





*Ng 8.*

Entwurf  
eines  
Lehrbuchs  
der  
natürlichen Pflichten

*Handwritten signature/initials*



*Handwritten signature/initials*

von  
Johann Melchior Gottlieb Beseke,  
der Weltweisheit und beyder Rechte Doktor,  
Professor der Rechtsgelehrsamkeit bey der  
Petrinischen Akademie zu Mitau.

---

Mitau, 1777.  
bey Jakob Friedrich Hinz  
in Commission.



2826



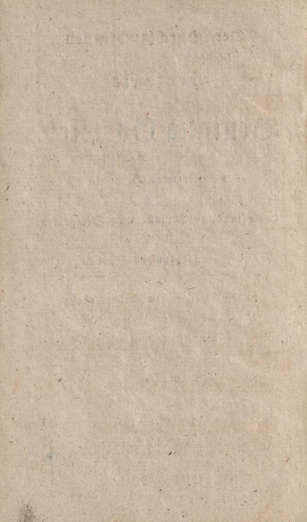
91436

Der Durchlachtigsten  
Herzogin  
Benigna Gottlieb,

verwitweten Herzogin  
in Liefland, zu Curland und Semgallen,  
Freyen Standes, Frauen  
in Schlesien, zu Wartemberg,  
Breslin und Goshütz

W. K. K.

Meiner gnädigsten Fürstin  
und Frau.



Durchlauchtigste Herzogin,

Gnädigste Fürstin und Frau!

Ihrer Hochfürstlichen Durch-  
laucht widme ich dieses Buch, aus  
Ehrfurcht, und Dankbarkeit.

In



In Ansehung jener geselle ich mich zu dem grossen Haufen dererjenigen, die Höchsteroselben preiswürdigste Eigenschaften bewundern, und Zeugen derselben für die Nachwelt seyn wollen.

Oeffentlich danke auch Ihrer Hochfürstlichen Durchlaucht ich unterthänigst, für die ganz vorzügliche Gnadenbezeugungen, womit Höchst-  
die



dieselben, unter so vielen andern, auch  
viele meiner Tage bezeichnet haben.

Nie bin ich dagegen Gefühlslos ge-  
wesen, und werde es nie seyn; nie  
werde ich aufhören, Ehrfurcht und  
Dank zu opfern, neben inbrünstigen  
Gebeten zum Allerhöchsten, für Höchst-  
dero theurestes Leben, welches das  
Glück aller derer bestimmt, die sich  
Ihrer





Ihrer Hochfürstlichen Durch-  
laucht nähern.

Ich ersterbe in tieffster Devotion

Ihrer Hochfürstlichen  
Durchlaucht,

Meiner Gnädigsten Fürstin  
und Frau,

unterthänigst gehorsamster

Johann Melchior Gottlieb  
Besefe.



## Vorrede

**D**as Feld der natürlichen Pflichten ist seit Gro-  
tius nie unbearbeitet gewesen, nur auf eine  
stets verschiedene Weise, und von sehr verschiedenen  
Köpfen. Die Geschichte des Naturrechts beweiset  
dieses, indem sie eine Menge von denen aufführt,  
welche sich alle die Mühe gegeben haben, etwas ei-  
genes zu leisten; aber jeder hat entweder nach ihm  
eigenen

## Vorrede.

eigenen Grundsätzen, oder nach einer ihm eigenen Form das seinige beizutragen gesucht. Die wenigen, welche noch in den meisten Stücken unter einander einig waren, veranlaßten Sekten; diese brüteten Streitigkeiten, welche um so heftiger wurden, je mehr von andern Seiten widersprochen wurde. Ungewißheit, und allerley Zweifel, nicht bloß gegen einzelne Sätze des Naturrechts, sondern so gar wider Möglichkeit und Wirklichkeit desselben, waren die Folgen davon.

Aber, so wie es mit allem, was neu ist geht, das Gefühl davor wird stumpfer, je älter es wird, man ließ es mit kalten Blute geschehen, daß sich zwei verschiedene Methoden im Vortrage des Naturrechts fast allgemeinen Beyfall erwarben. Rechtslehrer und Philosophen wurden stillschweigend einig, jeder nach einem ihm eigenen zu leisten, das alte gewohnte System des Naturrechts umzuarbeiten. Der eine  
nahm

## Vorrede

nahm das Maas vom Positivrecht ab, und formte darnach sein Naturrecht; der andere wollte zwar blos philosophiren, blickte aber doch oft auf Staatsverfassung, auf bürgerliche Verhältnisse, und auf wüthliche Zustände des Menschen hin.

Der eine leistete zu wenig, der andere zu viel.

Des Streitens war daher noch nicht ein Ende gemacht; man fuhr vielmehr fort, entweder durch Neuerungsucht, oder durch Eigensinn, oder auch durch Ueberzeugung getrieben, auf seine Vorgänger Ausfälle wagen, um sich eigene Verdienste um die Naturrechtswissenschaft zu erwerben.

So auffallend es ist, daß Lehren der Pflichten, welche mit gesunder Vernunft aus der blossen Natur des Menschen unumstößlich gewiß erkannt werden sollten, — wenn es anders wahr ist, daß sie auf  
diese

## Vorrede.

diese Weise erkannt werden — noch streitig sind, so ist dem doch wirklich so: nur scheint es, als wolle man die gewöhnliche Methode allen übrigen vorziehen. Man theilt nemlich die natürlichen Pflichten in solche, zu deren Beobachtung man gezwungen werden kann, und in solche, welche keinen Zwang leiden; diese leitet man aus dem Grundsätze her, mache dich und andere vollkommner; jene aus einem andern Grundsätze, beleidige niemand; dieser soll die Quelle des Naturrechts, jener soll die Quelle der Moral seyn.

Mir scheint es, als ob das Naturrecht immer mehr eingeschränkt worden sey, wenn Rechtsgelehrte es bearbeitet haben, als wenn Philosophen es abhandelten. Jene, voll von Begriffen der Gesetze, welche von Oberherren vorgeschrieben werden, erklärten natürliche Gesetze denenselben ähnlich; voll von der Art der Rechte, welche in bürgerlicher Gesellschaft der ganze Gegenstand ihrer Wissenschaft sind,

## Vorrede.

sind, verwiesen nur die Zwangspflichten und Zwangsrechte in das Naturrecht, und sahen es, aus einem besondern Interesse für ihre Wissenschaft, als die Grundlage der gesammten Rechtswissenschaft an.

Ein Naturrecht blos für Christen, blos für Bürger, blos für Gelehrte, blos für Rechtslehrer, ist alles Widerspruch.

Obgleich eine Methode willkürlich ist, und es einem jeden selbstdenkenden Kopf überlassen seyn muß, wie er die Wahrheiten, welche er mit Ueberzeugung selbst erkannt hat, ordnen will, so ist es doch nicht zu leugnen, daß selbst die Methode, in so fern man mehr auf diese, als auf die Wahrheiten selbst sieht, welche geordnet werden sollen, öfters nachtheilige Folgen für die Lehre selbst nach sich zieht; sollte es auch weiter nichts seyn, als daß man sich durch seine Methode verleiten läßt, alle Neuerungen, so bald  
sie

## Vorrede.

sie nur der Methode zuwider zu seyn schienen, zu verdammen, und das Kind zugleich mit dem Bade auszuschütten.

Zu verwundern ist es, daß man es in Ansehung des Lehrbegriffs der natürlichen Pflichten dulden will, daß die Wissenschaften vervielfältigt werden, da man sonst wieder solche unnöthige Multiplikationen sich so sehr ereifert; daß man ferner den tadelt, welcher einen Versuch macht, ohne Schaden der Lehre selbst, oder des Schülers, die vervielfältigte Wissenschaften wieder auf eine zurückzuführen.

Ich habe nun jetzt einen Versuch gemacht, der nicht ohne Nutzen seyn wird, es mögen ihn einige entweder aus Wahrheitsliebe nicht ganz verworfen wollen, oder aus methodischen Eigensinn ganz von sich stoßen.

## Vorrede.

Meine Absicht ist nicht, aus Neuerungs-sucht etwas neues zu liefern, wie man mir vor einigen Jahren in einem öffentlichen Blatt hat vorwerfen wollen, sondern es trifft gelegentlich, daß ich, da ich nach einer mir eigenen Idee, das Naturrecht vorstelle, und bearbeite, dem zuwider handle, welches die weissten meiner Vorgänger als festgesetzt angenommen haben. Ich bin daher meinen eigenen Gang gegangen, habe niemanden aus seinem Platz zu verdrängen gesucht, auch niemanden aufgefordert, mit mir eine Lanze zu brechen.

Billig wird man gegen mich seyn — die Freiheit zu denken fordert es als Gerechtigkeit, — wenn man mich mit eben solcher Toleranz behandelt.

Nur einen Mann habe ich bestreiten müssen, weil er eben der war, der mir den Weg, welchen ich mir wählte, ganz verhielt; vor ihm mußte ich mich vorbe-

bey



## Vorrede.

bey zu drängen suchen. Er ist aber auch der, von welchem ich am allerwenigsten unglimpflichen Widerstand, noch Vorwürfe, noch Tadel befürchte, zu sehr Menschenfreund und nachgebender Gelehrter — er ist mein erster Freund, mein Wohlthäter — Sulzer.

Alle übrige ältere, oder neuere Lehrer des Naturrechts habe ich unangefochten, jeden ruhig in dem Besiz seiner Verdienste gelassen; sie werden mich dafür mit ruhiger Mene beurtheilen. Einem jungen unbekannten Scribler könnte ich wohl in die Hände fallen, der mich vielleicht nach seinem halbfertigen System übel behandeln möchte; oder auch einem eigensinnigen Methodisten, der mich auf andere Systeme verweisen würde, um mich daraus zu widerlegen, oder zu unterrichten; — immerhin.

Damit

## Vorrede.

Damit man mein System übersehen könne, so will ich die Quellen, die Grundlage, und das unterscheidende Desselben kurz anzeigen. Eine genauere Untersuchung wird noch mehr aufstellen.

1. Weil die Rede von natürlichen Pflichten ist, diese aber eine Modifikation der Geschäftigkeit des Menschen, oder eine Handlungsart desselben sind, so habe ich zuvörderst von der Wirksamkeit des Menschen zu handeln für nöthig erachtet; Modifikation kann doch nicht gedacht werden, ohne das zu denken, was modificirt wird.
2. In so fern es natürliche Pflichten seyn sollen, mußte auf das zurück gegangen werden, was dem Menschen natürlich ist. Daher mußten alle Beschaffenheiten, Bestimmungen und Verhältnisse des Menschen auseinandergesetzt werden, um zu sehen, was ihm natürlich sey, und

## Vorrede.

welcher Zustand ein natürlicher genannt werden könnte, damit es offenbar werde, was natürliche Pflichten seyn, sowohl in Ansehung der Quelle, als in Ansehung des Gegenstandes.

3. Alles, was vorausgesetzt werden muß, ehe mit Gewißheit gelehrt werden kann, es sey eine Handlung eine natürliche Pflicht, habe ich unter dem Namen, Theorie der natürlichen Pflichten, begriffen. In derselben handle ich dem schon gesagten zu folge, im

1. Abschnitt, von den innern Beschaffenheiten und Verhältnissen des Menschen, und von der Vollkommenheit desselben. S. 1 - 16.

Die Bestimmung des Menschen für dieses und das zukünftige Leben, die Unsterblichkeit

## Vorrede.

lichkeit der Seele, der Zustand nach dem Tode, die Beschaffenheit des künftigen Lebens sind keine Exkursionen, sie sind die Grundlage aller Moralität.

### 2. Abschn. Von der Wirksamkeit des Menschen, von Selbstthätigkeit, Willkühr und Freyheit. S. 17 - 35.

Hierauf gründet sich der ganze Begriff von Pflicht, der nicht vollkommen erkannt werden würde, wenn ich nicht alles hieher gehörige vollständig auseinander gesetzt hätte. Die Freyheit, welche ich anders, als gewöhnlich erkläre, weil der Begriff von Selbstthätigkeit, und Willkühr es so mit sich bringen, ist die Quelle der Absichten eines Menschen; daher im

## V o r r e d e.

### 3. Abschn. Von den Absichten des Menschen. §. 36 - 45.

Aus den Absichten entstehen moralische Handlungen, daher im

### 4. Abschn. Von moralischen Handlungen. §. 46 - 53.

Eine moralische Handlung kann zur Pflicht werden, so bald noch eine vernünftige Vorstellung hinzukommt. Daher im

### 5. Abschn. Von verbindlichen Handlungen, Pflichten und Rechten. §. 54 - 65.

Die übrigen Abschnitte enthalten Zusätze zu dem bisher vorgetragenen.

### 6. Abschn.

6. Abschn. Von der Stärke der Pflichten an sich, und verhältnißmäßig betrachtet. §. 66. - 70.

7. Abschn. Von Beobachtung der Pflichten, und der Collision derselben, von Ausübung der Rechte. §. 71 - 76.

8. Abschn. Von Zurechnung der beobachteten, und nicht beobachteten Pflichten, von Strafen und Belohnungen. §. 77. bis zu Ende der Theorie.

Das System der natürlichen Pflichten, enthält den Unterricht der Regeln, nach welchen jeder Mensch, er mag in einem Zustande seyn, in welchem er wolle, seine natürlichen Pflichten erkennen kann. Ich lehre nicht einzelne Pflichten, denn diese lassen sich nicht anders, als in concreto, in



## Vorrede.

Beziehung auf die, einem Handelnden, eigene Lage gedenken, und sind nur einer Unbestimmtheit und Ungewißheit unterworfen.

Ich habe auch keinen allgemeinen Grundsatz, aus welchem ich alle natürliche Pflichten, wie man sonst zu thun pflegt, herzuleiten suchte, sondern ich setze den Unterricht vorzüglich in Regeln, nach welchen die Pflichten beurtheilt werden sollen. Die für jeden Zustand, und für jedes Verhältniß des Menschen passende Hauptregel, schicke ich jedesmal voraus.

Weil sich die Pflichten blos nach den Zuständen des Handelnden richten, so unterscheide ich auch diese Zustände, und ordne darnach den ganzen Vortrag meiner Regeln. Es handelt das

1. Capitel. Von Verschiedenheit der natürlichen Pflichten. §. 1 - 5.

2. Cap.

## Vorrede.

2. Cap. Von den natürlichen Pflichten im  
Zustande der Einsamkeit. §. 6 - 18.

1. Abschnitt. Von den Pflichten gegen  
sich selbst. §. 6 - 14.

2. Abschn. Von den Pflichten gegen Gott.  
§. 14 - 18.

3. Cap. Von den natürlichen Pflichten in  
dem geselligen Zustande. §. 19 - 41.

1. Abschn. Von den Pflichten gegen den  
Nächsten. §. 20 - 24.

2. Abschn. Von Verträgen. §. 25 - 28.

3. Abschn. Von Erwerbung des Eigen-  
thums. §. 29 - 35.



## Vorrede.

4. Abschn. Von den Pflichten gegen Gott.

§. 36 - 38.

5. Abschn. Von dem Verhältniß der Pflichten gegen sich selbst, zu den Pflichten gegen den Nächsten, und der Collision derselben. §. 39 - 41.

4. Cap. Von den natürlichen Pflichten in dem natürlichen gesellschaftlichen Zustande. §. 42 - 69.

1. Abschn. Von Gesellschaften, und gesellschaftlichen Pflichten überhaupt. §. 42 - 48.

2. Abschn. Von der ehelichen Gesellschaft. §. 49 - 60.

3. Abschn.

3. Abschn. Von der elterlichen Gesellschaft. §. 61 - 65.

4. Abschn. Von der Nothwendigkeit des Eigenthums in der elterlichen Gesellschaft, und von der Erbfolge. §. 66 - 69.

5. Cap. Von den willkührlichen Gesellschaften in Beziehung auf den natürlichen Zustand des Menschen. §. 70 bis zu Ende.

1. Abschn. Von der herrschaftlichen Gesellschaft. §. 70 - 73.

2. Abschn. Von der bürgerlichen Gesellschaft. §. 74 - 111.

## Vorrede.

1. Abtheilung. Begriff, Entstehungsart, Beschaffenheit der bürgerlichen Gesellschaft. §. 74 - 79.
2. Abth. Von bürgerlichen Gesetzen, Pflichten und Rechten, und dem Verhältniß der natürlichen Pflichten dagegen. §. 80 - 85.
3. Abth. Vom Eigenthumsrechte, und Erwerbung desselben. §. 86 - 89.
4. Abth. Von der Hilfsleistung der Bürger untereinander, von Verträgen, und von Beleidigungen. §. 90 - 93.
5. Abth. Von den, der bürgerlichen Gesellschaften untergeordneten, Gesellschaften, §. 94 - 106.

1. Unter

## Vorrede

1. Unterabtheilung. Von den untergeordneten Gesellschaften überhaupt. §. 94 - 98.
2. Unterabth. Von der ehelichen Gesellschaft. §. 99 - 101.
3. Unterabth. Von der elterlichen Gesellschaft. §. 102 - 104.
4. Unterabth. Von der herrschaftlichen Gesellschaft, §. 105 - 106.
6. Abth. Von den Pflichten und Rechten des Oberhauptes der bürgerlichen Gesellschaft, gegen seine Mitbürger, und dieser, gegen ihr Oberhaupt. §. 107 - 109.
7. Abth.

7. Abth. Vom Verhältniß eines Volks  
gegen das andere. §. 110 - 111.

3. Abschn. Von der Religionsgesellschaft.  
§. 112 bis Ende.

Wollte man diesen Unterricht der natürlichen Pflichten für zu kurz halten, so kann ich diesen Vorwurf wohl ertragen, wenn er nur nicht in Ansehung der Hauptsachen unvollständig ist. Freylich kürzer, als der gewöhnliche, weil theils wegen des nicht beobachteten Unterschieds der Moral und des Naturrechts, viele Sätze wegbleiben, die nur Hülfsätze waren, und zwar zur Erklärung oder zur Ausfüllung des Systems gehörten, theils alles, was sonst als etwas hypothetisches, und als Râsonnement über willkürlich angenommene Zustände des Menschen, und dessen Verhältnisse, verworfen worden. Ist denn auch das Handlungssystem des vernünftigen Mannes auf so weit-

## Vorrede.

weisläufige verwickelte Grundsätze gebauet? Ist es nicht vielmehr das einfachste, das ein Mensch haben kann?

Auch war es jetzt nicht Absicht, das Buch durch Nebenbegriffe, durch Nebensätze, und Nebenfragen und Streitigkeiten, und Widerlegungen und Erzählungen, und Erläuterungen und Beispiele weisläufiger zu machen, als es bedarf. Ich schreibe nicht für Gelehrte. Man schreckt schon genug Menschen durch eine gar zu gelehrte Miene ab, soll man sie noch von einem Unterricht abschrecken, der doch am wenigsten das Gepräge der Gelehrsamkeit haben darf, da er für jedermann seyn soll.

Gern hätte ich den Vortrag der natürlichen Pflichten vollkommen so eingerichtet, wie er sich für jedermann schickt, damit es ein Buch zur Lektüre für jeden Mensch, wes Standes und Geschlechts

## Vorrede.

er auch seyn möchte, hätte seyn können; allein die nähere Bestimmung meines Buchs machte mir, die gelehrte Form zu behalten, nothwendig. Deswegen bleibt das, was gelehret ist, für jedermann.

Sollte wirklich diese meine gute Absicht, andern meine Ueberzeugungen mitzutheilen, erreicht werden; sollte ich einen, oder den andern unterrichtet haben, wie er sein Handlungssystem auf eine vernünftige Weise einzurichten hätte; sollte ich einige aufmerkamer auf ihre Handlungen gemacht, andere, die ganz von den Vorschriften der Vernunft abgewichen, auf die Bahn der Tugend zurückgeführt haben, so halte ich mich für genug belohnt. Geschrieben zu Mitau. den 29ten August 1777.

---

# Einleitung.

## §. I.

**W**enn die natürlichen Pflichten, wie man zu sagen pflegt, dem Menschen ins Herz geschrieben wären, so müßte entweder sehr unleserlich geschrieben, oder das meiste verwischt seyn: beides denke ich nicht. Nicht die Pflichten selbst, sondern die Mittel zur Erkenntniß derselben liegen in jedem Menschen, und hängen von dem Gebrauch seiner gesunden Vernunft ab. Man gebe also dieser die nöthige Richtung und Stärke, so können alle Menschen einerley natürliche Pflichten erkennen; und sie werden sie erkennen, so bald sie sich unter einerley Umständen befinden; das heißt, wenn sie auf ähnliche weise ihre Seelenkräfte ausgebildet haben, und aus einerley Standpunkt ihre natürliche Bestimmung betrachten.

Eine mit geringer Aufmerksamkeit gemachte Erfahrung lehrt nur gar zu wohl, daß der größte Theil des Menschengeschlechts in Ansehung der natürlichen Pflichten unwissend, und in Beobachtung derselben nachlässig ist. Die Ursachen hievon sind von verschiedener Art, und liegen theils in innern Beschaffenheiten des Menschen, theils in seinen äußern Umständen, doch so, daß diese nicht unvermeidlich, und jene nicht unabänderlich seyn sollten.



