungezogenheit dieser Machthaber geärgert? nicht so oft

mit einander die heillose Anarchie erwünscht, die sie unter uns einführten?

M. G. Sie scherzen. —

Ich. Vielleicht. Aber doch nicht ohne Ernst.

M. G. Machen Sie ein Ende damit! Helfen Sie mir heraus!

Ich. Sie sind sogleich heraus, wenn Sie nur nicht an Politik, sondern an Geschmack; nicht an Staat, sondern an Literatur denken wollen.

M. G. Und in dieser, in der Literatur, hätten wir je — —? Aber beim Himmel! Sie haben Recht.

Ich. Nicht wahr? Seit zuerst der Altfranke Götz denjenigen Theil seines Leibes zur Schau stellte, auf dessen Entblößung der Name Sanscülotte Bezug nimmt; — der selige Reiske nannte ihn bescheidenlich: den Ort worauf man sitzt —

seitdem wuchs der Sanscülottismus eben so plötzlich empor, höhnte eben so unsinnig alle Regel und alle Ordnung, trat eben so frech alle Anständigkeit und Sittlichkeit mit Füßen, als es jetzt, in anderer Rücksicht, bei den Neufranken geschieht. — Ja, er hatte, wenn man die Ähnlichkeit bis dahin ausdehnen wollte, eben so gut seine Marat und seine Robespierre.

M. G. Dafs ich auch *daran* nicht dachte!

Ich. Und nun urtheilen Sie: ob eine Nation, die in ihrem Geschmacke auf einmal so ungeheuer sinken konnte, dafs selbst die Bessern darunter sich an Pöbelsprache und Pöbelwitz von Herzen erlabten, weil in jener freilich Kraft und in diesem Natur war; ob diese Nation nicht auch anderer Ausschweifungen, und

zwar der gröbsten, fähig seyn sollte, wenn die Umstände diese eben so, wie in Frankreich, begünstigten? ob sie nicht auch noch andere Gesetze, als die der Sprache, des Geschmacks und der Wohlständigkeit, sollte mit Füßen treten können?

M. G. Die guten Deutschen! Ich würde sie in diesem Falle bejammern.

Ich. Würden sie's mehr, als die Franzosen, verdienen?

M. G. Aber ich weiß nicht — Einmal habe ich gegen dieses Volk — —

Ich. Vorurtheile! — die vielleicht noch von Ihrer Kindheit her sind.

M. G. Nennen Sie's keine Vorurtheile! — Die Franzosen besitzen doch unläugbar eine gewisse Grausamkeit, einen gewissen Hang zu Ausschweifungen und Übertreibungen — —

Ich. Die wir Andern nicht kennen?
Sehen Sie, was man vom Streiten hat!
Man treibt seinen Gegner nicht fort, nur
im Kreise herum. — Sie sind mir schon
wieder da, wo Sie waren. Sie schliessen
schon wieder von einem verfliegenden
Rausch auf den ganzen Charakter. —
Wie? Sind denn darum die Franzosen
Feigherzige, weil sie bei Rosbach liefen?
Sind sie darum Unmenschen, weil sie bei
der wichtigsten aller Staatsumwälzungen
für ihre so lange gekränkten und itzt so
theuer erstrittenen Rechte mit einer Hitze
fechten, die sie unsinnig macht? — Ich
schweige von dem Mehrern, was ich noch
sagen könnte. — Aber lassen Sie uns dem
Himmel danken, daß für itzt noch keine
Anlässe zu gleichen Ausschweifungen in
Deutschland reif sind! Lassen Sie uns ihn
bitten, daß diese nie reif werden mögen!

Und über das Alles — lassen Sie uns dem armen Volk der Franzosen recht bald die heitersten, glücklichsten Tage wünschen, die sie für ihre jetzigen Stürme und Leiden reichlich entschädigen mögen!

M. G. Solche Tage, fürcht' ich, sind noch weit von ihnen entfernt.

Ich. Wer weiß? — Bei unserm literarischen Sanscülottismus sahen Sie auch des Schadens und des Verderbens kein Ende; die Literatur, glaubten Sie, würde dadurch auf immer leiden: und itzt — was ist noch viel davon übrig? Kaum mehr, als eine gewisse Freiheit, Energie, Kühnheit, deren Mangel in den meisten unsrer Geisteswerke *vor* dem Anfange jener Epoche so fühlbar war. — Ich hoffe gar sehr, auch aus dem politischen Sanscülottismus der Franzosen, der ein Ende nehmen wird und muß, soll viel Gutes für

für sie herauskommen; und ich gönne ihnen dieses Gute aus Grunde der Seele, als einem Volke, das sich um Wissenschaften, Künste, Humanität so unstreitig große Verdienste erworben, und das besonders auch zur Aufklärung und Verfeinerung unsers Deutschlandes mehr, als irgend ein anderes Volk, gewirkt hat.

Regierungs - Weisheit.

Das schlimmste Buch für Fürsten ward vor einigen Jahrhunderten zu Florenz, und eben dort in unserm Jahrhunderte das vortrefflichste, geschrieben. Der Verfasser von jenem war *Machiavel*; der Veranlasser von diesem *Leopold* der Zweite.

Das Ideal, das Machiavel von einem Fürsten aufstellt, athmet in allen Zügen die tiefste *Verachtung* des Menschen; Leopolds Regierungsgrundsätze zeugen durchaus von der höchsten *Werthschätzung* desselben. Man fühlet innigst, dafs mit jener Verachtung eben so viel Schande als Elend; mit dieser Werthschätzung

eben so viel Ehre als Vortheil für den Fürsten verknüpft ist: und eben durch Erregung dieses Gefühls ist die Schrift über die Staatsverwaltung von Toscana die vollständigste, gründlichste Widerlegung, die gegen Machiavel konnte geschrieben werden. Sie greift den Sophisten, dessen sie gar nicht einmal erwähnt, weder mit Gründen, noch mit Beredsamkeit an; aber die bloße einfache Darstellung eines nach menschenfreundlichen Grundsätzen eingerichteten Staats ist zur Widerlegung genug: wir fühlen uns stärker dadurch überzeugt, als durch Gründe, und angenehmer bewegt, als durch Rednerkünste.

Man erzählt von *Alexander*, daß er die Werke *Homers*, seines Lieblingsdichters, immer unter seinem Hauptkissen gehabt habe. Wenn unsre Fürsten ihm nach-

ahmen und auch ein Buch unter ihr Hauptkissen legen wollen, so sei es kein anders, als die Staatsverwaltung *Leopolds* von Toscana.

ENDE DES NEUNTEN BANDES.

J. J. ENGELS
SCHRIFTEN.

ZEHNTER BAND.



PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN.

ZWEITER THEIL.

BERLIN 1805.

IN DER MYLIUSSISCHEN BUCHHANDLUNG.



I N H A L T

DES ZEHNTEN BANDES.



I. Versuch über das Licht.

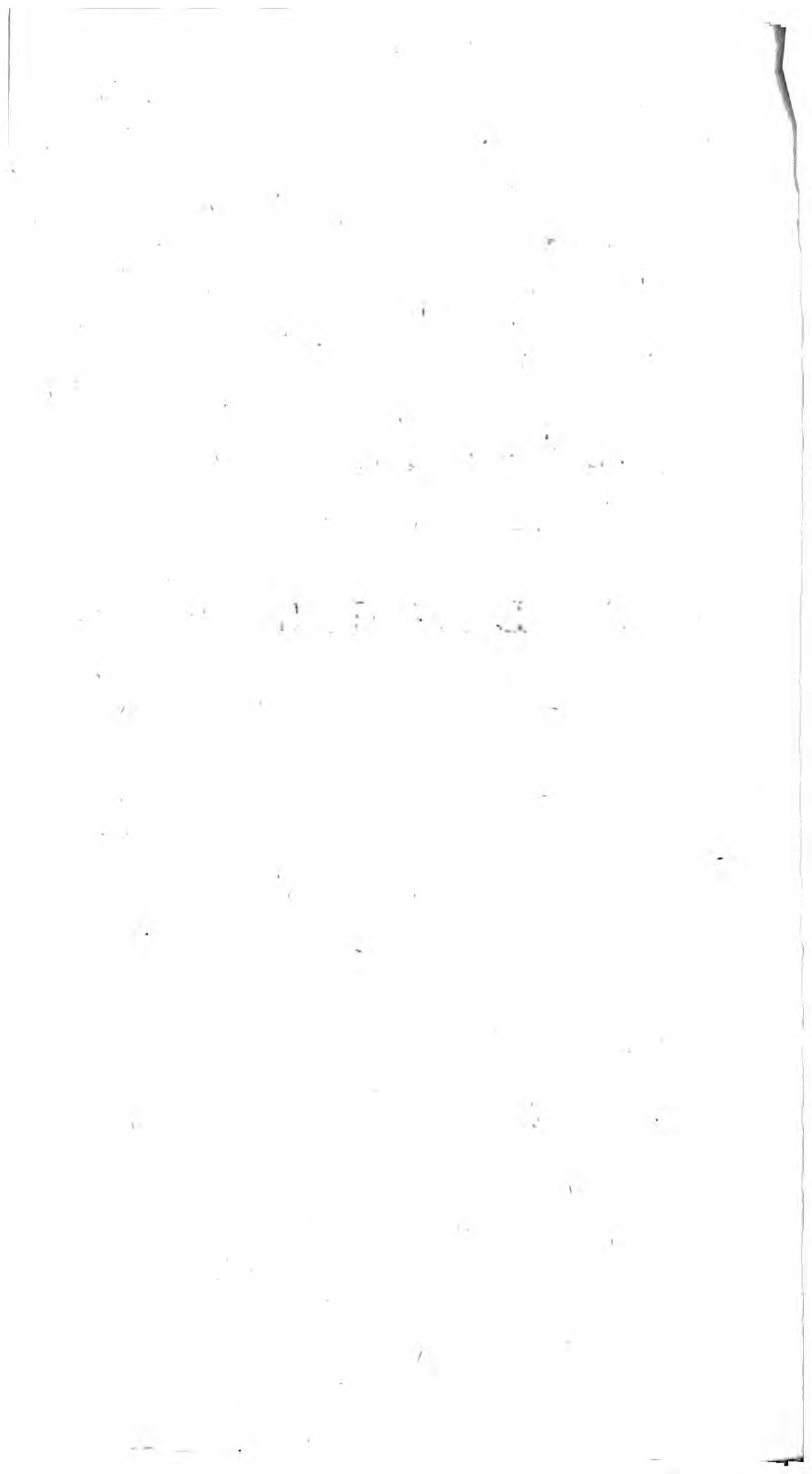
Vorrede	Seite 3
I. Über die Vieldeutigkeit des Wortes: Gefühl,	— 6
II. Über <i>Eulers</i> Einwürfe gegen das Emanationssystem.	— 22
III. Über eine Regel <i>Newtons</i>	— 61
IV. Über die Durchdringlichkeit des Lichts.	— 94
V. Über den wahren Begriff der Emanation.	— 130

I N H A L T.

2. Über die Realität allgemeiner Begriffe. Seite 155
 3. Über den Ursprung des Begriffs der Kraft — 209
-

VER-

V E R S U C H
ÜBER
D A S L I C H T.



V o r r e d e.

Man würde die Absicht dieser wenigen Bogen verkennen, wenn man eine neue Theorie des Lichts darin suchte. Bloß die Mißverständnisse, die in dem bekannten Streite zwischen den Anhängern *Newtons* und *Eulers* obwalteten, sollten hier aufgedeckt, und das System des Erstern in seinem wahren Zusammenhange vortragen werden. Da dieses bisher, meines Wissens, noch nicht geschehen war, und sich bei dieser Gelegenheit Grundsätze entwickeln ließen, die in der allgemeinen Naturlehre von Nutzen schie-

nen; so hielt ich es der Mühe nicht unwerth, meine Gedanken niederzuschreiben und sie der öffentlichen Beurtheilung zu unterwerfen. Sollte man endlich so weit kommen, daß man eine dritte bessere Hypothese zur Erklärung der Fortpflanzung des Lichtes fände, so hätte ich dann nicht mehr für die Wissenschaft selbst gearbeitet, aber doch noch immer für ihre Geschichte: denn für diese bleibt es wichtig, auch solche Lehrmeinungen, die aus jener schon längst verschwunden sind, nach ihrem wahren Sinne und Zusammenhange, der oft den Urhebern selbst nicht völlig klar war, zu fassen und darzustellen.

Vielleicht hätte ich anstehen sollen, nach so vielen denkenden kenntnißreichen Männern aufzutreten, die schon vor mir in diesem Felde gearbeitet haben.

Allein ich tröstete mich, wie einst *Berkeley*, mit meiner Kurzsichtigkeit selbst: denn wer genöthiget ist den Gegenstand seiner Betrachtung sich äußerst nahe zu bringen, der darf eben dieser Nähe wegen hoffen, etwas an ihm gewahr zu werden, worüber ein besseres Auge, das weit in die Ferne trägt und der Gegenstände zu viel umfaßt, leicht hinwegsieht.

I.

Über die Vieldeutigkeit des Wortes
Gefühl.

Unter den äußern Sinnen ist keiner, der von so mannichfaltigem Gebrauche wäre, das heißt, der uns so mannichfaltige Einwirkungen fremder Körper auf den unsern kennen lehrte, als das *Gefühl*. Eigentlich zwar werden unter diesem Worte mehrere Sinne zusammengefaßt, die man weit besser gethan hätte zu unterscheiden: denn, daß man sie vermengt, giebt dem Worte eine unsichre schwankende Bedeutung, und macht es schwer, oder vielmehr unmöglich, eine für alle die Einwirkungen die dem Sinne zugeschrieben

werden, passende Erklärung davon zu geben.

Eben daher ohne Zweifel rührt es, daß unsre besten Wörterbücher in der Angabe der Bedeutungen des Worts noch so unvollständig sind. Außer dem figürlichen Gebrauche desselben, da auch Eigenschaften und Zustände der Seele damit bezeichnet werden — ein Gebrauch, auf den wir hier keine Rücksicht nehmen — werden zweierlei Verrichtungen des Sinnes angegeben; die erste: daß er uns Begriffe von der *Figur* solider Körper verschafft; nach einem andern Wörterbuche: von Volumen, Gestalt, Ruhe, Bewegung, Härte, Weichheit, Flüssigkeit der Körper; die andre: daß er uns außerdem noch die Vorstellungen von *Wärme* und *Kälte*, von *Feuchtigkeit* und *Trockenheit* giebt. Wenn Einige zu den

Verrichtungen des Sinnes auch die Wahrnehmungen von dem innern Zustande des eigenen Körpers ziehen, das Gefühl von Hunger und Durst, von Schmerz und Vergnügen, von Kitzel und Schauer; so kann man zwar nicht sagen, daß sie den Sprachgebrauch gerade wider sich hätten, obgleich das Wort *empfinden* hier das bessere seyn mögte: aber sie machen dadurch ohne Noth die Erklärung des Sinnes noch schwerer. Und wenn Andere alle Sinne überhaupt zum Gefühle ziehen; so thun diese dem Sprachgebrauche wirklich Gewalt an, der den Dampf des Weihrauchs nicht will gefühlt, sondern gerochen, die Farben der Blume eben so wenig will gefühlt, sondern gesehen wissen, und der für die weitere abstractere Idee eines Sinnes überhaupt, und seiner Verrichtung, die Wörter *Sinn*, *sinnliche Em-*

pfindung, hergiebt. Wahrscheinlich setzen sie hiebei voraus, was sie doch nie beweisen können, daß alle Einwirkung, auf welchen Sinn es sei, mechanisch durch einen Stofs geschehe. Am besten, man nimmt das Wort *Gefühl* nie anders, als daß es nicht Sinn überhaupt, sondern einen *gewissen eignen Sinn* bezeichne, und läßt zugleich die Wahrnehmung von dem innern Zustande des eignen Körpers weg, sodafs weiter nichts übrig bleibe, als äufre Einwirkung von Dingen, deren Beschaffenheiten wir vermittelst dieser Einwirkung kennen lernen. Ob es richtig gedacht sei, daß wir diese Beschaffenheiten in die äufsern Dinge selbst verlegen: das geht denjenigen nichts an, der nur die lexikalische Bedeutung des Wortes aufsucht. Dieser bleibt mit Recht um die philosophische Richtigkeit oder Un-

richtigkeit des ausgedrückten Seelenurtheils unbekümmert.

Dafs, auch nach dieser Beschränkung des Umfanges, dem Sinne noch manches zugehört, was wir in unsern Wörterbüchern nicht finden, können wir aus dem einzigen Worte *Schwere* ersehen. Nach dem richtigsten Sprachgebrauche, ist diese Eigenschaft der Körper für den Sinn des Gefühls gehörig; auch haben wir kein anderes Wort für das Innewerden derselben, als das Wort *fühlen*. Lexikographen, die ihre Arbeit über das weite kaum abzusehende Gebiet der ganzen Sprache erstrecken, vernachlässigen eben deswegen ein einzelnes Wort oder eine einzelne Bedeutung sehr leicht; aber von unserm würdigen *Gehler*, der seine Aufmerksamkeit auf physikalischen Gegenständen zusammenhielt, durften wir hof-

fen, daß in seinem so brauchbaren Wörterbuche eine dritte Verrichtung des Sinnes ihm nicht entgehen würde, an die so manche Abschnitte des Buchs ihn erinnern mußten. Außer dem Abschnitt: Schwere, auch noch die: Gewicht, Masse, Kraft, Dichtigkeit, Attraction, und so weiter; Eigenschaften, deren Innewerden man nach gemeinem Sprachgebrauche dem Gefühle zuschreibt, und die, nach seiner Erklärung, diesem Sinne doch so wenig, als irgend einem andern, gehören würden.

Forschen wir dem Ursprunge dieser kleinen Unterlassungssünde nach; so finden wir ihn in der Bestimmung des *Organs*, in welchem der Sinn seinen Sitz haben soll. Man zählt überhaupt die Sinne nach den Organen, und zählt sie so, bis auf den Sinn des Gefühls, auch

ganz richtig; denn bei diesem hätte man mehrere Organe nothwendig unterscheiden müssen, um nichts zum Sinne Gehöriges vorbeizulassen.

Dafs für die oben angegebene erste Verrichtung des Sinnes, da er die Figur der Körper u. s. f. erkennt, nur diejenigen unsrer Glieder Organ sind, die sich um einen festen Körper herumbiegen können, also ganz vorzüglich — und für den Nicht-Verstümmelten fast einzig — die Hand; hingegen für die zweite Verrichtung, da der Sinn Wärme u. s. w. wahrnimmt, die ganze äufsre den Körper bedeckende Haut Organ ist: das ist schon an einem andern Orte ausgeführt worden *). Es kam damal nur auf Festsetzung des Unterschiedes zwischen grö-

*) „Über einige Eigenheiten des Gefühlssinnes:“
Bd 9, S. 207 folg.

bern und feinern Sinnen an, und zu dieser Absicht reichte jene Unterscheidung schon hin; aber itzt, da von dem ganzen Umfange des Sinnes die Rede ist, müssen wir nothwendig, aufser jenen beiden Organen, nemlich der Haut und der Hand mit ihren Nervenwärtchen oder Fühlkörnern, noch ein drittes annehmen: ein Organ, das aber nicht, wie die übrigen, außen am Körper sichtbar, sondern unter der Haut *versteckt* ist. Eben von diesem Umstande ohne Zweifel rührt es her, daß man es übersehen, und, was hievon eine natürliche Folge war, daß man die Erklärung des Worts Gefühl zu enge gemacht hat.

Wenn man das Gewicht einer Bleimasse fühlt, die man auf seiner Hand trägt, oder den Zug eines Magnets, dem man Eisen entgegen hält, oder den Wi-

derstand der Luft, der man oft nur mit Mühe entgedringt; so hat mit allen diesen Wahrnehmungen das Organ des Gefühls, wie es *Gehler* beschreibt, nichts zu schaffen. Die äufsre Haut die den ganzen Körper bedeckt, fühlt hier weder die Schwere des einen Körpers, noch die Anziehungskraft des andern, noch die Gewalt des dritten; eben so wenig betasten sie unsre Finger: wir werden sie nur gewahr, durch die Anstrengung die wir unsern *Muskeln* geben müssen, um den einen nicht fallen zu lassen, den andern zurückzuhalten, dem dritten entgegenzudringen. Die ganze Haut erhält hauptsächlich nur Eindrücke durch Anhängen und Eindringen gröberer Flüssigkeiten, als des Wassers; oder feinerer Materien, als des Wärmestoffs; überdies noch durch Berührung der Flächen von Körpern, die

durch ihre Glätte oder Rauhigkeit, Härte oder Weichheit, bald angenehme, bald widrige Eindrücke auf sie machen. Die Haut der Finger und der Hand erhält ihre Eindrücke von den äußern Flächen solider Körper, die dadurch tastbar sind, daß sie bei der Berührung daurenden Widerstand leisten. Von den ganzen *Massen der Körper* erhält nicht die Haut Eindrücke, so wenig die des ganzen Körpers, als die der Hand und der Finger; sondern einzig und allein die tieferliegenden Muskeln mit ihren Nerven. — Dieses Wenige vorausgesetzt, wird der ganze Umfang des Gefühlssinnes, mit Ausschluss des bloß metaphorischen Gebrauchs des Worts, und zugleich mit Ausschluss der Empfindungen von dem innern Zustande des Körpers, sich vollständig und ohne Verwirrung angeben lassen.

Man hat nun dreierlei Organe, aber nur zweierlei Art der Einwirkung: durch *Anziehung*, und durch *widerstehende Kraft*. Die Anziehung selbst wird in keinem Falle gefühlt, sondern nur *daraus* geschlossen, daß es uns Mühe kostet angezogene feste Körper zurückzuhalten: denn sie widerstehen dieser Bemühung, mit eben der Kraft womit der verwandte Körper sie anzieht. Die erstere Art der Einwirkung, die durch Anziehung, geschieht auf das Organ der ganzen Haut, die dem dunkelsten und insoferne untersten Sinne dient; die zweite Art der Einwirkung, die durch widerstehende Kraft, geschieht auf alle drei Organe zugleich, aber mit folgenden Unterschieden. Die Haut und die gegliederte Hand erhalten ihre Eindrücke nur durch Widerstand der Körper an ihren äußern Flächen. Wird
die

die Haut, wo sie einen nicht gegliederten Theil des Körpers bedeckt, von der Fläche eines Solidums berührt; so entsteht nur die dunkle Vorstellung von einer allgemeinen Beschaffenheit der Fläche, als: daß sie glatt oder rauh, hart oder weich ist. Wird sie an gegliederten Theilen berührt, wie vorzüglich an der Hand, die sich so leicht um den Körper herumbiegt; so entsteht noch überdies eine klare Vorstellung von Lage und Verhältniß der verschiedenen Theile einer Fläche, und dadurch nicht allein von dem Umfange und der Gestalt der Fläche selbst, sondern, insofern die Berührung rings umher Statt finden kann, auch von der Größe und Gestalt des ganzen, durch diese Fläche umgränzten Körpers. Die innern Kräfte der Körper werden wir nur durch Thätigkeit des dritten Organs gewahr, durch

Widerstand und Anstrengung unsrer eigenen innern Kräfte gegen die innern Kräfte anderer Körper. Mit diesem leichten Entwurfe von dem Umfange des ganzen Sinnes wird man ausreichen können, sodafs nun keine Eigenschaft der Körper, welche der Sprachgebrauch als durch den Sinn des Gefühls erkennbar angiebt, zurückbleiben wird.

Daraus, dafs eben die Haut mit ihren Fühlkörnern, die den ganzen Körper bedeckt, auch die Hand mit ihren Fingern bekleidet; dafs also auch dieses Werkzeug die Eindrücke der ganzen Haut, und wegen der grössern Zartheit seiner Bekleidung, zum Theil noch genauer und lebhafter inne wird; ferner daraus, dafs der Widerstand der Kräfte fremder Körper auf alle drei Organe zugleich wirkt, obgleich freilich bei zweien nur an der Flä-

che, bei einem mit ganzer Masse; kurz, aus der natürlichen Verbindung und Vermischung dieser Organe selbst, ist es zu erklären: daß der *Sprachgebrauch* Alles zusammengeworfen, und so verschiedenartige Eindrücke alle nur auf Einen Sinn bezogen hat. Aber freilich wäre zu wünschen, daß man hier den Sprachgebrauch — was zwar bei schon gebildeten und festgestellten Sprachen immer sehr schwer ist — berichtigen könnte. Wo das Recht der Gesetzgebung, das Horaz dem Sprachgebrauche beilegt, und das man sonst ihm gerne läßt, dem Vortheile des richtigen Denkens und des scharfen genauen Ausdrucks im Wege steht; da rath die Vernunft, und würde gewiß auch Horaz rathen, einer so unvollkommenen Gesetzgebung sich zu entziehen, und eigenmächtig ohne allen Anstand neue, bestimmtere

Wörter zu prägen. Nur daß freilich dieses Prägen selbst weit leichter ist, als dem Geprägten Gültigkeit zu verschaffen, und es in allgemeinen Umlauf zu setzen. Dieses läßt sich eher nicht hoffen, als bis viele Andere das Bedürfnis, welches *uns* zu der vorgenommenen Veränderung bewog, eben so lebhaft als wir selbst empfinden.

Für den Sinn, dem das zweite Organ, die gegliederte Hand, dient, und wodurch die Figur der Körper erkannt wird, habe ich vorlängst das Wort *Getast* vorgeschlagen, welches der Analogie der Sprache völlig gemäß ist *). Für denjenigen Sinn, der von dem dritten Organe, den Muskeln, abhängt, würde aus dem Zeitworte *Wägen*, das zwar nur Eine, aber desto wichtigere, Verrichtung des Sinns bedeutet, vielleicht noch besser aus dem Zeit-

*) Bd 9, S. 225, 226.

worte *Streben*, eine eben so passende analogisch-richtige Bezeichnung können hergenommen werden. Es giebt der Fälle in Menge, wo es sehr willkommen seyn würde, für diesen Theil des ganzen Sinnes einen eignen unterscheidenden Namen zu haben. — —

In den hier folgenden Aufsätzen wird das *Gefühl* immer von der *Wahrnehmung widerstehender Kraft* verstanden: das eine mal in Verbindung mit dem Gestast, das andre mal ohne diese Verbindung. Jenes zum Beispiel, wenn es vom Gefühlssinne heisst, dass er die dritte Dimension erkenne, und uns dadurch den Begriff eines Körpers gebe; dieses, wenn von nicht soliden Körpern die Rede ist, als von der Luft, deren Widerstand unsere Muskeln fühlen, ohne dass unsre Hand sie betasten könne.

II.

Über Eulers Einwürfe gegen das
Emanations-System.

Eulers Einwendungen *) gegen das *Newtonische* Emanations - System beziehen sich, wo nicht alle, doch hauptsächlich, auf die Undurchdringlichkeit der Materie. Denn, außerdem dafs, nach seiner Meinung, durch das ewige Strahlen-Auswerfen nach allen Seiten hin, die Sonne erschöpft werden müfste — ein Einwurf, den schon Newton voraussah, und daher

*) In seinen *Opusculis var. arg.*, und vorzüglich in den *Lettres à une Princesse d'Allem.*; von welchen letztern *Engel* den Zweiten Theil in der deutschen Übersetzung (Leipzig, 3 Bde, 8.) geliefert hat.

den Abgang der Sonne durch Kometen, die er sie von Zeit zu Zeit verschlucken liefs, ersetzte — beruft sich Euler auf folgende zwei Gründe:

„Zuerst würde das so vielfältige Licht des Himmels, da jeder Stern seine eigenen Strahlen auswirft, sich einander begegnen; der Stofs würde, wegen der ungeheuren Geschwindigkeit des Lichts, von äufserster Heftigkeit seyn, und dadurch unvermeidlich die grösste Verwirrung entstehen.“

„Zweitens müßten die durchsichtigen Körper, die das Licht von allen Seiten in geraden Linien durchlassen, trotz ihrer scheinbaren Dichtigkeit, so durchlöchert seyn, daß fast alles Solide oder Körperliche an ihnen aufgehoben würde.“

„Da aber die erste dieser Folgen gegen die Erfahrung, die zweite undenkbar

sei; so erkenne man, sagt *Euler*, daß die *Newtonische* Vorstellungsart des Lichtes falsch, und irgend eine andre die wahre seyn müsse.“

Man hat auf diese Einwürfe zu antworten, und den ersten dadurch zu heben gesucht, daß man zwischen der Aussendung zweier in gleicher Richtung fortgehenden Lichttheilchen eine unmerklich kleine Zeit verstreichen ließ. Wenn man mit *Canton* *) annimmt, daß ein leuchtender Punct auf der Oberfläche der Sonne hundert und funfzig Lichttheilchen während einer Secunde aussendet; so ist das mehr als genug, um das Auge ununterbrochen fortsehen zu lassen: und doch

*) Über *Canton*, *Boskovich*, *Michell*, u. s. w. sehe man den schon angeführten *Gehler*, im Artikel *Licht* seines „Physikalischen Wörterbuchs,“ der die hieher gehörenden Aufsätze jener Naturforscher weiter nachweist.

sind die Lichttheilchen, wegen der ganz undenkbaren Geschwindigkeit ihres Laufs, über tausend Meilen von einander entfernt, sodafs Millionen fremder Lichttheilchen ohne Zusammenstoß zwischen ihnen durchfahren können.

