

René Descartes

Untersuchungen über
die Grundlagen der Philosophie,
in welchen das Dasein Gottes und der
Unterschied der menschlichen Seele von
ihrem Körper bewiesen wird

*(Meditationes de prima philosophia,
in qua dei existentia et animae immortalis
demonstratur)*

Widmung.

Die Dekane und Doktoren der
heiligen theologischen Fakultät zu Paris
grüsst
René Descartes.

Ein gerechter Grund bestimmt mich, Ihnen diese Schrift darzubringen, und ein ebenso gerechter wird Sie, wie ich vertraue, zu deren Vertheidigung veranlassen, wenn Sie die Absicht meines Unternehmens vernommen haben werden. Ich kann es deshalb hier nicht besser empfehlen, als wenn ich mit wenig Worten das dabei von mir verfolgte Ziel darlege.

Ich war immer der Ansicht, dass die beiden Fragen über Gott und die Seele die vornehmsten von denen sind, welche mehr mit Hülfe der Philosophie als der Theologie bewiesen werden sollten. Denn wenn auch für uns Gläubigen es genügt, wenn wir glauben, dass es einen Gott giebt, und dass die menschliche Seele nicht mit dem Körper untergeht, so kann man doch die ungläubigen niemals von einer Religion und einer sittlichen Tugend überzeugen, wenn man nicht zuvor Beides durch natürliche Gründe ihnen bewiesen hat. Denn in diesem Leben hat das Laster oft Aussicht auf grösseren Lohn als die Tugend, und deshalb würden

Wenige das Rechte dem Nützlichen vorziehen, wenn sie nicht Gott fürchteten und ein anderes Leben erwarteten. Es ist allerdings richtig, dass man an Gottes Dasein glauben solle, weil die heilige Schrift es so lehrt, und dass umgekehrt man der heiligen Schrift glauben solle, weil wir sie von Gott haben; denn der Glaube ist ein Geschenk Gottes, und wer die Gnade zum Glauben des Einen gewährt, kann sie auch zum Glauben seines eigenen Daseins gewähren; aber dies kann man den Ungläubigen nicht vorhalten, da sie es für einen Zirkelschluss erklären würden.

Ich habe auch bemerkt, dass Sie sowohl wie andere Theologen behaupten, Gottes Dasein könne aus natürlichen Gründen bewiesen werden, und man könne selbst aus der heiligen Schrift zeigen, dass Gott leichter wie viele erschaffene Dinge zu erkennen sei und überhaupt so leicht, dass die, welche diese Kenntniss nicht haben, selbst die Schuld davon tragen. Dies erhellt aus den Worten in dem Buche der Weisheit, Kap. 13: »Doch sind sie damit nicht entschuldigt; denn haben sie so viel mögen erkennen, dass sie konnten die Kreatur hochachten, warum haben sie nicht viel eher den Herrn derselben gefunden?« Auch in dem Briefe an die Römer, Kap. 1, heisst es, »dass sie nicht zu entschuldigen seien,« und die Worte ebendasselbst: »denn dass man weiss, dass Gott sei, ist ihnen offenbar,« scheinen uns zu erinnern, dass Alles,

was man von Gott wissen kann, durch Gründe erweisbar ist, die aus der eigenen Vernunft entnommen werden können.

Ich hielt es deshalb für eine lohnende Aufgabe, zu untersuchen, wie dies geschehen kann, und auf welchem Wege Gott leichter und gewisser als die weltlichen Dinge erkannt werde.

Was aber die Seele anlangt, so meinen Viele, dass ihre Natur nicht leicht erkannt werden könne, und Manche haben sogar die Behauptung gewagt, dass nach natürlichen Gründen sie mit dem Körper zugleich untergehen, und das Gegentheil nur auf den Glauben gestützt werden könne. Allein diese Ansicht ist von dem Lateranischen unter Leo X. abgehaltenen Konzil in der 8. Session verurtheilt worden, und die christlichen Philosophen werden da ausdrücklich aufgefordert, jene Behauptungen zu widerlegen und die Wahrheit nach Kräften darzulegen. Deshalb habe ich auch dies mir hier zur Aufgabe gesetzt.

Ueberdies weiss ich, dass viele Gottlose nur deshalb nicht an Gott und an den Unterschied der Seele von dem Körper glauben mögen, weil dies bis jetzt von Niemand habe bewiesen werden können. Diesen stimme ich nun zwar in keiner Weise bei, vielmehr haben meiner Ansicht nach beinahe alle von den grossen Männern dafür vorgebrachten Gründe bei gehörigem Verständniss volle Beweiskraft, und es werden

kaum noch neue dafür aufgefunden werden können; allein kein Unternehmen schien mir in der Philosophie nützlicher, als die besten dieser Gründe sorgfältig zu sammeln und so genau und deutlich auseinanderzusetzen, dass sie später für Jedermann als volle Beweise gelten. Auch war es bekannt geworden, dass ich eine Methode zur Auflösung aller Schwierigkeiten in den Wissenschaften ausgebildet habe, die zwar nicht neu ist, denn nichts ist älter als die Wahrheit; aber deren ich mich in anderen Fällen mit Glück bedient habe, und ich wurde deshalb dringend dazu aufgefordert. So habe ich geglaubt, einen Versuch dazu machen zu sollen.

Was ich vermocht habe, ist in dieser Abhandlung vollständig enthalten. Ich habe allerdings nicht alle Gründe, die man beibringen könnte, hier gesammelt; denn dies verlohnt sich nur bei Gegenständen der Mühe, wo man keinen einzigen ganz gewissen Grund finden kann; ich habe vielmehr nur die ersten und vornehmsten aufgesucht, damit ich sie als die gewissensten und überzeugendsten Beweise hinstellen könnte. Auch möchten sie derart sein, dass dem menschlichen Geist kein Weg offen steht, auf dem er je bessere finden könnte; denn die Nothwendigkeit der Sache und der Ruhm Gottes, auf den Alles sich hier bezieht, zwingt mich, hier etwas offener über meine Arbeit mich auszusprechen, als es sonst meine Gewohnheit

ist.

So sicher und überzeugend ich diese Gründe nun auch erachte, so mögen sie doch nicht der Fassungskraft Aller angepasst sein. Denn schon in der Geometrie haben Archimedes, Apollonius, Pappus und Andere Manches ausgesprochen, was Alle für überzeugend und gewiss halten, da der Inhalt, für sich betrachtet, leicht zu fassen ist, und das Spätere mit dem Früheren genau zusammenhängt; allein die Beweise sind etwas lang und verlangen einen aufmerksamen Zuhörer, und deshalb werden sie nur von Wenigen verstanden. So mögen auch hier die gebrauchten Beweise den geometrischen an Gewissheit und überzeugender Kraft gleich stehen, ja sie selbst übertreffen, und doch fürchte ich, dass sie von Vielen nicht gehörig erfasst werden, da sie auch etwas lang sind und einer in den anderen greift; aber hauptsächlich weil sie einen vorurtheilsfreien Geist verlangen, der sich leicht der Verbindung mit den Sinnen zu entziehen vermag. Auch sind wohl nicht so Viele zu metaphysischen Untersuchungen wie zu geometrischen geeignet; denn beide unterscheiden sich auch dadurch, dass man bei der Geometrie weiss, es werde nichts behauptet, wofür nicht sichere Beweise vorhanden sind, und Un-erfahrene deshalb hier eher darin fehlen, dass sie Falschem zustimmen, in der Meinung, es zu verstehen, als dass sie das Wahre von sich weisen. Dagegen

meint man, dass in der Philosophie über Alles für und wider gestritten werden könne; deshalb suchen hier Wenige nach der Wahrheit, und die Meisten streben nur durch dreiste Angriffe gegen alles Gute und Beste den Ruhm des Scharfsinns sich zu erwerben.

Wie also auch meine Beweisgründe beschaffen sein mögen, so werde ich doch, da sie die Philosophie angehen, durch sie nichts Erhebliches erreichen, wenn Sie mich nicht durch Ihre Fürsorge und Ihren Schutz unterstützen. Die allgemeine Achtung vor Ihrer Fakultät ist so gross, und der Name der Sorbonne hat so hohes Ansehen, dass nicht blos in Glaubenssachen nächst den heiligen Konzilien keine Körperschaft solches Vertrauen wie die Ihrige gefunden hat, sondern man erwartet auch in menschlicher Philosophie nirgends grössere Klarheit und Zuverlässigkeit und mehr Rechtlichkeit und Weisheit im Urtheil als bei Ihnen.

Wenn Sie deshalb diese Schrift Ihrer Fürsorge würdigen, so wird sie zunächst ihre Verbesserung von Ihnen erhalten; denn eingedenk meiner menschlichen Natur und hauptsächlich meiner Unwissenheit, behaupte ich nicht, dass sie fehlerfrei sei. Sodann werden Sie das, was noch fehlt, was nicht abgeschlossen ist, was eine weitere Erklärung fordert, hinzufügen, vollenden, erläutern, und geschieht es nicht von Ihnen, so soll es von mir geschehen, nachdem ich von Ihnen belehrt sein werde. Endlich bitte ich, Sie wollen

öffentlich erklären und bezeugen, dass die darin vorgebrachten Gründe für das Dasein Gottes und den Unterschied der Seele von dem Körper zu der möglichsten Klarheit erhoben worden und als die schärfsten Beweise anzusehen seien.

Sollte dies geschehen, so werden unzweifelhaft alle Irrthümer, welche über diese Fragen je bestanden haben, binnen Kurzem aus dem Geist der Menschen vertilgt sein. Denn die Wahrheit wird alle anderen gelehrtten und scharfsinnigen Männer leicht Ihren Ausspruch unterschreiben lassen, und Ihr Ansehen wird allen Ungläubigen, die meist nur klug scheinen, aber nicht scharfsinnig und gelehrt sind, den Muth zum Widerspruch benehmen; schon damit sie nicht durch Bekämpfung von Gründen, die von allen scharfsinnigen Männern, wie sie wissen, anerkannt sind, sich den Schein der Einfalt aufladen.

Endlich werden alle Uebrigen so vielen Zeugnissen leicht vertrauen, und es wird dann Niemand in der Welt mehr sein, welcher das Dasein Gottes oder den Unterschied zwischen Seele und Körper in Zweifel zu ziehen wagt.

Den hohen Nutzen eines solchen Ergebnisses werden Sie bei Ihrer besonderen Weisheit am besten zu beurtheilen wissen, und es würde mir nicht geziemen, wenn ich Ihnen, die Sie immer die stärkste Stütze der katholischen Kirche gewesen sind, die Sache Gottes

und der Religion noch weiter hier anempfehlen wollte. verträgen sich vollständig, und letztere sei eine neue Stütze für erstere. Dies zeigt, wie schwer selbst den grössten Männern es wird, den anezogenen Glauben von sich abzuthun, und zu welchen Kunststücken die menschliche Vernunft sich entschliesst, um eine Versöhnung zwischen Geistern hinzustellen, die doch in Wahrheit aller Versöhnung spotten.

Vorwort an den Leser.

Schon vor einiger Zeit habe ich die Fragen über Gott und die menschliche Seele in der Abhandlung berührt, welche ich über »die Methode, richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften aufzusuchen«, im Jahre 1637 in französischer Sprache veröffentlicht habe. Es war damals nicht meine Absicht, diese Fragen ausführlich zu behandeln, sondern nur sie zu erwägen und aus den Ansichten der Leser zu erfahren, wie ich sie später zu behandeln hätte. Auch schienen sie mir von solcher Wichtigkeit, dass ich ihre wiederholte Untersuchung für nöthig hielt. Endlich habe ich jetzt bei ihrer Darstellung einen so wenig betretenen und von dem gemeinen Gebrauch so entfernten Weg eingeschlagen, dass es mir nicht zweckmässig schien, es in einer französisch geschriebenen und damit Allen zugänglichen Schrift zu thun, weil dann auch schwache Köpfe sich leicht für berufen halten könnten, diesen Weg zu betreten.

Ich hatte dort gebeten, mir es mitzutheilen, wenn Jemand etwas Tadelnswerthes in meiner Schrift finden sollte. Von allen mir zugegangenen Entgegnungen in Bezug auf diese Fragen sind mir indess nur zwei so erheblich erschienen, dass ich mit Wenigem darauf antworten will, ehe ich auf die genauere Erör-

terung der Fragen eingehe. Die erste Entgegnung geht dahin, dass, wenn die menschliche Seele bei ihrer Selbstbeobachtung sich nur als denkendes Ding erfasst, nicht daraus folge, dass ihre Natur oder ihr Wesen darin allein bestehe, dass sie ein denkendes Ding sei, mithin nur das Wort »allein« alles Andere ausschliesse, was man auch als zur menschlichen Seele gehörig anführen könnte.

Darauf erwidere ich, dass auch ich dies nicht habe ausschliessen wollen in Bezug auf die Wahrheit der *Sache* (denn darum handelt es sich dabei nicht), sondern nur in Bezug auf meine *Auffassung*. Der Sinn ist also, dass ich nichts als zu meinem Wesen gehörig *erkenne*, ausser dass ich ein *denkendes* Ding bin, oder ein Ding, was das Vermögen zu denken besitzt. In dem Folgenden werde ich aber zeigen, wie aus meiner Erkenntniss, dass nichts weiter zu meinem Wesen gehöre, sich ergibt, dass auch *wirklich* nichts weiter dazu gehört.

Nach der zweiten Entgegnung soll daraus, dass ich die Vorstellung einer vollkommeneren Sache, als ich bin, habe, noch nicht folgen, dass diese Vorstellung selbst vollkommen sei, und noch weniger, dass dieses in dieser Vorstellung Enthaltene bestehe. Hierauf antworte ich, dass hier in dem Wort »Vorstellung« eine Zweideutigkeit besteht; denn man kann es *materiell* für eine Thätigkeit der Seele nehmen, in welchem

Falle die Vorstellung nicht vollkommener als ich genannt werden kann, oder *gegenständlich* für die Sache, die durch diese Thätigkeit vorgestellt wird, welche Sache, wenn sie auch nicht als ausserhalb des Denkens bestellend angenommen wird, doch in Bezug auf ihr Wesen vollkommener als ich sein kann. Wie aber daraus allein, dass die Vorstellung einer vollkommeneren Sache, als ich bin, in mir ist, folgt, dass diese Sache *wirklich* bestellt, wird in dem Folgenden ausführlich dargelegt werden.

Ausserdem habe ich zwar noch zwei lange Aufsätze gelesen; aber es wurden darin weniger meine Gründe über diese Fragen als meine Schlussfolgerungen mit Beweisen angegriffen, die den Gemeinplätzen der Atheisten entlehnt sind. Da solche Beweise für Die keine Kraft haben, welche meine Gründe verstehen, und die Urtheilskraft bei Vielen so verkehrt und schwach ist, dass sie sich mehr von dem überzeugen lassen, was sie zuerst hören, sei es auch noch so falsch und unvernünftig, als von der Widerlegung, die später kommt, sei sie auch noch so wahr und sicher, so mag ich darauf nicht antworten, damit ich es nicht erst mitzutheilen brauche. Nur im Allgemeinen will ich sagen, dass Alles, was gewöhnlich von den Atheisten gegen das Dasein Gottes vorgebracht wird, immer darauf hinausläuft, dass Gott menschliche Affekte zugetheilt werden, oder dass für unseren Geist

eine solche Kraft und Weisheiten Anspruch genommen wird, dass wir meinen, Alles, was Gott thun könne und müsse, bestimmen und begreifen zu können.

Sind wir indess eingedenk, dass unser Geist nur als endlich, Gott aber als unbegreiflich und unendlich aufzufassen ist, so können uns diese Einwürfe keine Schwierigkeit verursachen.

So will ich denn, nachdem ich bereits einmal die mannichfachsten Urtheile der Menschen erfahren habe, nochmals diese Fragen über Gott und die menschliche Seele und zugleich die Grundlagen der ganzen Philosophie behandeln. Ich erwarte hierbei weder den Beifall der Menge noch eine grosse Zahl Leser; denn ich schreibe nur für solche, die ernstlich mit mir nachdenken und ihren Geist von ihren Sinnen und zugleich von allen Vorurtheilen abtrennen können und wollen, und deren giebt es, wie ich wohl weiss, nur Wenige. Diejenigen aber, die sich nicht die Mühe nehmen, die Folge und Verknüpfung meiner Gründe zu begreifen, die vielmehr ihre Beweise, wie es sehr gebräuchlich ist, nur gegen einzelne Sätze richten, werden keinen grossen Nutzen von dieser Schrift haben. Sie werden vielleicht oft Anlass zum Spotten finden; aber sie werden schwerlich etwas Schlagendes und der Antwort Werthes entgegenstellen.

Allein da ich auch nicht versprechen kann, die Uebrigen gleich auf den ersten Blick zu befriedigen, und ich nicht so anmassend bin, alle die Schwierigkeiten vorauszusehen, die dem Leser aufstossen könnten, so werde ich in der Abhandlung selbst zunächst die Gedanken darlegen, durch deren Hülfe ich glaube zur gewissen und deutlichen Erkenntniss der Wahrheit gelangt zu sein, und ich will versuchen, ob ich mit denselben Gründen, die mich überzeugt haben, auch Andere überzeugen kann. Demnächst werde ich auf die Entgegnungen antworten, die mir von einigen durch Scharfsinn und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Männern zugegangen sind, welchen ich diese Untersuchungen vor dem Druck zur Prüfung mitgetheilt hatte. So Vieles und so Verschiedenes ist da entgegnet, dass ich glauben möchte, es werde nichts von Erheblichkeit je aufgefunden werden können, was nicht da schon berührt worden. Deshalb bitte ich wiederholt die Leser, über diese Schrift nicht eher abzusprechen, als bis sie auch diese Entgegnungen und deren Widerlegungen sämmtlich durchlesen haben.

Inhaltsübersicht

der folgenden sechs Untersuchungen.

In der *ersten* Untersuchung werden die Gründe dargelegt, weshalb man über alle Dinge, insbesondere über die körperlichen, zweifeln kann, so lange man nämlich keine anderen Grundlagen des Wissens hat, als die man früher hatte. Wenn nun auch der Nutzen eines so weitgehenden Zweifels nicht sofort erhellt, so befreit es doch am besten von allen Vorurtheilen und bereitet den leichtesten Weg, um die Seele von den Sinnen abzulenken, und zuletzt wird dadurch erreicht, dass man über das demnächst als wahr Erkannete nicht mehr zweifeln kann.

In der *zweiten* Untersuchung bemerkt die Seele, wenn sie aus freien Stücken annimmt, dass Alles das nicht bestellt, über dessen Dasein sich der geringste Zweifel erhebt, wie es unmöglich sei, dass sie selbst nicht während dem bestehe. Dies ist von grossem Nutzen, weil sie auf diese Weise leicht unterscheidet, was ihr, d.h. der erkennenden Natur, und was dem Körper zugehört. Wenn indess hier einige Gründe für die Unsterblichkeit der Seele erwartet werden, so bitte ich zu bedenken, dass ich nur das mit genauen Beweisen Versehene mittheilen wollte. Ich habe deshalb nur

der bei den Geometern üblichen Methode folgen können, nämlich Alles vorauszuschicken, von dem der fragliche Lehrsatz abhängt, ehe ich aus diesem etwas folgerte. Das Erste und Wichtigste zur Erkenntniss der Unsterblichkeit der Seele Erforderliche ist aber, dass man einen klaren und von jedem Begriffe eines Körpers ganz verschiedenen Begriff der Seele gewinne. Dies ist hier geschehen. Ausserdem gehört auch die Erkenntniss dazu, dass Alles, was man klar und deutlich einsieht, in dieser eingesehenen Weise wahr ist, was vor der *vierten* Untersuchung nicht bewiesen werden konnte, und dass man einen deutlichen Begriff von der körperlichen Natur habe, welcher theils in der *zweiten*, theils erst in der *fünften* und *sechsten* Untersuchung entwickelt wird. Hieraus muss geschlossen werden, dass Alles, was man als verschiedene Substanzen klar und deutlich begreift, wie die Seele und ihr Körper so begriffen werden, in Wahrheit wirklich verschiedene Substanzen sind. Dieser Schluss geschieht in der *sechsten* Untersuchung; auch wird dort damit bestätigt, dass jeder Körper als theilbar vorgestellt wird, während die Seele als untheilbar erkannt ist. Denn man kann an keiner Seele einen mittleren Theil sich vorstellen, wie man es selbst von dem kleinsten Körper kann. Hieraus erhellt, dass deren Naturen nicht bloß verschieden, sondern auch gewissermassen entgegengesetzt sind. Weiter habe ich aber

in dieser Schrift nicht darüber verhandelt, weil theils dies genügt, um zu zeigen, dass aus dem Verderben des Körpers der Untergang der Seele nicht folgt, und somit die Sterblichen sich Hoffnung auf ein ferneres Leben machen können; theils, weil die Vordersätze, aus denen die Unsterblichkeit der Seele gefolgert werden kann, von der Darstellung der ganzen Physik bedingt sind. So muss man zuerst wissen, dass überhaupt alle Substanzen oder Dinge, welche von Gott zum Dasein geschaffen werden sollen, ihrer Natur nach nicht verderben, noch irgend zu sein aufhören können, wenn sie nicht von demselben Gott, indem er ihnen seinen Beistand entzieht, in das Nichts zurückgeführt werden. Ferner, dass der Körper im Allgemeinen eine Substanz ist und deshalb nicht untergehen kann, und dass der menschliche Körper in seinem Unterschiede von den übrigen Körpern nur aus einer gewissen Gestaltung und Verbindung der Glieder und anderen solchen Accidenzen gebildet ist, dass aber die menschliche Seele nicht so aus Accidenzen besteht, sondern eine reine Substanz ist. Denn wenn auch alle ihre Accidenzen wechseln, so dass sie Anderes als früher vorstellt, Anderes will und Anderes wahrnimmt, so wird dadurch die Seele doch keine andere. Dagegen wird der menschliche Körper ein anderer, sobald die Gestalt einiger seiner Theile sich ändert. Hieraus folgt, dass der Körper sehr leicht untergeht,

die Seele aber ihrer Natur nach unsterblich ist.

In der *dritten* Untersuchung habe ich meinen Hauptgrund für Gottes Dasein in der genügenden Ausführlichkeit, wie ich glaube, entwickelt. Da ich indess, um den Geist der Leser möglichst von den Sinnen abzuwenden, keine den körperlichen Dingen entlehnte Vergleiche dabei benutzen wollte, so sind vielleicht manche Dunkelheiten geblieben, welche indess, wie ich hoffe, später in den Antworten auf die Einwürfe völlig gehoben werden sollen. So wird unter Anderem von der Vorstellung des vollkommensten Wesens in uns gesagt, wie sie so viel gegenständliche Realität habe, dass sie nothwendig von einer vollkommenen Ursache herrühren müsse, und dies wird dort durch den Vergleich mit einer sehr vollkommenen Maschine erläutert, deren Vorstellung in der Seele eines Künstlers ist. Denn so wie das gegenständliche Kunstwerk in dieser Vorstellung eine Ursache haben muss, nämlich die Wissenschaft dieses Künstlers oder eines Anderen, von dem er sie überkommen hat, so muss die in uns befindliche Vorstellung Gottes Gott selbst zur Ursache haben.

