

Werk

Titel: Vergleichung der Leibnitzischen und Neutonischen Metaphysik wie auch verschiedene

Autor: Kahle, Ludewig Martin

Verlag: Königl. Univ.-Buchhandlung

Ort: Göttingen

Jahr: 1741

Kollektion: Bucherhaltung; Varia

Digitalisiert: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen

Werk Id: PPN620435801

PURL: <http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?PPN620435801>

OPAC: <http://opac.sub.uni-goettingen.de/DB=1/PPN?PPN=620435801>

Terms and Conditions

The Goettingen State and University Library provides access to digitized documents strictly for noncommercial educational, research and private purposes and makes no warranty with regard to their use for other purposes. Some of our collections are protected by copyright. Publication and/or broadcast in any form (including electronic) requires prior written permission from the Goettingen State- and University Library.

Each copy of any part of this document must contain there Terms and Conditions. With the usage of the library's online system to access or download a digitized document you accept the Terms and Conditions.

Reproductions of material on the web site may not be made for or donated to other repositories, nor may be further reproduced without written permission from the Goettingen State- and University Library.

For reproduction requests and permissions, please contact us. If citing materials, please give proper attribution of the source.

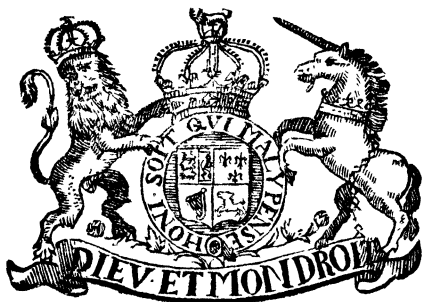
Contact

Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
Georg-August-Universität Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen
Germany
Email: gdz@sub.uni-goettingen.de

Vergleichung
der
Leibnizischen und Newtonischen
Metaphysik
wie auch verschiedener anderer
philosophischer und mathematischer
Lehren

beider Weltweisen
angestellet
und dem Herrn von Voltaire
entgegen gesetzt
von

Ludewig Martin Kahlen
P. P. O. und Decano
der Philosophischen Facultät zu Göttingen.



Göttingen,
verlegt die Königl. Universitäts-Buchhandlung. 1741.

**EX
BIBLIOTHECA
ACAD. GEORGIAE
AUGUSTÆ .**

Dem
Hochgebohrnen Freyherrn

H E R R N

Philipp Carl Anton
von Groschlag

zu Dieburg

Herrn

zu Mestel und Eppertshausen

Sr. Kayserl. Majest.
und Churfürstl. Durchlauchten
zu Mainz

würcklichen und Hochbetrauten
Geheimten Rathe

Des

Des Respectiv. Hoffgerichts
Hochansehnlichen Präsi-
denten

Oberamtman zu Gernsheim und
Dieburg

wie auch

des löblichen Churmanzischen
Crayses

Directorial = Gesandten

meinem insonders gnädigen Herrn

Hoch-

Hochgebohrner Freyherr

Gnädiger Herr

 Die Philosophie ist noch nicht
auf den Gipfel der Voll-
kommenheit gestiegen, zu welcher
Ew. Excellenz Weisheit
gelan-

gelangt ist. Das Wesentliche aller Tugenden läßt sich alsdenn erst recht einsehen, wenn man **Em. Excellenz** aufmerksam zu betrachten die Ehre hat; und darauf die eigentlichen Kennzeichen derselben, in allgemeine Grundsätze verwandelt.

Gegenwärtige Blätter berühren die wichtigsten Stücke einer erhabenen Erkenntniß. Ihr Inhalt kann also die Freyheit entschuldigen, mit welcher ich mich unterstehe, sie **Em. Excellenz**, als einem hocheleuchteten Beförderer jener, zuzueignen.

Streitschriften haben zwar selten das Schicksal, einen Beyfall zu erhalten; allein die Leibnizischen
und

und Clarkschen, welche auf Veranlassung der Höchstseligsten Königin **Caroline** verfertiget worden, kommen bis auf diese Stunde, allen Kennern so nützlich als Betrachtungswürdig vor; und der Herr von Voltaire suchet ihn aus diesem Grunde, die von Clarks und Newtonen, wider Leibnizens Lehren gemachte Zweifel, lebhaft und geistreich zu verstärken.

Der gedachte Leibniz hat sein erstes Glück dem Durchlauchtigsten Churfürsten von Mainz, und dem Hochwohlgebohrnen Freyherrn von Boineburg zu danken gehabt. Dieses machet mir

X 4

die

die Hoffnung, **EW. Excellenz**, werden als ein mächtiger Beschützer der Wissenschaften, als ein Erhalter und Vermehrer der Churmaynzischen Gloire, die von mir unternommene Vertheidigung dererjenigen Wahrheiten nicht ungern lesen, an deren Werth das Durchlauchtigste Churhaus den vornehmsten Theil nimmt.

Meine Muthmassung wird durch die unendliche Gnade, welche mir **EW. Excellenz** großmüthig zu erweisen geruhet, kräftig unterstützt; und ich finde mich um so viel mehr auf das vollkommenste verbunden, **EW. Excellenz** öffentliche Proben einer würck samen Ehrfurcht, und unter-

terthänigen Erkenntlichkeit zu be-
zeigen, je mehr ich es vor ruhm-
würdig halte, **Em. Excellenz**
Gerechtigkeit wiederfahren zu las-
sen.

Wären die Verdienste **Em.**
Excellenz gegen das Heilige
Römische Reich, den Gemüthern
der sämtlichen Glieder desselben,
nicht so lebhaft eingepräget, so köu-
te ich mich iho kaum enthalten da-
von Erwähnung zu thun. Ja, ich
würde dem ohngeachtet von der
ganz besonderen Zuneigung der
größten Könige und Fürsten gegen
Em. Excellenz, sehr vieles,
das auch die Nachwelt mit Vergnü-
gen bewundern wird, vortragen:
Die Bescheidenheit aber verbietet,
desjenigen Antheils halber, wel-
(5 chen

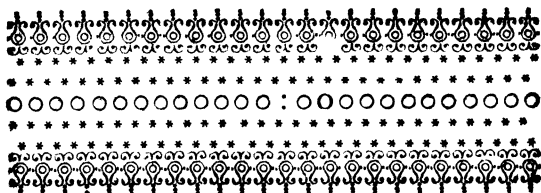
chen ich an **Em. Excellenz**
Gnade habe, solche fruchtbare Ge-
dancken der Feder zu überlassen,
damit es nicht scheine, als wenn auf
meiner Seite darunter ein tadel-
hafter Ehrgeiz verborgen wäre.
Ich fahre indessen fort, **Em.**
Excellenz von der andächtigen
Ehrfurcht zu überzeugen, mit
welcher ich ohne Aufhören bin

Em. Hochgebohrnen
Excellenz

meines Gnädigen Herrn

Göttingen
den 22. Dec. 1740.

unterthänigster Diener
L. M. Kahle.



Mein Leser

Der Titel von der Métaphy-
que de Neuton, ou Parallele
des Sentimens de Neuton &
de Leibnitz, par Mr. de Vol-
taire, welche neulich heraus gekommen
ist, nimmt die Liebhaber der Wahrheit
so sehr ein, daß ein jeder bey dem ersten
Anblick verlangt, das Buch selbst be-
reits gelesen zu haben. Leibnitz und
Neuton sind beyde so glücklich, auch
nach dem Tode, mehr als viele an-
dere verehret zu werden. Was kann
also heftiger reizen, als eine Abhand-
lung ihrer Lehrsätze? Was kann uns
mehr Vergnügen machen, als das
Versprechen des Herrn von Voltai-
re, welcher in der Aufschrift seines
Buches

Vorrede.

Buches zu erkennen giebt, er wolle neue Wahrheiten entdecken, die Herr Neuton in der Metaphysik behauptet hätte; da man doch bisher nicht ohne Ursache glauben müssen, Neuton habe sich niemahls in das metaphysische Feld begeben, sondern bloß mit seiner Mathematik und Physik, der Welt zu dienen gesucht.

Der Herr von Voltaire hat den Ruhm eines starcken Geistes, seit geraumer Zeit zu erwerben gewußt; man findet sich also genöthiget, ihm beizufallen, ehe man ihn gelesen; zumahl wenn man bedencket, daß er zu großmüthig ist, wieder sein Gewissen zu schreiben, und er ausserdem lange damit umgegangen, sich den Vorurtheilen und Irrthümern zu entreißen; dergestalt, daß es nicht an Leuten fehlet, die da glauben, er gehe in diesem Stücke zu weit. Dem ohngeachtet nehme ich mir hierdurch die Freyheit, welche der Herr von Voltaire, als ein Philosoph, selbst billigen wird, zu zeigen, daß diese seine
ne

Vorrede.

ne neue Schrift ihrem Verfasser nicht völlig ähnlich ist.

Ehe wir uns aber zur Untersuchung der *Métaphysique* de Neuton selbst wenden, merken wir zum voraus, daß es gefehlet sey, den Herrn Neuton einen Metaphysischen Lehrer nicht nur zu nennen, sondern ihn auch dem berühmten Reformatori der Metaphysik, d. i. dem Herrn von Leibniz zur Seite zu stellen, und mit diesem zu vergleichen. Neuton bleibt ja deßhalb doch groß, wenn er gleich kein Metaphysicus gewesen ist; und warum will man aus der Zusammenstoppelung einiger wenigen Zweifel, oder Urtheile, dieses oder jenes Engländer's, eine Neutonische Metaphysik machen? Gesezt auch, es hat Neuton das alles geglaubet, was ihm der Herr von Voltaire beygelegt, so sind wir doch versichert, daß die Asche jenes vortreflichen Weltweisen dadurch verunheiliget wird, wenn man ihm solche einzelne Gedancken zuschreibet, die, wenn sie auch alle wahr wären, (wovon doch unten das Ge-

gen-

Vorrede.

gentheil dargethan werden soll) gleichwohl ihrem Vertheidiger zu keiner Ehre gereichen können, weil sie entweder des Neutons Meinung nach ungewiß, oder doch vor alt und vor lästast bekannt anzusehen sind. Der Herr von Voltaire mag sie mit seiner artigen Feder ausschmücken wie er will, so wird man ihm doch allemahl, wie jenem Hirten zuruffen müssen:

- - - *Nimum ne crede colori.*

wie es bey dem Virgilio Ecl. 2. v. 17. heisset. Am wenigsten aber lästet sich die Parallele zwischen einem Philosophen, der ein gang neues Systema metaphysicum eingeführet hat, und demjenigen, dem man keinen Zusammenhang metaphysischer Sätze, noch viel weniger aber besondere Erfindungen eines oder des andern in dieser Disciplin beylegen kann, anstellen. Die letztere Eigenschaft Neutons, erhellet unmittelbar aus der Betrachtung der Voltairischen Schrift selbst, imgleichen aus den Büchern

Vorrede.

Büchern welche Herr Neuton gemein gemacht hat; Die erstere aber hat Leibnitz in seiner Theodicee und an andern Orten sattfam bewiesen. Leibnitz und Neuton lassen sich also wohl in der Mathematik, keinesweges aber in der Metaphysik en parallele setzen, weil es sonst eben so heraus kommt, als wenn man den Herrn von Voltaire, der ein grosser Poet ist, mit einem, der gar keine Verse geschrieben hat, oder aber auch mit einem kleinen Poeten vergleichen wolte. Da man denn ganz Recht wieder sagen könnte:

Hem vir viro quid praestat!

(Terent. Phorm. Act. 5.)

Wiewohl jenes ist geschehen; die unumschränkte Freyheit in dem Reiche der Gelehrten, mag den Herrn von Voltaire so wohl darinnen entschuldigen, als auch in der übereilten Beurtheilung der Leibnitzischen Sätze, die wir nach der Ordnung des Herrn Gegners allein in Erwägung ziehen wollen, ohne uns mit den übrigen

gen

Worrede.

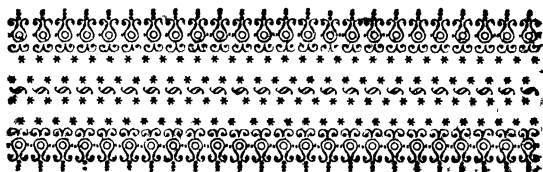
gen Vorzügen Leibnizens zu beschäf-
tigen. Bei solchen Umständen se-
hen wir es ganz gelassen an, wenn
der Herr von Voltaire dem Neu-
ton den Rang vor Leibnizen zu-
eignet; ja man wird es in Zufrie-
denheit zugeben, wenn die übrige
Weltweisen in ein ähnliches
Rangreglement gebracht werden,
wenn er uns nur, wie wir vermu-
then, in diesem Stücke ein solches
Recht zu schreiben überläßt, wie
er sich anmasset. Es hat ja wohl
eher ein sinnreicher Poet von seiner
Arbeit gesagt:

**Cum relego, scripsisse pudet, quia
plurima cerno**

Me quoque qui feci, iudice digna
lini.

Vielleicht wendet der Herr von Voltaire diese Worte gar dereinst auf etliche Stücke der Métaphysique de Newton an, welches seinen Verdiensten aber nicht nachtheilig seyn wird.

Daß



Das I. Capitel.

Von Gott.

Serr Voltaire versichert uns zu
förderst, daß Neuton geglau-
bet hat, es sey ein Gott, und
zwar nicht allein ein unendl-
ches, ein allmächtiges und ein
ewiges Wesen, sondern auch ein Herr über
alles. Er saget ferner, Neuton habe gemei-
net, es sey eine gewisse Verhältniß zwischen
Gott und Menschen. Die Worte sind:
*un Maître qui a mis une relation entre
lui & ses créatures; car sans cette relation
la connoissance d'un Dieu n'est qu'une
idée stérile qui laisse le Genre humain
sans morale & sans vertu.* Allein der
Schluß ist, unseres Ermessens, nicht sonder-
lich: Neuton hat einen Gott geglaubt;
Ergo ist er ein Metaphysicus gewesen; weil
der letzte Begriff etwas mehrers in sich hat,
als der erstere. Sollte Neuton diesen Be-
weisthum von seiner metaphysischen Stärcke
gelen

gelesen haben, er würde vermuthlich so bescheiden wie Lycidas gewesen seyn, und folgende Ausdrückungen hören lassen:

. . . . Me quoque dicunt

Vatem pastores, sed non ego credulus illis.

(Virgil. Ecl. 9. v. 33.)

Noch weniger aber gefällt uns das Urtheil, daß nemlich gar keine Tugend statt hat, wenn man nicht zugiebt, daß zwischen Gott und den Creaturen eine solche Verhältniß angetroffen wird, wie Newton gelehret hat. Denn es ist ausgemacht, daß Leute in der Welt gelebet haben, welche ihre Dependenz von Gott nicht eingesehen, und dennoch einen solchen Wandel geführet, wie ihn die Tugend mit sich bringet. Wer weiß nicht, daß die Tugend in der Ausübung der Pflichten der Nothwendigkeit, und der Liebe gegen andere bestehet, imgleichen in der Beobachtung dessen, was wir uns selbst schuldig sind, wenn wir den Beynahmen vernünftiger Creaturen führen wollen? Nun aber kann beydes auch der Natur nach statt finden, ohne Erkenntniß der Verhältniß Gottes gegen uns, wie die Lehre der alten und neuen Philosophen, von der innerlichen Moralität der Handlungen zeigt, ja, wie es die Erfahrung mit sich bringet; Folglich findet das Voltairische Vorgeben nicht Platz, wenn es heisset, es sey gar keine Tugend ohne jenen Begriff von Gott.

Gott. Er widerspricht sich auch, indem er pag. 30. seiner Schrift, die Allgemeinheit der Tugendlehre behauptet, da doch bekannt ist, daß viele Menschen unrichtige Vorstellungen von Gott haben, so sehr sie auch die Tugend an sich blicken lassen. So viel aber gestehe ich gern, daß die Bewegungsgründe zur Tugend zunehmen, und verstärket werden, wenn man den Begriff von unserer Dependenz von Gott annimmt. Ich räume auch ein, daß die Gottesgelehrten nicht unrecht thun, wenn sie jener Leute gute Handlungen nur Scheintugenden nennen, deßhalb, weil sie keine hinlängliche Mittel abgeben, eine solche ewige Glückseligkeit zu erhalten, wie uns die Offenbarung verspricht.

So wenig nun jener Satz die Metaphysik Newtons sichtbar macht, so wenig kan man die letztere aus seinem Ausspruche erkennen, wenn er sagt: *on ne dit point, mon Eternell, mon Infini, parceque ces attributs n'ont rien de relatif à nôtre nature, mais on dit & on doit dire, MON DIEU.*

Ich glaube, diese Newtonische Anmerkung sey eben nicht erbaulich; denn die tugendhaftesten Leute lehren uns, daß es wohlgethan sey, Gott allen seinen Eigenschaften nach zu verehren; und die Vernunft, in so weit sie uns unser selbst und anderer Menschen halber zu beten befiehet, verlangt, daß wir die sämtlichen Eigenschaften in Gott, sollen mit

Ehrfurcht und kindlicher Liebe erwegen, und mit Worten vorstellig machen. Die Eigenschaften einer Sache sind ja insgesamt so genau mit einander verbunden, daß sie gar nicht von einander getrennet werden können, ja daß keine ohne die andere statt hat, wie denn dieses selbst der Begriff der wesentlichen Kennzeichen eines Dinges mit sich bringet. Warum soll man denn nun bloß diejenigen wesentlichen Beschaffenheiten Gottes anrufen, die auf uns unmittelbarer weise gehen? warum nicht auch diejenigen, die damit verbunden sind? warum soll ich nicht so wohl sagen: Ewiger Gott, allmächtiger Gott, unendlicher Gott, ewiges Wesen, u. s. w. als barmherziger Gott, mein gütiger Gott? Wir gestehen gern, daß wir hierinnen keine metaphysische Schärfe erblicken; und gebrauchen uns der Worte Plauti:

Non places: cum recte mones, tunc tibi auscultabimus.

Dieses voraus gesetzt, meldet Herr Voltaire p. 2. *Toute la Philosophie de Newton conduit nécessairement à la connoissance d'un Etre supreme qui a tout créé, tout arrangé librement. Car si selon Newton, & selon la Raison le monde est fini, s'il-y-a du vuide, la matiere n'existe donc pas nécessairement, elle a donc reçu l'existence d'une Cause libre. Si la matiere grave comme cela est démontré, elle*

le ne gravite pas de sa nature, elle a donc reçu de Dieu la gravitation. Si les planetes tournent en un sens, plutôt qu'en un autre, dans un Espace non résistant, la main de leur Créateur a donc dirigé leur cours en ce sens, avec une liberté absolue. Diese Sätze hängen also an einander: Wenn die Welt endlich ist, und es giebt ein vacuum, so existiret die Materie nicht nothwendig; Nun aber hat jenes, nach Newtons Meinung statt; Folglich auch dieses. Ferner: Wenn die Materie nicht nothwendig ist, so ist ein Schöpfer, der sie gemacht hat, oder ein Gott; Nun ist jenes, Newtons Meinung nach, wie die erste Schlußrede zeigt; Folglich auch dieses.

Nach meiner Logick, kan ich die Stärke des ersten Grundsatzes im Förderschlusse nicht einsehen. Wir wollen die unermiesene Bedingung von der Endlichkeit der Welt annehmen, wir wollen auch vorerst glauben, daß wirklich ein Vacuum in der Welt sey; (welches aber von uns hernachmals wiederlegt werden soll) wie folget denn daraus, daß die Materie nicht nothwendig ist? Alle mir bekannte Weltweisen sagen, nothwendig heisset entweder dasjenige, dessen Gegentheile einen Widerspruch in sich hat; oder das, was ohne Widerspruch nicht anders gedacht werden kann, als es wirklich ist; oder, das von seiner Art allein so möglich ist, und nicht an-

ders. Gesezt nun, es sind noch andere Dinge in der Welt ausser der Materie, so siehet man leicht, daß der Materie die Nothwendigkeit deßhalb noch nicht abgesprochen werden könne, weil sie nach den angeführten Erklärungen, doch noch vor nothwendig zu halten, nemlich ihrer Art nach, wenn wir sonst keine Gründe haben, das letztere zu wiederlegen. Wir können ja auf eben die Weise, wie Herr Voltaire, also schliessen: Die Kraft zu dencken ist in unserer Seele endlich, folglich ist die Gedencungskraft bey der Seele nicht nothwendig: Das letztere ist falsch, weil man sich keine Seele ohne Gedencungskraft vorstellen kann; Daher ist auch die Verbindung der Neutonianischen Begriffe unrichtig, wenn von der Endlichkeit geschlossen wird, daß etwas nicht nothwendig sey. Und eben so hält es mit dem Sake, in welchem Herr Voltaire aus der Wirklichkeit des vacui schliesset, daß die Materie nicht nothwendig sey; denn gesezt, daß Newtons Meinung nach, die Materie nicht ohne leeren Raum bestehen kann, so folget, daß das vacuum etwas nothwendiges sey, und daß das nothwendige nicht vor unnothwendig ausgegeben werden müsse. Hiernächst ist es schwer zu begreifen, wie das vacuum, welches doch vor ein nihilum gehalten werden muß, wie Cap. 2. erwiesen werden wird, existiren und so wohl der Materie, als auch der Welt

Con-

Contingenz an den Tag legen soll. Hier merken wir nur so viel, daß der Newtonianische Beweis vor die Existenz Gottes sehr schwach ist, wenn er sich auf nichts anders, als jene zweifelhafte und unstatthafte Sätze beziehet. Herr Voltaire schliesset also: Weil die Materie und die Welt nicht nothwendig ist, so ist eine erste Ursache aller Dinge oder ein Schöpfer. Das Antecedens aber ist geborget, wie wir alle weile dargethan haben, und das Consequens machet die Sache auch nicht aus, indem es noch keinen richtigen Begriff von Gott zu wege bringet. Denn die Eigenschaften des absolutnothwendigen Dinges, welches Gott ist, müssen aus der Vernunft ganz anders bewiesen werden, wenn sie Nutzen schaffen sollen; weil es Atheisten giebt, die das erste, und von der Materie unterschiedene Wesen, annehmen, dem ohngeachtet aber Atheisten sind und bleiben.

Gehet nun die Newtonianische natürliche Theologie nicht weiter, so siehet sie freylich sehr mager aus; noch schlimmer aber ist es, wenn man aus der unerwiesenen Zufälligkeit der Materie, gleich also zuschliesset: Folglich ist die Welt von einer freyen Ursache hergekommen. Denn wir brauchen viele andere Grundwahrheiten, ehe wir den letzten Satz als gewiß hinschreiben können; und legen dem Herrn Gegner daher billig die Worte vor: *Sententiam re incognita feras caue!*

Herr Voltaire, als ein Newtonianer, fährt fort: *Si la Matière gravite, comme cela est démontré, elle ne gravite pas de sa nature; elle a donc reçu de Dieu la gravitation.* Wer siehet hier nicht eine offenbare *petitionem principii*, oder aber daß Herr Voltaire dasjenige als ausgemacht und erwiesen annimmt, das wieder die Atheisten erst ausgemachet werden muß? Jener Satz läßt noch andere Glieder zu; indem erst hätte müssen gezeigt werden, daß die Materie die gravitation weder von sich, noch von andern Dingen ausser sich habe bekommen können, ehe man so decisiv hätte schreiben sollen. Herr Voltaire bleibet uns hier also wiederum einen Beweis schuldig.

Pag. 3. redet Herr Voltaire von Cartesio also: *que l'abus qu'il a fait quelquefois de son esprit, a conduit ses disciples à des précipices dont il étoit fort éloigné: je dis que le Systeme Cartesien a produit celui de Spinoza: je dis que j'ai connu beaucoup de personnes que le Cartésianisme a conduit à n'admettre d'autre Dieu que l'immensité des choses; & que je n'ai vu au contraire aucun Newtonien qui ne fût Théiste dans le sens le plus rigoureux.*

Diese Ausschweifung hätte füglich wegbleiben können, weil der Titel der Voltairischen Schrift keine Vergleichung zwischen dem

dem Descartes und dem Neuton in sich enthält, sondern Neutons und Leibnizens Mahmen ganz allein führet. Hiernächst stellet sie eine sehr gemeine und Archilochische Nachricht vor, die noch dazu falsch ist; denn Spinoza hat seinen Gist aus der Kabbala gezogen, und nicht aus Cartesii Schriften, welches er selbst in der Apologie, die er bey seinem Ausgang aus der Synagoge heraus gab, eingestanden, wie ich in meinen Anmerkungen zu Strubens philosophischer Bibliothec mit mehrern gezeigt habe.

Endlich so ist sattfam bekannt, daß in Engeland allemal mehr Atheisten, als in Frankreich gewesen sind, und daß deßhalb der Neutonischen Philosophie kein Vorzug beizulegen; ob man gleich so wenig dem Cartesio, als dem Neuton solches Uebel zuzuschreiben hat. Wir geben auch willig zu, daß Neuton durch seine Lehren ganz und gar keine Atheisten gemacht hat, weil er ja so wenig eine Schrift verfertiget, welche die Atheistery vorgetragen, als eine solche, die derselben hätte Einhalt thun können.

Herr Voltaire gehet weiter, und saget: *Dès qu'on s'est persuadé, avec Descartes, qu'il est impossible que le monde soit fini, que le Mouvement est toujours dans la même quantité: dès qu'on ose dire, donnez moi du mouvement & de la matière & je vais faire un Monde; alors, il le faut*
A 5
avouer,

avouer, ces idées fausses excluent par des conséquences trop iustes l'idée d'un Etre seul infini, seul Auteur du mouvement, seul Auteur de l'organisation des substances.

Cartesius und diejenigen von seinen Anhängern, die nicht mit Vorurtheilen eingenommen sind, haben zu viel Einsicht, als daß sie die erwähnten Redensarten, in einem der Religion nachtheiligen Verstande gebrauchen sollten. Der Ausdruck von einer unendlichen Welt ist in des Herrn Voltaire Ohren unerträglich; ich will keinen Vertheidiger dieser Lehre abgeben, ich glaube aber, daß man, ohne Verletzung der Göttlichen Ehre, dieselbe gewisser massen vortragen kann. Eine unendlich grosse Welt, muß eine weit herrlichere Wirkung Gottes seyn, als eine solche, die mit Brettern zugenagelt ist, oder die nicht weiter gehet, als da, wo die Fixsterne stehen, die wir mit Ferngläsern erblicken. Sollte es wohl nicht erlaubt seyn, also zu schliessen: Wo Gott hat Creaturen hinesezen können, zur Verherrlichung seines Namens, ohne andern zu schaden, da hat er auch wirklich welche hingesezt; Nun aber lässet sich dieser Satz allemahl wiederhohlen und anwenden, wenn wir auch viele tausend, tausend tausendmahl tausend Meilen weit, über die uns bekannten Fixsterne hinausdencken. Ein Circul mag so groß von
uns

uns vorgestellt werden, wie er will, so läßt sich doch noch immer ein grösserer gedens-
 fen, und auf die Weise haben wir Ursache zu
 schliessen, daß die Wirkungen Gottes un-
 endlich sind. Wenn man auch die
 Würcklichkeit einer solchen unendlichen Welt
 nicht behauptet, so ist es doch möglich sich ei-
 nen solchen Begriff zu machen. (*) Viel-
 leicht leget uns jemand den Einwurf vor:
 Gott allein ist unendlich; folglich kann die
 Welt nicht unendlich seyn. Ich antworte
 darauf: Gott ist ein immaterielles, unendli-
 ches

(*) Da das Newtonische Lehrgebäude mit dem E-
 picurischen fast durchgängig übereinkommt, so ist
 es zu verwundern, daß Newton nicht, wie die-
 ser, die Welt vor unendlich ansieht. CICERO red-
 det Lib. II, de *Divinatione* davon also: Vides-
 ne Epicurum, quem hebetem & rudem dicere
 solent Stoici, quemadmodum, quod in na-
 tura rerum Omne esse dicimus, id infinitum
 esse concluderit? Quod infinitum est, inquit, ha-
 bet extremum, id cernitur ex alio extrinsecus.
 Ne hoc quidem negari potest. Omne igitur,
 quum nihil habeat extremum, infinitum sit ne-
 cesse est. Videsne ut ad rem dubiam conce-
 ssis rebus peruenierit? Es bestätigt dieses auch
 LVCRETIVS Lib. I. de Rer. Nat. wenn es heisset:

Omne quod est igitur nulla regione viarum
 Finitum est; namque extremum debebat ha-
 bere &c.

und LAERTIVS Lib. X. legt Epicuro die Worte
 bey: τὸ πᾶν ἀπείρῳ ἐστὶ.

ches Wesen, oder ein unendlicher Geist; wenn man aber der Welt das Prädicat der Unendlichkeit beyleget, so wird dadurch ein materielles Ding verstanden, folglich ein von Gott ganz unterschiedenes Wesen. Daher ist und bleibet Gott, seiner Art nach, ganz allein unendlich. Wir wollen uns inzwisichen mit dem Descartes, (*) der ohne dem zur Sache nicht gehöret, keinesweges aufhalten, sondern nur bemercken, daß Neuton meinet, die Endursachen in der Welt geben den besten Beweis vor die Existenz Gottes ab: *Plusieurs personnes s'étonneront ici peut-être, que de toutes les preuves de l'existence d'un Dieu, celles des Causes finales fût la plus forte aux yeux de Neuton. Le dessein, ou plutôt, les desseins variés à l'infini, qui éclatent dans les plus vastes & les plus petites parties de l'Univers, sont une demonstration qui à force d'être sensible, en est presque méprisée par quelques Philosophes; mais enfin Neuton pensoit, que ces rapports infinis, qu'il appercevoit plus qu'un autre, étoient l'Ouvrage d'un Artisan infiniment habile*

(*) Man lese Cartesium selbst Lib. I. Epist 36. so wird man finden, daß er der Meinung ist, welche Anaximander, Diogenes und andere vertheidiget haben, insonderheit aber unter den neuern Franciscus Patricius und Guilielmus Gilbertus.

habile. Il ne goûtoit pas beaucoup la grande preuve qui je tire de la succession des Etres. &c.