Um den zweiten Einwurf zu heben, fiel *Boscovich* auf den kühnen, aber, wie es schien, hier einzig möglichen Ausweg, dafs er die Undurchdringlichkeit der Materie, so wie man sie bisher sich gedacht hatte, aufhob. Er liefs alle Materie aus physischen Puncten mit Wirkungskreisen der Anziehung und Zurückstofsung bestehen; und nun glaubte er, wenn eine Materie nur hinlängliche Geschwindigkeit oder genugsames Moment hätte, um den Widerstand einer andern zu überwältigen; so fahre die erstere durch die letztere hin, ohne dafs an dieser die min-

deste räumliche Veränderung merklich werde.

Wie sehr diese Boscovichsche Vorstellungsart der Materie und die darauf gegründete Theorie dem berühmten *Priestley* eingeleuchtet habe, ist bekannt. — Aber braucht es denn, fragt sich, um die Eulerschen Zweifel zu lösen, dieser ganzen künstlichen Zubereitung, bei der sich übrigens so viel oder so wenig Wahrheit finden mag, als man will? — Wenn man sich die Materie denkt, wie sie nach der Entstehungsart des Begriffs, der uns von ihr beiwohnt, unstreitig gedacht werden soll: als sinnliche Wahrnehmung oder als Summe sinnlicher Wahrnehmungen, die man als Vorgestelltes außer der vorstellenden Seele annimmt; so wird sich vielleicht ohne Mühe zeigen lassen, daß beim Lichte von *Undurchdringlichkeit* gar nicht

die Rede seyn sollte, und daß also die von dieser Undurchdringlichkeit hergenommenen Eulerischen Zweifel von gar keinem Gewicht sind.

Bei der Behauptung, daß Undurchdringlichkeit, als wesentliche Eigenschaft, der Materie zukomme, kann nur von solcher Materie die Rede seyn, die durch ihren Widerstand, welchen sie einer andern Materie mehr oder weniger leistet, wenn diese sie aus ihrem Raume verdrängen will, entweder selbst Wahrnehmung des Gefühls ist, oder doch an eine solche Wahrnehmung erinnert, auf sie bezogen und zurückgebracht wird. Jenes, wenn wir selbst unsre Kraft zur Überwindung des Widerstandes anwenden; dieses, wenn wir die Vorstellung unsrer eignen Kraftanwendung auf einen fremden Körper, an dem wir ein ähnliches Bestre-

ben wahrzunehmen glauben, übertragen. Will man den Satz, daß Undurchdringlichkeit eine wesentliche Eigenschaft der Materie sei, über diese Einschränkung hinaus erstrecken; so muß man behaupten: daß Alles was sich irgend einem Sinne auf irgend eine Weise ankündigt, *auch dem Gefühlssinne*, insofern er Widerstand gewahr wird, sich entweder wirklich ankündige, oder doch als etwas das sich ihm ankündigen könnte, gedacht werden müsse. In unserm Falle: daß darum, weil das Licht auf den Sinn des Gesichts Beziehung hat, ihm auch auf den Sinn des Gefühls eine Beziehung zukommen müsse.

Diese Behauptung aber könnte nur einen von beiden Gründen haben: entweder müßte es von allen äußern Sinnen gelten, daß Beziehung auf den einen

Beziehung auf alle andern nothwendig mit sich bringe; oder es müßte sich bei dem Sinne des Gefühls irgend etwas Eigenes und Unterscheidendes finden, wodurch das was von andern Sinnen nicht gesagt werden kann, gerade für ihn gültig würde.

Wäre das Erstere; so müßte nicht allein die Behauptung gelten: daß Alles was sich dem Sinne des Gesichts darbietet, auch als so etwas gedacht werden müsse, was sich dem Sinne des Gefühls darbiete oder darbieten könne; sondern auch die umgekehrte Behauptung: daß Alles was den Sinn des Gefühls rührt, eben darum auch als etwas das den Sinn des Gesichts rühren könne, gedacht werden müsse. Mit andern Worten: nicht allein müßte alles Sichtbare auch als fühlbar, sondern auch alles Fühlbare müßte als sichtbar angenommen werden.

Dieses Letztere anzunehmen, fällt aber niemanden ein; und warum denn das Erstere? Der Widerstand der Luft wird gefühlt, wenn man die Hand mit einiger Geschwindigkeit gegen sie hin bewegt, und noch mehr, wenn sie selbst in Unruhe ist, und ihr verlornes Gleichgewicht wieder herzustellen strebt. Hier empfinden wir die Schwierigkeit, gegen sie anzudringen, oder werden wohl gar aus dem Orte den wir einnehmen, mit Gewalt hinweggeschleudert. Ist aber darum die Luft auch Gegenstand für das Organ des Getastes, die Finger, oder für das Organ des Gesichtes, das Auge? Hat sie eine gewisse bestimmte Figur, eine gewisse ihr eigenthümliche Farbe? — Wenn man in neuern Zeiten ihr die letztere eingeräumt, und die Bläue des Himmelsgewölbes, sowie sehr entfernter Berge, durch

die Voraussetzung erklärt hat, daß die Luft alle andern Lichtstrahlen hindurchlasse, aber die blauen zurückwerfe; so war einmal den Naturlehrern die Luft völlig farbenlos, und ist es ihnen auch noch, solange man nicht durch sehr große Massen derselben hindurchsieht. Aber wer hegte darum, weil hiemit der Luft alle Beziehung auf den Gesichtssinn, sowie noch jetzt auf den Getastsinn, fehlte, gegen ihre Realität einigen Zweifel? Wer würde nicht auch itzt noch, und wenn er *Nollet* oder *de Saussure* selbst wäre, über Einwürfe lächeln, die man gegen bekannte ausgemachte Eigenschaften derselben *davon* hernehmen wollte, daß sich diese Eigenschaften weder mit der Figur, welche die Luft gar nicht hat, noch mit der Farbe, welche meistens an ihr nicht erscheint, vereinigen ließen?

Im Allgemeinen also ist der Schluss durchaus nicht gültig: Wo der eine Sinn empfindet, da muß auch ein anderer, oder wohl gar jeder andere, empfinden können. Ob das wirklich der Fall sei, oder nicht: ist ein Problem, das allein von der Erfahrung gelöst werden muß. Niemand fordert, weil er riecht, auch zu hören, weil er sieht, auch zu schmecken: denn einmal sind diese Wahrnehmungen verschiedener Sinne nach der Erfahrung von einander getrennt. Und was haben wir denn für ein Recht, mit dem Sinn des Gefühls einen Unterschied zu machen? Warum soll für diesen, auch gegen die Erfahrung, durchaus und überall Wahrnehmung Statt finden können, wo ein anderer Sinn, und in unserm Fall der Sinn des Gesichts, eine Wahrnehmung hat? Wenn nicht alles Fühlbare auch sichtbar werden

werden kann; warum soll nothwendig alles Sichtbare fühlbar werden können?

Indefs ist nicht zu läugnen, daß wir bei den Wahrnehmungen aller andern Sinne auf den Sinn des Gefühls zurückzugehen pflegen; daß wir gewohnt sind, an seine Wahrnehmungen, als an den eigentlichen Grund, die letzte Quelle der Erscheinungen, alles Übrige, und so auch die Erscheinungen des Gesichts, zu hängen. Man nimmt beständig ein Etwas an, das riecht, schmeckt, tönt, scheint; oder anders: dessen Modificationen, Ausflüsse, Thätigkeiten, alle die Erscheinungen der übrigen Sinne bewirken; und unter diesem Etwas denkt man sich am Ende immer ein Fühlbares, ein Undurchdringliches, ein physisches Solidum. Das Gegentheil dieses bestimmten Etwas nimmt man dann so gern für das Gegentheil von

Etwas überhaupt, für Nichts. Gleichwohl ist jenes Solidum nicht weniger Erscheinung, als es alle übrigen sind: und wenn die Erscheinungen insgesamt einen letzten äußern Grund haben sollen; so sieht man, daß dieser Grund über das Gebiet sämtlicher Sinne hinausliegen, und von ihnen allen, von dem Gefühl nicht weniger als von dem Gesicht und den übrigen Sinnen, unerkennbar seyn müsse.

Daß wirklich die Erscheinungen des Gefühlssinns vor denen der übrigen Sinne keinen Vorzug haben, wird durch Untersuchung der Ursache deutlich werden, warum man gleichwohl einen solchen Vorzug ihnen einstimmig beilegt. Ich setze als erwiesen voraus, daß es der Sinn des Getastes ist, der durch die Vorstellung der dritten Dimension, welche das Gesicht eigentlich nur durch das Getast er-

kennen lernt, dem Begriff vom Körper seinen ersten Ursprung und seine weitere Ausbildung giebt; daß ferner er es ist, der ursprünglich die Entfernungen schätzt, und uns lehrt, die vorgestellten Gegenstände außer uns hinauszuerwerfen, wozu abermal ohne seine Beihülfe der Gesichtssinn allein nicht vermögend wäre; daß bei allen Vorstellungen welche uns das Getast verschafft, die beiden Wahrnehmungen der Ausdehnung und der Undurchdringlichkeit zum Grunde liegen, die unter vielfältigen Abänderungen in jeder derselben wiederkommen; und daß endlich fast überall, wenn die übrigen Sinne empfinden, auch die beiden hellern und deutlicheren Sinne des Getastes und des Gesichts ihre mitverbundenen Empfindungen haben: doch so, daß letzterer bei allen seinen Wahrnehmungen von Körpern heim-

lich auf erstern zurückgeführt wird, von dem er sie ursprünglich empfing. Kein Wunder demnach, daß wir uns gewöhnen, bei der Vorstellung aller äußern Gegenstände diejenigen Wahrnehmungen, durch die wir sie zuerst als äußere körperliche Dinge erkannten, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, zum Grunde zu legen, und alle andern sinnlichen Erscheinungen in diese, als in die wesentlichsten Beschaffenheiten alles Körperlichen, hineinzudenken. Das Instrument wird als so und so gestalteter Körper gedacht, und der Ton als unter gewissen Bedingungen aus diesem Körper hervorkommend; die Speise, als etwas Körperliches von so und so einem Ansehen, so hart oder so weich, so fest oder so locker . . . , und der Geschmack, als von dieser so aussehenden, so geeigneten Speise

bewirkt. Ja, wo auch wirklich die beiden Sinne, des Gesichts und Getastes ihre gewohnten Gegenstände vermissen, wie beim Lichte, das weder Widerstand noch Gränzen der Ausdehnung, und bei der Luft, die zwar Widerstand, aber auch keine Gränzen der Ausdehnung erkennen läßt: da sind wir sogleich bereit, das Fehlende wenigstens zu den Elementartheilchen, die wir für die Wahrnehmung jener beiden Sinne nur zu fein glauben, hinzuzudichten, und sie unter einer bestimmten Figur als undurchdringliche kleine Körperchen in die Einbildung zu fassen, für die sie doch so gar nicht gehören.

Um diese Täuschung, und alle die Schwierigkeiten, worein sie uns verwickeln kann, zu vermeiden, wird es nicht überflüssig seyn, sich über das Verhält-

nifs, worin die Wahrnehmungen der *verschiedenen Sinne gegen einander stehen*, einige feste allgemeine Grundsätze aus der Erfahrung abzuziehen.

Man wird finden, daß die verschiedenen Sinne, die in ihren Organen getrennt, und nicht bloße Modificationen eines und desselbigen Sinnes sind (wie das mit Geruch und Geschmack, nach *Le Cat*, der Fall seyn mögte); daß also die wirklich verschiedenen Sinne so scharf von einander abgeschnitten, so völlig einander unähnlich sind, daß die Wahrnehmungen des einen mit den Wahrnehmungen des andern in keinem einzigen Punkte zusammentreffen, Vorausgesetzt nemlich, daß die Rede von objectiven Prädicaten ist, nicht von subjectiven, dergleichen z. B. die Prädicate: angenehm, widrig, deutlich, undeutlich, stark, schwach, seyn

würden. Wenn Raum und Figur eine Ausnahme zu machen, und von den beiden Sinnen (des Gesichts und Gefühls) gleich gut erkennbar, scheinen; so darf man sich nur der *Merianischen* vortrefflichen Vorlesungen über die Aufgabe von *Molyneux* erinnern, um hieran mehr als zweifelhaft zu werden. Wie sehr man auch seinen Scharfsinn anstrengen mag; so wird man nie dahin kommen, daß man im Sichtbaren Hörbares, im Tastbaren Riechbares u. s. f. entdecke; man wird nie einen Sinn auf den andern in einem nicht bloß subjectiven Prädicate zurückbringen können. Nicht allein aber gilt dies von Wahrnehmungen verschiedener Sinne, sondern auch eines und desselben Sinnes, wenn diese wirklich der Art nach verschieden sind. Die Farbe, so genau sie das Gesicht mit der Vorstel-

lung der Ausdehnung verbindet, hat doch innerlich nichts mit der Vorstellung der Ausdehnung gemein; sondern bloß die Natur des Organs scheint den Zusammenhang zwischen ihnen zu machen.

Aus dieser völligen Absonderung der Sinne in Ansehung der innern Beschaffenheit ihrer Wahrnehmungen ergiebt sich sogleich, daß daher, weil der eine Sinn empfindet und auf eine gewisse bestimmte Art empfindet, nie aus innern Gründen gefolgert werden kann, weder, daß auch ein anderer Sinn müsse empfinden können, noch, daß seine Empfindung von irgend einer bestimmten Art seyn müsse. Das ob? und das wie? wird hier in keinem Falle durch Raisonement, sondern einzig und allein durch Erfahrung entschieden. Die gröbern Sinne haben mit den feinem, und diese wieder unter sich

selbst, kein einziges Merkmaal in ihren Wahrnehmungen gemein, wodurch ein Übergang von einem auf den andern, ein Schluß aus innerer Verbindung von Daseyn und Beschaffenheit der Wahrnehmungen des einen auf Daseyn und Beschaffenheit der Wahrnehmungen des andern möglich würde. Ich erinnere hier an die so wichtigen und so allgemein bekannten Bemerkungen, die man bei Gelegenheit des von *Cheselden* operirten Blindgeborenen gemacht hat. Man weiß, daß durch diese Bemerkungen auch die so ähnlich geglaubten Wahrnehmungen des Gesichts und Getastes als ganz verschiedene, und nur durch ihr stetes regelmäßiges Beisammenseyn am Ende vermischte und verwechselte, Eindrücke erkannt worden.

Die ganze Verbindung zwischen den

Wahrnehmungen verschiedener Sinne ist, wie sich hieraus ergibt, eine nur äußere Verbindung. Dafs sie nicht blofs zufällig ist, sondern einen innern wesentlichen Zusammenhang haben mufs, der sich aber unsrer Erkenntnifs entzieht: wird blofs aus ihrem regelmässigen Beisammenseyn oder ihrer regelmässigen Folge geschlossen. Wenn eine solche regelmässige Verbindung von Erscheinungen zuerst entdeckt wird; so staunt man sie, ihrer Neuheit wegen, als eine Art von Wunder an: und doch ist sie um nichts wunderbarer, als jede der alten, nur durch ihr ununterbrochenes Bei- oder Aufeinanderseyn uns gewöhnlich gewordenen, Verbindungen. Wer in *Chladni's* so schätzbaren Entdeckungen über die Theorie des Klanges die Figuren ansieht, ohne vorher die Schrift zu kennen; der sollte wohl nim-

mermehr auf den Gedanken fallen, daß diese Figuren mit gewissen bestimmten Tönen in der genauesten Verbindung stehen. Hat er die Schrift gelesen; so wird er nun freilich den so unerwarteten Zusammenhang der Gesichts- und Gehörs-Eindrücke zu begreifen glauben: aber bei einiger Aufmerksamkeit wird er bald inne werden, daß er zu dieser neuen Verbindung nur durch ältere und bekanntere, die, wenn sie von einem Sinne auf den andern überspringen, eben so wunderbar sind, näher hingeführt worden. Aus dem sichtbaren Phänomen der in gewissen Punkten festgehaltenen Scheibe und des niederbewegten Bogens würde nimmermehr das Erzittern der Fläche nach gewissen Richtungen, noch aus diesem Erzittern der Ton herausgebracht werden, wenn nicht schon frühere Erfahrungen uns

belehrten, daß eine solche Verbindung zwischen den genannten Erscheinungen wirklich Statt finde.

Eben so, wie mit Wahrnehmungen verschiedener Sinne, verhält es sich auch mit Wahrnehmungen eines und desselbigen Sinns, die, wie Farbe und Figur, nichts mit einander gemein haben. Aus der verschiedenen Brechbarkeit des Lichts würde die Beschaffenheit der Farbe, und umgekehrt, nimmer können gefunden werden, wenn nicht Beobachtungen die Verbindung zwischen diesen Erscheinungen einmal festgesetzt hätten. An sich laufen diese Erscheinungen in unsrer Erkenntniß ewig parallel, ohne sich je mit einander zu mischen oder zu binden.

Für den Naturlehrer fließt aus diesen Bemerkungen die Regel: daß er sich bei den Erscheinungen die ihm vorkommen,

nur an denjenigen Sinn zu halten hat für den sie gehören, und daß er sich nicht mit der Frage martern soll: wie die hier bemerkten Eigenschaften eines Gegenstandes sich mit solchen, die demselben in Rücksicht auf andere Sinne vielleicht zukommen — vielleicht auch nicht zukommen — vereinigen lassen. Hat der Gegenstand auch auf diese andern Sinne wirklich Beziehung; so wird sich das früher oder später durch die Erfahrung ergeben, und alsdann wird sich die Verträglichkeit der verschiedenen Eigenschaften des Gegenstandes schon finden, ohnedafs man erst mühsam Hypothesen ersinnen dürfte, die den Zweck wozu sie dienen sollen, doch gemeinhin nur nothdürftig, vielleicht auch gar nicht, erreichen.

Um auf unsern Fall mit dem Lichte zurückzukommen; so sagt uns die Erfah-

rung durchaus nichts von einer Gewalt, womit dasselbe in andre Materien einzudringen bemüht sei. Bei der so ungeheuren Geschwindigkeit des Lichts, womit keine andre in der ganzen uns bekannten Natur sich vergleichen läßt, müßte wirklich diese Gewalt, trotz aller Feinheit die man der Lichtmaterie zuschreiben mag, so groß seyn, daß es unbegreiflich wäre, wie es damit zu so gar keiner Empfindung käme. Man abstrahire also von jener Gewalt, und denke sich das Licht, wie es die Erfahrungen wirklich zu geben scheinen, als einen den übrigen Materien, ohne alles gewaltsame Bestreben zum Eindringen, sich darbietenden Stoff: der von einigen derselben, als von Luft und von Glas und noch vielmehr von dem ganz homogenen Stoffe selbst, willigst angenommen und weiter

befördert, von andern, wie es die Lehre von den Farben zeigt, bald ganz, bald theilweise, zurückgewiesen wird, wo denn die umgebenden verwandten Stoffe ihn sogleich wieder aufnehmen und weiter senden. Dafs dieses Insichhineinnehmen des einen Stoffs in den andern, dieses Durchsichhinlassen des einen durch den andern, einen Widerspruch in sich schliesse: müfste von dem Gegner erst bewiesen werden, der wenigstens dem Naturlehrer den Beweis des Nichtwiderspruches abzufordern kein Recht hat. — Wollte man sagen, dafs mit der Undurchdringlichkeit die *Materialität* des Lichtes aufgehoben werde; so müfste man dieses von derjenigen Materialität zugeben, die sich dem Sinne des Gefühls offenbart: eine geistige Natur würde darum doch dem Lichte nicht zukommen, da es einen unsrer äufsern

Sinne rührt, und da alle Gegenstände der äußern Sinne unter den Begriff der Materie fallen. Seine materielle Beschaffenheit würde nur anders seyn, als die der fühlbaren undurchdringlichen Gegenstände; aber darum noch nicht einzig in der Natur: denn es könnte leicht an dem Wärmestoff, mit dem es sich so gern verbindet, und, wenn man diese annehmen will, an der magnetischen, vielleicht an noch andern Materien, seine Mitarten finden. — Indefs, wenn man den Ausdruck *Materie* schlechterdings nur den Gegenständen des Gefühlssinnes vorbehalten, und nichts so nennen will was nicht mit der Eigenschaft der Undurchdringlichkeit begabt ist: so nenne man immer, zur Vermeidung alles elenden Wortstreits, das Licht und die ihm ähnlichen Naturstoffe nicht Materie, sondern, so wie hier, Stoffe,
Natur-

Naturstoffe, oder Kräfte, oder mit irgend sonst einem passendscheinenden Namen.

Um allem Mißverstände, der bei der angegebenen Vorstellungsart des Lichts noch möglich seyn mögte, vorzubeugen, sind vielleicht ein paar Warnungen nicht überflüssig. — Zuerst also sage man nicht: daß durch diese Vorstellungsart alle Wirksamkeit des Lichtes aufgehoben, und es mithin in ein bloßes Nichts verwandelt werde. Wer diese Folge richtig finden sollte, der müßte erst zugegeben haben, daß in der körperlichen Natur keine andere Wirkung möglich sei, als die sich vermittelt des Gefühlssinnes vorstellen lasse. Aber eben dieser Satz wird geläugnet, und um aus ihm eine gültige Einwendung herzunehmen, müßte man ihn zuvor aufser Zweifel setzen. Je mehr man über so manche physische, chymische, und

physiologische Erscheinungen nachdenkt; desto mehr muß man davon zurückkommen, das Gefühl als den Sinn der Sinne, oder deutlicher, als die Grundlage aller übrigen, und diese nur als seine Modificationen zu denken. Das Licht hat allerdings seine wirkende Kraft; aber nicht die fremde der fühlbaren, sondern die ihm eigne der sichtbaren oder der sichtbarmachenden Materie.

Ferner hüte man sich, aufser diesem Fehler der Voraussetzung des zu Erweisenden, noch vor einem andern, vor dem Erschleichungsfehler. Wenn man sich auf die Brechung und Zurückprallung des Lichts berufen wollte, um die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit an ihm darzutun; so würde man für Erfahrung nehmen, was man doch nur fälschlich zur Erfahrung hinzugedichtet hätte. Die Be-

schaffenheit der Sprache begünstiget diesen Fehler: denn da sie so sehr für den herrschenden Gefühlssinn gemacht ist; so drückt sie sich, in Ansehung der übrigen Sinne, oft mit Wörtern aus, die ursprünglich nur für jenen geprägt wurden. Allein, so unrecht man thun würde, die Veränderungen der Seele als materiell zu denken, weil man nur durch materielle Zeichen von ihnen reden kann; eben so unrecht würde man thun, Gefühlseindrücke den sichtbaren Erscheinungen darum unterzuschieben, weil die Ausdrücke worin man über diese spricht, von jenen entlehnt sind. — *Bierling* hatte *Leibnitzen* gegen seine Erklärung der Materie, in welcher die Antitypie als wesentliches Merkmaal angegeben ward, den Einwurf gemacht, daß also das Licht, an welchem sich durchaus keine Antitypie verrathe,

nicht materiell seyn würde. *Leibnitz* erinnerte ihn mit kurzen Worten an Brechung und Zurückwerfung der Strahlen, und *Bierling*, ohne sich hierauf weiter einzulassen, gab nach. Gleichwohl war der Zweifel hier so natürlich: ob das Geworfenwerden, wozu allerdings Antitypie gehören würde, nicht etwa bloß in dem Ausdrucke liege, statt in der Sache? Wenigstens sagt die Erfahrung nur, das: daß sich beim Lichte eine ähnliche Erscheinung, wie bei elastischen, gegen eine harte Fläche getriebenen, Kugeln findet; aber daß wirklich diese Erscheinung durch Elasticität und vermittelt eines Stosses erfolge, davon enthält die Erfahrung eben so wenig, als von der kugelförmigen Gestalt, die wir bei dieser mechanischen Erklärung den Lichttheilchen würden geben müssen. Hingegen geht aus bekannten New-

tonischen Bemerkungen unwidersprechlich hervor, daß unmöglich das Licht von einer Spiegelfläche eben so, wie die elfenbeinerne Kugel von einer Billardbande, abspringen könne. Man würde demnach, zur Verhütung alles Mißverständes, besser thun, wenn man beim Lichte nie vom Zurückwerfen oder Abprallen, sondern bloß vom Zurückstrahlen spräche, weil in dem letztern Worte die bloße reine Erfahrung angegeben, nicht zugleich, wie in jenem, auf eine problematische, oder vielmehr wirklichfalsche, Erklärung hingedeutet wird.

Nach der obigen, aus unverfälschter Erfahrung gezogenen, und von allem fremden Beisatze gereinigten, Vorstellungsart des Lichts fällt nun sogleich die Sorge hinweg: daß die von verschiedenen Körpern ausfahrenden Lichtstrahlen auf ein-

ander stoßen, von ihren Richtungen abweichen, und sich verwirren werden. Auch dürfen nun die durchsichtigen Körper nicht mehr nach allen erdenklichen Seiten hin in geraden Linien durchbohrt seyn, sodafs alles Körperliche an ihnen wegfalle; noch ist zu fürchten, dafs der durch den ganzen Himmelsraum ergossene Lichtstoff die Weltkörper in ihrem Laufe, wenn auch noch so wenig, hindern und aufhalten werde: als wovon am Ende eine merkliche Abschwächung ihrer Kraft, und also Verminderung ihrer Bewegung, allerdings die Folge seyn müßte. Es ist einleuchtend, dafs auf Dinge die selbst keine Undurchdringlichkeit haben, diejenigen welche sie haben, ihre Kraft zum Widerstande nicht anwenden, und also auch durch Anwendung dieser Kraft nichts verlieren können.

Mit eben dieser gereinigten Vorstellungsart des Lichts scheint nun auch das Vergebliche der Sorge einzuleuchten, daß die Sonne, durch ihr ewiges Strahlenauswerfen, sich am Ende eben so verscheinen werde, wie eine Blume verduftet. Bei dieser Sorge liegt sehr deutlich jene falsche Vorstellungsart durch den Gefühlsinn, die bisher ist bestritten worden, zum Grunde; und eben so auch bei der mitverbundenen Frage: wo denn die ganze undenkbare Menge des ausgeströmten Lichts endlich bleibe? — Überhaupt wird man, bei mehrerm Nachdenken, finden, daß, solange man sich das Licht mit dem Gefühle vorstellt, die Zweifel und Schwierigkeiten kein Ende nehmen, und daß in dem Streite gegen das Newtonische Emanationssystem diese Schwierigkeiten nicht einmal alle erschöpft, auch nicht mit al-

ler der Stärke deren sie fähig wären, vorgetragen worden. Die Hülfsypothesen, wodurch man sich herauszuwickeln sucht, gründen sich theils auf ganz willkürliche Voraussetzungen, dergleichen man in der Naturlehre immer sorgfältig vermeiden sollte; theils verwickeln sie, indem sie auf der einen Seite von einigem Nutzen scheinen, auf der andern in neue, noch beschwerlichere Folgerungen. Um allen diesen Unannehmlichkeiten auszuweichen, ist kein anderer Weg, als daß man von der falschen Vorstellungsart des Lichts durch den Gefühlssinn ablasse, und in den bloßen Gesichtssinn, durch welchen allein das Licht von uns erkannt wird, zurückkehre. —

Ob auch *Newton* in den Fehler verfallen, sich das Licht mit dem Gefühle zu denken? wie es seine Schüler wirklich

gethan haben: ist eine Frage, die ihre eigene Untersuchung verdient. Wenigstens scheint seine Theorie der Optik — abgerechnet, was darin nicht Theorie, sondern Frage und Muthmaßung ist — völlig von diesem Fehler frei: sie hält sich ganz an den Sinn des Gesichts, dem allein das Licht angehört, und schweift nicht, wie die *Eulerische*, in das Gebiet eines fremden Sinnes hinüber. Eben darum ist auch *Newton*, wenn bei seiner Theorie noch Schwierigkeiten übrig bleiben, außer Schuld und Verantwortung; denn er nahm die Erscheinungen, ohne sie mit Hypothetischem zu vermischen, ganz, wie der Sinn sie ihm gab: hingegen *Euler* muß für seine Theorie eintreten, und jeden dagegen erhobenen Zweifel lösen; denn er hat an die Stelle der Beobachtung, mit gutem Wissen, etwas

ganz Fremdes und Willkürliches gesetzt. Bleibt nur irgend eine Schwierigkeit übrig, die er nicht heben kann — als z. B. die: wie die geradlinige Bewegung des Lichts mit den angenommenen elastischen Schwingungen zu vereinigen sei? — so wird ein Jeder, wie sehr ihm auch Anfangs das Scharfsinnige der Hypothese gefiel, sich geneigt fühlen, zurückzutreten, und sich mit der Newtonischen Vorstellungsart, als der leichtern und natürlicheren, zu begnügen. Vollends wird er erst dann ihr den Vorzug geben, wenn er den Ursprung aller gegen sie aufgeworfenen Zweifel in dem einzigen fremden Zusatze entdeckt, den der Gefühlssinn in die Wahrnehmung des Gesichtssinnes gebracht hat, und wenn er es über sich gewinnen kann, trotz dem Widerspruche seiner verwöhnten Einbildungskraft, diesen fremden Zusatz hinwegzudenken.