In der *vierten* Untersuchung wird bewiesen, dass Alles, was man klar und deutlich erkennt, wahr ist. Zugleich wird erklärt, worin der Grund der Unwahrheit liegt; man muss dies wissen, um das Vorgehende zu befestigen und das Folgende zu verstehen. Hierbei

handelt es sich aber, wie ich bemerken muss, in keiner Weise um die Sünde oder um den Irrthum in Ausübung des Guten oder Bösen, sondern nur um den Irrthum, der bei der Beurtheilung des Wahren und Falschen vorkommt. Es handelt sich hier nicht um das, was den Glauben und die Einrichtung des Lebens betrifft, sondern nur um die spekulativen, mit der blossen Hülfe des natürlichen Lichtes erkannten Wahrheiten.

In der *fünften* Untersuchung wird die körperliche Natur im Allgemeinen erklärt und ausserdem das Dasein Gottes aus einem neuen Gründe bewiesen. Auch hier mögen wieder einige Schwierigkeiten sich finden, welche bei der Beantwortung der Einwendungen gehoben werden sollen. Endlich wird da gezeigt, wie selbst die Gewissheit der geometrischen Beweise von der Erkenntniss Gottes abhängig ist.

In der *sechsten* wird endlich das bildliche Vorstellen von dem Begreifen unterschieden, und die Merkmale des Unterschiedes werden angegeben; es wird bewiesen, dass die Seele wirklich von dem Körper verschieden, aber dabei so eng mit ihm verknüpft ist, dass sie eine Einheit mit ihm bildet. Es werden alle von den Sinnen kommenden Irrthümer aufgezählt, und die Art, sie zu vermeiden, wird dargelegt. Endlich werden alle Gründe beigebracht, aus denen man das Dasein der körperlichen Dinge abnehmen kann; nicht

deshalb, weil ich sie für sehr nützlich halte, um das zu beweisen, was hier damit bewiesen wird, nämlich dass es wirklich eine Welt giebt; dass die Menschen einen Körper haben und Aehnliches; An ein Mensch mit gesundem Verstande dies niemals ernstlich bezweifelt, sondern weil die Betrachtung dieser Gründe ergibt, dass sie nicht so zuverlässig und überzeugend sind als die, welche uns zur Kenntniss unserer Seele und Gottes führen, welche mithin die gewissesten und überzeugendsten sind, die der menschliche Geist kennt. Der Beweis dieses Satzes ist es, den ich mir in diesen Untersuchungen zum Ziel genommen habe. Ich erwähne deshalb mehrere andere Fragen weiter nicht, welche gelegentlich darin mit verhandelt werden.

Erste Untersuchung.

Ueber das, was in Zweifel gezogen werden kann.

Ich hatte schon vor mehreren Jähren bemerkt, wie viel Falsches ich in meiner Jugend für wahr gehalten hatte, und wie zweifelhaft Alles war, was ich darauf erbaut hatte. Ich meinte deshalb, dass im Leben einmal Alles bis auf den Grund umgestossen und von den ersten Fundamenten ab neu begonnen werden müsste, wenn ich irgend etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften aufstellen wollte. Es schien dies jedoch ein ungeheures Unternehmen, und ich wartete das Alter ab, was so reif sein würde, dass ihm ein geschickteres zur Erwerbung der Wissenschaften nicht mehr nachkommen könne.

In Folge dessen habe ich so lange gezögert, dass ich zuletzt die Schuld trüge, wenn ich die zum Handeln noch übrige Zeit im Zaudern verbringen wollte. Zur passenden Zeit habe ich deshalb heute meine Seele von allen Sorgen losgemacht, mir eine ungestörte Müsse bereitet und ich trete in die Einsamkeit, um endlich ernst und frei zu dieser allgemeinen Ausrottung meiner bisherigen Meinungen zu schreiten. Dazu wird indess nicht nöthig sein, dass ich sie *alle* als falsch aufzeige, denn dies würde ich vielleicht nie

vollbringen können; vielmehr rät die Vernunft, dass ich meine Zustimmung ebenso sorgfältig bei dem nicht ganz Gewissen und Unzweifelhaften zurückzuhalten habe wie bei dem offenbar Falschen, und deshalb genügt es, Alles zu verwerfen, wo ich irgend einen Grund zum Zweifel antreffen werde. Auch braucht deshalb nicht das Einzelne durchgegangen zu werden, was eine Arbeit ohne Ende sein würde; vielmehr werde ich, da mit der Untergrabung der Grundlagen alles darauf Errichtete von selbst zusammenstürzt, gleich zu diesen Grundlagen mich wenden, auf die Alles sich stützt, was ich bisher für wahr gehalten habe.

Alles nämlich, was mir bisher am sichersten für wahr gegolten hat, habe ich von den Sinnen oder durch die Sinne empfangen; aber ich habe bemerkt, dass diese mitunter täuschen, und die Klugheit fordert, Denen niemals ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getauscht haben. – Allein wenn auch die Sinne in Bezug auf Kleines und Entferntes bisweilen uns täuschen, so ist doch vielleicht das meiste derart, dass man daran nicht zweifeln kann, obgleich es aus den Sinnen geschöpft ist, z.B. dass ich hier bin, am Kamin, mit einem Winterrock angethan, sitze, dieses Papier mit der Hand berühre, und Aehnliches. Mit welchem Grunde könnte man bestreiten, dass diese Hände, dieser ganze Körper der meinige sei? Ich

müsste mich denn, ich weiss nicht welchen Wahnsinnigen, gleichstellen, deren Gehirn durch die steten Dünste schwarzer Galle so geschwächt ist, dass sie hartnäckig behaupten, Könige zu sein, während sie bettelarm sind, oder in Purpur gekleidet zu sein, während sie nackt sind, oder einen thönernen Kopf zu haben, oder nur ein Kürbis zu sein, oder ganz aus Glas zusammengeblasen zu sein. Dies sind jedoch Wahnsinnige, und ich selbst würde als ein solcher gelten, wenn ich die von ihnen entlehnten Beispiele auf mich übertragen wollte. –

Dies klingt sehr schön; aber bin ich nicht ein Mensch, der des Nachts zu schlafen pflegt und Alles dies im Traume erfährt? Ja mitunter noch Unwahrscheinlicheres als das, was Jenen im Wachen begegnet? Wie oft kommt es nicht vor, dass der nächtliche Traum mir sagt, ich sei hier, mit dem Rock bekleidet, sitze am Kamin, während ich doch mit abgelegten Kleidern im Bette liege! – Aber jetzt schaue ich sicher mit wachen Augen auf das Papier; das Haupt, das ich bewege, ist nicht eingeschläfert; ich strecke wesentlich und absichtlich diese Hand aus und fühle, dass dies so bestimmt einem Träumenden nicht begegnen könnte. – Aber entsinne ich mich nicht, dass ich von ähnlichen Gedanken auch schon im Traume getäuscht worden bin? – Indem ich dies aufmerksamer bedenke, bemerke ich deutlich, dass das Wachen durch kein si-

cheres Kennzeichen von dem Traume unterschieden werden kann, so dass ich erschrecke, und dieses Stauen mich beinahe in der Meinung bestärkt, dass ich träume. –

Wohlan denn; mögen wir träumen, und jenes Einzelne keine Wahrheit haben, dass wir die Augen öffnen, den Kopf bewegen, die Hände ausstrecken; ja wir haben vielleicht gar keine solchen Hände und keinen solchen Körper; dennoch muss anerkannt werden, dass mau während der Ruhe gleichsam gemalte Bilder gesellen habe, die nur nach der Aehnlichkeit mit wirklichen Dingen erdacht werden konnten. Deshalb muss wenigstens das Allgemeine davon, die Augen, das Haupt, die Hände und der ganze Körper nicht als eingebildete, sondern als wirkliche Dinge bestellen. Denn selbst die Maler können, wenn sie Sirenen und Satyrischen in den ungewöhnlichsten Gestalten zu bilden suchen, diesen keine durchaus neue Natur beilegen, sondern sie mischen nur die Glieder verschiedener Geschöpfe.

Ja selbst wenn sie etwas durchaus Neues, noch nie Gesehenes sich ausdenken, was mithin rein erdacht und unwahr ist, müssen doch wenigstens die Farben wirkliche sein, mit denen sie jenes darstellen. Wenn daher selbst diese Allgemeinheiten, wie die Augen, der Kopf, die Hände und Aehnliches nur Einbildungen sein sollten, so muss man doch aus dem angeführ-

ten Grunde zugestehen, dass nothwendig wenigstens gewisse andere, noch einfachere und noch allgemeinere Dinge wirklich seien. Dazu scheinen die Natur der Körper überhaupt und deren Ausdehnung zu gehören; ebenso die Gestalt der ausgedehnten Gegenstände und die Quantität oder die Grösse derselben und die Zahl; ebenso der Ort, wo sie sind, und die Zeit, während sie sind, und Aehnliches. Deshalb kann man hieraus wollt mit Recht folgern, dass zwar die Physik, die Astronomie, die Medizin und alle anderen Wissenschaften, welche von der Beobachtung der zusammengesetzten Körper abhängen, zweifelhaft sind; dass aber die Arithmetik, die Geometrie und andere solche, welche nur die einfachsten und allgemeinsten Gegenstände behandeln und sich darum wenig kümmern, ob diese in Wirklichkeit bestehen oder nicht, etwas Gewisses und Unzweifelhaftes enthalten. Denn ich mag schlafen oder wachen, so machen zwei und drei immer fünf, ein Viereck hat nie mehr als vier Seiten, und es scheint unmöglich, dass so offenbare Wahrheiten in den Verdacht der Falschheit kommen können.

Dennoch haftet in meiner Seele eine alte Ueberzeugung, dass es einen Gott giebt, der Alles kann, und der mich so, wie ich bin, geschaffen hat. Woher will ich nun wissen, dass, wenn weder die Erde noch der Himmel noch ein ausgedehntes Ding noch eine Gestalt noch ein Ort beständen, Gott es unmöglich wäre,

zu bewirken, dass dennoch Alles dies, so wie jetzt, mir da zu sein *schiene*? Auch kann, so wie Andere nach meiner Ansicht sich sogar in dem irren, was sie auf das vollkommenste zu wissen meinen, auch ich mich irren, wenn ich zwei und drei zusammenrechne oder die Seiten eines Vierecks zähle, oder sonst etwas, was man sich als noch leichter ausdenken könnte. – Aber vielleicht hat Gott mich nicht so täuschen wollen, denn er heisst ja der Allgütige? – Allein wenn es seiner Güte widersprochen hätte, mich zu schaffen, dass ich immer getäuscht würde, so würde es sich mit ihr ebensowenig vertragen, dass ich bisweilen getäuscht würde, und doch kann man dies nicht bestreiten. – Vielleicht giebt es Menschen, die lieber einen allmächtigen Gott leugnen, als alle anderen Dinge für ungewiss halten. Wir wollen diesen nicht entgentreten und zugeben, dass all diese Angaben über Gott erdichtet seien. Mögen sie nun annehmen, dass ich durch das Schicksal oder durch Zufall oder durch die fortlaufende Kette der Dinge oder sonst das geworden bin, was ich bin; so ist doch, wenn mein Dasein wegen der in dem Getäuschtwerden und Irren enthaltenen Unvollkommenheit nicht von einem allmächtigen Schöpfer abgeleitet werden kann, es um so wahrscheinlicher, dass ich unvollkommen bin und immer getäuscht werde.

Auf diese Beweisgründe habe ich keine Antwort,

vielmehr bin ich nunmehr genöthigt, anzuerkennen, dass Alles, was ich früher für wahr hielt, in Zweifel gezogen werden kann, und zwar nicht aus Uebereilung oder Leichtsinn, sondern aus triftigen und wohlwogenen Gründen. Ich habe deshalb meine Zustimmung ebenso hiervon, wie von dem offenbar Falschen, künftig mit Sorgfalt abzuhalten, wenn ich überhaupt etwas Gewisses erreichen will. Aber es genügt noch nicht, dies bemerkt zu haben; ich muss auch sorgen, es festzuhalten. Denn die gewohnten Meinungen kehren immer wieder und nehmen meinen Glauben selbst gegen meinen Willen in Beschlag, gleich als wäre er durch lange Hebung und vertrauliche Bande an sie gefesselt. Ich werde nie davon loskommen, ihnen beizustimmen und zu vertrauen, so lange ich die Dinge so nehme, wie sie sind, nämlich zwar als einigermaßen zweifelhaft, wie gezeigt worden, aber doch von solcher Wahrscheinlichkeit, dass es vernünftiger ist, sie zu glauben, als zu bestreiten. Ich werde deshalb vielleicht nicht unrichtig verfahren, wenn ich, in gerade entgegengesetzter Absicht, mich selbst täusche und jenes Alles eine Zeitlang für durchaus unwahr und eingebildet setze, bis durch Ausgleichung des Gewichts der Vorurtheile auf beiden Seiten keine üble Gewohnheit mehr mein Urtheil von der wahren Erkenntniss der Dinge abwendet. Denn ich weiss, dass daraus inmittelst keine Gefahr und kein

Irrthum hervorgehen wird, und dass ich mich dem Misstrauen nicht zu stark hingeben kann, da es sich hier nicht um die Ausführung, sondern nur um die Erkenntniss der Dinge handelt.

Ich will also annehmen, dass nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit ist, sondern dass ein boshafter Geist, der zugleich höchst mächtig und listig ist, all seine Klugheit anwendet, um mich zu täuschen; ich will annehmen, dass der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Tone und alles Aeusserliche nur das Spiel von Träumen ist, wodurch er meiner Leichtgläubigkeit Fallen stellt; ich werde von mir selbst annehmen, dass ich keine Hände habe, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, keine Sinne, sondern dass ich mir nur den Besitz derselben fälschlich einbilde; ich werde hartnäckig in dieser Meinung verharren und so, wenn es mir auch nicht möglich ist, etwas Wahres zu erkennen, wenigstens nach meinen Kräften es erreichen, dass ich dem unwahren nicht zustimme, und mit festem Willen mich vorsehen, um nicht von jenem Betrüger trotz seiner Macht und List hintergangen zu werden. Aber dieses Unternehmen ist mühevoll, und eine gewisse Trägheit lässt mich in das gewohnte Leben zurückfallen. Wie ein Gefangener, der zufällig im Traume einer eingebildeten Freiheit genoss, bei dem späteren Argwohn, dass er nur träume, sich fürchtet, aufzuwachen, und deshalb den

schmeichlerischen Täuschungen sich lange hingiebt, so falle ich von selbst in die alten Meinungen zurück und scheue das Erwachen, damit nicht der lieblichen Ruhe ein arbeitsvolles Erwachen folge, was, statt in hellem Licht, in der unvertilgbaren Finsterniss der angeregten Schwierigkeiten verbracht werden muss.

Zweite Untersuchung.

Ueber die Natur der menschlichen Seele, und dass sie uns bekannter ist als ihr Körper.

Die gestrige Untersuchung hat mich in so viel Zweifel gestürzt, dass ich sie nicht mehr vergessen kann, noch weiss, wie ich sie lösen soll. Gleich als wäre ich unversehens in einen tiefen Strudel gestürzt, bin ich so verstört, dass ich weder auf dem Grunde Fuss fassen, noch zur Oberfläche mich erheben kann. Dennoch will ich ausharren und nochmals den gestern eingeschlagenen Weg betreten, indem ich Alles fern halte, was dem geringsten Zweifel unterliegt, gleich als hätte ich es für ganz falsch erkannt, und ich will fortfahren, bis ich etwas Gewisses erreiche, wäre es auch nichts Anderes als die Gewissheit, dass es nichts Gewisses giebt. *Archimedes* verlangte nur einen festen und unbeweglichen Punkt, um die ganze Erde von der Stelle zu lieben; und ich kann auf Grosses hoffen, wenn ich nur Etwas, wäre es auch noch so klein, fände, was gewiss und unerschütterlich wäre.

Es gilt mir daher Alles, was ich sehe, für falsch; ich lasse nichts von dem gelten, was das trügerische Gedächtniss mir von dem Früheren vorführt; ich habe gar keine Sinne; mein Körper, meine Gestalt, Grösse,

Bewegung, Ort sind Chimären. Was bleibt da Wahres? Vielleicht das Eine, dass es nichts Gewisses giebt.

Aber woher weiss ich, dass es Nichts giebt, was, im Unterschied von allem bisher Aufgezählten, nicht den mindesten Anlass zum Zweifeln giebt? Ist es nicht ein Gott, oder wie sonst ich den nennen will, der mir diesen Gedanken einflösst? – Weshalb soll ich aber dies glauben, da ich vielleicht selbst der Urliker desselben sein kann? – Bin ich selbst also wenigstens nicht Etwas? – Aber ich habe schon gelegnet, dass ich irgend einen Sinn, irgend einen Körper liebe. Doch ich stocke; denn was folgt daraus? Bin ich denn so an den Körper und die Sinne geknüpft, dass ich ohne sie nicht sein kann? – Aber ich habe mich überredet, dass es nichts in der Welt giebt, keinen Himmel, keine Erde, keine Seelen, keine Körper; weshalb also nicht auch, dass ich selbst nicht bin? – Gewiss aber war ich, wenn ich mich überredet liebe. – Aber es giebt einen, ich weiss nicht welchen höchst mächtigen und listigen Betrüger, der absichtlich mich immer täuscht. – Aber unzweifelhaft bin ich auch dann, wenn er mich täuscht; und mag er mich täuschen, so viel er vermag, nimmer wird er es erreichen, dass ich nicht bin, so lange ich denke, dass ich Etwas bin. Alles in Allem reiflich erwogen, muss zuletzt der Satz anerkannt werden: »Ich bin, ich bestelle, so oft von

mir Etwas ausgesagt oder vorgestellt wird.«

Aber noch erkenne ich nicht genügend, wer ich denn Jener bin, der ich bin, und ich muss mich vorsehen, damit ich nicht etwa voreilig etwas Anderes statt meiner aufnehme und so selbst in jenem Gedanken auf Abwege gerathe, welchen ich als den gewissesten und offenbarsten von allen behaupte. Ich werde deshalb nochmals überlegen, wofür ich mich früher gehalten liebe, ehe ich auf diesen Gedanken gerieth. Davon will ich dann Alles abziehen, was durch beizubringende Gründe im Geringsten erschüttert werden kann, so dass zuletzt nur genau das übrig bleibt, was gewiss und unerschütterlich ist.

Wofür also habe ich mich bisher gehalten? – Für einen Menschen. – Aber was ist der Mensch? Soll ich sagen: ein vernünftiges Thier? – Nein; denn ich müsste dann untersuchen, was ein Thier und was vernünftig ist, und so gerieth ich aus einer Frage in mehrere und schwierigere. Auch habe ich nicht so viel Masse, um sie mit solchen Spitzfindigkeiten zu vergeuden; vielmehr will ich lieber betrachten, was von selbst und unter Leitung der Natur meinem Denken bisher aufstieß, so oft ich mich selbst betrachtete. Also zuerst bemerkte ich, dass ich ein Gesicht, Hände, Arme und jene ganze Gliedermaschine hatte, wie man sie auch an einem Leichnam sieht, und die ich mit dem Namen »Körper« bezeichnete. Ich be-

merkte ferner, dass ich mich nährte, ging, fühlte und dachte; ich bezog diese Thätigkeiten auf die Seele; aber was diese Seele sei, nahm ich nicht wahr, oder ich stellte sie mir als ein feines Etwas vor, nach Art eines Windes oder Feuers oder Aethers, welcher meinen gröbereren Bestandtheilen eingeflösst war. Ueber meinen Körper hatte ich nicht den mindesten Zweifel, sondern meinte, dessen Natur bestimmt zu kennen, und wenn ich versucht hätte, diese Natur so zu beschreiben, wie ich sie mir vorstellte, würde ich gesagt haben: Unter Körper verstehe ich Alles, was durch eine Gestalt begrenzt und örtlich umschrieben werden kann; was den Raum so erfüllt, dass es jeden anderen Körper davon ausschliesst; was durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack oder Geruch wahrgenommen werden und sich auf verschiedene Weise bewegen kann; zwar nicht von selbst, aber von etwas Anderem, von dem es gestossen wird. Denn ich nahm an, dass die Kraft, sich selbst zu bewegen, zu empfinden und zu denken, auf keine Weise zur Natur des Körpers gehöre; vielmehr staunte ich, dass dergleichen Vermögen in einzelnen Körpern angetroffen werden. Da ich aber jetzt annehme, dass ein mächtiger und, wenn es zu sagen erlaubt ist, boshafter Betrüger absichtlich mich in Allem möglichst getäuscht habe, kann ich da auch nur das Kleinste von Alledem noch festhalten, was ich zur Natur des Körpers gerechnet

habe? Ich merke auf, ich denke nach, ich überlege; ich finde nichts; ich ermüde, indem ich den Versuch vergeblich wiederhole. – Was soll aber von dem gelten, was ich der Seele zutheilte, von dem Sich-ernähren und Einherschreiten? – Da ich keinen Körper habe, so sind auch dies nur Einbildungen. – Was aber von dem Wahrnehmen? – Auch dies ist ohne Körper unmöglich, und in dem Traume habe ich Vieles wahrzunehmen gemeint, von dem sich später ergab, dass ich es nicht wahrgenommen. – Was aber von dem Denken? – Hier treffe ich es; *das Denken ist; dies allein kann von mir nicht abgetrennt werden; es ist sicher, ich bin, ich bestehe.* – Wie lange aber? – Offenbar so lange, als ich denke; denn es könnte vielleicht kommen, dass, wenn ich mit dem Denken ganz endigte, ich sofort zu sein ganz aufhörte. Ich lasse jetzt nur das zu, was nothwendig wahr ist. Ich bin also genau nur ein denkendes Ding, d.h. eine Seele oder ein Geist oder ein Verstand oder eine Vernunft, Worte von einer mir früher unbekanntem Bedeutung; aber ich bin ein wirkliches Ding, was wahrhaft bestellt. – Aber welches Ding? – Ich habe gesagt: ein denkendes. – Was weiter? – Ich will annehmen, dass ich nicht jene Verbindung von Gliedern bin, welche der menschliche Körper heisst; ich bin auch nicht ein feiner Aether, der durch diese Glieder verbreitet ist; kein Wind, kein Feuer, kein Dampf, kein Hauch, nicht, was ich

sonst mir einbilde; denn ich habe angenommen, dass Alles dies nichts ist. Aber der Satz bleibt: Trotzdem bin ich Etwas. – Vielleicht aber trifft es sich, dass selbst das, was ich für nichts angenommen habe, weil es mir unbekannt ist, in Wahrheit doch von mir, den ich kenne, nicht unterschieden ist. – Ich weiss dies nicht und streite darüber nicht; ich kann nur über das urtheilen, was mir bekannt ist. Ich weiss, dass ich da bin; ich frage, wer bin ich, dieses Ich, von dem ich weiss? Offenbar kann die Erkenntniss dieses so genau aufgefassten Ich nicht von Etwas abhängen, von dem ich noch nicht weiss, dass es da ist, mithin auch nicht von Alledem, was ich mir eingebildet habe. Aber dieses Wort »eingebildet« erinnert mich an meinen Irrthum; denn ich würde in Wahrheit mir Etwas einbilden, wenn ich mir *vorstellte*, dass ich Etwas sei; denn Vorstellen ist nichts Anderes, als die Gestalt oder das Bild eines körperlichen Gegenstandes betrachten. Nun weiss ich aber doch gewiss, dass ich bin, und zugleich, dass alle jene Bilder und überhaupt Alles, was auf die Natur von Körpern sich bezieht, möglicherweise nur Traumbilder sind. Hiernach erscheint es nicht minder verkehrt, wenn ich sage, ich will mich nur vorstellen, um genauer zu erfahren, wer ich bin, als wenn ich sagte: Ich bin zwar erwacht und sehe etwas Wirkliches; allein weil ich es noch nicht klar genug sehe, will ich mich bemühen, wieder einzu-

schlafen, damit die Träume mir es wahrhafter und überzeugender vorstellen sollen.