## §. 2.

Aufmerksamkeit auf natürliche Bestimmung und auf den Zweck des Daseyns; Uebermacht über sinnliche Eindrücke, über körperliche Triebe, und über Leidenschaften; vernünftige Betrachtung der Handlungen nach Mitteln und Absichten, sind die Voraussetzungen zur allgemeinen Erkenntniß und Beobachtung der natürlichen Pflichten: wissenschaftliche Erforschung aber, eigene Bearbeitung oder Vortrag derselben, wirken in der Erkenntniß derselben höhere Vollkommenheiten, grössere Deutlichkeit, Vollständigkeit, mehr Gewisheit und grössere Lebhaftigkeit.

## §. 3.

Unverzeihlich ist's, wenn aus jenen Quellen der Erkenntniß der natürlichen Pflichten nicht geschöpft wird, und zu bedauern, daß diese Vollkommenheiten in der Erkenntniß der natürlichen Pflichten nicht bey allen Menschen auf gleiche Weise erhalten werden. Die erstern Eindrücke in der Kindheit, angebohrne Mängel, Erziehung, Lebensart, Umstände, Geschäfte, enthalten die allgemeineren Gründe der Verschiedenheit, die aber nach diesem oder jenem allgemeinen Zustande der Menschheit grösser, oder kleiner seyn kann; der besondern Ursachen, die in Irrthümern, Vorurtheilen, Kurzsichtigkeit, Unverstand u. s. w. liegen, jezo nicht zu gedenken. Dennochgeachtet haben alle Menschen, der Neger so wie der Europäer, der Mahomedaner wie der Christ, der einsältige Bauer wie der Hochgelehrte, der Bürger wie sein Monarch, einerley Vorschriften zu Hand-

Handlungen, von denen keine Ausnahmen statt finden, obwohl Modifikationen nach Menge und Graden, die sich in ihren Verhältnissen näher kommen, sobald jene Unterschiede der Nationen, Stände und Religionen verringert werden. Daher muß der Vortrag der natürlichen Pflichten für alle Menschen einerley, und gleich lehrreich seyn; und das geht an, wenn man nur immer der Natur getreu bleibt, die sich gegen alle Menschenkinder als eine liebevolle Mutter gleich gütig, und im Unterrichte gleich sorgfältig bezeugt.

Kann man dies mit Grunde behaupten? allerdings; wenn es wahr ist, daß alle Menschen von Natur einerley Bestimmung für dieses und das zukünftige Leben, einerley Naturtriebe, abstraktivisch einerley Fähigkeiten und Anlagen, einerley Absichten haben; sollte also nicht auch folgen, daß sie einerley Handlungs System haben könnten? Ein Handlungs System, welches nach Grundsätzen und nach Folgen bey allen ein und ebendasselbe seyn muß; jede Verschiedenheit darin zeigt eine Abweichung von den einfachen Regeln der Natur.

*Anm. Mich. Verrus Recht der Natur; aus der Natur so aufzuföhret, daß kein Heide, Jude und Türke, auch selbst kein Apeß sich dessen vernünftig begeben kann. Hamb. 1703. 4. hatte eine gute Absicht, aber nicht erreicht.*

#### §. 4.

Sollen nun die natürlichen Pflichten wissenschaftlich so vorgetragen werden, wie die Natur durch ein nicht betäubtes Selbstgefühl und durch eigene Erfahrung,

fahrung, verbunden mit dem Gebrauch des gemeinen Menschenverstandes sie lehrt, so muß man natürliche Eigenschaften der Seele und des Körpers, natürliche Verhältnisse zusamment der ganzen Bestimmung des Daseyns, mit den daher entstehenden Absichten und mit der Bemühung zur Vervollkommenung, als die Grundlagen des Systems annehmen, ihnen gemässe Grundsätze festsetzen, daraus die Regeln zu allen Handlungen ordnen, Verhaltensvorschriften nach Zeit, Kräften, und Umständen bestimmen, und die nähern Quellen einer jeglichen moralischen Nothwendigkeit, nach jenen allgemeinen Voraussetzungen, anzeigen. Wer so auf der Bahn der Natur, von gesunder Philosophie geleitet, einhergeht, wird nie etwas lehren, was entweder den ersten unverdorbenen Naturtrieben zuwider wäre, oder die moralischen Kräfte, entweder nicht erreichte, oder gar überspannete.

### §. 5.

Der wissenschaftliche Vortrag der natürlichen Pflichten lehret nicht die Pflichten selbst, so wie etwa der Rechtslehrer die Handlungen anzeigt, welche recht, oder unrechtmässig sind, sondern hat es blos mit Regeln zu thun, nach welchen alle Handlungen, verhältnißmässig nach Kräften und Umständen, geordnet werden sollen. Dem Schüler muß es daher selbst überlassen seyn, die Anwendung jener Regeln zu machen, und es wird ihm nicht schwer werden, gerade die Handlung zu treffen, die es seyn soll, wenn die Regeln passend, und ihr Vortrag überzeugend war. Ja selbst der Vortrag dieser Regeln wird

wird sehr kurz seyn dürfen, weil aus den allgemei-  
nern die besondern ohne Mühe und ohne Gelehrsam-  
keit hergeleitet werden können. Die Natur ist in  
allen Arten von Unterricht, den sie allen Bewoh-  
nern der Erde giebt, so leicht und einfach, sollen  
wir einen Unterricht schwerer machen, der sich doch  
blos auf ihre Anweisung gründet?

§. 6.

Seit höchstens zwey hundert Jahren erst hat man  
angefangen, einen gelehrten Unterricht, in Form ei-  
nes Systems, über die natürlichen Pflichten zu ge-  
ben, und hat dieses **Naturrecht** genannt, da  
man vorher bey Griechen und Römern keinen be-  
sondern, vom Vortrage der Moral verschiedenen,  
Unterricht der natürlichen Pflichten gab. Selbst  
die Scholastiker, die sich so vieler Neuerungen und  
Erfindungen rühmten, dachten entweder nicht an die  
Naturrechtswissenschaft, oder hielten sie mit ihren  
Vorfahren für unnöthig; und wenn noch einige Scho-  
lastiker de iustitia & iure, resolutiones morales,  
de obligationibus, als Molina, Lessius, Di-  
ana, Rebellus, Scato, Azpilcueta und Du-  
randus de S. Porciano geschrieben haben, so ist  
dies ein ungeheurer Mischmasch vom ius positivum  
diuinum uniuersale, vom römischen Recht, voll  
theologisch-aristotelischer Moral, Spitzfindigkeiten  
und unnützen Quästionen. Viele der Neuern sogar  
haben das Naturrecht geleugnet, theils der Mög-  
lichkeit, theils der Nuzbarkeit nach. Was sie aber  
auch für sonderbare Vorstellungen davon gehabt  
haben, kann ein jeder selbst urtheilen.

Die Verfasser des Licht und Recht in der ersten Entdeckung im J. 1704 und unter ihnen Joh. Sam. Stryk zweifelten laut an der Wirklichkeit eines Naturrechts — Möglichkeit wollte er, seiner Meinung nach, sagen, oder man müßte seine Zweifel an der Wirklichkeit des Naturrechts in dem Verstande nehmen, daß seine Vorgänger Grotius und Pufendorf ihr Naturrecht nicht mit den rechten Namen benannt hätten. Wieder Stryk schrieb Gottl. Verh. Titius in d. Schrift, des Rechts der Natur und dessen Lehre Unschuld und Nothwendigkeit wieder den *autorem* des Lichts dargethan. Lips. 1704. Joh. Mulleri iuris naturae quidditas. Witt. 1677.

Nicht lange darnach that der ungenannte Verfasser (Joh. Fried. Lombergk zu Vach) in der Schrift *Dubia iuris naturae ad Dominum generosissimum*. Duaci 1719. 4. eben das, zweifelte an Wirklichkeit, Gewisheit und Nutzen des Naturrechts. Hanov, (in diss. examen dubiorum contra iuris naturae existentiam & essentiam motorum Lips. 1710.) gab sich viel Mühe ihn zu widerlegen, und Glasfey (in der Geschichte des Rechts der Vernunft Lib. III. § 255.) unterstützte die Gegengründe und die versuchte Widerlegung des Hanovs.

Verschiedene haben sich dagegen bemüht, in eigenen Schriften die Wirklichkeit des Naturrechts zu behaupten, oder desselben Gewisheit und

und Nutzen zu beweisen. Dahin gehören Ioh. Gotthilf Rosae *disf. sex de existentia iuris naturalis*. Rudolft. 1722. 4. Christoph Andr. Kemmer *deutliche Vorstellung von der Nutzbarkeit des natürlichen Rechts im gemeinen Leben, worinnen selbige eigentlich besteht und auf was Weise sie sich fürnehmlich bey einem Advokaten äussern müsse*. 1707. 4. Matth. Stier *de usu iuris naturae*. Helmst. 1783. 12.

Luther, der grosse Religions Reformator, wünschte zuerst öffentlich die Reformation der Moral, welche so sehr mit aristotelischen Kram verhüllt war; vermuthlich weil dieser kluge Mann einsah, wie sehr ein vernünftiger Unterricht darin, der Religions Uebung die Hand biete. Es wäre vielleicht auch damals zu Stande gekommen, wenn nur nicht Melancthon, aus gar zu grosser Liebe zur scholastischen Philosophie, es zu verhindern gesucht hätte, eben weil dadurch die scholastische Philosophie verdammt wurde.

Man sehe hierüber Luthers Werke Tom. 1. Altenburg. edit. p. 505. Auch Ludovici *delineatio historiae iuris natural*. p. 13. und in Pufendorfi *comment. super inveniuto veneris lipsigae pullo* p. 370 an Hertii Edition des Pufendorffschen Naturrechts.

Von politischen Köpfen wurde darauf das Naturrecht zuerst bearbeitet, aber auch nicht anders, als ein politisches Werk. Die erstern sind Rodericus, Hemming, Gentilis, Winckler, welche entweder eine Staatschrift, oder eine Einlei-

tung in das bürgerliche Recht lieferten. Nachher schrieb Grotius, als er im Jahr 1625 nach Paris geflüchtet war, sein *Ius belli & pacis*, um die Streitigkeiten, welche die Holländer mit den Engländern über die Meeres Herrschaft und Schifffahrt hatten, auf eine verstellte Weise beizulegen. Er hat daher darin mehr das Völkerrecht, wie auch wohl nach der damaligen Lage seine Absicht war, als das Naturrecht bearbeitet, und sich eben dadurch verführen lassen, das Naturrecht gleichermassen auf die Uebereinstimmung der Meynungen der Völker zu gründen, wie er das Völkerrecht darauf gründete. Daher findet man viel dunkles, zweydeutiges, hypothetisches, und irriges aus der Theologie der Arminianer, Socinianer und Rabbinen. Der Beyfall dieses, in andern Betracht schätzbaren, Werks, zog eine grosse Menge Commentatoren und Compendiatoren nach sich, unter denen einige Grotianer — als Schimpfsnamen von den Rechtslehrern — andere Moralisten auch Moriolisten genannt wurden. Grotius fand ausser jenen Spöttern seines Werks auch Gegner, worunter Seldenus, sein Zeitgenosse, der stärkste war, welcher ein Naturrecht nach den Lehren der Juden und Rabbinen schrieb. Hobbes gehört nicht zu den Naturalisten, da sein Buch *de cive* eine blos politische Schrift ist, und die Unterdrückung der in England entstandenen Rebellion blos zur Absicht hatte, und zu zeigen, das der natürliche Zustand, dessen Rückfall die Schotten begehrten, wegen des beständigen wechselseitigen Krieges, nur ein Zustand des Unglücks sey. Beyde fanden ihre Gegner auch ihre Vertheidiger, so wie

wie andere sich zu keines Parthey schlugen, und sich eigene Bahnen zu machen suchten.

Pufendorf brach mit bessern Glück eine neue Bahn im Jahr 1660 und wurde zum Professor des Naturrechts, — der erste dieser Art — vom Churfürsten von der Pfalz ernannt. Er fand mit seinem Naturrecht vielen Widerstand; das Buch wurde hier verbrannt, und anderswo verboten. Nicht eher, als zu Anfang dieses Jahrhunderts, fand sein Werk Eingang, und zugleich Commentatoren, unter denen Barbeyrak, Hertius und Mascow die vornehmsten waren.

Pufendorfs grosser Vertheidiger war Thomasius, der auch nachher im Jahr 1688 selbst ein neues Naturrecht ausgab. Durch seine, auf den deutschen Universitäten veranlassete, Reformation der Studien überhaupt, und insbesondere der Philosophie und der Lehrart wurden verschiedene Köpfe der neuern rege, das Joch der ehemaligen Sektirerey abzuschütteln, und nach eigenen Gründen eigene, von Vorgängern verschiedene, Systeme zu ediren, die sich zum Theil nur in der Methode, zum Theil aber auch in dem allgemeinen Grundsätze unterschieden.

Zu dieser Zeit ward es eben zur herrschenden Mode, sich durch einen neu erfundnen Grundsatz des Naturrechts einen Namen zu machen, oder auch sich aus redlicherer Absicht, als jene ist, darüber herum zu zanken. Die grosse Menge derer zu geschweigen, welche Meister in seiner bibliotheca iuris naturalis unter dem Titel de principio iuris naturalis hernennt, so hatte Grotius zum Grundsätze die Uebereinstimmung der Völker gewählt, Pufendorf lebe



gesellig, Thomafius war im Grundsätze ungewiß, Buddäus nahm deren drey an, lebe gesellig, sey mäßig, verehere Gott. Schmauß und Claproth, folge den natürlichen Trieben durch Vernunft regiert, Gundling, suche den äussern Frieden zu befördern, Wolf, mache dich und andere vollkommen, Daries ist ihm ähnlich, Köhler und Achenvall, beleidige niemanden und laß einem jeden das seinige; von den ganz absurden Grundsätzen, des Standes der Unschuld, der zehn Gebote, der Noachischen Gesetze, der Disciplin der Hebräer, der Erbsünde, was du nicht willst, daß dir die Leute thun sollen, thue du ihnen auch nicht u. s. w. will ich hier gar nichts sagen. Alle glaubten, es sey ein allgemeiner Satz nothwendig, aus welchem alle natürliche Pflichten hergeleitet werden müßten. Die Verschiedenheit dieser angenommenen Sätze rührte von eines jeden eigener Vorstellung her, welche er sich von den natürlichen Pflichten machte.

Endlich in den neuesten Zeiten stritten sich Rechtsgelehrte und Philosophen um die Naturrechtswissenschaft; jene hielten sie für einen Theil der Rechtswissenschaft, weil sie sich doch eben so, wie die übrigen Rechte, mit Pflichten beschäftigt; der Philosoph aber sahe sie als echten Theil seiner Wissenschaft an, weil aus blossen philosophischen Begriffen und Grundsätzen die Pflichten hergeleitet würden. Wie sich darauf beyde vereinigten, so fiel man in das Extremum, jede philosophische Behandlung einer Rechtsmaterie in das Naturrecht zu übertragen, so daß man bürgerliches Privatrecht, Staatsrecht, Kirchenrecht, Lehnrecht, Soldaten-

Soldatenrecht, Proceß, Akten, Archiv, und weiß der Himmel, was mehr, in dem System des Naturrechts findet. Einige wollten noch mehr dem engeren Begriff des Naturrechts getreu bleiben, und es als eine blos philosophische Wissenschaft ansehen, fielen aber in ein gegenseitiges Extremum, und steckten die Grenzen des Naturrechts zu enge ab. Ihr Anführer Köhler unterschied es von *Moral* dadurch, daß es die Zwangspflichten, diese aber die Liebespflichten enthalten sollte. Sie fanden aber auch wieder ihre Gegner, welche alle natürliche Pflichten ohne Unterschied zum Naturrechte rechneten, weil sie den Unterricht des Naturrechts für unvollständig hielten, wenn er getheilt zwischen *Moral* und Naturrecht einhergehen sollte.

Schon verschiedene haben Vorschläge zur Vereinigung dieser Meinungen gemacht, unter welchen sich besonders Herr Professor Sulzer, in dem Versuch, (\*) einen festen Grundsatz zu finden, um die Pflichten der Sittenlehre und des Naturrechts zu unterscheiden, auszeichnet. Er behält den Unterschied der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, und steckt darnach die Grenzen der *Moral* und des Naturrechts ab. Diejenigen sittlichen Pflichten, sagt er, welche ganz unumstößlich gewiß und allgemein bekannt sind, sind vollkommene Pflichten. Diejenigen aber, von denen ein jeder Mensch nur selbst urtheilen, und sie nur sich selbst auflegen

---

(\*) In den Jahrbüchern der berlinischen Akademie vom Jahre 1756 auch in dessen vermischten philosophischen Schriften die letzte Abhandlung.

legen kann, sind unvollkommne Pflichten, und keinem Gesetze unterworfen. Es ist offenbar, daß die Frage, was für Pflichten der Gesetzgebung unterworfen sind, ganz vortreflich und passend beantwortet ist, dagegen aber die Hauptfrage unbeantwortet bleibt, woher diese sittliche Pflichten, als unumstößlich gewisse, allgemein erkannt werden? woher die Pflichten erkannt werden, die ein Mensch sich nur selbst auflegen kann? welches der Grund dieses Unterschieds sey? Die erstere Frage zu beantworten, ist von je her der Zweck aller der Bemühungen derer gewesen, welche über Naturrecht gedacht und geschrieben haben, und worüber alle die ältern und neuern Uneinigkeiten entstanden sind. Wenn man nur hierüber den Streit erst gehoben hätte, mit dem Unterschiede der Zwangs- und Liebes Pflichten würde man denn bald fertig werden. Eben so scheint das vom Herrn Sulzer angegebene Kennzeichen der Zwangspflichten, daß es diejenigen seyn, welche zu einem Gesetz gemacht werden können, nicht zureichend zu seyn, theils weil es nicht bekannt ist, nach welcher Regel die eine Pflicht ein Gesetz werden kann, die andere aber nicht, und theils, weil nach der bürgerlichen Gesetzgebung die Vertheilung geschehen soll.

So steht es noch jetzt unter den Naturalisten. Keiner hat Ausschließungsweise vor den übrigen für seine Meinung ein Vorzugsrecht erhalten, wenn es möglich wäre, dergleichen zu erhalten, wem würde es also zu verargen seyn, wenn er auch seine Meinung vorträge, und seinen Gründen gemäß sich sein System aufbauete.

## §. 7.

Sollte es wohl möglich seyn, eine Art des wissenschaftlichen Vortrags der natürlichen Pflichten zu treffen, welche weniger auf jene eingewurzelte Streitigkeiten Beziehung hätte, und eben daher auch weniger Widerspruch veranlaßte. Freylich würde eine neue Bahn zu machen seyn, sie müßte aber die parallell Linie genau halten, weder in die alte strittige Bahn zurücklaufen, noch auf einen andern Abweg abirren. Die Wichtigkeit der Sache würde diese Mühe nicht unbelohnt lassen, und jeder Versuch darin würde seinen Nutzen haben.

## §. 8.

Ehe ich die Quellen dieses Systems, und die Form des Vortrags selbst anzeige, will ich noch vorher zwei Fragen beantworten.

Die erste Frage ist; ob es nöthig sey, die vollkommne Pflichten von den unvollkommenen Pflichten zu unterscheiden? Wenn mich der Oberherr, als Gesetzgeber in einer bürgerlichen Gesellschaft, fragt, so würde ich mit Herrn Suizer ja antworten, weil hieraus die Regel entsteht, nach welcher der Gesetzgeber beurtheilen kann, für welche Handlungen der Bürger sich positiv Gesetze schicken, nemlich für die, welche Zwangspflichten sind. Wenn ich aber das Naturrecht abhandeln will. ohne Rücksicht auf die gesetzgebende Macht des Oberherrn der bürgerlichen Gesellschaft, blos in Rücksicht auf den, der Pflichten erkennen und erfüllen soll, und auf seinen

nen einsamen, geselligen, oder gesellschaftlichen Zustand, ohne Unterschied der Nation, Religion und Regierungsform, so glaube ich, daß jene Eintheilung überflüssig sey. Denn erstens, als Pflichten eines und ebendesselben vernünftig denkenden und handelnden Mannes betrachtet, schreiben beide Arten Handlungen vor, welche für ihn moralische Nothwendigkeit haben, ohne daß gesagt werden könnte, daß in Ansehung ihrer innern Beschaffenheit, oder in Ansehung der Stärke ihrer Verbindlichkeit ein Unterschied da wäre, indem die unvollkommne Pflicht so gut eine Pflicht ist, als die vollkommne, und so stark und stärker seyn kann, als die vollkommne, je nachdem der Zustand des Handelnden beschaffen ist. Wer kann wohl abstraktisch genommen fragen, ob es stärkere Pflicht sey, dem Nachbar das Kleid zu lassen, welches sein ist, oder mein Stück Brodt aufzuessen, um mich zu sättigen, wenn man nicht auf den Zustand sieht, worin der Handelnde sich befindet, nach welchem, wegen der möglichen Collisionen, eine vollkommne Pflicht, eine unvollkommne und umgekehrt werden kann. Ein anders ist's bey Pflichten, welche ich dem andern, oder dieser mir zu leisten schuldig ist, wenn von einer und eben derselben Handlung die Rede ist z. B. ob die Pflicht stärker sey, dem armen Cajus zu seiner Unterstützung 10 Rthlr. zu geben, oder eben demselben diese als Schuld zu bezahlen. Hier ist freylich vollkommne Pflicht stärker, als unvollkommne, weil doppelte Motive da sind, sowohl der Liebespflicht, die Betrachtung der Hülfsbedürftigkeit, bey meiner Möglichkeit zu helfen und bey meinen Mittheiden, als auch der Zwangspflicht,

des

des Caius Noth, die ihn zum Gebrauch eines Zwangsmittels auffordert. Im vorigen Falle ist der Unterschied der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, wie der Augenschein lehrt, unnöthig. In dem andern meyne ich auch so, obgleich die entgegengesetzte Meynung anscheinender ist; denn der weise und tugendhafte Mann wird die Liebespflicht eben so richtig erfüllen, als er die Zwangspflicht erfüllt, nur der Bösertige wird kühn auf den Unterschied der Liebes- und Zwangspflicht, blos die letztern beobachten. Der Einwurf, daß vielleicht für bösertige Menschen das Naturrecht am nothwendigsten, und also jener Unterschied der Pflichten nöthig sey, paßt nicht, weil durch den Unterricht des Naturrechts der Bösertige aufhören soll, es zu seyn, der Unterricht ohne diesen Unterschied, und die dadurch geschehene Bildung zum Vernünftigen, hat so dann für ihn den Unterschied wieder unnöthig gemacht.