Wir finden uns verbunden, den Neutonischen Beweis zu bestreiten, ihm aber zuvor seine Stärke also mitzutheilen:

Wenn es Endzwecke in den natürlichen Dingen giebt, so giebt es auch ein vernünftiges Wesen, welches dieselbigen anordnet: Nun ist das erstere wahr; folglich auch das letztere. Gesezt, ich gebe die Consequenz, nach der Erklärung des Endzwecks, zu, so kommt der Beweis auf das Antecedens an, welches also gezeigt werden muß:

Wenn es Dinge giebt, die ein vernünftiges Wesen durch die natürliche Wirkungen intendiret, so giebt es auch Absichten in denen natürlichen Dingen; Nun ist gleichfalls das erstere wahr; folglich auch das letztere.

In dieser Schlußrede beziehet sich die Consequenz auf die Erklärung einer Absicht, welche dasjenige ist, welcheshalber ein denkendes Wesen handelt; Allein siehet hier nicht ein jeder unpartheyischer Leser, daß der Satz: Es ist außer der Welt ein vernünftiges Wesen; der in dem Hauptschlusse bewiesen werden soll, in dem Beweise des antecedentis schon vorausgesezt werde. Nun heißet man das in der Logick einen fehlerhaften Circul im Schließen; folglich beruhet der hochgerühmte Beweis des Herrn Neutons auf einem Circul,

cul, wenn man ihm seine Stärke auch auf das sorgfältigste zu verschaffen suchet. (G. J. Th. C. de usu philosophiae Leibnit. & Wolff. in Theologia T. I. Sect. II. Cap. I. §. 4. pag. 115.) Gesezt aber es sagt einer, wie Spinoza, Eth. Part. I. pag. 36. naturam nullum finem sibi praefixum habere, & omnes causas nil esse, nisi humana figmenta; omnia vero naturae aeterna quadam necessitate summaque perfectione procedere. Wie kann man darauf mit jenem Beweise Neutons antworten? Wir erinnern uns bey einem gewissen streitbaren Philosophen folgenden Schluß gelesen zu haben: Wenn in der Welt nicht einmahl ein Haus seyn oder entstehen kann, ohne einen mit Verstand und Willen begabten Baumeister, so kan ja noch vielweniger eine künstliche Welt ohne einen allweisen Baumeister zur Wirklichkeit gekommen seyn; Atqui; E. Aber der Atheist läugnet den ersten Satz, indem in den beyden angeführten Fällen nicht einerley Bedingung anzutreffen ist. Die Atheisten sagen, jene, oder die Welt, existiret nothwendig und beständig, das Haus aber nicht, indem es erst gebauet werden muß. Daher hat man ja allerdings Ursache, solche Ausflüchte auf eine gründliche Weise zu verstopfen, um ihnen nicht gewonnen Spiel zu geben.

Hiernächst ist die Größe der Welt so erstaun-

staunend, daß kein Mensch noch nicht gewesen ist, auch kein endliches Wesen kommen wird, welches die Verbindung derselben zu übersehen, und von der durchgängigen Uebereinstimmung der Mittel mit ihren sämtlichen Absichten, überführet werden mag. Kurz, die Welt ist unstreitig unendlich, in Betrachtung auf uns. Die Erde, die wir bewohnen, ist, in Vergleichung der uns bekannten Körper, als ein Sandkörnlein anzusehen; wie wenig wissen wir aber von den vergangenen Dingen dieses Erdkörpers? Fast gar nichts, als einige Berrichtungen berühmter Leute; von Gegenwärtigen erfahren wir nur etwas, von Dingen, die uns unmittelbarer weise berühren; Das Zukünftige ist vor nichts anzusehen, indem alles, was wir davon denken, auf einen kleinen Theil von Wahrscheinlichkeit ankommt. Mit was vor Gründen will man also einen Atheisten nach Neutons Vorschrift wiederlegen? Wie soll der Beweis von den Absichten geführt werden? Herr Voltaire wird mit dem Neuton antworten: per inductionem. Das ist, diese Creatur dienet dieser, und diese einer andern; Dieß Ding ist jenes halber, und das letztere wiederum des erstern wegen; Allein, wann die Betrachtung einzelner Fälle und Begebenheiten der Welt, die Sache ausmachen soll, so wird es schlecht um das so hoch gerühmte Neutonische Argument auszu-
sehen;

sehen; Denn es kann allerhöchstens das herauskommen, was man in der Vernunftlehre, inductionem incompletam, ja auch incompletissimam, nennet, oder ein solcher Satz, der allgemein ausgedrucket wird, aber unendlich vielen Ausnahmen unterworfen ist, dergleichen sich ein Weltweiser, wo nicht zu schämen hat, doch wenigstens nicht ohne Noth gebrauchen darf, und nichts weiter, als einen leichten Grad einiger Wahrscheinlichkeit werfen kann. Wir wollen die Gründe der Tadel dieses Weltgebäudes nicht bestärken; wir wissen aber, daß sie so viele Zweifel zu machen im Stande sind, als Herr Voltaire Lobsprüche von den vernünftigen Absichten derselben. Wer weiß nicht, daß die sämtlichen Erklärungen des Himmelbaues, so wohl des Ptolemäi, als auch des Tychoonis und Copernici, mancherley Schwierigkeiten bey sich haben? Wem ist unbekannt, daß der Aequator und die Ecliptik an solchen Orten liegen, die nicht bequiem scheinen, indem auf beyden Seiten 23. Grad weite Plätze übrig bleiben, und der mittlere Theil der Erde fast vor Hitze verbrennet; dahingegen die äußeren beyden Theile, bald vor Frost vergehen müssen, daher sie auch von keinen lebendigen Geschöpfen zu bewohnen stehen? Und warum sollen denn nun dergleichen Umstände, und eine leichte Vertheidigung derselben, den besten Beweis vor die Existenz Gottes abgeben? Bentlen,
Parker

Parker und andere, haben alle Kräfte angewendet, die Weißheit der Absichten darzutun; ein unpartheyischer Leser aber wird leicht gewahr, daß unsere natürliche Religion auf schwachen Füßen stünde, wenn wir uns nicht auf eine kürzere und gewissere Art zu helfen wüßten. Wir sind nicht im Stande alle Eusecretianische und dergleichen Leute Einfälle vollständig zu widerlegen, wenn wir uns mit der einzelnen Betrachtung der Geschöpfe aufhalten, und keine Naturlehre ist hinlänglich, die Gegner vollkommen zu überzeugen, ob man gleich mit Recht von ihnen insgesammt sagen kann:

Et vt putentur sapere, coelum vituperant.

wie Phädrus Lib. IV. urtheilet.

Wir wundern uns daher billig, daß Herr Newton von metaphysischen Beweisgründen nicht viel gehalten hat. Es schreibt davon Herr Voltaire pag. 4. *On dit communément que si les Hommes, les Animaux, les Végétaux, tout ce qui compose le monde, étoit éternel, on seroit forcé d'admettre une suite de générations sans cause. Ces Etres, dit-on, n'auroient point d'origine de leur existence. Ils n'en auroient point d'extérieure, puisqu'ils sont supposés remonter de génération en génération sans commencement: ils n'en auroient point d'interieure, puisqu' au-*

*cun d'eux n'existeroit par soi-même; ain-
si tout seroit effet & rien ne seroit Cau-
se. &c.*

Hat Neuton dieses geglaubet, so ist of-
fenbar, daß er einen progressum in infini-
tum in linea recta zugegeben, oder doch vor-
möglich angesehen. Wir läugnen diesen auf-
folgende Art: Die Dinge in der Welt können
anders seyn, als sie wirklich sind, und än-
dern sich auch beständig, folglich sind sie zu-
fällig; will ich nun die Ursachen dieser zufälli-
gen Dinge auflösen, so muß ich nothwendig
einmahl da stehen bleiben, wo ich den Grund
von allen und jeden völlig antreffen und be-
greiffen kann. Denn gienge dieses nicht an, so
müßten wir die Unmöglichkeit annehmen und
sagen, es könne etwas aus Nichts, als aus
einer wirkenden Ursache hervorgebracht wer-
den. Allein dieß gehet nicht an, daher so blei-
ben folgende Fälle übrig: Ich muß entweder
in einem zufälligen, oder in einem nothwendi-
gen Dinge, worinnen der Grund der übris-
gen anzutreffen ist, stehen bleiben. Nun a-
ber kann ein zufälliges Ding anders seyn als
es ist; folglich kann ich nicht begreifen, war-
um das andere so und nicht anders daraus ge-
kommen; Ergo kann ich so wenig bey dem zu-
fälligen Dinge stehen bleiben, als jene Auf-
lösung bis in das unendliche fortsetzen. Er-
go ist gar kein progressus rectilineus in infi-
nitum möglich. So wenig übrigens dieser statt
hat,

hat, so wenig kann ein progressus circularis angenommen werden, weil in diesem, dem Begriff nach, den sich die Atheisten davon machen, gleichfalls kein zureichender Grund anzutreffen ist, indem einerley Ding zugleich eine Ursache, und zugleich eine Wirkung in einerley Betrachtung wird, folglich dieser der Vernunft so sehr widerspricht, als jener. Da also der Zweifel des Herrn Newtons auf eine Unmöglichkeit gebauet ist, so ist nicht nöthig, nachdem wir die letzte gezeigt, eine weitere Wiederlegung vorzutragen.

Herr Newton erinnert zwar, man solle darthun, daß sich die Materie nicht von selbst bewegen könne, wenn der obige metaphysische Beweis die gehörige Kraft hätte; allein dieses ist schon dadurch geschehen, indem die Zufälligkeit, oder das Gegentheil des Nothwendigen der Dinge in der Welt, ihrem Seyn und Wirkungen nach, erörtert wird, wenn man die gedachte Auflösung und den Beweis in gehöriger Vollständigkeit liefert. So zeigt z. E. der Herr Geheimde Rath Wolf in seiner Metaphysick S. 928. sq. daß ein Wesen sey, in welchem der Grund der Wirklichkeit der Welt anzutreffen, weil sonst gar keine Ursache von ihrer und der Seele Wirklichkeit, dabey man der Vernunft nach, stehen bleiben könne, gefunden würde. Da nun jenes, daß nemlich etwas durch das nihilum hervorgebracht sey, unmöglich ist; so bleibt das

letztere übrig. Deswegen führet Herr Wolf ferner die Eigenschaften Gottes an, S. 931. sqq. und thut dar, daß so wenig die Seele, als die Welt Gott seyn könne, weil die Eigenschaften Gottes den Eigenschaften der Seele so wohl, als auch der Welt, entgegen stünden. Folglich schliesset man gar richtig auf die Existenz eines von der Seele und der Welt unterschiedenen Wesens, in welchem der Grund aller Dinge, sie mögen seyn, oder seyn können, enthalten ist. Ich sehe nicht, was an solcher unstreitigen Verbindung der Begriffe auszusetzen, und wie die Auflösung der existirenden Dinge eine Ungewißheit zurück lasse, welche letztere Herr Neuton nicht verdauen kan. Wir wundern uns aber darüber gar nicht, weil der in Betrachtung gezogene Satz, bey dem, der ihn klärllich einsehen soll, verschiedene deutliche Begriffe zum Grunde setzet, und überdem einerley Vorstellungen dem einen oftmals begreiflich, dem andern aber unbegreiflich vorkommen, ohne daß in der Sache der geringste Mangel oder Fehler anzutreffen ist.

Ausserdem will Herr Neuton die Ordnung der Welt vor einen mächtigen Beweis der Wirklichkeit Gottes ausgeben. Wie es aber mit dieser Aussage halte, ist zum Theil aus dem abzunehmen, was wir vorher von dem Gebrauche und dem Endzwecke natürlicher Dinge in Erwägung gezogen haben. Wir wol

wollen dem ohngeachtet die Neutonianische Lehre auf folgende Art zu bestärken suchen :

Wo eine Ordnung ist, da ist auch ein Ding, welches die Ordnung verursacht hat ; Nun ist in der Welt eine Ordnung : Folglich 2c. 2c. Allein der Untersatz stehet nicht zu erweisen, wo nicht das Argument, welches von der Zufälligkeit der Dinge hergenommen ist, und das Herr Neuton so sehr verwirft, zu Hülfe genommen wird, weil sonst gar viele Gegensätze darwieder gemacht werden können. Denn verstehet Herr Neuton eine natürliche Ordnung, so hat er entweder Recht oder Unrecht; hat er Recht, so muß er ausmachen, daß seine Ordnung zufällig sey, folglich muß er unsere Schlußrede von der Zufälligkeit, die er überhaupt verachtet, annehmen; oder er hat Unrecht, wenn er die Zufälligkeit nicht billiget, weil in diesem Falle ein Pantheiste und Spinoziste so wohl eine Ordnung erkennet und zugiebet, als Neuton. Will Neuton sagen: ich meine eine Ordnung, die von jemand gemacht ist, oder die ihre besondere Ursache hat, so ist das ein Praesuppositum, das einen starcken Beweis voraussetzet, und welches kein Atheist annimmt, folglich begeheth hier Herr Neuton gleichfalls *petitionem principii; medius terminus ingreditur conclusionem*.

Ferner verleitet eine sinnliche Erkenntniß den Menschen viel eher zu solchen Vorstel-

lungen, die den Weltbau vor unordentlich halten, als zu einer Betrachtung, die von der Ordnung überführen mag. Lucretius sagt:

Quodsi iam rerum ignorem primordia
quae sint;

Hoc tamen ex ipsis coeli rationibus
aufim

Confirmare, aliisque ex rebus reddere
multis,

Nequaquam nobis diuinitus esse para-
tam

Naturam rerum: tanta stat praedita
culpa.

Ungleiches stellt er das Elend des menschlichen Lebens vor:

Tum porro puer, ut saevis proiectus
ab undis

Nauita, nudus humi iacet, infans, in-
dignus omni

Vitai auxilio, cum primum in luminis
auras

Nixibus ex aluo matris natura profu-
dit,

Vagituque locum lugubri complet, ut
aequum est,

Quoi tantum in vita restet transire ma-
lorum.

Scheinet es nicht, als wenn alles von einem blinden Zufalle herrührte? Es werden die Worte Claudiani, dem Herrn Voltaire, als ei-
nem

nem grossen Poeten, dieses vielleicht noch besser vorstellen, wenn es bey ihm heisset:

Sed cum res hominum tanta caligine
volui

Adspicerem, laetosque diu florere nocentes,

Vexarique pios, rursus labefacta cadebat

Relligio, caussaеque viam non sponte sequebar

Alterius, vacuo quae currere semina motu

Affirmat, magnumque nouas per inane figuras

Fortuna, non arte regi, quae Numina sensu

Ambiguo, vel nulla putat, vel nescia nostri. (*)

Auch diejenigen, die mit allgemeinen Begriffen und scharfsinnigen Nachdencken beständig zu thun haben, finden vieles an der Ordnung der Welt auszufehen. Cartesius selbst thut in seinen Philosophischen Schriften Erwähnung davon. Und wie ist es auch möglich, daß uns alles ordentlich vorkommen sollte, da wir so wenig Dinge übersehen. Die Ordnung ist nichts anders, als eine Aehnlichkeit in der Art mit andern Dingen, oder auf andere

B 4

ju

(*) G. Cudworth. Syst. intellect. ed. lat. p. 87. 89.

zu folgen; Nun aber weiß der grössste Philosophus, wenn er sich genau prüfet, wenig Dinge, folglich ist er auch nicht aufgeleget, in der Welt allemahl die Ordnung zu entdecken. Es bleibt wohl bey dem Ausspruche: Qui plura novit, eum maiora sequuntur dubia. Wir wissen übrigens wohl, was darauf zu antworten ist, wenn uns die Altheisten Exempel vorlegen, welche alle Ordnung, wie sie sagen, aufheben. Wir wissen aber nicht weniger, daß es ein mühsamer Weg ist, sie auf solche Weise zu rechte zu bringen, wenn wir auch viel tausend Scribenten hätten, welche die Ordnung der Welt rühmen, oder, wie Herr Neuton, als Kennzeichen des Göttlichen Daseyns angeben.

Und warum soll es uns nicht frey stehen, wieder den Herrn von Voltaire, seinen Grundsätzen gemäß, zu schreiben? Er saget pag. 50. der Mensch müsse sich nicht unterstehen, etwas auf allgemeine Principia zurück zu ziehen. Er meldet, daß wir von der Welt fast nichts wissen, folglich reimt es sich mit seinen Sätzen gar nicht, wenn die geringe Erkenntniß von der Welt, allgemeine Gründe der Ordnung des weitläufigen Weltbaues an die Hand geben soll. Seine eigene Worte sind ja folgende: *Si l'on peut sans blasphème comparer Dieu à un Architecte, & l'Univers à un Edifice; quel est le Voyageur, qui en voyant une partie de l'exterieur d'un Bâti-*

Bâtiment, ôsera tout d'un coup imaginer tout l'artifice du dedans? Voilà pourtant ce qu'ont osé faire presque tous les Philosophes avec mille fois plus de témérité!

Indem Herr Voltaire wieder die sich selbst gemachte Vorschrift handelt, fährt er fort, also zu urtheilen: *Je suppose que plusieurs Etres pensans & très-raisonnables vivent quinze jours seulement, & cela dans une Isle du Nord, où il y ait, ce qui arrive quelquefois, huit jours de glace & de brume vers la fin du mois de Mai: qu'à cette gelée succèdent trois ou quatre jours d'un Soleil ardent & d'un chaud excessif: qu'un grand vent survienne qui abatte tous les arbres & amene les Insectes qui ravagent les moissons & les fruits: qu'il y ait ces quinze jours un quartier de Lune très-brillante, ensuite une Eclipse de Soleil: qu'après on perde long tems de vûe ces Astres: qu'un tremblement de terre survienne, qu'une partie des habitans en soit engloutie dans la terre: qu'une autre meure de faim & de maladie: qu'une autre soit dévorée par les Bêtes féroces; alors ces Etres raisonnables, ne trouvant dans ce Chaos d'horreurs que confusion & malaisance, croiront-ils volontiers des argumens métaphysiques qui prouvent un Etre souverainement sage & bienfaisant? Placez les au contraire dans nos Climats, & donnez*

B 5

leur

leur une vie assez longue pour suivre & admirer le cours régulier des astres, pour entrer dans le détail immense de biens prodigués autour de nous & dans nous, pour voir par tout des principes & des conséquences & des bienfaits infinis; y aura-t-il alors quelque argument metaphysique plus fort que ce qu'ils auront vu? On m'a assuré que Neuton ne trouvoit point de raisonnement plus convaincant & plus beau en faveur de la Divinité, que celui de Platon, qui fait dire à un de ses Interlocuteurs: Vous jugez que j'ai une ame intelligente, parce que vous appercevez de l'ordre dans mes paroles & dans mes actions; jugez donc, en voyant l'ordre de ce monde, qu'il y a une ame souverainement intelligente.

Gesezt, es wäre die Erdichtung des Herrn Voltaire jemahls wirkklich gewesen, es hätte z. E. eine Creatur unter dem Pol nur vierzehnen Tage lang gelebet; wir wollen annehmen, es hätten sich die übrigen Umstände gleichfals geäußert, so wie sie anjeko beschrieben worden, warum soll daraus fließen: folglich ist Gott nicht weise, oder auch nicht vollkommen gütig? Wenn es erlaubt ist, so zu schließen, so ist das von der Ordnung der Welt hergenommene Argument viel schwächer und veränderlicher, als wir es beschrieben haben. Denn wer kan mit Grunde

läugs

läugnen, daß es in unserer sichtbaren Welt zuweilen eben so zugehet, als der Herr Voltaire die Begebenheiten verknüpft? und wie verantwortlich ist es, Gott deßhalb seine hohen Eigenschaften der Weisheit und Güte abzusprechen, weil sie uns nicht gänzlich in die Augen leuchten? Herr Voltaire ist ja nicht im Stande, die ganze Verbindung der Ursachen und Wirkungen, der Mittel und Absichten, zu übersehen, also darf er ja auch nicht gleich zu schliessen: Ergo ist Gott nicht weise, weil dieß Ding so ist. Einer der einen Pulßschlag lang, ein Schauspiel angesehen hat, oder ein Stück einer Scene in der Comödie, der ist ja nicht befuget zu urtheilen: Die Comödie ist artig und sinnreich, oder übereinstimmend mit dem Endzwecke des Erfinders eingerichtet: Wie viel weniger darf ein Einwohner der Welt so zufahren und zuversichtlich versichern: Dieß ist weise; dieß ist nicht weise. Ueberdem, so ist es nicht zu loben, wenn der Mensch die Natur nach seinem Sinn haben will, und verlangt, daß sie der willkührlichen Einbildung, die oftmahls lächerlich ist, ein Gnüge leisten soll. Es ist ein gewöhnlicher Fehler bey uns; es soll sich alles nach unserem Kopfe richten, so daß wir auch glauben, die Natur billige eben das, was wir billigen. Es fehlet nichts mehr, als daß wir verlangen, die Dinge in der Welt sollen alle philosophiren oder artige Verse machen,

chen, oder reizend spielen, deshalb, weil ich oder jener in der Philosophie, Poesie und Musik mein größtes Vergnügen setze. Kommt der Traum des Scipionis, welchen Cicero beschreibet, nicht grossen Theils mit der ausschweifenden Phantasie vieler Menschen überein? Bleiben aber nicht auch die Worte Horatii wahr, Lib. II. Ep. I. Interdum vulgus rectum videt, est vbi peccat.

Herr Voltaire wird ja als ein Freund der Englischen Weltweisen des Rob. Boyle Buch de Causis finalibus wohl gelesen haben, welches 1688. in 8vo zu London heraus gekommen ist, und des Herrn Bentley Schriften, durch welche sein letzter Zweifel gehoben werden kann, wenn ihm unsere Gedanken nicht anstehen sollten.

Er schliesset hierauf das erste Capitel von der natürlichen Religion: Die Parallele aber zwischen Leibniz und Newton, ist darinnen ganz unsichtbar, da sie, dem Titel nach, doch das vornehmste hätte ausmachen sollen. Vermuthlich treiben den Herrn Voltaire wichtige Ursachen dazu an. Entweder er hat gesehen, daß Leibniz viel weiter gegangen, als Newton, oder geglaubet, Newton habe besser philosophiret, als Leibniz. Das letztere ist wohl nicht möglich, daß man es behauptet, weil die erzählten Gedanken Newtons eine gar unvollkommene Gottesgelahrheit abgeben, da wir doch nichts ausgelassen haben: Das erstere
ist

ist also wohl der einzige Grund, ne opposita iuxta se posita magis elucescant. Es hat Herr Voltaire, als ein Gegner Leibnizens, sich allein dadurch zu helfen gewußt, daß er die grossen Verdienste dieses Mannes in diesem Theile der Weltweisheit mit Stillschweigen übergangen, zumahl da des Herrn von Voltaire Hauptzweck dieser gewesen, sich bey den Engländern beliebt zu machen, wie seine sämtlichen Schriften satzsam zu erkennen geben. Man zählt ihn deßhalb denen billig zu, welche wie Cicero spricht, in vna Philosophia (wir mögen billig sagen der Newtonischen) tabernaculum vitae suae posuerunt (v. de Orat.) Wir wundern uns also nicht, daß der gute Cartesius selbst, als sein Landsmann, scharfe Erinnerungen ausstehen müssen, da doch eine dem Herrn von Voltaire wohl bekannte Französische Feder, nicht ohne Grund von ihm also schreibt: *Un Philosophe (Cartesius) renferma dans deux petits Volume beaucoup plus des Secrets de la Nature, & d'Experiences Physiques, que mille Ans, & un Ramas immense d'enormes Volumes, ne nous en avoient appris.* Ich nehme an solchen Bezeigen des Herrn von Voltaire keinen Theil; ich kenne aber viele Engländer, welche die Leibnizische Theodicee, als ein ganz vortrefliches Buch ansehen, und bin vor meine Person überzeugt, daß Herr Newton keine Proben einer starcken Einsicht in die natürliche

liche

liche Gottesgelahrtheit zu erkennen gegeben hat. Wiewohl es ist nichts neues, daß man von einem mittelmäßigen Lehrer einer Wissenschaft folgendes geschrieben hat:

Primus inaccessum qui per tot secula
verum

Eruit e tetrīs longae caliginis vmbriis.
Warum solte man dergleichen Worte nicht auch dem Neuton beylegen lassen, welcher der Welt ohnedem so vortrefliche Dienste geleistet, ob er gleich in der Metaphysick keinen Helden abgegeben?

Das II. Capitel.

Von dem Raume und der Dauer
als Eigenschaften Gottes.

Serr Voltaire saget pag. 9. *Neuton regarde l'Espace & la Durée comme deux Etres dont l'existence découle nécessairement de Dieu même. Car l'Etre infini est en tout lieu, donc tout lieu existe: l'Etre éternel dure de toute éternité, donc une durée éternelle est réelle. Il étoit échappé à Neuton de dire à la fin de ses questions d'Optique: Ces Phénomènes de la Nature ne font-ils pas voir qu'il y a un Etre incorporel, vivant, intelligent, présent partout, qui dans l'Espace infini, comme dans son*
sen-

sensorium, voit, discerne & comprend tout de la manière la plus intime & la plus parfaite?

In dieser Abhandlung scheinet Neuton sehr zu triumphiren, wir werden aber so wohl den Ungrund des Begriffs von dem Raum, als auch des Begriffs von der Dauer und der Zeit ausführlich darthun, und die vorgelegte Schwierigkeit zu überwinden suchen. Es stellet sich Neuton die Ideen davon so vor, wie sie unzählige alte und neue Weltweisen einzurichten gewohnt gewesen. Den Raum insbunderheit anlangend, so siehet er ihn als ein ausgedehntes, aneinanderhängendes und gleichförmiges Ding an, welches von andern existirenden Dingen unterschieden ist. Unsere Einbildungskraft findet auch in solcher Bestimmung eine Genugthuung, so, daß fast ein jeder davon überzeuget wird, wenn man die Sache obenhin ansiehet; allein gehen wir auf den Grund eines nach der Logick richtigen Begriffs, so wissen wir, daß ein wahrer Begriff entweder durch die Sinne, oder aber aus andern unstreitigen Begriffen der Vernunft, muß können gezogen und erwiesen werden, ehe wir ihn annehmen und Gebrauch davon machen. Wenden wir diese Regel auf den aniso zu beurtheilenden Begriff an, so siehet ein jeder, daß der Raum, in so weit er ein ausgedehntes, aneinanderhängendes, gleichförmiges Ding seyn soll, nicht erwiesen werden könne, weil dergleichen erstlich nicht

in die Sinne fällt, zweytens aber mit den Grundsätzen der Vernunft streitet. Wir gehen daher, was die letztern anlanget, gleich zum Beweis, und erklären uns also:

Wenn der Raum ein solches Ding ist, wie Newton lehret, so ist kein zureichender Grund vorhanden, warum diese Welt in diesem Puncte, und in keinem andern stehet, ja es hat Gott keinen zureichenden Grund gehabt, warum er sie hier und nicht an eine andere Stelle gesetzt. (Denn alle Puncte des Raums sind nach der Newtonischen Aussage einander vollkommen gleich). Ergo wäre die Bedingung der Welt eben so, wenn sie anders wo stünde, als sie ist, da sie auf diesem Ort gesetzt ist; Nun aber räumen die Englischen Weltweisen den Satz des zureichenden Grundes ein, folglich müssen sie auch hier die Anwendung gelten lassen, oder sich in dieser widersprechen. Da also eine Ursache vorhanden ist, warum dieser Körper hier, und nicht anderswo stehet, so fließet nothwendig daraus, daß der Raum kein ens absolutum, reale & vniforme ist. Gesetzt aber, es wäre der Raum ein würckliches und absolutes Ding, wie Herr Newton versichert, so ist es doch sehr hart und gefährlich, wenn er den Raum mit Gott selbst vermischet, und eine Eigenschaft Gottes daraus machet. Denn es folget alsdenn unstreitig, daß der Raum würcklich unendlich, daß er al-

les

les in sich enthält, daß er unkörperlich, daß er unveränderlich, daß er einzig in sich, daß ohne denselben keine Dinge seyn können, die eine Ausdehnung haben, daß er unbegreiflich. Und was kann Gott zu grösserem Nachtheil gesagt werden, als daß der Raum sein Sensorium sey, wie die Worte Newtons zu erkennen geben?