Ich erkenne also, dass nichts von dem, was ich durch die Einbildungskraft erfassen kann, zu diesem Wissen gehört, was ich von mir habe, und dass die Seele mit Sorgfalt davon zurückzuhalten ist, wenn sie ihre Natur genau erkennen will. – Aber was bin ich also? – Ein denkendes Ding. – Was ist dies? – Es ist ein Ding, was zweifelt, einstellt, bejaht, verneint, begehrt, verabscheut, auch vorstellt und wahrnimmt. Dies ist fürwahr nicht wenig, wenn es Alles mir zugehört. Aber weshalb sollte dies nicht sein? Bin ich es nicht selbst, der beinahe Alles bezweifelt, der dennoch Einiges einsieht, der das Eine für wahr behauptet, das Uebrige leugnet, der mehr zu wissen begehrt, der nicht betrogen sein will, der sich Vieles selbst unwillkürlich vorstellt und Vieles als solches bemerkt, was nicht von den Sinnen ihm zugeführt worden?

Was ist von Alledem, wenn ich auch noch träumen sollte, wenn auch der, welcher mich geschaffen, nach Möglichkeit mich täuschen sollte, nicht ebenso wahr als der Satz, dass ich bin? Was unterscheidet es von meinem Denken? Weshalb kann es von mir unterschieden gesetzt werden? – Denn dass *Ich* Der bin, der zweifelt, der einsieht, der will, ist so offenbar, dass es nichts giebt, was dies deutlicher machen könnte. – Aber ich bin doch auch derselbe, der vor-

stellt. Denn wenn auch vielleicht nichts von dem, was ich vorstelle, nach meiner Voraussetzung wahr ist, so bestellt doch in Wahrheit die Kraft des Vorstellens und macht einen Theil meiner Gedanken aus; ebenso bin ich es, der wahrnimmt oder die körperlichen Dinge gleichsam durch die Sinne bemerkt. Allerdings sehe ich ein Licht, höre ein Geräusch, fühle die Wärme; aber dies ist Täuschung, denn ich träume. Aber ich *meine* doch zu sehen, zu hören, mich zu erwärmen; dies kann nicht falsch sein; das ist eigentlich das, was in mir das Wahrnehmen heisst. Mithin ist, genau genommen, dieses Wahrnehmen nur ein Denken, und hiernach beginne ich schon etwas besser zu wissen, was ich bin. Allein dennoch scheint es mir, und ich kann mich der Meinung nicht erwehren, dass ich die körperlichen Dinge, deren Bilder im Denken geformt werden, und welche die Sinne erforschen, viel genauer kenne als jenes, ich weiss nicht was von mir, das ich mir nicht vorstellen kann. Es ist fürwahr wunderbar, dass die Dinge, die mir als zweifelhaft, unbekannt, fremd gelten, deutlicher als das, was wahr, was erkannt ist, ja als ich selbst, von mir erfasst werden. Aber ich sehe, wie es sich verhält; meine Seele freut sich des Verirrens und lässt sich nicht in den Schranken der Wahrheit festhalten. Sei es also! wir wollen ihr noch einmal die Zügel schiessen lassen, damit, wenn sie später zur passenden Zeit angezogen wer-

den, sie um so geduldiger sich lenken lasse. Betrachten wir die Dinge, die man gewöhnlich am genauesten zu kennen meint, d.h. die Körper, welche man fühlt, sieht; nicht die Körper überhaupt, denn diese allgemeinen Vorstellungen pflegen etwas verworren zu sein, sondern einen einzelnen. Nehmen wir z.B. dieses Wachs. Es ist erst vor Kurzem aus dem Honigkuchen ausgeschmolzen worden; es hat noch nicht allen Honiggeschmack verloren und hat noch etwas von dem Geruch der Blumen, aus denen es gesogen worden. Seine Farbe, Gestalt, Grösse ist offenbar; es ist hart, kalt, leicht zu greifen und giebt, wenn man es pocht, einen Ton von sich. Alles ist mithin an ihm vorhanden, was nöthig scheint, um einen Körper auf das bestimmteste zu erkennen. Aber siehe, während ich spreche, wird es dem Feuer genähert; die Reste des Wohlgeschmacks verlöschen; der Geruch verschwindet; die Farbe verändert sich; die Grösse nimmt zu; es wird flüssig, warm, kann kaum noch berührt werden und giebt, geschlagen, keinen Ton mehr von sich. – Ist dies noch dasselbe Wachs geblieben? – Es ist geblieben; man muss es zugeben; Niemand leugnet es, Niemand ist anderer Meinung. – Was also war es in ihm, was man so bestimmt erfasste? – Sicherlich nichts von dem, was man durch die Sinne erreichte; denn Alles, was unter den Geschmack, den Geruch, das Gesicht, das Gefühl oder das Gehör fiel, hat sich

verändert; nur das Wachs ist geblieben. Vielleicht war es das, was ich jetzt denke; nämlich, dass dieses Wachs nicht diese Süsse des Honigs, nicht dieser Duft der Blumen, nicht jene weisse Farbe, jene Gestalt, jener Ton gewesen sei, sondern ein Körper, der mir kurz vorher in diesen Bestimmungen erschien und nun in anderen. Was ist aber genau das, was ich so vorstelle? Geben wir Acht; entfernen wir Alles, was nicht zum Wachs gehört, und sehen wir, was übrig bleibt. Nichts als etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches. Was ist aber dies Biegsame, Veränderliche? Etwa, dass ich mir vorstelle, dieses Wachs könne aus einer runden Gestalt in eine viereckige und dann wieder in eine dreieckige verwandelt werden? – Durchaus nicht; denn ich weiss wohl, dass es unzähliger solcher Veränderungen fällig ist, aber ich kann diese zahllosen im Vorstellen nicht einzeln durchlaufen, und dieser Begriff kann deshalb nicht von dem Vorstellungsvermögen herkommen. – Was ist »ausgedehnt«? Ist etwa selbst seine Ausdehnung unbekannt? Denn im schmelzenden Wachs nimmt sie zu, im heissen noch mehr, und wieder mein, wenn die Hitze gesteigert wird. Ich würde auch nicht richtig beurtheilen, was das Wachs ist, wenn ich nicht annähme, dass es der Ausdehnung nach mehr Veränderungen annimmt, als ich mir irgend vorstellen möchte. – Ich muss also anerkennen, dass ich das, was das Wachs ist, nicht

bildlich vorstelle, sondern nur mit der Seele allein erfasse. Ich sage das von diesem einzelnen Wachse, denn von dem Wachse überhaupt ist dies noch klarer. – Was ist nun dieses Wachs, was ich nur mit der Seele erfasse? – Es ist dasselbe, was ich sehe, berühre, mir vorstelle, also dasselbe, wofür ich es im Anfange nahm. Aber, und dies ist festzuhalten, seine Erkenntniss ist kein Sehen, kein Berühren, kein bildliches Vorstellen und ist es nie gewesen, obgleich es früher so schien, sondern ein Schauen der Seele allein, welches bald unvollkommen und verworren sein kann wie vorher, bald klar und deutlich wie jetzt, je nachdem ich weniger oder mehr auf das, woraus es besteht, Acht habe.

Aber währenddem staune ich, wie sehr meine Seele zu dem Irrthum neigt; denn obgleich ich dies bei mir still und schweigend bedenke, bleibe ich doch in den Worten stecken und werde durch den Sprachgebrauch beinahe irre geführt. Denn wir sagen, dass wir das Wachs selbst sehen, und wenn es da ist, dies nicht aus seiner Farbe oder Gestalt erst folgern; ich würde deshalb angenommen haben, dass das Wachs durch das Sehen der Augen und nicht durch das Schauen der Seele allein erkannt werde; allein ich hatte schon oft von meinem Fenster Menschen auf der Strasse vorübergehen sehen, von denen ich ebenso wie von dem Wachs zu sagen pflegte, dass ich sie selbst sähe. Aber

was hatte ich gesehen, ausser Hüte und Kleider, unter denen Automaten stecken konnten, die ich aber für Menschen hielt? So erfasste ich das, was ich mit den Augen zu sehen meinte, nur durch die Urtheilskraft, die in meiner Seele ist. Wer indess weiser als die Menge sein will, muss sich hüten, seine Zweifel bloß aus Redensarten zu entnehmen, welche die Menge erfunden hat; wir müssen also fortfahren, indem wir Acht haben, ob ich vollkommen und offenbar erkannte, was das Wachs ist, als ich es zuerst erblickte und glaubte, dass ich es durch die äusseren Sinne oder wenigstens durch den gemeinen Menschenverstand, wie man sagt, d.h. durch das Vorstellungsvermögen erkannte; oder ob vielmehr erst jetzt, wo ich genauer erforscht habe, was es ist, und wie es erkannt wird. Darüber zu zweifeln, wäre sicherlich verkehrt. Denn was war in der ersten Vorstellung deutlich? Was war darin nicht derart, dass jedes Thier es fassen konnte? Aber wenn ich das Wachs von seinen äusseren Bestimmungen unterscheide und gleichsam nach abgenommenen Kleidern nackt betrachte, so kann ich es dann in Wahrheit nicht ohne den menschlichen Verstand erfassen, sollte dabei auch ein Irrthum in mein Urtheil unterlaufen. Was soll ich aber von dieser Seele selbst sagen oder von mir selbst, da ich schon nichts Anderes neben der Seele in mir anerkenne? Wie sollte ich, der ich dieses Wachs so bestimmt zu erfassen scheine,

nicht mich selbst viel wahrhafter, gewisser, sowie viel deutlicher und klarer erkennen? Denn wenn ich das Dasein des Wachses daraus abnehme, dass ich es sehe, so folgt sicherlich gerade daraus, dass ich es sehe, noch viel gewisser, dass auch ich selbst bestehe. Denn es kann sein, dass das, was ich sehe, nicht wirklich Wachs ist; es ist selbst möglich, dass ich keine Augen habe, durch welche etwas gesehen wird; aber es ist unmöglich, dass, wenn ich sehe oder (was ich nicht für verschieden halte) wenn ich zu sehen denke, Ich nicht selbst ein denkendes Etwas bin. Auf gleiche Weise folgt, wenn ich das Dasein des Wachses daraus abnehme, dass ich es fühle, dasselbe, nämlich dass ich bin; ebenso folgt dasselbe daraus, dass ich mir etwas vorstelle, oder ans sonst einem Grunde. Das, was ich bei dem Wachse bemerke, lässt sich nun auf alles Andere, was ausser mir ist, anwenden. Wenn mithin die Kenntniss des Wachses deutlicher geworden ist, nachdem sie mir nicht bloß durch das Gesicht und Gefühl allein, sondern aus mehreren Umständen bekannt geworden, um wie viel bestimmter muss ich offenbar mich selbst erkennen, da kein Umstand zur Kenntniss des Wachses oder irgend eines anderen Körpers beitragen kann, ohne nicht zugleich die Natur meiner Seele besser darzulegen. Aber es giebt ausserdem noch so vieles Andere in der Seele, was deren Kenntniss deutlich machen kann, dass das, was aus

den Körpern sich dafür ergibt, kaum zu rechnen ist.

So bin ich denn unwillkürlich dahin zurückgekommen, wohin ich wollte. Denn da sich nun ergeben hat, dass selbst die Körper nicht eigentlich von den Sinnen oder von dem Vorstellen, sondern nur von dem Verstande allein erkannt werden, und dass diese Erkenntniss nicht auf dem Fühlen oder Sehen derselben beruht, sondern darauf, dass der Verstand sie auffasst, so erkenne ich klar, dass nichts leichter und sicherer von mir erkannt werden kann als meine Seele. Da indess die Gewohnheit alter Meinungen nicht so schnell abgelegt werden kann, so will ich hier anhalten, damit diese neue Erkenntniss durch längeres Erwägen sich meinem Gedächtniss tiefer einprägen.

Dritte Untersuchung.

Ueber Gott, und dass er ist.

Ich will nun meine Augen schliessen, meine Ohren zuhalten und alle meine Sinne wegwenden, auch die Bilder aller körperlichen Dinge aus meinen Gedanken vertilgen oder wenigstens, weil dies kaum möglich ist, sie als eitel und falsch für nichts achten; ich will mich allein anreden und ganz durchschauen und so versuchen, mich selbst mir allmählich bekannt und vertraut zu machen. Ich bin ein denkendes Ding, d.h. was zweifelt, bejaht, verneint, Weniges erkennt, Vieles nicht weiss, was will und nicht will, was auch bildlich vorstellt und wahrnimmt. Denn wie ich früher bemerkt habe, ist vielleicht das, was ich vorstelle und wahrnehme, nichts ausserhalb meiner; aber dennoch bin ich gewiss, dass jene Arten des Denkens, die ich Wahrnehmung und bildliches Vorstellen nenne, als Arten des Denkens wenigstens in mir sind. Und mit diesem Wenigen habe ich Alles aufgezählt, was ich wirklich weiss, oder wenigstens was zu wissen ich bis jetzt bemerkt habe.

Nun will ich sorgfältig umherschauen, ob bei mir sich vielleicht noch Anderes befindet, auf das ich noch nicht geachtet. Ich bin gewiss, dass ich ein den-

kendes Ding bin; aber weiss ich auch, was dazu gehört, dass ich einer Sache gewiss bin? Denn in jener ersten Erkenntniss ist nur ein klares und deutliches Wissen dessen, was ich behaupte. Dies könnte nicht hinreichen, mich von der Wahrheit dessen zu vergewissern, wenn es möglich wäre, dass etwas, was ich so klar und deutlich weiss, falsch sein könnte. Ich kann deshalb als allgemeine Regel aufstellen, *dass Alles wahr sei, was ich völlig klar und deutlich weiss*.

Allein früher habe ich doch Vieles für ganz gewiss und offenbar angenommen, was ich doch später als zweifelhaft erkannt habe. Was ist dies gewesen? – Es war die Erde, der Himmel, die Gestirne und alles Uebrige, was ich durch die Sinne wahrnahm. – Was aber wusste ich von ihnen deutlich? nichts, als dass die Vorstellungen oder Gedanken solcher Dinge meiner Seele vorschwebten; aber dass solche Vorstellungen in mir seien, leugne ich auch jetzt nicht. Etwas Anderes aber war es, was ich behaupte, und was ich in der Gewohnheit zu glauben klar zu wissen meinte, aber in Wahrheit nicht wusste; nämlich dass gewisse Dinge *ausserhalb* meiner bestehen, von denen jene Vorstellungen ausgingen, und denen sie überhaupt ähnlich wären. Dies war es, worin ich entweder getauscht wurde, oder, was, wenn ich Recht hatte, nicht von der Kraft meines Wissens herkam. – Wie aber,

wenn ich in Betreff der Arithmetik oder Geometrie etwas sehr Einfaches und Leichtes in Betracht nahm, wie dass Zwei mit Drei zusammen Fünf sind oder Aehnliches, schaute ich nicht wenigstens dies so deutlich an, dass ich es für wahr behauptete? – Allerdings habe ich einen Zweifel darüber später nur deshalb zugelassen, weil es mir beikam, dass vielleicht ein Gott mir eine solche Natur habe verleihen können, dass ich auch in Betreff dessen getäuscht würde, was mir als das Allergewisseste erschien. So oft diese vorgefasste Meinung von der Allmacht Gottes mir beikommt, muss ich anerkennen, dass, wenn er will, er leicht bewirken kann, dass ich auch in dem irre, was ich mit meinen geistigen Augen am deutlichsten zu erblicken glaube. Wenn ich aber zu den Gegenständen seihst mich wendete, welche ich deutlich zu wissen glaubte, dann wurde ich durch sie so gänzlich überzeugt, dass ich unwillkürlich in die Worte ausbrach: Möge mich täuschen, wer es vermag; *niemals wird er doch es bewirken, dass ich Nichts bin, so lange ich denke, etwas zu sein*, oder dass es je wahr sein könnte, ich sei niemals gewesen, da es doch wahr ist, dass ich bin; oder dass Zwei und Drei zusammen weniger oder mehr als Fünf seien, oder Aehnliches, worin ich nämlich einen offenbaren Widerspruch erkenne. Und da ich sicherlich keinen Anlass habe zu glauben, es gebe einen betrügerischen Gott, und ich noch nicht sicher

weiss, ob es überhaupt einen Gott gebe, so ist dieser, so zu sagen, metaphysische Zweifelsgrund, welcher nur von dieser Annahme ausgeht, sehr schwach. Damit indess auch dieser Anlass so bald als möglich beseitigt werde, muss ich prüfen, ob Gott ist, und ob, wenn er ist, er ein Betrüger sein kann. Denn so lange ich hierüber noch keine Gewissheit habe, werde ich über keinen anderen Gegenstand irgend Gewissheit erlangen können.

Nun scheint aber die Ordnung zu fordern, dass ich zuvor alle meine Gedanken unter gewisse Gattungen bringe und ermittele, in welchen Gattungen die Wahrheit oder der Irrthum eigentlich enthalten ist. Einige dieser Gedanken sind gleichsam Bilder, denen der Name »Vorstellung« zukommt; so, wenn ich an einen Menschen oder eine Chimäre oder an den Himmel oder einen Engel oder an Gott denke; andere Gedanken haben aber daneben noch eine andere Form; so wenn ich will, wenn ich fürchte, wenn ich bejahe, wenn ich verneine; ich erfasse da zwar immer einen Gegenstand als Unterlage meines Gedankens, aber ich erfasse doch auch da in dem Gedanken etwas mehr als ein blosses Bild jenes Gegenstandes, und deshalb werden einige Gedanken Begehungen oder Affekte, andere aber Urtheile benannt.

Was nun die blossen Vorstellungen anlangt, so können sie, für sich betrachtet und auf nichts Anderes

bezogen, eigentlich nicht falsch sein; denn mag ich nun eine Ziege oder eine Chimäre mir vorstellen, so ist es gleich wahr, dass ich mir die eine wie die andere *vorstelle*. Auch in den Begehungen und Affekten ist keine Unwahrheit zu fürchten; denn wenn sie auch schlecht sind, wenn ich auch das wünschen kann, was niemals sein kann, so ist es doch nicht unwahr, dass ich dieses wünsche. Somit bleiben nur die Urtheile, wo ich mich vor Täuschung zu hüten habe. Der hauptsächlichste und häufigste Irrthum aber, der in ihnen angetroffen werden kann, besteht darin, dass ich die Vorstellungen, die in mir sind, für ähnlich oder übereinstimmend mit gewissen Dingen ausserhalb meiner erachte. Denn wenn ich diese Vorstellungen nur als gewisse Arten meines Denkens betrachtete und sie auf nichts Anderes bezöge, so könnten sie mir kaum irgend einen Stoff zum Irrthum geben.

Von diesen Vorstellungen sind nun, wie mir scheint, einige *angeboren*, andere *hinzugekommen*, andere *von mir selbst gebildet*. Denn wenn ich einsehe, was das Ding ist, was die Wahrheit ist was der Gedanke ist, so kann ich dies nicht anders woher haben als von meiner Natur; wenn ich aber jetzt einen Lärm höre oder die Sonne sehe oder das Feuer fühle, so habe ich bis jetzt angenommen, dass diese Vorstellungen von gewissen Dingen ausserhalb meiner kommen; endlich werthen die Vorstellungen der Sirenen,

Hippogryphen und Aehnliches von mir selbst gebildet. Vielleicht kann ich aber auch annehmen, dass sie alle mir zugekommen sind, oder alle angeboren, oder alle gebildet sind, denn ich habe den wahren Ursprung derselben noch nicht durchschaut. Indess handelt es sich hier vorzüglich um die, welche ich als von den ausser mir daseienden Dingen entlehnt betrachte, welcher Grund nämlich mich bestimmt, diese Vorstellungen als diesen Dingen ähnlich zu nehmen. Es geschieht nämlich, weil ich von Natur so belehrt bin, und weil ich ausserdem bemerke, dass diese Vorstellungen nicht von meinem Willen, also auch nicht von mir abhängen; denn ich bemerke sie öft, auch ohne dass ich es will. So fühle ich die Wärme, mag ich wollen oder nicht, und deshalb nehme ich an, dass dieses Gefühl oder diese Vorstellung der Wärme von einem von mir verschiedenen Gegenstande, nämlich von der Wärme des Feuers, bei dem ich sitze, herkommt, und es drängt sich von selbst mir die Annahme auf, dass jener Gegenstand seine Aehnlichkeit und nicht etwas Anderes mir einflösst. Ob diese Gründe zuverlässig sind, wird sich zeigen.

Wenn ich hier sage, ich sei von der Natur so belehrt, so meine ich damit nur, dass ich durch einen unwillkürlichen Trieb zu diesem Glauben gebracht werde, und nicht, dass es mir durch ein natürliches Licht als wahr gezeigt worden, was zwei sehr ver-

schiedene Dinge sind. Denn Alles, was durch das natürliche Licht mir gezeigt wird, wie dass aus meinem Zweifeln mein Dasein folgt und Aehnliches, kann in keiner Weise zweifelhaft sein, weil es kein anderes Vermögen giebt, welchem ich so vertraue wie diesem Licht, und was mich lehren könnte, jenes sei nicht wahr. Was dagegen die natürlichen Triebe anlangt, so habe ich schon früher mich überzeugt, dass ich von ihnen auf die schlechtere Seile geführt worden bin, wenn es sich um die Wahl des Guten handelte, und ich sehe nicht, weshalb ich ihnen in anderen Dingen mehr vertrauen soll. Wenn nun auch jene Vorstellungen nicht von meinem Willen abhängen, so ist es deshalb noch nicht ausgemacht, dass sie nothwendig von ausserhalb meiner befindlichen Dingen herkommen. Denn so wie jene Triebe, die ich eben erwähnte, obgleich sie in mir sind, doch von meinem Willen verschieden sind, so giebt es vielleicht noch ein anderes, mir nur nicht gehörig bekanntes Vermögen, welches diese Vorstellungen hervorbringt; wie ich ja schon bisher bemerkt habe, dass ich im Traume sie ohne alle Hülfe äusserer Gegenstände bilde. Wenn sie aber auch von äusseren Dingen herkämen, so folgte noch nicht, dass sie jenen Dingen ähnlich sein müssten; vielmehr meine ich in vielen einen grossen Unterschied bemerkt zu haben. So finde ich z.B. zwei verschiedene Vorstellungen der Sonne in mir; die eine,

welche gleichsam aus den Sinnen geschöpft ist, und die sicherlich zu denen zu rechnen ist, die ich als mir zugekommen ansehe, und nach welcher die Sonne mir sehr klein erscheint, und eine zweite Vorstellung, die aus den Beweisen der Astronomie entnommen ist, d.h. die aus gewissen mir angeborenen Begriffen entwickelt oder auf andere Weise von mir gebildet ist, durch welche sie vielmal grösser als die Erde dargestellt wird. Beide Vorstellungen können nun derselben ausser mir seienden Sonne nicht ähnlich sein, und die Vernunft sagt mir, dass jene ihr am unähnlichsten ist, die am unmittelbarsten aus ihr hervorgegangen zu sein scheint.