Sei es indess, was *Euler* will, daß die Beleuchtung der Körper nicht unmittelbar von der Sonne herrühre, sondern daß sie durch ein Medium erfolge, welches sich durch den ganzen Himmelsraum zwischen der Sonne und den Weltkörpern verbreite; so ist doch so viel gewiß, daß die erleuchtende Kraft dieses Mediums auf eine uns noch unbekannt Art — denn die Schwingungen werden wir wahrscheinlich müssen fahren lassen — von der Sonne ausgeht. Mit der Sonne verschwindet das Licht; und ein Körper verliert in eben dem Augenblicke seine Beleuchtung, wo ein zwischenliegender undurchsichtiger Körper ihm seine Gemeinschaft mit dieser Quelle des Lichtes abschneidet. Da nun aber jenes angenommene Medium, jener Lichtstoff, nur durch seine erleuchtende Kraft für uns Etwas ist, indem er

auf keine andre Weise sich irgend einem unsrer Sinne zu erkennen giebt; so ist es für uns eben so viel, als ob der ganze Lichtstoff selbst sich, Augenblick für Augenblick, in immer neuen Strömen, aus der Sonne ergösse. Und so wird die Vorstellungsart *Newtons*, auch nach dieser Voraussetzung, wenigstens als ein schickliches bequemes Bild gerechtfertiget, das nicht einmal von unserm Witz ist erfunden, sondern vom Sinnenscheine selbst unsrer Einbildung gegeben worden.

III.

Über eine Regel Newtons.

Es ist schon von Andern bemerkt, daß *Newton*, mit seiner gewöhnlichen Vorsicht: nie einen festen Ausspruch ohne Zustimmung der Erfahrung zu thun, die Materialität des Lichts nicht als ausgemachte Wahrheit behauptet hat, und daß jenes Emanationssystem, welches man nach seinem Namen nennt, nicht sowohl von ihm selbst, als erst später von seinen Nachfolgern, errichtet worden.

Indefs ist es nicht zweifelhaft, wie dieser große Mann, der Schöpfer der neuern Naturlehre, über das Licht, und besonders auch über die Undurchdringlichkeit

desselben gedacht habe. Das Letztere erhellt aus mehreren seiner optischen Fragen, und am meisten vielleicht aus einer der berühmten Regeln, die er den Naturlehrern zu Anfange des dritten Buchs seiner unsterblichen *Principiorum Philosophiae naturalis* vorschreibt. Er erwähnt hier zwar nicht ausdrücklich des Lichts; aber was er allgemein von allen Körpern behauptet, und so behauptet, daß es nicht allein von den schon größern Massen Materie, die in die Sinne fallen, sondern auch von den feinsten, nicht mehr wahrzunehmenden, Theilchen derselben gelten soll: das will er gewiß auch vom Lichte, als unter dem Gattungsbegriff des Körperlichen enthalten, verstanden wissen. Hätt' er dies nicht gewollt; so würd' er unfehlbar das Licht von der allgemeinen Regel ausgenommen,

und sich über die Gründe dieser Ausnahme deutlich erklärt haben.

„Eigenschaften der Körper, sagt Newton, welche weder größer noch kleiner werden können, und welche sich an allen den Körpern finden, mit denen man Versuche anstellen kann, sind für allgemeine Eigenschaften aller Körper zu halten. Man erfährt die Eigenschaften der Körper anders nicht, als durch Versuche, und muß also diejenigen für allgemein halten, die sich bei den Versuchen allgemein zeigen; und was nicht kleiner werden kann, kann auch nicht gänzlich hinwegfallen.“ Diese allgemeine Regel wendet Newton zuerst auf die Eigenschaft der Ausdehnung, dann auf die der Härte an, die sich bei allen kleinsten Theilchen nicht nur der fühlbaren, sondern auch der nicht fühlbaren Körper finden soll,

und geht alsdann zur Eigenschaft der Undurchdringlichkeit über. „Dafs alle Körper undurchdringlich sind, sagt er, erkennen wir nicht durch Vernunftschlüsse, sondern durch das Gefühl. Wir finden diejenigen undurchdringlich, die wir behandeln, und folgern daraus, die Undurchdringlichkeit sei eine allgemeine Eigenschaft aller Körper.“ Auch diese Undurchdringlichkeit will er, so gut wie die Härte und wie alle übrigen von ihm aufgezählten Eigenschaften, den kleinsten Theilchen der Körper, nicht blofs den ganzen Körpern, zugesprochen wissen.

In dieser Regel Newtons sind zwei Punkte unsrer Aufmerksamkeit vorzüglich würdig; der eine: dafs Newton die Undurchdringlichkeit, als allgemeine Eigenschaft der Materie, nur durch Erfahrung, nicht durch Vernunftschlüsse erkannt haben

ben

ben will; der andre: daß er es für erlaubt hält, von solchen Körpern die sich behandeln lassen, Eigenschaften auf solche hinüberzutragen, die sich der Behandlung entziehen. Jenes Erstere werden wir, bei näherer Untersuchung, eben so richtig gedacht, als dieses Letztere bedenklich und mißlich finden.

Undurchdringlichkeit, wie bekannt, schreibt man den Körpern zu, insoferne sie durch keine Gewalt eines andern auf sie eindringenden Körpers sich aus ihrem Raume verdrängen lassen. Sie werden, wenn sie die Übermacht fühlen, aus dem Raume den sie jetzt eben einnahmen, in einen andern für sie noch offnen weichen; sie werden, wenn sie elastisch sind, und alles Ausweichen durch umgebende Körper ihnen verwehrt wird, sich auf einen engern, als den Anfangs eingenommenen,

Raum beschränken. Aber dem ausschließenden Besitze irgend eines eigenen Raumes gegen äußere Gewalt entsagen, das heißt, gegen Druck und Stoß eines ihnen nicht chymischverwandten, nicht freundschaftlich in das eigne Innre sie aufnehmenden Körpers: das werden sie sicher nie, weil sie's nicht können. Es braucht keiner Versuche, keiner Induction aus Erfahrung, um die Unmöglichkeit hievon — jedoch immer nur unter Voraussetzung äußerer Gewalt — für jeden Körper zu beweisen, der einmal Gegenstand des Gefühls, oder was hier gleich gilt, der dem Zusammenstoße mit andern fremden Körpern ausgesetzt, und mit Kraft zum Widerstande begabt ist. So ein Körper wäre, nach geschieder Durchdringung, nun nicht mehr in seinem vorigen Raume: denn diesen nähme der fremde Körper

ein, der ihn durchdrang; er wäre auch nicht in irgend einem neuen verschiedenen Raume: denn alsdann wär' er, gegen die Voraussetzung, nicht durchdrungen, nur fortgestoßen; er wäre eben so wenig mit dem durchdringenden Körper in einem und demselbigen Raume: denn dieser, wie wir annahmen, war ihm nicht chymisch verwandt, nahm ihn nicht in sein eigenes Innere auf. Er wäre also in überall keinem Raume mehr; oder was Eins ist: er wäre kein Körper mehr; sein Daseyn hätte sich in eine bloße Möglichkeit, einen bloßen Gedanken verwandelt; er wäre vernichtet. Vernichtung aber durch bloß natürliche endliche Kraft ist aus Gründen, die hier zu wiederholen sehr überflüssig wären, unmöglich. Einmal mit der Kraft zum Widerstande begabt, kann kein Körper gegen keine Ge-

walt sie verlieren; er kann sich *in* der Natur hin- und herstoßen, aber nie sich *aus* der Natur hinausstoßen lassen. —

Zu dieser Einschränkung der Undurchdringlichkeit auf Widerstand gegen bloße äußere Gewalt, die durch Druck und durch Stoß wirkt, hat den Philosophen der Chymiker durch die Wahrnehmung vermocht, daß durch innige Mischung und Bindung zweier Körper ein dritter von einer neuen ganz eignen Natur erzeugt wird; von einer Natur, die weder die des einen, noch die des andern der erzeugenden Körper ist, und wo man also nicht anders kann, als eine wahre volle Durchdringung annehmen, nach welcher nun beide vereinigt jeden erdenklichen Punct ihres Raumes zugleich erfüllen. Hätten die beiden Körper weiter nichts gethan, als ihre kleinsten Theilchen, eiter in die Zwischen-

räume des andern, geschoben; dann wäre freilich noch keine Durchdringung geschehen; sie wären noch aufser einander. — Undurchdringlichkeit wird daher, als Eigenschaft der Körper, nicht anders mehr verstanden, und nicht anders mehr erwiesen, als insofern von äußern Kräften die Rede ist, womit der eine den andern durch Druck oder durch Stofs zu überwältigen strebt. In dieser Rücksicht, wo sie mechanisch blofs *gegen* einander wirken, schreibt man ihnen Undurchdringlichkeit zu, und mit Recht; sobald man sie aber nach gewissen Verwandtschaften betrachtet, wo sie nicht mehr mechanisch, sondern chymisch, nicht mehr *gegen* einander, sondern *mit* einander wirken, und durch völlige Auflösung ganz neue Mischung und Erzeugung hervorbringen: da kann von Undurchdringlichkeit keine Rede

mehr seyn; die Erfahrungen widersprechen, und man hat es sich müssen gefallen lassen, Grundsätze erschüttert oder vielmehr umgestürzt zu sehen, denen man, wenn hier ein Witzspiel erlaubt ist, gleiche Undurchdringlichkeit, als den festesten Körpern, zugetraut hatte. Die Chymie hat ihr gewöhnliches Geschäft des Auflösens, über die Körper hinaus, bis auf die Theorieen erstreckt; wir haben nur noch mechanischundurchdringliche, aber chymischdurchdringliche Körper. — Die Kraft zum Widerstande, die den Körpern vor ihrer Mischung zukam, ist darum nichts weniger als verloren; sie äußert sich, nach wie vor, gegen Alles, was mit Gewalt in den neuen Körper einzudringen sucht; nur daß vielleicht die Verwandtschaften dieses neuen Körpers ganz andre geworden, als welche die ihn erzeugenden hatten. —

Um wieder zurückzukehren; so ist für die *fühlbare* Materie, aus obigen Gründen, und unter obiger Einschränkung, die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit erwiesen: denn diese ergiebt sich unmittelbar aus der Kraft des Widerstandes, die eine Bedingung aller Fühlbarkeit ist. Will man weiter gehen, und der Undurchdringlichkeit eine solche Allgemeinheit geben, daß sie sich auf alle Materie überhaupt erstrecke; so ist hiezu kein anderes Mittel, als gleich die Erklärung des Begriffs der Materie so zu fassen, daß im Grunde dieser Begriff nur auf die fühlbare passe. Statt also bloß zu sagen: Materie *ist* im Raume, *wirkt* im Raume, *bewegt sich* im Raume; geht man weiter und sagt: Materie *erfüllt* den Raum; und wenn man nun fragt, was unter diesem Erfüllen verstanden werde: so ist es gerade

jene Kraft, Alles was einen schon eingenommenen Raum in Besitz nehmen will, von sich entfernt zu halten. Mit dem Daseyn dieser Kraft hat man nun sogleich auch die Undurchdringlichkeit, das heißt, die Unmöglichkeit, daß jene Kraft sollte vernichtet werden; und dann freilich hat *Newton* Unrecht, wenn er die Undurchdringlichkeit bloß aus dem Gefühl oder aus der Erfahrung, nicht durch Vernunftschlüsse erkannt haben will. Durch den bündigsten Schluß von der Welt holt man sie aus einer Erklärung hervor, in welcher man sie für den künftigen Gebrauch schon zurecht gelegt hatte.

Das Unrichtige eines solchen Verfahrens hier weitläufig aus einander zu setzen, wäre sehr unnütz. Der Mensch hat, außer dem Sinne des Gefühls, ihrer mehrere, auf welche die Einwirkung zum

Theil durch ganz andere, als durch stoßende, Kräfte erfolgt, und deren Gegenstände, nach richtigem Sprachgebrauch, doch eben so gut, als die des Gefühls, unter den Begriff der Materie fallen. Statt also jene Erklärung ohne viele Umstände anzunehmen, sollte man sie vorher gegen Einwürfe sichern; sollte entweder die nothwendige Verbindung zwischen Seyn im Raume und Erfüllen des Raums, zwischen materieller und mechanischer Kraft, aus den Begriffen selbst herleiten, oder falls man dieses nicht könnte, ihr beständiges, wenn auch nicht nothwendiges, Zusammenseyn aus allgemeiner Erfahrung erhärten. Der Beweis aus Begriffen aber, wie wir oben gesehn haben, läßt sich nicht führen: von Sinn auf Sinn, von Einwirkung die der eine erfährt, auf Einwirkung die der andre erfahren müßte, läßt

sich nicht schliessen; und so erhellt die volle Wahrheit des Newtonischen Ausspruchs: daß hier mit Vernunftschlüssen nichts gethan sei, sondern bloß die Erfahrung entscheiden müsse.

Wollte man spitzfindig seyn; so mögte man das Einzige wünschen, daß Newton statt des Worts: Undurchdringlichkeit, sich lieber des Worts: Kraft zum Widerstande, oder des Leibnitzischen *Antitypie*, bedient hätte. Und zwar darum: weil Undurchdringlichkeit eine in dieser Kraft nothwendig gegründete Folge ist, zu deren Erkenntniß es mithin keiner Erfahrung bedarf, hingegen sich nicht erweisen läßt, daß diese Kraft nothwendige Eigenschaft der Materie sei, und hier also die Erfahrung nicht entbehrt werden kann. Indefs wird mit der Folge natürlicher Weise zugleich der Grund gedacht; und

so hatte der große Mann ohne Zweifel den Grund im Sinne, als die innige Verbindung zwischen beiden ihn auf den Namen der Folge führte.

So genau wir aber in diesem ersten Punkte uns an *Newton* anschlossen; so weit müssen wir uns in dem zweiten von ihm entfernen. *Newton* will, daß wir aus der vorhandenen Erfahrung die ermangelnde sollen ergänzen dürfen; daß wir befugt seyn sollen, Eigenschaften, die wir, innerhalb der Gränzen unserer Beobachtungen und Versuche, an Gegenständen wahrnahmen, auch auf Gegenstände außerhalb dieser Gränzen hinüberzutragen. Und allerdings ist dieses Verfahren unbedenklich und sicher, insoferne die beiden Gegenstände, der eine, *von* welchem, und der andre, *auf* welchen geschlossen wird, ganz von *einerlei* Art

sind. Was wir von aller Luft erfahren die sich uns jemal darbot, als zum Beispiel ihre Federkraft — bei welcher nur der Grad, als der Zu- und Abnahme fähig, nach Newtons ausdrücklicher Warnung, nicht mit in Anschlag kommen darf — das dehnen wir aus auf alle nur ersinnliche Luft, wo sie sich auch befinde, selbst auf jene unerreichbare in den höchsten Regionen der Atmosphäre. Ebenso, was wir von allem uns vorkommenden Wasser erfahren, das dehnen wir aus auf alles nur erdenkliche Wasser, es ströme auch in den entferntesten Gegenden, oder schwebe in Wolken, oder verstecke sich in unterirdischen Klüften. Ohne die Freiheit, solche Schlüsse zu bilden, würde unsre Erkenntniß von der Natur äußerst beschränkt seyn; wir würden keinen einzigen allgemeinen Satz von ihr aufweisen

können. Nicht allein liegt manches, wie aus den angegebenen Beispielen erhellt, ganz außer unserm Beobachtungskreise, und ist für uns schlechterdings nicht erreichbar; sondern auch innerhalb des Kreises, wo uns das Beobachten vergönnt ist, geht die Natur mit fast allen ihren Erzeugnissen so ins Unendliche, daß wir immer nur einen höchst unbedeutlichen, gegen die Allheit fast gar nicht zu rechnenden Theil übersehen. Wir halten uns also an den untrüglichen Grundsatz, daß einerlei Ding überall einerlei Natur und Eigenschaften haben, einerlei Gründe immer einerlei Folgen erzeugen werden; und so wünschen wir zu den vorhandenen Erfahrungen die ermangelnden nicht einmal hinzu, weil es doch nur Überflus sey, und uns mehr zur Last als zum Nutzen gereichen würde.

Hingegen: wo dieser Grundsatz keine Anwendung mehr findet, wo die Gegenstände von ganz verschiedener Art sind, oder wohl gar nicht einmal zu einerlei Gattungsbegriff, nicht einmal für einerlei Sinn gehören; da wird das Hinüberschließen von einem aufs andre ein höchstbedenklicher, mißlicher Schritt, von welchem daher auch jede Vernunftlehre abmahnt. Es ist möglich, daß demungeachtet durch ein glückliches Ungefähr dieser Schritt zu einer Wahrheit führe, und daß wir dadurch zu eng gefasste Gattungsbegriffe erweitern, verworrene und vermengte Begriffe von Arten besser unterscheiden und ordnen lernen; aber die Überzeugung, daß wir wirklich Wahrheit gefunden, wird ohne Hinzukunft ganz anderer Schritte doch immer fehlen. Luft und Wasser sind schon sehr nahe ver-

wandte Dinge, die unter einerlei Gattungsbegriff des Flüssigen fallen; aber doch wird man, was man von dem einen dieser Dinge entdeckt hat, nie so geradezu auf das andre hinübertragen: man wird fürchten, einen ähnlichen Irrthum zu begehen, als wenn man von der flüssigen Luft auf den auch flüssigen Mercur die Eigenschaft der Durchsichtigkeit hinübertrüge. Lieber also wird man sein Urtheil zurückhalten, bis man durch sorgfältiges Beobachten die Natur erst näher befragt, oder wenn sie mit ihren Antworten zurückhält, sie durch das Zwangsmittel der Versuche zum Geständnis genöthiget hat. Bleiben alle Antworten aus; so wird eben das zu der Vermuthung führen, daß die Eigenschaft, die in Rede steht, der einen Art von Dingen wirklich mangeln, und eben dieser Mangel zu ihren specifischen Unterschieden gehören müsse.

Wie falsch es seyn würde, von Dingen die man behandelt, auf das Licht, das man *nicht behandelt*, Eigenschaften hinüberzutragen: ist eben hieraus ersichtlich. Wir unterlassen die Behandlung des Lichts, die wir zur Erforschung seiner Undurchdringlichkeit vornehmen müßten, wahrlich nicht aus oben angegebenen Gründen; nicht, weil wir das Licht schon als gleichartig mit den fühlbaren Gegenständen kennten, und weil die ganze Unendlichkeit solcher Gegenstände durchzufühlen und durchzuerforschen unmöglich wäre. Wir erkennen nur zu sehr, daß es von ganz anderer Art ist, und wir würden ja vollkommen zufrieden seyn, wenn wir die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nur erst gewiß von einem einzigen kleinen Lichtstrahle wüßten, wo wir sie dann bald, nach der oben gebilligten

Schluß

Schlussart, auf die ganze Unendlichkeit aller Lichtstrahlen des Universums erstrecken würden. Eben so wenig unterlassen wir diese Behandlung wegen zu großer Entfernung des Lichts; denn nichts kann uns näher und gegenwärtiger seyn, als dieser in die ganze Atmosphäre ergossene Stoff, der den Sinn womit wir ihn wahrnehmen, nicht etwa nur berührt, sondern ihn ganz zu erfüllen, sich innigst mit ihm zu vereinigen scheint. Wir unterlassen diese Behandlung einzig darum, weil sie beim Lichte durchaus nicht anwendbar ist; weil das Licht schlechterdings keine Behandlung im ursprünglichen, eigentlichen Sinne des Worts verträgt, da man darunter ein Fassen, Begreifen, Halten, Stoßen, Biegen, Bilden, Zusammendrücken, Ausschöpfen, Einfüllen, kurz ein wirkliches Handhaben, ein Maniiren, ver-

steht. Im feinern figürlichen Sinne des Worts, unterwirft es sich hingegen der Behandlung eben so willig als irgend ein anderer Körper: es läßt Versuche in Menge, und von großer Mannichfaltigkeit, mit sich anstellen; aber nie andre, als solche die sich auf den Gesichtssinn beziehen, keinen einzigen, der sich auf den Gefühlssinn bezöge. Der große unsterbliche Mann, mit dem wir es hier zu thun haben, hat die Bereitwilligkeit des Lichts zu jeder Behandlung, die seiner Natur gemäß war, vor allen seinen Vorgängern erfahren: er hat den Sonnenstrahl gespalten, zerstreut, vermischt, wieder gesammelt; hat durch diese eben so scharfsinnig erdachten, als kunstvoll ausgeführten, Versuche eine ganze Wissenschaft — nicht etwa nur erweitert, sondern ihr eine ganz andre Gestalt gegeben, sie aus dem Chaos

gezogen, erschaffen. Nur für den Sinn des Gefühls hat auch Er, so ein vollendeter Meister er in der großen Kunst war die Natur zu befragen, nie etwas von dem Lichte herausgebracht; auch in der Folge, hat das Licht noch keinen Sterblichen irgend eine Spur von Undurchdringlichkeit sehen lassen: und doch sollten wir ihm eine Eigenschaft aufdringen wollen, die es zu besitzen so standhaft verneint? sollten gleichsam mit Gewalt es zu einem Sinne hinzerren wollen, mit dem es, nach Allem was wir bis itzt von ihm wissen, so durchaus nichts zu thun hat? Wäre es nicht weit natürlicher, zu schließen, daß das Licht die Kraft auf das Gefühl zu wirken, oder die Kraft des Widerstandes, nicht besitzen, daß eben der Mangel der Undurchdringlichkeit einen seiner specifischen Unterschiede von andern Materien ausmachen müsse?

Da Newton in der Stelle die hier untersucht wird, vom Lichte schweigt; so steht dahin, ob er ausdrücklich an dasselbe gedacht habe: und wenn er daran gedacht, so müssen wir annehmen, daß er, eben wie Andre, den Mangel aller Erfahrung von Undurchdringlichkeit des Lichts auf Rechnung der großen *Feinheit* desselben geschrieben. Wenn denn aber gleichwohl in jedem kleinsten Theilchen dieses Stoffs Undurchdringlichkeit da ist; so müssen wir uns wenigstens wundern, daß auch bei Sammlung und Concentrirung einer großen Menge von Strahlen sich sogar nichts davon verräth. Das Wahre wird am Ende wohl seyn, daß es hier nichts zu verrathen giebt; daß Größe und Feinheit Ausdrücke sind; die auf das Licht gar nicht passen, weil es diesem höchstwahrscheinlich an der Grundeigen-

schaft fehlt, welche durch jene Ausdrücke nur näher bestimmt wird. Wer von Gröbe und Feinheit, im eigentlichen Sinne dieser Wörter, spricht, der spricht von Gegenständen des Gefühls: und das Licht, wie es wenigstens als nicht unmöglich, ja als wahrscheinlich gezeigt worden, hat auf diesen Sinn keine Beziehung.

Auch ein *Newton*, wie wir gesehen, dem sonst die Erfahrung in der Naturlehre so Alles war, konnte sich einen Augenblick von ihr entfernen, und eine gewagte Hypothese an ihre Stelle setzen; aber es geschah dieses, nach schon oben gemachter Bemerkung, mit einer Zurückhaltung, einer Bedachtsamkeit, einer Schüchternheit gleichsam, die es nur zu sehr verrieth, wie ungewohnt er eines solchen Verfahrens war, und wie willig er, auf den leisesten Ruf einer Führerin, an

deren Hand er immer so gern und so sicher einherging, würde zurückgekehrt seyn. Er kömmt, nachdem er Ausdehnung, Härte, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, Trägheit, als allgemeine Eigenschaften der Körper festgesetzt hat, auf die allgemeine *Schwere*; und sagt: „Wenn endlich Versuche und astronomische Beobachtungen allgemein bestätigen, daß alle Körper auf der Erdoberfläche gegen die Erde, nach Verhältniß der Menge ihrer Materie, schwer sind; daß der Mond gegen die Erde, wiederum nach der Menge seiner Materie; daß eben so unser Meer gegen den Mond, und alle Planeten gegen einander schwer sind, und daß die Kometen eine ähnliche Schwere gegen die Sonne haben; so wird man, der obigen Regel zufolge, sagen müssen: daß überhaupt alle Körper gegen einander schwer

sind. Der Schluss aus den Erscheinungen, fährt er fort, auf die allgemeine Schwere wird sogar noch stärker seyn, als der Schluss auf die Undurchdringlichkeit, von welcher wir bei den Himmelskörpern weder Versuche, noch Beobachtungen haben.“ Eine Stelle, aus welcher sich nur zu deutlich ergibt, daß Newton die Undurchdringlichkeit, als allgemeine Eigenschaft aller Materie, bloß hypothetisch annahm, und sie gegen die erste richtige Erfahrung vom Gegentheil, oder gegen die erste, anders nicht zu hebende, Schwierigkeit ohne allen Zwang würde aufgeben haben, sowie er dies, nach einer solchen Erklärung, auch ohne alle Beschämung konnte. In einer spätern Ausgabe seines Werks setzte er noch ausdrücklich hinzu: „Ich behaupte indess von der Schwere nicht — also auch nicht ein-

mal von ihr, die ihm doch in seinem ganzen System so wichtig, und ihm noch weit gewisser als die Undurchdringlichkeit war — daß sie den Körpern wesentlich sei. Ich rechne zum Wesen der Körper keine andere Kraft, als die der Trägheit, die allein unveränderlich ist.“ Daß es also, nach Newton, schlechterdings auf Erfahrung beruhen sollte, ob die übrigen Eigenschaften, und mit ihnen auch die Undurchdringlichkeit, etwa an irgend einer Materie eine Ausnahme fänden, wodurch ihre Allgemeinheit eingeschränkt würde.

Eulers Einwürfe gegen das Emanationssystem gründen sich zwar nicht auf Erfahrungen; aber sie zeigen in dem Innern dieses Systemes selbst Schwierigkeiten, die für den, der auf Undurchdringlichkeit, als allgemeiner Eigenschaft aller Materie, und sonach auch des Lichtes,

beharrt, zu lösen nicht leicht sind. Oder vielmehr; die bei diesem Beharren gar nicht gelöst werden können, ohne das Emanationssystem einem ähnlichen Vorwurfe auszusetzen, als man dem Eulerischen gemacht hat: daß es nemlich ohne ganz willkürliche Voraussetzungen, zu deren Annahme die Erfahrung nicht den mindesten Grund giebt, sich nicht halten könne. Es steht dahin, ob der große Urheber dieses Systems, durch jene Schwierigkeiten bewogen, sich der offengelassenen Freiheit würde bedient haben, die Undurchdringlichkeit als nicht wesentlich, und also dem Lichte vielleicht nicht beiwohnend, aufzugeben, oder ob er auf ähnliche Art, wie seine Vertheidiger, sich von diesen Schwierigkeiten würde losgewickelt, und sein System in *allen* Puncten gegen Euler vertheidiget haben. Das

Letztere indess wohl schwerlich, wenn es durch eine Hypothese, wie die *Cantonsche*, hätte geschehen sollen; und das Erstere nach höchster Wahrscheinlichkeit, wenn er bei dieser Veranlassung auf den Geist seiner eigenen optischen Theorie aufmerksamer geworden wäre. —

Vielleicht ist es der Mühe nicht unwerth, die hier von neuem erwähnte *Cantonsche* oder *Melville-Cantonsche* Hypothese — nicht eben zu widerlegen, was bei der zu großen Dunkelheit des Gegenstandes nicht wohl thunlich seyn mögte — aber sie nach der eigenen Denkungsart des großen Mannes, zu dessen Vertheidigung sie erfunden worden, in Kurzem zu würdigen. Die *Emanation* wird nach dieser Hypothese in *Emission* verwandelt, das heißt, der Erguß des Lichts aus der Sonne geschieht nicht in einem

fortwährenden, ununterbrochenen Strome, wie jener erstere Ausdruck zu glauben veranlaßt, sondern wie es der letztere giebt, nur von Zeit zu Zeit, mit zwischenliegenden, aber unmerklichen Pausen. Der Vortheil ist, daß sich die Sonne nun nicht so sehr, wenigstens nicht so geschwinde, von Licht erschöpft; vornehmlich aber, daß dem Zusammenstoßen der Lichttheilchen und aller davon zu befürchtenden Verwirrung vorgebauet wird. Es kömmt nur darauf an, daß die Zeit des Ausganges der Lichttheilchen aus jedem einzelnen leuchtenden Punkte gegen die Zeit des Ausganges aus allen übrigen leuchtenden Punkten gehörig bestimmt sei. Nun bedenke man aber, wie unsäglich viele solcher Punkte sind, die wieder auf so unsäglich viele andere Punkte ihr Licht nach allen Seiten hin auszusenden-

den haben; man bedenke, wie genau bei jedem derselben der Augenblick des Ausganges gegen den Augenblick bei allen übrigen müßte abgemessen seyn, um, trotz den unendlichvielen Durchkreuzungen der Wege, allem Begegnen, und allem Aufeinanderstoßen zuvorzukommen. Nicht gerechnet, daß auch diese Abmessung nicht helfen würde, wenn die leuchtenden Punkte sich einander selbst ihr Licht in einer und derselben Richtung entgeschickten: so ist diese Hypothese ganz sichtbar eine neue Art prästabilirter Harmonie, die, wenn nicht so allumfassend als die *Leibnitzische*, und insofern auch nicht so erstaunenswertig, wenigstens darin noch erstaunenswertiger ist, daß sie mitten in der Naturlehre hervorkömmt, und daß sie sich den Gedanken eines Mannes anschließt, der in dieser Wissen-

schaft aller Erdichtung so feind war. — Die Emanation, mit weggedachter Undurchdringlichkeit, giebt eine ganz leichte, einfache, den Erfahrungen mit größter Willigkeit sich anschmiegende; hingegen die Emission, mit beibehaltner Undurchdringlichkeit, eine höchstschwere, verwickelte, dem Zwecke wozu sie erfunden ward, nicht einmal genügende Vorstellungsart. Und darf man da, wenn man nur etwas mit dem Geiste Newtons bekannt ist, einen Augenblick zweifeln, welcher von beiden Vorstellungsarten, wenn ihm sonst keine Wahl geblieben wäre, er den Vorzug würde gegeben haben?