Es mag, was ich gemeldet worden, beweisen, daß ein einziger Fehler wieder die Logik, ofte den gefährlichsten Irrthum hervorbringet. Ich finde nicht das geringste Vergnügen in der Verfertigung solcher Folgerungen, die anderen zum Nachtheil gereichen, so viel aber ist unläugbar, daß der Spinozismus mit jener Meinung eine Verwandtschaft hat. Spinoza setzte zum Grunde, in der Natur sey nur ein einziges selbstständiges Ding, und diese einzige Substanz habe, nebst sehr vielen Eigenschaften, unter andern auch die Eigenschaft der Ausdehnung und das Vermögen zu denken bey sich. Folglich wären alle Körper in der Welt Modificationes der Substanz, insoweit ihr die Ausdehnung zukäme, die Seelen der Menschen aber wären Modificationes der Gedenkungskraft jener, dergestalt, daß Gott zwar die Ursache von allen existirenden Dingen, keinesweges aber von ihnen unterschieden sey. (*)

Spino

(*) Sein Systema stellet Joh. Bredenburg und verschle-

Spinoza leget Gott den Raum bey, und Newton auch, die übrigen Umstände aber, daß nemlich nur eine einzige Substanz existiret, und daß die übrigen bloße Modificationes sind, giebet Herr Voltaire, Newtons Meinung nach, pag. 5. nicht undeutlich zu erkennen; ob ich gleich versichert bin, daß Herr Newton und Herr Voltaire solche Lehre in der That niemals gebilliget, sondern sich in der Art des Ausdrucks eigentlich nur verwirret haben. Insonderheit hege ich solche Gedanken von dem Herrn Voltaire, der ohnedem, wegen seiner schönen Schreibart, denjenigen zuweilen muß gezählet werden, qui alicuius verbi decore placentis vocentur ad id, quod non proposuerunt scribere, wie sie Seneca vorstellet, Epistola 59. Man bedencke inzwischen nur, daß dasjenige, was ausgedehnt ist, wie der Raum, in so weit er als etwas wirkliches angesehen wird, nothwendig Theile haben muß, und etwas zusammen gefesttes ausmachet. Da nun die Theile des Raumes nicht in einander subsistiren, so folget, daß der Raum entweder gar keine Substanz ist, oder daß ein jeder Theil des Raumes eine besondere Substanz abgiebt. Soll aber dieses seyn, so bestehet Gott aus
vie-

schiedene andere vor. Siehe davon einige welche CO-
LERI Lebens Spinozae beygefüget sind ed. Hagae com.
1731. Siehe auch *Memoires de Trevoux* Ann. 1705.
Tom. IX. p. 358. und Ann. 1707. p. 94.

vielen veränderlichen Particuln, welches wieder die Vernunft ist. Soll jenes statt haben, so muß der Raum ein accidens seyn, weil dasjenige, was kein nihilum, und auch keine Substanz ist, nothwendig vor ein accidens gehalten werden muß. Nun aber sieht ein jeder, wie widersinnisch die beyden Folgerungen sind; also kann die Unrichtigkeit jenes Vorgebens auch dadurch erkannt werden. Es erkläret sich Herr Voltaire vielleicht also: Eine Eigenschaft einer Substanz ist nicht wirklich von einer Substanz unterschieden; Atqui der Raum ist eine Eigenschaft der göttlichen Substanz; Ergo. Thut er dieses, so muß er sagen, der Raum überhaupt ist eine Substanz; Folglich ist ein jedes Particulchen des Raums eine besondere Substanz; welches noch mehr wieder die Natur der Dinge geredet ist, als das erstere. So ungeschickt es inzwischen heraus kömmt, wenn man Gott, welchen die Vernunft allemahl als das einfachste Wesen ansiehet, vor ein zusammengesetztes Ding hält, so schädlich ist der Irrthum, wenn Newton den Raum vor eine Eigenschaft Gottes ausgiebt. Denn es folget daraus, daß sich Gott verändert, daß er nicht nothwendig, daß er theilbar ist. Kurz, daß alles bey ihm anzutreffen, was mit seinem Wesen streitet. Es kann seyn, daß Herr Voltaire davor hält, der Raum habe keine Theile: Allein, wie falsch ein solcher Wahn sey, ist

daraus abzunehmen, weil alle unendliche Zahlen aus ihren Einheiten bestehen, und das Gegentheil hiervon nicht behauptet werden kann, wenn man die Sache auf Gott anwendet, man müste denn, einem unmöglichen Wunderwerke nach, vorgeben, der Raum sey ganz in seinem Raum, und wiederum ganz in seinem Theile. Hieraus würde ferner folgen, daß alle Körper einerley Ort einnehmen, denn es könnte unmöglich ein jeder einen besondern bekommen, wenn der Göttliche Raum ganz in einen jeden Körper dringen sollte, idem *spatium numero coniunctum cum Ioue & cum terra*. Da nun dieses einen Widerspruch anzeigt, so ist auch der Satz, woraus es fließet, vor falsch zu halten.

Es läßt sich der Ungrund noch auf andere Weise klar machen: Wenn der unendliche Raum die Unermesslichkeit Gottes seyn soll, so muß der endliche Raum das Gegentheil der Unermesslichkeit seyn; das heisset: er muß können gemessen werden. Gesezt nun, daß der Raum ledig ist, so wird er eine Eigenschaft seyn, welche kein Subjectum bey sich hat. Und in der That fället man doch bey solcher Uneinigkeit der Begriffe in den Leibnizischen Begriff hinein, indem aus dem Raum eine Relation, eine Ordnung, etwas das nicht seyn kann, wenn keine Dinge sind, gemacht wird.

Was läßt sich aber wohl weniger verthei-

theidigen, als das Vorgeben Newtons, vermöge welches der Raum eine Eigenschaft der Substanz seyn soll, welche im Raume ist, und denn wieder eine Eigenschaft des Körpers, ferner eine immaterielle Substanz, nemlich Gottes, und denn wieder umgekehrt. Hier suchet man das Wesen der Begriffe, wie die Seidenwürmer ihre Gestalt, zu verwandeln, daß es auch nicht nöthig ist, darwieder etwas mehrers einzuwenden.

Herr Clarke giebet vor, der Raum sey eine Eigenschaft Gottes und habe Theile, aber solche Theile die untrennbar wären. Ist dieses, so stehet ja nicht zu läugnen, daß der Raum, oder die Eigenschaft Gottes etwas zusammengesetztes ist; Nun aber findet sich die Eigenschaft in dem Wesen des Dinges, folglich muß in dem Wesen Gottes etwas zusammengesetztes seyn; Denn die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit machet das Wesen des zusammengesetzten Dinges nicht aus, sondern die Gegenwart vieler Theile; folglich da diese zugegeben wird, so ist hierdurch bereits eingeräumt, daß Gott ein zusammengesetztes Ding sey. Ein Wesen, das untrennbare Theile hat, die so beschaffen sind, daß sie bloß der Zahl nach unterschieden, ist selbst kein einfaches Ding, sondern ein compositum simile. Wollte man nun Herr Clarcken zu Gefallen glauben, daß der Raum vor dergleichen anzusehen, so wäre der Raum doch

ein compositum, aber ein solches, welches unmöglich ist, indem es dem Satz des nicht zu unterscheidenden widerspricht, wovon im dritten Cap. soll gehandelt werden.

Endlich können wir die Unrichtigkeit also zeigen: Dasjenige, was kein unendliches und ewiges Wesen Gottes anzeigt, das gehöret nicht zur Substanz Gottes, oder aber, das ist keine Eigenschaft Gottes; Nun deutet die Ausdehnung kein ewiges und kein unendliches Wesen in Gott an, indem sie aus Theilen bestehet, und aus einzelnen Dingen, welche von anderen bestimmt werden können, folglich endlich sind. Ergo so gehöret keine Ausdehnung und kein Raum zur Substanz oder zu den Eigenschaften Gottes. Diese letztere Schlußrede ist so beschaffen, daß sie ein Spinoziste selbst zugeben muß, wenn er nemlich Spinozä Erklärungen, welche Eth. Part. I. Prop. 18. Part. II. Prop. 2. Part. I. Def. 2. & Def. 6. befindlich sind, annimmt.

Dem ohngeachtet hat Herr Voltaire den zweydeutigen Ausdruck: sensorium Dei pag. 10. zu rechtfertigen gesucht. Die Herren Newtonianer haben nicht nöthig, ein gefährliches Mittel zu erdenken, wodurch sie die Allgegenwart Gottes und seine übrigen Wirkungen erklären mögen, da sie sich so oft auf eine Unwissenheit berufen, und derselben das Wort reden, wohin insonderheit die

die Worte pag. 27. gehören: *La difficulté d'accorder la liberté de nos actions avec la Prescience éternelle de Dieu n'arrêtoit point Neuton, parce qu'il ne s'engageoit pas dans ce labyrinthe; la liberté une fois établie ce n'est pas à nous à déterminer comment Dieu prévoit, ce que nous ferons librement. Nous ne savons pas de quelle manière Dieu voit actuellement ce qui se passe, nous n'avons aucune idée de sa façon de voir; pourquoi en aurions nous de sa façon de prévoir? Tous ses Attributs nous doivent être également incompréhensibles.*

Die Herren überlassen sich einer leeren Einbildung, wenn sie von Gott und seinen Eigenschaften so reden, wie sie in den Bilderbibeln vorgestellt werden, oder so, wie etwa ein Poete die Allgegenwart beschreibt, wenn er folgende Gedanken davon auf eine materielle Art eröffnet:

Numine praesenti complens Deus
omnia cernit,

Facta hominum cuius lumina nulla la-
tent.

Wir glauben, es sind andere Gründe, woraus die Allwissenheit Gottes erklärt werden kann, vorhanden, als das so genannte sensorium. Dann wer einen Gott zugiebt, oder denjenigen, der die Welt gemacht hat, der kann auch leicht ermessen, daß Gott der erste Zustand der Welt auf das vollkommenste

und deutlichste bekannt gewesen ist; wir wollen diesen Zustand A. nennen; In diesem hat der zweyte Zustand der Welt, oder B. seinen Grund; folglich muß auch dieser Gott völlig bekannt seyn. Der dritte oder C. kommet aus B. hervor; folglich schreiben wir Gott auch die Allwissenheit, den letzten anlangend, zu, und so finden wir uns verbunden, seine Erkenntniß weiter zu erklären: warum wollen wir uns denn hier vergehen, und die immaterielle Eigenschaft Gottes auf eine materielle, das ist, eine Gott unanständige Art, faßlich machen? Was kann härter klingen, als der Satz: der Raum ist das sensorium Gottes? Was ist bedenklicher, als daß Gott beständig etwas neues erfahren und wahrnehmen soll? Und was ist es anders, als daß man auf diese Art saget, Gott ist die Seele der Welt. Denn, so wie in der Seele des Menschen, die Begriffe von materiellen Dingen durch Hülfe der Gliedmassen der Sinnen entstehen, so kommt Gott durch Hülfe des unermesslichen Raums, welcher seine Eigenschaft seyn soll, zu einer Erkenntniß. Wir können daher solchen Satz, der eine Dependenz Gottes von der Welt mit sich bringet, nicht ohne Widerwillen wiederhohlen. Leibniz saget, Gott erhält die Welt, und in Betracht auf die Erhaltung, bringet er sie beständig hervor. Solche Ausdrückungen aber hält Clarke und seine Anhänger vor falsch, da man

man sich doch auf diese Weise einen solchen Begriff von der Sache machen kann, der untadelhaft ist, und mit allen andern gesunden Vorstellungen der Vernunft übereinkömmt.

Wir wollen hingegen weiter zur Probe, aus Newtonischen Begriffen also urtheilen: Der Raum ist in keinem Theile der Welt, ganz oder völlig, seiner Substanz nach, anzutreffen; folglich kann auch die Göttliche Erkenntniß und Allgegenwart nicht völlig statt haben, die doch, wie Newton saget, daraus allein zu begreifen stehet. Folglich ist es unmöglich, daß Gott, solchem Sage nach, die Dinge in der Welt insgesammt deutlich weiß, am wenigsten aber kann er das Vergangene und das Zukünftige wissen, indem das Instrument der Erkenntniß so sehr eingeschränkt ist, daß es sich auf jene Begebenheiten nicht erstrecket. Denn gesetzt auch, daß der Raum an sich betrachtet unendlich ist, so ist er doch, seinen Theilen nach, eingeschränkt, und in Betrachtung der Begebenheiten der Dinge in der Welt, und der sich darinn äußernden Bewegung, modificiret. Folglich ist die daraus entstehende Erkenntniß intensiue sehr enge und klein, wenn sie auf die einzelnen Dinge, die im Raum sind, angewendet wird, ob sie gleich extensiue, oder zusammengenommen, groß oder unendlich genennet werden mag. Also ist daraus unmöglich eine Allwissenheit zu erklären, die da alles anordnet, und zu ei-

ner eigentlichem Vorhersehung Gottes nöthig ist,

Wir können die Gegenwart Gottes ganz klar erweisen, ohne daß wir in solche Irrthümer fallen. Nil peccant oculi, si animus oculis semperet. Ich nenne die Gegenwart die genaueste Verhältniß eines existirenden Dinges zu dem andern: oder, wie die Theologi sagen, praesentia rei ad rem est status, cuius gratia res in rem aut agit aut agere potest, res a re patitur, aut pati potest, vel immediate, sine interuentu ullius rei alterius, vel sine intercurſu saltem plurium, woraus denn die Idee der Allgegenwart leicht zu machen, daß sie nemlich ein solcher Zustand sey, vermöge welches sich Gott alle Dinge vorstellet, und sie durch seinen Concurs einrichtet, regieret und zum Besten lenket; Da nun diese Kennzeichen unmittelbar aus dem Begriffe Gottes verstanden und erkannt werden, so hat man, der Allgegenwart Gottes halber, nicht nöthig, Unmöglichkeiten anzunehmen; zumahl, da aus jener die Grade der Allgegenwart und ihre Eintheilungen verstanden werden, die in der Offenbarung vorkommen, wodurch denn die Sache insonderheit bestärcket wird.

Gleichsam im Vorbeygehen wollen wir hier noch anmerken, daß die Newtonische Meinung von dem Raume ganz mystisch aussieheth. Wir haben ein Buch gelesen, welches

ches den Titel hat: *De la connoissance de Dieu, par feu M. FERRAND avec des Remarques de M. ** à Paris 1706. 12.* worin von den Mysticis gesaget wird, daß sie behaupten, *qu'il y a quelque chose en Dieu qui n'étoit point sa substance, un Etre inférieur à la vérité, mais pourtant incréé, & comme mitoyen entre Dieu & les creatures, & que c'étoit son énergie ou operation.* Gesezt nun, daß der Raum zu Gott gehöret, wie Neuton saget, und doch nicht die Substanz Gottes ist, wie er gleichfalls behauptet, fällt er ja in jenen Abweg der Mysticorum hinein.

Endlich aber so fragen wir den Herrn Neuton, ob der Raum ein wirkliches Ding sey oder ein nihilum? Daß es ein Nihilum sey, wird er wohl nicht behaupten, weil er ihn als ein ausgedehntes, als ein meßbares, und theilbares Ding beschreibet. Denn dergleichen positive Prädicata lassen sich von keinem Nihilo bekräftigen. Ueberdem, wenn der Raum ein Nichts wäre, so könnte man nicht sagen, daß er existirete; quod nihil est, neque est. Folglich könnte auch Gott nicht darinnen seyn, wann es ein Nichts wäre: Folglich muß der Raum etwas seyn. Daher frage ich weiter, ob er von Gott erschaffen sey? oder ob er von sich selbst existire? ob er independent sey? ob er keinen Anfang habe? Das letztere zu behaupten streitet wieder die Ehrfurcht, welche wir Gott schuldig

dig sind; deswegen bleibt der erste Satz übrig, welcher heisset: Der Raum ist von Gott erschaffen, wenn er etwas wirkliches ist. Ich frage weiter; was nahm denn Gott vor einen Raum ein, ehe er den Raum erschaffen hatte? Wo war er? Muß man hier nicht in Widersprüche verfallen, wenn man antworten will? War Gott nicht ein nihilum, weil er nicht im Raume war, indem er noch keinen Raum erschaffen hatte, weil nach Newtons Meinung, quod nuspiam est, neque est? Da nun aber Gott von Ewigkeit gewesen ist, und doch nicht in einem Raume gewesen ist, hat er nicht 3. E. können Geister erschaffen, da noch kein Raum da war? Kann er nicht noch iho alle Körper und allen Raum zu Nichts machen, und doch die Geister erhalten? Bleibt nicht Gott ein wahrer Gott, ohne Raum und ohne Geschöpfe? Also siehet man ja wohl, daß zum Begriff Gottes der Raum so wenig nöthig ist, so wenig der Raum vor eine Eigenschaft Gottes ausgegeben werden mag. Woher es aber komme, daß sich die Leute so falsche Vorstellungen einbilden, zeigt Poiret in seinen vernünftigen Gedanken von Gott, der Seele und dem Bösen im I. Buch, Cap. 5. wo er von der schädlichen Imagination verschiedene nützliche Sachen vorgetragen hat. Wir schliessen hier also billig wie Cicero 3. Philip. cap. 8. Nonne fatius est mutum esse, quam quod nemo intelligat dicere?

Frägt

Frägt man hingegen den Herrn von Leibniz, was der Raum ist, so nennet er ihn eine Ordnung zugleich existirender Dinge. Denn wenn man auf die Coëxistenz z. E. der Dinge, A. B. C. D. und so weiter acht hat, imgleichen auf die Art und Weise aufmerksam ist, wie A. dem B. coëxistiret, und wiederum dem C, ferner dem D, und so besonders auf B, und die Verhältniß derselben mit den andern anmerket, in wie weit sie nemlich mit und neben einander existiren und von einander entfernt sind, so entstehet daraus der Begriff des Raums. Die Erfahrung bestätigt dieß in allen Exempeln, weil wir uns gar keine Dinge, die mit einander existiren, vorstellen können, ohne daß der Begriff des Raums mit unterlauffen sollte. Indem aber bey solcher Art der Coëxistenz auf die Uebereinstimmung der Determinationen gesehen wird, und daraus eine Aehnlichkeit, mit welcher die Dinge coëxistiren, entstehet, nicht weniger dieses eine Ordnung genennet wird, so folget von selbst, daß der Begriff der Ordnung in dem Begriffe des Raums liegen müsse. Wo also eine Möglichkeit, mit andern Dingen zugleich zu seyn, ist, da findet sich auch so fort ein Raum. Z. E. ich komme in ein Gemach, in welchem viele Menschen sitzen, ich frage, ob noch Raum da sey, so ist das eben so viel, als wenn ich frage, ob ich mit ihnen aniso zugleich in dem Zimmer existiren könne. Ein jeder

jeder siehet also aus diesem Exempel, daß die Leibnizische Erklärung des Raums, mit dem Gebrauch der Sprache überein komme, und auch aus diesem Grunde könne bekräftiget werden. Es fließet daraus ferner, daß man den Raum in abstracto sich als ein aneinander hängendes Ding, imgleichen als etwas, das aus möglichen Theilen bestehet, vorstellen könne. Folglich ist er auch als ein aus vielen Stücken bestehendes Ding der Einbildung zu beschreiben. So sehr aber eine *notio imaginaria* von einem wahren Begriffe, wie die Logick zeigt, unterschieden ist, so sehr muß man sich hüten, damit man nicht jene Idee vor eine wirkliche halte, oder mit dieser vermische. Nachdem wir nun die Leibnizische Lehre von dem Raum in Erwägung gezogen, so müssen wir behaupten, daß die *imaginaria notio* des Raums in einem ausgedehnten, aneinanderhängenden, untheilbaren, unbeweglichen, gleichförmigen Dinge bestehe, in welches andere existirende Dinge hineindringen können; wie denn dieses insonderheit der Herr Geheimde Rath Wolf in seiner Cosmologie vortreflich ausgeführt hat. Denn man braucht ihn nur in abstracto zu betrachten, in so weit wir nemlich darunter ein Vermögen zu coexistiren verstehen, so folget das übrige von selbst daraus. Insonderheit aber müssen wir noch mercken, daß da kein Raum ist, wo keine Dinge

ge

ge sind, weil dieses die gegebene Erklärung unmittelbar mit sich bringet. Also ist es vergeblich, wenn Newton saget, da wo die Welt ein Ende hat, oder ausser der Welt, sey noch ein Raum vorhanden. Denn wir schließen: Ausser der Welt sind entweder noch Dinge, oder es ist nichts da; Hat der erste Fall statt, so ist nicht zu zweifeln, daß davon der Raum bejahet werden könne; ist aber nichts vorhanden, so ist es wieder den wahren Begriff und die Vernunft geredet, wenn der Raum vor ein Behältniß des Nihili angesehen werden soll. So wenig, z. E. eine Zahl, die aus der Zusammennehmung einzelner Dinge entstehet, wirklich statt hat, wenn die Dinge selbst nicht vorhanden sind, so wenig schickt sich der Begriff des Raumes dahin, wo keine Dinge angetroffen werden; ob ich gleich nicht in Abrede bin, daß der abstracte Begriff, oder die bloße Möglichkeit zu existiren, und die damit verbundene Ordnung, davon gemacht werden kann. Es läßt sich deßhalb der Einwurf, welcher pag. 12. befindlich ist, leicht heben; Es heisset daselbst: *qu'un homme aux bornes de l'Univers étende son bras, ce bras doit être dans l'espace pur, car il n'est pas dans le rien. &c.* Denn wenn dieser Fall auch möglich wäre, so kommet daraus doch noch kein Beweis her, daß ein reiner wirklicher Raum, welcher von der Materie und dem Körper unterschieden, ausserhalb

halb der Welt sey, weil unsere vorige Erinnerungen erst aufgelöst und gehoben werden müssen, ehe man Umstände erdichtet, die mit den Grundsätzen der Vernunft streiten. Herr Voltaire fährt inzwischen fort: *si l'on répond qu'il est encore dans la matière, le monde en ce cas est donc infini, le monde est donc Dieu.* Hier schließet er aber viel zu geschwinde, er springet über sehr viele Sätze weg, die erst müssen erwiesen werden, ehe der letzte heraus kömmet; denn wir haben oben schon angemerket, daß die Unendlichkeit der materiellen Welt ganz etwas anders sey, als ein Gott. Wir mögen hier also nicht unrecht mit dem Seneca in der Medea Act. 2. v. 299. sagen:

Qui statuit aliquid parte inaudita altera,
Aequum licet statuerit, haud aequus fuit.

wenn sich Herr Voltaire auch viel liebreicher gegen seine Gegener bezeugete, als er es in der That gethan hat.

Der auf der eilften Seite befindliche Grund vor die Wirklichkeit des Raums lautet also: *Si l'Espace n'est pas réel, il s'en-suit une absurdité; car si Dieu avoit mis la Terre, la Lune & le Soleil à la place où sont les Etoiles fixes, pourvu que la Terre, la Lune & le Soleil fussent entre eux dans le même ordre où ils sont, il suivroit de là*
que

que la Terre, la Lune & le Soleil seroient dans le même lieu où ils sont aujourd'hui; ce qui est une contradiction dans les termes.

Wir wollen diesen Zweifel mit den eigenen Worten des Leibnizens also widerlegen: Leur difference ne se trouve donc, que dans la supposition chimerique de la réalité de l'Espace en lui même. Mais dans la verité l'un seroit justement la même chose que l'autre, comme ils sont absolument indiscernables: & par conséquent, il n'y a pas lieu de demander la raison de la préférence de l'un à l'autre. Hier hätte Herr Voltaire erweisen müssen, daß die Welt könne bewegt werden; denn eher sind wir nicht verbunden, etwas zu unserer Vertheidigung anzuführen. Wir wollen inzwischen zum Ueberflus darthun, daß dergleichen Bewegung der Welt ohne Grund wäre, weil die Welt dadurch nicht geändert würde, indem ja alle Dinge, auf die vorige Art, um und neben einander in der Welt bleiben, so wohl vor, als nach der Bewegung der Welt. Z. E. ich habe eine Uhr, ich trage sie hier oder dort hin, dadurch wird in der Uhr, an sich betrachtet, nichts geändert; die Theile in der Uhr behalten alle gleiche Verhältniß und Lage gegeneinander. So viel gestehe ich gern, die bewegte Welt ist von der unbewegten unterschieden; allein in der Welt selbst wird dadurch keine Aenderung hervorkommen. Ergo wäre solche Bewegung umsonst, und

also ohne Ursach. Ergo gehet sie gar nicht an. Ergo ist es eine unmögliche Bedingung, wodurch Herr Voltaire einen Beweis führen will. Ergo ist der letzte vergeblich.

Er saget weiter pag. II. *Il faut, selon Neuton, penser de la Durée comme de l'Espace, que c'est une chose très-réelle : car si la durée n'étoit qu'un ordre de succession entre les Créatures, il s'ensuivroit que ce qui se feroit aujourd'hui, & ce qui se fit il y a des milliers d'années, seroient en eux-mêmes faits dans le même instant ; ce qui est encore contradictoire.* Der Neutonische Begriff von der Zeit und der Dauer, läset sich so wenig durch die Sinne, als durch ein weit davon entferntes Nachdencken erweisen, folglich hat man keine Ursache, ihn vor wahr anzunehmen. In der That ist die Zeit ein *ordo successiuorum in serie continua*; Denn wenn wir auf die Folge verschiedener Dinge acht geben, so unterscheiden wir die Existenz des einen, von der Existenz des andern und des dritten &c. Wir merken, daß das eine eher oder später, oder zugleich mit andern ist, oder wird, und dadurch entstehet zugleich der Begriff der Zeit, welcher von der Dauer in so weit zu unterscheiden, weil die Dauer eine fortgesetzte Existenz eines Dinges heisset, wovon die Ordnung, der Folge nach selbst, zu unterscheiden steht. Die Richtigkeit jenes Begriffs ist so allgemein, daß man sich auch nicht

nicht einmahl gedenken kann, daß Dinge auf einander folgen, ohne zugleich den Begriff der Zeit zu machen, oder eine Aehnlichkeit in der Art zu folgen sich einzubilden. Wo also existirende Dinge sind, da hat auch so fort eine Zeit statt, in so weit existirende Dinge in einer aneinander hängenden Folge da sind. Der Sprachbrauch bestätigt dieß; denn wenn wir z. E. sagen, wir leben in einer bösen Zeit, so heisset das nichts anders, als daß unterschiedene böse Dinge mit uns zugleich wirklich sind. Also ist die Zeit von den existirenden Dingen zu unterscheiden, obgleich keine Zeit da ist, wo keine Folgen sind. Inzwischen lästet sich doch der Begriff der Zeit, da in abstracto machen, wo keine successiva sind, indem wir die Ordnung der Succession von dem, was succediren soll oder der Succession fähig ist, trennen. Folglich hat hier so wohl eine *notio imaginaria*, als auch *vera* statt, so wie oben bey dem Raum. Indem wir uns nemlich dieselbe als etwas zusammengesetztes vorstellen, welches aus aneinanderhängenden und aufeinander folgenden Theilen bestehet, die an sich nicht unterschieden, aber von den aufeinander folgenden Dingen distinguiret sind. So irrig es an sich ist, wenn man die Zeit als ein wirkliches Ding ansiehet, so brauchbar ist doch der Begriff in der Abmessung der Successionen selbst, deshalb man auch in der Mathematick denselben

annimmt, so, wie den Begriff einer Linie, wenn man sie eine Grösse nennet, welche eine Länge, aber keine Breite hat. Die wirkliche Zeit hingegen bedeutet, wie schon gesagt, nichts anders, als die Folgen der Dinge, in so weit dieselben besonders erwogen werden. Woraus denn zu erkennen, daß die gegenwärtige Zeit die Existenz der Dinge, die wirklich vorhanden sind, bedeutet; die vergangene Zeit aber dasjenige, was auf andere gefolget ist, und nicht mehr vorhanden, anzeigt; die zukünftige endlich diejenigen Dinge, welche noch aufeinander erfolgen werden, bestimmt. Der Einwurf des Herrn Voltaire würde also erheblich seyn, wenn die Zeit etwas wäre, das ausser den Dingen wirklich existiret, oder aber, wenn er nicht zum voraus als wahr dasjenige dabey annähme, was Leibnitz läugnet. Deshalb ist es auch eine wunderliche Einwendung, wenn man fräget, warum Gott die Welt nicht hundert Jahr eher gemacht hat, als sie wirklich ist hervorgebracht worden; denn solche Frage setzet gleichfalls voraus, daß die Zeit ein besonderes und von andern Dingen verschiedenes wirkliches Ding sey.

In der That verhält sich die Zeit zu den successiven Dingen, wie die Zahl zu dem, was gezählet werden soll. Die Zahl ist ausser Streit von den einzelnen Dingen, die dadurch zusammen gesammelt werden, unterschieden;

es ist aber keine würcfliche Zahl ohne Einheiten, und ohne existirende Dinge, woraus denn gleichfalls der Unterschied zwischen dem wahren und chimeriqven Begriff der Zeit abzunehmen.

Leibniß saget niemahls, daß zwey *Instans du tems un même Instant* ausmachen, sondern er behauptet, daß man sich aus Mangel der Erkenntniß einbilden könne, daß zwey verschiedene Instans da sind, wo nur eines ist, und wo überhaupt nur eine Relatio, nicht aber etwas würcfliches subsistiret. Und also bleibt die Newtonische Lehre von der Zeit so hinfällig, wie ihr sandichter Grund, nemlich der so genannte würcfliche Raum. Gott soll in aller Zeit existiren, und wiederum soll die Zeit oder Ewigkeit in Gott existiren. Man hat aber noch niemals in der Metaphysick gehört oder gezeigt, daß ein Subjectum in der Proprietät stecken soll, und so lange dieß nicht erwiesen ist, ist es auch unnöthig, auf die Erdichtung von einer würcflichen und besonders existirenden Dauer zu antworten.

Es läffet sich nicht sagen, daß eine gewisse Dauer ewig ist, wenn wir die erwiesene Begriffe annehmen; man kann aber sagen, daß einige Dinge ewig oder immer dauern, folglich gehet es nicht an, eine Zeit zu setzen, wenn keine Dinge sind, es sey denn in abstracto; allein dergleichen Vorstellung muß

mit dem Würcflichen keinesweges vermengt werden.

Pag. 12. heisset es: *L'Espace pur, le Vuide, existe donc aussi bien que la matière, & il existe même nécessairement; au lieu que la Matière n'existe que par la libre volonté du Créateur.* Wenn der Raum und ein Theil davon, oder das vacuum, eine Eigenschaft Gottes ist, so kann man die Aussage des Herrn Voltaire vor wahr halten. Da aber jenes von uns widerleget worden, so fällt dieses auch weg.

Pag. 13. stehet eine Anmerckung, die nicht zur Sache gehöret: *Descartes admettoit un Dieu créateur & Cause de tout; mais il nioit la possibilité du Vuide. Epicure nioit un Dieu créateur & Cause de tout, & il admettoit le Vuide; or c'étoit Descartes qui par ses principes devoit nier un Dieu créateur, & c'étoit Epicure qui devoit l'admettre. En voici la preuve évidente. Si le Vuide étoit impossible, si la matière étoit infinie, si l'Etendue & la Matière étoient la même chose, il faudroit que la Matière fut nécessaire: or si la Matière étoit nécessaire, elle existeroit par elle-même d'une nécessité absolue, inhérente dans sa nature primordiale, antécédente à tout; donc elle seroit Dieu, donc celui qui admet l'impossibilité du Vuide, doit, s'il raisonne*
con-

conséquemment, ne point admettre d'autre Dieu que la Matière.