Dies Alles beweist zur Genüge, dass ich bisher nicht nach einem sicheren Urtheile, sondern nur aus einem blinden Triebe geglaubt habe, dass gewisse von mir verschiedene Dinge bestellen, welche ihre Vorstellungen oder Bilder durch die Werkzeuge der Sinne oder auf sonst eine Weise mir zuführen.

Indess zeigt sich mir noch ein anderer Weg, um zu ermitteln, ob Dinge, deren Vorstellungen in mir sind, ausserhalb meiner bestellen. Soweit nämlich diese Vorstellungen nur Arten des Denkens sind, erkenne ich keinen Unterschied zwischen ihnen an, und alle scheinen in derselben Weise von mir herzurühren; soweit aber die eine diese Sache, die andere jene darstellt, erhellt, dass sie sehr verschieden von einander

sind. Denn unzweifelhaft sind die, welche mir Substanzen bieten, etwas Mehreres und enthalten, so zu sagen, mehr gegenständliche Realität in sich als die, welche nur Zustände oder Accidenzen darstellen. Und wiederum enthält die Vorstellung, durch welche ich einen höchsten, ewigen, unendlichen, allwissenden, allmächtigen Gott und Schöpfer aller ausser ihm befindlichen Dinge vorstelle, fürwahr mehr gegenständliche Realität in sich als die, welche endliche Substanzen darstellen. Nun ist es nach dem natürlichen Licht offenbar, dass mindestens in der wirkenden und ganzen Ursache eben so viel sein muss als in der Wirkung dieser Ursache. Denn ich frage, woher könnte die Wirkung ihre Realität entnehmen, als von der Ursache; und wie könnte die Ursache sie ihr geben, wenn sie sie nicht auch hätte? Hieraus folgt, dass aus Nichts nichts werden kann, und dass das Vollkommene, d. h. was mehr Realität in sich enthält, nicht von dem werden kann, was weniger Realität hat. Dies gilt offenbar nicht bloß von den Wirkungen, deren Realität wirklich oder formal ist, sondern auch von den Vorstellungen in Rücksicht ihrer gegenständlichen Realität. Also kann z.B. ein Stein, der früher nicht war, jetzt nicht anfangen zu sein, wenn er nicht von einem Gegenstand hervorgebracht wird, in dem Alles das gleich sehr oder in noch höherem Maasse wirklich ist, was in dem Steine gesetzt ist; und ebenso kann die

Wärme in einen Gegenstand, der vorher nicht warm war, nur von einem Gegenstände eingeführt werden, der mindestens gleich vollkommener Art wie die Wärme ist, und dasselbe gilt von allem Anderen.

Aber ausserdem kann auch die Vorstellung der Wärme oder des Steines in mir nur sein, wenn sie von einer Ursache gesetzt wird, in welcher mindestens ebenso viel Realität ist, als ich in der Wärme oder dem Steine vorstelle. Denn wenn auch jene Ursache nichts von ihrer wirklichen oder formalen Realität in meine Vorstellung ausgiesst, so darf man doch nicht glauben, dass diese weniger real zu sein braucht, und dass ihre Natur derart sei, dass sie keiner anderen formalen Realität bedarf neben der, welche sie von meinem Denken empfängt, dessen Zustand sie ist; vielmehr muss das, was diese Vorstellung von dieser oder jener gegenständlichen Realität mehr als eine andere enthält, sie durchaus von einer Ursache haben, in welcher wenigstens ebenso viel formale Realität ist, als sie gegenständlich enthält. Denn wenn man annähme, dass in der Vorstellung etwas angetroffen werde, was nicht in deren Ursache gewesen sei, so müsste sie dies von nichts haben. So unvollkommen jene Art des Seins nun auch sein mag, wodurch eine Sache vermittelt ihrer Vorstellung gegenständlich in der Seele ist, so ist jenes Sein doch nicht gleich nichts, und kann deshalb auch nicht aus nichts hervorgehen. Auch darf

ich nicht argwöhnen, dass, weil die in den Vorstellungen betrachtete Realität nur eine gegenständliche ist, diese Realität in den Ursachen dieser Vorstellungen nicht formal enthalten zu sein brauche, sondern dass es genüge, wenn sie auch nur gegenständlich darin sei; denn so wie diese gegenständliche Art zu sein den Vorstellungen nach ihrer Natur zukommt, so kommt die formale Art zu sein den Ursachen der Vorstellungen von Natur zu wenigstens den ersten und hauptsächlichsten Ursachen; und wenn auch vielleicht eine Vorstellung aus einer anderen entstellen kann, so findet hier doch kein Fortgang in das Unendliche statt, sondern man muss endlich zu einer ersten gelangen, deren Ursache gleich einem Original ist, in dem alle Realität formal enthalten ist, welche in der Vorstellung nur gegenständlich ist. So ist es mir durch das natürliche Licht klar, dass die Vorstellungen in mir wie gewisse Bilder sind, die zwar leicht etwas fehlen lassen können an der Vollkommenheit der Gegenstände, von denen sie abgenommen sind, aber nicht Grösseres oder Vollkommeneres als diese enthalten können.

Je länger und aufmerksamer ich dies untersuche desto deutlicher und bestimmter erkenne ich es als wahr; aber was will ich daraus zuletzt folgern? Offenbar folgt wenn die gegenständliche Realität einer meiner Vorstellungen so gross ist, dass ich sicher bin,

dass sie weder in gleichem noch in höherem Maasse formal in mir sein kann, und ich daher nicht selbst als die Ursache fieser Vorstellung gelten kann, nothwendig, dass ich nicht allein in der Welt bin, sondern dass auch ein anderes Ding da ist, welches die Ursache dieser Vorstellung ist. Wird dagegen keine solche Vorstellung in mir angetroffen, so habe ich keinen Grund, der mich des Daseins eines von mir verschiedenen Gegenstandes versichert; denn ich habe mich auf das sorgfältigste nach Allem umgeschaut und habe bis jetzt nichts Anderes finden können.

Unter meinen Vorstellungen befinden sich nun ausser der von mir selbst, worüber hier keine Schwierigkeit sein kann, eine, die Gott enthält, und andere, welche die körperlichen und leblosen Dinge, noch andere, welche die Engel, andere, welche die Thiere, und endlich andere, welche die mir ähnlichen Menschen darstellen. Und in Betreff dieser Vorstellungen der anderen Menschen, der Thiere und Engel, sehe ich leicht ein, dass sie aus denen gebildet werden können, welche ich von mir selbst, von den körperlichen Dingen und von Gott habe, wenn auch keine Thiere, keine Engel und keine Menschen ausser mir in der Welt wären. Was aber die Vorstellungen der körperlichen Dinge anlangt, so zeigt sich in ihnen nichts, was so gross ist, dass es nicht von mir ausgegangen sein könnte. Denn wenn ich sie genauer untersuche und die

Einzelnen ebenso prüfe, wie gestern die Vorstellung des Wachses, so bemerke ich, dass ich nur sein- Weniges darin klar und deutlich erkenne, nämlich die Grösse oder die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe; die Gestalt die aus der Begrenzung jener Ausdehnung hervorgeht die Lagen, welche verschiedene Gestalten zu einander haben, und die Bewegung oder Veränderung dieser Lage. Diesen kann man auch die Substanz, die Dauer und die Zahl hinzufügen; dagegen wird das Uebrige, wie das Licht, die Färben, die Töne, die Gerüche, die Geschmäcke, die Wärme, die Kälte, sammt den anderen sichtbaren Eigenschaften, nur sehr verworren und dunkel von mir gedacht, so dass ich auch nicht weiss, ob es wahr oder falsch ist, d.h. ob die betreffenden Vorstellungen Vorstellungen von gewissen Dingen sind oder nicht. Denn wenn ich eben bemerkt habe, dass das eigentliche oder formale Falsche nur in Urtheilen angetroffen werden könne, so giebt es doch eine andere materiale Falschheit in den Vorstellungen, wenn sie ein nichtseiendes Ding wie ein seiendes darstellen. So sind z.B. die Vorstellungen der Wärme und Kälte so wenig klar und deutlich, dass ich von ihnen nicht abnehmen kann, ob die Kälte nur ein Mangel der Wärme oder die Wärme ein Mangel der Kälte ist, oder ob beide reale Eigenschaften sind oder beide nicht. Da nun jede Vorstellung nur Vorstellung von Gegenständen sein kann, so wird,

wenn die Kälte wirklich nur ein Mangel der Wärme ist, die Vorstellung, welche mir die Kälte als ein Wirkliches und Bejahendes bietet, mit Recht falsch genannt, und dasselbe gilt für die Uebrigen.

Es ist daher nicht nöthig, dass ich für diese Vorstellungen einen von mir verschiedenen Urheber aufstelle; denn sind sie falsch, d.h. stellen sie keinen Gegenstand vor, so ist mir nach dem natürlichen Licht klar, dass sie aus Nichts entstehen, d.h. dass sie aus keiner anderen Ursache in mir sind, als weil meiner Natur etwas mangelt, und sie nicht ganz vollkommen ist. Sind sie aber wahr, so wüsste ich nicht, weshalb sie nicht von mir selbst herrühren könnten, da sie mir so wenig Realität darbieten, dass ich sie nicht einmal von dem Nichtseienden unterscheiden kann.

Was aber das Klare und Deutliche in den Vorstellungen der körperlichen Dinge anlangt, so kann ich Einzelnes von der Vorstellung meiner selbst entlehnt haben, nämlich die Substanz, die Dauer und die Zahl, und was sonst etwa dem ähnlich ist. Denn wenn ich denke, dass der Stein eine Substanz ist oder ein Ding, was durch sich fällig ist, zu bestehen, und ebenso, dass ich eine Substanz bin, so stelle ich mich allerdings dabei als ein denkendes und nicht-ausgedehntes Wesen vor, den Stein aber als ein ausgedehntes und nicht-denkendes Ding, mithin ist zwischen beiden Vorstellungen eine grosse Verschiedenheit; allein in

Bezug auf die Substanz stimmen beide doch überein. Ebenso wenn ich denke, dass ich jetzt bin und mich entsinne, dass ich auch früher eine Zeit lang bestanden habe, und wenn ich verschiedene Gedanken habe, deren Zahl ich bemerke, so gewinne ich die Vorstellungen der Dauer und der Zahl, die ich dann auf andere Gegenstände übertragen kann. Alles Uebrige aber, aus dem die Vorstellungen der körperlichen Dinge gebildet werden, nämlich Ausdehnung, Gestalt, Lage und Bewegung, ist zwar in mir, der ich nur ein denkendes Etwas bin, formal nicht enthalten; allein da es nur gewisse Zustände der Substanz sind, ich selbst aber eine Substanz bin, so können sie im Uebermaass (*eminenter*) in mir enthalten sein.

So bleibt nur die Vorstellung Gottes übrig, bei der es sich fragt, ob sie von mir selbst hat ausgehen können. Unter Gott verstelle ich eine unendliche, unabhängige, höchst weise, höchst mächtige Substanz, von der sowohl ich als alles andere Daseiende, im Fall dies bestellt, geschaffen ist. Je länger ich nun auf diese Bestimmungen Acht habe, desto weniger scheinen sie von mir allein haben ausgehen zu können. Deshalb ist nach dem Vorgehenden zu schliessen, dass Gott ist. Denn wenn auch die Vorstellung der Substanz in mir ist, weil ich selbst eine Substanz bin, so würde dies doch nicht die Vorstellung einer unendlichen Substanz sein, da ich endlich bin; sie muss des-

halb von einer Substanz, die wahrhaft unendlich ist, kommen. Auch darf ich nicht glauben, dass ich das Unendliche nicht als wahre Vorstellung erfasse, und dass es bloß die Verneinung des Endlichen sei, ähnlich wie ich die Ruhe und die Finsterniß durch die Verneinung der Bewegung und des Lichts erfasse; vielmehr erkenne ich offenbar, dass in einer unendlichen Substanz mehr Realität enthalten ist als in einer endlichen, und dass also die Vorstellung des Unendlichen gewissermassen der des Endlichen, d.h. die Vorstellung Gottes der von mir selbst in mir vorhergeht. Denn wie wollte ich wissen, dass ich zweifelte, begehrte, d.h. dass mir etwas mangelt, und dass ich nicht ganz vollkommen bin, wenn keine Vorstellung eines vollkommenen Wesens in mir wäre, an dessen Vergleichung ich meine Mängel erkannte?

Auch kann man nicht sagen, dass diese Vorstellung Gottes vielleicht materiell falsch und deshalb aus Nichts sein könne, wie ich oben bei den Vorstellungen der Wärme, der Kälte und ähnlicher Bestimmungen gesagt habe. Denn sie ist im Gegentheil im höchsten Grade deutlich und klar, enthält mehr gegenständliche Realität als irgend eine andere, und ist daher mehr wahr als alle anderen und bei ihr am wenigsten ein Verdacht vorhanden, dass sie falsch sei.

Ich sage, diese Vorstellung eines höchst vollkommenen und unendlichen Wesens ist im höchsten Maa-

sse wahr, denn wenn ich mir einbilden könnte, dass ein solches Wesen nicht bestelle, so kann ich mir doch nicht einbilden, dass dessen Vorstellung mir nichts Reales biete, wie ich es eben von der Vorstellung der Kälte gesagt habe. Sie ist auch im höchsten Maasse klar und deutlich, und was ich klar und deutlich erfasse, ist wirklich und wahr, und was irgend eine Vollkommenheit enthält, ist ganz in ihr enthalten. Auch steht dem nicht entgegen, dass ich das Unendliche nicht begreife, und dass noch unzähliges Anderes in Gott ist, was ich nicht begreifen, ja vielleicht mit den Gedanken in keiner Weise erreichen kann; denn es gehört zur Natur des Unendlichen, dass es von mir, als Endlichem, nicht begriffen werden kann. Es genügt, dass ich dies einsehe und weiss, dass Alles, was ich klar erfasse und von dem ich weiss, dass es eine Vollkommenheit enthält, und vielleicht noch unzählig Vieles, was ich nicht kenne, entweder wirklich oder gegenständlich in Gott enthalten ist; so dass die Vorstellung, welche ich von ihm habe, von allen in mir befindlichen die wahrste, klarste und deutlichste ist.

Allein vielleicht bin ich etwas Grösseres, als ich denke, und vielleicht sind alle jene Vollkommenheiten, die ich Gott beilege, dem Vermögen nach in mir, wenn sie sich auch noch nicht äussern und in Thätigkeiten hervortreten. Denn ich bemerke schon, dass die

Kenntniss meiner allmählich zunimmt, und ich wüsste nicht, weshalb sie nicht mehr und mehr ins Unendliche zunehmen könnte, und weshalb, wenn dieses geschähe, ich nicht mit deren Hülfe auch alle übrigen Vollkommenheiten Gottes erlangen könnte, und endlich, weshalb das Vermögen zu diesen Vollkommenheiten, wenn es in mir ist, nicht zureichen sollte, um die Vorstellung derselben hervorzubringen.

Allein nichts von dem kann sein; denn gesetzt auch, dass mein Wissen allmählich zunimmt, und Vieles in mir dem Vermögen nach ist, was noch nicht in Thätigkeit übergegangen ist, so bezieht sich doch nichts davon auf die Vorstellung von Gott, in der überhaupt nichts bloß als Vermögen ist; denn schon das allmähliche Zunehmen ist ein sicheres Zeichen der Unvollkommenheit. Wenn übrigens mein Wissen auch sich allmählich vermehrt, so weiss ich doch, dass es deshalb niemals in Wirklichkeit unendlich werden wird, weil es nie dahin gelangen wird, dass es keiner weiteren Vermehrung fällig wäre. Von Gott nehme ich aber an, dass er so in Wirklichkeit unendlich ist, dass seine Vollkommenheit nicht vermehrt werden kann. Und endlich erkenne ich, dass das gegenständliche Sein der Vorstellung nicht bloß von dem Vermögen zu Sein, was eigentlich nichts ist, sondern nur von dem, wirklichen oder formalen Sein hervorgebracht werden kann.

Alles hierbei ist für den Aufmerksamen schon nach dem natürlichen Licht offenbar; wenn ich indess weniger aufmerke, und die Bilder der sinnlichen Dinge den Blick meines Denkens verdunkeln, so fasse ich es nicht so leicht, weshalb die Vorstellung eines vollkommneren Wesens, als ich bin, nothwendig von einem Wesen ausgehen müsse, was wirklich vollkommner ist; deshalb scheint eine fernere Untersuchung nöthig, ob ich selbst mit einer solchen Vorstellung sein könnte, wenn kein solches Wesen bestände.

Woher wäre ich nämlich dann? Von mir selbst entweder, oder von den Eltern oder von etwas Anderem, welches unvollkommner als Gott wäre; denn etwas Vollkommneres oder nur gleich Vollkommnes als Gott kann weder gedacht noch vorgestellt werden. Wenn ich aber von mir selbst wäre, so würde ich nicht zweifeln, nicht begehren, und nichts überhaupt würde mir mangeln; denn ich würde mir alle Vollkommenheiten, deren Vorstellung in mir ist, gegeben haben, und so würde ich selbst Gott sein. Auch darf ich nicht meinen, dass das mir Fehlende vielleicht schwerer zu erlangen sei als das, was jetzt in mir ist; vielmehr würde es offenbar viel schwieriger gewesen sein, dass ich, also ein denkendes Ding oder Substanz, aus nichts entstände, als dass ich die Kenntniss vieler unbekanntten Dinge erwürbe, die nur die Accidenzen dieser Substanz sind. Gewiss also würde ich,

wenn ich dieses Grössere vor mir hätte, mir wenigstens nicht das verweigert haben, was leichter zu haben ist, und ebensowenig alles Andere, was ich als in der Vorstellung Gottes enthalten weiss, da es nicht schwerer herzustellen scheint. Wäre es aber schwerer herzustellen, so würde es gewiss mir auch schwerer erscheinen; sofern ich nämlich das Uebrige, was ich habe, wirklich von mir hätte, weil ich wahrnehme, dass meine Macht hier ein Ende hätte.

Ich kann auch der Kraft dieser Gründe nicht damit entgehen, dass ich annehme, ich sei immer so wie gegenwärtig gewesen, mithin brauche kein Urheber meines Daseins aufgesucht zu werden. Denn die ganze Zeit meines Lebens kann in unzählige Theile getheilt werden, von denen keiner von dem anderen abhängt. Deshalb folgt daraus, dass ich kurz vorher gewesen bin, nicht, dass ich jetzt sein müsse, wenn nicht eine Ursache mich für diesen Zeitpunkt wieder erschafft, d.h. mich erhält. Denn wer auf die Natur der Zeit Acht hat, erkennt klar, dass es derselben Kraft und Thätigkeit bedarf, um eine Sache in den einzelnen Zeitpunkten ihrer Dauer zu erhalten, wie sie von Neuem zu erschaffen, wenn sie noch nicht bestände. Deshalb unterscheidet sich die Erhaltung von der Erschaffung bloß im Denken, und dieser Satz ist einer von denen, die durch das natürliche Licht offenbar sind. Ich muss mich deshalb selbst fragen, ob ich wohl eine Kraft

habe, um zu bewirken, dass ich, der ich jetzt bin, auch bald nachher sein werde. Denn da ich nur ein denkendes Ding bin, oder ich wenigstens jetzt nur von dem Theil meiner handle, welcher das denkende Ding ist so würde ich unzweifelhaft von einer solchen Kraft wissen, wenn sie in mir wäre.

Allein ich nehme keine solche wahr und erkenne daraus auf das überzeugendste, dass ich von einem von mir verschiedenen Wesen abhängе.

Indess ist jenes Wesen vielleicht nicht Gott, und ich bin von meinen Eltern oder von einer anderen, weniger vollkommenen Ursache als Gott hervorgebracht. Nun ist aber nach dem Früheren klar, dass in der Ursache mindestens ebenso viel wie in der Wirkung sein müsse. Da ich nun ein denkendes Ding bin, was eine Vorstellung von Gott hat, so muss auch von meiner Ursache, welche sie auch sei, gelten, dass sie ein denkendes Ding ist, und dass sie eine Vorstellung von allen Vollkommenheiten hat, die ich Gott zutheile, und man kann von dieser Ursache wieder fragen, ob sie von sich oder einem Anderen herrührt. Ist das Erstere, so erhellt aus dem Obigen, dass sie Gott selbst ist, denn hat sie die Kraft, durch sich zu sein, so hat sie unzweifelhaft auch die Kraft, in Wirklichkeit alle Vollkommenheiten zu besitzen, deren Vorstellung sie in sich hat, d.h. alle die, welche ich als in Gott enthalten vorstelle. Ist die Ursache aber von einem Andern,

so erhebt sich abermals die Frage, ob dieser Andere von sich oder von einem Anderen ist, bis man endlich zu der letzten Ursache gelangt, die Gott sein wird.

Denn es ist klar, dass hier ein Fortgang in das Unendliche nicht möglich ist, namentlich da es sich hier nicht bloß um die Ursache handelt, die mich einst hervorgebracht hat, sondern vornehmlich auch um die, welche mich jetzt erhält.

Auch kann man nicht annehmen, dass vielleicht mehrere Theil-Ursachen zu meiner Hervorbringung zusammengewirkt haben, und dass ich von der einen die Vorstellung der einen Vollkommenheit Gottes empfangen habe, und von einer anderen die Vorstellung einer anderen, so dass alle jene Vollkommenheiten wohl in der Welt angetroffen würden, aber nicht in Einem verbunden, der Gott ist. Vielmehr ist die Einheit, Einfachheit und Untrennbarkeit alles in Gott Seienden eine von den vornehmsten Vollkommenheiten, welche ich in ihm kenne. Und sicherlich könnte die Vorstellung der Einheit aller jener Vollkommenheiten von keiner Ursache in mich gelegt werden, die mir nicht auch die Vorstellung der übrigen Vollkommenheiten gewährt hätte; denn sie hätte nicht bewirken können, dass ich sie alle als verbunden und untrennbar erkennte, wenn sie nicht zugleich bewirkt hätte, dass ich wüsste, welches die Einzelnen wären.

Was endlich die Eltern anbetrifft, so mag Alles

wahr sein, was ich zu irgend einer Zeit von ihnen geglaubt habe; aber dennoch erhalten mich dieselben nicht, noch haben sie auf irgend eine Weise mich, soweit ich denkend bin, hervorgebracht; sondern sie haben nur gewisse Anlagen in jenen Stoff gelegt, dem ich, d.h. meine Seele (welche allein ich jetzt für mein Ich nehme), innezuwohnen annehme. Deshalb kann hier über sie keine Schwierigkeit entstehen, sondern es folgt daraus allein, dass ich bin, und dass die Vorstellung eines vollkommensten Wesens, d.h. Gottes, in mir ist, auf das offenbarste, dass Gott auch ist.