IV.

Über die Durchdringlichkeit des
Lichts.

Schon, daß Undurchdringlichkeit des Lichts in der Erfahrung nicht gegründet ist, und daß mit der willkürlichen Annahme derselben so große Schwierigkeiten entstehen, muß jeden geneigt machen, dem Lichte die entgegengesetzte Eigenschaft der *Durchdringlichkeit* beizulegen. Es giebt aber in der Vorstellungsart von der Fortpflanzung des Lichtes durch Emanation, und in der *Newtonischen* Theorie der Optik, noch andere Gründe, die dem Anhänger von bei-

den über die durchdringliche Natur des Lichts durchaus keinen Zweifel lassen.

Nach dem Emanationssystem ist das Licht ein *eigener* Stoff, der sich von der Sonne aus durch den ganzen Weltraum ergießt; und nun wird es darauf ankommen, die bekannten ausgemachten Eigenschaften dieses Stoffs zu prüfen, und ihre Verträglichkeit oder Nicht-Verträglichkeit mit der noch unbekanntem zweifelhaften Eigenschaft der Undurchdringlichkeit zu beurtheilen.

Die Materien, von denen wir die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit mit Gewissheit erkennen, sind von zweierlei Art: feste, und flüssige. Der Begriff der ersten schließt, mit der Fühlbarkeit, die hier Tastbarkeit wird, zugleich die Undurchdringlichkeit in sich; denn nur durch ihr Vermögen zu widerstehen, wird eine

Materie tastbar. Dafs zu dieser Art die Lichtmaterie nicht gehöre, ist zu einleuchtend, um erst erwiesen oder auch nur erwähnt zu werden. Zu der zweiten Art könnte man sie insoferne zählen, als sie den ihr eingesenkten, in ihr befindlichen Körpern die Bewegung nach allen Seiten hin frei läfst, und ihnen überall ohne Schwierigkeit ausweicht. Allein sie hat wieder die Unähnlichkeit mit den uns bekannten flüssigen Materien, als mit Wasser und Luft, dafs, wenn sie von der einen Seite ausweicht, sie sich nicht von der andern wieder anschliesst; dafs sie den Körper nicht rings umgiebt, also kein Gleichgewicht sucht, sich nach keinem Gesetze der Hydrostatik richtet. Sie gehört mithin zu einer dritten Art von Materie, die sowohl der flüssigen als der festen entgegensteht, wenn sie gleich der
ersten

ersten ähnlicher ist als der letztern. Ob sie die einzige ihrer Art sei, oder ob es deren mehrere gebe? ist eine Frage, deren Beantwortung, wenn sie auch könnte gefunden werden, uns hier nur aufhalten würde.

Die Wahrheit der oben bemerkten Eigenheit des Lichts zu erweisen, scheint unnütz; denn keine der Eigenschaften desselben ist seit so lange und ist so allgemein bekannt, als seine geradlinige Bewegung; und eben mit dieser hängt die angegebene Eigenheit innig zusammen. Wenn ein Lichtstrahl in den einen Arm eines Hebers fällt; so beugt er sich auf dem Boden desselben nicht seitwärts, um auch den andern Arm zu erleuchten: dieser, wenn nicht andre eigene Lichtstrahlen hineinfallen, behält sein Dunkel. Ebenso: wenn das Licht an den Seiten eines

undurchsichtigen Körpers hingleitet; so verläßt es nicht seine gerade Linie, sondern verfolgt sie, und es entsteht hinter dem Körper eine Leere von Licht, die wir Schatten nennen: dahingegen, wenn das Licht in der That eine flüssige Materie wäre, es sich um den Körper herumschmiegen, und es hinter ihm eben so helle, als an beiden Seiten, machen würde. Der Schatten erstreckt sich hinter dem Körper so weit, bis wieder gerade Strahlen niederschieseln können; daher bei schieferem Stande der Sonne, wie am Abende, der Schatten sich bekanntlich verlängert.

Indefs ist es wahr, daß, bei umgebender Helle, ein Schatten nie ganz dunkel, sondern immer mit einigem Lichte vermischt ist; ja, daß diese Mischung gewissermaßen zu dem Begriff des Schat-

tens gehört, den wir uns schwerlich als bloße Beraubung, als tiefe Finsterniß denken. Allein diese Halberhellung entsteht nur aus folgenden zwei Ursachen, die, nach Beschaffenheit der schattenden Körper und ihrer Umgebungen, bald nur einzeln, bald in Vereinigung wirken. Die erste ist: daß jeder erleuchtete Gegenstand, um gesehen werden zu können, das Licht das er erhält, nach allen Seiten hin wieder von sich werfen muß, weil außerdem keine Verbindung zwischen ihm und dem Auge Statt finden würde. Wer also den Schatten irgend eines undurchsichtigen Körpers, zum Beispiel einer Mauer, völlig dunkel haben wollte, der müßte diesen Schatten erst selbst ummauern, damit auch dasjenige Licht, welches von den umgebenden Körpern zurückstrahlt, davon ausgeschlossen bliebe. Eine andere

Ursache der Halberhellung des Schattens ist: daß oft die Körper die ihn werfen, entweder ihrer Natur nach nicht vollkommen undurchsichtig, oder nicht dichte genug sind, um ganz und gar kein Licht, wenn auch nur ein sehr mattes, sehr gebrochenes, hindurchzulassen. Das Erstere ist der Fall mit den Dünsten der Atmosphäre, aus welchen sich, wenn sie niedriger schweben, Nebel, wenn sie höher steigen, Wolken bilden; das Letztere mit dem Laube der Gebüsche und Wälder, oder mit den gewöhnlichen Vorhängen der Zimmer, die wir mit Fleiß von einem nicht zu dichten Stoffe wählen, weil wir das Sonnenlicht nicht wollen ausgeschlossen, nur gedämpft und gemäßiget wissen.

Schon aus dieser ersten Eigenheit des Lichts, aus seinem Vorbeigehen der lichtleeren Räume, ergibt sich, daß die Theile

desselben nicht, wie bei den bekannten flüssigen Materien, gegen einander drücken, weil sie sonst unfehlbar suchen würden, ein Gleichgewicht unter sich herzustellen; daß sie mithin gegen einander weder eine Kraft zum Angriffe noch zum Widerstande haben, und folglich, da Undurchdringlichkeit ganz auf diesen Kräften beruht, daß sie, eines gegen das andere, keine Undurchdringlichkeit besitzen.

Die Richtigkeit des hier gemachten Schlusses, der nicht ohne Zweifel und Einwendungen bleiben mögte, bestätigt sich, wenn man eine andre, noch merkwürdigere, Eigenheit des Lichts in Betrachtung zieht, aus welcher die Durchdringlichkeit desselben in Ansehung anderer Körper hervorgeht. Das Licht nimmt keine Eindrücke von den fremden Materien an, mit denen es in Verbindung ge-

räth, und leidet keine Verwirrung und Zerrüttung, wie heftig auch diese fremden Materien bewegt werden mögen. Es geht, seinen bekannten Gesetzen gemäß, entweder geradlinig fort, oder es geht zurück, oder es wird gebrochen, je nachdem es auf seinem Wege andere und andere Körper antrifft; und, sowie diese Körper mannichfaltiger und schneller wechseln, wird auch das Spiel jener Lichtveränderungen mannichfaltiger und schneller. Aber nicht eine einzige dieser Veränderungen entsteht durch Gewalt, alle bloß durch Anziehung oder Nicht-Anziehung, die man mit Unrecht Zurückstossung nennt: das empörteste Element ist nicht vermögend, einen einzigen armen Lichtstrahl von einem Orte in den andern, von einem Gegenstande auf den andern, zu werfen.

Wie verschieden in dieser Hinsicht der Fall mit andern Materien sei, lehrt die Erfahrung. Sobald diese Materien selbst in Bewegung und Unordnung sind, bringen sie ähnliche Bewegung und Unordnung in denen hervor, die sie auf ihrem Wege treffen; es mögen nun feste auf feste, oder flüssige auf flüssige, oder Materien der einen Art auf Materien der andern stoßen. Um bei den flüssigen zu bleiben, weil doch diese, nach dem Obigen, mit dem Lichte die grössere Ähnlichkeit haben; so erregt ein bewegtes Wasser, wie wir auf jeder Brücke, an jedem Ufer empfinden, einen Luftzug, der, nachdem das Wasser entweder nur fließt oder strömt, bald unmerklicher, bald empfindlicher ist. Eben so macht die Luft, nach dem Maasse ihrer eignen Bewegung, auf eine vorher völlig glatte

ruhige Wasserfläche bald schwächern, bald stärkern Eindruck, sodafs sie das eine mal diese Fläche nur eben kräuselt, das andre mal eine heftige wogende Bewegung verursacht, die sich auch den festen, im Wasser schwimmenden Körpern mittheilt, und sie mit grofser Gewalt hin und her wirft. Das Licht hingegen, so sehr es sich auch mitten in Luft und in Wasser befindet, wird durch die Bewegung dieser Materien, wie heftig sie immer sei, von seinem Wege nicht abgeworfen; seine Strahlen kommen durch alles Toben und Tosen von jenen in nicht die mindeste Verwirrung. Kein Sturm verweht und keine Wasserwoge verschwemmt auch nur Eine Partikel von Licht; es läfst sich nicht von dem einen Orte wegnehmen, und an dem andern anhäufen, läfst sich nicht in die Wirbel, die in Luft oder in Wasser

entstehen, mit hineinreißen, sondern ruhig und ungestört geht es seinen Gang immer fort, ohne irgend einen andern Einfluß auf sich, als den der Anziehung und der Nicht-Anziehung, zu gestatten. Wenn es zuweilen nicht anders scheint, als ob es hin und her geworfen würde, oder als ob es fluthete; so ist das bloße Sinnentäuschung, die mit nur einiger Aufmerksamkeit sehr leicht zerstreut werden kann.

Man trage eine Pechfackel im Winde; und das Licht wird nicht allein bald heller, bald dunkler werden, sondern es wird auch auf die umgebenden Gegenstände ungleich vertheilt, und in dieser ungleichen Vertheilung sehr unstätt erscheinen, indem es mit der schwächern oder stärkern Erleuchtung der Gegenstände vielfältig abwechseln wird. Von die-

ser letztern Erscheinung liegt die Ursache offenbar in den Dämpfen, die mit dem Lichte zugleich aus dem brennenden Pech sich entwickeln, und die, vom Winde bald hier- bald dorthin getrieben, ihren Schatten unsicher umherwerfen, sodaß ungleiche und unstätte Erleuchtung nothwendig erfolgen muß. Von der erstern Erscheinung, da nemlich das Licht an sich selbst bald heller bald dunkler wird, liegt abermal die Ursache ganz sichtbar nicht in dem Lichte selbst, sondern in der das Licht erzeugenden Flamme, deren Stärke oder Schwäche von der mehr beförderten, oder mehr gehemnten chymischen Zersetzung des brennenden Peches und Dochtes abhängt. Natürlicher weise nimmt dann auch das Licht, das von dieser Flamme ausgeht, bald zu, bald ab, und muß zuletzt, wenn jene Zersetzung

völlig gehemmt wird, mit seiner Ursache, der Flamme, zugleich erlöschen.

Das Fliehen des Lichts über die Felder, wenn einzelne Wolken vom Winde getrieben werden; das Hüpfen desselben auf einem bewegten wallenden Wasser, sind ähnliche Sinnentäuschungen, deren Berichtigung zu leicht ist, als daß wir uns dabei aufhalten dürften.

Um die Unabhängigkeit des Lichts von der Unruhe der umgebenden Materien auf das überzeugendste zu erkennen, denke man sich einen Freund der Optik, der in seinem Zimmer mit Wiederholung der *Newtonischen* Versuche beschäftigt sei; man lasse die Luft völlig heiter und von keiner Wolke getrübt seyn, aber einen heftigen Sturm — denn Sturm setzt nicht nothwendig einen trüben Himmel voraus — die ganze Gegend durchwüthen, und

Alles unter und über kehren. Wenn nur das Haus des Beobachters feststeht, und er seine Versuche nur mit der gehörigen Aufmerksamkeit und Sorgfalt anstellt; so wird uns, nach der bloß dunklen Erkenntniß die wir von der Natur des Lichtes haben, wegen des Gelingens dieser Versuche, trotz dem Sturme, keinen Augenblick bange werden. Staubwolken können einen nachtheiligen Schatten machen, wie bei der Pechfackel die Dämpfe; aber sonst — da hier die Lichtquelle jene unerreichbare, über allen irdischen Einfluß so unendlich erhabene Weltflamme ist — traut man es dem Lichte schon zu, daß es unvermindert und gleichförmig fortleuchten, und daß es zugleich durch den wildesten Aufruhr des Elements, wodurch es bis zu unserm Auge herabmuß, seinen Weg ganz so ruhig fortsetzen werde, als

ob rings umher die tiefste Stille, das ungestörteste Gleichgewicht herrschte. Und sicher wird auch der Erfolg dieses Zutrauen rechtfertigen; es wird kein einziger Lichtstrahl seyn, der nicht sein Ziel auf dem geraden Wege glücklich erreichte, ohne im mindesten gehindert, aufgehalten, verschlagen zu werden. — Doch wozu hier noch erst einen Fall erdichten; da es sich schon bei *Bradley's* berühmten Beobachtungen über die Parallaxe der Fixsterne fand, daß das Wanken der Erdachse und die dadurch verursachte Bewegung des Dunstkreises in dem Laufe des von den Fixsternen ausgesendeten Lichts keine Unordnungen mache? Das Licht folgt einmal keinem andern Gesetze, als dem der Anziehung; und mögen da die Lufttheilchen auf dem Wege, den es nimmt, auch noch so schnell und

so häufig wechseln: es wird augenblicklich von dem einen dieser wechselnden Theilchen so gut, als von dem andern, angezogen, und leidet also, durch die Unruhe der Luft, nicht die mindeste Abänderung seines Weges.

Der Canzler *Baco* ist vielleicht unter den Weltweisen der einzige, der dem Winde einigen Einfluß auf Stärke und Schwäche des Lichts zugeschrieben hat. Das Ansehen dieses großen Mannes darf uns indessen nicht irren; denn er stützt sich hier, gegen seine eigene Regel, nicht auf Erfahrung, sondern auf eine gewagte, willkürlich angenommene Hypothese. Er glaubt nemlich, daß eben die Luft, die das Medium für den Sinn des Gehörs ist, es auch wohl für den Sinn des Gesichts seyn könne; und nun, da ein entgegenstehender Wind die Töne schwächt oder

auch völlig wegnimmt, kann er nicht wohl anders als annehmen, daß dieses auch bei Fortpflanzung des Lichts der Fall seyn mögte. Da aber die Erfahrung nichts von einer solchen Schwächung verräth; so setzt er sie weit geringer als bei den Tönen, und kömmt dadurch den Einwürlen, die man aus der Erfahrung hernehmen könnte, zuvor, indem das Geringere sich so äußerst geringe denken läßt, daß es zum Unmerklichen wird. (*Manifestior per aërem vectatio est audibilium, quam visibilium, cum obluctantis venti obex non magnopere mea opinione — wie fein! als ob irgend jemand anders meinte oder meinen könnte! — horum perceptionem impedit, in illis contraria eveniant deferendis. In Sylva Sylvarum, s. Histor. Natur. Centur. 3, p. 269.*) — Einer Widerlegung oder auch nur eines

Urtheils braucht es übrigens bei einer Hypothese nicht, die in unsern Tagen mehr als verworfen, die schon völlig vergessen worden, und die hier auch um so weniger in Betrachtung kömmt, da sie das Licht nicht als eigne Materie, sondern blofs als Modification einer fremden annimmt.

Daß die Unabhängigkeit des Lichts von der Unruhe der umgebenden Materien unmöglich Statt finden könnte, wenn jenes, sowie diese, ein undurchdringlicher Stoff wäre, begreift sich von selbst: denn alsdann würd' es die umgebenden undurchdringlichen Körper berühren, würde auf sie stoßen, und diese würden den Stofs nicht unerwiedert lassen, würden mit ihrer so viel größern Gewalt das Licht, eh' es noch unser Auge erreichte, hinwegführen, oder es doch in die äußerste Unordnung

ordnung zusammenwirbeln. Da dieses nie, auch nicht auf die entfernteste Weise, geschieht; so erkennen wir, daß das Licht nicht allein, wie oben gezeigt worden, in Ansehung seiner selbst, sondern auch in Ansehung anderer Körper, keine Undurchdringlichkeit hat. Wo es scheint, daß es zurückgestoßen werde; da wird es in der That nicht zurückgestoßen, es wird nur nicht angezogen — welches ganz etwas anders ist, als zurückgestoßen werden — oder auch zu schwach angezogen, als daß es nicht lieber in andre, ihm mehr verwandte, Körper ausweichen sollte. —

Wie man mit der geglaubten großen Feinheit des Lichts, die es dem Anscheine nach nur desto zerstreubarer machen müßte, oder mit der unendlichen Geschwindigkeit desselben, die ihm freilich große Gewalt zum Durchbrechen geben

könnte, wenn nur sonst diese Gewalt sich im mindesten äußern wollte; — kurz, wie man auf irgend eine wahrscheinliche Art dieser Schwierigkeit ausbeugen, und die dem Lichte so willkürlich beigelegte Undurchdringlichkeit dagegen retten wolle, läßt sich schwerlich begreifen. Aber fast noch weniger läßt sich begreifen, wie ein Anhänger der *Newtonischen* Theorie seinen Scharfsinn hiezu anstrengen könne. Als *Newton* mit so vieler Vorsicht von der Undurchdringlichkeit sprach, und sie noch weniger, als die Schwere, für eine wesentliche Eigenschaft der Körper erkennen wollte — ob er sie gleich, als allgemeine Eigenschaft, bis zu den entgegengesetzten Erfahrungen, gelten ließ; — da schien sein Genius ihm die wirklich einzige Antwort aufsparen zu wollen, die nach seinem Systeme auf Einwürfe, wie

die *Eulerischen*, übrig bleibt: daß nemlich Undurchdringlichkeit eine der Materie nicht wesentliche Eigenschaft sei, die also sehr wohl dem Lichte abgehen könne. Denn auf Undurchdringlichkeit durchaus beharren, und eigene Hülfsypothesen er-sinnen um sie zu retten: das ist nicht bloß im Allgemeinen gegen den wahren Geist eines *Newton*, der die ganze Naturlehre, nach *Bacon's* weiser Regel, nur auf Erfahrung wollte gegründet wissen; es ist auch noch insbesondere gegen den Geist der eigenen Theorie, die *Newton* vom Lichte aufgestellt hat.

R. Smith, in seinem Lehrbegriffe der Optik, rühmt es als einen Vorzug dieser Theorie, daß sie nicht, wie alle übrigen, das Licht auf die Körper stoßen und von den Körpern Widerstand leiden läßt, indem dieses, wie er sagt, bloße Voraus-

setzungen sind, die durch keine Erfahrung bestätigt werden. Man hat gezweifelt, ob dieser Vorzug wirklich der Theorie von *Newton* so ausschliessend zukomme, und ob nicht auch die von *Huygens* und seinem Nachfolger *Euler* darauf Anspruch mache; aber soviel ist doch sicher und unbestritten, daß *Newton* seine ganze Optik nur auf *Anziehung* gebaut hat. Seine aus vorhergehenden Theorieen entlehnten Ausdrücke deuten freilich auf Stofskraft hin; aber daß sie bei ihm bloße Metaphern sind, erhellt aus seinen Erklärungen, in welchen die Stofskraft durchaus nicht vorkömmt, weder als vom Lichte selbst, noch als gegen das Licht gebraucht, weder beim Einfallen, noch beim Brechen, noch selbst beim Zurückwerfen der Strahlen. In Ansehung dieser letztern Erscheinung, giebt sich *Newton* alle Mühe,

durch gehäufte Beweise zu zeigen, daß sie unmöglich durch einen Stofs der Lichttheilchen auf die undurchsichtige Fläche erfolgen könne. Und wozu wollte man sich denn die ganz entgegengesetzte Mühe geben, eine Kraft am Lichte zu vertheidigen, deren man so durchaus nicht bedarf? Oder vielmehr: wie könnte man den Widerspruch rechtfertigen, daß man in dem einen Augenblicke dem Lichte eine Kraft beilegte, die man in dem andern ihm wieder nähme? Denn einmal läßt man das Licht die Stofskraft, die man ihm giebt, gar nicht gebrauchen; und *eine Kraft gar nicht gebrauchen, wenn gleich die Gelegenheiten dazu unablässig da sind, das heißt im Grunde so viel, als diese Kraft gar nicht haben.*

Wenn man diesem letztern Gedanken

nichts entgegenzusetzen hat, was befriedigend wäre; so ist die Durchdringlichkeit des Lichts mit der *Newtonischen* Theorie nicht allein vereinbar, sondern sie scheint auch so vollkommen damit übereinstimmend, so innig damit verbunden, daß jene Theorie entweder wegfallen, oder doch sehr wesentliche Abänderungen erleiden müßte, wenn man diese Durchdringlichkeit aufheben wollte. Auch erhellt nunmehr, welchen Begriff man mit dem Worte: Materialität, sobald vom Lichte die Rede ist, zu verbinden habe. Affinität, und Undurchdringlichkeit, sind zwei Eigenschaften der Materie, die man sich, nach der optischen Theorie von Newton, als trennbar vorstellen muß: so daß ein Stoff, der jene besitzt, darum nicht nothwendig auch diese besitzen darf. Newtons Licht hat nur Affinitäten, und

weifs durchaus von keiner Gewalt, weder die es übt, noch die es erlitte; sondern Alles was bewirkt wird, wird lediglich durch die Kraft der Anziehung, und nach ihren Gesetzen bewirkt. Stofskraft hat das Licht keine, weil es sonst nicht unterlassen würde sie zu gebrauchen; mithin, da Undurchdringlichkeit diese Kraft so nothwendig voraussetzt, kann das Licht auch keine Undurchdringlichkeit haben.

Es ist merkwürdig, dafs Newton eben da, wo er seine Theorie von der Brechung vorträgt, eine nähere Erklärung über die Natur des Lichts von sich ablehnt. „Ich behaupte weiter nichts,“ sagt er, als dafs der Fortgang des Lichts dem Fortgange von Körpern ungemein ähnlich sei; die Frage von der körperlichen oder nicht körperlichen Natur desselben lasse ich durchaus unentschieden (*de natura*

radiorum, utrum sint corpora, necne, nihil omnino disputo).“ Der große Mann mochte fühlen, daß die körperliche Natur, wie man sie sich immer gedacht hat, und wie auch Er sie sich dachte, nemlich als Undurchdringlichkeit mit einschließend, seinem Lichte nicht wohl zukommen könne. —

Mit dem oben angegebenen Begriffe der Materialität ist es nunmehr leicht, gewisse neuere Erfahrungen zu beurtheilen, aus denen man einen Beweis für die Materialität des Lichts hat hernehmen wollen. Man hat gefunden, daß das Licht, und zwar als solches, bloß durch sich selbst, nicht etwa nur durch den so gern damit verbundenen Wärmestoff, sehr merkwürdige Einwirkungen äußert; daß ohne dasselbe Luftarten sich nicht entwickeln, Pflanzen sich nicht färben, hingegen Tinc-

turen, die im Dunkeln ihr Grün noch lange behalten würden, an der Sonne es in Kurzem verlieren. Da durch bloße Schwingungen des Äthers sich diese Einwirkungen nicht wohl erklären lassen, hingegen auf gewisse chymische Kräfte ziemlich deutlich dadurch hingewiesen wird; so hat man diese Einwirkungen als eine starke, selbst als eine unwandelbare Stütze der Materialität des Lichts betrachtet. Das mögen sie denn immer auch seyn, wenn nur nicht gleich eine solche Materialität verstanden wird, welche die Undurchdringlichkeit mit einschließt, und welche das Licht zu einem Gegenstande des Gefühls machen würde. Zwar haben die Gegner *Eulers*, bei Benutzung jener Entdeckungen, es auf diesen Punct, auf die Undurchdringlichkeit, nicht so eigentlich angelegt; — und in der That darf-

ten sie zur Vertheidigung *Newtons* auch nur zeigen, daß das Licht keine bloße Modification eines fremden Stoffes, sondern ein eigener Stoff sei, gleichviel ob mit Stosskraft begabt oder nicht: — aber einmal weiß man, wie engverbundene Begriffe in den meisten oder in fast allen Köpfen Materialität und Undurchdringlichkeit sind; und so könnte derjenige, der die erstere erwiesen zu haben glaubt, sehr leicht sich einfallen lassen, er habe auch die letztere erwiesen. Ob aber dieses der Fall seyn würde? ist sehr leicht zu entscheiden, wenn man nur erst festgesetzt hat, was zum Beweise der Undurchdringlichkeit erfordert werde.

Undurchdringlichkeit, wie wir ausgemacht, besteht in der Unmöglichkeit, daß die Kraft zum Widerstande, die einmal ein Körper besitzt, bis zum völligen Auf-

hören, bis zum Verschwinden in Nichts, überwältiget werde. Auf Kraft zum Widerstande kömmt also Alles an; aber dieser Kraft steht eine andre zur Seite, die allemal nothwendig mit ihr verbunden, oder die vielmehr nur eine andre Ansicht derselben aus entgegengesetztem Standpuncte ist: die Kraft zum Angriff. Wenn man also die Undurchdringlichkeit eines Körpers beweisen will; so hat man Eins von Beidem zu thun: entweder muß man einen andern Körper auf ihn eindringen, und ihn dann sein Vermögen zum Widerstande ausüben lassen — welches nicht allein dadurch geschehen wird, daß der Körper sich im ausschließenden Besitze seines jetzigen Ortes behauptet, sondern auch dadurch, daß er ihn mit einem andern verschiednen verwechselt —; oder man muß irgend einen schwächern Kör-

per aufsuchen, der durch den Stofs von jenem aus seinem itzt eingenommenen Orte verdrängt werde. Aus Kraft zum Angriff läßt sich Kraft zum Widerstande, und umgekehrt aus Kraft zum Widerstande Kraft zum Angriffe, schliessen. Eben die Luft, die dem zusammenpressenden Kolben durchaus nicht verstattet, bis auf den Boden des von ihr eingenommenen Gefäßes zu dringen, wird diesen Kolben, bei aufgehörendem Druck, mit großer Gewalt zurückschnellen; und wiederum wird eben die Luft, die dieses vermag, den Kolben nie bis auf den Boden des Gefäßes hinunterlassen.

Der Schluß auf Undurchdringlichkeit wäre also sehr richtig, wenn wirklich *Homburg* durch den Stofs der Sonnenstrahlen im Brennpuncte eines Linsenglasses eine Uhrfeder schwingend gemacht

hätte; und eben so richtig, wenn der von *Priestley* angeführte *Michellsche* Versuch — der aber, nach *Darwin*, nicht für, sondern wider das Moment des Lichts soll entschieden haben — keine Einwendungen litte. Die geringste Bewegung, dem leichtbeweglichsten Körperchen eingedrückt, würde immer einige Stosskraft des Lichts beweisen, und also auch seine Undurchdringlichkeit darthun.