Anm. 1. Gemeinhin theilt man nur die Pflichten gegen den Nächsten in Liebes- und Zwangspflichten ein; und ohnerachtet dieses nur in Ansehung der Form geschieht, wie die Pflichten ausgeübt werden, so hat man doch die Pflichten ihres Materiale noch getrennt, in Moral und Naturrecht. Wie unschicklich? doch hier ist überhaupt der Ort nicht, sich ausführlich über diese Distinktion zu erklären, ich will lieber jetzt für mein System arbeiten.

Anm. 2. Ganz besonders ist die Meynung eines gewissen Naturrechtslehrers, welcher zu den Zwangspflichten keine Bewegungsgründe erfordern will. Sollten denn im sogenannten küssen Rechte alle vernünftige Betrachtungen verbannt seyn, blos die Furcht vor Gewalt alles in allen seyn, allein Rechtmäßigkeit der Handlungen wirken?

## §. 9.

Die zweite Frage ist; ob es gut sey, oder ich sollte vielmehr nach geschēhener Entscheidung der ersten fragen, ob es auch schädlich sey, die natürlichen Pflichten in vollkommne und unvollkommne zu unterscheiden? Ich glaube, daß dieser Unterschied, in so fern er den zureichenden Grund der Trennung der Moral und des Naturrechts enthalten soll, nicht allein ein Fehler der Methode, sondern auch dem System der natürlichen Pflichten selbst schädlich sey. So methodisch er auch gemacht zu seyn scheint, so ist er doch wieder die Methode, weil dadurch — nach dem Sinn der neuern Naturalisten — Moral und Naturrecht, und also Wahrheiten, Regeln und Pflichten getrennt werden, die zusammengekommen, und in einerley Art einem jeden Menschen Unterricht geben sollen, und zwar so, daß sie eine vollständige Unterweisung für den Vernünftigen sind. Wie leicht können nicht auch Verwirrungen daraus entstehen, daß ein und eben derselbe Handelnde bald nach diese Grundsätze, bald nach jene hinklicken soll, wodurch ihm vernünftige Handlungen schwerer, und moralische Fehler leichter werden. Das System der natürlichen Pflichten wird, ohne daß die unvollkommenen zugleich mit den vollkommenen vorgetragen werden, mangelhaft seyn müssen, weil nicht allein eine Handlung, nach Grundsätzen des gewöhnlich angenommenen Zwangsrechts, rechtmäßig ist, die nach dem innerlichen Rechte des Gewissens verdammt wird, sondern weil auch aus einer unvollkommenen Pflicht eine

eine vollkommne, und aus der vollkommnen eine unvollkommne werden kann, wie der nachfolgende Unterricht ausweisen wird. Würden sie daher getrennt, so wäre weder die Lehre des Naturrechts, noch auch die Lehre der Moral vollständig. Ich will ein Beispiel von beyden geben. Wenn Cajus die 10 Nthl. die ich als Schuld von ihm, als eine vollkommne Pflicht zu fordern habe, nicht ohne Verlust seiner ganzen Zufriedenheit und Glückseligkeit mir abzahlen kann, so kann er auch nicht durch Zwangsmittel angehalten werden, selbige zu erlegen; vorausgesetzt, daß ich nicht in der ähnlichen Verfassung sey, diese 10 Nthl. ohne Verlust meiner eigenen Glückseligkeit nicht entbehren zu können. Ferner; dem dürstigen Sempronius Almosen zu geben, ist so lange nur eine unvollkommne Pflicht, als er noch andere Mittel hat, sich aus seiner Dürstigkeit zu helfen, so bald aber diese fehlten, würde er Zwangsmittel gegen mich anzuwenden berechtigt seyn, und würde sich als Bettler, den Degen in der Hand, vor meiner Thüre einfinden.

Und was ist denn auch wohl das System des Naturrechts gebessert, wenn die unvollkommne Pflichten davon ausgehen müßten? Sie hinderten nicht, schadenen auch nicht, lediglich blos der Methode wegen so ausgedacht.

Anm. Um sich aus solchen Verwirrungen zu helfen, unterscheiden einige Lehrer des Naturrechts innerliches Zwangsrecht und äußerliches Zwangsrecht; jenes entsteht, wenn eine Pflicht aus dem Gebiete der Liebespflicht in das Gebiet der Zwangspflichten herüberwandert.



## §. 10.

Also würde wohl die Abtheilung der Moral und Naturrecht aufgehoben werden müssen? oder sollten doch verschiedene Grenzen für beyde abgesteckt werden können? Wenn man sich unter der Moral eine Wissenschaft vorstellt, welche Wahrheiten vorträgt, die eine Beziehung auf Beförderung moralischer Glückseligkeit haben, unter Naturrecht aber die Wissenschaft von den Regeln, wornach beurtheilt werden soll, welche Handlung in jeglichem Falle Pflicht sey, so kann freylich solche Abtheilung Statt haben, ob gleich ich keinen sonderlichen Nutzen davon einsehe. Was aber die Grenzen von beyden anbetrifft, so müßten in der Moral nie andere, als solche allgemeine Wahrheiten vorgetragen und nie von Pflichten geredet werden, es mögen unvollkommne, oder insbesondere Pflichten gegen sich selbst seyn, als welche man mehrentheils dahin zu verweisen pflegt: dahingegen muß im Naturrecht blos von Pflichten die Rede seyn, das heißt, es müßte gelehrt werden, wie jene, in der Moral allgemein vorgetragene, Handlungen betreffende Wahrheiten nach den Umständen des handelnden moralisch nothwendig werden können, und es müßten Regeln gegeben werden, nach welchen beurtheilt werden könnte, welche von jenen moralischen Wahrheiten jedes mal die Pflicht sey, die zu beobachten wäre, ohne Unterschied der vollkommenen, oder unvollkommenen Pflichten, der Pflichten gegen sich selbst, oder gegen andere. Dieses wird auch um so leichter geschehen können, je weniger es nöthig ist, die Pflichten selbst zu lehren,

als

als vielmehr der ganze Unterricht im Vortrage jener Regeln zu setzen ist.

§. II.

Die Grenzen des Natur und - Positivrechts laufen weniger in einander, obgleich man von jeher, das ist, schon von Grotius an, dasselbe immer in Rücksicht auf das Positivrecht bearbeitet hat. Man lehnet nicht nur die Naturrechtsgrundsätze dem positiven Rechte, und sieht es als schickliche Einleitung zu demselben an, sondern sucht viele Lehren, die blos auf Positivgesetze gegründet sind, in dem Naturrechte wieder aufzunehmen, und auf die, in diesem gewöhnliche, Weise zu bearbeiten und vorzutragen.

Wenn man es auch nicht als einen wechselseitigen Einfluß ansehen kann, auch es ungegründet dafür ausgegeben werden würde, so läßt man doch das Naturrecht dem Positivrechte die Form, und dieses jenem Materialien leihen. Das erste will ich eher, doch auch nur zum Theil zugeben, das letztere leugne ich ganz. Hierüber muß ich mich erklären. Das Naturrecht lehrt Pflichten, die jeder Mensch als Mensch hat, und welche unverändert, auch in der bürgerlichen Gesellschaft, bey ihm gültig bleiben, so daß sie durch Gesetzgebung weder aufgehoben, noch abgeändert werden können, ja sie müssen vielmehr vorausgesetzt werden. Der Gesetzgeber richtet sich daher darnach bey Entwurfung der bürgerlichen Gesetze, und der Rechtslehrer bey der Erklärung und Anwendung seiner Wissenschaft; beyde setzen einen grossen Theil der Na-

nurrechtsätze voraus. Die Ausübung derjenigen natürlichen Rechte aber, welche Zwangsmittel erfordern, ist durch bürgerliche Verfassung aufgehoben worden, dadurch daß Gerichtsplätze angeordnet sind, wo jeder Pflichtvergeßner zur Beobachtung seiner Pflicht zurückgeführt und der Beleidiger bestraft wird. Was nun das zweyte betrifft, so ist es nicht genug zu verwundern, wie ganze Disciplinen der positiven Rechtswissenschaft in das Naturrecht hineingebracht werden, da sie doch ganz hypothetisch sind, und auf die bürgerliche Verfassung beruhen, und nach ihren Grundsätzen sowohl, als nach ihren Begriffen bloß vom Willkühr des Oberherrn oder der Unterthanen abhängen. Allein der Augenschein lehret es auch, daß diese, in das Naturrecht aufgenommene, Disciplinen und sogenannte Theile desselben nichts anders sind, als nach philosophischen Regeln versfertigte Definitionen des positiven Rechts und mit Philosophie hergeleitete Folgerungen und Lehrsätze, wovon der Mensch, nach seiner gesunden Vernunft und bloßen natürlichen Bestimmungen, nicht einen Buchstaben weiß.

## §. 12.

Diesem allem nun zufolge, würde genau bestimmt werden müssen, aus welchem Gesichtspunkte der Mensch betrachtet, was gelehrt werden, und nach welchem Plan der Vortrag geschehen müßte. Der Gesichtspunkt, nach welchem der Mensch betrachtet werden soll, kann kein anderer seyn, als die Natur des Menschen,  
nach

nach allen ihren Beschaffenheiten, Verhältnissen, Fähigkeiten, Kräften, wirklichen und möglichen Vollkommenheiten, nach ihrer Bestimmung für dieses und das zukünftige Leben, der Mensch nach seinem natürlichen Zustande, sowohl der Einsamkeit, als Geselligkeit, und der Gesellschaft, und endlich die in die Natur gelegte Triebe, und mit vernünftiger Betrachtung über Fähigkeit und Ausbildung zur Vollkommenheit nach Mittel und Absichten geordnete mögliche Beschäftigkeit. Alles was außernatürlich sich bey dem Menschen befinden könnte, seine bloß durch eigenen oder fremden Willkühr erzeugte Verhältnisse und Zustände gehören nicht hieher.

§. 13.

Die natürlichen Pflichten, welche gelehret werden sollen, müssen nun bloß nach jenen Gesichtspunkten angezeigt werden, oder vielmehr die Regeln, zur Beurtheilung der verbindlichen Handlungen nur in Beziehung auf die, der Natur gemäße, Absichten bestimmt werden. Da die Absichten, welche Menschen sich zu bewürken vorsetzen, hier nicht Anschlag kommen können, sondern nur die, welche sie, durch Natur und Vernunft aufgefodert, zu erreichen suchen sollten, so werden auch die hier vorzutragende Lehren nur auf diese Absichten ihre ganze Beziehung haben. Einzelne Handlungen, oder einzelne natürliche Pflichten können nicht anders, als in abstrakto vorgeschrieben werden, und geben daher nur immer

einen ungewissen und unbestimmten Unterricht; unsre Regeln aber müssen auf jeden concreten Fall passen, und sichere Wegweiser zu der jedesmaligen Pflicht seyn. Wenn nur lauter solche Regeln vorgeschrieben werden, welche nie der Natur und Vernunft einen Zwang auflegen, nicht natürliche Triebe unterdrücken, nicht vernünftige Betrachtungen verdammen, sondern aufhelfen, unterstützen, nicht natürliche Zustände und Verhältnisse gewaltsam umändern, sondern voraussetzen und ordnen, so werden sie für einen jeden überzeugend, und anzuwenden leicht seyn. Ein System des Naturrechts, welches ein Inbegriff von Naturgesetzen ist, so wie es gemeinhin erklärt und vorgetragen wird, hat schon das Gepräge des Positivrechts, welches so ein Inbegriff von Gesetzen ist, und verleitet uns zu der unrichtigen Vorstellung, daß natürliche Pflichten oder Gesetze in abstracto, außer der Vorstellung dessen, welcher pflichtmäßig handelt, statt haben könnten. Dieses ist aber, wo nicht eben ein Grund - Irrthum, doch ein Fehler der zu unrichtiger Beurtheilung sowohl, als Beobachtung seiner Pflichten führt, öfters aber zu Verwirrung der Pflichten, die sich so oft nach den Umständen abändern, Gelegenheit giebt.

### §. 14.

Aus dem jetzt gesagten erhellet, wie nun der Vortrag der natürlichen Pflichten beschaffen seyn müsse. Die Ordnung sey die natürlichste, so wie die innern und äußern Beschaffenheiten

heiten des Menschen, einzeln oder nach jeglicher möglichen Verknüpfung es erfordern; der Unterricht sey vollständig, deutlich und überzeugend, ohne Unterschied der Religion, oder Regierungsform, ohne Rücksicht auf Systeme oder Vorurtheile.

Auch bedarf es keines allgemeinen Grundsatzes, woraus die natürlichen Pflichten hergeleitet, und worauf ihre Erkenntniß wieder zurück geführt werden müßte, wie sonst unter den Naturrechtslehrern so gewöhnlich war. Leider haben die mehresten nur einen allgemeinen materiellen Satz, woraus alle natürlichen Pflichten sollen hergeleitet werden können, gesucht, und wenn sie ihrer Meynung nach dergleichen gefunden haben, auch geglaubt, es sey damit das meiste geschehen. Allein weder die bisher gefundenen Sätze sind der Art, daß es nicht eine Menge Naturrechtsätze gäbe, die daraus nicht hergeleitet werden können, noch ist es glaublich, daß ein Satz einer Wissenschaft statt finde, worin alle zu der Wissenschaft gehörige Wahrheiten stecken. Eher ist ein formeller Grundsatz anzunehmen, daß heißt, ein Satz, nach dessen Aehnlichkeit andere Sätze ihrer Wahrheit nach beurtheilt werden sollen, oder um künstlicher zu reden, es müßte ein allgemeiner *Medius Terminus* seyn, aus welchem die Handlungen, als natürliche Pflichten beurtheilt werden müßten; folglich nicht, wie jene glauben, eine *Propositio major*.

Ehe aber diese Quellen aller natürlichen Pflichten angezeigt werden, müssen nothwendig alle die Grundsätze der Moralität vorgetragen werden, auf welche sich menschliche Handlungen

gründen; das ist, es muß vorher eine allgemeine Theorie der natürlichen Pflichten vorausgeschickt werden, welche in einer allgemeinen Abhandlung die ganze Wirksamkeit des Menschen, nach Selbstthätigkeit, Willkühr und Freyheit und die daher rührende mögliche Handlungsart bestimmet. Ist man hierin einig, so bedarf das darauf gebaute System keines Streits, so wenig es Zweifel mit sich führen wird.

---



# Allgemeine Theorie der natürlichen Pflichten.

---

## Erster Abschnitt.

Von den innern Beschaffenheiten und  
Verhältnissen des Menschen, und von  
der Vollkommenheit desselben.

### §. I.

**I**m Menschen unterscheidet man Leib und Seele, als zwei wesentliche Stücke, die durch ihre genaueste Verknüpfung das Ganze des Menschen darstellen. Jenen, sagt man, empfinde man, und gründet darauf das Urtheil vom Daseyn des Körpers.

Dieser mein Körper ist eine Maschine mit dem künstlichsten Mechanismus durchwebt, zu einer Menge, und zur unbeschreiblichen Verschiedenheit von Handlungen geschikt und aufgelegt. Einige Aeußerungen seiner Wirksamkeit scheinen von ihm ganz allein herzurühren, andere scheinen von einer, vom Körper verschiedenen, Kraft gewürkt, oder doch begleitet zu werden. Diesem Scheine nach zu urtheilen, vermittelt des logikalischen Gesetzes,



## 26 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

daß von der Verschiedenheit der Wirkungen, auf die Verschiedenheit der Ursachen geschlossen werden könne, kommt man auf den Gedanken einer in uns wohnenden, von der blos körperlichen verschiedenen Kraft, die man Seele nennt. Weder aus dem Begriff, den man sich von der Seele macht, noch aus der Erfahrung, dürfte jemand das Gegentheil zu beweisen im Stande seyn.

### §. 2.

Die möglichen Arten der Wirksamkeit des Körpers bestimmen seine Fähigkeiten, von welchen einige durch Uebung zu wundernswürdigen Fertigkeiten erhoben werden können. Fertigkeiten in allen Arten von Arbeiten, — das besonders künstliche abgerechnet, — im laufen, schwimmen, tanzen, fechten, reuten, voltigiren, jagen, ringen, balanciren, springen; hören, sehen, riechen, schmecken, fühlen; Unempfindlichkeit gegen die Witterung und das Klima, Ausdauerung in der Arbeit, im Hunger und im Durst — kann ein jeder Körper erhalten.

Die Menschen würden viel vollkommener seyn, wenn sie es nicht bey der blossen natürlichen Anlage ihres Körpers, und deren gewöhnliche und gelegentliche Ausbildung nur bewenden ließen.

### §. 3.

Die der Seele zukommende Möglichkeit zu wirken, ihre Kraft, oder die Kraft, die wir Seele nennen, kann sich auf verschiedene Art äussern, das ist, sie hat so verschiedene Fähigkeiten, als verschiedene Möglichkeiten, sich zu äussern, die man auch wohl

Kräfte

Kräfte zu nennen pflegt; Empfindungs, Einbildungs, Dichtungs, Gedächtnißkraft, Kraft zu attendiren, zu reflektiren, zu kombiniren, zu abstrahiren, Verstand, Vernunft und Freyheit.

§. 4.

Beide, dieser mein Leib, und meine Seele, sind in der genauesten Uebereinstimmung ihrer Wirkksamkeiten. Die Art dieser Harmonie, ist ungreiflich; ob es natürlicher Einfluß, oder Einwirkung sey, oder von Ewigkeit durch göttlichen Rathschluß vorherbestimmte harmonische Folge der Zustände, oder gelegentliche Einwirkung göttlicher Kraft, kann uns hier gleich seyn.

Diese Uebereinstimmung kann durch Uebung erhöht werden, besonders durch Vervollkommnung der sinnlichen Werkzeuge, deren sich die Seele zu ihrer Vorstellung bedient, und durch vergrößerte Beweglichkeit und Empfindlichkeit des Körpers, wodurch die Seele ihre Vorstellungen wieder fortpflanzt.

Da es theils Erfahrungen, theils richtige Schlüsse zeigen, daß die Wirkksamkeiten des einen Theils zugleich Wirkksamkeiten des andern Theils sind, es mag nun seyn als wahre Wirkungen, oder als Voraussetzungen, oder als Gelegenheitsgründe, und eben hieraus folgt, daß die Unvollkommenheit des einen, die Unvollkommenheit des andern wird, so ist es nothwendig alles zu vermeiden, was die Wirkksamkeit des einen Theils schwächen könnte.

§. 5.

Vermöge dieser genauen Uebereinstimmung der Wirkksamkeiten beyder Theile sind die Vorstellungen der

## 28 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

der Seele die Gründe zu andern innern Handlungen, aber auch eben so oft zu äussern Handlungen.

In dem Körper liegen noch Aufforderungen zu Handlungen, welche gewisse in den innern Bau des Körpers sich gründende Bewegungen, oder Veränderungen sind. Ich will sie mit dem allgemeinen Namen Triebe benennen, und in der Folge die Arten Reiz, Instinkt und Neigung unterscheiden, welche alle zur Erhaltung und zur vervollkommnung seiner selbst anführen.

### §. 6.

Ein Trieb, der Erzeugungstrieb, und die vorausliegende Fähigkeit im Mechanismus des Körpers gegründet, macht, daß ich aufhöre allein zu seyn, wenn ich es nicht seyn will. Ich kann es mehrmals wollen, und wenn die Natur weder bey der Gehülfin, der ich bedarf, noch bey mir ihren lauf ändert, so kann ich eine ganze Reihe meines Geschlechts darstellen.