Der Beweis, daß Cartesius, seinem Lehrgebäude nach, keinen Gott hätte glauben können, ist so unvollkommen als etwas. Delio natatore opus est. Er beruhet auf folgenden Schluß: Wer das vacuum läugnet, und die Materie nebst dem Raum vor eins hält, der machet die Materie zu etwas Nothwendiges. Atqui Cartesius. Ergo. Der erste Grundsatz ist nicht andern, sondern von uns oben wiederleget; folglich kann der Schluß auch nicht zugegeben werden, noch weniger aber derjenige, der sich darauf gründet, nemlich, daß die Materie Gott sey. Es ist unser Endzweck nicht, eine Vertheidigung des Cartesii zu schreiben, man kann sie aber in Cartesii Schriften selbst finden, insonderheit Meditat. III. Princip. pag. 18. und in folgendem Buche: Riflessioni di Francesco Maria Spinnello, Principe della Scalea, su le Principali materie della prima Filosofia, fatte ad occasione di esaminare la prima parte, d'un libro intitolato: Discorsi Critici Filosofici intorno alla Filosofia degli Antichi e de' moderni &c. di Paolo Mattia Doria, dedicate alla Maestà di Carlo VI. Imperador sempre Augusto: In Napoli 1733. 4. Des Christophori Wittichii und anderer zu geschweigen. Alles inzwischen, was Herr Voltaire saget, kann auch auf den Raum

angewendet werden. Kommen ihm nun die Folgerungen bey der Materie falsch vor, warum sollen sie bey dem Raum nicht eben so beschaffen seyn. Wiervohl der Grundsatz ist auch irrig, wenn es heisset: Wenn kein Raum ist, so ist die Materie nothwendig; Denn was anders seyn kann, als es ist, ferner was sich ändert und der Aenderung unterworfen ist, das ist nicht nothwendig; Atqui, nach Cartesii und anderer Philosophen Begriff, ist die Materie zur Aenderung aufgelegt: Ergo ist sie nicht nothwendig. Wir wollen daher lieber bey des Publii Syri Aussprüche bleiben: *Difficilem oportet aures habere ad crimina.*

Pag. 14. drucket sich Herr Voltaire also aus: *S'il y a du vuide, la Matière n'est donc point un Etre nécessaire existant par lui même &c. donc elle a été créée: donc c'étoit à Epicure à croire, je ne dis pas des Dieux inutiles, mais un Dieu créateur & gouverneur, & c'étoit à Descartes à le nier. Pourquoi donc au contraire Descartes à-t-il toujours parlé de l'existence d'un Etre créateur & conservateur, & Epicure l'a-t-il rejeté? C'est que les hommes dans leurs sentimens, comme dans leur conduite, suivent rarement leurs Principes, & que leurs Systèmes, ainsi que leurs vies, sont des contradictions.*

So wenig wir vorher einen Zusammenhang

hang in den Begriffen des Herrn von Voltaire fanden, so wenig ist er hier sichtbar. Sein Schluß heisset: Wenn ein Vacuum oder ein Raum ist, so ist die Materie nicht nothwendig; Atqui; Ergo. Das Antecedens dieses Satzes streitet, wie gesagt, wider die Vernunft; Wollten wir es aber für wahr annehmen, so kann das Consequens daraus doch nicht fließen. Denn viele Atheisten haben ein Vacuum geglaubt, und die Materie dem ohngeachtet vor nothwendig gehalten. Es erhellet daher aus allen Umständen, daß Herr Voltaire keinen rechten Begriff von der Nothwendigkeit habe, welcher oben von uns erklärt ist. Denn soll sein Satz wahr seyn, so muß ich, nach seinem Exempel, schliessen können: Wenn mehr als ein Mensch oder eine Art von Dingen existiret, so ist die Welt nicht nothwendig; Atqui; Ergo. Oder aber: Wenn es Seelen giebt, so sind die Körper nicht nothwendig; Atqui; Ergo. Diese beyden Schlüsse wird wohl niemand zugeben; warum soll denn nun jener angenommen werden, der gleichen Grund hat?

Das übrige dieses Capitels ist in dem vorhergehenden in Erwägung gezogen, wir wenden uns deshalb auf das dritte.

Das III. Capitel

Von der Freyheit Gottes und
dem wichtigen Satze des zurei-
chenden Grundes.

Serr Voltaire erkläret sich also: *Newton* soutenoit que Dieu infiniment libre, comme infiniment puissant, a fait beaucoup de choses qui n'ont d'autre raison de leur existence que sa seule volonté. Par exemple, que les Planetes se meuvent d'Occident en Orient plutôt qu'autrement, qu'il y ait un tel nombre d'Animaux, d'Etoiles, de Mondes, plutôt qu'un autre, que l'Univers fini soit dans un tel ou tel point de l'Espace, &c. la volonté de l'Etre suprême en est la seule raison. *Leibnitz* pretendoit le contraire & se fendoit sur un ancien Axiome employé autrefois par *Archimede*. Rien ne se fait sans cause ou sans raison suffisante, disoit-il, & Dieu a fait en tout le meilleur, parce que s'il ne l'avoit pas fait comme meilleur, il n'eut pas eu raison de le faire. Mais il n'y a point de meilleur dans les choses indifférentes, disoient les *Newtoniens*. Mais il n'y a point de choses indifférentes repondoient les *Leibnitziens*. Votre idée mène à la fatalité

te absoluë, disoit Clarke: Vous faites de Dieu un Etre qui agit par nécessité, & par conséquent un Etre purement passif: ce n'est plus Dieu. Votre Dieu, répondoit Leibnitz est un Ouvrier capricieux qui se détermine sans raison suffisante. La volonté de Dieu est la raison, répondoit l'Anglois. Leibnitz insistoit & faisoit des attaques très-fortes en cette matière.

Wir antworten, wenn alles seinen zureichenden Grund hat, so hat auch der Göttliche Wille seinen zureichenden Grund. Atqui; Ergo. Das erstere hat der Herr Geheimde Rath Wolf in seiner Metaphysick auf eine zweyfache Art erwiesen; das letztere wird also keinen Zweifel haben, weil man a genere ad species & subordinata allemahl schliessen kann. Hat nun der Göttliche Wille seinen Grund, so ist er nicht vor etwas anzusehen, worinnen man stehen bleiben muß, zumahlen, da sich dieser Grund angeben lässet. Denn wenn ich sage, Gott will, weil er will, so siehet ein jeder gleich, daß der Wille Gottes aus der Antwort nicht begriffen wird, folglich daß man allerdings auf seinen Verstand und seine Bewegungsgründe sehen muß, so wie bey eines jeden vernünftigen Wesens Willen auf die Bewegungsgründe Achtung zu geben ist. Soll der Wille die Ursache des Willens seyn, so muß der Wille entweder unterschieden seyn von dem Willen, dessen Ursache

er ist, oder aber, einerley Wille ist die Ursache seiner selbst. Leibniß siehet das letztere vor widersinnisch an, und behauptet deßhalb, derjenige, der da dieses will, der will es deßhalb, weil er es vor gut hält. Die Herren Engländer aber sagen dazu, Leibniß nimmt Gott und allen Geistern ihre Freyheit, indem er lehret, daß der Wille nicht ohne vorhergehenden Grund würket. Allein wir antworten: Die Freyheit bestehet nicht darin, daß man ohne Ursache handeln kann, sondern darinn, daß ich mit Vernunft, oder der Vernunft gemäß, handele, und daß ich aus vielen gleich möglichen Dingen, die ich insgesamt ins Werk zu richten vermag, dieses und kein anderes auswähle, und deßhalb thue, weil ich es vor das beste halte, oder da es in der That das beste ist. Wir finden auch nirgends den Beweis von folgendem Satz: Wer nicht ohne *Raison* handeln kann, der ist nicht frey: Aber gesetzt, es gehöret, wie die Herren Gegner sagen, zur Freyheit, daß man ohne zureichenden Grund handeln und auch nicht handeln kann; wie hart werden die Folgerungen klingen, wenn sie auf Gott angewendet werden? Lauten sie nicht also: Wer die vollkommenste Freyheit hat, bey dem finden sich die sämtlichen Eigenschaften der Freyheit auf das vollständigste; Atqui, Gott hat die vollkommenste Freyheit. Ergo. Nun aber gehöret zur Frey-

Freyheit, daß man ohne zureichenden Grund handeln kann, und auch würcklich handelt: Ergo muß Gott im höchsten Grad wieder die Gründe der Dinge so wohl handeln und wollen können, als auch würcklich handeln und wollen. In meiner natürlichen Theologie verabscheue ich den letzten Satz, ich kann folglich die Newtonische Regel, woraus er fließet, nicht annehmen, zumahlen wenn ich mich auf den Begriff der vollkommensten Weißheit und Erkenntnis besinne, der doch von Gott auf keine Weise getrennet werden kann.

Hält man es also vor wahr, daß die Seele ohne Grund wollen kann, so folget nothwendig, daß auch Gott ohne Grund wollen könne, und zwar, weil bey ihm alles im höchsten Grad ist, was von Vollkommenheiten bey der menschlichen Seele stückweise statt hat, so kommt der vorige harte Schluß wiederum heraus.

Sagen einige, das wahre Wesen der Freyheit beruhe darauf, daß man, ohne vorher erkannten Grund, ein Ding dem andern vorziehen kann, wenn wir mit zwey ähnlichen Dingen zu thun haben; ferner, daß ich vermögend bin, im Fall, da unähnliche Dinge vorkommen, wieder den zuvor erkannten Grund, dem Besseren etwas Schlimmers oder Geringeres, meiner Erkenntnis nach, vorzuziehen; folglich daß ich ein Vermögen besitze, meinem Willkühr lediglich nachzukommen,

men, und dadurch die Gründe über den Hauffen zu werffen, die sonst bey der Sache anzutreffen sind: so ist auch diese Meinung Gott sehr nachtheilig, denn es fließet daraus, daß Gott das Geringe dem Wichtigen vorzuziehen vermag. Es folget, daß er oftmahls anders handeln muß, als es die Natur und die wahre Beschaffenheit der Dinge mit sich bringet. Dieser gefährliche Schluß mag also gleichfalls jenes Vorgeben, das ihn hervorgebracht hat, verwerflich machen.

Dem ohngeachtet, nennet Herr Voltairre die Sache Leibnizens, wodurch jene Wahrheit von der Freyheit Gottes bestärcket wird, pag. 19. sehr betrügliche Urtheile. Allein die Sache ist damit nicht gut gemacht, daß man eine Rhadamantische Critic anstellet und sagt, es sind zwey ähnliche Dinge in der Welt; denn diese hätte Herr Voltaire erweisen sollen, alsdenn könnte man sagen, er habe mit seinem Neuton einen starcken Einwurf gemacht. Ferner so hätte er müssen erhärten, daß zwey ganz und gar vollkommen ähnliche Dinge in dieser Welt sind. Da aber beydes nicht geschehen ist, so bleibt Leibniz im Besiz der Wahrheit, wenn seine Freunde auch sonst nicht im Stande wären, der Sache auf eine andere Art zu helfen. Ich sehe zwar, daß sich Herr Voltaire auf zwey rothe Lichtstrahlen beruffet, und daraus darthun will, es wären zwey ähnliche Dinge in der Welt. Aber

ber eben dadurch giebt er zu erkennen, daß er Leibnizens Schriften nicht gelesen hat, oder dieselben doch keiner gehörigen Aufmerksam-
keit würdigen wollen. Denn Leibnitz war zu vernünftig zu läugnen, daß Dinge in der Welt sind, die unseren Sinnen ähnlich vor-
kommen. Er läugnete aber, dem Grunde der Vernunft gemäß, daß in der That zwey vollkommen ähnliche Dinge, der Einschränk-
ung und Relation nach, in welchen sie in der Welt sind, statt haben könnten, wenn man anders den Zusammenhang und Einrich-
tung derselben gehöriger maßen betrachtete. Er glaubte daher nicht nur, daß zwey rothe Lichtstrahlen dem Auge als einerley vorkom-
men, sondern auch zwey Wassertropfen, zwey Sandkörnlein und andere Dinge mehr. Man kann also bey diesem Mißverstand des
Herrn Voltaire die Worte anwenden: Ho-
rum alter hircum mulgere, alter cribrum
supponere videtur. Da nun der erwähnte
Einwurf nicht hierher gehöret, so schreiten wir
zum zweyten, der pag. 20. stehet: *Si j'osois
ici ajouter quelque chose aux Arguments d'un
Clarke & d'un Neuton, & prendre la li-
berté de disputer contre un Leibnitz; je dirois
qu'il n'y a qu'un Etre infiniment puissant
qui puisse faire des choses parfaitement
semblables. Quelque peine que prenne un
homme à faire de tels Ouvrages, il ne pour-
ra jamais y parvenir, parce que sa vûe ne*
sera

*sera jamais assez fine pour discerner les in-
 égalités des deux Corps: il faut donc voir
 jusque dans l'infinie petitesse pour faire tou-
 tes les parties d'un Corps semblables d'un
 autre; c'est donc le partage unique de l'Etre
 infini.* Er saget, das allmächtige Wesen o-
 der Gott, kann zwey vollkommen ähnliche
 Dinge machen. Ich antworte, man muß zwey
 ähnliche Dinge anders in abstracto, und wie-
 derum anders in concreto, betrachten. Daß
 das erstere Gott als möglich beygelegt werden
 könne, daran hat Leibniß niemahls gezei-
 felt, und Herr Voltaire siehet ihn nicht vor
 scharfsinnig genug an, wenn er dieses nicht
 von ihm glauben will. Leibniß redet von
 zwey vollkommen ähnlichen Dingen in der
 Welt, das ist, in concreto, und diese hat
 Gott nicht machen können; es muß Herr
 Voltaire also beweisen, daß das letztere an-
 gehet; wo nicht, so bleibt Leibniß mit seiner
 Meinung oben. Wir wollen inzwischen zum
 Ueberfluß den Beweis von der Unmöglich-
 keit zweyer vollkommen ähnlicher Dinge in
 der Welt, führen. Ein jedes zusammengesetz-
 tes Ding, welches in der Welt entstehet, se-
 zet alles voraus, was vor ihm gewesen ist,
 und mit ihm zugleich ist. (wie die Ontologie
 lehret) Ferner, wenn ein anderes an dessen
 Stelle kommen sollte, zu eben der Zeit, da je-
 nes hervorkommt, so müßte alles vorher an-
 ders gewesen seyn, und neben ihm noch seyn.

(C. S.)

(S. S. 566. der Wolfisch. Metaphysick) Sollten nun also zwey völlig ähnliche Dinge zugleich seyn, so müßten sie lauter ähnliche Dinge vor sich hergehabt, und noch um sich herum haben; das ist, es müßten zwey ähnliche Welten zugleich neben einander seyn; Atqui es können keine zwey ähnliche Welten in einer einzigen Welt zu gleicher Zeit seyn, E. können auch keine zwey völlig ähnliche Dinge in einer Welt seyn. Es gehet daher, obigen Gründen nach, nicht einmahl an, daß zwey ähnliche Dinge zu verschiedenen Zeiten in einer Welt sind. Denn, wenn ein Ding, so von neuen in der Welt entstehet, alles das voraus seket, was vor ihm in der Welt gewesen ist, so ist klar, daß wenn in verschiedenen Zeiten, zwey ähnliche Dinge in einer Welt seyn sollen, der Theil der Welt der vor ihnen gewesen, sowohl der Zeit als dem Raume nach, beyderseits einerley seyn müsse. Dieses aber ist unmöglich, wenn man annimmt, daß die ähnlichen Dinge zu verschiedenen Zeiten, und also eins später als das andere kommen sey. Folglich hat auch jener Satz seine Richtigkeit, welchen der Herr Geheimte Rath Wolf, selbst auf die einfachen Dinge angewendet, und von den letztern auf das unstreitigste erwiesen hat.

Pag. 20. zu Ende lauten des Herren Voltaire Worte also: *Secondement, peuvent dire encore les Neutoniens, nous combattons Leibnitz par ses propres armes.*
E
Si

Si les Elemens des choses sont tous différens, si les premières parties d'un rayon rouge ne sont pas entièrement semblables, il n'ya plus alors de raison suffisante pourquoi des parties différentes donnent toujours une couleur invariable. Dieses Exempel schicket sich so wenig hierher, als das erstere, indem wir gezeigt haben, daß Leibniz die Würcklichkeit unterschiedener Dinge, die den Sinnen völlig gleich und ähnlich vorkommen, niemahls in Zweifel gezogen hat.

Der letzte Einwurff des Herrn Voltaire, enthält endlich eine Auflösung des Satzes von dem zureichenden Grunde, welche aber wie vorher ist erwiesen worden, eben so mangelhaft ist, als die beschriebene Gleichgültigkeit des Göttlichen Willens, von welcher nicht weniger bereits geredet ist, und noch mit mehrern in folgendem Capitel soll gehandelt werden. Es wird also auch aus diesem Vortrage des Herrn von Voltaire, noch kein Triumph über den Leibniz abzunehmen seyn.

Das IV. Capitel.

Von der Freyheit des Menschen.

Es fasset Herr Voltaire pag. 22. sein Urtheil wie folget ab: *Selon Newton & Clarke, l'Etre infiniment libre a communiqué à l'Homme, sa créature,*
une

une portion limitée de cette liberté, & on n'entend pas ici par liberté, la simple puissance d'appliquer sa pensée à tel ou tel objet, & de commencer le mouvement; on n'entend pas seulement la faculté de vouloir, mais celle de vouloir très-librement avec une volonté pleine & efficace, & de vouloir même quelque fois sans autre raison que la volonté. Il n'y a aucun homme sur la Terre, qui ne sente quelque fois qu'il possède cette liberté. Plusieurs Philosophes pensent d'une manière opposée: ils croient que toutes nos actions sont nécessitées, & que nous n'avons d'autre liberté que celle de porter quelque fois de bon gré les fers auxquels la fatalité nous attache. Hier wiederhohlet der Verfasser den Newtonischen Ausdruck, wenn er saget: die wahre Freyheit bestehet in dem Vermögen zu wollen, ohne daß ein anderer Grund da ist, als der Wille selbst. Indem wir nun diese Lehre im vorigen Capitel widerleget haben, so können wir hier die Mühe sparen etwas darwieder zu erinnern. Nur dieses müssen wir noch gedencken; Herr Voltaire meinet, es gehe bey dem Menschen alles nothwendig zu, wenn nicht der blossе Wille die Ursache des Willens wäre. Ob nun gleich der Mensch von mancherley Dingen Anlaß nimmt, seine Handlungen einzurichten, z. E. aus der Vorstellung des guten Geschmacks von Cham-

E 2

pagner

pagnerwein ein Glas zu trinken, so weist die Erfahrung doch, daß er es demohngeachtet zuweilen unterläßt, indem nemlich andere Vorstellungen das Gegentheil, oder das Unterlassen rathen; Folglich kann der Wille des Menschen anders seyn; da so gar unter einerley Umständen die Bewegungsgründe zum Wollen auf einerley Art überleget werden können, und auch in der That überleget werden, indem man sie eine Zeitlang billiget, hernach wieder verwirft oder ändert; so ist ja offenbar, daß der Wille, der nach vorhergesehenen Gründe handelt, dennoch seine völlige Freyheit behält, oder, daß das Gegentheil des Nothwendigen, bey dem menschlichen Willen statt hat,

Die Collinsche und Clark'sche Streitigkeit, welcher pag. 23. gedacht wird, gehöret nicht zur Sache; so viel aber fließet aus dem obigen, daß Collins sehr gefehlet hat, indem er den Menschen vor ein nothwendiges Wesen ausgegeben.

Zu Ende eben dieser Seite heisset es: *Il me semble pour moi, que si l'on peut trouver un seul cas où l'Homme soit véritablement libre d'une liberté d'indifférence; cela seul suffit pour décider la question. Or quel cas prendrons-nous, si non celui où l'on voudra éprouver nôtre liberté. Par exemple, on me propose de me tourner à droite où à gauche, ou de faire telle*

telle autre action à laquelle aucun plaisir ne m'entraîne, & dont aucun dégoût ne me détourne: je choisis alors, & certainement je ne suis pas le dictamen de mon Entendement qui me représente le meilleur, car il n'y a ici ni meilleur, ni pire; que fais-je donc? L'exerce le droit, que m'a donné le Créateur de vouloir & d'agir en certains cas, sans autre raison que ma volonté même. J'ai le droit & le pouvoir de commencer le mouvement, & de le commencer du côté que je veux. Si l'on ne peut assigner en ce cas d'autre cause de ma volonté, pour quoi la chercher ailleurs que dans ma volonté même? Il paroît donc probable, que nous avons la liberté d'indifférence dans les choses indifférentes. Car qui pourra dire que Dieu ne nous a pas fait, ou n'a pas pu nous faire ce présent? Et s'il l'a pu, & si nous sentons en nous ce pouvoir, comment assurer que nous ne l'avons pas.

Herr Voltaire will durch ein Exempel erweisen, daß eine gleichgültige Freyheit statt hat, oder daß der Mensch zuweilen will und handelt, ohne daß eine andere Ursache da ist als der Wille. Ferner behauptet er, daß wenigstens in gleichgültigen Dingen eine solche *liberté indifférente* gefunden werde. Wir antworten hierauf zweyerley: Erstlich, ein solches Exempel hat noch kein Mensch gegeben, noch vielweniger erwiesen, daß weder

in dem äusserlichen, noch in dem innerlichen Zustande eines Menschen, und der Welt, ein Vorzug sey, ein Ding vielmehr zu wollen, als nicht zu wollen; und gesetzt, es liesse sich in abstracto etwas dergleichen indifferentes, auf Seiten des Willens erdichten, so folget doch daraus nicht, daß in concreto ein Geist, oder eine Seele, sollte in solche Umstände kommen können, da objective und subjective zugleich, sich eine Gleichgültigkeit antreffen liesse, und einerley Ursachen wären, etwas zu wollen, und auch nicht zu wollen; dergestalt, daß doch ein Entschluß gefasset würde, die Handlung selbst zu bewerkstelligen. Zweitens so folget daraus nicht, wenn man in manchen Fällen die Ursache nicht einsiehet, warum man vielmehr so und nicht anders handelt, oder will, da die Sache indifferent läset, es sey gar kein Grund da, welcher den Ausschlag giebt, und solche scheinbare Gleichgültigkeit aufhebet. Denn es ist ein grosser Unterschied unter folgendem Satz: Ich sehe keine Ursache, oder ich nehme sie nicht wahr, warum dieser Mensch so, und nicht anders will; und zwischen dem Satz: wo ich keinen Grund begreiffe, da läset sich auch keiner angeben; Ergo hat eine Gleichgültigkeit des Willens statt. Unsere Erkenntnis ist viel zu eingeschränkt, als daß wir so schliessen dürfen; zumahl, da man findet, daß 3. E. bey isigen Zeiten, aus den Regeln, nach welchen die
See

Seele denckt, ferner aus der Structur und Lage der Theile, aus welchen die Körper bestehen, und nach welchen sie würcken, vielfältig die Ursachen gewiesen werden, da man vorher geglaubet, es wäre gar keine Ursache vorhanden. Die Newtonischen Erfindungen zeigen dieses selbst, warum soll denn nun ein gegenseitiger Satz zur Bestätigung der Newtonischen Meinung angenommen werden? Unsers Erachtens giebt Cicero die Ursache zu erkennen, wenn er Lib. II. de Natura Deorum cap. XVI. spricht: *Nihil est difficilius, quam a consuetudine oculorum aciem mentis abducere.*

Hätte das Voltairische Vorgeben seine Richtigkeit, so müste man der Seele einen Stuporem, imgleichen eine Unempfindlichkeit beylegen, und es hiesse bey ihr, in Betrachtung eines solchen indifferenten, oder, eigentlich zu reden, stupiden Willens, *furdis narratur fabula*, indem man nemlich nicht nach Gründen, sondern *secundum coecum impetum* handelte.

In so weit aber die Bewegungsgründe des Willens keine Nothwendigkeit, besagter massen, bey sich haben, so kann man der Seele in diesem Verstande *libertatem indifferentiae siue indifferentiam exercitii* beylegen, indem sie handeln und auch nicht handeln kann, zur Zeit, da die Bewegungsgründe der Handlung zugegen sind. Wiewohl eine

indifferentia aequilibrü, oder ein Zustand, da die Seele ganz vollkommen gleich geneigt ist zum agiren und nicht agiren, kann unmöglich statt haben, wenn wir jene Umstände betrachten, weil es sonst wieder den Satz des zureichenden Grundes liefe, und also etwas ungeräumtes wäre. Daher Leibniz gar vernünftig urtheilte: So unmöglich es ist, daß die Wagechale einen Ausschlag giebt, wenn in beyden Schalen gleichviel Gewichte ist, so unmöglich fällt es, daß die Seele bey vollkommen gleichen Bewegungsgründen handeln kann. Man hat sich vor jenes Gleichniß gar nicht zu fürchten; es kommet nicht darauf an, daß sich die Seele activ verhält, und die Wage passiv, denn damit wird keine Vergleichung angestellt, auch sehen wir darauf nicht, daß sich die Wirkungen bey der Wage auf eine nothwendige Art äussern, denn daß dieß bey der Seele nicht sey, ist schon bewiesen; sondern wir bemerken nur dieß, daß so wenig eine Wirkung in der Seele dem Willen nach entstehen könne, wenn nemlich keine Bewegungsgründe da sind; so wenig in einer Wage ein Präpondium entstehen kann, zu der Zeit, da ein Gleichgewicht vorhanden ist. Es kann dieses aber auch in concreto auf keine Art statt haben, wenn man die oben erwiesene Lehre betrachtet, nach welcher keine zwey vollkommen ähnliche Dinge seyn können, folglich auch keine

keine zwei Bestimmungen, durch welche die Seele auf eine gänzlich gleiche Art sollte bewegt werden, zu wollen, und auch nicht zu wollen, oder aber sich gleichgültig in zween Fällen zu verhalten.

Schließlich merken wir noch, daß eine solche Freyheit dem Menschen sehr schädlich und nachtheilig wäre, wenn er auf die Art, wie Herr Voltaire meinet, in manchen Fällen ohne Grund, so wohl *ratione obiecti*, als auch *subiecti*, handeln könnte. Denn gesetzt, die Seele handelt ohne Bewegungsgrund, so kann sie eine Neigung zum Bösen haben, deshalb, weil es böse ist, und einen Abscheu vor das Gute, deshalb, weil es gut ist. Jenes aber widerspricht dem Triebe, der bey uns ist, und also der Vernunft und Erfahrung. Folglich ist es nicht einmahl nöthig darauf zu antworten. Wäre aber ein solcher Zustand bey dem Menschen wirklich, so würden die Menschen die allerunglückseligsten Geschöpfe seyn, indem sie iho schon viel böses thun, da sie doch allemahl eine Neigung zum Guten, und einen Abscheu vor das Uebel haben, sich aber ins Verderben stürzen, indem sie das wahre Gute mit dem scheinbaren oftmals vermischen. Wir wundern uns also, wenn Herr Voltaire spricht: *qui pourra dire, que Dieu ne nous a pas fait, ou n'a pas pu nous faire ce present.* Indem das erstere, nemlich daß uns Gott so nicht

gemacher hat, die Erfahrung erkennen lehret, und noch kein Exempel in concreto gegeben ist, oder gegeben werden mag, welches eine Ausnahme mit sich bringet; Folglich hat man gar nicht Ursache, von der Wirklichkeit zu reden. Daß aber auch Gott uns so nicht hat machen können, erhellet aus seinem besten Willen, nach welchem er die Menschen so vollkommen geschaffen, als es ihren Wesen nach möglich ist; Nun aber haben wir erwiesen, daß derjenige Mensch vollkommener ist, der nach Bewegungsgründen handelt, als derjenige, welcher cum stupore, oder aus einer bloßen Indifferenz, das ist, wieder das vorhergesehene Gute und Böse, handelt. Ergo siehet man leicht, daß jener Satz von der Allmacht Gottes, so wenig auf die absolute, als auf die respective Unmöglichkeiten zu ziehen ist. Denn die Allmacht ist bloß das Vermögen, alles das wirklich zu machen, was keinen Widerspruch in sich hat, wie es unten weiter ausgeführet werden soll; da es nun widersprechend ist, eine Freyheit haben, und doch ex indifferentia und in aequilibrio motiuorum zu würcken, wie zuvor ist dargethan worden, so ist es auch auf Seiten Gottes unmöglich gewesen, jene Eigenschaft der Seele des Menschen beizulegen. Allein Herr Voltaire ist noch nicht damit zufrieden.

Triumphant he would end the whole dispute,

And with one Knock-down argument confute (*)

Deßhalb sagt er pag. 25. *Nous possédons la liberté de spontanéité, dans tous les autres cas, c'est à-dire que lorsque nous avons des motifs, notre volonté se détermine par eux; & ces motifs sont toujours le dernier résultat de l'Entendement. Ainsi quand mon Entendement se représente qu'il vaut mieux pour moi obéir à la Loi que la violer, j'obéis à la Loi, avec une Liberté spontanée, je fais volontairement ce que le dernier dictamen de mon Entendement m'oblige de faire.* Wenn wir nach Bewegungsgründen handeln, so soll, Herr Voltaire's Meinung nach, eine *Liberté de spontanéité* statt haben. Herr Voltaire erkläret aber nicht, was das Wort *spontanéité* eigentlich heisset. Sollen wir die Worte: *lorsque nous avons des motifs*; vor eine Definition ansehen, so redet und denkt Herr Voltaire erstlich anders, als die übrigen Weltweisen; zweitens aber so versteht er sich sehr, wenn er die Freyheit in *libertatem indifferentiae* & *libertatem spontaneitatis* eintheilet, deßhalb weil die erste

(*) ©. Memoirs of the Society of Grub-Street
Vol. II. N. 117. pag. 257.

erste so genannte Gattung der Freyheit, wie er sie beschreibt, dem gegebenen Beweis nach, ein Unding ist, indem sich keine Freyheit ohne Bewegungsgründe gedencken lässet. Das erstere anlangend, so heißet man in den Schulen der Philosophen das Wort spontaneitas (Willführ) ein principium sese ad agendum determinandi intrinsicum, und die Handlungen werden spontaneae genennet, wenn sie vermöge eines innerlichen Grundes von dem handelnden Dinge hervorgebracht werden, ohne daß äußerlich etwas dazu beygetragen wird. Folglich erfordert man zur Freyheit allemahl spontaneitatem, und die findet sich auch bey unsrer Seele durchgehends; denn diese bestimmet sich, entweder selbst zu wollen, oder nicht zu wollen, und läset sich durch keine äußerliche Gewalt in ihren Vorstellungen ändern. Da nun diese angezeigten Stücke zur Spontaneität gehören, und die uns bekannten Weltweisen durchgängig weiter nichts, als dieß dazu rechnen, so ist ausgemacht, daß der Seele eine bloße *Liberté de spontanéité* zukommt, folglich, daß gar keine Ausnahme dabey ist; folglich, daß die letztere sich allemahl dabey äußern muß; folglich, daß Herr Voltaire ein attributum proprium vor etwas ausgiebt, das von der Freyheit getrennet werden kann, welches aber mit den Begriffen einer gesunden Metaphysick nicht zu reimen stehet.