Hingegen jene Erfahrungen, die man an Pflanzen und Tincturen gemacht hat; was beweisen sie mehr, als daß zu den Veränderungen der Farben an gewissen Körpern das Licht eine nothwendige Bedingung sei? Über die Art, wie es diese Veränderungen bewirke, werden wir durchaus nicht belehrt; am wenigsten erkennen wir, daß es auf eine mechanische Art, durch Druck und durch Stofs, ge-

schehe. Worauf wir am nächsten hingeführt werden, und was auch diejenigen annehmen die gegen *Euler* die Materialität des Lichts aus jenen Erfahrungen schliessen, ist chymische Verwandtschaft, worin das Licht mit den Körpern, oder mit Theilen der Körper stehen muß, deren Farbe verändert wird, und eine vermittelst dieser Verwandtschaft erfolgende Vereinigung beider. Aber auch hierin, wenn man es gleich als in der Erfahrung wirklich enthalten, nicht bloß zur Erfahrung hinzugeschlossen, will gelten lassen, liegt noch kein Grund für die Undurchdringlichkeit des Lichts; man müßte denn beweisen können, daß die gröbere, unter den Sinn des Gefühls fallende, Masse der Körper durch den Hinzutritt des Lichts vermehrt worden sei. Ist dieses nicht, und hat durch die Vereinigung mit dem

Lichte der Körper eben so wenig an seiner Masse gewonnen, als er durch Aufnahme einer auch noch so großen Menge Wärmestoffs daran gewinnen würde; so ist nun zwar die Materialität des Lichts, insoferne Affinität zu den Eigenschaften der Materie gehört, aber nicht die Undurchdringlichkeit, die aus dem Begriffe von Affinitäten unmittelbar herzuleiten sich schlechterdings kein Weg findet, durch obige Erfahrungen entschieden. Letztere bleibt noch immer eine unerwiesene, und für das Emanationssystem, dem man doch gerne zu Hülfe kommen will, wahrlich nicht sehr vortheilhafte Hypothese.

Unter den ein und dreissig Fragen, die *Newton* seiner Optik angehängt hat, ist die vorletzte die ob nicht gröbere Körper und Licht, eins ins andre, sollten übergehen und verwandelt werden kön-

nen? Die Natur, sagt Newton, gefällt sich in solchen Verwandlungen: sie schafft bald das Wasser zu Dämpfen, um, wodurch sie es luftartig macht; bald läßt sie es zu Eis gefrieren, wodurch sie ihm die Beschaffenheit eines festen Körpers, eines harten, durchsichtigen, schmelzbaren Steines giebt. Er vermehrt dieses Beispiel mit noch andern, und fragt dann wiederholt: warum sollte denn die Natur nicht auch Körper in Licht, und wiederum Licht in Körper verwandeln können? — Wenn das, was Newton hier nur fragt, durch die Beobachtungen an den Pflanzen als wirklich geschehen erkannt wird; wenn durch den Hinzutritt des Lichts sich die Masse dieser Körper wirklich vermehrt zeigt: so wollen wir die Undurchdringlichkeit des Lichts als völlig bestätigt gelten lassen. Wenn aber nichts dar-

aus

aus hervorgeht, als Wirkung des Lichts durch eine nicht zu bestimmende Kraft, höchstens Aufnahme und Bindung desselben durch chymische Verwandtschaft: so bleibt die Frage von der Undurchdringlichkeit, nach wie vor, unbeantwortet; und der Naturlehrer, der im wahren Geiste Newtons durchaus keine Sätze gelten läßt, als die ihm eine evidente Erfahrung gab, kann nichts auf diese Undurchdringlichkeit bauen, nichts mit dieser Undurchdringlichkeit widerlegen.

V.

Über den wahren Begriff der
Emanation.

Aus dem Vorhergehenden erhellt, daß *Newtons* Begriff von der Materie überhaupt, wie er ihn in den allgemeinen Grundsätzen angiebt, mit dem besondern Begriff vom Lichte, wie er ihn seiner Optik zum Grunde legt, nicht am besten zusammenstimmt. Dort bekennt sich *Newton* zum atomistischen System, und läßt jedes kleinste Theilchen der Materie die Eigenschaften der ganzen Massen größerer Körper haben; hier zeigt er uns wenigstens eine Materie, das Licht, als den übrigen in der Eigenschaft der Undurch-

dringlichkeit unähnlich, als mit keiner eigenen Stosskraft begabt, und von keiner fremden Stosskraft in Bewegung gesetzt. Den Namen der Materie dem Lichte deswegen abzusprechen, das würde Newton selbst nicht schicklich gefunden haben, da er die Undurchdringlichkeit nicht als wesentliche und nothwendige Eigenschaft derselben angegeben, sondern es zweifelhaft gelassen hatte, ob es nicht Materien auch ohne diese Eigenschaft geben mögte.

Wenn *Newton* selbst auf seine optische Theorie den Blick nicht warf, der ihm diesen Mangel von Zusammenstimmung hätte zeigen können; so ist das weit weniger zu verwundern, als dafs es auch seine Nachfolger nicht thaten, die doch in den Einwürlen *Eulers* so nahe Veranlassung dazu hatten. Ein *Melville* nicht, der zur Rettung der Undurchdringlichkeit

des Lichts eine eigene Hypothese ersann; ein *Canton* nicht, der diese Hypothese aufnahm und sie weiter ausbildete; ein *Michell* nicht, der die Kraft berechnete, die ein leuchtender Körper anwenden müßte, um sein Licht von sich wegzuschleudern.

Priestley, dessen große Verdienste um die Naturlehre es so wünschenswerth machen, daß man nie anders, als mit Liebe, von ihm reden könnte, rühmt es mit *Smith*, als einen Vorzug der *Newtonischen* Optik, daß sie das Licht weder auf die Körper stoßen, noch Widerstand von ihnen erfahren läßt; und doch giebt er Gedanken Beifall, die eine ganz andere Natur des Lichts, als sich hiernach aus der *Newtonischen* Optik ergibt, voraussetzen. Diese letztere, wie wir gesehen, gründet sich ganz auf Anziehung,

und kennt gar keine Stofskraft des Lichts; *Boscovichs* Hypothese giebt dem Lichte die außerordentlichste Stofskraft, die, wenn nicht durch die physischen Punkte selbst, aus welchen er seine Materie bestehen läßt, wenigstens durch den ganzen Wirkungsraum ihrer zurückstossenden Kraft mit größter Leichtigkeit durchbricht. Newtons Optik zeigt uns das Licht als unfähig, von fremden Körpern geschleudert zu werden; Michell, indem er die Kraft berechnet, womit leuchtende Körper ihr Licht von sich werfen, nimmt hiervon das volle Gegentheil an. Priestley, ohne im mindesten von diesen Widersprüchen betroffen zu seyn, ist Bewunderer der Newtonischen Optik, und zugleich der *Boscovichs*chen Hypothese; kann jene nicht im mindesten antasten lassen, und billigt doch auch die Michellsche Bemü-

hung, eine Kraft zu berechnen, die nach Newtons Theorie gar nicht da ist.

Ohne Zweifel war es sehr wohl gethan, daß der scharfsinnige deutsche Übersetzer Priestleys *) die ganze Berechnung wegwarf; wozu er, unter andern, auch den wichtigen Grund hatte, daß man, statt Rechnungen zu machen die vermuthlich auf das Licht gar nicht passen, lieber seine Unwissenheit demüthig bekennen sollte. Zu dieser ohne Zweifel sichersten und klügsten Partie, zum Bekenntnisse der Unwissenheit, will indess niemand sich gern entschließen; jeder mögte, wenigstens im Allgemeinen, sich die Art und Weise denken können, wie das Licht aus der Sonne auf die Erde und die übrigen Planeten hinabkomme. Es durch *Emanation* geschehen zu lassen, schien bisher

*) Hr Klügel.

das bequemere Mittel; aber so wie *Michell* diese Emanation sich denkt, ist sie nicht allein unwahrscheinlich; sie ist auch, nach der Newtonischen Optik, wenn wir diese anders richtig gefasst haben, unmöglich.

Sie ist zuerst unwahrscheinlich: weil das Resultat zu ungeheuer ist, das *Michell* durch seine Rechnung herausbringt, indem die Kraft, die ein leuchtender Körper anzuwenden hat um sein Licht von sich zu werfen, neunzehn Trillionen mal größer seyn soll, als die Kraft der natürlichen Schwere. Sie ist fürs andre unmöglich: weil geworfen zu werden, eine Sache ist, die mit der Natur des Lichts, sowie diese in der Newtonischen Optik erscheint, sich durchaus nicht verträgt. Einem durchdringlichen Stoffe kann auch die größte Gewalt nichts anhaben, weil

mit der Kraft zum Widerstande, oder was Eins ist, mit der eigenen Stofskraft, alle Möglichkeit fehlt, ihn zu fassen, zu überwältigen, in entfernte Räume hinauszuschleudern. — Bei der *Entwicklung* des Lichts aus der Sonne mag es vielleicht gewaltsam zugehen; es wäre thöricht, darüber urtheilen zu wollen: bei der *Fortpflanzung* des Lichts auf die Planeten kann es schwerlich so zugehn, auch wenn es ein undurchdringlicher Stoff, und ganz unmöglich, wenn es ein durchdringlicher ist.

Zum Glück giebt es noch eine ganz andere Art, das Licht auf die Körper hin abzuleiten, als die sich Michell gedacht hat. Was uns die Erfahrung erkennen läßt, ist bloß die Wirkung, nicht ihre Ursache; die Bewegung, nicht die bewegende Kraft. Wir haben also volle Frei-

heit, diese Kraft in dem einen oder in dem andern Körper zu suchen; in dem, der das Licht hergiebt, oder in dem, der es empfängt. Statt, daß wir das Licht von der Sonne auswerfen lassen, können wir eben so gut es von den Planeten *angezogen* denken; die Wirkung der Erleuchtung wird in dem einen Falle nicht minder, als in dem andern, und die einer gleichvertheilten Erleuchtung *kann*, wie sich zeigen wird, nur in dem letztern erfolgen.

Daß man indess mehr auf die eine, als auf die andre Erklärungs- oder Vorstellungsart gefallen ist, scheint seinen Grund in den Ausdrücken der Sprache zu haben. Wenn wir sagen: die Sonne scheint, die Sonne erleuchtet, die Sonne wirft ihr Licht, schießt ihre Strahlen; so werden wir durch alle diese Redensarten

auf Thätigkeit, Kraftäußerung, Handlung geführt; dahingegen die Redensarten: die Planeten werden erleuchtet, sie bekommen, erhalten ihr Licht von der Sonne, uns ein bloßes Ruhigverhalten denken lassen, ein bloßes unthätiges Leiden. Hiesse es von der Sonne: sie hat, sie zeugt ihr Licht für die Planeten; und von diesen: sie nehmen, sie ziehen ihr Licht von der Sonne; so wäre eben damit die falsche Vorstellungsart entfernt, und die wahre begünstigt. Eine dritte, vielleicht noch wahrere, Vorstellungsart würde seyn: daß der Anziehungstrieb nicht bloß einseitig, sondern wechselseitig wirke; daß sich das Licht, um einmal *Keplerisch*-bildlich zu reden, eben so nach den Körpern, als die Körper sich nach dem Lichte, sehne.

Allein auch dieses, daß alle Sprachen jene Ausdrücke vorziehen, muß noch einen

weitem Grund haben; dieser mag nun in der Sache selbst, oder in der Einrichtung unsrer Sinnlichkeit, in der Beschränkung unsrer Erkenntnißkraft liegen. Es scheint, daß es uns leichter werden muß, eine Wirkung, die durch Stofs, als eine, die durch Anziehung erfolgt, zu denken; und so findet es sich auch wirklich, wenn wir die ganz verschiedene Art, wie wir zu beiden Begriffen gelangen, in Betrachtung ziehen.

Für die eine dieser Wirkungen, für die welche durch Druck und Stofs geschieht, haben wir einen eigenen Sinn, und also von dem was mit diesen Wörtern gemeint ist, eine anschauliche Vorstellung, die wir dann auf Fälle, wo unser eigener Sinn nicht mit im Spiel ist, übertragen und anwenden können. Für die andre dieser Wirkungen, für die An-

ziehung, haben wir keinen eigenen Sinn, und mithin auch keine anschauliche Vorstellung von ihr: sie wird allemal nur geschlossen, und ursprünglich aus ihrem Entgegengesetzten, aus dem Widerstande geschlossen, den ein angezogener undurchdringlicher Körper unsrer Bemühung leistet, seine Annäherung an den anziehenden zu verhindern, oder seinen schon wirklich erfolgten Zusammenhang mit demselben aufzuheben. Wir erkennen hier eine Wirkung, zu der wir die Ursache suchen: und da wir diese Ursache nicht in äußern umgebenden Körpern finden, die durch ihren Stoß den angezogenen gegen den anziehenden trieben, oder durch fortwährenden Druck jenen an diesem festhielten; so werden wir veranlaßt, auf eine Kraft zu schließen, die von innen heraus auf die Körper einwirkt, und ohne Stoß

und Druck die noch entfernten einander nähert, die schon sich nahe gekommenen an einander festhält. Dafs diese Kraft, wenn sie da ist, mehr als ein Wort seyn müsse, ist unzweifelhaft gewifs; denn was einer positiven Kraft, wie die unsrer Muskeln ist, das Gleichgewicht hält, oder wohl gar sie überwältigt, kann nicht Nichts, es muß nothwendig Etwas, und ein eben so reelles Etwas, als das ihm Entgegenwirkende, seyn. Wollen wir aber den anschaulichen Begriff davon bilden, wozu unsre Erkenntnißbegierde uns antreibt; so haben wir in der That nur ein leeres Wort, dem wir nichts unterzulegen wissen: und alsdann werden wir nur zu leicht verführt, das Gegentheil der Anziehung, Stoß und Druck, weil uns diese bekannt sind, an ihre Stelle zu setzen, und auf diese Art eine Erklärung zu machen, die

nie zu Ende erklärt, sondern die Schwierigkeit, statt sie zu lösen, nur weiter und weiter hinausschiebt. So, wenn wir unsichtbare Seilchen auswerfen wollten, um die entfernten Körper heranzuziehen, würden wir bald empfinden, daß zu dem Zusammenhange der Theile dieser Seilchen neue Seilchen erfordert würden, und wieder neue, und ins Unendliche fort. Um aus diesem Cirkel herauszukommen, ist kein anderer Weg, als die Kraft der Anziehung für eine eben so unabhängige und unerklärbare Grundkraft, als die entgegengesetzte des Stosses und Drucks, zu erkennen, aber auch zugleich alles Bemühen, sie zur Anschauung zu bringen, aufzugeben, und mit einer bloß symbolischen Erkenntniß uns zu begnügen.

Doch auch, wer dieses einsieht — wie denn ein Bekenner des *Newtonischen*

Systems es nothwendig einsehen muß — dem wird noch immer, wenn eine Naturerscheinung zu erklären ist, wegen der anschaulichen Vorstellung, eher Stofs, als Anziehung in die Gedanken kommen. Erst, wenn es sich ihm aufdringt, daß er mit jenem entweder nicht ausreiche, oder daß auch in vorliegendem Falle gar nicht die Rede davon seyn könne, wird er auf die entgegengesetzte Kraft, auf die der Anziehung, fallen. Auch *Michell* ohne Zweifel würde die letztere vorgezogen, und seine ganze Berechnung der von den leuchtenden Körpern anzuwendenden Stofskraft weggeworfen haben, wenn er sich erst von der durchdringlichen Natur des Lichts überzeugt hätte, die eine Fortpflanzung durch Stofs zur vollen Unmöglichkeit macht.

Indessen fällt es freilich schwer, sich

eine Kraft zum Anziehen, oder auch nur eine Fähigkeit angezogen zu werden, in einem andern als undurchdringlichen Körper zu denken. Aber im Grunde liegt diese Schwierigkeit nur in unsrer Gewöhnung, mit allen Vorstellungen von materiellen Dingen zuletzt auf das Gefühl hinauszukommen, und Alles was nicht selbst Gegenstand dieses Sinnes ist, so anzusehen, als ob es nur Modification von einem Etwas, nicht ein Etwas an sich selbst, seyn könne. Gesetzt aber auch, kein durchdringlicher Stoff wäre für sich, sondern immer in einem undurchdringlichen; so wäre er doch darum mit diesem undurchdringlichen noch nicht Eins, auch gar nicht nothwendig an ihn gebunden: er könnte seine verschiedne, ihm eigne Natur, und dabei die Freiheit haben, aus dem einen, dem er jetzt sich zugesellt hätte,

hätte, in einen andern, mit dem er noch nicht verbunden war, hinüberzugehen. Dieses Hinübergehen könnte immer durch Anziehung eines undurchdringlichen Stoffes bewirkt werden, ohne daß darum der hinübergehende selbst undurchdringlich seyn müßte. Die Begriffe enthalten hier nichts, was unser Urtheil bestimmte; sie zeigen uns keinen Zusammenhang, der von Anziehung zur Undurchdringlichkeit so hinüberführte, daß die eine ohne die andere nicht mehr vorstellbar wäre. Die Vereinigung beider wird erst dann Bedürfnis, wenn ein Körper vorgestellt werden soll, der Eindrücke auf das Gefühl, und zwar nicht, wie ein elektrischer Schlag, nur flüchtige, vorübergehende, sondern, wie alle tastbaren Körper, daurende, nach Wohlgefallen zu wiederholende Eindrücke macht; denn hiezu freilich wird beides,

das Aneinander- und das Aufeinanderbleiben der Theile, also Anziehung und Undurchdringlichkeit zugleich, erfordert, ohne welche letztere auch der Sinn nicht empfinden würde. Hypothetischnothwendig kann also die Vereinigung der Anziehung und der Undurchdringlichkeit in einem und demselbigen Stoffe seyn; an sich selbst nothwendig ist sie nicht, und man kann ohne allen Widerspruch einen Stoff annehmen, der angezogen wird und selbst anzieht, und dem gleichwohl keine Undurchdringlichkeit zukömmt. Da Affinität unter den Begriff der Anziehung fällt; so wird es eben hiedurch gerechtfertigt, daß wir das Licht, wie es uns in der Newtonischen Optik erschien, der Stosskraft ermangeln, aber mit *Affinitäten* begabt seyn liessen.

Vielleicht scheint die Behauptung von

der Trennbarkeit beider Eigenschaften neu, und in ihrer Neuheit verwegen: aber gesetzt, daß noch kein Naturlehrer sie mit dürren Worten vorgetragen hätte; so ist doch kaum zu zweifeln, daß sie nicht in der Seele von Einigen, mehr oder minder entwickelt, mehr oder minder zur Absonderung reif, schon gelegen habe. Wer, zum Beispiel, wie *Darwin* unter den Britten, und *Brandis* unter den Deutschen, die Durchdringlichkeit des Lichtes annimmt; der kann weder Brechung noch Zurückstrahlung durch Stosskraft erfolgen lassen, sondern muß, mit *Newton*, seine Zuflucht zur Anziehung nehmen; aber dies könnte er doch unmöglich, wenn er sich nicht die Anziehung, als von der Undurchdringlichkeit völlig unabhängig, gedächte.

Ein anderer sehr vortrefflicher Natur-

lehrer erklärt sich zwar nicht über die Frage von der Durchdringlichkeit des Lichts; aber indem er die Vortheile rühmt, welche der Optik dadurch zugewachsen daß man das Licht als körperlich zu betrachten angefangen, spricht er von weiter nichts, als von den Affinitäten und der Geschwindigkeit desselben, und reißt dadurch, wenigstens in seinem Vortrage, diese von der Undurchdringlichkeit los. Würde er von den übrigen körperlichen Eigenschaften des Lichts geschwiegen haben, wenn er sie an demselben erkannt, oder sie von Einfluß auf die Theorie der Optik gehalten hätte? Und doch könnte dieser Einfluß nicht fehlen, und sie müßten nothwendig mit in Betrachtung gezogen werden, wenn wirklich das Licht solche Eigenschaften besäße. „Man darf,“ sagt *Lichtenberg*, „mit Zuverlässigkeit

behaupten, daß, seitdem man angefangen hat, das Licht als Körper mit allen seinen Affinitäten zu betrachten, verbunden mit seiner Geschwindigkeit, endlich ein Tag in den dunkelsten Gegenden der Physik zu dämmern angefangen hat. — Unter den subjectiven Ursachen, die, nach eben diesem Schriftsteller, uns an einer völligen Kenntniß der Natur des Lichtes hindern, ist wohl eine der vornehmsten die schon öfter erwähnte: daß sich bei allen unsern Vorstellungen von Körpern der herrschende Gefühlssinn mit einmischet, und wo ein anderer Sinn eine Wahrnehmung hat, sogleich auch die seinige unter der Vorspiegelung unterschiebt: daß jene ohne diese gar nicht seyn, gar nicht einmal gedacht werden könne. — Mit der Vorstellungsart der Emanation durch bloße Anziehung sind, außerdem

dafs nur diese zu einem durchdringlichen Stoffe pafst, noch sehr wesentliche Vortheile verbunden. Zuerst ist die ungeheure Geschwindigkeit des Lichts, da es die Weite eines halben Durchmessers der Erdbahn in weniger als neun Minuten durchläuft, weit begreiflicher, wenn man es überall von verwandten Stoffen gleichsam begierigst erwartet, und zu den Planeten die es erleuchten soll, fortgerissen denkt, als wenn man ihm auf seinem ganzen Wege Schwierigkeiten entgendämmt, die es überwinden, durch die es sich gewaltsam hindurcharbeiten soll. Zweitens — und dieser Vortheil ist vielleicht noch wichtiger — läfst es nur so sich fassen, wie das Licht auf der Fläche die ein Planet der Sonne entgegenkehrt, so völlig gleich vertheilt seyn kann, dafs kein Punct dieser Fläche weder unerleuchtet bleibt,

noch schwächer als alle übrigen erleuchtet wird; oder anders: daß nirgend Schatten zwischen das Licht, dunklere Stellen zwischen die helleren, fallen. Versetzen wir uns in die Sonne selbst, um von dort die Strahlen gleichsam hinausstoßen zu sehen; so finden wir, weil sie gerade Linien sind, zwischen jedem Paar derselben, wie eng wir auch dieses Paar beim ersten Ausgange zusammenhielten, Lücken entstehen, die bei jeder kleinsten Verlängerung des Wegs sich erweitern: denn die nach allen Seiten hin von der Sonne ausfahrenden Strahlen sind eben so viele Halbmesser, die aus einem Mittelpuncte auf die innere Fläche einer Kugel gezogen werden, wovon die Fläche des Planeten ein Theil ist; und diese Halbmesser, je mehr sie sich verlängern, desto mehr fahren sie aus einander: so, daß

auf diese Weise keine Möglichkeit ist, eine gleichvertheilte Erleuchtung herauszubringen. Hingegen, wenn wir uns auf den Planeten selbst versetzen, und dort jeden ersinnlichen Punct der zu erleuchtenden Fläche mit dem Vermögen begaben, das Licht zu sich herabzulocken; so kömmt der Gedanke einer gleichvertheilten Erleuchtung ohne alle Schwierigkeit hervor: denn nun ziehen wir von jedem Puncte der Fläche eine gerade Linie bis zum leuchtenden Sonnenpuncte, oder vielmehr bis zu allen leuchtenden Puncten der hier sichtbaren Scheibe; und haben damit den für jeden Punct der Planetenfläche erforderlichen eigenen Strahl, oder vielmehr Kegel von Strahlen. — Wie sehr hiebei die festgesetzte Durchdringlichkeit des Lichts der Einbildung zu Hülfe komme, braucht nur angedeutet zu werden. —

Alles wohl überlegt, mögte also die geglaubte Verbesserung, da man Emission statt Emanation gesetzt hat, weit eher Verschlimmerung seyn. Denn zuerst ist erwiesen, daß, bei der Durchdringlichkeit des Lichts, kein Zusammenstoß der Lichttheilchen, mithin auch keine Verwirrung der Strahlen, zu fürchten sei: daher nun gar kein Grund mehr ist, warum nicht die Natur, auch bei der Erleuchtung, nach dem Gesetze der Stetigkeit wirken sollte. Zweitens führt der Ausdruck: Emission, nicht allein auf diejenige Vorstellungsart, die zu erwecken man ihn erfunden hat, auf ein unterbrochenes, nicht stetiges Ausgehen des Lichts; sondern, vermittelt dieser Vorstellungsart, auch auf die des Stoßes, des Wurfs, die doch auf das Licht, eben seiner Durchdringlichkeit wegen, nicht anwendbar ist.

Braucht man hingegen, statt des Bildes vom Ausschicken, das Bild vom Ausfließen; so entfernt man beide Vorstellungsarten zugleich: man führt nicht allein auf die Idee des Ununterbrochenen, sondern auch, da alles Fließen vermöge der Schwere erfolgt, auf die Idee der Anziehung, von der es aus der durchdringlichen Natur des Lichts erwiesen ist, daß nur sie dasselbe in Bewegung setzen, nur sie es auf die Planeten herabbringen könne. Schwere ist eine Wirkung der anziehenden Kraft der Erde; und Fließen, das immer von höhern Gegenden nach niedrigeren geschieht, ist ein Bestreben, dem Mittelpunkte derselben näher zu kommen.

ÜBER
DIE REALITÄT
ALLGEMEINER BEGRIFFE.

THE NATIONAL BUREAU OF STANDARDS

WASHINGTON, D. C. 20548

(BERKELEY *Treatise concerning the Principles
of human Knowledge. Introduction, pag.
6 — 12, §. VI — X.*

„Um das Gemüth des Lesers zum leichtern Verstehen des Folgenden vorzubereiten, ist es rathsam, Einiges über die Natur und den Mißbrauch der Sprache, als Einleitung voranzuschicken. Aber dies wird mich zwingen, mir meinen Stoff gewissermaßen vorwegzunehmen, indem ich der hauptsächlichen Ursache nachspüre, welche die Speculation verwirrt und erschwert, und unsäglich viel Irrthum und Ungewißheit in fast alle Theile der Erkenntnifs gebracht hat. Diese Ursache ist keine andere, als die Meinung, daß der Mensch ein Vermögen habe, *abstracte Ideen* oder Notionen von den Dingen zu bilden. Wer kein vollkommener Fremdling in den Schriften und Streitigkeiten der Philosophen ist, der muß nothwendig wissen, daß kein geringer

Theil derselben um die abstracten Ideen verschwendet worden. In vorzüglichem Sinne werden diese Ideen für Gegenstände der Wissenschaften der Logik und Metaphysik gehalten, und alles dessen was für die tiefstinnigste und erhabenste Gelehrsamkeit gilt. Man wird in diesen Wissenschaften schwerlich eine Frage finden, bei deren Behandlung nicht das Daseyn der abstracten Ideen in der Seele als ausgemachte Wahrheit vorausgesetzt würde.

„Es ist allgemein zugestanden, daß die Beschaffenheiten oder Modi der Dinge kein wirkliches getrenntes Daseyn für sich haben, sondern alle gleichsam in einander gemischt einem und dem nämlichen Gegenstande anhängen. Nun aber sagt man uns, daß die Seele eine Fähigkeit besitzt, jede Beschaffenheit einzeln, oder abgesondert von den übrigen womit sie vereinigt ist, zu betrachten, und auf diese Weise sich ihre abstracten Ideen bildet. Das Gesicht z. B. wird ein ausgedehntes, farbiges und bewegtes Object gewahr; die Seele lös't diese gemischte oder zusammengesetzte Idee in ihre einfachen Bestandtheile auf, und indem sie jeden für sich mit Beiseitsetzung der übrigen denkt, bildet sie die

abstracten Ideen der Ausdehnung, der Farbe, der Bewegung. Nicht, als ob es möglich wäre daß Farbe oder Bewegung ohne Ausdehnung existirten; sondern bloß, daß die Seele im Stande ist, *durch Abstraction* die Idee der Farbe ohne Ausdehnung, und eben so die der Bewegung ohne beides, ohne Farbe und Ausdehnung, zu denken.

„Ferner, da die Seele bemerkt hat, daß in den vom Sinne wahrgenommenen einzelnen Ausdehnungen Einiges allen gemeinschaftlich und in allen gleich, Anderes hingegen bestimmt eigenthümlich ist, als diese oder jene Figur oder Größe, die das eine Ding vom andern unterscheiden; so sondert sie das Gemeinschaftliche und Ähnliche ab, betrachtet es für sich, und macht daraus eine abstractere Idee der Ausdehnung, die nun weder Linie noch Fläche noch Solidum ist, noch irgend eine Figur oder Größe hat, sondern eine von allen dem entblößte Idee ist. Ebenso bildet die Seele, durch Auslassung alles dessen was in den besondern vom Sinne wahrgenommenen Farben Verschiedenes ist, und durch alleinige Beibehaltung des allen Gemeinschaftlichen, die abstracte Idee der Farbe, die we-

der Roth, noch Blau, noch Weiß, noch sonst eine bestimmte Farbe ist. Gleichergestalt sondert sie von der Bewegung nicht allein den bewegten Körper, sondern auch die Figur die er beschreibt, und alle bestimmten Richtungen und Geschwindigkeiten ab, wodurch sie die abstracte Idee der Bewegung bildet, die wieder allen besondern Bewegungen, wie nur immer der Sinn sie wahrnehmen mag, zukömmt.