Es ist dies der einzige Trieb, der nicht auf Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung hinzielt.

### §. 7.

Allein ich bin nicht der erste, welcher erzeugt; es ist schon eine grosse Menge Menschen da, ohne daß ich erzeugt habe, die alle nach Verschiedenheit der Dauer ihres Daseyns, entweder als meine Väter, oder als meine Brüder, oder als meine Kinder angesehen werden können. Alle sind mit dem Wesen und der Natur nach vollkommen ähnlich,

lich, und ich stehe daher mit ihnen in einem ganz gleichen Verhältniß.

### §. 8.

Wenn ich nun die ganze Reihe derer, die vor mir erzeugt haben, damit ich endlich abstammte, zurückdenke, so komme ich endlich einmal auf das Ende, oder vielmehr auf den Anfang. Wer macht ihn? Gott. Dieses höchste Wesen ist Schöpfer und Erhalter der Menschen. Meine Verhältnisse gegen ihn können sowohl aus der ersten Erzeugung, als aus der gegenwärtigen Erhaltung, weil diese als meine augenblickliche Erzeugung angesehen werden kann, bestimmt werden.

### §. 9.

Die Verhältnisse, welche ich gegen die um mich lebende Menschen habe, rühren entweder von dem blossen Nebeneinander seyn, oder von besonderer Vereinigung einiger zu einer, durch gemeinschaftliche Kräfte zu bewirkenden, Absicht her. Daher kann ich mich in einem dreysachen Verhältnisse betrachten, als einsamen, als geselligen, und als gesellschaftlichen Menschen und bey mir Zustand der Einsamkeit, der Geselligkeit und Gesellschaft unterscheiden.

Unter den gesellschaftlichen Zuständen ist der bürgerliche Zustand der gemeinste, welchem man den natürlichen Zustand — das ist kein anderer, als der einsame und gesellige — entgegen setzt.

## §. 10.

Die ganze, außer dem Menschen, um mich lebende oder todte Natur scheint zu meinem Dienst gemacht zu seyn, und ich kann mich und meine Nebenmenschen als die ansehen, zu deren Genuß oder Herrschaft alles dieses bestimmt ist. Mein Verstand macht mich zum Herrn der Natur, und bereitet mir alles zum Nutzen, was mich sonst in einem Augenblick verderben könnte.

## §. 11.

Die Dauer meiner Existenz ist, gegen die Dauer des Menschengeschlechts und der Natur, nur als ein Augenblick anzusehen. Mein Körper ist, als ein zusammengesetztes Ding, der Trennung, oder wie es bey lebenden Körpern heißt, dem Tode und der Verwesung unterworfen. Daß mein Körper sterben werde, glaube ich gewiß zu seyn, eben so wie, daß er verwesen werde. Beides schliesse ich mit der größten Wahrscheinlichkeit aus dem Tode und der Verwesung der vor mir gestorbenen mir vollkommen ähnlichen. Aus der Struktur, und, innern Beschaffenheit des Körpers ist freylich weder Tod noch Verwesung sichtbar, weil der jedesmalige Abgang der Kräfte durch Nahrung und Ruhe wieder ersetzt wird. Deswegen kann aber doch ein Keim des Todes im Körper versteckt seyn; und wenn es auch nicht wäre, so bleibe mir doch keine Hoffnung, daß ich unter dem Menschengeschlecht die einzige Ausnahme machen werde.

## §. 12.

## §. 12.

Aber, ob die Seele sterben, verwesen werde, das wissen wir weder nach dem Begriff, den wir uns einmal von der Seele gemacht haben, zu denken, noch aus irgend einer Erfahrung zu schließen; wenigstens folgt es nicht aus dem Absterben des Körpers. Tod der Seele müßte Vernichtung ihrer Kraft, ihrer einfachen Substanz seyn. Ich glaube diese Vernichtung nicht nur nicht, sondern habe Gründe, aus den Eigenschaften der Seele, verglichen mit den Vollkommenheiten und mutmaßlichen Absichten des Schöpfers der Menschen hergenommen, für wahrscheinlich zu halten, daß die Seele ewig leben werde. Denn erstlich folgt es nicht, daß der Theil untergehe, blos wegen der Trennung von den übrigen; und zweitens muß es doch wohl möglich seyn, daß die Seele allein existire, oder es müßte jemand beweisen wollen, es sey unmöglich, und wer kann das? Ich weiß wohl, daß es nicht folge, daß das, was in einem Nexus existirt, auch nach dem aufgehobenen Nexus existiren müsse; allein wenn doch mein Geist keine wesentliche Bestimmungen von seinem Körper bekommt, die erst durch Vereinigung mit dem Körper entstehen, welcher Grund sollte wohl da seyn, es würden die wesentlichen Bestimmungen des Geistes, bey der Zerstörung des Nexus mit dem Körper, aufhören.

## §. 13.

Verliert denn die Seele nichts, durch die Trennung vom Körper? Wahrscheinlich  
nichts

### 32 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

nichts weiter, als neue sinnliche Eindrücke, neue Vorstellungen. Die alten gehabten Vorstellungen werden nicht schwinden. An Intension der Kräfte, an Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Vorstellungen wird sie ohne Zweifel gewinnen, da beym körperlichen Leben so viel Trägheit, Störung und Hindernisse sich äussern.

#### §. 14.

Kann denn die Seele ohne Körper leben? oder bestimmter, kann sie sich ihrer bewußt seyn, und kann sie wirken? Sollte die Seele es blos mit dem Körper seyn, so würde folgen, daß ihr Leben ihr Bewußtseyn, ihre Wirkksamkeit blos ein Accidens vom Körper sey, und das ist absurd. Ob sie noch ausser sich wirken könne? ist eine andere Frage, zu deren Beantwortung nicht Grund genug da ist, weil man weder aus dem Begriff, noch aus den von der Seele gemachten Erfahrungen so etwas schliessen kann. Vielmehr ist es den Philosophen wahrscheinlich, daß ein Schema Perceptionum die Seele umgeben müsse, wenn sie neue Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen erhalten, und auf äussere Dinge wirken soll.

#### §. 15.

Sollte wohl eine Zeit seyn, wo die Seele ihren abgestorbenen, verweseten Körper wieder bekommt? Meine Vernunft weiß davon nichts. Gesezt aber sie würde wieder damit vereinigt, so könnte es unmöglich derselbe seyn, wenigstens müßte er organischer, und seiner ganzen

Struf.

Struktur nach seiner, weniger träge und zur Wirksamkeit weniger hinderlich seyn, weil so wohl nach dem Laufe der Natur, als nach den, aus natürlichen Beobachtungen erkannten, göttlichen Absichten, der Tod und die Verwesung eine Verwandlung und ein Uebetgang zu grösserer Vollkommenheit seyn muß. Und was macht die Seele in dieser Zwischenzeit? Nur nicht schlafen; weil sonst das Denken ein Accidens vom Körper seyn würde.

Alles dieses sind Fragen die der Naturalist eben so gut zu beantworten wissen muß, als der Philosoph und Theologe. Nur in der Philosophie ausführlicher, und in der Theologie, durch die hinzugekommene Offenbarungen, bestimmter.

### §. 16.

Der Zustand der gegenwärtigen körperlichen Lebens ist ein Zubereitungsstand zu grössern Vollkommenheiten, der Raupenstand der Menschheit. Hier ist Anlage, Ausbildung und Vollkommenheit, dort grössere Vollkommenheit und höchster Genuß desselben. Die ganze Natur, welche um den Menschen lebt und wirkt, geht dergleichen Zubereitungsstand durch, um zu höherer Vollkommenheit, zu gelangen, und in einen neuen Zustand überzugehen.

Vollkommenheit ist die Uebereinstimmung der wirklichen Bestimmungen einer Sache zu ihrer Absicht. Im Menschen ist Anlage und Trieb zur Vollkommenheit, er darf nur die Fähigkeiten, zu deren Bildung die ganze Na-



### 34 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

tur das ihrige beiträgt, in steter Uebung erhalten, und den Winken der Natur und seinen Trieben folgen.

Der Grad der hier im körperlichen Leben zu erreichenden möglichen Vollkommenheit läßt sich nicht bestimmen. Absolute können alle Menschen gleich vollkommen werden, weil einerley Fähigkeiten bey ihnen sind; relative aber, in Beziehung auf Geburt, Erziehung, Klima, Lebensart, Umgang, Gesellschaft, und Art der Geschäfte, entsteht grosse Verschiedenheit der Vollkommenheit, indem der eine dem Ziele näher kommt, der andere entfernter bleibt, oder gar verfehlt.

Wegen dieser verschiedenen Individuationen, können Menschen nicht einerley Grad der Vollkommenheit erreichen; daher hat jeder sein eigenes Ziel, welches er nach seiner Anlage, Fähigkeiten und Umständen zu erreichen sucht. Mehr als diese erlauben, ist für ihn unmöglich.

Der Zustand, in welchem ein Mensch sich befindet, mag nun seyn, welcher er wolle, so ist doch immer ein gewisser Grad der Vollkommenheit zu erreichen möglich, und es bleibt immer seine Schuld, wenn er nicht den Grad erreicht, der ihm möglich war.

---

## Zweiter Abschnitt.

### Von der Wirksamkeit des Menschen, von Selbstthätigkeit, Willkühr und Freyheit.

---

#### I. Von der Wirksamkeit des Men- schen überhaupt.

##### §. 17.

Der Mensch muß nicht sowohl als contempla-  
tives, sondern vielmehr als wirksames,  
geschäftiges Wesen angesehen werden. Die  
ganze Natur in ihren kleinsten Theilen wirkt, oder  
leidet in jedem Augenblick eine Veränderung,  
und zeigt, eben so, wie eigene, an uns selbst ge-  
machte Erfahrungen, da keine Vorstellung, oder  
Gedanke, der nur irgend einige Beziehung wieder  
auf uns selbst hat, ohne vergesellschaftete Vorstel-  
lungen und Handlungen bleibt, daß der Mensch,  
vorzüglich ein wirksames Wesen seyn sollte. Die in  
unserm Körper liegende Triebe, die Leidenschaften,  
jegliche Erschütterung und Schauer, die durch Vor-  
stellung eines Gegenstandes, durch Erkenntniß ei-  
nes Guts oder Uebels entstehen, oder sich zu dersel-  
ben vergesellschaften, lehren dieses noch mehr; aber  
die Vorstellung von der allerhöchsten Wirksamkeit  
des höchsten Wesens, der der Mensch ähnlich zu  
werden suchen soll, fordert uns am stärksten zur  
Geschäftigkeit auf; es mag nun anthropologisch die-

ser Begriff vom höchsten Wesen entstanden seyn, oder sonst aus einer Idee der höchsten Vollkommenheit.

Deswegen werden aber Contemplation, Bemühung viel Wahrheiten zu erkennen, nicht herabgesetzt, vielmehr sind diese das nothwendige Mittel zur Wirksamkeit, weil dieselbe dadurch ihre bestimmte, regelmäßige, weitausgedehnte Richtung erhält. Beide, Contemplation und Wirksamkeit, müssen sodann einerley Handlungs-System bewürken, wenn wahre innere oder äussere Vollkommenheit entstehen soll. Dadurch bauet denn auch der Mensch die Stufe, welche er zwischen der Körper- und Geister Welt hat, und giebt sich den Adel, den er durch Vorzüge vor den niedrigeren Geschöpfen und durch mehrere Aehnlichkeit mit dem höchsten Wesen erhält.

Laß also, Mensch! deine Erfahrung, deine Kenntnisse, deine Wissenschaft dich zur Geschäftigkeit anführen, und beurtheile, nur nach diesem grössern, oder kleinern Verhältnisse, ihren Werth, ihre Nothwendigkeit und Brauchbarkeit. Ungebrauchte Schätze, sind nur Metall ohne Werth.

## §. 18.

Die Philosophie des Naturalisten zeigt also beständig auf Wirksamkeit, auf Wirksamkeit des Körpers, und auf Wirksamkeit der Seele. Der ganze Körper mit seiner Organisation und Trieben leidet, oder wirkt Veränderungen fast in jeglichem Augenblick, und die Gedanken der Seele bringen Bewegungen in oder durch den Körper hervor.

Die

Die Wirkfamkeit des Körpers läßt sich daher in organische und mechanische unterscheiden. Diese sind aus der innern Struktur des Körpers erzeugte und fortgepflante, oder durch die Kraft der Seele gewürkte, Bewegungen; jene entstehen durch Eindrücke äußerer Gegenstände. Beyde sind auf allgemeine Gesezze der einfachen, sowohl als zusammengesetzten Bewegung gegründet, und bestehen in einer nothwendigen Folge der Zustände, unter welchen der eine den zureichenden Grund des folgenden enthält.

Die Wirkungen des Körpers auf die Seele gehören allezeit zu einer von beyden Arten, indem sie entweder bis zur Empfindungskraft der Seele fortgepflanzte innere Bewegungen sind, oder vermittelt der Organe durch äussere Eindrücke verursachte Vorstellungen sind.

Die Wirkungen der Seele sind theils Aeusserungen ihrer Vorstellungskraft, und folglich innere Wirkungen, theils Wirkungen auf den Körper, welche in Bewegungen bestehen: keine von beyden Arten gründen sich auf mechanische Gesezze, oder auf eine nothwendige Folge der Zustände, sondern werden mit blosser Zufälligkeit von ihr selbst gewürkt, mit Selbstthätigkeit, Willkühr und Freyheit. Diese sind als drey Stufen in der Thätigkeit der Seele anzusehen, die bey der Körperkraft nicht statt haben, welche nur selbstthätig wirkt, und fremde Einwirkung aufnimmt und fortpflanzt.

Anm. Deswegen behaupte ich aber nicht, daß drey Arten oder Stufen der Wirkfamkeit der Seele, realiter

## 38 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

unterschiedne Arten sind, sie können bedwegen doch nur idealiter, oder unserer Vorstellung nach unterschieden seyn.

### §. 19.

Diese gedoppelte Wirksamkeit des Menschen ist verschiedener Grade fähig, die theils durch Uebung der einzelnen Kräfte, theils durch Zusammenstimmung mehrerer Kräfte entstehen. Die Kräfte der Seele und des Körpers können, einzeln genommen, durch Uebung erhöht werden; jene bis zu einen unbestimmten Grad, diese bis zu den Grad der Vollkommenheit, welchen der Mechanismus desselben erlaubt.

Wenn nun beyde Kräfte möglichst vervollkommen sind, so folgt natürlich, daß dadurch bey ihrer Zusammenstimmung höhere Grade der Vollkommenheit entstehen.

### §. 20.

Die drey Arten der Wirksamkeit, Selbstthätigkeit, Willkühr und Freyheit sind einander subordinirt, so daß Freyheit nicht statt hat, wo nicht Willkühr, und dieser nicht angenommen werden kann, wo nicht Selbstthätigkeit voraus gesetzt ist. Alle drey sind Prädikate der Seele; dem Körper kommt blos Selbstthätigkeit zu.

## II. Von der Selbstthätigkeit.

### §. 21.

Selbstthätig heißt was den Grund seiner Wirksamkeit in sich selbst hat; *automa-*  
*-te*, die Uhr, Baccansons Ente, das Thier, der Mensch.

Mensch. Selbstthätigkeit ist die innere Genügsamkeit die Handlung zu wirken; welche wirklich hervorgebracht wird. Beyde, Körper und Seele haben Selbstthätigkeit; nur jener hat sie als Maschine, und in so fern gründet sie sich auf eine nothwendige Folge der Zustände, da der vorhergehende Zustand den zureichenden Grund des nächstfolgenden enthält. Bey der Seele ist diese nothwendige Folge nicht der Grund, sondern eine innere Kraft, welche zum Theil aber auch wohl mit Nothwendigkeit wirkt. Die Wirkungen der Einbildungskraft und die Aeufferung der Seele beim Reflektiren geben Beispiele hiervon. Jene wirkt nach jener nothwendigen Folge, diese geschehen von der innern Kraft.

Ob diese angenommene innere Kraft der Seele von der Vorstellungskraft derselben verschieden sey, geht uns hier nichts an. Genug, man sehe es entweder als eine Modifikation der Grundkraft, oder als eine zwote Grundkraft der Seele an; und denn mag es der bestimmen, der bekannter mit dieser Grundkraft und ihren Modifikationen ist.

### III. Vom Willführ.

#### §. 22.

Wenn zu dieser innern Genügsamkeit zu handeln, noch die innere Möglichkeit hinzukommt, die entgegengesetzte Handlung zu thun, so heist die Selbstthätigkeit Willführ. Dieser könnte auch durch innere Genügsamkeit, von zweoen einander entgegengesetzten, zu einer Zeit gleich möglichen Handlungen eine zu thun, erklärt

werden. Eine willkührliche Handlung ist nun eine Handlung, welche mit jener inneren Genügsamkeit, als von zweien entgegengesetzten gleich möglichen, ist gewürkt worden.

Die willkührliche Handlung ist allezeit eine selbstthätige; aber keines weges umgekehrt, weil die selbstthätige Handlung auch eine mechanische, oder eine durch nothwendige Folge der Zustände gewürkte Handlung seyn kann.

### §. 23.

Wenn nun unter solchen zweien entgegengesetzten Handlungen eine gewürkt wird, so muß doch, da beyde gleich möglich waren, ein Grund da seyn, warum vielmehr diese, als die andere geschieht. Ein blindes Ohngefähr, ein Zufall kann doch wohl nicht die Ursach seyn, sonst müßte die ganze Freyheit, die ganze moralische Wirkksamkeit, und die moralische Vollkommenheit von einem Zufall gewürkt werden.

Von einer nothwendigen Folge der Zustände kann auch nicht die willkührliche Handlung bewürkt werden, weil, wenn dieses angenommen würde, die entgegengesetzte Handlung aufhörte, gleich möglich zu seyn. Ein äußerer Grund würde eben diese Nothwendigkeit wirken. Daher kann es kein anderer, als ein innerer, in der Kraft der Seele liegender Grund seyn. Deswegen aber können doch vorhergegangene Vorstellungen der Seele, oder sinnliche Eindrücke, oder im Körper erzeugte Bewegungen etwas dazu beitragen. Was, und wie viel sie beitragen, soll die Folge lehren.

Nun. Um den Willkühr, ohne alle Vermischung mit der Freyheit, ohne d'e beym Menschen mitwirkende Vernunft, ganz rein zu erklären, werde ich so von ihm handeln, wie er den meisten Thieren zukommt. Ist er erst so erklärt, so wird es nachher leicht zu bestimmen seyn, was Vernunft sey, und wie sie dabey mitwirken könne.

## §. 24.

Der Grund der Anwendung des Willkührs liegt entweder in dem Subjekte, welches wirkt, das hieße in dem Vermögen selbst, welches wir Willkühr nennen, oder in dem zu wirkenden Objecte, oder in keinem von beyden. Das letztere hat nicht statt, weil eine äussere Ursach den Willkühr aufheben würde; das zweyte auch nicht, weil die Möglichkeit des Objekts nicht den Grund der Wirklichkeit enthalten kann; also bleibt das erstere übrig. Ob aber in dem blossen Vermögen des Willkührs, wie diejenigen glauben, welche vom subjektivischen Grunde reden, der Grund der Wirklichwerdung liege, oder auch zugleich in dem, was vor, bey, und neben der willkührlichen Handlung sich befindet, ist wieder eine andere Frage. Bey willkührlichen Handlungen, welche auf Eindrücke im Körper, und auf darin vorhergegangene Veränderungen entstehen, liegt der Grund der Anwendung des Willkührs nicht im blossen Vermögen; bey denen Handlungen aber, welche blos innere Wirkksamkeit der Seele sind, als attendiren, reflektiren, combiniren u. s. w. liegt der Grund im blossen Vermögen; in diesem Falle ist Willkühr mit Freyheit durchwebt oder wer lieber so sagen will, mit Freyheit einerley.



## 42 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

In jenem Falle ist es der Willkühr, welcher Thieren zukommt. Der Mensch, in so fern er einen thierischen Körper hat, ist in Ansehung dieses Willkührs den Thieren gleich. Wenn wir daher recht bestimmt von der Freyheit des Menschen reden wollen, so muß zuerst von diesem thierischen Willkühr gehandelt werden, bios so, wie man ihn bey Thieren antrifft.

In Ansehung der Seele, wenn man nicht auf ihre Verbindung mit dem Körper sieht, könnten also nur zwey Arten der Wirksamkeit, Selbstthätigkeit, und Freyheit unterschieden werden — die aber doch auch nur dem Namen nach unterschieden sind. Weil wir aber hier den ganzen Menschen betrachten, so müssen wir, um ausführlich alles hieher gehörige vorzutragen, den Menschen zuerst als Thier, nachher als vernünftigen Geist betrachten, und diesem gemäß den thierischen und den vernünftigen Willkühr unterscheiden.