Wir

Wir wenden uns zur 27sten Seite: *La difficulté d'accorder la liberté de nos actions avec la Prescience éternelle de Dieu n'arrêtoit point Neuton, parce qu'il ne s'engageoit pas dans ce labyrinthe; la liberté une fois établie ce n'est pas à nous à déterminer comment Dieu prevoit ce que nous ferons librement. Nous ne savons pas de quelle manière Dieu voit actuellement ce qui se passe, nous n'avons aucune idée de sa façon de voir; pourquoi en aurions-nous de sa façon de prévoir? Tous ses Attributs nous doivent être également incompréhensibles.* Es heisset, Neuton war nicht im Stande, die Vorhersehung Gottes mit der Freyheit der Menschen zu reimen. Hieraus folget, daß Leibnitz einen Vorzug vor ihm hat, indem dieser sowohl die Möglichkeit, als auch die Würcklichkeit, imgleichen die Freyheit des Menschen bewiesen. Der allervollkommenste Verstand Gottes, hat unter vielen möglichen Welten eine erwählet, in welcher die Creaturen Handlungen verrichten, aber nicht bloß vor sich, sondern so, daß die Gottheit dabey mit würcket, folglich sind alle Begebenheiten der Welt gewiß, und im Göttlichen Verstande bestimmt, ohne daß der Freyheit des Menschen dadurch Abbruch gethan wird. Denn was geschieht, geschieht nicht deßhalb, weil es Gott vorher gesehen hat, sondern Gott hat es deßhalb vorher

vorher gesehen, weil es die Menschen auf die Art, wie er es vorher siehet, ihrem freyen Willen nach, so machen würden. Ein jeder erkennet hieraus leicht, daß dabey keine absolute Nothwendigkeit statt findet, sondern bloß eine hypothetische, das ist, eine solche, welche die supponirte Freyheit und willkührliche Bestimmung der zufälligen Dinge voraus setzt; dergleichen man um so viel eher zugeben hat, wenn man nicht auf eine unanständige Art sagen will, daß Gott nicht wisse, was morgen oder über morgen in der Welt geschehen wird. Wiewohl, diese Materie berührt Herr Voltaire nur als einen Nebenpunct, daher wir uns auch mit mehrern darüber zu erklären nicht entschlossen sind; umahlen, da wir die Art, nach welcher die Vorhersehung begriffen werden kann, bereits im IIten Cap. abgehandelt haben.

Das V. Capitel.

Von der natürlichen Religion.

Dieses Capitel der Voltairischen Metaphysick, hätte unserem Ermessen nach, füglich dem ersten Capitel eingerückt werden können. Wir wollen inzwischen seine Ordnung nicht tadeln, sondern die Sätze lieber selbst in Erwegung ziehen. Er ge-
braucht

braucht sich pag. 28. folgender: *Leibnitz dans sa dispute avec Neuton lui reprocha de donner de Dieu des idées fort basses, & d'anéantir la Religion Naturelle. Il prétendoit que Neuton faisoit Dieu corporel, & cette imputation, comme nous l'avons vu, étoit fondée sur ce mot Sensorium, Organe. Il ajoutoit que le Dieu de Neuton avoit fait de ce monde une fort mauvaise machine, qui a besoin d'être décrassée (c'est le mot dont se sert Leibnitz); Neuton avoit dit, manum emendatricem desideraret. Ce reproche est fondé sur ce que Neuton dit qu'avec le tems les mouvemens diminueront, les irrégularités des Planetes augmenteront, & l'Univers périra, ou sera remis en ordre par son Auteur. Die Einwürfe, welche das Sensorium Gottes betreffen, haben wir oben Cap. II. vor Augen gelegt. Der andere Gegensatz aber bleibt noch zur Zeit von dem Herrn von Voltaire unbeantwortet, weil er keinen Beweis entworfen hat, wodurch sich darthun läßt, daß die Bewegung in der Welt wirklich abnimmt, und in dem grossen Weltkörper Unordnung entstehet. Wir finden hier auch die Gründe nicht, welche die Leibnizische Lehre insonderheit entkräften sollen. Es haben zwar einige Engländer ihren Zweifel also vorgetragen: Wenn zwey weiche Körper auf einander stossen, so verlieren sie im Zusammenstoß ihre Kräfte*

Kräfte, folglich gehet in der Welt eine wirkliche Verringerung der Kraft vor. Allein, wenn gleich zwey ganze Körper etwas in Verhältniß ihrer ganzen Bewegung verlieren, so bekommen doch die einzelnen Theile derselben die Stärke wieder, indem sie innerlich durch die Force des Zusammenstosses agitiret werden. Folglich ist die vorgegebene Verringerung der Kräfte nichts wirkliches, sondern nur etwas scheinbares. Die Kraft bleibt eignerley, sie mag vertheilet werden, wie sie will. Leibniß spricht inzwischen selbst in dem 5ten Briefe, welchen er an Clarcken geschrieben hat: je demeure d'accord, que la quantité du mouvement ne demeure point la même; & en cela j'approuve ce qui se dit pag. 341. de l'optique de M. Neuton; mais j'ai montré ailleurs, qu'il y a de la différence entre la quantité du mouvement & la quantité de la force. Es ist hierbey wohl zu merken, daß Leibniß zu allererst erfunden hat, daß die Bewegung in der Welt nicht immer eignerley sey, indem er es bereits in den *Actis Eruditorum* im Jahre 1686. pag. 161. und im Jahre 1689. pag. 186. ferner im Jahre 1690. pag. 228. gewiesen; man lese auch *Nouvelles de la Republique des lettres* von 1686. pag. 996. Herr Clarke irret sich also gewaltig, wenn er schreibt, daß Neuton dieses dem Leibniß gezeigt habe. Man schlage nur nach den *Recueil de diverses Pieces sur la Philosophie*.

lofophie &c. Reponf. V. S. 98. pag. 180. Die Ursache folches Irrthums kommt vielleicht daher, weil Leibniz in dem iten Briefe an Clarke, von den Forcen und der beständigen Erhaltung derselbigen, Clarke aber von der quantitate motus ex massa in celeritate aestimata, redet. Allein nach Leibnizens Beweisthümern, sind beyde Dinge sehr von einander unterschieden, indem er ausgemäcket hat, daß die vires viuae ex massa mobilis in quadratum celeritatis geschäpset werden müssen, wovon im letzten Capitel von uns mit mehrern zu handeln seyn wird. Was den Herrn Neuton betrifft, so behauptet er, daß die Force deshalb abnimmt, weil in allen erschaffenen Dingen eine gewisse Dependenz wäre. Wiewohl das Abnehmen der Forcen kann wohl dadurch nicht gezeiget werden, wenn man sonst nichts anzugeben weiß, wodurch der Satz einige Stärke bekömmt. Denn wir können ja auf eben die Art schließen: Die Kräfte eines endlichen Geistes nehmen durch die Länge der Zeit ab, weil er gleichfalls in einer Dependenz, wie die Materie stehet; ich erinnere mich aber nicht, das letztere Urtheil in Neutons oder seiner Anhänger Schriften gelesen zu haben; Unpartheyische werden es auch wohl schwerlich einräumen. Warum soll denn nun jener gelten, da er mit diesem einen gleichen Grund hat? Es ist uns nicht unbekant, daß andere aus der faulen

F

Kraft

Kraft der Körper schliessen, es müsse sich die Force vermindern. Wiewohl es kann die faule Kraft nichts weiter hervorbringen, als die Geschwindigkeit schwächen, wenn die Materie grösser wird, folglich kann die Force dadurch auch nicht einmahl zum Theil aufgehoben, noch vielweniger gar zernichtet werden. Wollen wir die Sache aus der Analogie oder den übrigen Einrichtungen Gottes beurtheilen, so wird die Leibnizische Lehre noch mehr bestätigt werden. Wir finden nirgends in der Welt, daß eine würckliche oder gänzliche Verderbung, das ist, eine annihilation vorgehet; es ist auch nach dem Lauff der Natur nicht möglich, daß sich ein Ding selbst zernichten sollte, oder, daß ein endliches Ding das andere endliche Ding dahin bringet, daß es nicht mehr existiret; denn wir nehmen weiter nichts bey der Materie wahr, als daß sie aufgelöset, daß sie bewegt, daß sie hier gesammelt, dort verringert oder vertheilet wird. Die sämmtlichen Weisen der Welt sind nicht im Stande, das kleinste Sandkörnlein so zu destruiren, daß gar nichts davon übrig bliebe. Finden wir dieses durchgehends in der Natur, so hat man um so vielweniger Ursache zu behaupten, daß die Force der Körper in der Welt abnehmen, oder aber zum Theil in ein Nichts verwandelt werden sollte.

Dem ohngeachtet schreibt Herr Voltaire pag. 28.: *Il est trop clair par l'expérience,*

ence, que Dieu a fait des Machines pour être détruites. Nous sommes l'ouvrage de sa sagesse & nous perissons; pourquoi n'en seroit-il pas de même du monde? Leibnitz veut que ce monde soit parfait; mais, si Dieu ne l'a formé que pour durer un certain tems, la perfection consiste alors à ne durer que jusqu'à l'instant fixé pour sa dissolution. Wie folget das? Die Erfahrung zeigt, wie die Maschinen dazu gemacht sind, daß sie sollen auseinander genommen werden; Ergo höret die Force der Körper auf. Der Begriff von einer Absicht ist viel zu weitläufig, als daß er sogleich überdacht und beurtheilet werden kann. Das weiseste Wesen, oder Gott, machet aus der Absicht allemahl wieder Mittel einer andern, und solche Ordnung der Absichten ist in der Welt allenthalben, wie Herr Newton selbst behauptet; gesetzt nun, es werden viele Maschinen in der Welt destruiert, kann ich deshalb sagen, dieß ist die Hauptabsicht der Maschine, daß sie soll destruiert werden? Gewiß, wenn wir in der Auflösung nicht weiter gehen, so machen wir uns von Gott und seiner Weisheit auf Seiten der Welt, gar magerer Begriffe, und Herr Voltaire erniedriget eben dadurch den im ersten Capitel so hoch gepriesenen Beweis vor das Daseyn Gottes, welcher von den Absichten der Dinge in der Welt genommen wird, ungemein.

Proh superi! Quantum mortalia pectora
caecae

Noctis habent! (*)

Weiset denn nicht die Erfahrung, daß aus der Zertrennung der Theile eines Körpers, wieder viele andere Körper herkommen, die daher entweder ihren Ursprung nehmen, oder dadurch doch einen Wachsthum erhalten? Es hängen hier also die Begriffe gar nicht feste aneinander, wenn man gleich zuschliesset: die Körper werden destruiert; Ergo hören sie auf; Ergo hören auch die Forcen auf; Ergo auch das Weltgebäude. Denn da der erste Grundsatz wegfället, so verschwinden auch die gemeldeten Consequenzen. Wir glauben auch nicht, daß Gott die Welt in ein Nichts verwandeln werde, weil uns seine Weisheit viel zu groß vorkömmt, als daß sie ein so bewundernswürdiges Bild seiner Grösse und Allmacht sollte aufheben. Wir reden als Philosophen, und widersprechen der Offenbarung nicht; denn wenn man auch mit einigen Gottesgelehrten glaubt, daß dieser Erdkörper durch Feuer soll verderbet werden, so muß doch dasjenige, was wir unten im Leibnizischen Verstande Elemente nennen werden, darinnen bleiben; und ausserdem befinden sich alle vorige Theilchen nach solchem Untergang, darinnen, indem in der
That

(*) Siehe OVIDIUM Metam. Lib. VI. v. 473.

That nichts, als die äußerliche Gestalt dadurch verändert werden kann. Folglich wird Herr Voltaire durch seine Erläuterung die Verminderung der Forcen unmöglich darthun.

Betrachten wir die Sache insbesondere, so läßt sich noch mit geringerem Scheine sagen, daß die Geseze der Bewegung und die Kräfte der Dinge sollten aufhören, deßhalb, weil die Geseze der Kräfte, Geseze der Ordnung, und der Regierung der materiellen Welt sind. Nun weiß man ja, daß ein weiser Fürst keine Geseze ändert, wenn sie sich noch schicken, und die gehörige Endzwecke erhalten. Da ferner Gott dasjenige Wesen ist, welches von Ewigkeit her das Beste gewollt, und das Beste gekonnt hat, wie ist hier nach der Vernunft zu ergründen, daß er von seiner eingeführten Ordnung abgehen sollte? oder wer kann begreifen, daß Gott dasjenige aufhebet, was seinen Zweck allemahl zu befördern im Stande ist? Ist es möglich, eine allweise Vorhersehung Gottes, und Einrichtung zuzugeben, und doch eine Verschlimmerung und wirkliche Abnahme der Kräfte des Weltgebäudes, das ist, eine gänzliche Annihilation der Hauptstücke oder der Kräfte vorzugeben? Es müste ja folgen, daß die Forcen in der Welt in unrichtiger Verhältniß ausgetheilet wären, und daß ihre Erhaltung deßhalb unmöglich würde. Dergleichen Ma-

schine aber, von der man alle Augenblick einen gänzlichen Untergang zu befürchten hat, kann wohl unmöglich von dem verfertigt seyn, welcher den allervollkommensten Verstand und Vernunft hat. Wir wundern uns auch deshalb nicht, daß die Weltweisen sagen, es sey Gott viel anständiger, die ganze Ordnung der Natur, folglich auch die Forcen ohne wirkliche Abnahme und Minderung der Gesetze solcher Kräfte zu erhalten, als in der That abzuschaffen und aufzuheben. Wenn ein Künstler, dessen Maschine beständig läuffet, und gar keine Verbesserung brauchet, demjenigen vorzuziehen ist, dessen Maschine alle Augenblick geändert, und nachgeholfen werden muß; so ist man freylich verbunden zu sagen, daß es der Göttlichen Weisheit gemässer sey, die Leibnizische, als die Newtonische Meinung anzunehmen. Man hat auch gar keine Unordnung und Aufhebung der Kräfte zu befürchten, wenn man glaubet, die Natur hänge von dem vernünftigsten und weisesten Wesen ab. Wohl aber kann man auf andere Gedanken gerathen, wenn man sich von Gott einen solchen Begriff machet, wie Epicurus, der da meinte, Gott bekümmere sich um die Welt keinesweges, und daher auch die Erhaltung der Welt demselben nicht zuschrieb. Warum will man denn die Newtonianische Lehre nichts destoweniger in diesem Stück so sehr verherrlichen, da sich doch die Welt schon
so

so lange erhalten hat, ob gleich die Materie beständig mit und wieder einander würcket, Körper auf Körper stoffet, Kraft auf Kraft dringet; so daß es das Ansehen hat, als wenn die Materie in beständigem Krieg mit einander wäre. Wir finden ferner, daß die Bewegung immerfort dauret, wenn kein Widerstand kömmt, und daß das Gleichgewichte zweyer Kräfte allein eine Ruhe und Stillstand bey dem anscheinenden feindseligen Zusammenlauf der Körper verursacht. Soll nun eine beständige Verminderung der Forcen von Anfang her dabey vorgegangen seyn, so müßten sich ja izo bey weiten so viel Forcen nicht mehr in der Welt finden lassen, als vormahls darinnen gewesen. Gewiß nach solcher Muthmassung wären von den zukünftigen Zeiten Dinge zu vermuthen, welche ganz seltsam und zweydeutig lauten würden, wenn wir sie auch nur zum Theil hierhersetzen wollten. Doch im lezten Capitel wollen wir davon mathematische Gründe abhandeln, und die Sache weiter ins Licht setzen.

Herr Voltaire erhebt seinen Neuton pag. 29.: *Quant à la Religion Naturelle, jamais homme n'en a été plus partisan que Neuton, si ce n'est peut-être le sage Leibnitz lui-même, son Rival en science & en vertu. J'entends par Religion Naturelle, les Principes de morale communs au Genre Humain.* Wir haben hiebey nichts zu erinnern, als daß

Herr Voltaire, das Wort Religion Natur-
relle in einem andern Verstande nimmt, als
die Weltweisen bisher zu thun gewohnt ge-
wesen; weil wir aber einer Benennung hal-
ber nicht gern streiten, so können wir diesen
Fehler wider die Logick, welche uns den ein-
geführten Sprachbrauch als eine Regel vor-
schreibt, leicht übersehen.

Er fährt fort: *Newton n'admettoit
à la vérité aucune notion innée avec nous,
ni idées, ni sentimens, ni principes. Il
étoit persuadé avec Locke que toutes les I-
dées nous viennent par les sens, à mesure
que les s'ens se développent.* Es dienet zur
Antwort, daß ein jedes vor sich bestehendes
Ding eine Kraft hat, daraus alle Verände-
rungen desselben fließen. Folglich muß auch
die Seele dergleichen haben. Folglich läßt
sich nicht bejahen, daß alle Ideen der Seele,
in deren Vorstellung die Kraft der Seele
bestehet, von aussen oder durch die Sinne hin-
eingebracht werden, zumahl, da es unmöglich
ist, daß in die Seele durch etwas gewürcket
werden kann, das eine Lage von Theilen hat,
oder das materiell ist; indem man die Seele
der Vernunft nach als ein einfaches Wesen
ansehen muß, welches das Gegentheil der
Materie ist, wie von uns im 6ten Cap. gezei-
get werden soll. Es ist also sehr körperlich von
dem Herrn Newton und Locken philosophiret,
wenn sie sich von einem einfachen Wesen sol-
che

che Begriffe machen, wie sie Herr Voltaire beschreibet, am wenigsten aber schicket es sich vor den Herrn Neuton, indem dieser den natürlichen Einfluß in die Seele nicht geglaubt, sondern denselben so sehr, als die übrigen Erklärungen der Uebereinstimmung zwischen Leib und Seele in Zweifel gezogen, wie uns Herr Voltaire pag. 47. mit diesen Worten meldet: *Si l'on veut savoir ce que Neuton pensoit sur l'Ame, & sur la manière dont elle opere, & lequel de tous ces sentimens il embrassoit; je répondrai, qu'il n'en suivoit aucun. Que savoit donc sur cette matière celui qui avoit soumis l'Infini au Calcul, & qui avoit decouvert les Loix de la Pesanteur, &c.? Il javoit douter.* Warum soll denn nun hier das Zweifelhafte vor gewiß angenommen werden? Warum will man der Seele das Wesen absprechen, das ihr zukömmt, wenn wir sie nicht vor eine denkende Materie halten wollen, deren Unmöglichkeit hernach soll vorgetragen werden? Es bleibt also der Leibnizische Satz wahr, daß die Seele ihre Begriffe aus ihrer eigenen Kraft, nach Beschaffenheit und Uebereinstimmung der Veränderungen, die im Körper vorgehen, gleichsam auswickelt; und in so weit diese sich mit den Vorstellungen der Seele zusammen schicken, scheint es freylich als wenn die Gliedmassen der Sinnen die einzige Ursache der Gedanken wären, wel-

F

ches

ches aber noch niemand erwiesen hat, und auch von dem Herrn Voltaire, seiner Einwendungen ohngeachtet nicht ist demonstrirret worden, wie im folgenden Capitel dargethan werden wird.

Hat denn nicht Gott oder andere Geister auch Vorstellungen? Kommen nicht diese aus der eigenen Kraft dieser Substanzen her? warum soll denn nicht auch die Seele aus eigener Kraft denken?

Ubrigens, so hat man die Erfindung jenes Sazes, daß nemlich alles von den Sinnen herkommt, nicht Locken, sondern Aristoteli zuzuschreiben. Indessen muß man doch die Leibnizische Lehre wohl verstehen, damit der Seelen anständige Begriffe heraus kommen. Man muß nicht glauben, als wenn die Seele anfangs einen Kasten, der mit Begriffen angefüllet, gehabt hat, und daß sie einen nach dem andern heraus langet; sondern man muß dabey so urtheilen, wie es das einfache Wesen eines denkenden Dinges mit sich bringet.

- - - Nihil est Antipho,
Quin male narrando possit deprau-
rier.

Ter. Phorm. Act. 4. Sc. 4.

Die Erfahrung lehret zwar, daß zu der Zeit,
da im Organo sensorio unsers Körpers ei-
ne

ne Veränderung vorgehet, in der Seele gleichfalls ein damit übereinstimmender Begriff entsteht; Allein jene Veränderung des Sinnes verursacht bloß eine besondere Bestimmung der denkenden Kraft, und machet daß das Wesen der Seele sich insonderheit auf das Gegenwärtige, oder das, was den Körper berührt, richtet. Hiernächst ist kein Grund da, warum der Seele die Begriffe eingedruckt werden sollten, da sie ihrer thätigen Kraft nach aufgelegt ist, alles aus sich selbst hervorzubringen. Man merke aber wohl, daß wir behaupten, die Seele bringe ihre Begriffe aus sich, dem Zustand des Körpers gemäß, hervor; Denn dieses kommt mit der Erfahrung und der Definition einer einfachen Substanz gänzlich überein. Läßet man hingegen eines jener Stücke weg, so wird der Leibnizische Satz zu Zweifeln Anlaß geben, da er doch in seiner gehörigen Einschränkung unzweifelhaft ist. Die Seele bedarf des Leibes zu ihren Vorstellungen, nicht effizienter, daß sie ihr nemlich dadurch sollten eingedruckt werden, wie z. E. Herr Locke meint; sie bedarf aber des Leibes in Ansehung der Einschränkung ihrer vorstellenden Kraft, indem sie sich nach dem Stande des Körpers richtet.

Will man die gegenseitige Lehre annehmen, so frage ich warum haben nicht alle Leute

Leute, die mit einerley Gliedmassen der Sinnen versehen sind, einerley Vorstellung? Warum haben die Würckungen der materiellen Welt bey einem Menschen wahre, bey dem andern falsche Begriffe gemacht? Warum ist bey dem einen Finsterniß, bey dem andern Licht des Verstandes, da doch der eine seine Augen so wohl auf hat als der andere? Warum wird so ofte eine unrechte oder falsche Welt im Gehirne abgebildet? Ich frage ferner: Ist der Einfluß der Sinnen beständig, oder würcken sie nur wechselsweise in die Seele, das ist, zu gewissen Zeiten? Antwortet man mir, er ist beständig, so zeigt sich die Unwahrheit dieses Vorgebens dadurch, weil wir alsdenn alles und jedes verstehen müssen, was die Sinne kund thun, und mit sich bringen, ohne daß wir uns Mühe geben, etwas zu verstehen und zu beareiffen. Folglich wären Künste und Wissenschaften vergeblich. Welcher vernünftiger Mensch aber kann das letztere bejahen? Antwortet man, der Einfluß der Sinnen in die Seele hat nur zu gewissen Zeiten statt, so folget, daß es nicht von uns abhänget, die Dinge in der Welt zu erkennen und zu verstehen, noch zu wollen, wenn bey uns eine Lust, etwas zu wollen, entspringet; und dieser Satz hat eben so viel ungereimtes bey sich, als der erstere; Daher wir billig auf die Richtigkeit des entgegen gesetzten Grundsatzes schliessen.

Herr

Herr Voltaire kommt hier auf eine neue Materie, und versichert, daß Neuton geglaubet hat, die Menschen hätten einen allgemeinen Trieb zum gesellschaftlichen Leben, welcher von der Uebereinstimmung der Begriffe aller Menschen in diesem Stücke herkäme.

Jener Bericht kann einen doppelten Verstand haben: Er heisset entweder so viel: Alle Menschen haben von Natur einenley Grundsätze, nach welchen sie mit andern leben; oder aber, die Menschen sind aufgeleget, diejenigen Lehren anzunehmen, und vor vernünftig zu erkennen, welche ein gesellschaftliches Leben vorschreiben. Hat Neuton die erste Meinung gehabt, so ist sie falsch, indem die Erfahrung das Gegentheil zu erkennen giebt. Soll aber die letzte Auslegung des Neutons Meinung recht erreichen, so geben wir sie zu, aber mit vieler Einschränkung; nemlich in so weit die Menschen die Kräfte ihres Verstandes mit aller Aufmerksamkeit brauchen. Denn geschieht dieses nicht, so weiß man wohl, wie sehr die Gesetze der Vernunft überschritten werden, indem die Worte des Herrn du Bartas allemahl wahr bleiben:

Mer où l'esprit prenant sa raison pour
son ourse

Pourroit faire naufrage au milieu de
sa course.

Wir

Wir merken hierbey an, daß die Newtonische Moral sehr unvollkommen ist, wenn sie bloß eine Neigung zur Geselligkeit billiget, und nicht weiter auf die innerliche Gerechtigkeit dringet. Wir glauben also, es habe sich Herr Voltaire nicht weitläufig genug zum Vortheile Newtons erklärt.

Paa. 30. wird Locke wiederleget: *J'ai toujours été étonné que le sage Locke, dans le commencement de son Traité de l'Entendement Humain, en refutant si bien les Idées innées, ait prétendu qu'il n'y a aucune notion du Bien & du Mal qui soit commune à tous les hommes. Je crois qu'il est tombé là dans une très-grande erreur. Il se fonde sur des Relations de Voyageurs qui disent, que dans certains Pais la coutume est de manger les enfans, & de manger aussi les meres quand elles ne peuvent plus engendrer: que dans d'autres on honore du nom de Saints, certains Enthousiastes qui se servent d'Anesses au lieu de femmes: mais un homme comme Locke ne devoit-il pas tenir ces Voyageurs pour suspects? Rien n'est si commun parmi eux que de mal voir, de mal rapporter ce qu'on a vu, de prendre sur-tout dans une Nation dont on ignore la Langue, l'abus d'une Loi pour la Loi même: & enfin de juger des moeurs de tout un Peuple par un fait particulier dont on ignore encore les circonstances.*

Ich halte den Lockischen Satz vor einen solchen Irrthum, als ihn Herr Voltaire ansieheth. Ich glaube aber auch, daß eine grosse Menge Menschen den rechten Gebrauch der Vernunft verläßt, und das Gegentheil der Tugend annimmt und ausübet. Was hat nicht der Aberglaube unter uns vor Würfungen hervorgebracht? Man kan ihn füglich nennen

A Monster void of reason and of sight
The Goddess is, who sways this realm
of night;

Her pow'r extends o'er all things that
have breath,

A cruel Tyrant . . . (*)

Solte man sie wohl vermuthen, wenn sie nicht täglich vor Augen schwebten? Warum wollen wir denn vieler Schriftsteller Zeugnisse insgesammt bestreiten und verwerfen? Wir müssen sie vielmehr zum Theil zugeben und behaupten, daß die Uebertreter der natürlichen Geseze ihren Verstand zwischen Irrthümern, Aberglauben und Vorurtheilen verloren haben. So wie überhaupt die Kunst der Natur zu Hülfe kommen muß; so ist es auch hier; und Gracians 12te Maxime wird auf Seiten des Verstandes insonderheit, immer wahr

(*) S. den Herzog von BUCKINGHAM in dem Temple of Death, v. 27.

wahr bleiben, wenn er in seinem Oraculo Manual saget: *Naturaleza y arte, materia y obra.* Wiewohl es thut dieses nichts zur Newtonischen Metaphysick und der Vergleichung jener mit der Leibnizischen, welche die Voltairische Schrift zum Titel führet.