Ich habe nun noch zu untersuchen, auf welche Weise diese Vorstellung mir von Gott gegeben worden ist. Denn aus den Sinnen habe ich sie nicht geschöpft, noch ist sie mir unversehens zugekommen, wie dies mit den Vorstellungen sämtlicher Dinge zu geschehen pflegt, wenn sie den äusseren Sinnesorganen begegnen oder zu begegnen scheinen. Diese Vorstellung ist auch nicht von mir selbst gebildet; denn ich kann ihr offenbar nichts abnehmen und nichts hinzufügen; sie kann mir also nur angeboren sein, ebenso wie die Vorstellung meiner selbst. Es ist auch nicht zu verwundern, dass Gott, als er mich erschuf, seine Vorstellung mir mitgegeben hat, die seinem Werke wie das Zeichen des Künstlers eingeprägt sein sollte; auch ist nicht nöthig, dass dieses Zeichen eine von dem Werke selbst verschiedene Sache sei, vielmehr

ist daraus allein, dass Gott mich erschaffen hat, sehr glaubhaft, dass ich gleichsam nach seinem Bilde und ihm ähnlich gemacht worden bin, und dass jene Aehnlichkeit, in welcher die Vorstellung Gottes enthalten ist, von mir durch dasselbe Vermögen erkannt wird, durch welches ich mich selbst erkenne; d.h. wenn ich den Blick der Seele auf mich selbst wende, erkenne ich nicht nur, dass ich ein unvollständiges und von Anderen abhängiges Ding bin, ein Ding, was ohne Ende nach Grösserem und immer Grösserem oder Besserem strebt, sondern ich erkenne auch, dass der, von dem ich abhängig bin, alles dieses Grössere nicht unbestimmt und nur dem Vermögen nach, sondern wirklich unendlich in sich hat und so Gott ist. Die ganze Kraft des Beweises liegt darin, dass ich erkenne, es sei unmöglich, dass ich mit dieser Natur, wie ich sie habe, nämlich mit der Vorstellung Gottes in mir, sein könnte, wenn in Wahrheit nicht auch Gott wäre; der Gott nämlich, dessen Vorstellung in mir ist, d.h. der alle jene Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, sondern mit den Gedanken gleichsam nur berühren kann, und der durchaus keinem Mangel unterliegt.

Daraus erhellt genügend, dass er nicht betrügerisch sein kann; denn es ist nach dem natürlichen Licht offenbar, dass aller Betrug und Täuschung von einem Mangel abhängig ist. Ehe ich indessen dies genauer

untersuche und auf andere Wahrheiten, die daraus abgeleitet werden können, übergebe, will ich etwas in der Betrachtung Gottes selbst verweilen, seine Eigenschaften bei mir erwägen und die Schönheit dieses ungeheuren Lichtes, soweit es der Blick meines trüben Geistes zu ertragen vermag, anschauen, bewundern und anbeten. Denn so wie wir glauben, dass in diesem alleinigen Anschauen der göttlichen Majestät die höchste Seligkeit des jenseitigen Lebens besteht, so fühlen wir, dass wir schon durch das gegenwärtige, wenn auch viel unvollkommnere Anschauen das höchste Glück geniessen können, dessen wir in diesem Leben fällig sind.

Vierte Untersuchung.

Ueber das Wahre und Falsche.

Ich habe mich in diesen Tagen an die Abtrennung der Seele von den Sinnen so gewohnt und habe so genau bemerkt, wie gering das von den körperlichen Dingen wahrhaft Erkannte ist, und wie ich weit mehr von der menschlichen Seele und noch viel mehr von Gott erkenne, dass es mir gar nicht mehr schwer fällt, meine Gedanken von den anschaulichen Dingen weg zu den begrifflichen und von allem Stoff gelöst zu wenden. Ich habe fürwahr eine viel deutlichere Vorstellung von der menschlichen Seele, soweit sie ein denkendes Wesen ist, was keine Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe und nichts sonst von einem Körper als nur die Vorstellung desselben überhaupt hat; und während ich bemerke, dass ich zweifle, also ein unvollständiges und abhängiges Wesen bin, tritt mir die klare und deutliche Vorstellung eines unabhängigen und vollständigen Wesens, d.h. Gottes, entgegen. Daraus allein, dass eine solche Vorstellung in mir ist, oder dass ich mit einer solchen Vorstellung bestehe, schliesse ich völlig sicher, dass auch Gott ist, und dass von ihm mein Dasein in den einzelnen Zeitpunkten abhängt; ich bin überzeugt, dass der mensch-

liche Geist nichts sicherer und offener erkennen kann.

So glaube ich schon einen Weg zu erblicken, auf dem ich von der Betrachtung des wahren Gottes, in dem nämlich alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind, zur Kenntniss der übrigen Dinge gelangen kann. Vor Allem erkenne ich die Unmöglichkeit, dass er mich täuschen sollte; denn in aller Täuschung und Betrug ist etwas von Unvollkommenheit enthalten, und wenngleich die Fähigkeit, zu täuschen, ein Beweis von Scharfsinn oder Kraft zu sein scheint, so beweist doch der Wille, zu täuschen, unzweifelhaft eine Bosheit oder Schwäche und gehört deshalb nicht zu Gott. Ferner bemerke ich, dass eine gewisse Urtheilskraft in mir ist, die ich, wie alles Andere in mir, gewiss von Gott erhalten habe, und da Gott mich nicht täuschen will, so hat er mir gewiss nicht eine solche gegeben, bei deren rechtem Gebrauch ich irgend irren könnte. Auch könnte hierüber kein Zweifel bestellen, wenn nicht daraus scheinbar folgte, dass ich niemals irren könnte. Denn wenn ich Alles in mir von Gott habe, und er mir kein Vermögen, zu irren, gegeben hätte, so könnte ich auch niemals irren. So lange ich daher an Gott denke und mich ganz mit ihm beschäftige, treffe ich keine Ursache des Irrthums oder der Unwahrheit an; wenn ich aber auf mich zurückkomme, sehe ich mich unzähli-

gen Irrthümern ausgesetzt, und wenn ich nach deren Ursache forsche, bemerke ich, dass nicht blos die reale und positive Vorstellung Gottes oder eines vollkommensten Wesens, sondern auch eine gewisse verneinende Vorstellung des so zu sagen Nichts oder dessen, was von jeder Vollkommenheit am weitesten absteht, mir gegenübersteht, und dass ich gleichsam als etwas Mittleres zwischen Gott und dem Nichts oder zwischen dem höchsten Sein und Nichtsein aufgestellt bin. Soweit ich nun von dem höchsten Wesen geschaffen bin, ist nichts in mir, was mich täuschte oder in Irrthum führte; aber soweit ich auch gewissermassen an dem Nichts oder an dem Nicht-Sein Theil habe, d.h. insoweit ich das höchste Wesen selbst nicht bin, fehlt mir sehr Vieles, und es ist deshalb nicht zu verwundern, dass ich mich irre. So sehe ich wenigstens ein, dass der Irrthum als solcher nichts Reales ist, was von Gott kommt, sondern nur ein Mangel. Ich bedarf deshalb zu dem Irrthum keines Vermögens, das mir Gott zu dem Ende gegeben hätte, sondern mein Irren kommt daher, dass das Vermögen, das Wahre einzusehen, welches ich von ihm habe, in mir nicht unendlich ist.

Indess genügt dies noch nicht vollständig; denn der Irrthum ist keine reine Verneinung, sondern ein Mangel oder das Fehlen einer gewissen Kenntniss, die gewissermassen in mir sein sollte. Wenn ich nun auf die

Natur Gottes Acht habe, scheint es mir unmöglich, dass er in mich ein in seiner Art nicht vollkommenes Vermögen oder ein Vermögen, was einer ihm zugehörigen Vollkommenheit entbehren, gelegt haben sollte. Bonn je erfahrener ein Werkmeister ist, desto vollkommnere Werke gehen von ihm aus; wie könnte daher wohl von jenem höchsten Schöpfer aller Dinge etwas gemacht sein, was nicht in allen Richtungen vollkommen wäre? – Unzweifelhaft konnte Gott mich so erschaffen, dass ich niemals irrte; auch will er unzweifelhaft immer das Beste; ist es nun besser, dass ich irre, als dass ich nicht irre? – Während ich dies genauer erwäge, fällt mir zunächst bei, dass ich mich nicht wundern darf, wenn von Gott etwas geschieht, dessen Grund ich nicht einsehe, und dass ich an seinem Dasein nicht deshalb zweifeln darf, weil ich zufällig Einiges bemerke, von dem ich nicht begreife, weshalb und wie es von ihm gemacht ist. Denn da ich weiss, dass meine Natur sehr schwach und beschränkt ist, Gottes Natur aber unermesslich, unbegreiflich, unendlich, so weiss ich hiervon auch, dass er Unzähliges vermag, dessen Ursachen ich nicht kenne. Dieses allein liebt nach meiner Meinung den Gebrauch aller jener Gründe bei den physischen Dingen auf, welche von dem Zweck entlehnt werden; denn ich kann nicht ohne Verwegenheit meinen, die Zwecke Gottes auszufinden.

Ich bemerke ferner, dass nicht ein Geschöpf für sich, sondern das Ganze aller Dinge berücksichtigt werden muss, wenn man untersucht, ob die Werke Gottes vollkommen sind. Denn das, was vielleicht nicht mit Unrecht sehr unvollkommen erscheint, wenn es für sich betrachtet wird, ist in der Auffassung als Theil der Welt durchaus vollkommen, und obgleich ich an Allem habe zweifeln wollen und von nichts als von mir und Gott sicher das Dasein erkannt habe, so kann ich doch, nachdem ich die Allmacht Gottes erkannt habe, nicht leugnen, dass vieles Andere von ihm gemacht ist oder wenigstens gemacht werden konnte, mithin ich nur in dem Verhältniss eines Theiles zur Gesammtheit der Dinge stehe.

Wenn ich dann näher an mich herantrete und erforsche, welcher Art die Irrthümer seien (die allein eine Unvollkommenheit in mir beweisen), so bemerke ich, dass sie von zwei Umständen, die zugleich zusammentreffen, bedingt sind; nämlich von den in mir befindlichen Vermögen, zu erkennen, und von dem Vermögen, zu wählen, oder der Wahlfreiheit; also von dem Verstande und zugleich von dem Willen. Denn durch den Verstand allein erfasse ich nur Vorstellungen, von denen ich urtheilen kann, dass kein eigentlicher Irrthum im genauen Sinne in ihnen angetroffen wird. Denn wenn es vielleicht auch unzählige Dinge giebt, von denen ich keine Vorstellungen in mir habe,

so kann man doch nicht sagen, dass ich deren beraubt bin, sondern dass ich nur negativ ihrer ermangele. Ich kann nämlich keinen Grund beibringen, welcher bewiese, dass Gott mir ein grösseres Vermögen, zu erkennen, als geschehen, hätte zutheilen müssen. So sehr ich ihn also als einen erfahrenen Werkmeister anerkenne, so nehme ich doch nicht an, dass er in die einzelnen seiner Werke *alle* Vollkommenheiten hätte legen müssen, welche er in *einige* legen kann. Auch kann ich mich nicht beklagen, dass ich keinen umfassenden und vollkommenen Willen oder Wahlfreiheit von Gott empfangen habe, denn ich bemerke, dass sie durch keine Schranken beengt ist. Und es ist auch, was mir sehr bemerkenswerth scheint, nichts Anderes in mir so vollkommen und so gross, dass ich nicht einsehe, es könnte vollkommener und grösser sein. Denn wenn ich z.B. mein Vermögen, zu erkennen, betrachte, so sehe ich sogleich, dass es sehr gering und sehr beschränkt in mir ist, und bilde mir gleichzeitig die Vorstellung eines ändern grösseren, ja eines grössten und unendlichen solchen Vermögens und weiss, dass es blos deshalb, weil ich dessen Vorstellung bilden kann, zu Gottes Natur gehört. Wenn ich in derselben Weise das Vermögen der Erinnerung oder Einbildung oder sonst ein anderes untersuchte, so finde ich sie alle schwach und beschränkt in mir und unermesslich in Gott. Nur den Willen oder die

Wahlfreiheit nehme ich so gross in mir wahr, dass ich die Vorstellung einer grösseren nicht fassen kann. Deshalb ist dieser Wille es vorzüglich, auf dessen Grund ich annehme, dass ich ein Bild von Gott bin und eine Aehnlichkeit mit ihm in mir habe. Denn der Wille ist allerdings in Gott unvergleichlich grösser als in mir, sowohl in Beziehung auf die mit ihm verbundene Erkenntniss und Macht, die ihn fester und wirksamer machen, als auch in Beziehung auf den Gegenstand, weil er auf Mehreres sich erstreckt; allein in sich, in Wirklichkeit und genau betrachtet, erscheint er bei Gott nicht grösser, weil er nur darin besteht, dass wir etwas thun oder nicht thun können (d.h. bejahen oder verneinen, begehren oder verabscheuen), oder vielmehr darin, dass wir das, was der Verstand uns vorlegt, zu bejahen oder zu verneinen, zu begehren oder zu verabscheuen, so bestimmt werden, dass wir fühlen, keine äussere Kraft nöthige uns dazu. Denn es ist nicht erforderlich, dass ich mich zu beiden Seiten wenden könne, um frei zu sein; vielmehr erwähle ich die eine um so freier, je mehr ich zu dieser mich neige, sei es, weil ich den Grund des Wahren und Guten in ihr klar erkenne, oder weil Gott meine innersten Gedanken so bestimmt. Auch vermindert weder die göttliche Gnade noch die natürliche Erkenntniss irgendwie die Freiheit; vielmehr vermehren und stärken sie dieselbe. Jene Gleichgültigkeit aber,

die ich empfinde, wenn kein Grund mich mehr auf die eine als auf die andere Seite treibt, ist der niedrigste Grad der Freiheit und keine Vollkommenheit derselben; vielmehr zeugt sie nur von einem Mangel in der Erkenntniss oder von einer Verneinung. Denn wenn ich immer deutlich das Walire und Gute schaute, so würde ich niemals über mein Urtheil und meine Wahl schwanken und so, obgleich vollkommen frei, doch niemals gleichgültig sein.

Hieraus entnehme ich, dass auch das Vermögen, zu wollen, was ich von Gott habe, an sich betrachtet, nicht die Ursache meiner Irrthümer sein kann; denn es ist das Umfassendste und in seiner Art vollkommen. Ebenso wenig kann das Vermögen, zu erkennen, der Grund sein; denn was ich erkenne, erkenne ich unzweifelhaft richtig, da ich das Erkennen von Gott habe, und ich kann mich darin nicht täuschen. Woher kommen also meine Irrthümer? – Offenbar aus dem Einen, dass mein Wille sich weiter erstreckt als mein Verstand, und ich jenen nicht in denselben Schranken halte, sondern auch auf das, was ich nicht einsehe, ausdehne. Da der Wille hier durch nichts bestimmt wird, so weicht er leicht von dem Wahren und Guten ab, und so irre und sündige ich.

Als ich z.B. in diesen Tagen untersuchte, ob etwas in der Welt bestände, und ich aus diesem blossen Untersuchen die deutliche Folge entnahm, dass ich selbst

bestände, so konnte ich nicht leugnen, dass das, was ich so klar und deutlich einsah, wahr sei. Ich wurde dabei durch keine äussere Gewalt genöthigt; sondern aus dem grossen Lichte im Verstande ist eine grosse Neigung in dem Willen gefolgt, und so habe ich um so mehr von selbst und freiwillig das geglaubt, je weniger ich mich dazu gleichgültig verhielt. Jetzt aber weiss ich nicht allein, dass ich, insoweit ich ein denkendes Wesen bin, bestehe, sondern es tritt mir auch die Vorstellung einer körperlichen Natur entgegen, und es trifft sich, dass ich zweifle, ob die denkende Natur, die in mir ist, oder die ich vielmehr selbst bin, von jener körperlichen Natur verschieden ist, oder ob beide dasselbe sind. Ich nehme an, dass meinem Verstande sich noch kein Grund zeigt, der mich mehr für das Eine als für das Andere bestimmte; ich bin deshalb wenigstens unentschieden, ob ich eines von beiden bejahen oder verneinen oder nichts darüber aussagen soll. Diese Gleichgültigkeit erstreckt sich, nicht blos auf das, wovon der Verstand gar nichts erkennt, sondern allgemein auf Alles, was von ihm nicht hinreichend zu der Zeit erkannt wird, wo der Wille in Betreff desselben schwankt. Denn wenn auch noch so viel wahrscheinliche Annahmen mich auf die eine Seite ziehen, so genügt doch das blosses Wissen, dass dies nur Vermuthungen, aber keine zuverlässigen und unzweifelhaften Gründe sind, um meine Zustimmung

dem Gegentheil zuzuwenden. Ich habe dies sattsam in diesen Tagen erfahren, wo ich Alles, was ich früher für ganz zuverlässig hielt, deshalb allein, weil ich bemerkte, man könne dasselbe in einer Art bezweifeln, für durchaus falsch annahm. Wenn ich nun, so lange als ich das Wahre nicht klar und deutlich erkenne, mich des Urtheils enthalte, so ist klar, dass ich richtig handle und mich nicht irre. Vielmehr gebrauche ich, wenn ich in solchem Falle behaupte oder leugne, mein Urtheil nicht richtig, und ich werde ganz getäuscht, wenn ich auf die falsche Seite mich wende; erfasse ich aber die andere, so treffe ich zwar durch Zufall die Wahrheit, aber ich bin deshalb doch nicht ohne Schuld, weil es nach dem natürlichen Licht offenbar ist, dass die Erkenntniss des Verstandes immer den Entschluss des Willens vorausgehen muss. In diesem unrichtigen Gebrauch der Wahlfreiheit ist jener Mangel enthalten, welche das Wesen des Irrthums ausmacht. Ich sage, der Mangel liegt in dem Handeln selbst, soweit es von mir ausgeht, und nicht in dem Vermögen, was ich von Gott empfangen habe; auch nicht in dem Handeln, soweit es von diesem abhängt. Denn ich habe keine Ursache, mich zu beklagen, dass Gott mir keine grössere Kraft des Verstandes oder kein grösseres natürliches Licht, als geschehen, gegeben hat, weil es dem endlichen Verstande eigen ist, dass er Vieles nicht einsieht, und dem erschaffenen

Verstände, dass er endlich ist. Ich habe vielmehr dem, der mir niemals etwas schuldete, Dank für das von ihm Empfangene zu sagen und nicht zu meinen, dass ich von ihm beraubt worden, oder dass er das, was er mir nur nicht gegeben, mir genommen habe. Ich kann mich auch nicht beklagen, dass er mir einen Willen gegeben hat, der sich weiter als die Einsicht erstreckt; denn da der Wille nur in dem Einen, gleichsam Unheilbaren besteht, so gestattet es seine Natur nicht, ihm etwas abzunehmen, vielmehr schulde ich dem Geber um so mehr Dank, je umfassender der Wille ist. Endlich kann ich mich auch nicht darüber beklagen, dass Gott gemeinsam mit mir jene einzelnen Akte des Willens oder jene Urtheile hervorlockt, in denen ich irre; denn jene Akte sind durchaus gut und wahr, soweit sie von Gott abhängen, und meine Vollkommenheit ist dadurch grösser, dass ich sie hervorlocken kann, als wenn ich dies nicht konnte; der Mangel aber, in dem allein das wirkliche Wesen des Irrthums und der Schuld besteht, bedarf keiner Beihülfe Gottes, weil er nichts ist, und auf Gott als Ursache bezogen, nicht eine Beraubung, sondern nur eine Verneinung genannt werden muss. Denn es ist durchaus keine Unvollkommenheit in Gott, die mir die Freiheit gewährt, demjenigen beizustimmen oder nicht, dessen klare und deutliche Einsicht er nicht in meinen Verstand gelegt hat; vielmehr ist offenbar die Unvollkom-

menheit in mir, indem ich jene Freiheit nicht gut gebrauche und über Dinge urtheile, die ich nicht richtig einsehe.

Ich sehe indess, dass Gott es leicht möglich gewesen wäre, mich trotz meiner Freiheit und beschränkten Erkenntniss vor Irrthum zu schützen. Er brauchte nur meinem Verstande eine klare und deutliche Erkenntniss von Allem einzuflössen, was ich je überlegen würde; oder er brauchte es mir nur fest in das Gedächtniss einzuprägen, nie über einen nicht klar und deutlich eingesehenen Gegenstand zu urtheilen, so dass ich dies niemals vergessen konnte; auch sehe ich leicht ein, dass, wenn ich mich nur als Einzelnen beachte, ich dann vollkommener gewesen sein würde, wenn Gott mich so geschaffen hätte, als wie ich es jetzt bin. Aber ich kann nicht bestreiten, dass in der ganzen Gesammtheit der Dinge gewissermassen eine grössere Vollkommenheit ist, wenn einzelne Theile von Irrthum frei sind und andere nicht, als wenn alle sich einander gleich wären; und ich kann mich nicht beklagen, dass Gott gewollt hat, ich solle eine solche Person in der Welt vorstellen, welche nicht die vorzüglichste von allen und durchaus vollkommen ist.

Dazu kommt, dass, wenn ich auch nicht auf die erste Art mich aller Irrthümer enthalten kann, welche von der klaren Eingicht Alles dessen, worüber ich mich zu entschliessen habe, bedingt ist, ich es doch

auf die andere Art vermag, welche nur davon bedingt ist, dass ich mich jedes Urtheils zu enthalten habe, wo die Wahrheit der Sache nicht klar ist. Denn wenn gleich ich die Schwäche in mir bemerke, dass ich nicht immer an einem und demselben Gedanken festhalten kann, so kann ich doch durch häufige wiederholte Erwägung es erreichen, dass ich mich dessen, wo es nöthig, erinnere und so eine gewisse Gewohnheit, nicht zu irren, erlange.

Da hierin die grösste und vorzüglichste Vollkommenheit des Menschen besteht, so werde ich durch die heutige Untersuchung der Ursachen des Irrthums und der Unwahrheit nicht wenig gewonnen haben. Fürwahr kann es keine solche Ursachen ausser den dargelegten geben. Denn so oft ich den Willen bei dein Urtheilen so anhalte, dass er sich nur auf das erstreckt, was ihm deutlich und klar von dem Verstande geboten wird, so kann ich durchaus nicht irren. Denn jede klare und deutliche Vorstellung ist offenbar Etwas und kann deshalb nicht von Nichts kommen, sondern muss nothwendig Gott zum Urheber haben; ich sage, jenen höchst vollkommenen Gott, der nicht trügerisch sein kann; deshalb ist solche Vorstellung unzweifelhaft wahr.

Und so habe ich heute nicht blos gelernt, wovor ich mich zu hüten habe, um nicht zu irren, sondern auch, was ich zu thun habe, um die Wahrheit zu erlangen.

Denn ich werde sie sicherlich erlangen, wenn ich nur auf das, was ich vollkommen einsehe, Acht habe, und dies von dem Uebrigen, was ich verworren und dunkel auflasse, trenne. Ich werde mich dessen in Zukunft befleissigen.

Fünfte Untersuchung.

Ueber das Wesen der körperlichen Dinge und nochmals über Gott, dass er besteht.