### §. 25.

Gewisse in dem Körper liegende Aufforderungen zu willkührlichen Handlungen, nenne ich Triebe, oder Triebfedern des Willkührs. Weil sie von Natur schon, nicht durch Gewohnheit, oder durch Kunst im Körper sind, werden sie natürliche Triebe genannt. Sie sind die Gründe, aus welchen willkührliche Handlungen entstehen, ohne welche der Willkühr sich nicht äussern würde; und bestehen aus drey Arten, Reiz, Instinkt und Neigung. Wenn nemlich die Einwürfung eines äussern Gegenstands auf die sinnliche Werkzeuge der Seele.

Gelegenheitsgrund der Wirksamkeit wird, so nenne ich die daraus im Körper entstandne Veränderung Reiz, z. B. die Begierde zu fressen beim Hunde, welche auf Ausdünstungen eines fleischigten Knochens entsteht; der Fischgeruch für die Katzen; eine vor mir stehende wohlzubereitete Mahlzeit; der Anblick einer Schönheit.

Ist eine innere Bewegung — nicht unmittelbar aus der Einwirkung eines äußern Gegenstands entstandne Veränderung in meinem Körper der Grund zur Anwendung des Willkähres, so nenne ich ihn Instinkt z. B. Instinkt sein Geschlecht fortzupflanzen, Hunger, Müdigkeit.

Und wenn endlich eine anscheinend unkörperliche Vorstellung, die inzwischen von mehreren ehemals gehabtten Empfindungen entsprossen ist, die Ursach der willkührlichen Handlung ist, so nenne ich sie **Neigung** z. B. die Begierde des Jagdhundes, beim Anblick des Jägers.

### §. 26.

Vermitteltst dieser drey Triebfedern werde ich also zu Handlungen bestimmt, die dahin zielen, theils mich dem Objecte zu nähern, oder das Object mir zu nähern oder mir zuueignen; theils mich von dem Objecte zu entfernen, oder das Object von mir zu entfernen, oder dasselbe zu zerstöhren. Man könnte diese Art willkührlicher Handlungen **Abneigungen** und jene **Zuneigungen** nennen.

Anm. Schade, daß durch die hier wieder gebrauchte Benennung, **Neigungen**, das Wort selbst zweydeutig wird, indem es sowohl eine von den dreyen Triebfedern des Willkähres anzeigt, als auch eine Art willkührlicher Handlungen.

## §. 27.

Die drey Triebfedern, Reiz, Instinkt und Neigung können entweder einzeln, oder zwey zugleich, oder alle drey zugleich wirken; entweder mit gleicher oder verschiedener Stärke; entweder alle auf ein Object, oder auf zwey, oder auf drey verschiedene Objecte. Hieraus entsteht eine grosse Menge von Arten willkürlicher Handlungen, welche theils ihrer Quelle nach, theils der Stärke nach, theils dem Objecte nach verschieden sind.

Wir wollen hier einen Versuch machen, die Gründe dieser verschiedenen Arten anzugeben, und demselben gemäß eine hypothetische Berechnung der einzelnen möglichen Handlungen anzustellen. Es bleibt daher auch das Resultat der Berechnung hypothetisch; doch zureichend das zu erklären, was wir erklären wollen.

## §. 28.

Wir wollen ferner voraussetzen, daß, da die Wirkung der Triebfeder Grade hat, der höchste Grad von der Stärke drey, der mittlere zwey und der geringste eins sey, so werden, zusammen genommen mit der vorigen Angabe, die möglichen Fälle der Wirkungen der Triebfedern, und der daher entstehenden verschiedenen willkürlichen Handlungen folgende seyn.

1. Wenn die Triebfedern auf einerley Object wirken.

A) Wenn eine von den Triebfedern allein auf ein Object wirkt, so kann sie es entweder mit  
der

der geringsten, oder mit der mittlern, oder mit der größten Stärke thun; und dann entstehen folgende Arten

- a) durch Reiz drey
- b) durch Instinkt drey
- c) durch Neigung drey verschiedene Handlungen.

**B)** Wenn zwey derselben auf ein Object

- a) mit einerley Stärke wirken so entstehen

1) durch Reiz und Instinkt drey Handlungen, davon eine mit der Stärke sechs, eine mit der Stärke vier, eine mit der Stärke zwey Grade gewürkt ist. Die Handlung des essens, welche durch den größten Reiz und durch den größten Instinkt entsteht, muß stärker seyn, als eben dieselbe, welche durch schwächern Reiz und durch schwächern Instinkt entsteht.

2) durch Instinkt und Neigung drey

3) durch Reiz und Neigung drey verschiedene Handlungen.

- b) mit verschiedener Stärke, so entstehen

1) durch Reiz und Instinkt sechs verschiedene Handlungen, davon drey mit der Stärke drey, zwey mit der Stärke fünf, eine mit der Stärke vier Grade sind.

2) durch Instinkt und Neigung eben solche sechs

3) durch Reiz und Neigung auch solche sechs verschiedene Handlungen.

**C)** Wenn

C) Wenn alle drey derselben auf ein Object

a) mit einerley Stärke wirken, so entstehen drey verschiedene Handlungen, davon eine mit der größten Stärke neun Grad, eine mit der mittlern Stärke sechs Grad, eine mit der geringsten Stärke drey Grad gewirkt ist

b) alle mit verschiedener Stärke, so entstehen vier und zwanzig verschiedene Handlungen, davon drey mit der Stärke vier Grad, sechs mit der Stärke fünf, sechs mit der Stärke sechs, sechs mit der Stärke sieben, drey mit der Stärke acht Grad gewirkt werden.

### §. 29.

Wenn aber II. je zwey und zwey, oder gar alle drey Triebfedern des Willkührs auf verschiedene Gegenstände zugleich wirken, und also mit einander streiten, und zwar

1) mit einerley Stärke, so ist der Willkühr im Gleichgewichte, und es kann nicht eher eine willkührliche Handlung erfolgen, als bis noch etwa ein Umstand hinzukommt, der den Ausschlag für diese oder jene Triebfeder giebt. z. B. wenn ich hungrig bin, aber eine ekelhafte Speise vor mir habe, so werde ich essen, so bald der Instinkt des Hungers stärker ist, als der Ekel für die Speise; ich werde dagegen nicht essen, wenn der Ekel grösser ist; sind Instinkt und Reiz einander gleich, so möchte ich essen, ich möchte aber auch nicht essen, es sey denn, daß mich noch etwas an-

dres

dies dazu bestimmte; und wenn das geschieht, so werde ich sehr wenig essen, weil die Stärke des Hungers mit dem zunehmenden Grad der Sättigung abnimmt, und also in umgekehrter Verhältniß steht. Die Erscheinung, daß der Hunger mit den Graden der Sättigung wächst, rührt von neuen Umständen her, indem z. B. der Reiz in den Nerven des Schlunds und des Magens mehr rege gemacht worden.

So verschieden nun die Stärke der Wirkung der einen Triebfeder auf den einen der entgegengesetzten Gegenstände ist, und so verschieden das Verhältniß derselben in Beziehung auf die Stärke der Wirkung der andern Triebfeder auf den andern der entgegengesetzten Gegenstände ist, so verschiedene Handlungen und verschiedene Stärken der willkürlichen Handlungen giebt es.

2) wenn zwei der Triebfedern des Willkürs auf einen Gegenstand zugleich wirken, der dritte Trieb aber auf einen entgegengesetzten Gegenstand,

a) so geschieht eine von diesen Handlungen und zwar die, wozu die größte Stärke der Wirkung der Triebfeder war, so daß also entweder die Summe der Wirkungen der beiden Triebfedern grösser ist, als die Stärke der Wirkung der einen Triebfeder, oder umgekehrt. z. B. der Hund, vor dem eine reizende Speise steht, wozu ihm auch Hunger treibt wird durch Schläge oder durch Bedrohung zurückgehalten werden können, wenn der Schmerz  
oder

#### 48 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

oder die Furcht dafür grösser ist, als die Summe des Reizes und des Instinktes; ist diese Summe aber grösser, so wird er der Schläge, oder Bedrohung ungeachtet die Speise zu sich nehmen.

b) je geringer der Ueberschuss dieser Einwirkung ist, je schwächer, oder je langsamer geschieht die Handlung,

c) halten sich diese die Wage, so ist der Willkühr im Gleichgewicht, und es entsteht keine Handlung, es sey denn, daß andere hinzugekommene Umstände das Gleichgewicht gehoben hätten.

3) wenn sie alle mit verschiedener Stärke wirken, so behält die Triebfeder, welche mit der grössern Stärke wirkt, die Oberhand, wird aber um so viel schwächer, als die Wirkung der andern Triebfedern durch den Streit, den sie unter einander hatten, sie entkräftet hat. Wenn z. B. der Reiz zu dem Gegenstand A von der Stärke drey Grad ist, der Instinkt zu dem Gegenstand B zweyen Grad ist, und die Neigung zu dem Gegenstand C von der Stärke ein Grad ist, so wird die Handlung A geschehen aber nicht mehr mit der vollen Stärke drey Grad, weil er durch den Instinkt zu B und durch die Neigung zu C geschwächt worden.

Anm. Alle die einzelnen nach ihrer Quelle, oder Graden, oder Objekten, verschiedene willkürliche Handlungen, welche nach obstehenden Hypothesen angenommen werden können, habe ich nicht hier berechnen wollen, weil

es theils zu weitläufig, theils unnöthig ist / indem die Aufgaben für einen Iden, der sich diese Mühe der Bestimmung durch Zahlen geben will, hinreichend sind. Wenigstens ist das angeführte zu unserer Erklärung genug.

## §. 30.

Der Nutzen dieser Hypothese ist einleuchtend, indem man dadurch in den Stand gesetzt wird, sich nicht allein Begriffe von Verschiedenheit der willkürlichen Handlungen zu machen, die sonst so einern zu seyn scheinen, sondern auch, wie ich glaube, viele Erscheinungen bey Thieren sowohl, als bey menschlichen Handlungen, bey Charakteren und Temperamenten wird erklären können, und Endungen machen, die für die Anthropologie, Seelenlehre, und praktische Weltweisheit höchst wichtig sind. Wir wollen hier so den Gebrauch davon machen, wie er für das Naturrecht sich äußert, d. h. darauf den Begrif von der Freyheit gründen, und einen Theil des Systems der moralischen Handlungen darnach aufbauen.

## §. 31.

Die andere Art des Willkührs, welche nicht auf im Körper vorhergegangne Veränderungen sich äußert, ist blos dem Menschen eigen, und ist ihm nicht mit den Thieren gemein. Er äußert sich bey denen Handlungen, welche blos innere Wirksamkeit der Seele sind, wirkt doch aber nie nach bloßem Zufall, sondern nach dem Interesse, welches die Seele bey der Aufmerksamkeit, Reflexion u. s. w. über eine einzelne Vorstellung hat. Dieses Interes-



## 50 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

se besteht nie in etwas andern, als in der Erkenntniß des Verhältnisses einer solchen Handlung als Mittels zur Absicht, und ist eben das bey den vernünftigen Handlungen des Menschen, was die Triebfedern bey willkührlichen Handlungen der thierischen Geschöpfe sind.

Man könnte diese Art des Willkühres, Freyheit nennen, welche sodann Willkühr durch Vernunft geleitet wäre; allein ich wähle lieber andere Ausdrücke, weil man gar zu leicht auf den Gedanken verfallen könnte, es gründe sich die Freyheit auch gewissermassen auf körperliche Naturtriebe. Nachgehends wirds daher anders erkläret werden.

Als Mensch also werde ich auf eine gedoppelte Art zu Handlungen bestimmt, theils durch natürliche Triebe im Körper, theils durch Vorstellungen. Daher ist auch zu folgern, daß menschliche Handlungen einer viel grössern Verschiedenheit und Stärke fähig sind, als die Willkührlichen Handlungen der Thiere, je nachdem nemlich zu dem gemeinen thierischen Willkühr die willkührliche Kraft der Seele viel, oder wenig mitwirkt, oder dagegen streitet.

### §. 32.

Leidenschaften, Affekten, Temperamente haben in den natürlichen Trieben ihren Sitz, keinesweges in der Seele, oder in einer Vermischung der vernünftigen, mit aufgehäuften sinnlichen Vorstellungen. Affekten, sagt Wolf, sind ein hoher Grad der sinnlichen Begierde, oder des Abscheues, und er hat Recht; nur fragt es sich, welches der hohe Grad sey, und was für niedrigere Stufen es giebt? Ich würde

würde meiner angenommenen Hypothese zufolge, alle die Grade der Wirkungen der Triebfedern des Willkührs, welche über die mittlern Grade derselben hinaussteigen, als die Quellen der Affekten ansehen deren es also so viele Grade giebt, als Grade über die mittlere Stärke hinaus sind. Nur bey thierischen Geschöpfen, oder vernünftigen, welche zugleich thierisch sind, können Affekten gedacht werden.

Leidenschaften sind nicht so einzelne Aufwallungen, wie die Affekten, sondern vielmehr Affekten, die zur Gewohnheit geworden sind. Sie finden sich eher bey einem empfindlichen Körper, als bey einem, auf welchen äussere Eindrücke nicht so leicht haften, und nur geringe Veränderungen verursachen.

Die Temperamente sind ebenfalls im Körper, und in natürlichen Trieben sich gründende Handlungsarten, und daher entstandene Gewohnheiten. Wendet man nun die angegebene Erklärung des Willkührs hierauf an, so wird vieles deutlich werden.

Der Philosoph mag ausführlicher seyn; für den Naturalisten genug.

#### IV. Von der Freyheit.

##### § 33.

Frey seyn, vernünftig seyn; Freyheit, Vernunft, Moralität, Vernunftmäßigkeit, nehme ich für ein und eben dasselbe; und es kann mit guten Zug und Recht so seyn. Die Folge soll es ausweisen.

## §. 34.

Mein Selbstgefühl belehrt mich, daß ich nicht allein meine willkürliche Handlungen, welche auf Wirkungen der Triebfedern entstehen sollten, unterlassen oder wirken kann, sondern auch, vermöge einer Besondern Eigenschaft meiner Seele, mich ohne alle solche vorhergegangene Aufforderungen zu Handlungen, ja so gar wieder dieselben, zu Handlungen bestimmen kann, je nachdem in mir eine Vorstellung zum Grunde liegt, nach welcher ich diese meine Geschäftigkeit ordne. Diese Vorstellung nenne ich Absicht, zu deren Erreichung ich gewisse Handlungen unternehme, andere aber unterlasse, je nachdem ich ein Verhältniß derselben zur Absicht entdecke, oder nicht. Jette Fähigkeit aber, meine Handlungen nach Mittel und Absicht zu ordnen, nenne ich Freyheit. Diese würde nicht bey mir seyn, wo ich nicht ein Vermögen hätte, den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, oder bestimmter, wenn ich nicht das Vermögen hätte, das Verhältniß meiner Handlungen untereinander, als Mittel zur Absicht zu erkennen. Wo also nicht Vernunft ist, da ist nicht Freyheit; dieser Satz gilt auch umgekehrt, wo nicht Freyheit ist, da ist nicht Vernunft; ferner, wo Freyheit ist, da ist Vernunft, und umgekehrt. Freyheit und Vernunft sind daher einerley, und verschiedene Benennungen einer und derselben Seelenkraft. Wenn die Philosophen die Vernunft durch die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten erklären, so sehen sie den Menschen als

als contemplatives Wesen an; ich sehe ihn als wirkfames, thätiges Wesen an, und habe also um so mehr Grund, obgleich dieser unnöthig ist, Vernunft lieber durch das Vermögen Handlungen nach Mittel und Absicht zu ordnen zu erklären, und sie daher als einerley mit Freyheit anzunehmen.

- Anm. 1) Der Name Freyheit giebt die Sache, welche dadurch bezeichnet werden soll, nicht zu erkennen, und ist so ungeschicklich, daß er oft zu Mißdeutungen Gelegenheit giebt; und was für Steiligkeiten hat, er nicht ehebem veranlaßt?
- 2) ich habe nicht nöthig mich auf irgend einen Streit, oder weitere Erklärung einzulassen, besonders was die Zufälligkeit menschlicher Handlungen anbetrifft, da an dieser um so weniger zu zweifeln ist, als durch die Vorstellung, daß eine Handlung ein Mittel zur Absicht sey, nicht im geringsten die Contingenz leidet.
- 3) Man könnte auch die Freyheit durch Willkühr durch Vernunft mehr bestimmt erklären, weil in den willkührlichen Handlungen vernünftige Betrachtungen nach Mittel und Absichten hinzukommen müssen, wenn sie freye, moralische Handlungen seyn sollen: allein ich enthalte mich dieser Ausdrücke aus schon angeführten Grunde.
- 4) er erhellet auch aus dem schon gesagten, daß frey seyn, und vernünftig seyn; Moralität und Vernunftmäßigkeit einerley sind.

## §. 35.

Vermöge meiner Vernunft ordne ich also alle meine Handlungen, als Mittel zu Absichten, und nach diesem Verhältniß bestimme ich mich zur Geschäftigkeit; ich bin Herr über meine Triebe, Affek-

## § 4 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

ten, Leidenschaften. Nach meinen Absichten richtet sich mein ganzes Thun und Lassen; Die Güte, Vollkommenheit, Werth meiner Absicht bestimmt die Güte, Vollkommenheit, Werth meiner Handlungen.

Ueber die Absichten, welche der vernünftige moralische Mensch haben sollte, bedarf er eines Unterrichts; die einzelnen, zu jeglichen Zweck erforderlichen, Handlungen finden sich von selbst. Daher soll hier weitläufiger von den Absichten der menschlichen Handlungen geredet werden.

---

### Dritter Abschnitt.

#### Von den Absichten des Menschen.

##### §. 36.

Die Absicht des Menschen kann materialiter und formaliter genommen werden. Die materielle Absicht ist nichts anders, als der Zweck des Daseyns, oder seine Bestimmung. Die formelle Absicht aber ist die jedesmalige Vorstellung, nach welcher, oder zu welcher ein Mensch seine Handlungen, als Mittel, um jene hervorzu- bringen, ordnet.

##### §. 37.

Die materielle Absicht liegt entweder schon in der Natur des Menschen selbst da, oder sie wird von etwas andern demselben eingedrückt; dieses ist positive, oder äussere, jenes ist natürliche oder innere Absicht. So verschieden also der mögliche Gebrauch

Gebrauch der menschlichen Kräfte ist, so verschieden ist die materielle Absicht der einzelnen Theile des Menschen. Die natürliche materielle Absicht des ganzen Menschen, oder seines Daseyns, kann keine andere seyn, als den möglichst vollkommenen Gebrauch von seinen natürlichen Kräften zu machen, und sich also im Ganzen so wohl, als in einzelnen Theilen den höchsten Grad der ihm möglichen Vollkommenheit zu erwerben. Der Zustand des gegenwärtigen körperlichen Lebens ist nur der Zubereitungsstand zu einem künftigen vollkommnern Leben, dessen Vollkommenheit und Glückseligkeit sich auf die, in dem gegenwärtigen Leben erlangte Vollkommenheit gründet. Die Bestimmung des Menschen ist also nicht für dieses Leben, sondern vielmehr für eine künftige Reihe von Glückseligkeiten; das gegenwärtige muß daher immer in Rücksicht auf das künftige betrachtet werden, und alle Handlungen, jeder Theil unserer Geschäftigkeit muß nach jenen, weiter hinaus gesetzten Zwecken, geordnet werden.

### §. 38.

Die formelle Absichten, das heißt, die Vorstellungen, welche der Mensch wirklich durch seine Geschäftigkeit zu bewirken sucht, müssen also, wenn ein Ganzes herauskommen soll, mit jener allgemeinen natürlichen materiellen Absicht sowohl, als mit den einzelnen Absichten der Theile zusammenstimmen; sonst würde natürliche Anlage nicht ausgebildet, und Fähigkeiten nie vervollkommenet werden.

## §. 39.

Vermöge dieser Uebereinstimmung der formellen Absichten mit den materiellen soll also Vervollkommung des ganzen Menschen bewirkt werden, das ist Erhebung aller Fähigkeiten der Seele zu Fertigkeiten, Ausbildung des Körpers zu der ihm möglichen Vollkommenheit, und Vergrößerung der Harmonie des Körpers mit der Seele, oder der Uebereinstimmung der Empfindsamkeit und Beweglichkeit des Körpers mit den Empfindungen und Gedanken der Seele.

Auch der Ueberschuß von Kräften, der mitwirschend zur Vervollkommnung anderer Nebenmenschen angewendet werden kann, gehört mit zur Bestimmung des Menschen oder zu seiner materiellen Absicht, weil nichts in der Natur isolirt hingesezt ist, sondern wenigstens mit einem, und also zuletzt mit allem durch Nutzen oder Einfluß, oder als Ursach und Folge verknüpft ist.

## §. 40.

Der formellen Absichten eines Menschen giebt es sehr viele einzelne, oft so viel, als es Handlungen giebt; diese sind steter Abänderung unterworfen; andere sind allgemeiner, fortdauernder und erfordern mehrere Handlungen, sind als Maximen oder Handlungsregeln anzusehen.