Pag. 24. heisset es: *Il y a sur tout dans l'Homme une disposition à la compassion aussi généralement répandue que nos autres instincts. Newton avoit cultivé ce sentiment d'humanité, & il l'étendoit jusqu' aux Animaux. Il étoit fortement convaincu avec Locke, que Dieu a donné aux Animaux (qui semblent n'être que matière) une mesure d'idées, & les mêmes sentimens qu'à nous. Il ne pouvoit penser que Dieu, qui ne fait rien en vain, eût donné aux Bêtes des organes de sentiment afin qu'elles n'eussent point de sentiment.* Es erhellet hieraus, daß Newton eine Art von Pflichten vorgeschrieben hat, welche die Menschen gegen die Thiere beobachten sollen: Allein aus seinem Grunde, das ist aus der Neigung zum gesellschaftlichen Leben, lassen sich diese auf keine Weise herleiten. Denn da wir in keiner Gemeinschaft der Rechte und Verbindlichkeiten mit den Thieren stehen, so kann man auch nicht sagen, daß wir ihnen Pflichten schuldig sind, als in so weit, daß man sich ihrer auf die Art nicht gebrauchen darf, welche zur Beleidigung unseres Nebenmenschen Verlegen-

legenheit geben kann, folglich der Gefelligkeit zuwieder läuft. In diesem Betracht ſage ich von dem Herrn Neuton: Vereor ne ille plura tribuat virtuti, quam natura patiatur. (v. Cicero Quæst. acad. L. 4.) So viel aber geben wir zu, daß aus einem andern Sage, als der Neutonische iſt, dargeſtan werden kann, daß wir mitleidig gegen die Thiere ſeyn ſollen, weil die Vorſchriften der äußerlichen und innerlichen Tugend auf alle Dinge gehen, die uns vorkommen können, und wir darnach gehalten ſind, unſere und anderer Creaturen Vollkommenheit ſo ſehr zu befördern, als es die Natur haben will, und unſer Vermögen erlaubet. Daß aber die Thiere, nach Neutons Vorgeben, Verſtand haben ſollen, dieſes wird manchen anſtoßig ſeyn. Will man die niedrigen Kräfte, nemlich Gedächtniß, Einbildung, und das Vermögen einige Aehnlichkeiten zu bemerken, Verſtand heißen, ſo muß man denſelben den Thieren zuſchreiben; will man ſich hingegen den eigentlichen Begriff vom Verſtande machen, nach welchem er das Vermögen iſt, den Zuſammenhang der Dinge deutlich einzusehen, ſo iſt offenbahr, daß den Thieren dergleichen nicht zukömmt. Es wäre alſo gut gewese, wenn Herr Voltaire, die Worte, die er vor Neutonisch ausgiebet, verſtändlich gemachet hätte. Er fährt inzwiſchen fort: *Il trouvoit une contradiction bien affreuse à croire que les*

Bêtes sentent, & à les faire souffrir. Sa Morale s'accordoit en ce point avec sa Philosophie: il ne cédoit qu'avec répugnance à l'usage barbare de nous nourrir du sang & de la chair des Etres semblables à nous, que nous caressons tous les jours; & il ne permit jamais dans sa maison, qu'on les fît mourir par des morts lentes & recherchées, pour en rendre la nourriture plus délicieuse. &c. &c. Was von der Aufführung gegen die Thiere zu sagen ist, haben wir kurz vorher gemeldet. Wir glauben dabey, daß Newtons grosse Zärtlichkeit gegen dieselben, von verschiedenen Lesern übel ausgelegt werden wird. Wir haben zu viel Hochachtung vor ihn, als daß wir die bekannten Folgerungen, welche aus dergleichen pflegen gezogen zu werden, hier anwenden sollten, zumahl da wir von seinem untadelhaften und philosophischen Wandel überzeuget sind. Inzwischen werden sich Leute finden, welche an die Worte denken, die Cicero vom Democrito aufzeichnet hat, zumahl da Herr Voltaire gestehet, daß die Newtonische Lehre mit der Epicurischen, folglich auch Democritischen eine grosse Gemeinschaft hat, und man die obigen Sätze von dem Raum in Erwegung ziehet. Das Zeugniß Ciceronis ist im ersten Buche de natura Deorum also abgefaßt: Democritus cenlet, *imagines diuinitate praeditas inesse vniuersitati rerum: tum principia*

cipia mentesque, quae sunt in eodem vniuerso, Deos esse dicit: tum animantes imagines, quae vel prodesse nobis solent, vel nocere, tum ingentes quasdam imagines, tantasque, vt vniuersum mundum complectantur extrinsecus. Doch die Liebe verbietet, dieses so wenig von dem Newton zu schreiben, als die Stelle, welche Aristoteles de anima Lib. I. Cap. II. vom Anaxagora hinterlassen hat, auf ihn zu ziehen, in welcher es heisset, daß in allen Thieren die Seele der Welt anzutreffen sey. (*)

Das VI. Capitel.

Von der Seele, imgleichen ihrer Vereinigung mit dem Leibe, wie auch von dem Ursprung ihrer Begriffe.

Herr Voltaire träget seine Sätze also vor: *Newton etoit persuadé, comme presque tous les autres Philosophes, que l'Ame est une Substance, simple, immatérielle, imperissable; mais plusieurs personnes qui ont beaucoup vécu avec Locke, m'ont assuré,*

(*) Es hat auch Plato gelehret: *Esse apibus partem diuinæ mentis & haustus aethereos.*

sûré, que Neuton avouoit, ainsi que Locke, que nous n'avons pas assez de connoissance de la Nature pour oser prononcer qu'il soit impossible à Dieu d'ajouter le Don de la Pensée à un Etre étendu quelconque. Neuton hat mit Locken den Satz vor wahr angesehen, daß Gott der Materie die Kraft zu dencken hätte beylegen können. Sind wir also im Stande zu zeigen, daß dieses auf Seiten Gottes unmöglich gewesen, so wird jene Lehre eben dadurch über den Hauffen fallen. Wir schliessen also: Soll die Materie dencken, so muß sie sich anderer und derer Dinge, die sie sich vorstellt, bewust seyn. (Denn hierinn bestehet das Wesen eines Gedandkens) folglich muß die Materie die Dinge, die sie sich vorstellt, unter einander vergleichen, von einander unterscheiden, und wissen, daß die Dinge insgesamt auffser ihr da sind. Nun aber bemerke man nur, daß in der Materie unmöglich eine andere Aenderung vorgenommen werden kann, als der Figur, der Lage, Vergrößerung, Verminderung und Versetzung der Theile nach; oder Kurz, die Bewegung: Da nun aus diesen allen kein Gedanke begriffen werden kann, so siehet ein jeder gleich, daß man der Materie das Dencken nicht zuschreiben dürfe. Sollte dieses dem ohngeachtet in der Materie vorgehen, so müßte es durch die Bewegung geschehen, denn ohne Bewegung ändert sich in
der

der Materie, wie gemeldet worden, nichts. Gesezt also, daß die Vorstellungen durch die Bewegung könnten verschaffet werden, welches doch noch kein Mensch bewiesen hat, so ist dem ohngeachtet in der Bewegung nichts enthalten, woraus eine Vergleichung, eine Zusammenhaltung, eine Unterscheidung, ein Bewußtseyn, bewerckstelliget werden kann. Geben wir auf das Achtung, was in uns vorgehet, so finden wir ;. E. folgende Umstände: Wir machen uns Begriffe, wir trennen sie, wir verbinden sie, wir vergleichen sie ; wir überdencken ein Ding mehr, als viele andere ; Bald ist die Vorstellung klar, bald deutlich, bald undeutlich, bald ausführlich, bald vollständig, oder aber es hat das Gegentheil von allen statt. Ich dencke an das Wesen der Gedancken und der Einbildungskraft selbst ; auf die mancherley Erdichtungen, Vorurtheile und Muthmassungen der Menschen. Ich dencke an die Leidenschaften, an Zorn, Liebe, Traurigkeit, Freude ; hierauf dencke ich an die Ausdehnung der Körper : an ein Punct, an eine Linie, an eine Fläche, an ein Ding, welches eine dreysfache Ausdehnung hat, oder auch an die Bewegung selbst. Wie sehr aber sind die lezten Gedancken von der Ausdehnung, von den ersten unterschieden ? Ist denn der Gedanke auch eine Ausdehnung ? Wer wird beweisen können, daß durch das Gedenden eine Theilung, oder Zusammense-

kung, oder Verwechslung der Theile vorgenommen wird? Wer wird Freude und Traurigkeit, Liebe und Zorn, vor Modificationes der Ausdehnung ausgeben? Dasjenige was geändert wird, ist der Gedanke, man mag ihn nun sonst nennen, wie man will, so ist doch so viel gewiß, daß der Gedanke etwas anders ist, als die Ausdehnung. Ein jeder Mensch stellet sich ja einen Gedanken anders vor, als dasjenige, was klein ist, was groß, oder dicke ist, was gemessen und bewegt werden kann, was eine besondere Figur hat. Folglich muß der Gedanke, oder das denkende Wesen von der Materie und dem Ausgedehnten gänzlich unterschieden seyn. Gewiß man kann eher sagen, der Stein ist von Holz, als die Materie kan denken: Denn die Ursache, warum der erste Satz falsch ist, hängt von der Unähnlichkeit der Kennzeichen beyder Dinge ab, und giebet also nach der Logick einen verneinenden Satz; so wie der letzte gleichfalls deswegen zu verneinen ist, weil in dem Begriff der Materie, wie gezeigt worden, auch nicht das allergeringste übereinstimmendes, mit dem Begriffe des denkenden Wesens enthalten ist. Hieraus fließet, daß die Substanz des denkenden Dinges, von der Ausdehnung gänzlich unterschieden sey, indem zwischen dieser und jener gar nichts gemeinschaftliches anzutreffen ist.

Ferner zeigt die Metaphysick, daß keinem Dinge die Eigenschaften eines andern Dinges können beygelegt werden; weil sonst kein zureichender Grund in den Dingen wäre; und da das, was wieder den letzten läuft, nicht bejahet werden kann, so siehet man leicht, daß auch das erstere nicht einzuräumen stehet. Folglich läßt sich die Eigenschaft eines Geistes, welche in dem Vermögen zu dencken besteht, dem Körper unmöglich, als eine Eigenschaft beylegen, weil Gott sonst machen könnte, daß etwas zu gleicher Zeit wäre, und auch zu gleicher Zeit nicht wäre, welches aber ein gar falscher Begriff von der Göttlichen Allmacht ist, dessen oben schon gedacht worden. Da nun die Seele ein einfaches Wesen ausmachet, wie Herr Neuton zugiebet, und sie unmöglich materiell genennet werden kann, weil ihr Wesen im Bewußtseyn besteht, und das Bewußtseyn eine Eigenschaft nicht der Materie, sondern des einfachen Wesens ist, so folget ferner, daß die Seele nicht materiell zu nennen, folglich, daß Gott auch nicht nach seiner Allmacht, der Materie das Vermögen zu dencken beyzulegen, im Stande sey.

Hiernächst sind die Wirkungen der Seele so beschaffen, daß sie im geringsten mit keiner Materie übereinkommen oder verglichen werden können. Z. E. wir stellen uns Begriffe vor, von einem selbstständigen Dinge,

von einem einfachen Dinge, von einer Kraft, von einem unendlich kleinen Theile, und solche, die unmöglich aus der Verbindung oder Versetzung eines materiellen Dinges entspringen. Soll nun etwas eine Seele seyn, und jenes Vermögen haben, so siehet man wohl, daß es nicht angehet, sich einen Begriff von einer materiellen Seele zu machen, indem in einer Wirkung nicht mehr seyn kann, als aus ihrer Ursache zu begreifen steht, weil man sonst wieder den zureichenden Grund reden müßte.

Ferner, so weist die Erfahrung, daß Seele und Leib, wenn sie vereinigt sind, ein jedes davon besondere Eigenschaften hat. Gesetzt nun, es wäre die Seele materiell oder körperlich, so könnte sie ja, nach der Gemeinschaft mit dem Körper keine besondere Eigenschaft bekommen, und der Leib des Menschen könnte auch durch die Seele dasjenige nicht erhalten, was nicht vor sich sonst in einem Körper anzutreffen ist, wenn er allein existiret.

Die Newtonianische Lehre gründet sich also auf eine Unmöglichkeit, wie die Lockische; welche beyden Philosophen um so viel weniger Ehre machen kann, jemehr sie der Vernunft und Offenbarung entgegen läuft. Ist ihr Satz aber wahr, so kann Gott ein Viereck machen, welches zugleich ein Circul ist, so wie es ein Viereck vorstellet, und umgekehret; Denn das Wesen des Circuls, ist von dem

We-

Wesen des Vierecks so weit nicht unterschieden, als das Wesen der Materie, von dem Wesen der Seele, oder eines gedencfenden Dinges. Herr Voltaire saet dawieder Pag. 37. *Ceux qui disent que si la Matière pouvoit recevoir le Don de la pensée, l'Âme ne s'iroit pas immortelle, raisonnent-ils conséquemment? Est-il plus difficile à Dieu de conserver que de faire? De plus, si un Atôme insécable dure éternellement, pour quoi le don de penser en lui ne durera-t-il pas comme lui? Si on refuse à Dieu le pouvoir de donner, de joindre des Idées à la Matière, on est obligé de dire que ce qu'on appelle Esprit, est un Etre dont l'essence est de penser à l'exclusion de tout Etre étendu. Et s'il est de la nature de l'Esprit de penser essentiellement, il pense donc nécessairement, il est donc un Etre pensant indépendeniment de Dieu, comme tout Triangle a nécessairement trois angles indépendemment de Dieu.* Allein man kann in gar richtigem Verstande sagen: die Seele dencket wesentlich: oder das Wesen der Seele bestehet im Dencken. Denn die Nothwendigkeit des Wesens, ist von der Nothwendigkeit der Existenz; Himmelweit unterschieden. Das Wesen eines Dinges bestehet in der Art seiner Möglichkeit, wie alle Philosophi sagen, welche Begriffe annehmen. Nun aber kann die Möglichkeit eines Dinges, nicht auch die

Unmöglichkeit seyn, folglich das Gegentheil davon nicht statt haben; daher sind alle Möglichkeiten, in so weit sie Möglichkeiten sind, nothwendig. Daraus folget inzwischen keine Independenz der existirenden Dinge; denn die existirenden Dinge werden von Gott alle zur Wirklichkeit gebracht; die Möglichkeiten aber hängen vom Göttlichen Verstande ab, welcher sich ja das Mögliche nicht als unmöglich vorstellen kann, und umgekehrt. Diejenigen also, welche Leibniz die irrige Lehre von einer absoluten Nothwendigkeit und *fato*, deshalb beylegen, weil er die Nothwendigkeit der *essentiarum* vertheidiget, kommen uns mit ihren Erinnerungen eben so vor, als die Glosse des Italiänischen Inquisitoris, welcher eine Schrift des Naudaei censirte, und die darinnen befindlichen Worte: *Virgo facta est*: also änderte: *haec est propositio haeretica; nam non datur fatum*.

Hier streiten des Herrn Voltaire Ausdrückungen sehr wieder die Eigenschaften Gottes, ob sie gleich, dem Aeusserlichen nach, eine ganz unumschränkte Macht, und einen unendlich freyen Willen Gottes anzeigen. Wir schliessen dawieder also: Wenn die Wesen der Dinge veränderlich sind, so kann ja Gott aus der Tugend ein Laster machen. Beruhet es auf seinem Willen, so kann er befehlen, wir sollen stehlen, rauben, morden, die gerechten unterdrücken, die elenden quälen, der
 Boß

Bosheit bestehen. Wie räumt sich dieses aber mit der Lehre des Herrn Voltaire, wenn er auf der dreißigsten Seite seiner Metaphysik sagt, die Tugend sey allgemein, die Begriffe davon unveränderlich, so daß sie unmöglich dem Menschen zu nehmen stünden? Herr Voltaire glaubet also eine innerliche Sittlichkeit, und schreibet doch Gott einen Willen zu, der wieder den zureichenden Grund läuft, oder der thun kann, was widersinnisch ist. Gewiß, solche Meinung hat wohl nicht leicht ein Weltweiser gehabt. Denn diese sagen entweder, es lieget eine innerliche Sittlichkeit in den Handlungen, oder sie fließet vom göttlichen Willen her; Herr Voltaire aber will diese entgegengesetzten Lehren vereinigen, oder er muß dasjenige vergessen haben, was er kurz vorher getrost behauptet hat; welches letztere kaum zu begreifen, wenn er nicht ein poculum Lethes zu sich genommen.

Kann Gott machen, daß 2. mahl 2. nicht 4., sondern 6. ist; so muß es auch wahr seyn, daß Gott dependent seyn könnte, und daß er seyn könnte ohne nothwendig zu seyn. Wer will aber so fehlerhaft urtheilen? Herr Voltaire mag also erkennen, daß die Atheisterei nicht besser zu vertheidigen stehet, als wenn man jenen so hochgerühnten Satz einiger Engländer zugiebet. Es vergnügen sich indessen viele auch von unsern Landesleuten an solchem Vorgeben: Daher man mit Recht die Worte auf sie ziehet:

Spurr'd

Spurr'd boldly on and dash'd through
 thick and thin,
 Through sense and nonsense, never
 out, nor in.

Die Allmacht Gottes bestehet nicht in dem Vermögen, weise und thöricht zugleich zu handeln, sondern in dem Vermögen, das allerweifeste zu thun, und würcklich zu machen, was die wahre Beschaffenheit und das Wesen der Dinge mit sich bringer. Es gehet also der Allmacht Gottes im geringsten nichts ab, wenn man saget, Gott könne keine widersprechende Dinge erschaffen. Sollte eine Unvollkommenheit darinnen liegen, so läge sie ja nicht in Gott, sondern in den Dingen selbst, indem sie von solcher Art sind, daß sie mit keiner Wirklichkeit übereinstimmen, noch weniger aber dazu aufgelegt sind.

Könnte man es wohl vor ein Unvermögen Gottes ausgeben, wenn er nicht im Stande ist, die Creaturen zu Göttern zu machen? Ist es ein Unvermögen, wenn er den Menschen die Allwissenheit nicht beylegen kann? Ich sollte nicht glauben, daß Herr Voltaire oder Herr Neuton dieses einräumen würde. Und warum will man denn sagen, man widerspräche der Allmacht Gottes, wenn man, dem obigen Beweis nach, lehrete, es sey auf Seiten Gottes unmöglich, der Materie eine denkende Kraft beyzulegen. Weil aber der Begriff des Nothwendigen hier wieder ein
 Stein

Stein des Anstosses wird, so müssen wir von neuem erinnern, daß die nothwendigen Eigenschaften eines Wesens die Wirklichkeiten keinesweges nothwendig machen, weil die letzteren der Erfahrung nach anders seyn können, als sie sind. Dieserwegen schliesset Herr Voltaire viel zu geschwinde, wenn er der Seele eine Nothwendigkeit beyleget, im Fall, da man versichert, daß das Dencken zu ihrem Wesen nothwendig gehöret. Ja es zeigt, daß Herr Voltaire die Leibnizischen Lehren nicht im Zusammenhange gelesen hat.

Es fallen also die übrigen Sätze von dieser hochgepriesenen Meinung weg; und es bleibt allemahl ein nachtheiliger Begriff in den Gemüthern Unpartheyischer, welchen Herr Voltaire mit seinem Newton wieder auf die Bahn zu bringen gesucht. Es kommen die Herren damit nicht aus, daß sie sagen, die Materie kann dencken, ob es uns gleich nicht begreiflich ist, denn es sind mehr Dinge in der Welt, die wir nicht verstehen. Wir sind diejenigen nicht, die den letzten Satz wiederlegen; wir verwerfen auch die Erdichtung von der sogenannten Möglichkeit, nach welcher die Materie dencken soll, deßhalb nicht, weil sie sich nicht verständlich erklären läset, sondern, wir streiten darwieder aus der Ursache, weil sie, gezeigter Massen nach, einen vollkommenen Widerspruch in sich hat; kein Widerspruch

spruch aber vor wahr oder möglich, der Vernunft nach, angenommen werden muß.

Man kann der Herren sogenannte Allmacht Gottes, also füglich eine *potentiam nihili* nennen, welche Gott gewißlich keine Ehre machet. Nichts heisset, was nicht ist und nicht begriffen werden kann, folglich nennen wir eine sich widersprechende Macht, nicht unbillig eine *potentiam nihili*; Nun ist die letztere in der That ein Unding, also siehet man leicht, daß es mit der Lockischen Allmacht Gottes mißlich aussiehet. Um so vielmehr, da eine jede Macht etwas wirkliches seyn muß, und dasjenige, was gar mit dem Wirklichen streitet, zu keiner Macht zu rechnen stehet. Wir wollen uns aber vor solchem Lehrsatz desto sorgfältiger hüten, weil ja sonst alle Erkenntniß und Wissenschaft ein Nichts wäre, wenn jener mit der Wahrheit übereinkäme; es würde nemlich folgender Satz daraus so fort seinen Ursprung nehmen: Es ist möglich, daß etwas zu gleicher Zeit ist, und auch nicht ist; Der Theil ist grösser als das Ganze; dergleichen denn freylich eine gar seltsame Philosophie und Mathematick hervorbringen könnte.

Pag. 38. spricht Herr Voltaire: *Au reste, Newton étoit bien loin de hazarder une definition de l'Ame, comme tant d'autres ont ôsé le faire, il croyoit très-vraisemblable qu'il y ait des millions d'autres substances pensantes, dont la nature est absolument*

ment differente de la nature de nôtre Ame. Ainsi la division que quelques-uns ont faite de toute la Nature entre Corps & Esprit, paroît, la definition d'un sourd & d'un aveugle, qui en definissant les sens ne soupçonneroit ni la vûe ni l'ouïe. Car de quel droit en effet pourroit-on dire, que Dieu n'a pas rempli l'Espace immense d'une infinité de substances qui n'ont rien de commun avec nous? Wenn Neuton keine Definition von der Seele gemacht hat, und es vor eine Dreistigkeit gehalten, dergleichen zu machen, (*) so hat er eben dadurch zu verstehen gegeben, daß er von der Seele nichts weiter, als etwas undeutliches wisse. Denn ein Ding, da ich so wenig eine Wort- als eine Sache-klärung von geben kann, ist, wo nicht gar ein Unding, doch wenigstens so etwas, das in Wissenschaften nicht zu brauchen stehet. Es ist also schwer zu begreifen, wie es zugeht, daß die Herren Neutonianer so sceptisch reden, und doch nachmahls der Seele Eigenschaften beylegen, und vorgeben, sie könne materiell sey. Denn wer keine Definition, sondern einen bloß undeutlichen

(*) Es kommt uns eine so unvollkommene Erkenntniß der Seele, eben so betrübt vor, als die Worte des Euripidis, welcher die beklagenswürdige Unwissenheit des Heidenthums, der Französischen Uebersetzung nach, auf folgende Art redend einführet:

O Juppiter, car rien de toi si non
Je ne conois seulement que le nom.

chen Begriff von einem Dinge hat, der kann wohl unmöglich etwas scharfsinniges davon behaupten, es müste ihm denn von ohngefehr, so wie dem ergehen, der kein Schütze ist, und doch einmahl in das Schwarze schießet. Zudem reimet es sich übel mit einander, wenn der Herr Voltaire mit Locken spricht: Wir wissen die Eigenschaften der Materie nicht: und nichts destoweniger schreibt, Gott kann sie denkend machen. Denn, wenn dieses richtig bejahet werden soll, so muß Herr Locke und Herr Voltaire die Eigenschaften der Materie und der Seele vollkommen verstehen, zumahlen, wenn sie dieselbe nach dem Maßstab der Allmacht Gottes auf das genaueste sich zu bestimmen unterstehen; sonst siehet ein jeder, daß ihr Ausspruch auf nichts gebauet ist. Die Herren stellen sich also als Sceptici an; und in einem Augenblick werden sie ihrer Sache gewiß, welches, unserem Ermessen nach ganz etwas besonders ist. Es fehlet nicht viel daran, Herr Voltaire überredet uns, daß er mit seinem Neuton die sonst bekannten Gelübde, *castitatis, paupertatis & obedientiae*, mit dem *voto ignorantiae* vermehret habe; Allein er vergift sich gar zu bald, indem er so gleich das Ansehen einer gewissen und gründlichen Erkenntniß an die Stelle des letztern zu setzen bemühet ist.

Am wenigsten aber hat man Ursache darauf aufmerksam zu seyn, daß Herr Neuton geglaubt

geglaubt, es wären viele denkende Substanzen in der Welt, so daß die Zahl derselben unendlich sey (*). Denn hat Neuton nichts von der Seele gewußt, (wie Herr Voltaire gestehet) die ihm doch gegenwärtig gewesen ist; so muß die Erkenntniß von den andern denkenden Substanzen, noch weniger als nichts in sich gehabt haben. Wir wundern uns also, daß Herr Voltaire dieses nicht tadelt, da er sich doch über Leibnizens Lehre von den Monaden so sehr aufhält, obgleich Leibniß viele Gründe angegeben, um seine Meinung zu bestärcken, Neuton aber gar nichts, als eine bloße Aussage mitgetheilet hat. Inzwischen sind wir diejenigen nicht, welche den Neutonischen Geistern ihre Existenz absprechen wollen; wir glauben aber, daß sie das vacuum, im gleichen den reinen und saubern Neutonischen Raum, von welchem wir im zweyten Capitel geredet haben, etwas verunreinigen müssen, zumahl, da sie nach seinem Begriff aus Materie bestehen können. (**)

Pag. 38. fährt Herr Voltaire fort:
Neu-

(*) Es klinget dieses ganz Pythagorisch. S. den VARRONEM bey dem Augustin. Lib. VII. Cap. VI. de ciuit. Dei.

(**) Daß mehr Geister in der Luft, als Mücken im Sommer darinne befindlich sind, haben verschiedene alte gelehrt. Siehe LIPSIVM Physiol. L. I. C. 18.

Neuton ne s'étoit point fait de Systeme sur la maniere dont l'Ame est unie au Corps, & sur la formation des idées ennemi des Systèmes, il ne jugeoit de rien que par analyse, & lorsque ce flambeau lui manquoit, il savoit s'arrêter. Il y a eu jusqu'ici dans le Monde quatre opinions sur la formation des Idées &c. Da Herr Neuton dem Voltairischen Geständnisse nach, ganz keinen Begriff von der Seele gehabt hat, so wäre es ein Wunderwerck gewesen, wenn er sich ein Lehrgebäude, von der Art, nach welcher Seele und Leib mit einander vereiniget sind, gemacht hätte; denn ein Systema heißet ein Zusammenhang von Grundsätzen und daraus hergeführten Schlüssen; da ihm nun die ersten fehlten, wie kann man sich vorstellen, daß er ein Systema hätte machen können. Es ist also unnöthig, daß Herr Voltaire dieses erinnert, so wie der ganze Vortrag der sämtlichen Erklärungen, nach welchen Leib und Seele mit einander übereinstimmen, füglich hätte mögen weggelassen werden. Wir wollen daher die Worte des Herrn Voltaire davon, so wenig hierher setzen, so wenig wir gesonnen, eine Critic darüber anzustellen, weil die Materie viel zu bekannt ist, als daß sie dem Leser angenehm seyn sollte. Inzwischen mag es uns doch erlaubt seyn zu sagen, daß Herr Voltaire die Sache unvollständig und mangelhaft abge-

abgehandelt hat. Den kläresten Beweis hiervon kann er finden, wenn er des Herrn Geheimdenrath Bülfingers Buch de Harmonia animi & corporis humani maxime praestabilita ex mente illustris Leibnizii, imgleichen des Hochverdienten Herrn Consistorialrath Reinbeck's Schrift von eben dieser Materie in die Hände nimmt.

Ueberhaupt siehet man, daß des Herrn Voltaire Endzweck gewesen, die Leibnizische vorherbestimmte Harmonie verächtlich zu machen. Der Ostracismus der Griechen ist heut zu Tage zwar nicht gewöhnlich, Eifersucht und Neid aber kommen noch iso, gar genau damit überein. Es weiß der Herr von Voltaire keinen andern Rath den Neuton in der Metaphysik groß zu machen, als durch jene Mittel, den Leibniz auf alle Art zu erniedrigen. (*) Er saget, daß Neuton, Locke und Clarke die Harmonie vor unwürdig gehalten, dawieder zu reden. Verhält sich dieses also, so wird es der Sache doch wohl nicht schaden. Denn sollen wir mit dem Ansehen der Lehrer streiten, so ist es mit der Philosophie aus; man wird nichts neues erfinden dürfen; man muß sich in den Wissenschaften gewisse Glaubensformularia anschaffen, und alles durch die Verjährung

(*) Man lese das 19. Capitel des Gracianischen Heroe, welches den Titel hat: Paradoxa critica.

rung, wie bey dem Besiz der zeitlichen Güter ausmachen. Es wird daher wohl immer heißen:

- - - Non omnibus vnum est

Quod placet, hic spinas colligit, ille
rosas.

Wiewohl es fehlet Leibnizen auch nicht an Verehrern seiner vorherbestimmten Harmonie. Bayle, Fontenelle, Lami, Jaquelot, werden, unsers Ermessens, den stärcksten Geistern zugezählet, die die Kunst gelernet haben Wahrheiten zu prüfen. Wer weiß aber nicht, wie der erste in seinem Dictionaire Historique & Critique Tom. III. pag. 2484. ed. 1721. dieselbe erhoben hat. Und wem ist unbekannt, daß Herr Fontenelle in der Histoire du Renouvellement de l'Academie de sciences pag. 143. seine Hochachtung davor zeigt. Die Journalisten von Trevoux, und die Englischen Tagebücher selbst, welche die Theodicée beurtheilet haben, geben genug zu erkennen, daß es nicht an Leuten gefehlet, welche die Leibnizische Erfindung zu bewundern gewust. Folglich hat man in solcher Betrachtung nicht Ursache, die Leibnizische vorherbestimmte Harmonie vor etwas geringes zu halten.