Noch bleibt mir Vieles über die Eigenschaften Gottes und Vieles über meine oder meiner Seele Natur zu erforschen; doch werde ich dies vielleicht an einem anderen Orte vornehmen, denn jetzt scheint nichts dringlicher (nachdem ich erkannt, was ich thun und wofür ich mich hüten muss, um die Wahrheit zu erlangen), als dass ich von den Zweifeln, in welche ich die vorgehenden Tage gerathen bin, mich befreie, und dass ich sehe, ob etwas Gewisses über die körperlichen Dinge erreicht werden kann. Ehe ich indess untersuche, ob dergleichen Dinge ausser mir bestehen, muss ich ihre Vorstellungen; so wie sie in meinem Denken sind, betrachten und sehen, was darin deutlich und was verworren ist. Bestimmt stelle ich mir nämlich die Grösse vor, welche die Philosophen gewöhnlich die stetige nennen, oder die Ausdehnung dieser Grösse oder vielmehr der grossen Gegenstände nach Länge, Breite und Tiefe; ich zähle darin verschiedene Theile, und ich schreibe diesen Theilen Grössen, Gestalten, Längen und örtliche Bewegungen und diesen Bewegungen eine gewisse Zeitdauer zu.

Indess sind mir nicht bloß diese so allgemein betrachteten Bestimmungen völlig bekannt und klar, sondern ich erfasse auch, wenn ich aufmerke, unzählig vieles Besondere über Gestalten, Zahlen, Bewegung und Aehnliches, dessen Wahrheit so offenbar und meiner Natur entsprechend ist, daß ich bei ihrer ersten Aufdeckung scheinbar nichts Neues erfahre, sondern nur eines früher Gewussten mich entsinne oder nur auf das erst aufmerksam werde, was schon längst in mir war, wenn ich auch früher den Blick der Seele nicht darauf gerichtet hatte. Und was das Bemerkenswerteste ist, ich finde unzählige Vorstellungen von Dingen in mir, die, wenn sie vielleicht nirgends ausser mir bestehen, doch kein Nichts genannt werden können, und obgleich ich gleichsam nach Belieben an sie denke, so sind sie doch nicht rein von mir erdacht, sondern haben ihre wahre und unveränderliche Natur. Wenn ich z.B. ein Dreieck mir vorstelle, so ist, wenn auch vielleicht eine solche Figur nirgends ausser meinen Gedanken besteht oder je bestanden hat, doch dessen Natur durchaus bestimmt, in seinem Wesen und seiner Gestalt unveränderlich und ewig und nicht von mir gemacht, noch von meiner Seele abhängig. Dies erhellt daraus, daß von diesem Dreieck verschiedene Eigenthümlichkeiten bewiesen werden können, wie, daß seine drei Winkel zwei rechten gleich sind, daß seinem größten Winkel die grösste Seite

gegenübersteht, und Aehnliches. Ich mag wollen oder nicht, so muss ich dies anerkennen, auch wenn ich früher bei der Vorstellung eines Dreiecks nicht daran gedacht habe, und es mithin von mir nicht erdacht sein kann. Denn es gehört nicht hierher, wenn ich sage, dass mir vielleicht von den äusseren Dingen durch die Sinneswerkzeuge diese Vorstellung des Dreiecks zugeführt worden sei, weil ich nämlich Gegenstände von solcher dreieckigen Gestalt bisweilen gesellen habe. Ich kann nämlich unzählige andere Figuren erdenken, die mir unzweifelhaft niemals durch die Sinne zugeführt worden sind, und ich kann doch von ihnen, wie von dem Dreieck, verschiedene Eigenschaften beweisen, die alle wahr sind, da ich sie klar erkenne, und die deshalb Etwas und kein reines Nichts sind. Denn es ist offenbar alles Wahre ein Etwas, und ich habe bereits ausführlich gezeigt, dass alles von mir klar Erkannte wahr ist; ja, selbst wenn ich es nicht dargelegt hätte, ist doch die Natur meiner Seele gewiss derart, dass ich dann doch beistimmen müsste, wenigstens so lange ich es klar einsehe; und ich entsinne mich, dass ich auch früher, wo ich mich auf die Gegenstände der Sinne vorzüglich verliess, solche Wahrheiten, die ich von den Figuren oder Zahlen oder anderen zur Arithmetik oder Geometrie oder überhaupt zur reinen und nicht angewandten Mathematik Gehörenden klar einsah, immer für die sicher-

sten von allen gehalten habe.

Wenn nun daraus allein, dass ich die Vorstellung eines Dinges aus meinem Denken entnehmen kann, folgt, dass Alles, was ich als diesen Dingen zugehörend klar und deutlich erkenne, auch wirklich ihnen zugehört, kann da hieraus nicht auch ein Beweis für das Dasein Gottes entnommen werden? Gewiss finde ich seine Vorstellung, nämlich die eines höchst vollkommenen Wesens ebenso in mir, wie die Vorstellung irgend einer Figur oder Zahl, und ich erkenne ebenso klar und deutlich, dass das Immer-Sein zu ihrer Natur gehört, wie dass das, was ich über eine Figur oder Gestalt beweise, zur Natur dieser Figur oder Gestalt gehört. Wenn deshalb auch nicht Alles, was ich in den vorigen Tagen ermittelt habe, wahr wäre, so müsste doch das Dasein Gottes für mich wenigstens denselben Grad von Gewissheit haben, den bisher die mathematischen Wahrheiten gehabt haben.

Allerdings ist dies auf den ersten Blick nicht so klar, sondern scheint etwas sophistisch. Ich bin nämlich gewohnt, in allen anderen Dingen die Wesenheit von dem Dasein zu unterscheiden, und überrede mich deshalb leicht, dass letzteres auch von der Wesenheit Gottes getrennt werden könne, so dass Gott auch als nicht-seiend vorgestellt werden könne. Gebe ich jedoch genauer Acht, so erhellt, dass das Dasein Gottes ebenso wenig von seiner Wesenheit getrennt werden

kann, als es bei dem Dreieck möglich ist, von dessen Vorstellung die Gleichheit seiner drei Winkel mit zwei rechten abzutrennen oder von der Vorstellung des Berges die des Thales zu trennen. Es ist also ebenso widersprechend, Gott (d.h. ein höchst vollkommenes Wesen), dem das Dasein fehlt (d.h. dem eine Vollkommenheit fehlt), zu denken, als einen Berg zu denken, dem das Thai fehlt.

Indess, wenn ich mich Gott ebenso nur als daseiend wie den Berg nur mit dem Thal denken kann, so folgt doch, wie aus der Vorstellung eines Berges mit einem Thale noch nicht folgt, dass ein Berg in der Welt ist, auch daraus, dass ich Gott als daseiend vorstelle, noch nicht, dass Gott ist. Denn mein Denken legt den Dingen keine Nothwendigkeit auf, und so wie ich mir ein geflügeltes Pferd vorstellen kann, obgleich kein Pferd Flügel hat, so kann ich vielleicht Gott das Dasein zuteilen, obgleich kein Gott besteht.

Allein hier steckt ein Trugschluss. Denn nicht daraus, dass ich den Berg ohne Thai nicht denken kann, folgt, dass irgendwo ein Berg und Thai besteht, sondern nur, dass Berg und Thai, mögen sie bestehen oder nicht, von einander nicht getrennt werden können. Aber bei Gott kann ich ihn nur daseiend denken, und so folgt, dass das Dasein von Gott untrennbar ist, und dass er deshalb in Wahrheit besteht; nicht, weil mein Gedanke dies bewirkt oder einem Dinge eine ge-

wisse Nothwendigkeit auflegt, sondern umgekehrt, weil die Nothwendigkeit der Sache selbst, nämlich des Daseins Gottes, mich bestimmt, dies zu denken. Denn es hängt nicht so von mir ab, Gott ohne Dasein zu denken (d.h. ein vollkommenstes Wesen, dem eine Vollkommenheit abgeht), wie ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen.

Auch darf man hier nicht sagen, dass es allerdings nothwendig werde, Gott als daseiend zu setzen, nachdem ich gesagt, dass er alle Vollkommenheiten habe; denn allerdings sei das Dasein eine solche; allein die vorgängige Annahme sei nicht nothwendig gewesen; denn es sei z.B. auch nicht nothwendig, anzunehmen, dass um alle Ecken einer viereckigen Figur ein Kreis beschrieben werden könne; wenn man es aber annähme, so müsste man anerkennen, dass um ein ungleichseitiges und schiefes Viereck ein Kreis beschrieben werden könne, was doch offenbar falsch sei.

Allein wenn es auch nicht nothwendig ist, dass ich irgendwie und wann auf den Gedanken Gottes komme, so ist es doch nothwendig, dass, wenn ich über ein erstes und höchstes Wesen zu denken beginne und dessen Vorstellung gleichsam aus dem Schatz meiner Seele entnehme, ich ihm alle Vollkommenheiten zutheile, wenn ich sie auch nicht alle aufzähle oder einzeln vorstelle. Diese Nothwendigkeit reicht vollkommen hin, um später, wenn ich das Dasein als

eine Vollkommenheit erkenne, richtig zu schliessen, dass das erste und höchste Wesen besteht, gerade so, wie es nicht nothwendig ist, dass ich mir ein Dreieck vorstelle; will ich aber eine geradlinige Figur mit nur drei Winkeln betrachten, so muss ich ihr nothwendig das zutheilen, woraus die Gleichheit ihrer Winkel mit zwei rechten richtig folgt, auch wenn ich selbst dies zu dieser Zeit nicht bemerke. Wenn ich aber prüfe, welche Figuren von dem Kreis umschrieben werden können, so ist die Annahme durchaus nicht nöthig, dass alle vierseitigen Figuren dazu gehören, ja, ich kann mir dies nicht einmal einbilden, so lange ich nur das zulassen will, was ich klar und deutlich einsehe.

Sonach ist ein grosser Unterschied zwischen solchen falschen Sätzen und den wahren, mir eingeborenen Vorstellungen, deren erste und vornehmste die Gottes ist. Denn ich sehe auf viele Arten ein, dass sie nichts Gemachtes ist, was von meinem Denken abhängt, sondern das Bild einer wahren und unveränderlichen Natur. Denn erstens kann kein anderes Ding von mir erdacht werden, zu dessen Wesen auch das Dasein gehörte, ausser Gott allein; sodann kann ich nicht zwei oder mehr solcher Götter vorstellen, vielmehr muss ich mit der Annahme des Daseins des Einen es als durchaus nothwendig einsehen, dass er auch schon von Ewigkeit bestanden hat und in Ewigkeit bleiben wird, und endlich erkenne ich noch Vie-

les in Gott, wobei von mir nichts abgenommen oder verändert werden kann. Welcher Beweisart indess ich mich auch bediene, immer kommt die Sache darauf zurück, dass nur das, was ich klar und deutlich einsehe, mich voll überzeugt. Ans dem, was ich so einsehe, kommt Einzelnes wohl Jedem vor, Anderes wird aber nur von denen entdeckt, die genauer hinsehen und sorgsam forschen; ist Letzteres aber einmal entdeckt, so gilt es nicht weniger sicher als Jenes. So zeigt es sich nicht so leicht, dass bei einem rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Grundlinie den Quadraten beider Seiten gleich ist, als dass jene Grundlinie dem grössten Winkel gegenübersteht; aber Jenes wird nicht weniger für wahr angenommen, nachdem es einmal eingesehen ist. In Bezug auf Gott aber würde ich, wenn ich nicht in Vorurtheilen befangen wäre und die Bilder der sinnlichen Dinge von allen Seiten mein Denken umlagerten, ihn am ersten und leichtesten anerkennen. *Denn was ist an sich offenkundiger, als dass das höchste Wesen ist, oder dass Gott, bei dem allein das Dasein zu dessen Wesen gehört, besteht?* Wenn es auch aufmerksamer Betrachtungen bedurfte, um dies einzusehen, so bin ich doch jetzt hiervon nicht allein ebenso gewiss, wie von Allem, was mir am gewissten erscheint, sondern ich bemerke ausserdem, dass die Gewissheit der übrigen Dinge von jener so abhängt, dass ohnedies nichts vollkom-

men erkannt werden kann. Denn wenn ich auch so beschaffen bin, dass ich das, was ich klar und deutlich einsehe, für wahr halten muss, so bin ich doch auch so beschaffen, dass ich den geistigen Blick nicht immer auf dieselbe Sache richten kann, um sie klar einzusehen, und dass oft die Erinnerung an frühere Urtheile hervortritt, so dass, wenn ich nicht weiter auf die Gründe Acht habe, weshalb ich früher so geurtheilt habe, andere Gründe beigebracht werden können, die, wenn ich Gott nicht konnte, mich leicht von meiner Meinung abbringen würden. So würde ich von keiner Sache eine wahre und sichere Wissenschaft haben, sondern nur unbestimmte und veränderliche Meinungen. So scheint es z.B. bei Betrachtung der Natur eines Dreiecks mir, der mit den Lehrsätzen der Geometrie vertraut ist, ganz klar, dass dessen drei Winkel zwei rechten gleich sind, und ich muss dies für wahr halten, so lange ich auf den Beweis Acht habe; allein sowie ich den geistigen Blick davon abwende, kann es, wiewohl ich mich entsinne, dass ich es klar eingesehen habe, doch leicht kommen, dass ich dessen Wahrheit bezweifele, wenn ich nämlich von Gott nichts wüsste. Denn ich kann mir einreden, dass ich derart von Natur gemacht worden, dass ich selbst in solchen Dingen bisweilen irre, die ich am klarsten einzusehen meine; insbesondere wenn ich bedenke, dass ich oft Vieles für wahr und gewiss gehal-

ten habe, was ich später, durch andere Gründe bestimmt, für falsch erkannt habe. Nachdem ich aber eingesehen habe, dass Gott ist, habe ich auch erkannt, dass Alles von ihm abhängt, und dass er nicht trügerisch ist, und habe daraus abgenommen, dass Alles, was ich klar und deutlich einsehe, nothwendig wahr ist, auch wenn ich nicht mehr auf die Gründe Acht habe, die mich zu dem Fürwahrhalten bestimmt haben, sofern ich nur mich entsinne, dass ich es klar und deutlich eingesehen habe. Dann kann kein entgegengesetzter Grund beigebracht werden, der mich zu zweifeln veranlagst, sondern ich habe eine wahre und gewisse Erkenntniss. Dies gilt nicht blos von diesem, sondern von Allem, dessen ich mich entsinne, einmal bewiesen zu haben, wie von den Sätzen der Geometrie und Aehnlichem. Denn was wollte man mir jetzt noch entgegenen? Etwa, ich sei so beschaffen, dass ich leicht irrte? – Aber ich weiss nun, dass ich in dem, was ich klar einsehe, nicht irren kann. – Oder dass ich Vieles für wahr und gewiss gehalten habe, was ich später für falsch erkannt habe? – Allein von Solchem hatte ich nichts klar und deutlich erkannt, sondern hatte in Unkenntniss dieser Regel der Wahrheit aus anderen Gründen vielleicht das geglaubt, was ich später als unsicher entdeckte. – Was will man also sagen? Etwa (wie ich mir kürzlich entgegenhielt), dass ich vielleicht träume, d.h. dass Alles, was ich

jetzt denke, nicht mehr wahr sei, als was mir im Traume begegnet? – Selbst dies ändert nichts, denn selbst wenn ich träumte, bleibt das, was meinem Verstande offenbar ist, durchaus wahr.

So sehe ich, dass die Gewissheit und Wahrheit aller Wissenschaft allein von der Erkenntniss des wahren Gottes abhängt; ehe ich daher ihn kannte, konnte ich von nichts eine vollkommene Erkenntniss haben. Jetzt aber kann mir Unzähliges bekannt und gewiss sein, sowohl von Gott selbst und anderen unkörperlichen Dingen als auch von der ganzen körperlichen Natur, welche der Gegenstand der reinen Mathematik ist.

Sechste Untersuchung.

Ueber das Dasein der körperlichen Dinge und den wirklichen Unterschied der Seele vom Körper.

Es bleibt noch die Untersuchung über das Dasein der körperlichen Dinge. Ich weiss jetzt wenigstens, dass sie, soweit sie Gegenstände der reinen Mathematik sind, bestehen können, da ich diese klar und deutlich einsehe. Denn unzweifelhaft vermag Gott Alles das zu bewirken, was ich so einzusehen vermag, und ich habe nie angenommen, dass ihm etwas unmöglich sei, ausser wenn mir unmöglich war, es deutlich vorzustellen.

Ausserdem scheint auch aus dem Vorstellungsvermögen, dessen ich mich bediene, wenn ich es mit diesen körperlichen Dingen zu thun habe, zu folgen, dass sie sind; denn wenn man genauer betrachtet, was dieses Vorstellungsvermögen ist, so zeigt es sich nur als eine Anwendung des erkennenden Vermögens auf einen ihm am innigsten gegenwärtigen Körper, der mithin besteht.

Damit dies deutlich werde, untersuche ich zuerst den Unterschied zwischen dem Vorstellungsvermögen und dem reinen Erkennen. Wenn ich z.B. ein Dreieck mir vorstelle, so sehe ich nicht blos ein, dass es eine

von drei Linien eingeschlossene Figur ist, sondern ich schaue zugleich jene drei Linien wie dem geistigen Blick gegenwärtig, und dies ist das, was ich bildlich vorstellen nenne. Wenn ich aber an ein Tausendeck denken will, so sehe ich zwar ebenso gut ein, dass es eine Figur ist, die aus tausend Seiten besteht, wie ich von dem Dreieck einsehe, dass es eine Figur ist, die aus drei Seiten besteht; aber ich kann mir nicht in gleicher Weise diese tausend Seiten bildlich vorstellen oder sie als gegenwärtig anschauen. Ich stelle mir dann wegen der Gewohnheit, immer etwas bildlich vorzustellen, wenn ich an körperliche Dinge denke, vielleicht verworren eine Figur vor, aber sie ist offenbar nicht jenes Tausendeck, weil sie nicht von der verschieden ist, die ich mir vorstellen würde, wenn ich an ein Zehntausendeck oder an eine Figur von noch mehr Seiten dächte. Auch nützt mir diese Vorstellung nichts, um die Eigenschaften zu erkennen, durch die sich das Tausendeck von anderen Vielecken unterscheidet. Wenn es sich aber um ein Fünfeck handelt, so kann ich zwar dessen Gestalt ohne Hülfe des bildlichen Vorstellens mir ebenso wie die Figur des Tausendecks denken, aber ich kann es zugleich auch mir bildlich vorstellen, indem ich nämlich den geistigen Blick auf dessen fünf Seiten richte und auf die Fläche, die sie einschliessen. Hier bemerke ich deutlich, dass ich einer eigenthümlichen geistigen An-

strengung bedarf, um bildlich vorzustellen, deren ich zu dem Denken nicht bedarf, und diese besondere Anstrengung der Seele zeigt deutlich den Unterschied zwischen dem bildlichen Vorstellen und der reinen Erkenntniss.

Ueberdem erwäge ich, dass diese in mir befindliche Kraft des bildlichen Vorstellens in ihrem Unterschied von der Kraft der Erkenntniss zu dem Wesen meiner, d.h. meiner Seele nicht gehört. Denn wenn jene auch nicht da wäre, so bliebe ich doch zweifellos derselbe wie jetzt. Daraus folgt, dass jene von einer anderen von mir verschiedenen Sache abhängt, und ich sehe leicht ein, dass, wenn ein Körper besteht, mit dem die Seele so verbunden ist, dass sie gleichsam zur Besichtigung jenes sich nach Belieben wendet, es möglich ist, dass ich durch diesen Körper selbst die körperlichen Dinge vorstelle. Mithin unterschiede sich diese Art zu denken von der reinen Erkenntniss nur dadurch, dass die Seele bei dem Erkennen sich gleichsam zu sich selbst wendet und eine von den ihr inwohnenden Vorstellungen anschaut; wenn sie aber bildlich vorstellt, wendet sie sich zum Körper und schaut in ihm etwas an, was der von ihr erkannten oder durch die Sinne, empfangenen Vorstellung entspricht.

Ich sehe, sage ich, leicht ein, dass das bildliche Vorstellen so vor sich gehen kann, wenn ein Körper

besteht, und da keine gleich passende andere Art, es zu erklären, sich zeigt, so nehme ich daraus mit Wahrscheinlichkeit ab, dass ein Körper besteht. Dies geschieht aber nur mit Wahrscheinlichkeit, und obgleich ich Alles genau erwäge, so sehe ich doch nicht, dass aus dieser bestimmten Vorstellung der körperlichen Natur, die ich in meinem bildlichen Vorstellen antreffe, ein Grund dafür entnommen werden kann, welcher das Dasein eines Körpers mit Nothwendigkeit ergibt.

Ich pflege indess noch vieles Andere neben jener körperlichen Natur, welche der Gegenstand der reinen Mathematik ist, bildlich vorzustellen; so die Farben, die Töne, die Geschmäcke, den Schmerz und Aehnliches, keines aber so bestimmt; und weil ich dies besser durch die Sinne erfasse, von denen es mit Hülfe des Gedächtnisses zur Vorstellungskraft gelangt zu sein scheint, so wird, um dies bequemer abzuhandeln, mit derselben Sorgfalt auch von den Sinnen zu handeln und zu ermitteln sein, ob ich aus dem, was ich durch die Art des Denkens, welche ich den Sinn nenne, erfasse, einen sicheren Beweis für das Dasein der körperlichen Dinge entnehmen kann.

Und zunächst habe ich also bei mir die Frage zu wiederholen, was denn das ist, was ich als das sinnlich Wahrgenommene früher für wahr gehalten habe, und weshalb ich dies gethan habe. Dann werde ich die

Gründe zu erwägen haben, weshalb ich später dies in Zweifel gezogen habe, und endlich werde ich überlegen, was ich nunmehr von ihnen zu glauben habe.

Zuerst also habe ich gefühlt, dass ich einen Kopf, Hände, Füße und die übrigen Glieder habe, aus denen jener Körper besteht, welchen ich als einen Theil von mir, ja vielleicht als mich selbst ansah. Und ich fühlte, dass dieser Körper sich unter vielen andern befand, von denen er mancherlei Vortheil oder Nachtheil erleiden konnte, und ich mass diese Vortheile durch das Gefühl der Lust und die Nachtheile durch das Gefühl des Schmerzes. Und neben dem Schmerz und der Lust empfand ich in mir auch Hunger, Durst und andere solche Begehren, ebenso gewisse körperliche Neigungen zur Fröhlichkeit, zur Traurigkeit, zum Zorn und zu anderen Affekten; äusserlich aber fühlte ich ausser der Ausdehnung, Gestalt und Bewegung der Körper auch in denselben Härte, Wärme und andere fühlbare Eigenschaften; und ausserdem das Licht und die Farben und die Gerüche und die Geschmäcke, nach deren Verschiedenheit ich den Himmel, die Erde, die Meere und die übrigen Körper von einander unterschied. Und fürwahr, nicht ohne Grund nahm ich wegen der Vorstellungen aller dieser Eigenschaften, welche meinem Denken sich darboten, und die allein ich eigentlich und unmittelbar fühlte, an, dass ich gewisse Dinge wahrnähme,

die von meinem Denken ganz verschieden sind, nämlich Körper, von denen diese Vorstellungen herkämen. Denn ich bemerkte, dass jene ohne all mein Zuthun mir zukamen, so dass ich keinen Gegenstand wahrnehmen konnte, obgleich ich wollte, wenn er nicht dem Sinnesorgan gegenwärtig war, noch die Wahrnehmung abhalten konnte, wenn er gegenwärtig war. Da nun die durch die Sinne empfangenen Vorstellungen viel lebhafter, ausdrücklicher und in ihrer Art deutlicher waren als die, welche ich selbst absichtlich im Denken bildete oder im Gedächtniss eingepägt bemerkte, so schien es mir unmöglich, dass sie von mir selbst kommen sollten. Es blieb also nur übrig, dass sie von anderen Dingen kamen, und da ich von diesen Dingen keine Kenntniss anders woher als aus diesen Vorstellungen hatte, so musste meine Seele jene für diesen ähnlich halten.