Sind die formellen Absichten, welche sich ein Mensch macht, von der Art, daß sie auf natürliche Bestimmung des Menschen abzielen, so sind sie natürliche Absichten, davon einige von der Art  
sind,

sind, daß sie von ihm nicht getrennt werden können, er müßte denn aufhören, vernünftiger Mensch zu seyn. Diese sind wesentliche Absichten; andere die weg seyn können, ohne daß er aufhört vernünftiger Mensch zu seyn, sind zufällige Absichten. Betreffen sie aber einen gewissen äussern Zustand, oder eine willkührliche Bestimmung, so sind sie willkührliche Absichten; diese dauern nur so lange, als der Zustand, oder die willkührliche Bestimmung dauret, welcher zufolge die Absicht angenommen wurde.

§. 41.

Die wesentlich nothwendigen unter den formellen Absichten sind also zufolge der kurz vorhin genannten natürlichen materiellen Absichten folgende

- 1) die Fähigkeiten der Seele zu Fertigkeiten zu erheben,
- 2) die Ausbildung des Körpers zu Fertigkeiten und Geschicklichkeiten, in so fern sie nur irgend eine Beziehung auf die vervollkommnung der Seele haben.
- 3) die Erhöhung der Harmonie des Körpers mit der Seele.

Alle Mittel, wodurch diese Absichten erreicht werden können, müssen durch Handlungen gewürkt werden. Erziehung, Unterricht, Beispiele, und dadurch gestärkte Vernunft geben hiezu die nöthige Anweisung.



§. 42.

Das Verhältniß der wesentlichen zu den zufälligen Absichten ist leicht zu bestimmen; und man kan es auf folgende Regeln bringen

- 1) die zufällige Absicht muß nie die nothwendige Absicht behindern, noch weniger zerstören
- 2) wesentliche Absichten gehen allen übrigen vor
- 3) sind wesentliche und zufällige Absichten im Streit, so hören die letztern auf, Absichten zu seyn.

Alle, mit diesen allgemeineren zusammenhängende, einzelne Absichten werden schicklicher dann angezeigt werden, wenn wir von den einzelnen Handlungen des Menschen reden werden.

§. 43.

Ein aus solchen Absichten bestehendes, und nach solchen Regeln geordnetes Handlungs System ist, weil es der natürlichen Bestimmung angemessen ist, das einzige vollkommne; alle übrige sind fehlerhaft, und führen zu Thorheiten, und zu wirklichen Unvollkommenheiten.

§. 44.

Was mir zur Erreichung meiner Absicht etwas bezutragen scheint, halte ich mir für gut, oder nützlich; was meine Absicht zu behindern oder zu zerstören scheint, das halte ich mir für schädlich;

### III. Absch. V. d. Absichten des Menschen. 59

lich; was nichts beizutragen scheint, das halte ich für unnütz.

Jeder Mensch, so lange er sich seiner bewußt ist, handelt doch gewiß nach einer Absicht, sieht seine Handlung als Mittel dazu an, und glaubt daß sie ihm gut, und nützlich sey; deswegen folgt aber noch nicht, daß sie wirklich gut sey, sondern es muß die Absicht, wozu gehandelt wird, eine von denen seyn, die der natürlichen Bestimmung gemäß sind, und die Handlung muß wirklich ein Mittel dazu seyn.

*Anm.* Gut, böse, sind nicht sowohl absolute, als vielmehr relative Begriffe. Wenn man gut gemeinhin erklärt, daß es sey, was eine Vollkommenheit würkt, so scheint es absolute genommen zu seyn, aber weil selbst der Begriff von der Vollkommenheit ein relativer Begriff ist, so gilt dies auch bey dem Begriff von guten. Ich habe lieber gleich den Begriff relativisch angegeben.

#### §. 45.

Diese Geschäftigkeit mit mir selbst, meiner Bestimmung, und meinen Absichten gemäße Handlungen zu unternehmen, nennt man Selbstliebe; sie ist die Quelle aller Handlungen, welche eine Beziehung auf mich haben; indirekte ist sie es auch von den Handlungen gegen Nebennmenschen, deren ich mich wieder bedienen will, um mich zu vervollkommenen, oder wenigstens zu verhüten, daß sie mir nicht hinderlich, und nicht schädlich werden.

## Vierter Abschnitt.

## Von moralischen Handlungen.

## §. 46.

**M**oralisch heißt bald das, was gewissen Sitten gemäß ist; bald eine Bestimmung, die von der Freyheit abhängt; bald ein Prädikat von einer Handlung, die eine besondere Güte hat. Die zweite Bedeutung gehört hieher; in diesem Falle ist moralische Handlung der physischen entgegengesetzt; diese entsteht bloß durch den Mechanismus des Körpers ohne Zuthun der Seele z. B. schlafen, verdauen, Circulation des Bluts u. s. w. jene wird entweder von der Freyheit unmittelbar ganz gewürkt, oder steht sonst auf einige Weise mit ihr im Nexus.<sup>\*)</sup> Moralität drückt daher das Verhältniß der Handlung zur Freyheit aus. Es zeigt aber auch das Urtheil an, welches nach diesem Verhältniß gefällt zu werden pflegt.

## §. 47.

Eine moralische Handlung würde also, unserer Erklärung von der Freyheit zufolge, eine Handlung seyn, welche aus der verminstigten Betrachtung, daß sie ein Mittel zur Absicht sey, geschehen ist. Wenn diese Betrachtung fehlt, so ist die Handlung nicht als eine  
mora-

---

(\*) Herr Geh. R. Daries nennt sie *actionem inter liberas relatam* z. B. Handlungen, welche in der Trunkenheit gewürkt worden.

#### IV. Absch. Von moralischen Handlungen. 61

moralische, sondern entweder als bloß willkürliche, oder als physische anzusehen.

Oft betrügt der Schein, wenn wir von moralischen Handlungen anderer urtheilen wollen, daß wir eine Handlung, die aus Gewohnheit, oder aus natürlichen Trieben geschah, wohl eine moralische nennen, und eben so im Gegentheil eine wirklich moralische, nur als eine physische, oder willkürliche Handlung ansehen. Daher gehen wir in unserm Urtheil sicherer, wenn wir nach Selbstgefühl über unsere eigene Handlungen, als wenn wir über andere urtheilen, deren äußeres man wohl sieht, aber ihr Herz nicht kennt.

### §. 48.

Eine moralische Handlung, sagt man, ist frey von aller Nothwendigkeit, von allem Zwange. Freylich muß das Gegentheil mit physisch möglich seyn; aber hebt denn aller Zwang die Moralität auf?

Zwang findet bey der Selbstthätigkeit statt, wenn eine äußere Kraft auf eine selbstthätige Kraft so wirkt, daß bey der Handlung oder Veränderung, die daher entsteht, nichts von ihr selbst gewirkt wird z. B. wenn ich den Zeiger der Uhr, der nach einer Stunde 12 Uhr anzeigen würde, jetzt auf 12 Uhr stelle, oder auf 10 Uhr zurückschiebe. Zwang bey willkürlichen Geschöpfen geschieht, wenn es von einer fremden Kraft in diejenige Lage versetzt wird, da ihm das Gegentheil der willkürlichen Handlung entweder nicht mehr physisch möglich ist, oder seinen ersten Trieben zuwider gemacht wird z. B. ich giesse  
dem

## 62 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

dem Kinde, welches Ekel vor der Arzneey hat, dieselbe in den Hals; ich prügele den Hund von der Speise weg.

Zwang bey moralischen Handlungen findet Statt, wenn das Gegentheil dieser Handlung moralisch unmöglich gemacht wird, welches entweder durch Vorhaltung eines Guts, oder durch Bedrohung eines Uebels geschieht. Diese Handlung wird daher eine moralisch nothwendige, oder wie wir sie in der Folge nennen werden, eine verbindliche Handlung, oder eine Pflicht. Gesetze, Autoritäts Sprache, Oberherrschaft, Gewalt, eigener Zustand des handelnden wirken diesen Zwang; heben keinesweges die Freyheit auf; geben ihr höchstens eine bestimmte Richtung, ohne daß sie das Gegentheil der Handlung physisch unmöglich machen.

*Ann.* Der Zwang bey einer moralischen Handlung wird nicht allezeit durch Vorhaltung eines Uebels gewürkt, wie der Sprachgebrauch anzeigen scheint, sondern eben so gut durch Vorhaltung eines Guts.

### §. 49.

Eine moralische Handlung wird entweder durch meine Kraft ganz gewürkt, so bin ich die einzige Ursach; oder gemeinschaftlich mit einem andern, so bin ich Mitursach; oder ich habe durch Vorstellungen dazu mitgewürkt, so heiße ich moralische Ursache.

*Ann.* Nach der Kunstschraße unterscheidet man *causa*, *con-*  
*causa*, *causa moralis*.

### §. 50.

## §. 50.

In welchem Verstande ist das Leiden moralisch? Leiden heißt eine Veränderung erhalten, davon eine fremde Kraft der Grund ist. Die Wirklichwerdung dieser Veränderung wird nun entweder zugleich von der eigenen Kraft mitgewürkt, oder nicht; in diesem Falle ist es blosses Leiden, in jenem aber ein thätiges Leiden. Dieses letztere ist allerdings einer moralischen Bestimmung fähig, in so fern nemlich die Mitwirkung mit Freyheit geschieht.

## §. 51.

Unterlassungshandlungen können nur im thierischen Verstande so genannt werden, weil ich nicht handle, wenn ich unterlasse zu handeln. Wenn nemlich eine gewisse Handlung zu einer Zeit hätte geschehen sollen, die doch nicht unternommen ist, so nennt man dies Verhalten eine Unterlassungshandlung. Da dieses Verhalten, Beziehung auf Freyheit haben kann, so wird demselben eben so Moralität zugeschrieben, als der wirklichen Handlung. Es gilt daher von Unterlassungshandlungen eben das, was von Begehungshandlungen gilt. Daher in der Folge kein Unterschied gemacht werden wird.

## §. 52.

Jeder Handelnde hält seine moralische Handlung, weil sie mit der Betrachtung als Mittel zu seiner Absicht geschieht, für gut, und wenn er sie nicht als Mittel zu seiner Absicht erkennt, für böse.

Würl.

## 64 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

Wirklich gut ist sie, wenn sie ein Mittel zur guten Absicht ist; daraus erhellet auch, wenn sie wirklich böse sey. So hält z. B. der Dieb das Stehlen für gut, weil es ein Mittel ist, seine Absicht, ohne Mühe sich Bedürfnisse oder Ueberfluß zu verschaffen, zu erreichen. Der Trunkenbold halt das Sausen für gut, weil es ihm sein sinnliches Vergnügen bewirkt.

Die vernünftigen Absichten machen für die moralischen Handlungen die Regel, nach welcher ihr Werth beurtheilt werden muß. Ohne diese Regel findet kein Urtheil über wirkliche Güte der moralischen Handlung statt.

Die Grade der Güte einer moralischen Handlung hängen von dem nähern, oder entferntern Verhältnisse derselben als Mittel zur Absicht ab.

### §. 53.

Ob eine moralische Handlung weder gut, noch böse, also indifferent seyn könnte, hat man oft gestritten, und gemeynet, daß moralische Handlungen in abstracto indifferent seyn könnten, in concreto aber müßten sie entweder gut, oder böse seyn. Allein ich denke, moralische Handlung und indifferente Handlung seyn, ist ein Widerspruch im Beysatze, weil eine moralische Handlung die Handlung ist, welche sich als Mittel zur Absicht verhält; wenn sie sich aber so verhält, so ist sie gut; verhält sie sich nicht so, so ist sie böse; wie kann sie also indifferent, das ist weder Mittel, noch Nichtmittel seyn? ein Mittelbegriff findet doch nicht statt.

Eine

Eine indifferente Handlung, oder wie man zu sagen pflegt, eine Handlung in abstracto, ist, wenn es auch kein Widerspruch im Bessagen wäre, nicht eine moralische Handlung zu nennen, weil sie gar nicht in der Beziehung als Mittel zu einer Absicht gedacht wird z. B. Tobackrauchen, Haare pudern, Manschetten tragen. Fragt man aber überhaupt, ob indifferente Handlungen denkbar sind? so finde ich keinen Zweifel, weil Handlungen in abstracto denkbar sind, die weder gut, noch böse sind; allein es folgt nicht, daß es gleich sey, ob man sie thue, oder unterlasse, weil sie in diesem Falle sogleich in concreto betrachtet werden, und dann ihre Indifferenz aufhört. Nur moralische Handlungen muß man sie nicht nennen.

Handlungen ohne alle Absicht, zeigen Mangel der Aufmerksamkeit und Unvernunft.

## Fünfter Abschnitt.

### Von verbindlichen Handlungen, Pflichten und Rechten.

#### §. 54.

**W**enn zu einer moralischen Handlung, welche sich als Mittel zur Absicht verhält, die Vorstellung hinzukommt, daß die Absicht verlohren oder nicht erreicht werden würde, wenn die Handlung nicht eben jetzt geschähe, so wird die moralische Handlung eine verbindliche Handlung, oder eine Pflicht. Das Gegentheil von dieser moralischen Handlung zu thun, oder sie zu unterlassen, ist mir

wegen



## 46 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

wegen meiner Absicht unmöglich, das ist, es ist moralisch unmöglich — also wird jene mir moralisch nothwendig — ich bin moralisch gezwungen, jene Handlung zu thun. Kurz kann man eine moralisch nothwendige Handlung, eine verbindliche Handlung oder eine Pflicht nennen.

*Anm.* Pflichten aus Naturtrieben: aus natürlichen Empfindungen für das Gute und gegen das Böse herleiten, ist eben so schwankend, als aus Uebereinstimmungen aller Völker in den Meinungen über Rechtmäßigkeit der Handlungen und aus andern äussern Gründen sie herzu-  
leiten.

### §. 55.

Aus dem vorigen folgt, daß viele Handlungen als Mittel zu meinen Absichten sich verhalten können, die aber deswegen noch nicht Pflichten sind; es kommt auf den jedesmaligen Zustand an, in welchem ich mich befinde, und worin ich die Vorstellung habe, es sey jetzt meiner Absicht wegen nothwendig, diese und keine andere moralische Handlung zu thun. Alle meine Pflichten richten sich also nach meinen jedesmaligen Zustand, nach welchem sie entweder beobachtet werden müssen, oder nicht, je nachdem mir die moralische Handlung, meinem Zustande gemäß, nothwendig geworden ist, oder nicht. Es sind die Handlungen z. B. meinem Nebenmenschen zu helfen, ihn zu unterdrücken, meinen Feind zu bessern, ihn zu tödten, dem Armen Almosen zu geben, und ihm zu verweigern, Speise zu nehmen, und nicht zu nehmen, meinen Körper zu verstümmeln, und nicht zu verstümmeln, zu studiren und nicht zu studiren u. s. w.  
nach

nach meinem jedesmaligen Zustande, Pflichten. Ohne Rücksicht auf diesen Zustand kann man sie nicht so nennen, es sey denn, daß man sie Pflichten in abstrakto nennen wollte, in so fern man die Absicht, worauf sie sich beziehen, auch in abstrakto gedenkt. Mißverständnisse und Mangel im Unterrichte zu verhüten kann ich sie nicht Pflichten, sondern, wegen ihres möglichen Verhältnisses als Mittels zu einer Absicht, blos moralische Handlungen nennen, weil sie wegen der Verschiedenheit des Zustands so veränderlich sind, und nie allgemeine Vorschriften seyn können.

Aus dieser Ursache glaube ich nicht, daß Pflichten gelehret werden können, sondern vielmehr allgemeine, moralische Handlungen enthaltende, Wahrheiten, die Absichten, worauf sie sich beziehen, und dann endlich Verhaltens Regeln für einen jeglichen Zustand, in welchem sich der moralischhandelnde befinden könnte. Doch scheint es auch genug zu seyn, wenn nur die Absichten und die Verhaltens Regeln gelehret würden, weil die gesunde Vernunft und der gemeine Menschenverstand, die einzelnen moralischen Handlungen aus den Absichten erkennen lehrt.

*Zum. Sollte die Unbestimmtheit in den Lehrsätzen des Naturrechts, die Widersprüche der Naturrechtslehrer, der Mangel der Besserung, alles moralisirend obageachtet, nicht darin seinen Ursprung haben, daß man so gewohnt ist, blos moralische Wahrheiten, oder Pflichten in abstrakto zu lehren?*

### §. 56.

Wenn aber zwey Mittel mir jetzt nach meinem Zustande ganz gleichgültig zu seyn schienen, (ich will mich

darauf nicht einlassen, ob sie es wirklich seyn können) würden wohl die Pflichten zu beyden Mitteln, ihre Nothwendigkeit verlieren, oder welche von beyden würde als Pflicht gelten müssen? Laß es immerhin Zufall seyn, wornach in solchem Falle die erste beste gewählt, oder laß auch den Willkühr zu dieser Handlung mehr bestimmen, als zu jener, so bleibt doch die Handlung, welche geschieht, der zufälligen Bestimmung, oder des Willkührs ohngesachtet, eine moralische Handlung, eine Pflicht. Das folgt aber nicht, daß, weil beyde Handlungen gleichgeltende Mittel sind, eine aufhöre nothwendig zu seyn; nicht eher hört diese eine auf es zu seyn, als bis durch die Vollziehung der andern, sie überflüssig geworden ist.

### §. 57.

Alle meine Pflichten entstehen also aus meiner Vorstellung, daß eine Handlung nach meinem gegenwärtigen Zustande mir jetzt nothwendig sey; keinesweges ist es nothwendig, einen Oberherrn vorauszusetzen, um Pflichten sich gedenken zu können; ja selbst die Gesetze, welche der Oberherr giebt, wirken nicht die Pflichten, sondern ich mache mir auf Veranlassung dieses Gesetzes, selbst eine Handlung zur Pflicht, je nachdem ich einsehe, daß ich durch die Nichtbeobachtung des Gesetzes mehr verlieren, als gewinnen würde, oder daß dadurch meine anderweitigen vernünftigen Absichten nicht verhindert werden, oder vielleicht auch befördert werden. Solche außer mir existirende, mir Handlungen vorschreibende Gesetze wirken bey mir nichts an-

## V. Absch. Von verbindlichen Handlung. :c. 69

anders, als was eine gefährliche Brücke thut, die mir im Wege liegt; von dieser sage ich ebenfalls, sie mache es mir nothwendig, einen Umweg zu nehmen. Bin ich eigensinnig oder unvernünftig gesinnung, so steige ich mit Lebensgefahr darüber hinweg.

### §. 58.

Dies leitet mich auf den wichtigen Unterschied der natürlichen und positiven Pflichten. Obgleich beide Arten durch mich selbst entstehen, so ist doch eine merkliche Verschiedenheit.

Eine natürliche Pflicht ist moralische Nothwendigkeit einer Handlung zur natürlichen Absicht. z. B. Mich zu erhalten ist natürliche Absicht, also Speise zu nehmen, Bewegung und Ruhe zu befördern, alles schädliche von mir zu entfernen, u. s. w. sind natürliche Pflichten.

Nicht jede moralische Nothwendigkeit einer Handlung zur Absicht, wie viele Naturrechtslehrer zu glauben scheinen, ist also natürliche Pflicht, weil die Nothwendigkeit aus bloßen Vernunftsätzen erkannt wird, sondern die Absicht bestimmt es; sonst müßte folgen, daß, wenn mir durch ein Positivgesetz eine Absicht zu erreichen vorgeschrieben wäre, alle Handlungen, die ich in der Beziehung darauf erkenne und vornehme, natürliche Pflichten seyen.

### §. 59.

Eine willkührliche Pflicht ist eine moralische Nothwendigkeit einer Handlung zur willkührlichen Absicht z. B. das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft zu befördern, ist willkührliche Absicht, also bürgerliche

## 70 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

che Unpflichten tragen, dem Oberherrn gehorsam seyn, Verträge halten u. s. w. sind willkührliche Pflichten.

Die willkührlichen Pflichten entstehen dadurch, daß eine Handlung durch den Willen eines andern so mit meinen anderweitigen Absichten verknüpft wird, daß diese verlohren gehen würden, wenn jene Handlung nicht geschähe. z. B. das willkührliche Gesetz, du sollst dir nicht selbst Recht nehmen, legt eben dadurch mir eine Pflicht auf, weil ich bestraft oder mir Uebel zugesügt werden würde, (also die Absicht, alles Uebel von mir abzuwenden, nicht erhalten werden würde) wenn ich doch die Handlung thun würde.

Anm. Den mehesten willkührlichen Gesetzen ist das eigen, daß sie im Fall der Nichtbeachtung Strafen verhängen, nie, oder doch sehr selten, Belohnungen antheilen, nicht deswegen, weil etwa Strafen nothwendig mit einem Gesetze verknüpft seyn müßten, und zu den Vergelt derselben gehörten, sondern weil theils die Furcht mehr wirkt, als Besatzung, theils es leichter ist, einem andern zu schaden, als ihm wohl zu thun.

### §. 60

Vermischte Pflichten sind natürliche Pflichten, welche durch den Willen eines andern noch mehr mit meinen Absichten verknüpft worden sind, als sie es schon waren. Diese neue Verknüpfung geschieht von andern in der Absicht, daß sie desto gewisser erfüllt werden möchten. Alles, was von natürlicher und willkührlicher Pflicht gilt, gilt auch von dieser.