„Durch eben dieses Absondern in Gedanken, wodurch sich die Seele abstracte Ideen von Beschaffenheiten oder Modis bildet, erhält sie auch abstracte Ideen von mehr zusammengesetzten Wesen, welche mannichfaltige coexistirende Beschaffenheiten in sich vereinigen. Wenn sie z. B. bemerkt, daß Peter, Jakob, Johann, in gewissen gemeinschaftlichen Bestimmungen, als der Gestalt u. s. w. zusammentreffen: so läßt sie aus der vielbefassenden zusammengesetzten Idee von Peter, Jakob und jedem andern bestimmten Menschen, das Jedem Eigenthümliche hinweg, behält bloß das Allen Gemeinschaftliche, und macht sich eine abstracte Idee, an welcher die besondern alle gleichen Antheil haben, weil die numerischen Unterschiede völlig davon

ALLGEMEINER BEGRIFFE. 161

von abgeschnitten sind. Auf diese Art, sagt man, kommen wir zu der abstracten Idee des Menschen, oder wenn man will, der Menschheit, der menschlichen Natur: in welcher nun freilich die Farbe mit eingeschlossen ist, indem jeder Mensch eine gewisse Farbe hat; aber es ist weder die weisse noch die schwarze, noch sonst eine besondere Farbe, denn es giebt keine die allen Menschen gemeinschaftlich wäre. Eben so ist darin die Statur begriffen, aber es ist weder eine hohe, noch eine niedere, noch eine mittlere, sondern etwas von allem diesen Abstrahirtes. Ferner, da es eine grosse Mannichfaltigkeit anderer Geschöpfe giebt, die in einigen, aber bei weitem nicht in allen Stücken, mit dem Menschen Ähnlichkeit haben; so läßt die Seele alles dem Menschen Eigenthümliche hinweg, behält nur das was allen lebenden Geschöpfen gemein ist, und bildet die Idee des Thiers, die nicht bloß von allen einzelnen Menschen, sondern auch von allen Vögeln, Landthieren, Fischen, Insecten abgezogen ist. Die constituirenden Theile dieser abstracten Idee des Thiers sind Körper, Leben, Empfindung, willkürliche Bewegung. Unter Körper

wird aber ein Körper gemeint, der nicht eine besondere Gestalt oder Figur hat: da ja nicht alle Thiere sich darin ähnlich sind; der ferner nicht bedeckt ist, weder mit Haaren noch Federn noch Schuppen, aber auch nicht nackt: denn alles dies sind ja unterscheidende Eigenheiten besonderer Thierarten, die eben deswegen aus der abstracten Idee wegbleiben müssen. Ebenso wird bei der willkürlichen Bewegung, weder ein Gehen, noch Fliegen, noch Kriechen gedacht; indess ist es nichts destoweniger eine Bewegung von der man aber freilich nicht leicht begreift, was sie denn eigentlich sei.

„Ob Andere diese wunderbare Gabe der Abstraction besitzen, wissen sie selbst am besten; ich für mein Theil finde in mir allerdings die Fähigkeit, mir in der Phantasie die Bilder der wahrgenommenen besondern Dinge vorzustellen, und sie verschiedentlich zusammen zu setzen, und zu theilen. Ich kann mir einen Menschen mit zwei Köpfen vorstellen, auch die obern Theile des Menschen mit dem Körper eines Pferdes verbunden. Ich kann mir Hand, Auge, Nase, jedes für sich, und von

ALLGEMEINER BEGRIFFE. 163

dem übrigen Körper getrennt, denken. Aber welcherlei Hand oder Auge ich mir denken mag, so müssen sie irgend eine bestimmte Gestalt und Farbe haben. Eben so muß die Idee von einem Menschen, die ich mir bilde, entweder von einem weißen oder schwarzen oder gelben, geraden oder gekrümmten, großen oder kleinen oder mittleren Menschen seyn. Eine solche abstracte Idee, wie oben beschrieben ist, kann ich mit aller Anstrengung in mir nicht hervorbringen. Gleich unmöglich ist es mir, die abstracte Idee der Bewegung zu denken, abgesondert von dem bewegten Körper, und ohne sie schnell oder langsam, in gerader oder krummer Linie, anzunehmen. Das Nelmliche gilt durchaus von allen andern abstracten allgemeinen Ideen. — —“)

Über die Realität allgemeiner
Begriffe.

Das Daseyn allgemeiner Begriffe in unserer Seele scheint so ausgemacht, und die Art ihrer Bildung, wie sie *Locke* angiebt — oder eigentlich, wie sie schon weit früher angegeben ist, und in allen Logiken wiederkömmt —, so wahr, daß man es kaum für möglich halten sollte, Zweifel und Einwendungen dagegen aufzubringen. Wir finden, wenn wir mehrere Individuen vergleichen, Merkmaale, in denen sie einander ähnlich, und Merkmaale, in denen sie einander unähnlich sind; wir ziehen von den letztern unsre Aufmerksamkeit ab, um sie auf jene allein zu rich-

ten, und einen gemeinschaftlichen Begriff zu bilden, der gleich gut auf jedes der obigen Individuen passe, oder, wie man zu reden pflegt, sie alle unter sich begreife. So gewinnen wir zuerst Begriffe von Arten; durch eine ähnliche Vergleichung dieser Arten, indem wir abermal das Gemeinschaftliche von dem Verschiedenen absondern, Begriffe von Gattungen, u. s. w. Wer sollte gegen die Möglichkeit dieser Operation, und gegen ihre Wirklichkeit bei allen unsern sogenannten Abstractionen, irgend einen Einwand befürchten?

Gleichwohl haben Männer von grossem Ansehn, und mit nicht zu verachtenden Gründen, die Möglichkeit eines solchen Verfahrens, theils geradezu bestritten, theils von weitem verdächtig gemacht; und hiedurch, wie es scheint, das

Fundament der ganzen Logik und alles menschlichen Denkens erschüttert. Denn, wenn es, nach den Grundsätzen des einen Weltweisen, kein Ähnliches in den einzelnen Gegenständen giebt, das sich absondern ließe, sondern sich Alles durchgängig unähnlich ist; oder, wenn, nach der Meinung eines andern, sich das Ähnliche aus der Gesellschaft der übrigen Bestimmungen nicht so herausheben läßt, daß man es in Einen abgesonderten Gedanken faßte, sondern jede Vorstellung der Seele Individualität haben, das heißt, durchgängig bestimmt seyn muß, so gut wie die äußern Dinge selbst: so scheint es, sind alle die drei Operationen, die wir dem menschlichen Verstande beilegen, und mit deren Entwicklung sich die ganze Logik beschäftigt, völlig unmöglich; wir haben weder Begriffe, noch Urtheile, noch Schlüsse.

Berkeley, einer der speculativsten und scharfsinnigsten Köpfe, geht so weit*), in der Lockischen Erklärung des allgemeinen Begriffs eine wahre Abgeschmacktheit zu finden: weil ein solcher Begriff ganz unvereinbare, widersprechende Eigenschaften verbinde; weil z. B. der allgemeine Triangel zugleich ein recht-, ein stumpf- und ein spitzwinkliger seyn, weil er jedes erdenkliche Maafs von Gröfse in sich vereinigen, und auf allen möglichen Flächen zugleich beschrieben seyn müfste. — Aber ist denn, mufs man hier Berkeley fragen, die Vorstellung einerlei mit dem Vorgestellten? Mufs Alles was in diesem freilich *ist*, auch in jener *beachtet* werden? Verbiethet uns nicht die Einschränkung unserer Vorstellungskraft, alle Merkmale eines Dinges zugleich mit nur eini-

*) Man s. die voranstehende übersetzte Stelle.

ger Klarheit zu denken? Müssen wir nicht immer unsere Aufmerksamkeit nur auf gewisse Seiten und Merkmale richten, und werden nicht, nach einem bekannten Gesetze, alle übrigen Merkmale um so mehr verdunkelt, je mehr das eine ins Licht tritt? Der in diesem Sande, auf diesem Blatte, dieser Tafel gezeichnete Triangel hat allerdings seine bestimmte GröÙe, ist allerdings ein recht-, oder ein stumpf-, oder ein spitzwinkliger; aber sollte ich denn nicht das Vermögen haben, seine GröÙe, die ich ohnehin nie genau fasse, aus der Acht zu lassen, und nur an seine Winkel zu denken? Eben so: sollte ich nicht meine Aufmerksamkeit bloÙs auf die drei Endpunkte der Winkel und die drei sie verbindenden Linien richten können, ohne zugleich die Weite von jenen, oder die Länge von diesen zu messen?

Zu jedem allgemeinen Begriffe wird, nach der *Lockischen* Erklärung, zweierlei erfordert: ein bleibendes Eins und Dasselbe; und ein Mannichfaltiges, worin ich, trotz dem Wechsel der übrigen Merkmale, dieses Eins und Dasselbe immer wieder erkenne. Der Begriff des Triangels giebt das vollkommenste Beispiel. Ich kann die Größe der Winkel und die Länge der Linien nach Wohlgefallen in der Phantasie abändern; es sind immer dieselben Spitzen oder Endpuncte, worin itzt der rechte, itzt der stumpfe, itzt der spitze Winkel sich endigt. Eben so sind es dieselben Linien, welche die Winkel einschließen, und welche ich beim Verschieben nur verkürze oder verlängere, ohne daß ich sie in meiner Phantasie mit andern Linien zu vertauschen brauchte. Auf diese Art bringe ich alle möglichen

Dreiecke von jeder beliebigen Gröfse und mit allen versinnlichen Nebenbestimmungen in meiner Vorstellung heraus, indem ich ganz Dasselbige, nicht blofs Ähnliche: die drei Spitzen der Winkel, und die Linien welche durch ihr Zusammenstossen diese Winkel bilden, unabänderlich beibehalte. Ich habe ein Gemeinschaftliches aller Arten von aller Gröfse, Farbe, und was sonst für Nebenbestimmungen man will, in der Phantasie bleibend vor mir, nicht blofs durch ein Wort oder durch ein Schriftzeichen angedeutet, sondern eine Anschauung selbst. Will ich einen *wirklichen* Triangel in meiner Vorstellung fassen; so muß es freilich ein solcher oder ein solcher seyn. Aber da sich alle, nicht durch Beschaffenheit der Endpuncte ihrer Winkel, noch durch Beschaffenheit ihrer Linien, sondern nur durch Lage die-

ser Linien gegen einander unterscheiden, wodurch die Winkel erweitert oder verengt, die Linien verkürzt oder verlängert werden, und da sich alle möglichen Lagen herausbringen lassen, ohne daß andere Endpunkte oder andere einschließende Linien genommen werden dürften; so mache ich der Reihe nach alle ersinnlichen Veränderungen der Lage, mit davon abhängenden Erweiterungen und Verengungen, Verlängerungen und Verkürzungen durch, und gebe allen den Abänderungen des Bildes, von denen ich itzt meine Aufmerksamkeit abziehe, und die sich also in der Vorstellung verdunkeln, einerlei Namen: theils wegen des mir bleibenden Unveränderten und Desselbigen, welches ich itzt allein noch beachte, theils wegen gewisser festen Eigenschaften, die sich bei jeder Abänderung

der Figur immer wiederfanden; z. B. dafs jede zwei Seiten zusammen gröfser waren als die dritte, und alle drei Winkel zusammen gleich zweien rechten. — Der *allgemeine* Triangel ist also in der Seele etwas Reelles; eine Vorstellung, worin nur die wesentlichen Stücke: die drei Punkte und die drei verbindenden Linien, beachtet und mit Klarheit gedacht, die möglichen endlosen Verschiebungen, Erweiterungen oder Verengungen, Verlängerungen oder Verkürzungen, übersehen und im Dunkel gelassen werden.

Spricht man der Seele die Fähigkeit ab, ihre Aufmerksamkeit so nur auf gewissen Merkmaalen der Dinge zusammen zu halten, und eben dadurch nur diese Merkmaale zur klaren Vorstellung zu bringen; so ist es denn allerdings um die Wahrheit der allgemeinen Begriffe gesche-

hen, und man hat Recht, sie in das Dunkel der Schulen zurückzuweisen, aus welchen sie hervorgegangen seyn sollen. Aber unwidersprechlich waren solche Begriffe schon längst, ehe es irgend eine Schule gab, in den Köpfen aller Menschen da; und es mögten sich Mittel finden, einen *Berkeley* selbst, durch Erfahrungen die er an seiner eigenen Denkkraft machte, von dem wirklichen Vorhandenseyn derselben, und hiemit von seinem Unrecht, zu überführen.

Wir wollen uns den guten Bischof als lebend und gegenwärtig denken, und ihn bitten, irgend einen Triangel, gleichviel welchen, in die Phantasie zu fassen. Wenn wir ihn fragen, ob er sich einen stumpf- oder spitz- oder rechtwinkligen denke; so wird er ein so wesentliches Merkmaal sich wahrscheinlich bestimmt haben, und

vielleicht uns antworten: einen rechtwinkligen. Um das Ansehn von Schicane zu vermeiden, wollen wir ihm nicht, wie wir es könnten, mit der Frage zusetzen: ob denn seine Phantasie genauer und fester zeichne, als seine Hand, die vielleicht nie, trotz Lineal und Winkelmaafs, einen vollkommenen, das heisst einen wahren, oder vielmehr den einzig wahren, rechten Winkel herausbringen werde? ob nicht der Perpendikel, den er in der Phantasie auf die Basis fallen läßt, und wenn auch nur um ein unendlich Weniges, nach der einen oder nach der andern Seite hinüberziehe, und also entweder einen stumpfen oder einen spitzigen Winkel gebe? Lieber wollen wir auf eine Frage abspringen, die er wohl wenig erwartet: auf welcher Fläche er seinen Triangel gezeichnet habe, ob auf einer Tafel, oder

einem Blatte, oder im Sande? Und wenn er redlich ist, wie wir einen Mann seines Standes und Charakters nicht anders annehmen wollen; so wird er vielleicht gestehen, daß er an Sand und Blatt und Tafel nicht gedacht, sondern seinen Triangel bloß in die Luft gesetzt habe, oder — da die Luft gegenwärtig auf keinen seiner Sinne wirkte, und also gewiß nicht bei ihm zur Vorstellung kam — in's bloße Leere, in's Nichts. Überraschen wir ihn dann mit einer dritten Frage: welche Farbe er seinen Linien gegeben? — denn in der That fordert er für alle Ideen durchgängige Bestimmung, und will demnach für jede Vorstellung im Raume auch Vorstellung der Farbe —; so wird er wahrscheinlich mit dem Bekenntniß herausgehen: daß, weil sein Triangel ihm auf einmal als schon fertig vorgeschwebt, und

er ihn nicht erst mit der Kreide auf der Tafel, noch mit der Dinte auf dem Papier, noch mit dem Stäbchen in den Sand habe zeichnen dürfen, er auch nicht bestimmen könne ob seine Linien die Farbe der Kreide oder der Dinte oder des Sandes gehabt hätten. Ich sage: *gehabt hätten*; denn sobald die Aufmerksamkeit Berkeley's auf das Merkmaal der Farbe hingewendet ward, konnte er dies freilich nicht mehr unbestimmt lassen; er mußte sich für eine oder die andere Farbe entschließen. *Er* wir ihn aber fragten, hatten ohne Zweifel die Linien in seiner Phantasie die Farbe der Luft, oder des Leeren, worin er sie gezogen hatte; das heißt: keine.

Man hat Beispiele von Menschen, welche die Gestalt und Gröfse der Gegenstände mit aller Deutlichkeit und Schärfe sehen,

sehen, aber die Farben derselben durchaus nicht zu unterscheiden wissen. Was sie gewahr werden, ist Licht und Dunkel mit seinen verschiedenen Nüancirungen: weiter nichts. In England, wie bekannt, gab es einst der Brüder drei, die sämtlich mit diesem Naturfehler behaftet waren, und von denen sich in den Transactionen der Londner Societät weitere Nachricht findet *). In Ansehung der Phantasie, haben diese Eigenschaft — denn Fehler darf ich es nicht mehr nennen — die Menschen alle; nur mit dem

*) *Philosoph. Transactions: vol. 67, p. 260*, giebt Hr Huddart Nachricht von den drei Brüdern *Harris*, welche aber auch Geschwister ohne diesen Gesichtsfehler hatten; *vol. 68, p. 612, J. Scott* von sich selbst, und von seiner Familie, in welcher Mehrere gleich ihm keine Farben unterscheiden, Andere dies jedoch sehr wohl konnten.

Unterschiede, daß sie nicht bloß *ohne*, sondern auch *mit* Farben sehen, sobald sie es wollen, oder sobald sie dazu veranlaßt werden. —

Mehr noch, als bei geometrischen Figuren, die aus so einfachen, so leicht zu fassenden Theilen, wie Linien, bestehen, muß das Bild der Phantasie von solchen Gegenständen schwankend und unvollständig seyn, die aus mannichfaltigen, minder einfachen, minder leicht zu fassenden Theilen und Eigenschaften zusammengesetzt sind. Man betrachte die Handzeichnungen der Maler, und man wird finden, wie sie die einzelnen Glieder, Lagen, Stellungen erst während des Entwerfens ihrer Bilder nachbestimmt haben, obgleich im Ganzen die Bilder ihnen schon vorschweben mußten, weil sie sonst gewiß nicht zur Reissfeder gegriffen hätten. Freilich

steht vor der Phantasie des Einen das Bild geründeter, bestimmter, ausgezeichnet da, als vor der Phantasie des Andern; aber selbst ein so talentvoller und geübter Künstler, als *Franz Mazzoli* aus Parma war, von dem ich eine in Kupfer gestochene Handzeichnung vor mir habe: wie viel hat er zu den ersten Umrissen andere augedeutet, um hier die Zeichnung eines Kopfes, dort eines Armes, dort eines Fusses entweder zu berichtigen, oder zu verschönern! Würde es bei der grossen Fertigkeit seiner Hand dieses Umzeichnens bedurft haben, wenn ihm die Bilder mit voller Klarheit, voller Bestimmtheit, vorgeschwebt hätten?

Noch bedeutender ist gegen Berkeley, der die Ideen alle so individuell haben will, der Umstand: das es so ausserordentlich schwer ist, die Idee von einem

Individuum, wenn es je eine solche gab, in der Phantasie festzuhalten; und daß man diese Idee von Zeit zu Zeit mit dem Gegenstande, wovon sie gleichsam der Abdruck war, wieder zusammenhalten muß, weil sie sich sonst von selbst immer mehr und mehr generalisirt, und am Ende nicht bloß auf jenen Gegenstand allein, sondern auch auf einen zweiten, einen dritten paßt, vielleicht auf viele zugleich. Wir halten den Freund der sich auf lange Zeit von uns trennt, noch zu guter letzt in den Armen, und glauben nun sein Bild uns so tief in die Phantasie geprägt zu haben daß wir ihn unter dem ganzen Menschengeschlechte wieder herausfinden wollten; aber nach zehn, vielleicht nach weniger Jahren, eilen wir mit offenen Armen auf einen ganz Fremden zu, der erst durch sein Erstaunen

uns belehren muß, daß wir ihn verken-
nen und mit einem Andern verwechseln.
Eben um einer solchen Generalisirung des
Phantasiebildes zuvorzukommen, haben
wir so gern von denen die wir lieben,
wohlgetroffene Bildnisse, um durch ihre
Hülfe von Zeit zu Zeit das Verwischte
wieder herzustellen, das Verblichene wie-
der auffrischen zu können.

Wenn ein Fall, wie der angegebene,
bei Menschen Statt finden kann, deren
unterscheidende Gesichtszüge und übrige
Eigenheiten zu bemerken wir von Kind-
heit an so sehr gewöhnt sind; ja wenn
er bei den Bekanntesten unter ihnen Statt
finden kann, mit denen wir fast täglichen
Umgang pflogen: wie viel mehr wird er
sich bei Gegenständen anderer Art ereig-
nen, deren Unterschiede aufzusuchen und
zu beachten uns vielleicht niemals einfiel!

Jeder von uns darf die Wörter: Fliege, Mücke, Rose, Nelke, nur hören, um sogleich die Bilder dieser Gegenstände vor sich zu haben; aber welchem Individuum von Fliege, Mücke, Rose, Nelke, werden diese Bilder am meisten ähneln? Keinem mehr als dem andern, allen gleich gut oder gleich schlecht. Wirklich sind nie die individuellen Unterschiede, nur die ähnlichen Merkmale zu unserer Vorstellung gekommen; und so hat sich durch den Sinn selbst die *allgemeine* Idee bei uns festgesetzt, ohne daß es uns erst die Mühe gekostet hätte, sie von mehreren individuellen Eindrücken abzuziehen. Desto mehr mögte es Mühe kosten, die nähern Bestimmungen zu finden, durch die wir die eine Fliege, die eine Rose, von allen übrigen unterscheiden, und wenn sie uns wieder vorkämen, sie daran sicher erken-

nen könnten. So wie fast die ganze Sprache eine Sammlung allgemeiner Zeichen ist; so ist auch fast die ganze Phantasie eine Gallerie allgemeiner Bilder, oder nicht Bilder, sondern Skizzen, zu denen sich der gleich gut passenden Originale in der Natur unübersehbar viele finden. Und so wie in der Sprache die eigenthümlichen Namen von Personen, Bergen, Flüssen, Städten, wohl untersucht, von allgemeinen Zeichen hergenommen sind; so mögten auch in der Phantasie die geglaubten individuellen Bilder im Grunde nur allgemeine seyn, zu denen mehrere Originale, wenn auch nicht wirklich vorhanden, wenigstens möglich wären.

Aber, wendet uns Berkeley ein: ist es nicht ein Satz ohne Ausnahme, dessen Wahrheit alle Philosophen anerkennen, daß jedes Existirende von allen Seiten be-

stimmt seyn, und daß es wenigstens möglich seyn muß, jede darüber aufgeworfene Frage zu beantworten? Ist denn nicht auch der Gedanke, das Bild in der Seele, ein Existirendes, und muß also nicht auch von ihm gelten, was überhaupt von allem Existirenden gilt? — Ganz gewiß! werden wir antworten; allein, die Individualität des *Gedankens* ist nicht die des gedachten *Object's*. Die des Gedankens beruht auf der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit, Bestimmtheit oder Unbestimmtheit, Klarheit oder Dunkelheit, womit die Merkmale von dem Objecte vorgestellt werden. Die Fragen, die vernünftiger Weise über den Gedanken sich aufwerfen lassen, sind bloß die: Was ist darin von dem Objecte vorgestellt, und was fehlt? In welchen Theilen gleicht der Gedanke mehr einem ausgeführten Ge-

mälde? in welchen andern mehr einem bloßen Umrisse, der erst weiter ausgezeichnet werden muß? Welche Theile dieses Umrisses — um bei der Vergleichung zu bleiben — sind mit fester Hand und bestimmt angegeben? welche andere erwarten noch eine Auswahl unter den mehreren Linien, die aufs Ungewisse hingeworfen wurden? welche Züge oder ganze Theile sind, wie in einem alten Gemälde, so schadhaft geworden, oder in welchen hat die Farbe so nachgedunkelt, daß man sie itzt kaum oder gar nicht mehr erkennt? Von dem Gedanken lassen sich doch wahrlich nicht die Merkmale des Gedachten selbst, sondern bloß die Vorstellungen dieser Merkmale fordern; und so müssen die Fragen die man über ihn aufwirft, nicht auf Eigenschaften eines Objects. sondern auf Eigenschaften

einer *Vorstellung* gerichtet seyn. Zur Individualität eines sichtbaren Objects gehört allerdings eine ganz bestimmte Farbe; zur Individualität eines fühlbaren, eine ganz bestimmte Temperatur: hingegen zur Individualität einer Vorstellung gehören weder Farbe noch Temperatur, sondern die Eigenschaften der Mangelhaftigkeit oder Vollständigkeit, der Unbestimmtheit oder Bestimmtheit, der Dunkelheit oder Klarheit.

Vielleicht läßt der Irrthum, in welchen Berkeley über die Möglichkeit der abstracten Ideen verfiel, sich nicht besser aufdecken, als wenn man die Art der wahrscheinlichen Entstehung dieses Irrthums angiebt. Berkeley, wie bekannt, läugnete durchaus, und wie sich zwanzig Jahre nachher durch die Erfahrung auswies *), mit größtem Rechte: daß ein

*) Durch die Beobachtungen an dem Jünglinge,

Blindgeborner, wenn er auf einmal zu seinem Gesichte gelangte, die Gegenstände die er durch das Getast hatte kennen lernen, durch das Gesicht wieder erkennen würde. Denn, sagte er, die beiden Sinne des Gesichts und Getastes haben in ihren Wahrnehmungen durchaus nichts Gemeinschaftliches, was eine solche Wiedererkennung vermitteln könnte; die gesehene Figur ist durchaus in allen ihren Prädicaten etwas ganz anders, als die getastete; es ist ein Irrthum, wozu uns das beständige Zusammentreffen solcher und solcher Getast- mit solchen und solchen Gesichtseindrücken verleitet, wenn wir beide am Ende für Eins halten, da sie doch völlig von einander getrennt sind. Die

dem der Staar von dem Englischen Wundarzte *Cheselden* gestochen ward. Man vergl. oben S. 41.

Figur für das Getast ist schlechterdings nicht die für das Gesicht; und eine von beiden Sinnen abgezogene allgemeine Idee der Figur ist eine Schimäre, ein Unding, das weder sichtbare noch tastbare Prädicate mehr vorstellt, das überhaupt gar keine vorstellt, — ein Nichts *). Wenn Berkeley hier stehen geblieben wäre, so würden wir ihm ohne Zweifel Recht geben, und seinen Scharfsinn bewundert haben; aber in seinem philosophischen Eifer ging er weiter, und sprach wegen der Einen *unechten* abstracten Idee, die er so glücklich bestritten hatte, allen, auch den echten, abstracten Ideen das Urtheil. Er behandelte die allgemeinen Vorstellungen ohne Unterschied als Schimären, da doch wirklich in der Seele kaum andere

*) *Essay towards a new Theory of Vision; Vindication of the Essay...*

als allgemeine, oder solche die für allgemeine gelten können, vorhanden sind. Zugegeben, was man wohl zugeben muß: daß in den Eindrücken der beiden Sinne, des Getastes und des Gesichts, sich nicht das mindeste Ähnliche findet; so ist eben deswegen alle Abstraction von ihnen beiden zusammengenommen unmöglich: die zwei Figuren, wovon die eine dem Gesicht, die andere dem Getast gehört, bleiben, trotz des gleichklingenden Namens, ewig zwei, und lassen sich nimmermehr auf Eine Idee zurückbringen, die sie beide unter sich begriffe. Aber weil in diesem Falle, wie in jedem, wo Eindrücke verschiedener Sinne zusammengenommen werden, die wesentliche Bedingung fehlt, unter welcher allein Abstractionen und also allgemeine Ideen möglich sind; muß darum diese Bedingung in allen Fällen, bei al-

len Eindrücken, auch eines und desselbigen Sinnes, fehlen? Müssen keine zwei Eindrücke Ähnlichkeiten, ein Eins haben, in dem sie zusammentreffen, weil bei Eindrücken verschiedener Sinne ein solches Eins freilich fehlt, und es bloßer Irrthum ist, wenn man auch bei ihnen ein solches annimmt? —

Wir stehen hier ohne Zweifel an demjenigen Punkte, der in der Untersuchung über die Realität der abstracten Ideen der bedeutendste, der eigentlich wesentliche ist, und von dessen Entscheidung es einzig abhängen wird, ob wir allgemeine Ideen für möglich erkennen sollen oder nicht. — Doch in dieser neuen Untersuchung, das wirkliche Vorhandenseyn des Ähnlichen, des Eins, in den Vorstellungen betreffend, können wir uns nicht mehr an *Berkeley* halten, der mehr

nur gegen die Absonderung des Ähnlichen von den übrigen Bestimmungen streitet; wir müssen hier *Leibnizen* hören, in dessen berühmtem Grundsatz vom Nicht - zu - Unterscheidenden ein starker Einwurf gegen die allgemeinen Ideen zu liegen scheint, aber auch wirklich nur *scheint*.

Leibnitz, in seinen neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, die bekanntlich eine Beurtheilung des *Lockischen* Versuchs sind, läßt dem Englischen Philosophen seine Erklärung des allgemeinen Begriffes gelten; nur meint er, daß die Abstraction nicht sowohl von Individuen geschehn, um Begriffe von Arten, als von Arten, um Begriffe von Gattungen zu gewinnen. Er ist ganz der oben geäußerten Meinung, daß eigentliche individuelle Ideen, oder Ideen von Indivi-

duen als solchen, in der Seele gar nicht vorhanden sind, und daß für diejenigen die man als solche annimmt, es immer mehrere Objecte, wo nicht giebt, doch geben könnte, in denen sie gleich gut, gleich vollkommen ausgedrückt wären. Er erinnert an einen falschen *Martin Guerre*, der theils von Natur, theils durch künstlichen Betrug, so ganz dem echten gleich sah, daß selbst die Frau und die nächsten Anverwandten des Letztern betrogen wurden, und daß auch dann noch, als der echte dazu kam, und Zug vor Zug mit dem falschen konnte verglichen werden, die Richter einige Zeit lang in Zweifel blieben. — Wenn Leibnitz bei Gegenständen von solcher außerordentlichen Menge und Mannichfaltigkeit der Merkmale, als sich an dem wirklichen lebenden Menschen finden, eine so genaue,

naue,

nane, täuschende Ähnlichkeit zugiebt; wie sollte er sie nicht bei so viel einfachern Gegenständen, als Wassertropfen, Sand- oder Fruchtkörner sind, ohne Bedenken gelten lassen?