Auch entsinne ich mich, dass ich eher die Sinne gebraucht habe als den Verstand, und ich sah, dass die von mir selbst gebildeten Vorstellungen nicht so ausgepägt waren als die durch die Sinne empfangenen, und dass jene meist aus Theilen von diesen zusammengesetzt wurden, und so überredete ich mich leicht, dass ich durchaus keine Vorstellung im Verstande habe, die ich nicht vorher durch die Sinne empfangen hatte.

Auch hielt ich nicht ohne Grund jenen Körper, den

ich aus einem besonderen Recht den meinen nannte, mir mehr angehörig als irgend einen anderen; denn ich konnte mich niemals von ihm so wie von den übrigen trennen; alle Begehren und Affekte empfand ich in ihm und für ihn, und endlich bemerkte ich den Schmerz und den Kitzel der Wollust in dessen Theilen und nicht in den ausserhalb seiner befindlichen Körpern. Weshalb aber aus dieser, ich weiss nicht wo, befindlichen Empfindung des Schmerzes eine Traurigkeit der Seele, und aus der Empfindung des Kitzels eine Lust folgt, und weshalb jenes nicht näher zu beschreibende Drängen des Bauches, was ich Hunger nenne, mich treibt, Speise zu nehmen, und jene Trockenheit der Kehle zum Trank treibt, und weshalb ähnlich die übrigen wirken, dafür hatte ich durchaus keinen anderen Grund, als dass die Natur es mich so gelehrt habe. Denn es besteht keine Verwandtschaft (wenigstens soweit ich es eingehe) zwischen diesem Drange und dem Willen, Speise zu nehmen, oder zwischen der Wahrnehmung einer Schmerz erregenden Sache und dem Gedanken der Traurigkeit, die von dieser Wahrnehmung entspringt.

Auch alles Andere, was ich von den Gegenständen der Sinne annahm, schien mich die Natur gelehrt zu haben; denn ich war eher überzeugt, dass dies sich so verhielte, als ich die Gründe erwogen hatte, woraus sich dies ergeben konnte.

Später indess haben mancherlei Erfahrungen allmählich das ganze Vertrauen, was ich auf die Sinne setzte, geschwächt. Denn zuweilen erschienen mir Thürme, die ich von ferne für rund gehalten hatte, in der Nähe viereckig, und die mächtigen Bildsäulen, die auf ihren Spitzen standen, schienen mir, von unten ans gesehen, klein. Durch unzählige solcher Fälle bemerkte ich, dass das Urtheil über die Gegenstände der äusseren Sinne getäuscht werde; aber nicht blos das der äusseren, sondern auch das der inneren Sinne. Denn was kann mir bekannter sein als der Schmerz? Dennoch habe ich mitunter von Personen, denen ein Arm oder ein Bein abgeschnitten worden war, vernommen, dass sie meinten, mitunter den Schmerz noch in dem Körpertheile zu fühlen, der ihnen fehlte. Deshalb schien auch der Schmerz, den ich in meinen Gliedern fühlte, mir nicht ganz gewiss zu sein.

Dem habe ich kürzlich noch zwei sehr allgemeine Zweifelsgründe zugefügt; der erste ist, dass ich Alles, was ich im Wachen wahrzunehmen glaube, ich auch zu Zeiten im Traume wahrzunehmen meine. Da nun von dem, was ich im Traume wahrnehme, ich nicht annehme, dass es von Dingen ausserhalb meiner herkommt, so sehe ich nicht ein, weshalb ich dies eher von denen annehmen soll, die ich im Wachen wahrzunehmen meine. Der andere Zweifelsgrund war, dass ich den Urheber meines Daseins nicht kannte, wenig-

stens dies annahm, und deshalb meine Natur sehr wohl so eingerichtet sein konnte, dass ich auch in den Dingen mich irrte, welche mir als die wahrhaftesten erschienen.

Auf die Gründe, weshalb ich vorher von der Wirklichkeit der sinnlichen Gegenstände überzeugt gewesen, konnte ich leicht erwidern, dass die Natur zu Vielem treibt, was die Vernunft abräth, und dass man deshalb auf das, was die Natur lehrt, nicht viel vertrauen dürfe. Wenn auch die Sinneswahrnehmungen von meinem Willen unabhängig sind, so meinte ich doch daraus nicht schliessen zu können, dass sie von Dingen kommen, die von mir verschieden wären; denn es besteht vielleicht in mir ein von mir noch nicht erkanntes Vermögen, was sie bewirkt.

Jetzt aber, wo ich beginne, mich und meinen Schöpfer besser kennen zu lernen, nehme ich zwar nicht alles von den Sinnen Kommende ohne Unterschied für wahr; aber ich ziehe auch nicht Alles in Zweifel. Da ich weiss, dass Alles, was ich klar und deutlich erkenne, bei Gott so möglich ist, wie ich es erkenne, so genügt es erstens, dass ich eine Sache klar und deutlich ohne diese anderen erkennen kann, um mich des Unterschiedes derselben zu versichern; denn Gott kann wenigstens sie getrennt hinstellen. Es ist dabei gleichgültig, aus welchem Vermögen es geschieht, dass sie für verschieden gehalten werden.

Deshalb folgere ich allein daraus, dass ich weiss, ich bin, und dass ich einstweilen nichts weiter als zu meiner Natur oder meinem Wesen gehörig kenne, als nur, dass ich ein denkendes Wesen hin, richtig, dass mein Wegen darin besteht, ein denkendes Ding zu sein. Vielleicht habe ich auch einen Körper (oder ich bin vielmehr dessen gewiss, wie ich später bemerken werde), der eng mit mir verbunden ist; allein da ich auf der einen Seite eine klare und deutliche Vorstellung von mir selbst als eines blos denkenden und nicht ausgedehnten Dinges habe, und auf der anderen Seite eine deutliche Vorstellung des Körpers als eines ausgedehnten und nicht denkenden Dinges, so ist es gewiss, dass ich von meinem Körper wahrhaft unterschieden bin und ohne ihn bestehen kann.

Ich finde ferner in mir die Vermögen, auf verschiedene Weisen zu denken; so das Vermögen, bildlich vorzustellen, wahrzunehmen; und ich kann mich wohl als Ganzes deutlich und klar ohne diese vorstellen, aber nicht umgekehrt diese ohne mich, d.h. ohne eine erkennende Substanz, der sie innewohnen; denn ihre wirkliche Vorstellung schliesst einige Erkenntniss ein, und ich entnehme daraus, dass sie sich von mir wie die Sache von ihren Zuständen unterscheiden.

Ich bemerke noch einige andere Vermögen, wie das, den Ort zu wechseln, verschiedene Gestalten anzunehmen, und Aehnliches; auch diese können so

wenig wie die vorigen ohne irgend eine Substanz vorgestellt werden und können deshalb auch ohne sie nicht bestehen. Wenn sie aber bestehen, so ist klar, dass sie der körperlichen oder ausgedehnten Substanz innewohnen und nicht der erkennenden; denn ihre klare und deutliche Vorstellung enthält eine Ausdehnung, aber durchaus keine Einsicht.

Nun besteht zwar in mir ein leidendes Vermögen, wahrzunehmen, oder die Vorstellung der sinnlichen Dinge zu empfangen und zu erfassen; allein ich könnte davon keinen Gebrauch machen, wenn nicht auch ein thätiges Vermögen in mir oder einem Anderen bestände, was diese Vorstellungen bewirkte oder hervorbrächte. Dies kann aber fürwahr in mir selbst nicht sein, weil es keine Erkenntniss voraussetzt, und diese Vorstellungen ohne mein Zuthun, ja oft gegen meinen Willen hervortreten. Deshalb kann dieses Vermögen nur in einer von mir verschiedenen Substanz enthalten sein. Da nun diese alle Realität in gleichem oder grösserem Maasse *wirklich* enthalten muss, welche in den von diesem Vermögen hergebrachten Vorstellungen gegenständlich enthalten ist (wie ich früher bemerkt habe), so ist diese Substanz entweder ein Körper oder eine körperliche Natur, in der nämlich Alles wirklich enthalten ist, was in dem Vorstellen gegenständlich ist; oder es ist Gott oder irgend ein Geschöpf edler als der Körper, in welchem diese Realität

in höherem Maasse wirklich ist.

Da nun aber Gott nicht täuscht, so ist klar, dass er weder aus sich unmittelbar diese Vorstellungen mir zusendet, noch durch Vermittelung eines Geschöpfes, in dem deren gegenständliche Realität nicht in gleichem, sondern in höherem Maasse wirklich wäre. Denn da Gott mir kein Vermögen, dies zu erkennen, gegeben hat sondern eine grosse Neigung, sie als von körperlichen Dingen kommend zu nehmen, so wüsste ich nicht, wie Gott nicht selbst als trügerisch gelten sollte, wenn sie anderswoher als von den körperlichen Dingen kämen. Deshalb haben die körperlichen Dinge wirklich Dasein.

Allein deshalb bestehen nicht alle gerade so, wie ich sie sinnlich wahrnehme; denn diese Wahrnehmung ist in vielen Stücken dunkel und verworren; doch bestellt wenigstens das von ihnen, was ich klar und deutlich einsehe, d.h. Alles das Allgemeine, was den Gegenstand der reinen Mathematik bildet.

Das Uebrige betrifft entweder nur Einzelnes, wie z.B., dass die Sonne diese bestimmte Grösse hat und von dieser Gestalt ist, oder es ist weniger klar eingesehen, wie das Licht, der Ton, der Schmerz und Aehnliches; dies ist zwar sehr zweifelhaft und ungewiss; allein da Gott nicht trügerisch ist, und es deshalb keine Unwahrheit in meinen Annahmen geben kann, für deren Berichtigung mir nicht auch ein Vermögen

von Gott gegeben ist, so gewährt mir dies die sichere Hoffnung, dass ich auch hier die Wahrheit erreichen werde. Und offenbar hat Alles, was die Natur mich lehrt, etwas Wahrheit an sich. Denn unter Natur im Allgemeinen verstehe ich jetzt entweder nur Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Ordnung der geschaffenen Dinge, und unter meiner Natur im Besonderen die Verbindung von alledem, was Gott mir zugetheilt hat.

Heber nichts belehrt mich aber diese Natur so ausdrücklich als darüber, dass ich einen Körper habe, der sich schlecht befindet, wenn ich Schmerz empfinde, und der Speise oder Trankes bedarf, wenn ich Hunger oder Durst leide und Aehnliches. Ich darf deshalb nicht zweifeln, dass hierin einiges Wahre enthalten ist.

Auch lehrt mich die Natur durch jene Gefühle des Schmerzes, des Hungers, des Durstes u.s.w., dass ich nicht blos, wie der Schiffer in dem Schiffe, in meinem Körper gegenwärtig bin, sondern dass ich mit ihm auf das Engste verbunden und gleichsam gemischt bin, so dass ich eine Einheit mit ihm bilde. Denn sonst würde ich, der ich nur ein denkendes Wesen bin, bei Verletzungen meines Körpers keinen Schmerz fühlen, sondern nur im reinen Wissen diese Verletzung bemerken, wie der Schiffer durch das Gesicht bemerkt, wenn etwas im Schiff zerbricht, und ebenso würde

ich, wenn der Körper der Speise oder des Trankes bedürfte, dies ausdrücklich erkennen, ohne die verworrenen Empfindungen des Hungers und Durstes zu haben. Denn offenbar sind diese Empfindungen des Durstes, Hungers, Schmerzes nur gewisse verworrene Arten des Denkens, welche von der Einheit und gleichsam Vermischung der Seele mit dem Körper herkommen.

Ich werde ferner von der Natur belehrt, dass meinen Körper verschiedene andere Körper umgeben, von denen ich einige aufzusuchen, andere zu vermeiden habe. Und offenbar schliesse ich aus der Wahrnehmung der sehr verschiedenen Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Wärme, Härte und Aehnlichem, dass in den Körpern, wovon diese verschiedenen Sinneswahrnehmungen herkommen, gewisse ihnen entsprechende Unterschiede sein müssen, wenn sie auch vielleicht ihnen nicht ähnlich sind. Ebenso erhellt daraus, dass manche von diesen Wahrnehmungen mir angenehm und andere unangenehm sind, dass mein Körper, oder ich vielmehr als Ganzes, aus Körper und Seele bestellend, verschiedene Vortheile oder Schäden von den umgebenden Körpern erleiden kann.

Dagegen giebt es vieles Andere, das mich scheinbar die Natur auch gelehrt hat, was aber in Wahrheit nicht von ihr, sondern von einer gewissen Gewohnheit, voreilig zu urtheilen, herrührt, und was deshalb

leicht falsch sein kann; z.B. dass jeder Raum, in dem nichts meine Sinne erregt, leer sei, dass in einem warmen Körper etwas mit der in mir enthaltenen Vorstellung der Wärme ganz Aehnliches enthalten sei, dass in dem Weissen oder Grünen dieselbe Weisse oder Grüne enthalten sei, die ich wahrnehme, in dem Bitteren oder Süssen derselbe Geschmack u.s.w.; auch dass die Gestirne, Thürme und alle entfernten Körper gerade die Gösse und Gestalt haben, die sie meinen Sinnen bieten, und Anderes dergleichen.

Damit ich indess hier nicht undeutlich die Sache auffasse, muss ich genauer bestimmen, was ich eigentlich mit den Worten, dass die Natur mich etwas lehre, meine. Denn ich nehme hier die Natur in einem engeren Sinne als dem einer Zusammenfassung Alles dessen, was mir Gott gegeben hat. Denn in dem Zusammengefassten bezieht sich Vieles auf die Seele allein, z.B. wenn ich erkenne, dass Geschehenes nicht ungeschehen sein könne, und alles Andere, was nach dem natürlichen Licht sich verstellt, und von dem hier nicht die Rede ist; ebenso Vieles, was blos den Körper betrifft, z.B. dass er abwärts drängt, und Aehnliches, was ich hier auch nicht behandle; sondern nur das, was mir als einem aus Leib und Seele Zusammengesetzten von Gott gegeben ist. Deshalb lehrt diese Natur zwar, das zu fliehen, was das Gefühl des Schmerzes veranlasst, und das zu suchen, was das

Gefühl der Lust und Aehnliches veranlasst; allein sie lehrt uns nicht ausserdem, dass wir aus diesen Sinneswahrnehmungen ohne vorgängige Prüfung des Verstandes etwas über die ausser uns befindlichen Dinge folgern, weil die Wahrheit hierüber zu erkennen zur Seele allein und nicht zu dem Zusammengesetzten zu gehören scheint. Obgleich daher ein Stern mein Auge nicht mehr als das Licht einer kleinen Kerze erregt, so ist doch darin kein realer oder positiver Drang zu glauben, dass der Stern nicht grösser sei; vielmehr habe ich dies in meiner Kindheit unverständiger Weise angenommen. Ebenso fühle ich bei Annäherung zum Feuer die Wärme, und bei zu grösser Annäherung den Schmerz, aber deshalb besteht kein Grund dafür, dass in dem Feuer etwas dieser Wärme und diesem Schmerz Aehnliches enthalten sei, sondern nur, dass darin etwas von irgend einer Beschaffenheit enthalten ist, was diese Gefühle der Wärme und des Schmerzes in mir bewirkt. Ebenso folgt daraus, dass in einem Räume nichts meine Sinne erregt, nicht, dass kein Körper darin enthalten ist, sondern ich verkehre hier und in vielen anderen Fällen aus Angewöhnung die Ordnung der Natur, weil ich die Sinneswahrnehmungen, womit die Natur der Seele nur hat zeigen wollen, was dem Ganzen; dessen Theil sie ist, nützlich oder schädlich ist, und wie weit sie denn auch hinlänglich klar und deutlich sind, als sichere Regeln

der unmittelbaren Erkenntniss für das Wesen der auser uns befindlichen Körper benutze, obgleich sie darüber nur sehr dunkele und verworrene Auskunft geben.

Schon oben habe ich erkannt, wie meine Urtheile trotz der Güte Gottes falsch ausfallen können; allein hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit in Betreff dessen, was mir die Natur als zu erstreben oder zu fliehen zeigt, und ebenso in Betreff der inneren Sinne, wo ich Irrthümer bemerkt zu haben glaube, z.B. wenn Jemand, durch den angenehmen Geschmack einer Speise getäuscht, ein verborgenes Gift verschluckt. Aber selbst in diesem Falle treibt die Natur nur zur Erlangung dessen, was den angenehmen Geschmack enthält, aber nicht zu dem ihr völlig unbekanntem Gift. Es kann deshalb daraus nur gefolgert werden, dass diese Natur nicht allwissend ist, was nicht wunderbar ist, da der Mensch ein beschränktes Ding ist, und ihm deshalb nur eine beschränkte Vollkommenheit zukommt.

Allein mitunter irrt man auch in dem, wozu die Natur treibt, wie z.B. die Kranken ein Getränk oder eine Speise verlangen, die ihnen bald darauf Schaden bringt. Es lässt sich hier vielleicht sagen, dass diese nur wegen ihrer verdorbenen Natur sich irren; allein dies hebt die Schwierigkeit nicht, weil der Kranke so gut wie der Gesunde das Geschöpf Gottes ist, und es

ist deshalb bei jenem ebenso widersprechend, wenn er von Gott eine ihn betrügende Natur erhalten hat. Und so wie eine aus Rädern und Gewichten gefertigte Uhr nicht weniger genau alle Naturgesetze befolgt, wenn sie schlecht gefertigt ist und die Zeit schlecht anzeigt, als wenn sie allseitig den Wünschen des Künstlers entspricht, so betrachte ich auch den menschlichen Körper als eine Art Maschine, welche aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut so eingerichtet und zusammengesetzt ist, dass sie, auch wenn keine Seele in ihr bestände, doch alle die Bewegungen vollziehen würde, welche in ihr ohne Geheiss des Willens und deshalb nicht von der Seele ausgehen. Daher sehe ich leicht ein, dass es bei ihm ebenso natürlich ist, wenn er z.B. an der Wassersucht krank ist und deshalb an Trockenheit des Schlundes leidet, welche in der Seele das Gefühl des Durstes erregt, dass dann seine Nerven und andere Körpertheile davon ebenso erregt werden, und er den Trank nimmt, welcher die Krankheit steigert, als wenn er ohne einen solchen Fehler durch eine ähnliche Trockenheit des Schlundes veranlagst wird, einen ihm nützlichen Trank zu nehmen. Und obgleich ich mit Rücksicht auf den vorhergesetzten Zweck der Uhr sagen kann, dass sie von ihrer Natur abweicht, und ebenso auch von der Maschine des menschlichen Körpers als zu den in ihr gewöhnlichen Bewegungen gefertigt meinen kann,

dass sie von ihrer Natur abweicht, wenn ihr Schlund trocken ist, während doch das Trockene zu ihrer Erhaltung nichts taugt: so bemerke ich doch, dass diese Auffassung der Natur von der anderen sehr verschieden ist. Denn diese ist nur ein Name, welcher von der denkenden Vergleichung des kranken Menschen und der schlechten Uhr mit der Vorstellung des gesunden Menschen und der guten Uhr abhängt, und welche den Dingen, von denen sie ausgesagt wird, äusserlich bleibt; unter jener Natur verstehe ich aber etwas in den Dingen wirklich Vorhandenes, was deshalb nicht ohne Wahrheit ist.

Wenn indess auch im Hinblick auf den an der Wassersucht leidenden Körper es nur eine äusserliche Bezeichnung ist, wenn Reine Natur verdorben genannt wird, weil sie einen trockenen Schlund hat und doch keines Trankes bedarf, so ist es doch im Hinblick auf das Zusammengesetzte oder auf die mit dem Körper geeinte Seele kein blosser Name, sondern ein wirklicher Irrthum der Natur, dass sie da dürstet, wo der Trank ihr schädlich ist. Es ist deshalb noch zu untersuchen, wie es sich mit der Güte Gottes verträgt, dass die Natur in diesem Sinne trügerisch ist.

Ich bemerke nämlich, dass vorzüglich darin ein grosser unterschied zwischen Seele und Körper ist, dass der Körper seiner Natur nach immer theilbar ist, die Seele aber durchaus untheilbar. Denn wenn ich

hierbei mich als denkendes Wesen betrachte, so kann ich keine Theile in mir erkennen, sondern sehe mich nur als ein einiges und vollständiges Wesen; und obgleich mit dem ganzen Körper die ganze Seele geeint zu sein scheint, so kann man doch einen Fuss oder einen Arm oder irgend ein Glied des Körpers abschneiden, ohne dass der Seele dadurch etwas abgenommen wird. Auch können die Vermögen, zu wollen, wahrzunehmen, einzusehen u.s.w., nicht ihre Theile genannt werden, weil es ein und dieselbe Seele ist, welche will, welche wahrnimmt, und welche einsieht. Umgekehrt kann ich keine körperliche oder ausgedehnte Sache vorstellen, die ich nicht in Gedanken leicht theilte und dadurch erkannte, dass sie theilbar ist. Dies allein würde hinreichen, um mich zu belehren, dass die Seele vom Körper durchaus verschieden ist, wenn ich es nicht schon anderwärts wüsste.

Ich bemerke ferner, dass die Seele nicht von allen Theilen des Körpers unmittelbar erregt wird, sondern nur von dem Gehirn, und vielleicht nur von einem kleinen Theile desselben, nämlich von dem, worin der Gemein Sinn enthalten sein soll. So oft dieser Theil sich in demselben Zustande befindet, stellt er der Seele dasselbe dar, wiewgleich die übrigen Theile des Körpers sich verschieden verhalten mögen, wie unzählige Versuche beweisen, die ich hier nicht heranzählen brauche.

Ich bemerke ferner, dass die Natur des Körpers so beschaffen ist, dass kein Theil von einem anderen etwas entfernten Theile bewegt werden kann, ohne dass er nicht ebenso von jedem dazwischen liegenden ebenso bewegt werden könnte, wenn auch der entferntere sich ruhig verhielte. Wenn z.B. bei einem Seile A, B, C, D dessen letzter Theil D gezogen wird, so wird sich der erste A nicht anders bewegen, als wenn er nur von den zwischen liegenden Theilen B und C gezogen würde und der letzte D unbewegt bliebe. In ähnlicher Weise lehrt die Physik, dass, wenn ich am Fusse Schmerz fühle, dieses Gefühl mit Hülfe der in dem Fusse verbreiteten Nerven erfolgt, die gleich einem Seile von da zum Gehirn sich erstrecken, und wenn sie im Fusse angezogen werden, auch die inneren Theile des Gehirns, zu denen sie sich erstrecken, anziehen und eine Bewegung in ihnen veranlassen, welche von der Natur so eingerichtet ist, dass sie in der Seele das Gefühl eines in dem Fusse befindlichen Schmerzes veranlasst. Da indess diese Nerven das Schienbein, die Schenkel, die Lenden, den Rücken und den Hals durchlaufen müssen, um vom Fusse nach dem Gehirn zu gelangen, so kann es kommen, dass, wenn auch der in dem Fusse befindliche Theil nicht berührt wird, sondern nur ein mittlerer, doch dieselbe Bewegung in dem Gehirn erfolgt, als wenn der Fuss beschädigt würde. Die Seele muss dann

nothwendig denselben Schmerz fühlen, und dasselbe muss man für jeden anderen Sinn annehmen.