### §. 61.

Die natürlichen Pflichten werden nach dem Objecte gemeinhin in Pflichten gegen sich selbst, gegen den Nächsten und gegen Gott eingetheilt. Diese letztern sind eigentlich keine Pflichten zu nennen, wie wir uns darüber erklären werden. Die Pflichten gegen den Nächsten pflegt man in Liebes- und Zwangspflichten einzutheilen, diese diejenige zu nennen, zu deren Beobachtung man gezwungen werden kann, jene aber, bey denen kein Zwang statt hat; allein, wie ich glaube, sehr ungeschicklich. Denn es ist dieser Unterschied nicht allein sehr veränderlich, weil die Pflichten, welche ich nach meinem oder meines Nächsten Zustande jetzt als Zwangspflicht ansehe, bald, oft in einem Augenblick, durch einen Zufall, als eine Liebespflicht ansehen kann, und umgekehrt; sondern auch unbestimmt, weil sie beyde nach meinem oder meines Nächsten Zustande, nicht für sich betrachtet, dergleichen sind. Ich bin daher eben so stark verbunden, jemanden eine Wohlthat zu erweisen, als ihm das zu geben, was sein ist, wenn in meinem oder meines Nächsten Zustande nicht ein besonderer Grund der Verschiedenheit steckt, der z. B. in Ansehung des Zustandes meines Nächsten, die höchste Bedürfnisß seyn könnte, und mich eben so zur Beobachtung einer Liebespflicht zwingen, als mich nach meinem Zustande meine eigne höchste Bedürfnisß verbinden könnte, ihm das seinige vorzuenthalten. Es sind auch ferner eben die vernünftigen Gründe, oder die Verhältnisse der moralischen Handlungen zur Absicht,

## 72 AllgemTheorie der natürlichen Pflichten.

dem Nächsten eine Wohlthat zu erzeigen, als da sind, ihm das Seinige zu geben. Die letztere Pflicht wird dadurch, daß der, dem ich das Seinige vor-enthalte, sich wegen seines Zustandes eines Zwangsmittels bedient, nicht stärker als die erstere, zu deren Beobachtung er mich gleichermassen durch seinen Zustand aufgefodert, eben so zwingen kann.

Anm. 1. Der Augenschein zeigt es, daß dieser Unterschied aus den, in eingerichteten Staaten, gewöhnlichen Positivgesetzen entstanden sey, als welche die Beobachtung der Pflichten, welche daraus entstehen, einem jeden das Seinige zu lassen, beschützen, und ihre Nichtbeobachtung bestrafen; dahingegen aber die Beobachtung und Nichtbeobachtung der Pflichten, welche daraus entstehen, einem jeden mit dem nützlich zu werden, was uns selbst nicht schädlich ist, unbemerkt lassen. In Rücksicht auf das bürgerliche Recht sind die Liebes und Zwangspflichten also dem Effect nach nützlich verschieden, im Naturrechte aber bloß dem Namen nach. Daher unterscheidet das, nach Positivrecht eingerichtete, Naturrecht, vollkommne und unvollkommne Rechte; beschützt jene, weil sie das fordern, was schon mein ist, also weil sie auf Zwangspflichten gehen, und läßt die letztern unbemerkt. Im Naturrecht aber läßt sich nach unsern Grundsätzen ein sogenanntes vollkommnes Recht nicht stärker gedenken, als ein unvollkommnes Recht, weil es in beyden Fällen auf meinen Zustand und auf die darauf passende Absicht ankommt. Das ganze nachfolgende System soll es aufweisen, ob wir durch die Verwerfung dieses Unterschiedes in dem Vertrage der Pflichten verlihren, oder nicht.

Anm. 2. Man unterscheidet auch noch inneres Zwangsrecht, und äußeres Zwangsrecht; bloß ein Nothunterschied, um sich in Widersprüchen beim Vertrage der natürlichen Pflichten zu helfen, die zu entstehen

hen pflegen, wenn man eine und eben dieselbe Handlung auf Grundsätze der Moral, und auf Grundsätze des Naturrechts zugleich zurückführt, und beurtheilt.

### §. 62.

Dieses leitet mich auf die Untersuchung der Fragen, woher unsere Pflichten gegen andere und woher unsere Rechte auf andere entstehen? Was die erstere Frage betrifft, so hat ein erhabener Schriftsteller (\*) gemeynet, daß sie aus der Selbstliebe hergeleitet werden können, obgleich verschiedene dawieder gestritten haben. Ich dünkte, daß allerdings die Selbstliebe, so wie sie ein direkter Grund der Pflichten gegen sich selbst ist, ein indirekter Grund der Pflichten gegen andere sey; in der Art, daß ich, andern wohlzuthun, mich für verbunden achte, damit mir nicht allein niemand zu schaden suche, sondern jedermann mir auch behülflich zu werden bemühet sey, und im Gegentheil daß ich, andern nicht zu schaden, mich für verbunden halte, damit niemand diesen Grund habe, mir wieder Schaden zuzufügen. Ueberhaupt ist es aber unnöthig, die Pflichten gegen andere aus der Selbstliebe herleiten zu wollen, da direkte Gründe derselben da sind, welche aus den vernünftigen Betrachtungen entstehen, daß ich einen Ueberschuß von Kräften habe, die ich nicht alle zu meiner Vervollkommenung nöthig habe, und daß die Menschen von Natur weder ohne alle Verknüpfung sind, noch in solcher sonderbaren Verknüpfung stehen, daß

E 5

der

---

(\*) Im Dialogue de Morale Berlin 1764.



## 74 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

der eine auf den Ruinen des andern seine Vollkommenheit aufbauen müßte. Doch hievon unten mehr.

Die zweite Frage hatte schon längst Grotius aufgeworfen und beantwortet, und nach ihm Wolf bestimmter gelehrt, daß die Rechte auf andere aus unsern Pflichten entstehen. Ich glaube, man kann beides annehmen, sowohl aus den Pflichten anderer gegen uns, als aus unsern Pflichten gegen uns selbst. Einige Beispiele werden dies aufklären. Wenn Caius ein Almosen bedarf, so ist er verbunden, oder er hat das Recht es zu fordern, und weil Sempronius (so wie jeder andere Mensch) verbunden ist, Almosen zu geben, so hat Caius das Recht vom Sempronius es zu fordern. Ferner: Caius ist verbunden alles Uebel von sich abzuwenden, er hat daher das Recht, oder ist verbunden, den Sempronius zu strafen, der ihm Beleidigungen zuzufügen droht; und hiawiederum, weil Sempronius verbunden ist, dem Caius nicht Uebel zuzufügen, so hat Caius das Recht, die einzelne Beleidigung durch Uebel abzuwenden. Ich sehe nicht ein, daß hieraus irgend eine Unbequemlichkeit oder Absurdität fließen könnte. Herr Sulzer meynet, \*) daß es schwer sey, diesen Grundsatz auf alle besondere Fälle anzuwenden; und man könnte vielleicht gar daraus schliessen, daß wir zuweilen das Recht hätten, einen andern zu zwingen, uns zu dienen, oder eine Wohlthat zu erzeigen. Allerdings habe ich nach einer auf meinen Zustand sich beziehenden Bedürfniß die Pflicht, oder

das

---

\*) pag. 391 seiner vermischten philos. Schriften.

## V. Absch. Von verbindlichen Handlung. 75

das Recht, den andern zu Erweisung einer Wohlthat zu zwingen, ohne daß es auf irgend eine Weise ungereimt genannt werden könnte, es sey denn, daß man diese Sache nach bürgerlichen Rechtsgrundsätzen betrachten wollte. Der Beweis liegt in dem vorhergehenden. Ferner sagt Herr Sulzer; andere Rechte aber, die gewiß vollkommen sind, würden nur sehr gezwungen aus diesem Grundsätze abgeleitet werden können. Ich habe ein vollkommenes Recht auf einen Theil des Vermögens meines Schuldners; aber das natürliche Recht verbindet mich nicht, mir in jedem Falle, was man mir schuldig ist, wiedergeben zu lassen. Ganz recht; das Naturrecht hält das nicht allezeit für ein vollkommenes Recht, was das bürgerliche Recht dafür hält, wie der gegenwärtige Sulzersche Fall zeigt, weil sich meine Pflichten nach meinem und meines Nächsten Zustande richten; und geben also kein solches Recht, von meinem Schuldner allezeit das schuldige zu fordern, als mir das bürgerliche Gesetz giebt, den Schuldner bis aufs Hemd auszuplündern. Das Naturrecht richtet sich nach ganz andern Grundgesetzen, als wornach sich das bürgerliche Recht richtet, daher ist Verschiedenheit und Widerspruch zu erklären; ein Widerspruch den der Zweck bürgerlicher Gesellschaft nothwendig macht. Wer beides vereinigen will, muß die Grundsätze des einen, oder des andern umstoßen.

Anm. 1. Der Satz des Positivrechts, daß Recht und Verbindlichkeit correlata seyn, paßt auch nicht auf natürliche Pflichten. In dem eben gesagten liegt die Erklärung.

Anm. 2.

## 76 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

Nam. 2. Wenn wir in der Folge von Rechten eines Menschen auf den andern reden, so verstehen wir entweder Pflichten, welche der eine gegen sich selbst hat, von dem andern etwas zu fordern, oder Pflichten, welche der andere gegen mich hat.

Nam. 3. Diejenigen welche meinen, daß Rechte auf andere nur aus Verträgen, oder Belohnungen entstehen könnten, denken sich sehr kurzsichtig aus, und haben bloß bürgerliche Verfassung im Kopf, nach welcher allein aus diesen beiden Quellen, außer der unmittelbaren Verordnung der Gesetze, die Pflichten entstehen.

### §. 63.

Noch eine Frage ist uns endlich zu beantworten übrig, ob es nach den Grundsätzen des Naturrechts Rechte giebt? Wenn man unter einem Rechte, eine moralische Möglichkeit zu einer Handlung versteht, und es nach den Grundsätzen des Naturrechts keine Handlung giebt, die als eine moralisch mögliche (d. i. als eine, wodurch nicht irgend eine Absicht zerstöhret wird, oder kurz die keiner Absicht zuwider ist) geschehen könnte, so folgt, daß es nach dem Naturrechte gar keine Rechte, sondern lauter Pflichten giebt. Denn jede Handlung, welche geschieht, muß nach der vernünftigen Betrachtung als Mittel zur Absicht, und nur dann geschehen, wenn der Zustand es erfordert, oder wenn sie moralisch nothwendig ist. Geschieht eine Handlung, die nur moralisch möglich, nicht moralisch nothwendig war, so hat man entweder irgend eine Absicht verloren, oder versäumt, weil die Absichten des Menschen, die immer bey ihm unzertrennlich sind, in jeglichen Augenblick, worinn er geschäftig seyn kann, Handlungen

lungen als Mittel nothwendig erfordern; durch moralisch mögliche Handlungen aber Absichten nur nicht zerstöhret, nicht aber befördert werden.

Es ist also die lehre, von den sogenannten natürlichen Rechten, wieder eine, aus der Ähnlichkeit des Positivrechts eingeschlichene lehre, die den Grundsätzen des Naturrechts gänzlich zuwider ist.

Ich werde daher den Satz, daß jegliche unserer moralischen Handlungen einem natürlichen Gesezze unterworfen sey, den jedermann unter gedoppelten Verstande, annimmt, nur in dem einzigen eigentlichen Verstande nehmen, daß jede unserer Handlungen mit moralischer Nothwendigkeit geschehen müsse.

### §. 64.

Pflichten, in einem Satz ausgedruckt, nenne ich hier ein Gesezz. Daher ist natürliche Pflicht in einem Satz ausgedruckt ein natürliches Gesezz.

So kann aber nicht auf ähnliche Weise ein Positivgesezz erklärt werden, als welches ein Satz ist, der eine willkührliche Pflicht vorschreibt, weil die Abfassung in Worte und die Bekanntmachung dieses, eine Handlung vorschreibenden, Sazes vorausgesetzt werden muß, ehe der, für welchen es verfaßt worden ist, eine Pflicht daraus hernehmen kann. Bey diesen sind also die Worte nothwendig, bey den natürlichen Pflichten aber unnüz, indem diese nie, als ausser dem Menschen existirend, gedacht werden können.

## §. 65.

Das Naturrecht wird gemeinhin durch den Inbegrif der natürlichen Gesezze erklärt; allein ich möchte es weder Naturrecht nennen, noch auch so erklären; das erste nicht, weil in Naturrechte gar nicht die Rede von Rechten seyn kann, und das andere nicht, weil gar keine natürliche Gesezze, als ausser dem Handelnden existirende, gedacht werden können und also kein solcher Inbegrif natürlicher Gesezze, als der Inbegrif der Positivgesezze, möglich ist. Lieber nenne ich es System der natürlichen Pflichten, welches ein Inbegrif von Regeln ist, welche Anweisung geben, wie man allezeit nach natürlichen Absichten und Mitteln handeln solle.

## Sechster Abschnitt.

Von der Stärke der Pflichten an sich und verhältnismäßig betrachtet.

## §. 66.

Die verschiedene Stärken der Pflichten an sich betrachtet, hängen sowohl von der Menge der Folgen, welche sie auf ihre Absicht haben, als auch von den Graden der Nothwendigkeit ab. Daher entstehen folgende allgemeine Regeln:

1. eine und dieselbe Pflicht ist zu der Zeit stärker, da sie mehr Folgen auf die Erreichung einer Absicht, und auf den Verlust anderer Absichten hat, als sie zu der andern Zeit hat. Z. B. ich bin jetzt mehr verbunden Speise, zu nehmen, da ich den Schmerz  
des

- des höchsten Hungers empfinde, als jetzt, da ich nur meiner Gewohnheit wegen Speise nehme.
2. je mehr Absichten durch eine Pflicht, die jetzt geschieht, erreicht oder erhalten werden, je grösser ist die moralische Nothwendigkeit, und also je stärker ist die Pflicht. z. B. die Pflicht, mich jetzt aus einer Lebensgefahr zu retten, ist stärker, als die Pflicht, jetzt meine nothdürftigen Güter in Sicherheit zu bringen.
  3. je deutlicher und je gewisser ich überzeugt bin, daß eine Handlung jetzt ein zuverlässiges Mittel seyn würde, meine Absicht zu erreichen, und die Unterlassung derselben ein Mittel seyn würde, meine Absicht zu verlihren, je stärker halte ich meine Pflicht. Wenn ich z. B. schon mit gezücktem Schwerdt von meinem Feinde angegriffen werde, so glaube ich des mir zuzufügenden Schadens jetzt gewiß zu seyn, und halte es jetzt mehr für meine Pflicht, mich zu vertheidigen, als da er es noch nicht that.

### §. 67.

Die verhältnißmäßige Stärke verschiedener Pflichten beruhet auf die Verhältnisse der Absichten unter einander, wozu sie die Pflichten sind. Daber gelten folgende Regeln:

1. Je wichtiger die Absicht ist, desto nöthiger sind die Handlungen als Mittel dazu. Die Wichtigkeit der Absicht muß aus ihrem Verhältniß zur höchsten wesentlichen Absicht beurtheilt werden.
2. Die Verbindlichkeit zur wesentlichen Absicht ist die höchste, und alle übrige müssen ihr nachstehen.
3. Die

## 80 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

3. Die Verbindlichkeit zur zufälligen Absicht ist eine schwächere Pflicht; daher dauert sie nur so lange, als sie der wesentlichen Absicht nicht zuwider ist.
4. Unter den zufälligen Pflichten geht die, welche mehr Beziehung auf eine wesentliche Absicht, als die andere hat, vor.
5. Je mehr die Nichtbewürkung einer, von einem andern mir vorgesetzten, Absicht, mit dem Verlust meiner anderweitigen Absichten verknüpft ist, desto stärker ist die Pflicht, den Willen des andern zu erfüllen. Und endlich
6. je mehr ein anderer bemühet seyn würde, meine anderweitigen Absichten zu vernichten, wenn ich fortfahren würde, eine meiner eigenen Absichten zu bewürken, desto stärker ist die Pflicht, diese Absicht fahren zu lassen.

### §. 68.

Man kann nicht behaupten, daß natürliche Pflichten insgesamt und allezeit stärker seyn, als positive Pflichten, und daher, so wie die natürlichen den positiven vorgehen, keine positive Pflicht eine natürliche aufheben könnte. Man stelle es sich so vor: Wenn die natürliche Pflicht der Art ist, daß ohne sie zu erfüllen, ich meine wesentliche Glückseligkeit verlieren würde, so kann keine positive Pflicht gedacht werden, welche ihr den Rang streitig machen könnte, und ihr gleich wäre. Wenn aber mit einer zufälligen natürlichen Pflicht, eine solche positive Pflicht streiten würde, in deren Unterlassungsfall ich mich wesentlich unglücklich machen würde, so geht die positive Pflicht der natürlichen Pflicht vor.

Man

## VI. Abschn. Von der Stärke der Pflichten :c. 81

Nie kann also eine positive Pflicht mit meiner wesentlichen Pflicht streiten, so daß mir wegen Nichtbeobachtung der positiven Pflicht meine wesentliche Glückseligkeit zerrüttet werden würde.

### §. 69.

Pflichten gegen mich selbst und Pflichten gegen andere verhalten sich in ihrer Stärke so, daß

1. die wesentlichen Pflichten gegen mich stärker sind, als alle Pflichten gegen andere; weil die Pflichten gegen andere allezeit nur zufällige sind, sie mögen nun Pflichten zur wesentlichen, oder zur zufälligen Absicht seyn, indem es gar nicht, weder zu meiner Existenz, noch zu meiner wesentlichen Vervollkommenung nothwendig ist, daß dieser Mensch ausser mir, und mit Vollkommenheiten existire.
2. meine zufälligen Pflichten gegen mich selbst sind stärker, als meine Pflichten zur zufälligen Absicht meines Nächsten, weil diese in Beziehung auf mich in gedoppelter Zufälligkeit sind, theils weil sie schon an sich betrachtet bey meinem Nächsten, theils weil sie auch in Ansehung meiner zufällig sind; jene aber haben nur einfache Zufälligkeit.
3. Meine zufällige Pflicht gegen mich, ist nicht so stark, als die Pflicht, die wesentliche Absicht meines Nächsten zu befördern. Ob gleich für mich dadurch ein Verlust entsteht, so ist doch dieser in Betrachtung auf die mögliche Vollkommenheit



## 32 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

menheit des ganzen Menschengeschlechts, welche ich als Weltbürger zu befördern schuldig bin, und in Betrachtung des Verlusts der wesentlichen Absicht meines Nächsten kleiner. Wieder diesen Grundsatz würde ich verstossen, wenn ich meiner Ruhe und Kräfte schonen, und meinen Nachbar nicht aus der Lebensgefahr retten wolte. Doch dies läßt sich hier nicht, so wenig es auch der rechte Ort ist, gehörig beweisen; mehreres davon und mehr Beweis unten in der Lehre, von den Pflichten gegen den Nächsten.

### §. 70.

Der Pflichten gegen meinen Nächsten giebt es zwei Arten; Pflichten gegen seine wesentliche, und gegen seine zufällige Absichten; jene sind stärker als diese. Der Beweis liegt in dem vorhergehenden.

Ob die Pflichten gegen Gott in irgend einer Betrachtung stärker seyn können, als Pflichten gegen sich selbst, und gegen andere, wollen wir an einem bequemern Ort ausmachen.

---



## Siebenter Abschnitt.

### Von Beobachtung der Pflichten, und der Collision derselben; Von Ausübung der Rechte.

#### §. 71.

**M**eine Pflicht beobachten heißt, die Handlung jezt thun, und zwar so thun, wie sie mir moralisch nothwendig ist. Ich darf nicht mehr thun, sonst handle ich ohne Absicht; ich darf auch nicht weniger thun, sonst erreiche ich die Absicht entweder gar nicht, oder nicht so vollständig, auch so bald nicht, wie ich sie erreichen soll. Die entgegen gesetzten Fälle sind Verletzungen meiner Pflicht.

#### §. 72.

Um genau die Pflicht in jeglichem Augenblick zu beobachten, welche beobachtet werden muß, und keine der Pflichten zu verletzen, damit nicht irgend eine Absicht verloren gehe, oder unerreicht bleibe, so folgt,

1. es müssen mir alle meine Absichten, wesentliche und zufällige, worauf entweder meine ganze Beschäftigkeit, oder doch ein Theil derselben hinzielt, beständig gegenwärtig seyn, damit kein Augenblick, der zur Erreichung derselben angewendet werden könnte, ungebraucht vorbeystreiche,

## 84 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

2. Ich muß meinen jedesmaligen Zustand genau in Verhältniß auf die ganze Reihe meiner Absichten betrachten, und mich mit Deutlichkeit und Gewißheit zu überzeugen suchen, zu welcher von allen meinen Absichten jetzt eine Handlung, mit Pflicht sey.
3. ich muß auch suchen, meinen Zustand jedesmal möglichst so zu formen, daß es mir nicht nur möglich, sondern auch leicht werde, jene vorgehaltene Absichten zu erreichen.
4. damit der, in jeglichen Augenblick zu fassende entscheidende Entschluß, leichter werde, so fange man die wichtige Betrachtung damit an, daß man zuerst die Absichten sich vorhält, welche verloren gehen könnten, vergleiche sie mit den Absichten, welche eben jetzt nach seiner Lage und Zustand zu erreichen möglich sind, und bemühe sich dann erst, einen Entschluß zu gründen. Mit einer Betrachtung muß der Anfang gemacht werden; besser mit jener, welche Absichten verloren gehen könnten, als mit der, welche Absichten zu erreichen möglich sind; besonders auch aus dem Grunde mit, weil die Furcht des Verlusts aufmerksamer macht, als die Hoffnung.