Man erkennt hier sogleich, in welchem Sinne eigentlich der Grundsatz vom *Nichtzuunterscheidenden* muß genommen werden, den *Leibnitz* in seinem bekannten Briefwechsel mit *Clarke* gegen diesen Britten vertheidigt. In dem Briefwechsel selbst läßt er sich nicht ganz so deutlich darüber aus, als in den neuen Versuchen, obgleich auch hier etwas mehr Ausführlichkeit sehr zu wünschen wäre. Gegen *Clarke* beruft er sich ein wenig zu viel auf die *Erfahrung*, die er lieber ganz aus dem Spiel hätte lassen sollen, da es nach seinem eigenen Geständnisse möglich gewesen wäre daß ihn diese zu wi-

derlegen geschienen, und da er doch gewiß seinem Grundsatz nicht entsagt haben würde, wenn auch jener Hannövrische Höfling, der im Schloßgarten von Herrenhausen zwei ganz ähnliche Baumblätter suchte, in seiner Bemühung glücklich gewesen wäre. Leibnitz sah bei seiner Behauptung eigentlich nur auf die *innere Natur der Dinge*, und behauptete bloß von dieser, nicht von der äußern Erscheinung, daß sie in keinen zwei Gegenständen dieser wirklichen Welt jemals dieselbige sei, noch seyn könne. Die Gründe dazu lagen tief im Innersten seines Systems, in seinen Lehrsätzen von dem allgemeinen Zusammenhange der Dinge, von dem Wesen derselben, als vorstellender Kräfte des Universums, von der Natur der Freiheit, vermöge welcher Gott eben so wenig, als der Mensch, sich nach

bloßer Willkür bestimmen könne. Die ganz eigene Individualität jedes Einzelnen schien ihm durch diese Gründe völlig gewiß und entschieden; aber zugleich sprach er dem menschlichen Verstande alle Fähigkeit ab, das Individuelle in den Dingen zu fassen. Denn, sagte er, das Individuelle schließt das Unendliche in sich; und nur wer dieses begreift, kann von dem Princip der Individuation irgend eines gegebenen Dinges Erkenntniß haben.

Faßt man den Leibnitzischen Grundsatz von der Unmöglichkeit, daß zwei Dinge einander vollkommen ähnlich seyn sollten, nicht so wie es hier geschehen ist; so scheint er allerdings einen sehr wichtigen Einwurf gegen die Möglichkeit allgemeiner Begriffe zu enthalten, und obendrein den guten Leibnitz in Widerspruch mit sich selbst zu verwickeln. Es

soll, auch nach ihm, allgemeine Begriffe geben können, oder eigentlich *nur* allgemeine; mithin Begriffe, in welchen ein vollkommenes Ähnliche vorgestellt wird, ein Eins, das in allen den mannichfaltigen Dingen wieder kömmt, die man jenen Begriffen unterordnet. Aber ein solches Eins giebt es durchaus nicht in den Dingen selbst; denn wenn man den Grundsatz vom Nichtzuunterscheidenden in seinem vollen Sinne und nach seiner ganzen Ausdehnung nimmt: so sind nicht bloß die Dinge im Ganzen, sondern auch einzelne Beschaffenheiten derselben, bei ihrer Ähnlichkeit zugleich unter einander unähnlich; und wie kann denn jemal der allgemeine Begriff hervorkommen? oder vielmehr, wie kann er auf die Dinge passen, auf die er doch angewandt wird? Müßte nach jenem Grundsätze nicht für

jedes einzelne Ding ein ganz eigener Begriff in der Seele da seyn, wenn dieser Begriff wahr und anpassend seyn sollte?

Man sieht aus dem Obigen schon ungefähr, was *Leibnitz* hierauf antworten würde. Allerdings, würd' er sagen, ist in den gedachten *Objecten* selbst kein Grund für die allgemeinen Begriffe zu finden; aber dafür in den denkenden *Sub-jecten*, insoferne diese mit einem nur endlichen eingeschränkten Verstande begabt sind, der das Unendliche nicht fassen, mithin auch die Dinge nach ihrer *Individualität* sich nicht vorstellen kann. Ein unendlicher, Alles fassender, Alles nach seinem Innersten durchdringender Verstand hat, eben dieser seiner Vollkommenheit wegen, keine allgemeinen Begriffe, so wie er deren auch nicht bedarf: diese sind nur Behelf für arme eingeschränkte

Wesen, denen die volle Intuition der Dinge versagt ist, und die sich mit einer bloß verworrenen Vorstellung derselben behelfen müssen. Diese bloß verworrene Vorstellung ist das was den Schein giebt, der dem eigentlichen Wahren entgegensteht; und in diesem Scheine, aber auch nur in ihm, ist ein vollkommen Ähnliches der Dinge, oder ihrer Merkmaale, möglich, welches zur Bildung allgemeiner Begriffe freilich nicht entbehrt werden kann. Das ganze Denken des Menschen beschäftigt sich, wie tief er immer in die Natur einzudringen glaubt, mit der bloßen Außenseite derselben, nicht mit dem innern Wesen der Dinge; und die ganze Logik ist nur eine Logik für Erscheinungen, unbrauchbar für den höhern Geist, der keiner Vernunft bedarf, um in ihr für den Mangel einer tiefern Erkenntnis der Din-

ge, und eines simultanen Über- oder vielmehr *Durchblicks* des Ganzen, einen schwachen unvollkommenen Ersatz zu finden.

Ich hoffe, mich hier im Geiste des *Leibnitzischen* Systems erklärt zu haben; und wenn Dunkelheiten dabei übrig bleiben, wie ich das sehr wohl empfinde: so liegt die Schuld vielleicht nicht an mir, sondern einzig an dem Systeme. — Hat man nicht mehr die Absicht, Leibnizen in Übereinstimmung mit sich selbst zu erhalten, sondern bloß die Realität der allgemeinen Begriffe, trotz der durchgängigen Unähnlichkeit der Dinge, zu retten; so kann man das mit etwas mehr Klarheit und Leichtigkeit, die aber auch nur bis auf einen gewissen Punct geht, durch Lehren der neuern Weltweisheit leisten. Man sieht dann abermal von den gedach-

ten *Objecten* ab auf das denkende *Subject*, und sucht eben in diesem das Eine, das Gemeinschaftliche, das zur Bildung allgemeiner Begriffe erforderlich ist, und das an den *Objecten* selbst sich nicht findet.

Für die beiden hellsten Sinne, das *Gestalt* und das *Gesicht*, ist dieses Eins die ihnen zum Grunde liegende Form der Erkenntnis: der *Raum*, der eben als Form der Erkenntnis, immer einer und derselbige ist. Denkt man ihn mit der Möglichkeit der Beschränkung zusammen: so giebt dieses Eins den obersten Gattungsbegriff der *Figur*; denkt man sich alle die möglichen Beschränkungen selbst, die ins Unendliche gehn: so erhält man die unendliche Vielheit der unter dem Begriff *Figur* enthaltenen Arten; denkt man sich die Ähnlichkeiten, die in Ansehung

dieser Beschränkungen, es sei der ganzen Figuren oder ihrer Theile, Statt finden können: so kömmt man dadurch auf obere Arten. Und immer ist, bei allen möglichen Abänderungen, das Eine, das Gemeinschaftliche, für beide Sinne gesichert; es ist die eigene bleibende unabänderliche Form, die durchweg bei allen Eindrücken derselben vorgestellt wird, und die nun zwar freilich bei beiden Sinnen einerlei Namen führt, aber in der That für jeden derselben, wie schon erinnert worden, eine ganz andere ist. Da es keinen Widerspruch in sich schließt, daß bei mehrern äußern Dingen der Raum auf ganz einerlei Weise beschränkt erscheine: so erhellt nun auch, daß zwei vollkommen ähnliche Dinge, aber nur in der Erscheinung — denn bis zu den Dingen selbst dringt unsere Erkenntnis nicht durch — keine Unmöglichkeit sind.

Allein die Sinne des Gesichts und des Getastes sind nicht die einzigen, durch die wir Eindrücke erhalten, und selbst für sie ist mit Raum und dessen Beschränkung nicht Alles was wir in ihren Eindrücken wahrnehmen, erschöpft. Die Farbe, die das Gesicht, und die Temperatur, die das Getast, neben der Figur, immer zugleich empfindet, hat mit der Idee vom Raum nichts zu schaffen: denn wenn sie gleich nur an räumlichen Gegenständen gedacht werden; so ist doch in ihnen selbst von Raum nichts enthalten. Und wie falsch scheint es überhaupt, dem menschlichen Vorstellungsvermögen nur zwei Formen zu geben, den *Raum* für die äußern Wahrnehmungen, die *Zeit* für die innern! Wenn Form die subjective Bedingung heißt, unter welcher Wahrnehmungen möglich sind, und in welcher

die menschliche Seele existiert — die

das Eine, Gemeinschaftliche enthalten ist, das zur Bildung allgemeiner Begriffe, die wir doch für alle Sinne haben, nothwendig gehört: so muß es für jeden verschiedenen Sinn eine eigene verschiedene Form geben; und wenn ein und derselbige Sinn, wie das Gesicht, verschiedenartiger Eindrücke fähig ist, die sich schlechterdings nicht auf einerlei Grundidee zurückführen lassen: so müssen wir einem solchen Sinne mehr, als nur eine Form zuerkennen. Die Gebrüder *Harris* aus Cumberland, und Mehrere die mit ähnlichem Naturfehler geboren waren, dienen uns zum Beweise, daß mit der Vorstellung des Raums, dieser subjectiven Bedingung zum Erkennen aller Arten von Figuren, nicht auch die zum Erkennen aller Arten von Farben gegeben ist; und daß also hier ein neues Gemeinschaftliche zum

Grunde liegen muß, durch dessen andre und andre Modification die verschiedenen Arten von Farben, die alle in den einen Gattungsbegriff *Farbe* zusammenfließen, sich herausbringen lassen. Jene Gebrüder waren in gewissem Sinne Halbblinde, denen die eine Form für Gegenstände des Gesichts gegeben, die andre versagt war.

Der Satz, den man uns so oft wiederholt, daß der Raum die Form für alle äußeren Wahrnehmungen sei, kann, um richtig zu seyn, weiter nichts heißen, als: daß, wenn die Wahrnehmung irgend eines andern Sinnes, wie Ton, Geruch, u. s. w. außer uns hinausgedacht werden soll, wir sie nothwendig mit einer Wahrnehmung des Getastes, welches allein die Idee des Außer-uns ursprünglich begründet, oder des Gesichts, welches durch steten ge-

nauen Umgang mit dem Getaste auch ein Aufseruns zu unterscheiden gelernt hat, in Verbindung bringen müssen. In derjenigen Bedeutung, worin die Wahrnehmungen der nur eben genannten beiden Sinne den Raum zur Form haben, da er in ihnen allen nicht blofs als Merkmaal vorkömmt, sondern ihnen ihr ganzes Wesen giebt, und durch die Verschiedenheit *seiner* Beschränkung auch *ihre* Verschiedenheit einzig bestimmt; in dieser Bedeutung kann der Raum durchaus nicht Form für die Eindrücke anderer Sinne werden, wie für Töne, Gerüche. Er kann nicht in sie *hineingedacht*, sondern nur als mitverbundene Vorstellung zu ihnen *hinzugedacht*, ihnen angehängt werden; und dieses muß er nun freilich, wenn jene Eindrücke als Veränderungen, die aufer unserer Seele vorgehen, erscheinen sollen.

Wir sehen also, daß wir dem Gehöre, Geruche, Gefühle, jedem Sinne, eine andere eigene Form zuerkennen müssen, eine subjective Bedingung der Möglichkeit seiner Wahrnehmungen, damit wir das Eine, das Gemeinschaftliche erhalten, das den Gattungsbegriff begründet, und durch dessen andere und andere Modificationen die Arten hervorkommen. — Daß wir mit der Form der innern Wahrnehmungen: der *Zeit*, bei den übrigen sogenannten äußern Sinnen ausreichen sollten, ist gar sehr zu bezweifeln. Um bei dem klärern Gehörssinne zu bleiben: so läßt sich Höhe und Tiefe der Töne, weil diese von der schnellern oder langsamern Folge der Schläge abhängt, in die Form der Zeit allerdings hinein denken; aber wie will man die anderweitigen so unendlichen Verschiedenheiten der Schälle und Klänge

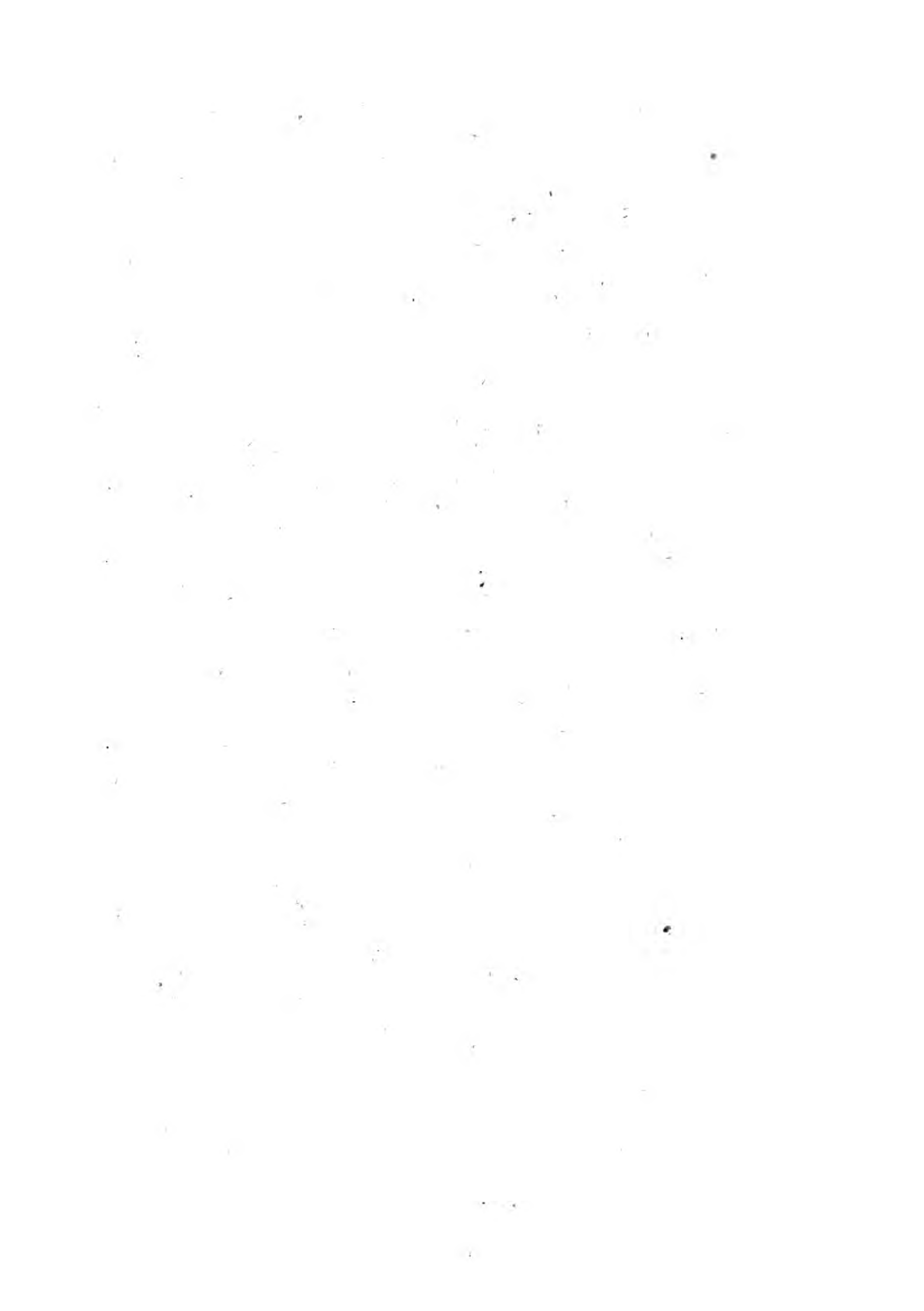
herausbringen, als des Klanges der Menschenstimme, des Nachtigallschlags, der Querflöte, u. s. w.? Sollen auch diese nur andere und andere Beschränkungen der Zeit seyn, so wie die verschiedenen Figuren nur andere und andere Beschränkungen des Raumes? Es scheint, daß die Form der Zeit zu der besondern eigentlichen Form des Gehörs nur eben so hinzukömmt, wie sie zur Form des Raums hinzu kommen muß, um den Begriff der Bewegung zu bilden.

Aus diesem Wenigen, glaub' ich, erhellt schon deutlich genug, daß das größere Licht, welches die neuere Philosophie für die Lehre von den allgemeinen Begriffen versprach, sich sehr bald wieder verliert, und daß wir in Ansehung derjenigen Eindrücke, denen die Form des Raums sich nicht anpassen läßt, uns

noch immer in dem alten Dunkel befinden. Genug indefs, daß wir auch von diesen Eindrücken allgemeine Begriffe wirklich haben, wenn sie gleich nicht so helle als von räumlichen Gegenständen sind, und daß sich das Eine, Unveränderliche, welches zu ihrer Bildung erfordert wird, in uns, den denkenden Subjecten, finden muß, wenn anders wirklich in den gedachten Objecten selbst eine durchgängige Verschiedenheit ihrer Merkmale Statt hat.

ÜBER

ÜBER
DEN URSPRUNG
DES
BEGRIFFS DER KRAFT.



Bei der großen Wichtigkeit des Begriffs der *Kraft* muß man sich wundern, daß bisher die Philosophen in der Erforschung seines eigentlichen *Ursprungs* so wenig sorgfältig gewesen. Kraft, wenn man sie in Thätigkeit denkt — sie mag nun zu dieser Thätigkeit von außen her, oder durch sich selbst bestimmt worden seyn — giebt den Begriff der wirkenden Ursache; sowie die Veränderung, die dadurch hervorgebracht wird, den der Wirkung: und wieviel auf Wahrheit und Realität dieser Begriffe ankomme, braucht

man keinem Kenner der Philosophie erst zu sagen.

Locke, dessen eigentliches Geschäft es war, die philosophischen Begriffe in der Erfahrung, als in ihrer gemeinschaftlichen Quelle, aufzusuchen, geht über den Ursprung des Begriffs der Kraft mit großer Leichtigkeit hin. Statt zunächst bei den äußern Sinnen bedächtig still zu stehen, und auszumachen, ob wir nicht vielleicht diesen Begriff bloß Einem derselben, wie den der Farbe dem Gesicht, oder doch nur einigen, wie den der Ausdehnung dem Gesicht und Getast gemeinschaftlich, verdanken, wirft er sogleich alle äußeren Sinne mit dem Bewußtseyn der inneren Seelenveränderungen zusammen, und läßt darüber den Begriff der Kraft ganz so unaufgeheilt und verworren, als er in den Köpfen der Philosophen, wie der Nicht-

philosophen, gemeiniglich da ist. Auch *Hume*, von seinem Vorgänger verführt, befaßt sich mit keiner sorgfältigen, genauen Musterung der äußern Sinne, sondern läßt den Begriff der Kraft durch sie alle, wie durch den innern Sinn, gleich gut entstehen: und so bringt er denn freilich nur eine *Folge* von Erscheinungen, ein *Nacheinander*, keine innere Verbindung derselben, kein *Vermöge-einander* heraus.

Was diesen Mißgriff beider Weltweisen einigermaßen entschuldigt, ist die bisherige unvollständige Aufzählung und Auseinandersetzung der äußern Sinne. Hätte man in dem sogenannten Gefühlssinne Alles unterschieden, was darin zu unterscheiden ist, und auch die Muskeln als Organe angesehen, wodurch uns Ideen von Eigenschaften der Dinge zugeführt

werden; so würden wahrscheinlich Locke und Hume, beim Überzählen der Sinne, auf diesen Muskelsinn, den ich das *Gestrebe* nenne *), ihre vorzügliche Aufmerksamkeit geheftet, und in ihm den wahren ersten Ursprung des Begriffs der Kraft mit seinem eigenen unterscheidenden Charakter gefunden haben. Zwar *Locke*, indem er von der Solidität spricht, ist genöthigt, auch diesen Begriff zu berühren; denn die Solidität der Körper hängt an ihrer widerstehenden Kraft: aber er hatte gleich Anfangs seine Eintheilung der Ideen gemacht, nach welcher einige ausschliessend bloß Einem Sinne, andere mehreren Sinnen zugleich, noch andere ausschliessend der Reflexion, wieder andere den gesammten Sinnen sowie der Reflexion gemeinschaftlich, zugehören; und in diese

*) Man s. oben Seite 21.

letztere Classe hatte er die Idee der Kraft nun einmal eingetragen. Bei der Getastidee der Solidität glitt er also über die Idee der Kraft leicht und sorglos hinweg, weil er diese Idee erst künftig und zwar in einer Allgemeinheit zu untersuchen dachte, wobei ihr erster Ursprung in keine Betrachtung mehr kam. Auch führt in der That das Getast, so unentbehrlich für dasselbe, zur Erkenntniß der Figur, die Festigkeit und der Widerstand der Körper ist, nicht so geradezu und so nothwendig, als das Gestrebe, auf den Begriff der Kraft; darum nicht: weil zuerst der Widerstand nur an der äußern Fläche der Körper und nur so schwach gefühlt wird, daß man sich keiner Anstrengung seiner eigenen Kräfte dabei bewußt wird; und weil zweitens die Aufmerksamkeit, während des Tastens, sich nicht auf

den Widerstand der Körper, sondern auf eine ganz andere Eigenschaft hinrichtet, zu deren Wahrnehmung jener schwach empfundene Widerstand nur die Bedingung ist: auf die Lage und das Verhältniß der Theile, oder kurz: auf die Figur. Bei dem Sinne des Gestrebtes hat man kein solches Abgleiten der Aufmerksamkeit von der einen Eigenschaft des Körpers auf eine andere zu fürchten: denn Kraft ist eben so die einzige Wahrnehmung dieses Sinnes, als Schall die einzige des Gehörs.

Hume, nachdem er in seinen berühmten Versuchen über den menschlichen Verstand, schon mehrere Abschnitte hindurch, die Begriffe von Ursache und Wirkung durch die bloße Gewohnheit, Erscheinungen regelmäßig auf einander folgen zu sehn, hatte entstehen lassen, macht

endlich im siebenten Abschnitt Miene, als ob er den Ursprung des Begriffs der Kraft mit allem Ernste untersuchen wollte. Er will sich bemühen, sagt er, alle Quellen zu entdecken, aus welchen möglicher Weise dieser Begriff abgeleitet werden kann; und so wirft er denn zuerst seinen Blick auf die körperliche Natur, die wir durch unsre äußeren Sinne erkennen. Dieses, daß er in ganz eigentlichem Verstande nur seinen *Blick* auf sie wirft, ist der ganze Fehler, dem allein er es zuzuschreiben hat, wenn er seines Zwecks verfehlt und das Gesuchte nicht findet. Er sollte seine *Muskeln* gebrauchen, und er gebraucht seine *Augen*; er sollte angreifen und *streben*, und er begnügt sich zu *sehen*. Aber sehen läßt sich das was man Kraft nennt, eben so wenig, als Ton oder Geruch oder Geschmack; es will mit sei-

nem eigenen Sinne empfunden seyn, den kein anderer Sinn zu ersetzen vermag.

„Der Anstofs der einen Billardkugel, sagt *Hume*, wird von der Bewegung in der andern Kugel begleitet. Das ist es, was unsern äusseren Sinnen erscheint; aber von dieser Folge der Gegenstände bekömmt das Gemüth gar kein Gefühl, keinen inneren Eindruck. Mithin ist in allen diesen Fällen, bei Ursache und Wirkung, nichts vorhanden was den Begriff von Kraft, oder nothwendiger Verknüpfung, veranlassen könnte.“ — Aber *Hume* hatte doch gewifs, so gut wie jeder, den *Sinn* des Gestrebes, wenn er auch nicht das *Wort* dafür hatte; und an die Erscheinungen dieses Sinnes hätte er sich bei dem was er sah, erinnern, nicht mit dem bloßen Sehen sich begnügen sollen. Wenn man seine eigene Kraft zur Über-

wältigung irgend einer widerstehenden äußeren Kraft, z. B. der Trägheit eines fremden Körpers, anwendet; so muß man dadurch nothwendig einen anschaulichen Begriff von dem Zusammenhange zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Anstrengung der eigenen Kraft und Bewegung des überwältigten Körpers erlangen: und dieses einmal geschehen; was kann es für Schwierigkeit haben, den erkannten Zusammenhang auf die beiden Billardkugeln hinüberzutragen: der angreifenden Kugel A seine eigene Rolle, nur mit Wegnahme der Spontaneität und des Bewußtseyns, der angegriffenen B die Rolle des fremden überwältigten Körpers zu geben? — Man frage sein eigenes Bewußtseyn, und man wird finden, daß außer der räumlichen Veränderung noch ein anderes wirkliches Etwas, ein positiver Eindruck in

der Seele vorgestellt wird, der aber in dem bloßen Sehen jener Veränderung freilich nicht liegt, und also auch nimmermehr aus diesem kann hervorgeholt und entwickelt werden.

Spät genug fällt es endlich Hume ein, daß es manchen *Widerstand* in der Körperwelt giebt, der oft den Menschen nöthigt alle seine Kräfte gegen ihn aufzubieten, und daß man meinen könnte, eben dieser Widerstand gebe die erste Idee einer Kraft. Das kann man nun freilich meinen; und noch dazu kann man meinen, daß die Gründe die Hume sogleich gegen diese Meinung vorbringt, von wenig oder von gar keinem Gewicht sind. — „Wir legen doch aber, sagt er, einer großen Anzahl von Gegenständen Kraft bei, wo kein Widerstand, keine Anstrengung der Kräfte denkbar ist: z. B. dem

obersten Wesen, dem nichts widerstehen kann; dem Gemüthe bei seiner Selbstmacht über die Vorstellungen und über den Körper, wo die Wirkung, ohne Aufforderung oder Anstrengung der Kräfte, unmittelbar auf den Willen folgt; und ebenso der leblosen Natur, welche dieses Gefühls nicht empfänglich ist.“ — Alles dieses für wahr genommen; was wird weiter dadurch bewiesen, als daß der Begriff der Kraft in viel weiterem Umfange, als sein Ursprung reicht, angewandt, und auch bei solchen Gegenständen gebraucht wird, wo sich die anschauende sinnliche Erkenntniß in eine bloß symbolische verwandelt, der keine wirklichen Eindrücke mehr zum Grunde liegen? Und hebt denn dieses, so unläugbar es seyn mag, die Realität des Begriffes auf, insofern ihn die Erfahrung begründet? — „Zweitens,

fährt Hume fort, steht das Gefühl des Bestrebens, den Gegenstand zu überwinden, in keiner erkennbaren Beziehung mit irgend einem Erfolge;“ oder wie er sich näher erklärt: „wir wissen das, was auf dasselbe erfolgt, nicht *a priori*, sondern aus der Erfahrung.“ Aber eine Ahnung des Erfolgs mußte doch nothwendig, auch bei dem ersten Bestreben, schon da seyn, weil sonst dieses Bestreben durchaus nicht begreiflich wäre; und was thut es denn auch, wenn der Begriff der Kraft ein bloßer Erfahrungsbegriff ist? Ein solcher soll wirklich dieser Begriff in seinem Ursprunge nur seyn: und wenn nachher die Vernunft sich seiner bemächtigt, um einen weit allgemeineren Gebrauch von ihm zu machen, als, der bloßen Erfahrung nach, ihm zukommen würde; so muß man hören, was die Vernunft zur Rechtfertigung

dieses Benehmens vorzubringen hat, nicht sogleich den Erfahrungsbegriff deswegen aufheben, nicht, was wirklich empfunden wird, als ob man es nicht empfände, verwerfen. Es scheint doch wahrlich nicht wenig seltsam, erst in der Erfahrung den Begriff der Kraft zu suchen, und dann unzufrieden zu seyn wenn man ihn findet; erst mit der Erfahrung sich begnügen zu wollen, und dann zu zanken, daß ihre Erkenntnisse nicht sind, was sie freilich nicht seyn können: Erkenntnisse *a priori*. —

Hume spricht in Einem fort von *Nothwendigkeit* in der Folge der Erscheinungen, also von einer Erkenntnis: daß, wenn das Eine vorhergeht, das Andere un-
ausbleiblich nachfolgen werde und müsse. Aber, wenn eine solche Nothwendigkeit in der That zum Begriffe der Kraft ge-

hört; so hätte es ihm gar nicht in den Sinn kommen sollen, diesen Begriff von der *Erfahrung* zu fordern. Dieses einzelne Brechen, Biegen, Fortschieben, geschieht durch Anwendung meiner Muskelkraft; dies ist es, was ich mit voller Überzeugung aus jeder einzelnen Erfahrung weiß: und häufen sich diese Erfahrungen; so entsteht dann, durch Zutritt des vergleichenden Verstandes, die Erkenntniß: so oft meine Kraft hinreicht und ich sie sattsam anstrengte, bleibt das Brechen, das Biegen, das Fortschieben vermöge dieser Anstrengung nicht aus. Eine eigentliche Nothwendigkeit läßt sich durch keinen Sinn, durch keine einzelne Erfahrung, sondern bloß durch die Vernunft erkennen: es sei nun, daß man aus dem Begriffe der Sache selbst sie schliesse, oder aus einem schon festgesetzten

setzten allgemeinen Naturgesetze sie herleite. Das letztere ist auch hier der Fall, und es tritt daher auch bei Kraft und Wirkung das von allen Naturgesetzen Gültige ein: daß sie keines eigentlichen Beweises fähig sind, sondern nach allgemeiner Erfahrung, ohne weitere Einsicht ihres Grundes, müssen angenommen werden. Es ist einmal so die Einrichtung der Welt, die Ordnung der Natur, der Wille des Schöpfers — wie man sich nun ausdrücken will — daß Kräfte unter solchen und solchen Bedingungen sich mit einander verwickeln, und daß aus dieser Verwicklung solche und solche Folgen hervorgehen. Mehr als dieses sind wir durchaus nicht im Stande zu erkennen und anzugeben. Eine solche hypothetische Nothwendigkeit läßt sich bei Kraft und Wirkung allerdings, aber auch nur sie, und

wie gesagt, nur durch die vergleichende und schließende Vernunft, nicht durch den empfindenden Sinn, erkennen.