Zur Sache näher zu kommen, so wollen wir den Zweifel des Herrn Voltaire dabey allein in Erwegung ziehen. Pag. 43. heißet es: *Sans parler de l'extrême embarras qu'on*

qu'on a encore à concilier la Liberté avec cette Harmonie préétablie, il y a une Objection bien forte à faire; c'est, que si, selon Leibnitz, rien ne se fait sans une raison suffisante, prise du fond des choses, quelle raison a eu Dieu d'unir ensemble deux Etres incommensurables, deux Etres aussi heterogènes, aussi infiniment différens que l'Ame & le Corps, & donc l'un n'influe en rien sur l'autre? Autant valoit placer mon Ame dans Saturne que dans mon Corps; l'union de l'Ame & du Corps est ici une chose très-superflue. Mais le reste du systeme de Leibnitz est bien plus extraordinaire; on en peut voir les fondemens dans le Supplément aux Actes de Leipsik, Tome VII. & on peut consulter les Commentaires que plusieurs Allemands en ont fait amplement avec une Méthode Géométrique. Ueberhaupt können wir so viel sagen, daß Leibniz genug vor sich hat, indem er der Sache gemäß behauptet, es sey ein solcher Körper möglich, welcher den freyen Willen der Seele allemahl ausübet. Es hätte der Herr Voltairre daher erweisen müssen, daß dergleichen mit der Freyheit der Seele nicht bestehen könnte, wenn sein Zweifel erheblich seyn sollte. Wir kommen deswegen auf den eigentlichen Einwurf zu reden. Gesezt es wäre die Seele im Saturn, so wäre ja keine Vnitas mehr; da, wie kann man das aber eine Vnitaet nennen,

was nur mit einander übereinstimmt. Hier lästet sich nicht einmahl wieder Leibniz das vorhergehende Exempel gebrauchen, weil Leibniz keinen wirklichen Raum geglaubet hat, das ist, einen solchen, der von den Dingen selbst unterschieden, oder aber ein Behältniß außer den Geschöpfen abgiebet. Hätte Leibniz Newtonianische Vorstellungen in diesem Stücke, so könnte man ihm den vorgelegten Zustand entgegen setzen, daß nemlich die Seele im Saturn, und der Körper hier auf der Erde wäre; da aber der Raum bloß eine Ordnung zugleich existirender Dinge ist, so würden die Voltairischen Gedancken, nach Leibnizens Meinung sich in folgende Frage verwandeln lassen: Ob eben diejenige Seele, welche ihre deutliche und klare Vorstellungen bekömmt, und nach dem Zustande ihres Körpers einrichtet, wie er iſo hier auf Erden zu Amsterdam ist, ob sage ich, diese Seele sich könne zu gleicher Zeit die Vorstellung von dem Zustande des Körpers machen, wie er im Saturn, oder aber zu London befindlich ist? Denn in so weit man, von der Seele eines einzigen Menschen spricht, so verstehet man auch zugleich die Uebereinstimmung seines Leibes und Geistes. Da nun zum Grunde gesetzt wird, daß der Körper zu Amsterdam ist, so müssen wegen der Uebereinstimmung der Seele, die Veränderungen alle so seyn, wie es die Wirkung der Körper zu Amsterdam, und die Verhältniß

niß derselben zu unsern Körper mit sich bringt. In soweit aber die Seele präsupponiret wird, daß sie im Saturn sey, so müssen sich ihre Vorstellungen den Zustand des Saturni abbilden. Denn nach der Leibnizischen Art zu reden, existiret die Seele daselbst, wo sie sich den Zustand des Orts, ihren Empfindungen gemäß, vorstellt. Also kann jener Einwurf, nach Leibnizischen Beariffen gar nicht angebracht werden, weil er sich auf eine falsche Vorstellung des Raumes gründet, welchen lekttern wir oben unter die Udinge gerechnet haben.

Wir kommen zur 45ten Pag. *Il est aisé de répondre à une telle Hypothèse, que si Dieu a fait de l'Ame un Miroir, il en a fait un Miroir bien terne; & que si l'on n'a d'autres raisons pour avancer des suppositions si étranges, que cette liaison prétendue indispensable de toutes les choses de ce Monde, on bâtit cet Edifice hardi, sur des fondemens qu'on n'apperçoit guère. Car quand nous avons une idée claire du Triangle, c'est que nous avons une connoissance des propriétés essentielles du Triangle, & si les idées de toutes ces propriétés ne s'offrent pas tout d'un coup lumineusement à notre esprit, elles y sont cependant, elles sont renfermées dans cette idée claire, parcequ'elles ont un rapport nécessaire l'une avec l'autre. Mais tout l'assemblage de*

*l'Univers est-il dans ce cas ? Si vous ôtez une propriété au Triangle, vous lui ôtez tout, mais si vous ôtez à l'Univers un grain de sable le fera-t-il tout changé ? Si de cent millions d'Êtres qui se suivent deux à deux, les deux premiers changent entr'eux de place, les autres en changent-ils entr'eux nécessairement ? Ne servent-ils pas en eux les mêmes rapports ? De plus, les idées d'un homme ont-elles la même chaîne que l'on suppose dans les choses de ce Monde ? Quelle liaison, quel milieu nécessaire y a-t-il entre l'idée de la nuit & des objets inconnus que je vois en m'éveillant ? Quelle chaîne y a-t-il entre la mort passagère de l'Ame dans un profond sommeil ou dans un évanouissement, & entre les idées que l'on reçoit en reprenant ses esprits ? Quand même il seroit possible que Dieu eût fait tout ce que Leibnitz imagine ; faudroit-il le croire sur une simple possibilité ? Qu'a-t-il prouvé par tous ces nouveaux efforts ? qu'il avoit un très-grand génie ; mais s'est-il éclairé par-là, & a-t-il éclairé les autres ? Er meinet es sey keine Verbindung, oder Zusammenhang in den Vorstellungen der Seele. Der Begriff der Nacht und die Begriffe solcher Dinge, die ich wachend wahrnehme, zeigen dieses, wie Herr Boltzire vorgiebt, satzsam. Folglich wäre es unger reimt, ein solches Wesen aus der Seele zu machen, wie es Leibnitz beschreibet, indem er
saget*

saget, sie bringet die Vorstellungen aus sich selbst, dem vorhergehenden Zustande und der Beschaffenheit des Körpers gemäß, hervor. Allein es weist eine aufmercksame Erfahrung dasjenige, was niemand ohne Nachdencken gewahr wird; nemlich sie lehret uns Leges ethico-logicas, wornach sich die Seele so richtet, wie die Bewegungen der Körper, gewisse Geseze beobachten. Wenn die Seele eine vorstellende Kraft, von den Begebenheiten der Welt hat, (wie oben erinnert worden ist,) und derselben Veränderung zureichender Grund, in der Seele Substanz anzutreffen seyn muß, dieser aber nicht statt hätte, wenn in den Vorstellungen und Neigungen kein Zusammenhang wäre, so kößtet sich auch überhaupt aus der Vernunft schließen, es müsse daselbst, den Vorstellungen nach, ein Zusammenhang seyn, wo wir denselben auch nicht gleich wahrnehmen. Allein wir können uns auch in dem letzten Falle zu rechte finden, wenn wir nur bedencken, daß sich die Seele alle Dinge der Welt, dem Zustande des Körpers gemäß, vorstelllet, und bei dieser grossen Menge der Begriffe, nothwendig mancherley dunckele Vorstellungen, mit den klaren, deutlichen, ausführlichen und vollständigen Begriffen vermischet werden müssen, darnach nemlich die Dinge in der Welt sehr oder wenig mit uns verknüpft sind, oder unsern Körper starck oder schwach berühren. Woraus denn folget, daß dieselben ins-

gesammt, sie mögen so heftig und starck seyn wie sie wollen, etwas beytragen, den künftigen Zustand der Seele zu bestimmen. Daß aber Herr Voltaire diesen Zusammenhang der Vorstellungen, nach welchem eine immer die andere hervorbringet, nicht erkennet, darüber hat man sich nicht zu verwundern, weil er die Geseze des Verstandes und Willens verwirft, und selbige einer solchen indifferenten Freyheit aufopfert, die mit der Vernunft streitet. Es ist ihm dieses inzwischen nicht zu verargen, weil man allemahl in dem falschen Wahn gestanden hat, es gereiche der Freyheit zum Nachtheile, wenn man Geseze der Gedancken und des Willens zu machen, und anzugeben, sich unterstünde. Hugenius, Wrenius, Wallisius, Varignon, Mariotte, Leibnitz, Neuton, Wolf, Bülfinger, Hermann, Bernoulli, Euler und andere, haben die Geseze der Bewegung in den Körpern entdeckt. Allein man hat sich gefürchtet, von der Seele etwas zu sagen, was damit einige Aehnlichkeit hätte, bis es der vortrefliche Herr Wolf, in seiner Metaphysick gewaget, die Leibnizische Gedancken vollkommen zu machen, und die würcklichen Geseze eines freyen Willens, einer freyen Seele und der Vorstellungen überhaupt, in so weit sie mit einander verknüpft sind, vorzutragen und zu erweisen. Warum wollen wir an ihrer Würcklichkeit zweifeln, da die

Erz

Erfahrung lehret, daß gewisse Neigungen, gewisse Verabscheuungen, beständig den Trieb der menschlichen Handlungen in der Seele abgeben? Warum wollen wir nicht auf solche durchgängige Aehnlichkeit Achtung geben? warum wollen wir nicht die vollkommensten Inductiones, als allgemeine Sätze und Regeln annehmen? Was steckt vor Gefahr darinnen, wenn ich sage: in der Welt gehet alles nach einer weisen Ordnung zu. Es sind darinne lauter Ursachen und Wirkungen. Warum soll der zureichende Grund in der Seele allein fehlen? Warum sollen wir uns überreden lassen, daß in dieser etwas aus nichts entstehen könne? Gewiß, wenn Herr Voltaire die lateinische Psychologie des Herrn Wolfens lesen sollte, er würde, seiner scharfsinnigen Einsicht nach, leicht überführet werden, daß die Vorstellungen mit einander in der Seele zusammen hangen. Denn wenn zweene deutliche Begriffe, dem Ansehen nach, gleich nicht unmittelbar verknüpft sind, so ist die unmittelbare Verbindung doch, den klaren oder den dunkeln Notionen nach da, die zugleich mit einander existiren. Folglich kann die bloße Unwissenheit, ohne daß man sich prüfet, und eine philosophische Untersuchung des Zustandes unsrer Seele anstellet, den Satz nicht erhärten: Ergo ist keine Verbindung in den Begriffen. Eben so wenig, als es angehet zu schliessen: ich sehe in der Welt

Welt die Ursache von den Wirkungen des Magnets, mit keiner völligen Gewißheit ein; folglich haben sie keine Ursache; folglich ist der Magnet mit den übrigen Ursachen der Welt nicht verbunden. Ein jeder wird den letzten Schluß verwerfen; Daher kann die Voltairische Aussage unmöglich vor richtig ausgegeben werden. Fürchtet sich Herr Voltaire vor das Nothwendige, welches der Leibnizischen Lehre anzukleben scheint, so haben wir uns hier nur auf das zu beziehen, was oben von dem Willen, und den Gründen desselben vor Augen gelegt ist. Nur dieses soll noch hinzu gethan werden: Die Seele würcket nach ihrem Gutdünken, ihrem eigenen Wesen nach, und bringet aus der eigenthümlichen Kraft alles hervor, folglich auch alle ihre Gedancken; folglich ist keine äußerliche Nothwendigkeit da, die sie bestimmen sollte, nicht auch das Gegentheil, von dem was sie vornimmt, thun zu können. Hiernächst ist auch keine innerliche Nothwendigkeit bey ihr, indem sie sich auf dieses oder jenes Object mehr in ihren Vorstellungen, als auf ein anderes richten kann. Denn da sie nach Endursachen würcket, und nach ihrer eigenen Neigung, in so ferne ist sie von einem mechanischen Dinge gänzlich unterschieden. Nun aber nennet man ein solches Wesen frey, welches ein Vermögen hat, sich aus vielen zufälligen Dingen dasjenige zu erwählen, was ihm

ihm am meisten gefällt; Ergo muß man auch bey der vorherbestimmten Harmonie so wohl, als bey den Gesetzen der Vorstellung der Seele, eine völlige Freyheit zugeben, ob es gleich nicht ohne ist, daß uns die Erfahrung Regeln machen lernet, nach welchen die Vorstellungen und Neigungen pflegen eingerichtet zu werden. So ist z. E. ein allgemeines Gesetz in unsrer Seele: Was wir wollen, das wollen wir deßhalb, weil es uns als etwas Gutes vorkommt. Wer will aber daraus schliessen, daß ein solches Gesetz des Willens, die Freyheit des Willens schmälert, indem wir oben erwiesen, daß dasselbe die Vollkommenheit einer Creatur befördert.

Es schreibt Herr Voltaire pag. 47. folgende Worte: *Si l'on veut Javoir ce que Neuton pensoit sur l'Ame, & sur la maniere dont elle opère, & lequel de tous ces sentimens il embrassoit; je répondrai qu'il n'en suivoit aucun. Que savoit donc sur cette matière celui qui avoit soumis l'Infini au Calcul, & qui avoit découvert les Loix de la Pesanteur, &c.? Il savoit douter.* Der blosser Zweifel in solchen Dingen, die andere auf eine gewisse Art erkennen, machet keine Weißheit aus; und Herr Neuton wird dadurch vor den Philosophen in der Seelenlehre so wenig einen Vorzug erhalten, als vor dem Herrn von Leibnitz. Hätte Herr Voltaire von allen Materien schreiben wollen,
 woran

woran Newton gezeigelt, oder wovon er nichts gewußt hat, die aber im Gegentheil entweder gewiß, oder doch wahrscheinlich von Leibnizen erkannt sind, so hätte er der Welt füglich ein grosses Buch mittheilen können.

Das VII. Capitel

Von den ersten Principiis der Materie.

In diesem Capitel findet sich auch nicht einmal ein Anschein einer Parallele, zwischen dem Newton und Leibniz; weshalb wir auch nicht viel dazu sagen wollen. Herr Voltaire meldet unterschiedenes von der Beschaffenheit der ersten Materie, oder derjenigen, von welcher die andere insgesammt herkommt. Newton glaubet atomos, oder untheilbahre Körperchen, wie Gassendus, er meint aber auch, daß diese untheilbahre Elemente, sich beständig eines in das andere verandern. Herr Voltaire erklärt sich hierüber also: *Newton etoit homme, il pouvoit se tromper comme nous*: Wir geben beides zu, und erinnern dabey, daß sein Systema nicht zusammenhangen würde, wenn er nicht jenes von der Materie geglaubet hätte. Wir wollen von dieser, dem Ursprunge nach, Epicurischen Lehre, indessen nichts weiter melden, als, daß es unmöglich ist, dergleichen, der Wahrheit gemäß einzuräumen, weil daraus folgen

gen müste, daß alle Körper einander völlig ähnlich wären, weil die Elemente, oder das, was ihnen den Stoff gegeben, wie Newton saget, ganz und gar einander gleich und ähnlich ist. Da wir nun einen Unterscheid bey den Körpern finden, so folget von selbst, daß sie nicht aus jenen so genannten elementis similaribus herfließen; anderer Unmöglichkeiten zugeschweigen. Zudem, so ist es wider die Vernunft, zu sagen, dieß ist ein Element: und doch dabei zu behaupten, dieß ist ein Körperchen: Denn ein Element, oder dasjenige, worinnen alle Körper und Arten der Materie ihren ersten Grund haben, oder woraus sie herfließen, dergestalt, daß man in der Auflösung nicht weiter in die Höhe steigen kann, das nennen wir Elemente, wenn wir die Sprache der Philosophen nicht verändern wollen: folglich ist das kein Element, wo ich weiter fragen kann, woraus bestehet dieß? oder aber, wo ich zu zeigen vermag, daß noch eine bekannte Ursache, oder mehrere in der Welt vorhanden sind, wo es von her kommt. Nun aber lässet sich ein Körperchen, oder das, was kein einfaches Wesen ist, es mag so klein seyn, als es immer will, allemahl seiner Natur nach weiter theilen, folglich ist es nicht das allererste, oder das, worinnen der Grund der Wirklichkeit eines Körpers, oder der vorhandenen Materie zu suchen und zu finden ist. Ist nun also das Zusammen-

mengesetzte, oder das Körperchen, nicht das Element der Dinge in der Welt, so muß das Element, weil man doch ohnedem nicht in das unendliche wirklich (dem Sätze des zureichenden Grundes nach) bey der Theilung gehen kann, das Gegentheil des zusammengesetzten Wesens seyn, weil sich in der Welt gar keine andere Dinge, als zusammengesetzte und einfache gedencfen lassen. Ergo ist das Element ein einfaches Ding, und die Elemente einfache Dinge. Wäre es nicht ungeräumt, eine Zahl begreifen und zugeben wollen, aber läugnen, daß sie aus Einheiten bestehet? Warum wollen wir denn nun nicht annehmen, daß die auf vielerley Art zusammengesetzte Theilchen der Körper, aus einfachen Dingen zusammen gesetzt sind? Warum soll folgender Schluß falsch seyn: Wenn es zusammengesetzte Dinge giebt, so giebt es auch einfache, oder Elemente des Zusammengesetzten. Atqui; Ergo. Herr Voltaire saget pag. 56. Die Elemente sind vollkommen solide, sie behalten allemahl einerley Figur &c. Allein diese Eigenschaften, lassen sich von keinem einfachen Wesen erweisen. Folglich sind sie entweder unricht angegeben, oder es hat Herr Voltaire einen ganz unrichtigen Begriff von den Elementen; das ist, er bleibet da stehen, da man doch nach dem Lichte der Vernunft, noch weiter gehen kann. Die Logick befiehet uns, folgende Erklärung zu machen: Elementen-

lementum est primum principium internum corporum, seu irresolubile in alia. Wie wenig aber kann man diese richtige Definition, auf des Herrn Voltaire seine so genannte feste Materie anwenden? Sie soll, wie er sagt, hart seyn. Ist sie hart, so hat sie eine Ausdehnung; hat sie diese, so besteht sie aus Theilen. Findet man Theile bey ihr, so ist sie nicht das erste, woraus die Wirklichkeit von allen verstanden werden kann. Ergo ist des Herrn Voltaire erste Materie, zugleich auch nicht die erste Materie. Dieser Satz widerspricht sich, folglich ist auch aus solchem Grunde sein Vorgeben zu widerlegen. Man kann sich dabey kaum enthalten zu sagen:

Ta muse en chimeres feconde
Et fort confuse en ses propos
Pensant représenter le Monde
A représenté le Chaos. (*)

Doch wir wollen hiervon noch weiter reden, aber die Wirklichkeit der wahren Elemente zunächst noch auf eine andere Art feste setzen. Von einem ausgedehnten Dinge behaupten alle Weltweisen, daß die Theile, die darinnen sind, in der That von einander verschieden sind, folglich ist ein jedes ausgedehntes Ding, als ein complexus substantiarum anzuz

(*) Es gebraucht sich dieser Worte Herr Gombaut.

anzusehen. Ich frage daher, ob in einem jeglichen Theile, und in jedes Theilchens Theile, wieder eine Ordnung vieler Theile entsteht; und ob man in das Unendliche hinausgehen könne, oder nicht? Behauptet ihr das erste, so findet ihr in einem jeden Körperchen und in dessen unendlichsten Theilchen, in der That unendliche Substanzen, so daß man noch nicht verstehen kann, was denn das vor unendliche Substanzen sind, woraus das Körperchen zusammengesetzt ist. Denn, saget ihr, auch diese sind ausgedehnet, und so in infinitum, so heisset das eben so viel, als wenn ihr saget, sie bestehen wieder aus einer Menge wirklich von einander unterschiedener Theile; weil es einerley ist, ob ich spreche, es ist etwas ein ausgedehntes Ding, oder ob ich behaupte, das Ding bestehet aus Theilen. Saget ihr nun, sie sind gleichfalls ausgedehnt, so gebet ihr eine bloße Menge der Theile oder Substanzen an, keinesweges aber das Wesen derselben; und die vorige Frage kann allemahl wiederholet werden, ohne daß eine hinlängliche Entscheidung erfolgt, die da weist, woher die Ausdehnung oder die Vielheit entsteht. Nehmet ihr aber das letztere an, und versichert, es komme die Ordnung der Ausdehnung des Körpers aus den Theilen selbst, die zu demselben gehören, ob sie gleich weiter keine Vielheit oder keine Ordnung, woraus sie zusammengesetzt ist, involviren, so
müß

müßet ihr sagen, das ausgedehnte Ding hat keine Theile, die davon wirklich unterschieden sind. Es bleibt also nichts anders übrig, als daß der Körper der aus vielen Theilen besteht, aus solchen Theilen zusammengesetzt ist, die wirklich von einander unterschieden sind, folglich von Substanzen, deren eine jede an sich betrachtet, ein besonderes Ding ausmachet, welches von der Zusammensetzung und den Eigenschaften desselben unterschieden ist, man mag es nun eine Monade, oder ein Element, oder sonst nennen, wie man will, dieses gilt uns gleich. Die weitere Ausführung hiervon aber, müssen wir bis in das künftige Capitel versparen, weil wir uns anheischig gemacht, der Voltairischen Ordnung zu folgen.

Das VIII. Capitel.

Von der Natur der Elemente und der Monaden.

Was Herr Voltaire in diesem Capitel vorträgt, gehöret noch alles zur Lehre von der Materie. Es ist also eine Fortsetzung des vorhergehenden, weil er kürzlich eine Anwendung auf Newtons und Leibnizens Lehre machet. Was den ersten anlanget, so heisset es von ihm pag. 59. *Si l'on a ja-*

mais du dire, audax Japeti genus, c'est dans la recherche que les hommes ont ôsé faire de ces élémens, qui semblent être placés à une distance infinie de la sphère de nos connoissances. Peut-être n'y a-t-il rien de plus odeste que l'opinion de Neuton, qui s'est borné à croire que les élémens de la Matière sont de la matière; c'est-à-dire un Etre étendu & impénétrable, dans la nature intime du quel l'Entendement ne peut fouiller: que Dieu peut le diviser à l'infini comme il peut l'anéantir, mais qu'il ne le fait pourtant pas, & qu'il tient ces parties étendues & insécables pour servir de Base à toutes les productions de l'Univers. Aber streiten diese Worte nicht erstlich mit der Aussage, welche pag. 57. befindlich ist, allwo Neuton eines Irrthums beschuldigt wird, der dem Herrn Voltaire unbegreiflich vorkommt, welcher aber hier pag. 59. eine bescheidene und lobenswürdige Meinung heisset? Ist es nicht zwentens falsch, wenn Neuton dasjenige, was zusammengesetzt ist, vor ein Element ausgiebet, deswegen, weil das Zusammengesetzte nothwendig aus dem Einfachen bestehen muß, und folglich beyde von einander unterschieden werden müssen, wie wir im vorhergehenden Capitel erwiesen haben? Darf man deshalb nicht billig, von der Neutonischen Lehre in diesem Stücke sagen:

Faucibus ingentem fumum, mirabile dictu,
Euomit, inuoluitque domum caligine coeca,
Prospectum eripiens oculis.

Wir kommen inzwischen auf die so verächtlich vorgestellte Leibnizische Lehre. Der Anfang davon stehet pag. 59.: *Peut-être, d'un autre côté, n'y a-t-il rien de plus hardi que l'effort qu'a pris Leibnitz en partant de son Principe de la raison suffisante pour pénétrer, s'il se peut, jusque dans le sein des causes & dans la nature inexplicable de ces élémens.* Ueberhaupt von der Sache zu reden, so machet es Leibnizigen Ehre, daß er in etwas hineingedrungen ist, das der Herr Voltaire und andere vor unergründlich gehalten, und es schicket sich unseres Ermessens übel, wenn man die Untersuchung natürlicher Ursachen und Wirkungen, als eine unanständige Dreistigkeit tadelt. Wo uns recht ist, so vergisset hier Herr Voltaire alle Billigkeit, die er sonst suchet blicken zu lassen. Doch wir wollen uns mit keiner Vorbereitung aufhalten, sondern zur Sache gehen. Herr Voltaire führet Leibnizigen also redend ein: *Tout Corps est composé de parties étendues; mais ces parties étendues de quoi sont-elles composées? Elles sont actuellement, continue-t-il, divisibles & divisées à l'infini.* Vous ne trouvez donc ja-

mais que de l'étendue: or dire que l'étendue, c'est faire un cercle vicieux, c'est ne rien dire. Il faut donc trouver la raison, la cause des êtres étendus, dans des êtres qui ne le soient pas, dans des êtres simples, dans des Monades; la Matière n'est donc rien qu'un assemblage d'êtres simples. Wir haben hiernieder nichts zu sagen, als, daß Leibnizens Sätze ganz unvollkommen vorge tragen sind. Wir glauben aber doch, daß sie auch in solcher Gestalt noch einige Stär ke behalten.

Darauf heisset es: On a vu au chapitre de l'Ame, que, selon Leibnitz, chaque être simple est sujet au changement: mais ses altérations, ses déterminations successives qu'il reçoit, ne peuvent venir du dehors, par la raison que cet être est simple, intangible, & n'occupe point de place: il a donc la source de tous ses changemens en lui-même, à l'occasion des objets extérieurs; il a donc des idées. Mais il a un rapport nécessaire avec toutes les parties de l'Univers: il a donc des idées relatives à tout l'Univers; les élémens du plus vil excrément ont donc un nombre infini d'idées. Leurs idées, à la vérité, ne sont pas bien claires, elles n'ont pas l'apperception, comme dit Leibnitz, elles n'ont pas en elles le témoignage intime de leurs pensées; mais elles ont des perceptions confu ses

ses du présent, du passé, & de l'avenir.
 Ich bin derjenige nicht, welcher in dieser Sache mit Leibniz völlig übereinstimmt, wie ihm denn auch der Herr Geheimde Rath Wolf nicht beypflichtet, welches seine Anmerkungen zur Metaphysick S. 298. zu erkennen geben. Inzwischen so dienet zum Verständniß der Leibnizischen Lehre, daß aus der Existenz der immateriellen Elemente, welche ich, dem obigen Beweis nach, allerdings annehme, noch nicht folge, daß die Elemente oder einfachen Dinge, oder Monaden, Vorstellungen haben. Leibnizens Gründe sind ganz anders beschaffen, als wie es sich Herr Voltaire einbildet. Leibniz hat nicht aus dem Begriff eines Elementes geschlossen, daß sie dunckele Vorstellungen von der Welt kriegen, sondern bloß aus der Betrachtung der Göttlichen Weisheit, Güte und Macht gefolgert, es sey eine allgemeine Harmonie in der Welt, welche dergleichen mit sich bringet. Denn da Gott alle erschaffene Dinge, nach einem jedweden, und ein jedwedes nach allen andern eingerichtet und verfaßt hat, so verursacht dieses wie Leibniz lehret, daß eine jede einfache Substanz gewisse Relationen hat, durch welche alle andere Substanzen ausgedrückt und abgebildet werden, damit sie folglich ein lebendiger Spiegel des ganzen grossen Weltgebäudes abgebe. Man lese seine Monadologie S. 50. woraus so viel erhellet,

daß nicht leicht eine Muthmassung erdacht worden ist, welche mehr zur Verherrlichung Gottes beitragen kann, als die Leibnizische von den Monaden; wie denn dieses auch sonst seine Geaner eingestanden haben. Zudem, so ist es nicht widersinnisch, wenn man den innerlichen Zustand der einfachen Dinge, in so weit er sich auf andere beziehet, eine Empfindung der äußeren Dinge nennet, welche von dem Bewußtseyn sehr unterschieden ist. Andere Weltweisen, wie z. E. Cartesius, halten das vor nichts, wenn man Empfindungen hat, deren man sich nicht bewußt ist. Daß dieses aber falsch sey, und bloß den Vorurtheilen nach, angenommen werde, erhellet daraus, weil unsere Seele oftmahls nichts weiter, als solche Vorstellungen hat, deren sie sich nicht bewußt ist, woraus aber nicht zu folgern stehet, daß sich unsere Seele mit dem nihilo (Nichts) beschäftige, oder aber ihre Kraft zu wirken gar verlohren habe. Und warum will man denn mit schmutzigen Exempeln, die von den Excrementen hergenommen sind, die Sache lächerlich machen? Ich gestehe gerne, wenn Leibniz seiner Monaden halber, oftmahls so sehr verächtlich mitgenommen wird, daß mir alsdenn die Worte des Herren Pope einfallen,

The bookful Blockhead, ignorantly
read,
With loads of learned lumber in his
head, With

With his own tongue still edifies his
ears,
And always list'ning to himself appe-
ars.

All Books he reads, and all he reads
assails

From DRYDEN's Fables down to *Dur-*
sey's Tales.

Leibniz behauptet mit Recht, daß der geringste Theil der Materie als ein Garten voller Pflanzen und Bäume, und als ein Teich voller Fische angesehen werden muß. Folglich ist ein jeder Zweig eines Baumes, ein jedes Glied eines Thieres, ein jedes Tröpflein von seinen Feuchtigkeiten eben dergleichen. Denn obwohl die zwischen die Pflanzen eines Gartens tretende Erde und Luft, oder das zwischen denen Fischen eines Teiches befindliche Wasser, weder Pflanze noch Fisch ist, so fasset doch solche Erde, Luft und Wasser ebenermassen dergleichen Creaturen in sich, welche aber sehr öfters von einer unkenntlichen und unvermerckten Kleinigkeit sind. Leibniz siehet daher in dieser Welt nichts vor unnütze an. Er glaubet keine nichtswürdige Materie, keine wüste Klumpen. Er glaubet, es habe alles seine gute Absicht und weise Ordnung bey sich. Er weiß also die Schlußrede vor die Existenz Gottes, welche von der Ordnung und den Absichten der Dinge hergenommen ist, weit besser zu brauchen und aus-

zudehnen, als Herr Voltaire, der es doch, wie wir im ersten Capitel gesehen, so hoch zu erheben suchte, hier aber ganz verlässet und unterdrücket. Ein jeder Körper ist als ein Strohm anzusehen, welcher dem Ab- und Zufluß beständig unterworfen ist. Wir halten davor, daß solche Urtheile weiter gehen, als der Herren Newtonianer ihre, die bloß bey dem äußerlichen Schein und den sinnlichen Betrachtungen stehen bleiben.

Wir wenden uns nunmehr, ohne Anführung der großmüthigen Vorbereitung des Herrn Voltaire, auf diese Leibnizische Lehre insonderheit, und können nicht bergen, daß wir davor halten, Herr Voltaire habe die Vorschrift Quintiliani auszuüben gesucht, wenn es bey diesem heisset: *Necesse est, contentiosius loquaris, quod probare non possis: & affirmationem sumit ex homine, quidquid non habet ex veritate.* Denn es lässet sich Herr Voltaire Pag. 62. folgendermassen hören: *I. Vous admettez la Matière actuellement divisible à l'infini: la plus petite partie n'est donc pas possible à trouver. Il n'y en a point qui n'ait des côtés, qui n'occupe un lieu, qui n'ait une figure; comment donc voulez-vous qu'elle ne soit formée que d'êtres sans figure, sans lieu, & sans côtés?* Herr Voltaire irret sich hier ganz gewaltig. Leibniz hat so wenig, als einer von seinen Anhängern

hängern behauptet, daß die Materie bis in das unendliche theilbar sey, indem er so gar das Gegentheil bewiesen hat, daß man nemlich in der Theilung stehen bleiben muß se, und dahin kommen, wo der zureichende Grund der Zusammensetzung anzutreffen ist. Man sehe nur die Principia Philos. Leibnit. ab Hanschio demonstrata, und den Herrn Geheimdenrath Bülfinger in Dilucidat. Philos. Sect. I. Cap. V. §. CI. Es läßt sich dieser Einwurf also unmöglich wieder Leibnizens brauchen, weil er einen Satz zum Grunde hat, den Leibniz selbst auf das gründlichste zu bestreiten gewußt; welches Herr Voltaire wie die pag. 60. zeigt, scheint erkannt zu haben. Wir mögen dahero billig sagen, daß der Herr Voltaire Leibnizens Schriften sehr flüchtig gelesen, oder doch wenigstens dasjenige davon vergessen hat, worauf es eigentlich ankommt, wenn man sich unterstehet, seine Sätze zu prüfen. Es hätten also die Voltairischen Worte: *Ne heurtez-vous pas le grand Principe de la contradiction, en voulant suivre celui de la raison suffisante?* gespartet werden können; und des Herren Pope Vorschrift, welche in dem Essay on Criticism enthalten ist, in Acht genommen werden mögen: sie fänget vers 236. also an:

A perfect judge will read each work
of wit

With

With the same spirit that its Author writ, &c.

oder wie Quintilianus zum Theil spricht, Diligenter legendum est, ac poene ad scribendi sollicitudinem; nec per partes modo scrutanda sunt omnia, sed perfectus liber vtique ex integro resumendus.