Ich bemerke endlich, dass, da jede von den Bewegungen in dem Theile des Gehirns, welcher die Seele unmittelbar erregt, nur eine und dieselbe Empfindung in ihr erweckt, nichts Besseres hierbei ausgedacht werden kann, als wenn sie diejenige Empfindung erweckt, die unter allen möglichen am meisten und häufigsten zur Erhaltung des gesunden Menschen beiträgt. Nun lehrt die Erfahrung, dass alle von der Natur uns zugetheilten Sinne von dieser Beschaffenheit sind, und dass deshalb Alles in ihnen die Macht und Weisheit Gottes bekundet. Wenn z.B. die Fussnerven heftig und ungewöhnlich bewegt werden, so giebt diese durch das Rückenmark zu dem Innern des Gehirns dringende Bewegung der Seele das Zeichen zu einer Empfindung, nämlich eines gleichsam im Fusse befindlichen Schmerzes, und so wird die Seele veranlasst, die Ursache desselben, als dem Fusse schädlich, möglichst zu entfernen.

Die menschliche Natur konnte aber von Gott auch so eingerichtet werden, dass dieselbe Bewegung im Gehirn etwas Anderes der Seele darstellte, etwa sich selbst, wie sie in dem Gehirn vorgeht, oder wie sie im Fusse ist, oder wie sie in den Zwischenstellen ist, oder irgend etwas Anderes; aber Alles dies würde nicht in gleicher Weise zur Erhaltung des Körpers beigetragen

haben.

Ebenso entsteht, wenn man des Trinkens bedarf, davon eine Trockenheit in der Kehle, welche deren Nerven und mittelst dieses das Innere des Gehirns anregt. Diese Bewegung erweckt in der Seele das Gefühl des Durstes, weil bei diesem ganzen Vorgang wir nichts Nützlicheres erfahren konnten, als dass wir des Trinkens zur Erhaltung der Gesundheit bedürfen, und so verhält es sich auch mit dem Uebrigen.

Hieraus erhellt offenbar, dass es der unermesslichen Güte Gottes nicht widerspricht, wenn die Natur des aus Seele und Körper bestehenden Menschen miteinander getauscht wird. Denn es kann allerdings nicht im Fusse, sondern in einem anderen Theile des von dem Fusse zu dem Gehirn gehenden Nerven oder in dem Gehirn selbst ein Umstand dieselbe Bewegung veranlassen, wie sie durch Beschädigung des Fusses erfolgt, und es wird auch dann der Schmerz in dem Fusse gefühlt werden, und der Sinn wird natürlich getäuscht werden, weil dieselbe Bewegung im Gehirn immer dieselbe Empfindung in der Seele erwecken muss. Allein da diese Bewegung weit häufiger von einer den Fuss verletzenden Ursache zu entstehen pflegt, als von einer anderwärts befindlichen Ursache, so ist es vernünftig, dass sie der Seele den Schmerz viel mehr als in dem Fusse, wie in einem anderen Theile befindlich, darstellt. Und wenn in einem Falle

die Trockenheit der Kehle nicht, wie gewöhnlich, aus einer zur Gesundheit des Körpers führenden Ursache, sondern aus einem anderen entstellt, wie es bei den Wassersüchtigen der Fall ist, so ist es viel besser, dass sie da getäuscht werde, als umgekehrt immer dann, wenn der Körper gesund ist. Gleiches gilt von den übrigen Fällen.

Diese Erwägung hilft mir nicht blos, alle Irrthümer, denen meine Natur unterworfen ist, zu erkennen, sondern sie auch zu vermeiden oder zu berichtigen. Denn wenn ich weiss, dass alle Sinne in Betreff dessen, was dem Körper nützlich ist, viel öfter das Wahre als das Falsche anzeigen, und ich immer mehrere Sinne zur Prüfung der Sache verwenden kann und ausserdem auch das Gedächtniss, welches das Gegenwärtige mit dem Vergangenen verbindet, und den Verstand, welcher alle Ursachen des Irrthums durchschaut, hier benutzen kann, so brauche ich nicht mehr zu fürchten, dass das von den Sinnen mir täglich Gebotene falsch sei, und jene übertriebenen Zweifel sind als lächerlich zu beseitigen. Dies gilt vorzüglich von dem wichtigsten in Betreff des Träumens, was ich von dem Wachen nicht unterscheide. Denn jetzt erkenne ich, dass beide darin sehr unterschieden sind, dass die Träume in dem Gedächtniss niemals mit den übrigen Handlungen des Lebens verbunden werden, wie es mit dem, was der Wachende erlebt, geschieht. Denn wenn

mir im Wachen plötzlich Jemand erschiene und gleich wieder verschwände, wie es in den Träumen geschieht, so dass ich weder sähe, woher er käme, noch wohin er ginge, so würde ich es nicht mit Unrecht für eine blosser Erscheinung oder für ein Phantasiebild im Gehirn, aber nicht für einen wirklichen Menschen halten. Wenn ich aber von dem, was geschieht, genau bemerke, woher, wohin und wann es sich ereignet, und diese Wahrnehmungen ohne Unterbrechung mit dem ganzen übrigen Leben verknüpfe, so bin ich ganz gewiss, dass es mir nicht im Traume, sondern im Wachen begegnet. Auch brauche ich über die Wahrheit dessen selbst nicht im Mindesten zu zweifeln, wenn ich alle Sinne, das Gedächtniss und den Verstand zu der Prüfung hinzunehme und von keinem dieser mir Etwas gemeldet wird, was dem Uebrigen widerspricht. Denn da Gott nicht trügerisch ist, so folgt, dass ich überhaupt in solchen Fällen nicht getäuscht werde. Da indess die Nothwendigkeit des Handelns nicht immer eine solche Frist zur genauen Untersuchung gestattet, so muss man zugestehen, dass das menschliche Leben in Bezug auf die Einzelheiten oft den Irrthümern ausgesetzt bleibt, und man muss die Schwäche unserer Natur anerkennen.

Ende.

Anhang.

*Die auf geometrische Art geordneten Gründe,
welche das Dasein Gottes und den Unterschied der
Seele von ihrem Körper beweisen.*

Definitionen.

1. Unter dem Namen *Denken* befasse ich Alles, was so in uns ist, dass wir dessen uns unmittelbar bewusst sind. Deshalb ist jedes Wollen, Einsehen, bildliche Vorstellen und sinnliche Wahrnehmen ein Denken. Ich habe »unmittelbar« beigefügt, um das auszuschliessen, was erst daraus folgt. So hat die willkürliche Bewegung zwar das Denken zu ihrem Ausgangspunkte, aber ist nicht selbst ein Denken.

2. Vorstellung nenne ich jene Form irgend eines Gedankens, durch deren unmittelbare Erfassung ich dieses Gedankens selbst bewusst bin. So kann ich nichts mit Worten ausdrücken, wenn ich nämlich weiss, was ich spreche, ohne dass nicht daraus offenbar erhellt, dass eine Vorstellung von dem, was jene Worte bezeichnen, in mir ist. Deshalb nenne ich nicht bloß die in der Phantasie eingezeichneten Bilder Vorstellungen; ja ich nenne sie keineswegs Vorstellungen, soweit sie nur in der körperlichen Phantasie, d.h.

in einem Theile des Gehirns eingezeichnet sind, sondern nur soweit sie die auf diesen Theil des Gehirns gerichtete Seele selbst unterrichten.

3. Unter »gegenständlicher (objektiver) Realität der Vorstellung« verstehe ich das Sein des durch die Vorstellung dargestellten Dinges, sofern dieses Sein in der Vorstellung ist. In diesem Sinne kann auch von einer gegenständlichen Vollkommenheit und von einem gegenständlichen Kunstwerk u.s.w. gesprochen werden. Denn Alles, was wir wahrnehmen, als in den Gegenständen der Vorstellungen befindlich, das ist in deren Vorstellungen »gegenständlich«.

4. Mau sagt, dass dies »*formal*« in den Gegenständen der Vorstellungen ist, wenn es so in denselben ist, wie wir es erfassen; und dass es in »*höherem Maasse*« darin ist, wenn es zwar nicht in gleicher Art, aber doch in dem Grade darin ist, dass es die Stelle jenes vertreten kann.

5. Jedes Ding, dem unmittelbar, wie dem Subjekte, etwas innewohnt, oder durch das etwas besteht, was wir wahrnehmen, d.h. eine Eigenschaft oder Beschaffenheit oder ein Attribut, dessen reale Vorstellung in uns ist, heisst *Substanz*. Denn wir haben von der Substanz im strengen Sinn keine andere Vorstellung, als dass es ein Ding ist, in welchem *formal* oder in *höherem Maasse (eminenter)* das besteht, was wir wahrnehmen, oder was *gegenständlich* in einer unserer

Vorstellungen ist. Denn das natürliche Licht lehrt, dass das Nichts kein reales Attribut haben kann.

6. Die Substanz, welcher unmittelbar das Denken einwohnt, ist die Seele. Ich brauche hier das Wort *Seele (mens)* statt des Wortes Lebensprinzip (*anima*), weil dieses zweideutig ist und oft für körperliche Dinge gebraucht wird.

7. Die Substanz, welche das unmittelbare Subjekt der räumlichen Ausdehnung und der Accidenzen ist, welche die Ausdehnung voraussetzen, wie Gestalt, Länge, Ortsbewegung, heisst *Körper*. Ob das, was Seele und Körper heisst, eine Substanz ist oder zwei verschiedene, wird später untersucht werden.

8. Die Substanz, welche wir als höchst vollkommen erkennen, und in der wir nichts vorstellen, was einen Mangel oder eine Schranke der Vollkommenheit enthält, heisst *Gott*.

9. Wenn wir sagen, dass etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Dinges enthalten sei, so heisst dies so viel, als dass dies von dem Dinge wahr sei oder von ihm bejaht werden könne.

10. Zwei Substanzen heissen wirklich unterschieden, wenn jede von ihnen ohne die andere bestehen kann.

Heische-Sätze (Postulate).

Ich verlange *zuerst*, dass die Leser inne werden, wie hinfällig die Gründe sind, aus denen sie bisher den Sinnen vertraut haben, und wie unsicher die Urtheile, die sie darauf gegründet haben. Sie mögen dies so lange und so oft bei sich bedenken, bis sie sich endlich gewöhnen, den Sinnen nicht mehr zu sehr zu vertrauen. Denn ich halte dies für nöthig, um in metaphysischen Dingen die Gewissheit zu erlangen.

Zweitens mögen sie die Seele selbst und alle ihre Attribute betrachten, die sie, wie sie bemerken werden, nicht in Zweifel ziehen können, auch wenn sie Alles das für falsch halten, was sie jemals durch ihre Sinne empfangen haben. Auch mögen sie nicht eher in dieser Betrachtung nachlassen, bis sie sich geübt haben, die Seele klar aufzufassen und als leichter erkennbar als alle körperliche Dinge einzusehen.

Drittens mögen sie die selbstverständlichen Sätze, die sie in sich antreffen, wie: dass etwas nicht zugleich sein und nicht sein könne; dass das Nichts nicht die wirkende Ursache eines Dinges sein könne, und Aehnliches, sorgsam bei sich erwägen und so jene von der Natur ihnen gegebene Klarheit des Verstandes, welche durch die Sinneswahrnehmungen stark gestört und verdunkelt zu werden pflegt, durch

Uebung wieder reinigen und von letzteren befreien. Auf diese Weise wird ihnen die Wahrheit der folgenden Grundsätze leicht einleuchten.

Viertens mögen sie die Vorstellungen jener Naturen, welche eine Verbindung vieler Attribute enthalten, prüfen; dahin gehört die Natur des Dreiecks, des Vierecks und anderer Figuren; ebenso die Natur der Seele, die Natur des Körpers und vor Allem die Natur Gottes oder des vollkommensten Wesens. Mögen sie bedenken, dass Alles, was man als darin enthalten erkennt, wahrhaft von ihnen ausgesagt werden kann. So enthält die Natur des Dreiecks, dass dessen drei Winkel zwei rechten gleich sind, und die Natur des Körpers oder der ausgedehnten Sache die Theilbarkeit (denn man kann keine ausgedehnte Sache sich so klein vorstellen, dass man sie nicht, wenigstens in Gedanken, noch weiter theilen könnte), und deshalb kann man als wahr behaupten, dass die drei Winkel jedes Dreiecks zwei rechten gleich seien, und dass alle Körper theilbar seien.

Fünftens mögen sie lange und viel in der Betrachtung des vollkommensten Wesens verweilen und unter Anderem auch bedenken, dass die Vorstellung aller übrigen Naturen das Dasein nur als ein mögliches, die Vorstellung Gottes aber das Dasein nicht bloß als ein mögliches, sondern als ein nothwendiges enthält. Daraus allein werden sie ohne weitere Aus-

führung Gottes Dasein erkennen, und es wird ihnen so selbstverständlich sein, wie dass die Zahl *Zwei* eine gleiche und die Zahl *Drei* eine ungleiche ist, und Aehnliches. Denn solche Sätze sind für Manche selbstverständlich, während Andere sie nur nach längerem Ueberdenken einsehen.

Sechstens mögen sie die Beispiele der klaren und deutlichen Erkenntniss, so wie der dunkelen und verworrenen erwägen, die ich in meinen Untersuchungen angeführt habe, und so sich gewöhnen, das klar Erkannte von dem Dunkeln zu unterscheiden. Denn dies lernt sich leichter durch Beispiele als durch Regeln, und ich glaube, dort alle dazu gehörenden Beispiele entweder beigebracht oder wenigstens berührt zu haben.

Siebentens endlich mögen sie bedenken, dass sie niemals in dem klar Erkannten eine Unwahrheit angetroffen haben, und umgekehrt in dem dunkel Erkannnten nur zufällig eine Wahrheit gefunden haben, und dass es somit der Vernunft widerstreitet, wegen blosser Vorurtheile der Sinne oder wegen Hypothesen über unbekannte Dinge das von dem Verstande klar und deutlich Erfasste in Zweifel zu ziehen.

Wenn sie so verfahren, werden sie die nun folgenden Sätze als wahr und unzweifelhaft annehmen, obgleich allerdings die meisten davon besser gefasst und mehr als Lehrsätze wie als selbstverständliche Sätze

hätten aufgestellt werden sollen, wenn ich hätte genauer sein wollen.

Grundsätze (Axiome) oder Gemein-Begriffe.

1. Es giebt keine Sache, von der man nicht fragen kann, was die Ursache ihres Daseins ist. Denn selbst bei Gott kann man das fragen, nicht weil er eine Ursache zu seinem Dasein bedürfte, sondern weil die Unendlichkeit seiner Natur die Ursache oder der Grund ist, weshalb er keiner Ursache zu seinem Dasein bedarf.

2. Die gegenwärtige Zeit hängt nicht von der vorhergegangenen ab; deshalb bedarf es keiner geringeren Ursache zur Erhaltung einer Sache als zu ihrer ersten Hervorbringung.

3. Keine wirklich bestehende Sache und Vollkommenheit einer Sache kann das *Nichts* oder eine nicht seiende Sache zur Ursache ihres Daseins haben.

4. Alles, was an Realität oder Vollkommenheit in einer Sache ist, ist formal oder in höherem Maasse (*eminenter*) in dessen erster und zureichender Ursache.

5. Hieraus folgt auch, dass die gegenständliche Realität unserer Vorstellungen eine Ursache verlangt, in welcher diese Realität nicht bloß gegenständlich, sondern formal oder in höherem Maasse enthalten ist. Man halte fest, dass dieser Grundsatz so nothwendig anzunehmen ist, dass von ihm allein die Erkenntniss

aller sinnlichen wie unsinnlichen Dinge abhängt. Woher wissen wir z.B., dass ein Himmel ist? Etwa weil wir ihn sehen? Aber dieses Sehen trifft die Seele nur als Vorstellung; ich sage, als eine der Seele inwohnende Vorstellung, und Dicht als ein Bild, was in der Phantasie abgezeichnet ist. Und von dieser Vorstellung kann man nur schliessen, dass der Himmel besteht, weil jede Vorstellung für ihre gegenständliche; Realität eine wirklich bestellende zur Ursache haben muss, für welche Ursache wir den Himmel selbst annehmen, und dasselbe gilt für alles Andere.

6. Es giebt verschiedene Grade der Realität oder des Seins. Denn die Substanz enthält mehr Realität als das Accidenz oder der Zustand, und eine unendliche Substanz mehr als eine endliche. Deshalb ist auch mehr gegenständliche Realität in der Vorstellung der Substanz als in der des Accidenz, und mehr in einer unendlichen als endlichen Substanz.

7. Der Wille eines denkenden Wesens bestimmt sich zwar willkürlich und freiwillig (denn dies gehört zu dem Wesen des Willens), aber dennoch untrüglich zu dem ihm als gut Bekannten. Wenn es daher Vollkommenheiten kennen lernt, die ihm fehlen, so wird es sich sofort dieselben geben, wenn sie in seiner Macht sind.

8. Wer das Schwerere oder Grössere bewirken kann, kann auch das Geringere bewirken.

9. Das Schaffen und Erhalten der Substanz ist grösser als das der Attribute und Eigenschaften der Substanz; aber das Schaffen desselben ist nicht grösser als das Erhalten, wie schon bemerkt worden ist.

10. In der Vorstellung oder dem Begriffe jeder Sache ist das Sein enthalten, weil man etwas nur als seiend auffassen kann. In dem Begriffe einer beschränkten Sache ist dieses Sein als möglich oder zufällig enthalten, in dem Begriffe eines vollkommensten Wesens aber als nothwendig und vollkommen.

Erster Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird aus der blossen Betrachtung seiner Natur erkannt.

Beweis.

Es ist dasselbe, zu sagen, dass etwas in der Natur oder in dem Begriffe einer Sache enthalten ist, wie, dass dies von der Sache wahr ist (Defin. 9); nun ist das nothwendige Dasein in dem Begriff Gottes enthalten (Grundsatz 10); also ist der Satz von Gott wahr, dass das nothwendige Dasein in ihm ist, oder dass er besteht. Dies ist der Schluss, dessen schon oben bei der sechsten Einwendung gedacht worden, und seine Folgerung kann für Alle selbstverständlich sein welche von Vorurtheilen frei sind, wie in der fünften Forderung gesagt worden. Da es indess nicht leicht ist, zu dieser vollen Klarheit zu gelangen, so wollen wir dasselbe in anderer Weise suchen.

Zweiter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird daraus allein, dass seine Vorstellung in uns ist, rückwärts bewiesen.

Beweis.

Die gegenständliche Realität aller unserer Vorstellungen verlangt eine Ursache, in der diese Idealität nicht bloß gegenständlich, sondern formal oder überwiegend enthalten ist (nach Grundsatz 5). Nun haben wir die Vorstellung von Gott (nach Defin. 2 u. 8), und die Realität dieser Vorstellung ist weder formal noch überwiegend in uns (nach Grundsatz 6) und kann auch nirgend anders als in Gott selbst enthalten sein (nach Defin. 8), folglich erfordert diese in uns befindliche Vorstellung Gottes Gott zu ihrer Ursache, und deshalb besteht Gott (nach Grunds. 3).

Dritter Lehrsatz.

Das Dasein Gottes wird daraus bewiesen, dass wir,
die wir diese Vorstellung haben, bestehen.

Beweis.

Wenn ich die Kraft hätte, mich selbst zu erhalten, so hätte ich um so mehr auch die Kraft, mir die fehlenden Vollkommenheiten zu geben (nach Grunds. 8 u. 9); denn jene sind nur Attribute der Substanz. Nun bin ich zwar eine Substanz, aber ich habe nicht die Kraft, mir diese Vollkommenheiten zu geben, denn sonst würde ich sie haben (nach Grunds. 7); deshalb habe ich nicht die Kraft, mich selbst zu erhalten.

Ferner: Ich kann nicht bestellen, ohne dass ich nicht erhalten werde, so lange ich bestelle, sei es nun von mir selbst, wenn ich nämlich die Kraft dazu habe, oder von einem Anderen, der sie hat (nach Grunds, 1 u. 2). Nun bestelle ich aber, ohne dass ich die Kraft mich zu erhalten habe, wie bereits bewiesen ist; folglich werde ich von einem Anderen erhalten.

Ferner: Der, welcher mich erhält, hat in sich formal oder überwiegend Alles, was in mir ist (nach Grunds. 4); in mir ist aber die Vorstellung vieler Vollkommenheiten, die mir abgehen, und zugleich die Vorstel-

lung Gottes (nach Defin. 2 u. 8); folglich ist auch in Dem, der mich erhält, die Vorstellung derselben Vollkommenheiten.

Endlich: Dieser selbst kann keine Vorstellung der Vollkommenheiten haben, die ihm fehlen, oder die er formal oder überwiegend nicht besitzt (Grunds. 7); denn wenn er die Kraft mich zu erhalten hat, so würde er um so mehr die Kraft haben, sie sich zu geben, wenn sie ihm fehlten (nach Grunds. 8 u. 9). Er hat aber die Vorstellung aller Vollkommenheiten, die mir fehlen, und die nur in Gott sein können, wie eben bewiesen worden ist; deshalb hat er sie formal oder überwiegend in sich und ist somit Gott.

Zusatz.

Gott hat den Himmel und die Erde geschaffen und Alles, was darin ist; er kann überdem Alles, was wir klar einsehen, so bewirken, wie wir es einsehen.

Beweis.

Dieses Alles folgt offenbar aus dem vorgehenden Lehrsatz. Denn das Dasein Gottes ist darin damit bewiesen, dass Jemand bestehen muss, in dem formal oder überwiegend alle Vollkommenheiten sind, deren

Vorstellung in uns ist. Nun ist in uns die Vorstellung einer solchen Macht, dass von deren Inhaber allein Himmel und Erde u.s.w. geschaffen sind, und alles Andere, was ich als möglich vorstelle, bewirkt werden kann. Deshalb ist mit dem Dasein Gottes auch dies Alles von ihm bewiesen.

Vierter Lehrsatz.

Die Seele und der Körper sind wirklich unterschieden.

Beweis.

Alles, was wir klar vorstellen, kann von Gott so, wie wir es vorstellen, bewirkt werden (nach dem vorgehenden Zusatz). Nun haben wir eine klare Vorstellung von der Seele, d.h. von einer denkenden Substanz ohne Körper, d.h. ohne eine ausgedehnte Substanz (nach Forderung 2), und ebenso von dem Körper ohne Seele (wie alle leicht einräumen); deshalb kann wenigstens durch Gottes Macht die Seele ohne Körper bestehen, und der Körper ohne Seele.

Nun sind aber Substanzen, die eine ohne die andere sein können, wirklich verschieden (nach Defin. 10). Die Seele und der Körper sind Substanzen (nach Defin. 5, 6 u. 7), welche die eine ohne die andere sein

können (wie oben bewiesen worden ist); deshalb sind die Seele und ihr Körper wirklich verschieden.

Man bemerke, dass ich hier die Macht Gottes als Mittel benutzt habe, aber nicht deshalb, weil es einer ausserordentlichen Kraft bedürfte, um die Seele von ihrem Körper zu trennen, sondern weil hier in dem Vorgehenden nur von Gott gehandelt worden ist, und ich daher nichts Anderes hatte, was ich benutzen konnte. Auch ist es, um zwei Gegenstände als verschieden zu erkennen, gleichgültig, von welcher Macht sie getrennt werden.

Ende.