„Übrigens, schließt endlich Hume, kann man nicht läugnen, daß die Bestrebungen *belebter* Wesen, die uns aus Erfahrung bekannt sind, wenn sie auch keinen bestimmten richtigen Begriff von der Kraft geben, dennoch den Hauptinhalt von dem gewöhnlichen halbweisen Begriffe ausmachen.“ — Aber, wer sagt denn unserm Weltweisen, daß dieser Begriff nur halbweis, und daß er unbestimmt ist? Oder wenn er Recht hat; warum giebt er uns das nicht an, was dem Begriffe zu seiner vollen Wahrheit und Bestimmtheit mangelt? Soll etwa das ihn falsch und unbestimmt machen, daß wir ihn freilich nicht weiter entwickeln können, sondern auch ihm, wie allen Eindrücken aller übr-

gen Sinne, seine Einfachheit lassen müssen? Oder soll das Halbwahre hier darauf gehen, daß in tausenderlei *Anwendungen*, welche die Vernunft von diesem Begriffe macht, er so nicht mehr bleiben kann, wie der Sinn ihn giebt, daß er sehr wesentlich muß umgeändert, gleichsam umgeschmolzen und sublimirt, oder deutlicher: einer Abstraction muß unterworfen werden, wobei alle sein Sinnliches und sein Anschauliches schwindet? Insofern freilich mögte Hume nicht Unrecht haben; aber dies hebt, wie schon gesagt, die Realität des Erfahrungsbegriffes nicht auf; und ein gewisses Allgemeines, der Zusammenhang nemlich, den man sich zwischen etwas Vorhergehendem und etwas Nachfolgendem denkt, bleibt bei jeder Anwendung noch übrig, wenn gleich in der That dieser Zusammenhang nicht

so, wie bei Eindrücken des Gestrebtes, zu irgend einiger Vorstellung kömmt.

Wer bei Hume selbst die hier beurtheilte Stelle im Zusammenhange liest, der kann darin unmöglich eine gewisse Unsicherheit, ein gewisses Hin- und Herschwanken der Ideen verkennen, das bei diesem Schriftsteller um so mehr befremden muß, je mehr er seines Scharfsinns und seiner Bündigkeit wegen berühmt ist. Auch muß es nothwendig auffallen, daß eine Bemerkung von solcher Wichtigkeit, die, wie es scheint, an der Spitze der ganzen Abhandlung hätte stehen sollen, so verächtlich in eine bloße Note verstoßen worden, als ob sie nur nebenher, nur beiläufig gesagt zu werden verdiente. In der That, wenn nach Hume's eigenem Bekenntniß der empfundene Widerstand die Quelle des gewöhnlichen Begriffs von

Kraft ist; so hätte Er eben hievon ausgehen, das Halbwahre, das er diesem gewöhnlichen Begriffe zur Last legt, auseinander setzen, das Falsche sorgfältig von dem Wahren, welches nach dem Ausdrucke *halbwahr* damit vermischt seyn muß, abscheiden, dann ferner die mancherlei Anwendungen, die von dem Begriffe Kraft gemacht werden, durchgehen, und sie nach ihrer Zulässigkeit und ihrem innern Gehalte prüfen und würdigen sollen. Fiel etwa unser Weltweiser auf jene wichtige Bemerkung zu spät? Verstieß er sie nur darum in eine Note, weil er im Text keinen schicklichen Platz für sie wußte, oder weil sie mit den dort vorgetragenen Ideen sich nicht vereinbaren liefs? War ihm bange, daß, wenn er seiner Untersuchung die vorgeschlagene Wendung gäbe, ihm während des Auf-

trennens und Umarbeitens seiner Ideen alle Fäden reißen und das ganze Gewebe darüber zerstört werden mögte? —

Ohne mich hierauf weiter einzulassen, will ich lieber das von Hume Versäumte nach meinem geringen Vermögen nachholen, und dem Begriffe der Kraft bis zu seiner ersten Quelle nachgehn, die, wie gesagt, das von uns sogenannte Gestrebe oder der Muskelsinn ist.

Alle Sinne, wie bekannt, haben ein Medium wodurch sie empfinden; für den Sinn des Gestrebes sind dieses Medium die innern Kräfte der Körper, die durch den Widerstand welchen sie unsern Muskeln leisten, Ideen von gewissen Eigenschaften dieser Körper in uns erwecken, und, was hiemit bei allen Sinnen verbunden ist, eine Idee von unsrer eigenen Fähigkeit, diese Eigenschaften inne zu

werden. — So wie das Auge ohne entbundenenes Licht nicht sieht, das Ohr ohne erschütterte Luft nicht hört; so kann auch der Sinn, der den Muskeln einwohnt, ohne widerstehende Kraft nicht empfinden. Wirkt die Kraft zu schwach; so ist die Empfindung vielleicht eben so unmerklich, oder bleibt eben so zweideutig, als die Empfindung des Auges bei zu spärlichem Lichte, des Ohrs bei zu schwach erschütterter Luft. Um die Verrichtung des Sinnes klar und bestimmt zu erkennen, wird man also wohlthun, die widerstehende Kraft in einem schon höhern Grade anzunehmen, so wie sie z. B. sich beim Brechen eines nicht zu dünnen Stabes, beim Biegen eines schon stärkern Eisendraths, beim Fortschieben einer schon gewichtigeren Masse äußert. Der Zusammenhang der Theile in den erstern Fäl-

len und die Trägheit der ganzen Masse in dem letztern bietet einen Widerstand dar, den zu überwinden die Kraft des Muskels sich merklich anstrengen muß, und nach Beschaffenheit des Falls, trotz aller Anstrengung, oft nicht dazu hinreicht.

Mit den Wahrnehmungen dieses Sinnes ist es übrigens, wie mit den Wahrnehmungen aller andern Sinne: er giebt uns, so wie diese, einfache Ideen, die aus keinen andern, welche wir schon ohne ihn hätten, können abgeleitet oder zusammengesetzt, und die also auch dem der des Sinnes ermangelt, unmöglich können erklärt und mitgetheilt werden. So wie keine Antwort auf die Frage des Blindgeborenen möglich ist: was ist Farbe? oder des Taubgeborenen: was ist Schall? so wäre auch keine Antwort auf die Frage eines an allen Muskeln von jeher gelähm-

ten Menschen möglich: was ist Kraft? Und so wie man den Sehenden nur auf Farbe hinzuweisen, den Hörenden nur auf Schall aufmerksam zu machen braucht, um beiden von der Natur dieser Eindrücke die wahre Vorstellung zu geben, die man mit allem Aufwand von Worten ihnen nie würde geben können; so braucht man auch den der sich gesunder Muskeln erfreut, nur eine Anstrengung derselben gegen irgend einen äußern Widerstand machen zu lassen: und er wird die Idee der Kraft besser, als mit allen, im Grunde gar nicht möglichen, Erklärungen fassen. Ich sage: gar nicht möglichen; denn diese Erklärungen müßten aus einfachen Ideen *verschiedener* Sinne gezogen werden: aber eben weil dieses verschiedene Sinne sind, haben ihre einfachen Ideen schlechterdings nichts mit

denen die erklärt und mitgetheilt werden sollen, gemein. Wer einem Blindgeborenen sagt: die rothe Farbe, im Vergleich mit der grünen, sei für das Gesicht ungefähr das, was für das Gehör der Ton einer Zinke gegen den Schall einer Flöte; der hat ihm bloß gesagt, daß Roth einen stärkern Eindruck auf das Werkzeug mache, als Grün: aber von der Natur dieser Eindrücke selbst hat er ihm keine, auch nicht die schwächste, Vorstellung gegeben.

Es liegt tief in der Natur des hier untersuchten Sinnes, oder es ist vielmehr das eigentliche Wesen desselben, daß die eigne Kraft die man anwendet, mit der fremden gegen die man sie anwendet, auf eine nicht weiter begreifliche Art, aber innigst verwickelt wird; und daß die erfolgende Wirkung — es mag nun die

fremde Kraft überwältiget oder die eigne ermüdet, abgespannt, auf eine Zeitlang gleichsam gelähmt werden — von dieser Verwicklung eine unmittelbare Folge ist, die mit ihr im genauesten Zusammenhange steht. Ich bediene mich des Worts: *Verwicklung*, weil ich kein anderes oder kein besseres habe, und ich verlasse mich wegen des Verständnisses dieses Worts auf das Bewußtseyn eines jeden, der z. B. beim Brechen eines Stabes fühlt, wie die zu starke Cohäsion der Theile seiner ersten zu schwachen Bemühungen spottet; wie bei erneuerter und vermehrter Gewalt diese Kraft der Cohäsion der seinen schon weicht und nachgiebt; wie endlich bei noch heftigerer Anstrengung der Muskeln, oder bei Unterstützung ihrer Bemühungen durch irgend eine feste Unterlage, die ganze Cohäsionskraft über-

wältigt wird, und die beabsichtigte volle Wirkung des Brechens hervorkömmt. Durch Sehen und Tasten bildet sich nicht klärer in uns die Idee des *Nebeneinander*, und dadurch die allgemeine des Raums; durch Hören einer Folge von Tönen, Aufmerken auf die innern Veränderungen der Seele, Sehen einer Folge von Bewegungen, nicht klärer die Idee des *Nacheinander*, und dadurch die allgemeine der Zeit: als sich durch Gebrauch unsers Muskelsinns die Idee des *Vermögeeinander*, und dadurch die allgemeine der Kraft, der Ursache und Wirkung, bildet. Ich enthalte mich mit Fleiß des Worts *durcheinander*, weil ursprünglich dieses Wort auf Raum Beziehung hat, und die Idee des Räumlichen in den Empfindungen dieses Sinnes eben so wenig vorkömmt, als z. B. in den Empfin-

dungen des Gehörs oder Geruches, obgleich das Tönende oder Dünstende von andern Sinnen nach andern Eigenschaften erkannt, und so auch das Kraftbesitzende, Kraftäußernde, allerdings im Raume gedacht wird. Dieses *Vermögeeinander* ist das Charakteristische des Sinnes, das aus oben angegebenen Gründen keine weitere Erklärung zuläßt, sondern durch den Sinn selbst angeschaut und erkannt werden muß. Dadurch wird dann in die Reihe seiner Erscheinungen eine noch ganz andre Verbindung, als die der bloßen Zeitfolge, gebracht, durch welche die Empfindungen der übrigen Sinne, als des Gesichts, Gehörs u. s. w. einzig zusammenzuhängen scheinen. —

Es wird nicht unbelehrend seyn, wenn wir hier auf die oben angeführten Einwürfe von *Hume* einen kurzen flüchtigen

Blick zurückwerfen. Hume setzt das Wesentliche der Kraft in die Empfindung des Widerstandes der Körper, und in die fühlbaren Anstrengungen, die man zur Überwältigung dieses Widerstandes anwenden muß. Aber wo solche Anstrengungen nöthig sind, da sind sie nichts als Folge und Beweis der Schwäche des Angreifenden; und diese Schwäche, die eine Beschränkung, ein Mangel der Kraft ist, wird doch wohl niemand zum Wesen derselben erheben wollen? Das eigentliche Wesen liegt, nach obiger Ausführung, in der Möglichkeit, eine *fremde* äußere Kraft zu fassen und zu bestimmen, oder, wie ich es aus Ermangelung eines bessern Ausdrucks nannte, sich mit einer fremden Kraft zur Hervorbringung irgend einer Wirkung zu *verwickeln*. Zum *Inne-*werden dieses Verwickelns, und also zum

Erlangen der ersten sinnlichen Idee von Kraft, ist allerdings ein gewisser Grad von *Anstrengung* nöthig; aber darum ist nicht in ihr, in der Anstrengung, die bloß Bedingung zum deutlichen Wahrnehmen ist, sondern in dem wahrgenommenen Gegenstande, in der angegebenen Verwicklung selbst, das wahre Wesen der Kraft zu suchen. — Wir fühlen keinen Widerstand, wenn wir uns in einer sanften, fast ruhigen Frühlingsluft bewegen, obgleich unsre Muskelkräfte in der That dabei wirksam sind; der uns geleistete Widerstand ist so schwach, daß er in jedem Augenblicke so gut wie nichts ist: und wenn wir die Luft nicht anders als in einem solchen Zustande kennten, so würden wir uns schwerlich von irgend einer Kraft derselben etwas träumen lassen. Unsere Muskelkraft überwiegt hier

die widerstehende der Luft zu sehr, als daß wir von dieser oder jener unter der angenommenen Bedingung Begriffe erhalten könnten. Und insoferne mag denn immer, wie Hume will, der gemeine Begriff von Kraft, wenn er anders mit dem seinigen zusammentrifft, nur halb wahr seyn, weil das Nichtwesentliche der Anstrengung für das eigentlich Wesentliche der Verwicklung, für das *Vermögeeeinander*, gleichviel ob *mit* oder *ohne* Anstrengung, gedacht wird.

Bei dem Ideal aller Kraft, der göttlichen, fällt der Begriff jeder, auch der mindesten, Anstrengung hinweg: weil selbst die größte endliche Kraft, die kein Begriff von uns mehr erreicht, gegen die unendliche doch immer nur nichts, und eben darum Wollen der Gottheit zugleich auch Vollbringen ist. — So, wie wir Menschen,

schen, kann mithin die Gottheit zur Erkenntniß ihrer eignen unendlichen und der außer ihr wirksamen endlichen Kräfte durchaus nicht gelangen: sie muß diese Erkenntniß, wie Alles was man ihr beilegt, auf eine Art besitzen, über die man wohlthut sich in gar kein Nachdenken einzulassen, weil auch das schärfste und angestrengteste ewig umsonst bleibt. — —

Verschiedene Sinne, wie oben gesagt, können einer aus dem andern nicht erklärt, nicht begriffen werden: aus dem ganz einfachen Grunde, weil es verschiedene Sinne sind; aber eben darum muß auch einer den andern nicht beurtheilen, nicht meistern, und weil *er* mit *seinen* Wahrnehmungen ihn nicht begreift, die eignen Wahrnehmungen des fremden Sinnes nicht wegläugnen, nicht als unmöglich verwerfen wollen. Sehen und Hö-

ren, Farben und Töne, bleiben was sie sind, wenn gleich Blindgeborne und Taubstumme nichts davon wissen noch fassen. Ebenso bleibt das Einwirken unsers Muskelsinnes auf den fremden Körper, und das gegenseitige des fremden Körpers auf ihn, was es ist, wenn gleich durch Sehen und Tasten, mit allen übrigen Sinnen dazu, sich kein Begriff davon bilden läßt. — Wenn gefragt wird — und es haben wirklich sehr vortreffliche Männer so gefragt —: ob denn bei dem wechselseitigen Einwirken etwas aus der Substanz des einen Körpers in die des andern hinübergehe? und was dieses sei? so ist das, wohl überlegt, eine so seltsame Frage, daß man sie gleich auf der Stelle zurückweisen sollte. Denn zuerst liegt in der Vorstellung des Hinübergehens offenbar etwas Räumliches, das zwar den kraftäufsern-

den Gegenständen in Beziehung auf andere Sinne zukömmt, aber im Begriffe der Kraft selbst und ihrer Wirkung durchaus nicht liegt; und zweitens: wenn auch wirklich die Gesichts- oder Getastidee der räumlichen Bewegung, oder des Hinübergehens irgend eines Stoffs, mit dem Einwirken verbunden wäre; was würde sie von diesem Einwirken erklären oder was von der Möglichkeit desselben beweisen? Eben so viel, das heißt, eben so wenig, als die Schwingungen der erschütterten Luft, welche auch der Taubstumme sich denken kann, von dem Hören des Schalles selbst, welches er sich ewig nicht denkt. — Jeder Sinn hat nun einmal sein eigenthümliches scharfbegrenztes Gebiet, in welches die übrigen durchaus nicht eindringen können, obgleich Gesicht und Getast, diese neugierigsten und in der

menschlichen Organisation herrschenden Sinne, niemals müde werden, Versuche dazu zu machen. Immer wollen wir sehen und tasten, auch wo nichts zu sehen und zu tasten ist; und aus diesem Mißverständnisse unsrer eignen Kräfte und ihrer Grenzen entstehen Schwierigkeiten und Verwirrungen, die wir vermeiden würden, wenn wir unsre Begriffe jedesmal auf ihren Ursprung und auf den dadurch bestimmten Kreis ihrer möglichen Anwendung zurückführten.

Doch so wahr diese Bemerkung ist; so mögte sie eben hier nicht am schicklichsten Orte scheinen: denn von welchem Sinne, könnte man sagen, wird wohl die ihm eigne, nur aus ihm entspringende, Idee auf die Erscheinung aller übrigen, auch des innern Sinnes, häufiger und zuversichtlicher hinübergetragen, als von

dem Sinn des Gestrebtes? In der That dehnen wir die Idee des *Vermögeeinander*, der Ursache und Wirkung, auf eine unzählbare Menge von Erscheinungen aus, wo doch Alles was wir gewahr werden, eine bloße Folge in der Zeit ist, und nichts uns eine solche innere nähere Verbindung ankündigt, als sich z. B. zwischen Anstrengung unsrer Muskeln und Brechen des Stabes, zwischen Anstemmen gegen den Sturm und Vorwärtsdringen auf unserm Wege, findet.

So vor Allem betrachten wir die willkürlichen Bewegungen unsrer Glieder, wie das Ausstrecken der Hände, das Gehen der Füße, das Sprechen der Zunge, als Wirkungen unsers Willens, ohne doch hierbei nur das mindeste Bewußtseyn, die schwächste Anschauung von einer Verwicklung und einer Übermacht unter den

Kräften, der Willenskraft und der körperlichen, zu haben. Wir sehen ein, daß wir jenes *Vermöge*einander, welches wir durch das Gestrēbe kennen lernten, unmöglich so, *wie* wir es kennen lernten, auf diese Seelenwirkungen anwenden können; wir geben sogar alle Hoffnung auf, die Möglichkeit der Einwirkung zwischen einer geistigen und einer materiellen Natur je zu begreifen. Aber doch können wir durchaus nicht anders, als einen zwar verschiedenartigen, nicht aus dem Sinne des Gestrēbes zu erkennenden, aber darum nicht minder reellen ursachlichen Zusammenhang zwischen der Willensbestimmung und der körperlichen Muskelbewegung annehmen: einen Zusammenhang, der darum, weil wir keinen Sinn dafür haben, uns nicht soll weggeläugnet, nicht als träumerisch soll verworfen werden.

Wir gestehen ein, daß dieser Zusammenhang uns völlig fremd, völlig verborgen sei; aber wir halten ihn demungeachtet für nicht minder ausgemacht und entschieden.

Kühner noch ist die Übertragung der Idee der *wirkenden Kraft* oder des *Vermögeeinander*, wo nicht bloß, wie in dem angeführten Falle, nur Eines fehlt, der Zusammenhang zwischen dem was wir als Ursache, und dem was wir als Wirkung denken, sondern wo überdies noch eines der Glieder, zwischen welchen der Zusammenhang gedacht wird, eben ein solches Unbekanntes, nie zur Vorstellung Kommendes ist, als der Zusammenhang selbst. Von einer Willensbestimmung an sich, und ebenso von einer Muskelbewegung an sich, haben wir doch Vorstellungen, wovon uns die eine durch den innern Sinn, die andre durch einen

der äußern gegeben wird; das Einzige was uns hier abgeht, ist eine Vorstellung des Zusammenhangs oder der Verwickelung zwischen beiden. Hingegen bei der sogenannten *anziehenden Kraft*; was kennen wir da mehr, als bloß das Eine Gewirkte: die Annäherung des angezogenen an den anziehenden Körper? Weder von der Art wie die Wirkung erfolgt, noch von demjenigen selbst dem wir die Wirkung zuschreiben, werden wir irgend etwas auf irgend einige Weise gewahr. Was Gesicht, Getast, Gestrebe, uns von dem Magneten entdecken, ist sicher nicht das, wodurch das Eisen von ihm angezogen und festgehalten wird: nicht seine Farbe, seine Figur, seine Härte, sein Gewicht, haben Einfluß auf diese Erscheinung; es ist irgend ein anderes Etwas, das sich im Innersten dieses Körpers vor allen un-

sern Sinnen verbirgt. Aber demungeachtet, und aller unsrer Unwissenheit zum Trotze, bringen wir das Eine Bekannte: die Annäherung des Eisens, in den genauesten ursachlichen Zusammenhang mit diesem geheimen unerforschlichen Etwas, und nehmen das Erstere als die Wirkung, das Letztere als die Ursache an. Wie ganz und gar wir hier im Dunkeln sind; davon dient, aufer dem Bewusstseyn eines Jeden, auch das zum Beweise, das keine Sprache ein ursprüngliches Wort für dieses geheime Etwas hat, und das man daher, um es zu bezeichnen, seine Zuflucht zu Ausdrücken hat nehmen müssen, die für Gegenstände ganz anderer Sinne geprägt waren. Die Naturlehrer schlugen hiebei Anfangs einen Weg ein, der dem gewöhnlichen, welchen man bei Bildung der Sprachen ging, ganz entgegengesetzt

war: denn, statt daß man sonst für Seelenbestimmungen die Zeichen gern von körperlichen Dingen borgte, weil man diese nicht allein früher als jene, sondern auch klärer und anschaulicher denkt; so suchte man hier für ein körperliches Etwas das Zeichen in der Seele auf, und nannte die unbekannte Kraft, um doch nicht ganz ohne Vorstellung dabei zu bleiben, und seinen Begriff oder Unbegriff von ihr einigermaßen mittheilen zu können, *Freundschaft, Zuneigung, Liebe*. Man wußte sehr wohl, daß diese Wörter durchaus nicht sagten, was gesagt werden sollte; aber da keine Anschauung da war, an die man mit einem ausdrücklich für sie erfundenen Worte erinnern konnte, so mußte man sich mit dem schwächsten Schimmer von Ähnlichkeit, den die Wirkungen für die Ursachen an die Hand

gaben, behelfen. Sowie Freundschaft, Zuneigung, Liebe, die Gemüther einander näher bringen und zur Mittheilung stimmen; so bringt das Undenk- und Unnennbare, was hier zu bezeichnen war, auf eine gleichfalls undenk- und unnennbare Art die Körper einander näher und vermittelt ihre Vereinigung. — Ob der Ausdruck, den man nachher diesem moralischen vorgezogen hat, einen solchen Vorzug verdiente? läßt sich bezweifeln: denn das Wort *Anziehung* sagt nicht allein eben so wenig was es sagen soll, als die Wörter: Freundschaft und Liebe; sondern, da jenes Wort ursprünglich etwas Körperliches bezeichnet, das der *auch* körperlichen unbekannten Kraft, wenn es gleich durchaus etwas Anders ist, insoferne näher liegt, so kann es weit eher, wie auch wirklich der Fall gewesen, zum Mißver-

stande führen, als die fremden aus der moralischen Natur entlehnten Wörter, die, von Körpern gebraucht, wohl noch niemand im eigentlichen Sinne genommen hat. — Der Chymiker, in gleicher Verlegenheit als der Physiker, spricht von *Wahl*anziehungen und *Verwandtschaften*; aber wer hat sich darum noch je bei körperlichen Stoffen eine wirkliche Wahl, einen Vorzug, mit Freiheit und nach Gründen gegeben, oder eine Art von Vetterschaft, von Familienverbindung gedacht? —

Gehen wir alle die mannichfaltigen Erscheinungen in der Natur und alle die Kräfte durch, von denen wir sie abhängig machen; so wird sich zeigen, daß der hier angegebene Fall, wo, aufser dem Zusammenhange zwischen Wirkendem und Gewirktem, auch noch das Erstere, das

Wirkende, völlig unbekannt bleibt, gerade am öftersten vorkömmt. Alle die mannichfaltigen Kräfte der chymischen und der organischen Natur fallen in diese Classe geheimer verborgener Kräfte. Indefs findet sich hier noch immer etwas, welches die Anwendung der Idee der Kraft zu rechtfertigen scheint; denn überall sehen wir hier ein Entstehen, ein Werden, und zwar in einer so regelmässigen Folge, daß, wenn Eines ist oder geschieht, das Andere, als Resultat, unausbleiblich daraus hervorgeht. Die Ruhe des Eisens wird jedesmal sicher gestört, wenn der Magnet sich ihm nähert; und es erfolgt unfehlbar eine Gährung, ein Niederschlag, eine Zersetzung, wenn solche und solche Stoffe, die getrennt völlig ruhig waren, mit einander verbunden werden. Durch diese Art von Analogie können wir aller-

dings an den Zusammenhang zwischen der Muskelanstrengung und dem Brechen des Stabes erinnert; können bewogen werden, einen wenn auch ganz verschiedenartigen, dennoch reellen und vielleicht in einer entfernten Gattungsidee noch ähnlichen Zusammenhang zwischen der beobachteten Erscheinung und einer verborgenen Kraft zu vermuthen. Allein auch da wo sich durchaus keine Veränderung zeigt, sondern Alles bleibt wie es ist, denken wir uns eben so wohl Kräfte, wodurch die Ruhe, als bei den Veränderungen Kräfte, wodurch die Nicht-Ruhe erklärt werden kann. Ja, wir bauen auf diese so willkürlich scheinende Voraussetzung Schlüsse, deren Resultat wir unbedenklich in die Reihe der gewissesten, erwiesensten Wahrheiten setzen. Die Welt, sagte der Dichter *Lucrez*, bleibt uner-

schüttert in ihrer Ordnung, und so erkennen wir, daß sie ohne Grenzen seyn und den ganzen unendlichen Raum erfüllen muß: denn wären irgendwo Gestirne die letzten; so wäre schon längst der ganze Bau in einen wüsten Trümmerhaufen zusammengebrochen. Eine Folgerung, woraus sich ganz klar ergibt, daß schon die *Epikurer*, deren fast einziges Organ für die Nachwelt Lucrez geworden ist, die allgemeine Gravitation der Weltkörper, wenn auch nur undeutlich, erkannten, und sie nicht mehr für Hypothese, sondern für erwiesene Wahrheit hielten.

Dieses Verfahren des menschlichen Verstandes, da er nicht allein Veränderungen, die sich immer regelmäßig einander begleiten, in ursachlicher Verbindung denkt, sondern auch das Bleibende

in der Natur zur Wirkung einer Kraft macht, *vermöge* deren es entweder einmal hervorkam oder auch von jeher bestand; dieses Verfahren, sage ich, ist so allgemein, und wird so ohne Unterschied von allen Menschen, den rohesten wie den gebildetsten, beobachtet, daß man sich unmöglich der Frage erwehren kann: worauf es sich gründe? und ob man nicht etwa in der Natur der Seele selbst, da doch die Erfahrung in den meisten Fällen mit der Wirkungsart zugleich das Wirkende geheim hält, die Quelle davon aufsuchen müsse? *Hume*, mit seiner bloßen Gewohnheit, fällt hier sichtbar zu kurz; und so geräth man natürlicher Weise auf ein *a priori*, auf ein Etwas in der Seele selbst, das uns die Nothwendigkeit auferlegt, überall nach einer wirkenden Kraft oder nach einer Ursache zu forschen.

schen. Nur entstehet dann wieder die neue Frage: ob dieses *a priori*, wie es gewisse Weltweise gewollt haben, von einem höhern abhängig sei, aus welchem es sich durch Schlüsse herleiten lasse? oder ob man es als eine ganz eigene, nicht abhängige, sondern ursprüngliche Grundregel unsers Verstandes anzusehen habe? — Doch diese Frage verdient ihre eigne genaue und umständliche Untersuchung, die nach aller Wahrscheinlichkeit zu weitläufig ausfallen mögte, als dafs sie sich der bisherigen Untersuchung blofs als Zugabe anhängen liefse.

ENDE DES ZEHNTEN THEILS.



92 6 5