Der zweyte Einwurf ist also abgefasset:
 II. *Est-il bien suffisamment raisonnable, qu'un composé n'ait rien de semblable à ce qui le compose? Que dis-je rien de semblable, il y a l'infini entre un être simple & un être étendu, & vous voulez que l'un soit fait de l'autre.* Es heisset, das zusammengesetzte Ding ist in keinem Stücke demjenigen ähnlich, woraus es entstanden ist. Folglich können auch die einfachen Dinge kein zusammengesetztes Ding machen. Aber wir läugnen den ersten Satz, daß nemlich das zusammengesetzte Ding den einfachen Dingen unähnlich sey, indem jenes aus vielen einfachen bestehet, und als ein aggregatum der simplicium zu betrachten, welche zusammen auch in ihrer Auflösung einfache Dinge sind. Hiernächst, so ist der Voltairische Vortrag, daß nemlich dasjenige, was aus einem andern entstehet, ihm ähnlich seyn müsse, tausend Ausnahmen unterworfen, weil man wenigstens in vielen Fällen die Aehnlichkeit nicht antrifft. Z. E. ein jeder giebet zu, daß aus dem

dem Zusammenstoß und Schlag zweyer Steine, Feuerfuncken entstehen; Kann man denn wohl sagen, daß hier die Wirkung so aussiehet, als die Ursache davon? Es ist also genug, daß es sich demonstriren läßt, wie die zusammengesetzten Dinge aus einfachen entstehen, wenn man gleich ein einziges einfaches Ding nicht mit Augen ansehen kann.

Nil agit exemplum, litem quod literesoluit.

Wir wollen zum Ueberfluß folgendes anführen. Leibnitz zeigt auf eine unstreitige Art, daß die Elemente von materiellen Dingen außer einander existiren, indem sie einander insgesamt unähnlich sind, und keine zwey vollkommen ähnliche Dinge in der Welt seyn können, wie im vorhergehenden erwiesen worden. Ferner, so gehet es an, daß sich die einfachen Dinge mit einander vereinigen, ja es ist in ihnen eine Ursach anzutreffen, warum sie vielmehr so und nicht auf eine andere Art mit einander existiren. Hieraus folget, daß die Elemente darzu aufgeleget sind, daß ihrer viele auffereinander und mit einander existiren; Das ist, sie machen in einem Dinge eine Ausdehnung. Denn so wie z. E. eine Linie aus Puncten und deren Verbindung entstehet, da doch kein Punct eine Linie ist, so kann sich auch der Verstand den Ursprung eines zusammengesetzten Dinges aus den einfachen Dingen hinlänglich vorstellen, obgleich

gleich das einfache Ding, fein zusammengesetztes genennet werden mag. Es hätte also Herr Voltaire sich der Worte enthalten mögen, wenn er spricht: *Celui qui diroit que plusieurs élémens de Fer forment de l'Or, que les parties constituantes du Sucre font de la Coloquinte, diroit-il quelque chose de plus révoltant?* Denn er wird uns wohl keine Demonstration von dem Sache geben: Aus den Elementen der Coloquinte ist die Existenz des Zuckers zu verstehen: Wir aber haben dargethan, daß aus der Definition der Elemente ein zusammengesetztes Ding begriffen werden kann; folglich brauchen wir auf solche Exempel nicht zu antworten, die im geringsten nicht zur Sache gehören. Der Poëte Regnier schreibt an Herrn Rapin:

Alors qu'une oeuvre brille & d'art &
de Science,

La verve quelque fois s'égayé en la licence.

und so geht es auch hier Leibnigen; man sucht seine Sätze lächerlich zu machen. Verlangt Herr Voltaire inzwischen, daß wir seinen Augen zeigen sollen, wie aus den einfachen Dingen das zusammengesetzte wird, so fordert er etwas unmögliches. Hiernächst scheint es, daß Herr Voltaire, dem die Leibnizische Logick nicht gefällt, einige Vorschriften der noahren Vernunftlehre, welcher wir iho um kein Vergerniß zu geben, keinen Beynahmen mit-

mittheilen wollen, vergessen hat. Es wird unter andern diese seyn: De quavis parte dici non potest, quod de toto affirmatur, nam partes coniunctione sua id possunt, quod singulae non poterant; hinc quod est in toto non continuo est in singulis partibus: Nun aber ist die Vielheit, die Ordnung, die Ausdehnung in dem Ganzen, nemlich in einem composito enthalten, wie kann denn Herr Voltaire verlangen, daß eine völlige Aehnlichkeit zwischen einem jeden Theile, oder jedem simplici, und unter dem Ganzen oder dem zusammengesetzten Dinge seyn soll? Will etwan Herr Voltaire die Einwendung machen: Was ein Ding nicht hat, das kann es auch andern nicht geben: Atqui die Elemente; Ergo. So antworten wir: ein Element, das zu andern kommt, giebt ihm keine Ausdehnung, sondern es concurriren ihrer viele, um dasjenige zu machen, was eine Ausdehnung genennet wird. Ergo können auch viele simplicia das hervorbringen, was einem einzigen unmöglich ist. Ich sollte also glauben, daß die Anwendung der Logick, auf diese Art, nach Leibnizens Meinung gründlich genug wäre, auch fast davor halten, daß es denen, die den Leibniz in diesem Stück vor so einfältig halten, so gehet wie es Joachim du Bellay in einem Sonnette vorsettel, worinnen die letzten Worte diese sind: (*)

Je

(*) G. Recueil des Poetes François Tom. I. p. 203

Je ne sçay quel Demon de sa flamme
divine

Le moins parfait de nous purge,
éprouve, & affine

Lime le jugement, & le rend plus
subtil:

Mais qui trop y demeure il envoie en
fumée

De l'èsprit trop purgé la force con-
sumée

Et pour l'esmoudre trop, lui fait
perdre le fil.

Der dritte Einwurf flinget also: *Pouvez-vous bien avancer qu'une goutte d'urine soit une infinité de Monades, & que chacune d'elles ait les idées, quoiqu'obscures, de l'Univers entier? Et cela parce que, selon vous, tout est plein: parce que dans le Plein tout est lié; parce que tout étant lié ensemble, & une Monde ayant nécessairement des idées, elle ne peut avoir une perception qui ne tienne à tout ce qui est dans le Monde?* Wir haben diese Instanz vom Urin schon vorher zernichtet, da wir Leibnizens Meinung erläuterten, imgleichen gezeigt, daß die Leibnizischen Sätze bey weitem so nicht aussehen, wie sich Herr Voltaire einbildet, ob wir gleich keinen Theil daran nehmen, wenn Leibniz den Monaden dunckele Vorstellungen zuschreibet, ohnerachtet es möglich ist, daß sie damit begabet sind, wie wir
aus

aus dem Wesen unsrer Seele darzuthun im Stande sind. Doch wir wollen uns hierauf nicht weiter einlassen, da es dem Herrn Voltaire an der Stärcke des Beweises fehlet, und es nur obenhin philosophiret ist, wenn er saget, die Monaden müßten viel unnütze Gedancken von dem, was in dem Pleno vorgienge, haben. So wie Herr Voltaire dieses hingeschrieben, mit eben dem Rechte kann man das Gegentheil setzen, und dieses noch viel eher, wenn man nemlich behauptet, daß die Vorstellungen zur Vollkommenheit der Welt gereichen, zumahl da Leibnitz in seiner Monadologie sehr viele Ursachen angeführet hat, um uns das letztere zu versichern, welches hingegentheil Herr Voltaire, nicht zu thun im Stande gewesen. Seine Worte pag: 63. *Ne sentez vous pas qu'un tel système est purement d'imagination? L'aveu de l'humaine ignorance sur les élémens de la Matière, n'est-il pas au-dessus d'une science vaine? Quel emploi de la Logique & de la Géométrie, si je fais servir ce fil à m'égarer dans un tel Labyrinthe, & si je marche methodiquement à l'Erreur avec le flambeau même destiné à m'éclairer?* Diese sage ich, schicken sich wohl vor einem Redner und Poeten, welcher der Sache eine unangenehme Gestalt zuwege bringen will, als philosophische Gründe aber kann man sie wohl nicht annehmen. Vergleichet man sie hiernächst mit der von

K

uns

uns vorgetragenen Vertheidigung Leibnizens, so wird es offenbar, daß sie aus leerer Einbildung hergestossen sind, von welcher man mit dem Herren Amelot billig saget: *Le vrai moyen d'être toujours estimé sage, est où de la corriger, où de la menager.*

Was das Vacuum anlanget, dessen Herr Voltaire auch Erwähnung gethan, so brauchen wir uns darauf nicht einzulassen, weil Herr Voltaire durch keinen Beweis dasselbe ausgemachet hat. Wir mercken daher nur zum Beschluß, daß Herr Voltaire einen gar zu geringen Begriff von den Leibnizischen Monaden heget, da sie doch allerdings einer sinnreichen Erfindung zu zuschreiben sind, welche der Welt dereinst noch viel Licht geben kann. Hätten unsere Vorfahren alle Hypothesen gleich verworfen, so würde es mit der philosophischen Erkenntniß gar schlecht aussehen, mit welcher sich doch mancher ganz groß zu machen weiß. Doch wir wollen von dem Nutzen der Muthmassungen und Wahrscheinlichkeiten, wovon wir zu anderer Zeit ausführlich gehandelt haben, nichts weiter melden, sondern wegen der figürlichen Schreibart des Herrn Voltaire, welche in diesem Capitel insonderheit angebracht ist, das Urtheil auf ihn ziehen, was Rabin in seinen *Reflexions sur la Philosophie* von dem Platone also vorgetragen hat: *c'est le plus beau parleur --- que Platon, qui prend plaisir*

plaisir à se faire écouter sans se soucier, qu'on le croye: il est toujours fleury: mais il n'est pas toujours solide.

Das IX. Capitel.

Von der thätigen Kraft.

Serr Voltaire fängt dieses Capitel welches eigentlich mechanisch, und nicht metaphysisch ist, also an: *Je suppose d'abord que l'on convient, que la Matière ne peut avoir le mouvement par elle-même; il faut donc qu'elle le reçoive d'ailleurs. Mais elle ne peut le recevoir d'une Matière, car ce seroit une contradiction; il faut donc qu'une Cause immatérielle produise le mouvement. Dieu est cette Cause immatérielle, & on doit ici bien prendre garde que cet axiome vulgaire: Qu'il ne faut point recourir à Dieu en Philosophie, n'est bon que dans les choses, que l'on doit expliquer par les Causes prochaines Physiques. Par exemple, je veux expliquer pourquoi un poids de quatre livres est contrepesé par un poids d'une livre. Si je dis que Dieu l'a ainsi réglé, je suis un ignorant; mais je satisfais à la question, si je dis que c'est parce que le poids d'une livre est quatre fois autant éloigné du point d'appui que le poids de qua-*

tre livres. Il n'en est pas de même des premiers Principes des choses. C'est alors que ne pas recourir à Dieu est souvent d'un ignorant; car ou il n'y a point de Dieu, ou il n'y a de premiers Principes que dans Dieu &c. &c. Es scheint, daß sich Herr Voltaire schämet, Gott zur unmittelbaren Ursache der Bewegung zu machen; er suchet, sich also so gut zu entschuldigen, als er kann. Wir wollen es aber nicht einräumen, weil wir versichert sind, daß die einmahl von Gott hervorgebrachte Materie, schon vor sich eine Kraft hat, dasjenige vorzunehmen, was man eine Bewegung nennet. Denn wir heißen die Materie ein ausgedehntes Ding, welches eine vim inertiae hat. Wir wollen von dieser Erklärung erst den Grund zeigen, und hernach verschiedene Wahrheiten daraus herleiten. Das erste erhellet so fort, weil ein jeder Körper der Bewegung, wie die Erfahrung lehret, widerstehet, und aus einer Lage von Theilen bestehet. Die Erfahrung, sage ich, läßt uns hier nicht zweifeln, denn wir finden, daß ein schwerer Körper mit der Kraft nicht bewegt werden könne, mit welcher ein leichter Körper bewegt wird. Folglich muß in dem Körper selbst etwas seyn, warum er nicht so leicht bewegt wird, als der andere. Nun aber nennet man das eine widerstehende Kraft, oder eine vim inertiae, folglich ist an der letzteren so wenig zu zweifeln, als an der Ausdehnung der Materie,
die

die Herr Voltaire ohnedem zugebet. Gesezt, es wäre ein Körper, welcher der Bewegung nicht widerstünde, so hätte man ja im Körper keine Ursache, warum er sich nicht sollte bewegen, wenn er auch mit der allerkleinsten Kraft angetrieben wird. Nun aber weiß man, daß nicht ein jeder Körper, mit einer jedweden Kraft auf gleiche Art bewegeet wird, folglich kann man auch die Existenz der faulen Kraft auf die Weise darthun. Nachdem wir also die Richtigkeit dieses Begriffes vorgestellet haben, so wollen wir zeigen, daß sich die Materie selbst bewegen kann.

Wenn der Körper B, den andern A, welcher ruhet, bewegeet, oder die Bewegung des sich bewegenden ändert, so saget man, daß der Körper B agiret, der Körper A aber leidet; welches unmittelbar aus dem Sprachbrauche bekannt ist. Gesezt nun, daß ganze Körper aufeinander nach entgegengesetzten Gegenden stoßen, und von einander zurücklaufen, so muß man sagen, daß sie in einander agiren, ferner daß so wohl der eine, als der andere leidet, wegen der vorgegangenen reciproquen Veränderung, welches gleichfalls aus dem Begriff der Action und Passion folgt. Da also der Körper agiret, er mag in der Ruhe seyn, und die Bewegung veranlassen, und gleichfalls agiret, wenn er einen sich schon bewegenden Körper in der Bewegung ändert, es mag seyn der Direction

nach allein, oder aber bloß nach der Geschwindigkeit, oder nach beyden zugleich; so siehet ja ein jeder, daß der Körper vor sich eine bewegende Kraft hat, und daß aus dieser *vi activa* der Körper, die man auch eine *vim motricem* nennen kann, alles zu begreifen stehet, ohne daß man davor hält, Gott müsse die Bewegung vor sich, in die Materie oder den Körper erst eindrücken. Zumahl, da alle Veränderungen des Körpers aus seiner Kraft zu erklären sind; denn indem er mit der *vi inertiae* andern resistiret, so muß von andern Körpern, die Bewegung und der Zustand eines andern Körpers hervorgebracht werden. Ist nun also der Körper, seinem Wesen nach, zur Action oder Bewegung aufgelegt, warum wollen wir auf Gott gehen, und nicht die nähere Ursache zur Erklärung annehmen (*). Jenes deutlich zu machen, ist zu merken, daß die *vis motrix*

(*) Es kommt uns des Herrn Voltaire Satz eben so bedenklich vor, als des Malebranche Meinung, wenn dieser nemlich behauptet, es könnten sich die Körper auch nicht einmahl die Bewegung einander mittheilen, weil die Communication der Bewegung ein metaphysischer Begriff sey, dergleichen aus den Eigenschaften des Körpers gar nicht zu begreifen stehe, folglich wäre es vergebens davon eine natürliche Ursache anzugeben. Man müsse sich also gleich auf Gott wenden, wenn man den Grund davon wissen wollte

trix in einem beständigen conatu den Ort zu verändern, bestehet. Denn das Wesen einer Kraft erfordert, daß sie ihren Zustand zu ändern suchet, es mag nun ein äußerlicher, oder ein innerlicher seyn; da ferner eine bewegende Kraft sich bloß der Veränderung des Orts nach ändern kann, so folget freylich, daß sie sich, dem letztern nach, ändern muß. Nachdem wir also gesehen, daß die Materie oder die Körper aus zusammengesetzten Theilen, und einer vi actiua oder motrice bestehn, und daß die vis motrix eine beständige Bemühung den Ort zu ändern ausmachet, ein jeder conatus aber eine gewisse Direction und Geschwindigkeit zum voraus sezet, wie die Mechanick zeigt, so folget, daß die Materie beständig bemühet ist einen gegebenen Raum durchzulauffen, oder aber, welches einerley, daß sie in beständiger Bewegung ist.

Was wir aniko gesaget haben, trifft mit den Begriffen von der Bewegung überein, man mag sie erklären, wie Epicurus, der sie eine Reise eines Körpers von einem Platz zum andern nennete, oder wie Cartesius, der sie eine Passage des einen Theils der Materie von der Nachbarschaft der unmittelbar daranliegenden, zur Nachbarschaft anderer hieß; oder aber auch, wenn man den Begriff des Borelli annimmt, welcher behauptet, es sey die Bewegung eine successive Passage eines Körpers von einem Platz zum andern, in ei-

ner bestimmten Zeit; oder, wie die meisten vorgeben, in einer translatione eines Körpers von einem Ort zum andern. Denn gesetzt, daß man nach den Sinnen keine beständige Veränderung wahrnimmt, so ist es ein hinlängliches Zeichen, daß der Materie von den umliegenden Dingen resistiret werde. Da die Bewegung wird sich auch äußerlich zutragen, so bald die äußerliche Hinderniß aus dem Wege geräumt ist. Sollte es dem Herrn Voltaire gefallen, Eschirnhauseus, Leibnizens, Wolfens und anderer grossen Leute Schriften zu lesen, so wird er daraus sehen, daß sie die Materie genauer betrachtet haben, als er, folglich daß es nicht hinlänglich geurtheilet ist, wenn man sich die Materie der Einbildung nach, ohne Bewegungskraft vorstellt, oder meint, es habe die Bewegung der Materie eingedrückt werden müssen, deßhalb, weil sich keine Materie ohne Bewegung gedanken läßt, wie wir alleweile gezeigt haben.

Endlich schreibt Herr Voltaire pag. 65. *La grande question est, de savoir si cette force, donnée de Dieu pour commencer le mouvement, est toujours la même dans la Nature. &c. &c.* Wir haben im Vten Capitel bereits die Leibnizische Lehre auf eine zureichende Art gerettet, und bleiben auch noch dabei, daß der Satz: *Rien ne tend de soi même à sa destruction*, seine Richtigkeit hat. Wir
wols

wollen nichts destoweniger die beständige Erhaltung der Kräfte, auf eine mathematische Art, Leibnizens Meinung nach, bey Gelegenheit der von neuen von Herr Voltaire vorgelegten Zweifel vortragen. Gesezt, wir haben zwey Kugeln deren Massen A und B, deren Geschwindigkeit aber vor dem Zusammenstoß a und b, und nach dem Zusammenstoß x und y ausmachet; so entstehet daraus die Aequation: $Aaa + Bbb = Axx + Byy$. Da nun die Kräfte der Kugeln A und B, ehe sie zusammenlauffen, Aaa, Bbb sind, und ihre Kräfte nach dem Zusammenstoß Axx, Byy; so brauchen wir nur aus jener allgemeinen Aequation den Werth von x und y zu erfinden. Dieses aber können wir auf folgende Art bestimmen. Gesezt die Kugeln A und B nehmen ihren Zusammenstoß und Bewegung in einem beweglichen Raume vor, z. E. in einem Schiffe, und eben dieser Raum stößet mit einer indefiniten kleinen Geschwindigkeit dv, an eben die Theile auf welche die Kugel A hinstossen will: Auf solche Art wird man am Ufer des Flusses, auf welchen das Schiff geht, sehen, daß die Kugeln A und B bewegt werden, ehe und bevor sie zusammenkommen mit den Geschwindigkeiten $a + dv$, und $b + dv$; und nach dem Zusammenstoß mit den Geschwindigkeiten $x + dv$, und $y + dv$, wenn also an die Stelle der Geschwindigkeiten a, b, x und y, eben die Geschwindigkei-

ten, welche durch die hinzukommende Geschwindigkeit des Raums vermehret worden, gesetzt werden, so wird auch da eine Gleichheit herauskommen, nemlich $Aaa + 2 Aadv + Adv^2 + Bbb + 2 Bbdv + Bdv^2 = Axx + 2 Ax dv + Adv^2 + Byy + 2 By dv + Bdv^2$, oder aber wenn man das wegläßet was sich ein ander destruiert, $Aaa + Bbb + 2 Aadv + 2 Bbdv = Axx + Byy + 2 Ax dv + 2 By dv$; Gesezt ferner, daß davon die fundamentalis aequatio $Aaa + Bbb = Axx + Byy$ genommen wird, so bleibt die Aequatio $2 Aadv + 2 Bbdv = 2 Ax dv + 2 By dv$ übrig, welche, wenn sie durch $2 dv$ getheilt wird $Aa + Bb = Ax + By$ ausmachet; oder durch Versetzung $Aa - Ax = By - Bb$; Da die fundamental Aequatio hingegen diese suppediirt, $Aaa - Axx = Byy - Bbb$, welche, wenn man sie auf die vorhergehende anwendet, folgende Aequation gibt $a + x = y + b$. Die erste herausgebrachte Aequation beweiset also, daß das gemeine Centrum der Schwere beyder Kugeln A und B so wohl vor dem Zusammenstoß als auch nachhero, sich mit gleicher Geschwindigkeit beweget. Denn $\frac{Aa + Bb}{A + B}$ ist die Geschwindigkeit dieses centri der Schwere vor dem Zusammenlaufe; und $\frac{Ax + By}{A + B}$, ist die

Ges

Geschwindigkeit nach gescheneer collision. Unsere zweite Aequation also weist, eandem esse accedentibus globis ante impulsu velocitatem respectiuam, quae corporibus recedentibus post impulsu. Aus der gefundenen Aequation aber $a + x = y + b$, kommt $y = a - b + x$ heraus, welche aestimatio wenn sie an die Stelle von $Aa + Bb = Ax + By$ gesetzt wird, so gibt sie $Aa + Bb = Ba - Bb + Bx + Ax$, woraus ferner $x = (Aa - Ba + 2Bb) : A + B$ entsteht. Folglich $y (= a - b + x) = (2Aa - Ab + Bb) : A + B$. Welche Geschwindigkeiten insgesammt den Leibnikischen Sätzen gemäß herauskommen, und eintreffen. Nachdem nun dieses erwiesen ist, so wollen wir weiter gehn, und setzen m sey eine verticale Höhe, durch welche der heruntersteigende schwere Körper A nachdem seine natürliche Bewegung accelerirt worden, in einem niedrigen termino die Geschwindigkeit a bekommt; hingegen theil sey n eine Höhe in deren untersten Termino B seine Geschwindigkeit b acquirirt, nachdem die Bewegung gleichfalls accelerirt worden; endlich sollen p und q Höhen seyn, welche eben dieselben Kugeln A und B ihren ersten Geschwindigkeiten x und y nach, mit einer natürlich langsam gemachten Bewegung durchlauffen können; so werden m, n, p, und q den in eben

ben der Ordnung genommenen Quadraten der Geschwindigkeit, nemlich aa, bb, xx, und yy, proportionirt seyn; Setzet man also in der vorhergehenden Aequation vor aa, bb, xx, und yy jene proportionale Höhen, so wird die Aequation herauskommen: Am + Bn = Ap + Bq; oder auch diese

$$\frac{Am + Bn}{A + B} = \frac{Ap + Bq}{A + B}.$$

Nun aber bedeutet der Bruch zur linken Hand die Grösse des Heruntersteigens, des gemeinen Centri der Schwere der beyden Kugeln A und B, indem sie nemlich durch die Höhen m und n fallen; und der Bruch zur rechten Hand bestimmt die Quantität des Hinaufsteigens eben desselben gemeinen Centri der Schwere beyder Kugeln A und B, indem sie durch die Höhen p und q hinaufsteigen. Woraus denn unmittelbar zu schliessen, daß die Quantität des Hinuntersteigens des gemeinschaftlichen Centri der Schwere der Kugeln A und B vor dem Zusammenstoß einerley sey, mit der Quantität des Hinaufsteigens nach dem Zusammenstoß, gesetzt daß die Kugeln A und B ihre bey dem Zusammenstoß erlangete Bewegungen verticaliter in die Höhe richten, so wie wir supponirt haben, daß die Geschwindigkeiten welche sie vor dem Zusammenstoß hatten, durch den accelerirten descensum in den angezeigten Höhen acquiriret wären. Die Quantitäten aber, des auf und niedersteigens

gens des gemeinschaftlichen Centri der Schwere der Kugeln A und B, in corporum summam $A + B$ ductae sind das Maas ihrer Kräfte vor und nach dem Zusammenstoß; welches zu erweisen war. Da also in dem conflictu der Körper, einerley Quantität der lebendigen Kräfte bleibet, und dasjenige was vor und nach dem Zusammenstosse allemahl angetroffen wird, eine Gleichheit der factorum in quadrata celeritatum eorundem ausmachet; folglich die lebendigen Kräfte selbst sind vt facta ex massis eorundem in quadrata celeritatum, wie der Herr Geheimde Rath Wolf in seinen principiis Dynamicis, welche in den commentariis academiae scientiarum imperialis Petropolitanae Tom. I. pag. 217. sqq. befindlich sind, imgleichen Herr Professor Herman in eben diesen Commentariis Tom. I. p. 1. sqq. auf die bemeldete Leibnizische Art ausführlich demonstriert haben; so fällt alles hinweg was der Herr Voltaire auf sein Vorgeben gründet (*).

Wir sind nunmehr mit der Betrachtung der Newtonischen Metaphysik fertig,
und

(*) Man kann hiervon nicht weniger lesen des Herren Rath Hanschen Schrift, welche den Titel führt: *Leges motus exemplis singularibus illustratae cum tabula mnemonica virium secundum principia Godofredi Guilielmi Leibnitii* p. 26. sqq.

und hoffen unser Leser wird igo einige andere Gedancken davon hegen, als er sich wohl Anfangs gemacht hat. Wir sehen indessen der vermuthlichen Fortsetzung der Voltairischen Arbeit entgegen, und sind bereit auch dieser Gerechtigkeith wiederfahren zu lassen. Wir geben aber dem Herrn Vertheidiger, bey seinen gewöhnlichen und allgemeinen Lobeserhebungen der Englischen Metaphysik die Worte zu bedencken.

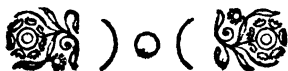
Qualem commendas, etiam atque etiam aspice: ne mox
Incutiant aliena tibi peccata pudorem (*).

Solte man uns schuld geben, daß wir in dem angestellten Urtheile zu weit gegangen, so mag uns folgender Ausspruch des Herrn Geheimten Rath Wolffs beschützen; wenn er im Vten Tomo Elementorum mathematicos vniuersae Cop. IX. pag. 474. schreibt: Hinc accidit, quod Mathematici ad res philosophicas celeri nimis gradu properantes *imaginaria a realibus non distinguant*, & notiones in Mathesi toleranter veras tanquam reales importuno ausu in Philosophiam inferant, quemadmodum nec alia fuit ratio, quod olim Physici mundum ex sphaeris crystallinis cauis compositum finxerint, donec tandem hypo-

(*) Siehe Horat. Lib. I. Ep. 18. v. 76.

hypothesis infalsa a Tychone de Brahe explosa nullam amplius hodie inueniat fidem. Vtinam huc animum serio aduerterent, qui ex Principiis Philosophiae Naturalis Mathematicis & Optica mathematici summi ISAACI NEWTONI, nescio quam *philosophiam Newtonianam* exsculpere volunt, quasi notiones imaginariae, quae ad cognitionem naturae mathematicam sufficiunt, & in ea foecundae deprehenduntur, in Philosophiam primam & naturalem vtiliter inueherentur, immo *quasi ex istis notionibus imaginariis inferri possent quae ad Theologiam Naturalem & Cosinologiam generalem spectant*. Idem enim re vera agunt, quod fecere antiqui, qui notionem imaginariam mundi, quae Astronomo in explicando motu cummuni adeo proficua fuit, tanquam realem in Physicam inferre ausi sunt. In vsum cognitionis mathematicae multa fingere licet, sed fictiones istae mathematicae non sunt verae causae, quibus effectus Naturae, intelligibili modo explicantur, &c. Dessen zugeschweigen, was dieser grosse Mann Cap.

V. pag. 414. sqq. von der Neutonischen Philosophie vorgetragen hat.



Inhalt.

- Das I. Capitel von Gott pag. 1.
Das II. Capitel von dem Raume und der
Dauer als Eigenschaften Gottes p. 30.
Das III. Capitel von der Freyheit Gottes
und dem wichtigen Satze des zureis-
chenden Grundes p. 58.
Das IV. Capitel von der Freyheit des Men-
schen p. 66.
Das V. Capitel von der natürlichen Reli-
gion p. 78.
Das VI. Capitel von der Seele, imglei-
chen ihrer Vereinigung mit dem Leibe,
wie auch von dem Ursprung ihrer Be-
griffe p. 99.
Das VII. Capitel von den ersten Principiis
der Materie p. 126.
Das VIII. Capitel von der Natur der Ele-
mente und Monaden p. 131.
Das IX. Capitel von der thätigen Kraft p. 147.