Es scheint freylich sehr schwer, ein Weiser zu seyn, aber doch nicht so schwer, als es scheint, weil Übung die Sache erleichtert, die im Anfang so schwer ist, ehe Gewohnheiten die Stelle weitläufiger Untersuchungen vertreten. Wenn ich das erste mal über eine gefährliche Brücke gehen soll, so untersuche

## VII. Absch. V. Beobachtung d. Pflichten: c. 85

tersuche ich erst die Haltbarkeit, messe meine Schwere, die Art des Gangs darnach ab; bin ich aber schon einige mal herüber gegangen, so schwinden alle diese furchtsamen Untersuchungen.

### §. 73.

Wenn nun zu verschiedenen Absichten mehrere Handlungen nach der Lage, in welcher ich mich befinde, zu gleicher Zeit nothwendig sind, und so nothwendig sind, daß entweder eine Absicht ganz verlohren gehen, oder unerreicht bleiben muß, weil nur zu der gesetzten Zeit eine von beyden entgegengesetzten Handlungen geschehen kann, so bin ich in einem Zustande, wo die Erreichung, oder Beförderung einer Absicht, mit dem Verluste, oder Nichtbeförderung der andern streitet; diesen Zustand nennt man den **Collisions** Zustand; dieses Verhältniß zweier Pflichten aber, welche zu gleicher Zeit beobachtet werden sollten, aber nicht können, heißt eine **Collision**, oder **Streit der Pflichten**.

### §. 74.

Eine wahre **Collision** kann nur bey Pflichten statt haben, von denen die Absichten, worauf sie hinielen in gleichem Range stehen. Also nur wesentliche Pflichten mit wesentlichen Pflichten, zufällige mit zufälligen können in **Collision** kommen; alle übrige **Collisionen**, als der zufälligen mit einer wesentlichen Pflicht u. s. w. sind nur **Schein Collisionen**.

### §. 75.

Welche Pflicht nun in der **Collision** beobachtet werden müsse, muß nach der Stärke der Pflicht

## §6 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

beurtheilt werden. Man wende daher die im vorigen Abschnitte von der Stärke der Pflichten vorgetragene Grundsätze hierauf an, so entstehen folgende Regeln

1. wenn meine wesentliche Pflichten unter einander in Collision kommen, so geht die allgemeinere vor.
2. wenn meine zufällige Pflicht mit einer andern zufälligen Pflicht streitet, so geht die vor, welche die meiste Beziehung auf eine meiner wesentlichen Absichten hat.
3. streitet meine zufällige Pflicht gegen mich, mit der Pflicht zur wesentlichen Absicht gegen meinen Nächsten, so geht die letztere vor.

Pflichten gegen Gott, können nicht mit Pflichten gegen mich, oder mit Pflichten gegen den Nächsten in Collision kommen, weil jede wahre natürliche Pflicht, eine Gottgefällige ist, und ihm dadurch schon der Dienst geschieht, den ihm die vernünftigste Kreatur schuldig ist.

## §. 76.

Es kann sich also sehr oft ereignen, daß ich um meine höhere Pflichten zu beobachten, eine niedere Pflicht verletzen, oder ein kleineres Uebel geschehen lassen, oder sogar wirken muß; das schadet aber, weil es unvermeidlich war, der Rechtmäßigkeit meiner Handlungen nicht. So lange noch ein anderes Mittel, ohne ein Uebel zu wirken, möglich ist, so lange bin ich noch nicht in diesem Zustande der Collision.

In so fern ich, das Uebel meinem Nächsten zuzufügen, verbunden bin, um meiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, in so fern pflegen die Naturalisten mit ein Zwangsrecht (ius necessitatis, ius cogens, ius cogendi) zuzuschreiben. Ein Recht, oder vielmehr eine Pflicht, die nicht allezeit, wie viele, den Grundsätzen des Positivrechts gemäß, glauben, aus einer vorhergegangenen Beleidigung, sondern auch ohne dieselbe unmittelbar aus meinen Pflichten gegen mich entspringt. Es gründet sich dasselbe auf die Regel: wenn ich meine Absicht auf keine andere Weise erreichen kann, als daß ich meinem Nächsten ein Uebel zufüge, so bin ich verbunden, nur so viel und nur so grosses Uebel ihm zuzufügen, als zureichend ist, jene meine Absicht zu erreichen. Was das aber für ein Verhältniß meiner Absicht zu dem Uebel, welches ich meinem Nächsten zufüge, seyn müsse, ist schon in dem vorhergehenden bestimmt.

Hieraus läßt sich erklären, wie weit ich in meiner Vertheidigung und in Bestrafungen gehen dürfe.

## Achter Abschnitt.

## Von Zurechnung der beobachteten und nicht beobachteten Pflichten, von Strafen und Belohnungen.

## §. 77.

Jemanden eine Handlung zurechnen, heißt, ihn als die wirkende Ursach von einer moralischen Handlung ansehen. Dies Urtheil fälle ich entweder selbst, oder ein anderer fälle es von mir; dies ist fremde, jenes ist eigene Zurechnung.

Eigene Zurechnung ist also nichts anders, als das Bewußtseyn, ich habe eine Handlung gethan, die sich auf eine meiner Absicht bezieht. Man pflegt dieses Vermögen, so zu urtheilen, sowohl, als das einzelne Urtheil das Gewissen zu nennen.

Die einzelnen Urtheile von der Verletzung einer Pflicht pflegt man wohl Gewissensbisse, Gewissensschläge zu nennen.

Bei einem jeden Menschen, der nur Aufmerksamkeit auf seine Handlungen hat, muß nothwendig die Urtheilskraft, so wie sie sich vor der Handlung in Ueberlegungen äusserte, auch nach der geschähehenen Handlung geschäftig zeigen, und entweder das Urtheil von einer beobachteten, oder von einer nicht beobachteten Pflicht fällen.

## §. 78.

Ist das zur eigenen Zurechnung gehörige Bewußtseyn, mit der möglichsten Überzeugung von der Nicht-

ver-

verletzung einer Pflicht verbunden, so ist's ein ruhiges Gewissen, wo nicht so ist's ein unruhiges Gewissen. Das Bewußtseyn, man habe seine Pflicht beobachtet heißt gutes Gewissen; der Gegensatz ist böses Gewissen. Bildet man sich ein, man habe seine Pflicht beobachtet, da es doch nicht ist, so heißt es ein irrendes Gewissen; ist das eigene Urtheil aber wahr, so heißt es richtiges Gewissen.

Gewissenhaft ist der, welcher nie eine Handlung unternehmen will, ohne vorher sich die völlige Ueberzeugung verschafft zu haben, er werde seine Pflicht beobachten.

Gewissenstrupel ist eine einzelne Bedenklichkeit, es möchte eine Handlung wieder eine Pflicht laufen.

Glücklich ist der, dessen Gewissen nicht schläft, und der, durch stete Aufmerksamkeit auf seine Handlungen, sich die Fertigkeit erworben hat, auch darüber zu urtheilen, denn er wandelt den Weg der Weisheit, und der Tugend.

### §. 79.

Fremde Zurechnung gründet sich in dem Urtheil eines andern, daß ich eine moralische Handlung gethan, und zwar entweder eine Pflicht beobachtet, oder eine Pflicht verletzt habe. Wer dies Urtheil als ein wahres fallen will, muß sehr bekannt seyn mit dem Zustande des handelnden, und mit allen den Pflichten, die darauf einige Beziehung



hatten, um bestimmen zu können, welche von diesen Pflichten beobachtet, oder verletzt sey. Nichts kann mehr trügen, als der äussere Schein von der Handlung des andern, der nicht eher zur Wahrheit übergeht, als bis die genaueste Untersuchung angestellt worden. Es giebt wohl allgemeine Regeln für die Pflichtmäßigkeit gewisser Arten von Handlungen, nach welchen man glaubt, ohne jene ängstliche Untersuchungen, urtheilen zu können; allein was für Abänderungen wegen der verschiedenen möglichen Individuationen leiden nicht diese?

Dann pflegt man nach seiner Empfindung zu urtheilen, wenn der andere auf uns nicht so gehandelt hat, wie wir glaubten, daß es seine Pflicht gewesen sey; aber man pflegt auch noch leichter in seinem Urtheile überrascht zu werden, als in der vorhergehenden Art der Urtheile, besonders wegen des Gefühls eines vermeinten Unrechts, und der daher entstehenden Leidenschaft.

Urtheile also nie von der Handlung deines Nächsten nach deinem dir eigenen Handlungs System, nie nach blossen Gefühl, sondern untersuche das, nach seiner Lage eigene, Handlungs System deines Nächsten, und alle die Umstände und Collisionen unter welchen er gehandelt hat.

## §. 80.

Strafen sind Uebel, welche auf die Nichterfüllung einer Pflicht folgen; sind sie unmittelbare Folgen aus der Handlung selbst, so heissen sie natürliche

liche Strafen; werden diese Uebel aber von einem andern zugesügt, so heißen sie willkührliche, oder positive Strafen.

Aus dem Gegensatz läßt sich erklären, was natürliche und willkührliche Belohnungen sind.

### §. 81.

Jede Beobachtung einer natürlichen Pflicht hat ihre Belohnungen, und jede Verletzung einer natürlichen Pflicht ihre Strafen bey sich, welche sich allezeit nach den Graden der Beobachtung, oder Verletzung der Pflicht selbst richten, diese ist im Verlust, oder Nichterreichung der vorgehabten Absicht sichtbar, und äussert sich durch das unruhige Gewissen, wenn jene, Erreichung der Absicht, Bewürkung einer Vollkommenheit und ein ruhiges, gutes Gewissen zur Folge hat.

### §. 82.

Willkührliche Strafen haben entweder Besserung, oder Beyspielgebung, oder beydes zugleich zur Absicht. Wenn sie aus keiner dieser Absichten zugesügt werden, so ist es Rache, thierische Wuth. Diese Strafen werden von einem andern mit denn zur Besserung zugesügt, wenn er von mir ein bey sich empfundenes Uebel herleitet, und glaubt, ich würde auf dieselbe Art zu handeln fortfahren. Ob aber ich meinen Absichten, und meinen Pflichten gemäß ihm Uebels zugesügt habe, oder nicht, braucht er so wenig zu untersuchen, als meine Beobachtung meiner Pflichten ihn zur Unterlassung, ein Uebel  
von

## 92 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

von sich wegzuschaffen, verpflichtet könnte, weil es genug ist, daß er sich für verbunden hält, ein Uebel von sich entfernen.

Strafen zum Beispiel werden zugefügt, wenn mehrere andere auf ähnliche Weise ein Uebel bedrohen, um diese durch Furcht von dieser Bemühung abzuschracken, wenn auch gleich der erstere Beleidiger sich schon gebessert hat. Aber nicht in allen Fällen ist es Pflicht, sie dem ersten Beleidiger zuzufügen, sondern manchmal ist es Pflicht, die anzugreifen, welche das ähnliche Uebel bedrohen.

So wie Strafen zur Besserung, oder zum Beispiel dienen, so gereichen auch Belohnungen zur Aufmunterung, beständig gutes zu wirken, und andern zur Aufforderung, ein ähnliches zu thun.

### §. 83.

Weil der, welcher Mitursach von einer Handlung ist, auch das Seinige zur Wirklichwerdung der Handlung beigetragen hat, so ist ihm nach dem Grade der Freyheit, womit er die Handlung hat vollbringen helfen, auch die Zurechnung zu machen.

## Ende der Theorie.

System

S y s t e m  
der  
natürlichen Pflichten.

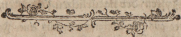
---

1848

1848

1848 1848

---



## Erstes Capitel.

### Verschiedenheit der natürlichen Pflichten.

#### §. 1.

**D**ie innere Verschiedenheit der Pflichten, als Mittel zur Absicht betrachtet, erhellet aus der Verschiedenheit der Absichten; die äussere oder verhältnismässige Verschiedenheit aber beruhet auf die Zustände des Menschen. Diese sind entweder eigene oder gemeine Zustände. Der einem Menschen eigene Zustand kann in seinen Fähigkeiten, Fertigkeiten, Vollkommenheiten, und Mängeln, jedes wieder nach verschiedenen Arten und Graden betrachtet, bestehen, auch kann er nach Zeit und Ort, wo er lebt, verschieden von dem Zustande eines jeden andern seyn. Der gemeine Zustand ist der, welcher bey allen Menschen, oder doch bey den meisten derselben gleich ist. Dieser ist entweder ein natürlich gesellschaftlicher, oder ein willkürlich gesellschaftlicher Zustand.

#### §. 2.

Der natürlich-gesellschaftliche Zustand entsteht aus der Coeristenz mehrerer Menschen, die von einer gleichzeitigen Geburt und leben die Folge ist,

ist, oder aus der Abstammung aus einer Familie, oder aus dem Beyeinanderseyn der Eltern, Kinder und Geschwister, und der Eheleute. Der willkürlich gesellschaftliche Zustand entsteht aus der willkürlichen Vereinigung der Kräfte mehrerer Menschen zu einerley Zwecken. Es kann aber ein Mensch auch ausser diesen beyden Zuständen betrachtet werden; es entstehen daher drey Zustände, der einsame, oder Zustand der Einsamkeit, der allgemeine natürliche gesellschaftliche, welcher in der bloßen Coeristenz mit dem Menschengeschlecht besteht, den wir den geselligen Zustand nennen wollen, und der gesellschaftliche Zustand, welcher entweder ein natürlich, oder ein willkürlich gesellschaftlicher seyn kann.

## §. 3.

Der natürlichen Gesellschaften giebt es nur die beyden Arten; nemlich die Gesellschaft unter Eheleuten, und die unter Eltern und Kinder. Der willkürlichen giebt es so viele, als es willkürliche Zwecke, und willkürliche Vereinigungen zu gemeinschaftliche Zwecke giebt. Wir werden unten nur von der herrschaftlichen, bürgerlichen, und kirchlichen Gesellschaft handeln, aber doch auch nicht anders, als in Beziehung auf den natürlichen Zustand des Menschen, damit wir nicht aus den Grenzen eines Systems der natürlichen Pflichten hinaus gehen.

## §. 4.

Diesem zufolge können die natürlichen Pflichten in drey Hauptgattungen eingetheilet werden, 1) in Pflichten

Pflichten in dem einsamen Zustande, 2) in natürliche gesellige, und 3) in gesellschaftliche Pflichten. Die erstern theilen sich wiederum in Pflichten gegen sich selbst, und in Pflichten gegen Gott, als den Schöpfer und Erhalter der Menschen.

## §. 5.

Wir werden zuerst von den Pflichten des Menschen im Stande der Einsamkeit handeln, und darauf die übrigen folgen lassen. Unser Hauptaugenmerk wird bey diesem Theil unserer Abhandlung seyn, daß wir nur die möglichen Pflichten des Menschen betrachten, die er haben würde, wenn auch kein Mensch neben ihm weiter existirte. Deswegen wird aber nicht behauptet, als wenn diese Pflichten in dem geselligen Zustande entweder gar nicht statt hätten, oder aufgehoben würden, oder sonst auf irgend einige Weise ihre Kraft verlöhren; vielmehr sind sie von der menschlichen Natur unzertrennbar, man mag in einem Zustande, oder an einem Orte der Welt leben, wo man will. Selbst mitten unter den geselligen und gesellschaftlichen Pflichten, behaupten sie den ersten Platz, und gehen in der Regel allen übrigen vor. Daß sie getrennt von den übrigen Pflichten, womit sie gemeinhin nach den gewöhnlichen Zuständen des Menschen verbunden sind, gelehret werden, gehört zu der Ordnung unsers Systems, und wird seinen grossen Nutzen haben, bey der Abhandlung der folgenden Pflichten, wo inzwischen jederzeit auf die gegenwärtige Abhandlung Rücksicht genommen werden muß.



## Zweytes Capitel.

### Von den natürlichen Pflichten in dem Zustande der Einsamkeit.

---

#### Erster Abschnitt.

#### Von den Pflichten gegen sich selbst.

#### §. 6.

**D**a alle meine natürliche Pflichten aus meinen Absichten, und aus der Vergleichung meiner Kräfte und meines Zustandes, mit Erhaltung und Erreichung derselben, entstehen, so ist offenbar, daß es so viel Arten von natürlichen Pflichten giebt, als es Absichten giebt, wesentliche, natürlich zufällige, und willkührliche.

Bermöge meiner wesentlichen Absichten, muß meine Hauptforge, und vorzügliche Bemühung seyn, die Natur meiner Seele kennen zu lernen, die Kräfte und Fähigkeiten derselben zu vervollkommen, und jede Gelegenheit zu benutzen, um sie immer mehr und mehr zu erhöhen. Wo ich aber nicht meinem Körper die Festigkeit, Dauer und Gesundheit gebe und erhalte, welche erfordert wird, um ungestört so lange, und so richtig, als möglich ist, sinnliche Gegenstände zu empfinden und zu betrachten, und auf äussere Dinge zu wirken, so kann jene Absicht, Vervollkommenung meiner Seelenkräfte, nicht erreicht werden. Hieraus folgt, daß die Sorge für die eben genannten Eigenschaften meines Körpers den vorherbeding-

ten

ten Zustand wirkt, ohne welchen die Seele nicht vollkommen und nicht geschäftig seyn kann.

§. 7.

Aus dieser Betrachtung der Vollkommenheiten meines Körpers, als des vorherbedingten Zustandes zur Vervollkommnung meiner Seele, fließen folgende Pflichten.

1. ich muß alles, meinem Körper sowohl im Ganzen, als in Theilen schädliche, auf das sorgfältigste vermeiden, theils dadurch, daß ich ihn gegen schädliche Dinge in Sicherheit setze, theils dadurch, daß ich Mangel der Pflege, der Ruhe und der Bequemlichkeit verhüte, theils auch seine einzelne Kräfte in keinem Stücke überspanne.
2. ich muß meinem Körper nur das geben, was ihm nützlich ist; ein bestimmtes Maas von Nahrung, Arbeit, Ruhe und Bequemlichkeit; sowohl das, was zu viel, als das, was zu wenig ist, ist schädlich. Was dies für ein Maas seyn müsse, laßt sich in einer allgemeinen Regel nicht bestimmen, sondern ein jeder individueller Körper kann aus eigener Erfahrung sich selbst die nöthigen Regeln abziehen.
3. ich muß auch die Kräfte meines Körpers möglichst erhöhen, damit er fester, undurchdringlicher, unempfindlicher gegen schädliche Vorfälle und geschickter durch allerley Uebungen werde.

Anm. 1. Alles dieses zusammen genommen heißt kurz, ich muß meine Existenz zu erhalten suchen. Existenz versteht man nur blos vom Leben des Körpers, wovon dessen Verbindung mit der Seele abhängt.

Anm. 2. Unser Unterricht würde überaus weitläufig werden, wenn wir hier jede einzelne Handlung anzeigen wollten, wodurch diese Absichten erreicht werden können; vielmehr muß es der Beurtheilung eines jeden einzelnen Menschen, seiner eigenen Erfahrung und der Unterweisung des Physiologen, Psychologen und Arztes überlassen seyn. Es ist aber auch wohl nichts leichter, als hierin Erfahrungen zu machen, diesen und den von andern gegebenen Beyspielen gewäße Regeln sich zu bilden.

### §. 8.

Die bey meiner Seele mögliche Vollkommenheiten kann ich als eigene, und als gemeine ansehen; diese muß ich mit allen Menschen, die zu ihrer Vervollkommung gewüßt haben, gemein haben; jene, weil sie sich nach bestimmten Graden meiner Seelen Vermögen, meiner natürlichen Anlage, nach meinem Genie, und nach meinem Zustande, Verhältnissen und Bedürfnissen richten, sind mir eigen, oder kommen doch nur den wenigen Menschen noch zu, die etwa mit mir unter einerley Umständen sich befinden.

Wer die gemeinen Vollkommenheiten der Seele sich schon verschafft hat, dem ist es etwas leichtes, dieser Vollkommenheit die, nach seinen Umständen nöthige, Modification zu geben.

### §. 9.

Die Vollkommenheiten der Seele erwachsen aus der Uebung der Fähigkeiten derselben und der Erhöhung zu Fertigkeiten. Der Philosoph, und insbesondere der Logiker giebt Regeln, und zeigt die Mittel zu dieser Vervollkommnung.

Wegen

Wegen der ewigen Dauer meiner Seele, und der nahen Grenze des künftigen Lebens an das gegenwärtige, als den Zubereitungsstand zu höhern Vollkommenheiten und zum Genuß der schon erlangten, ist es natürliche Pflicht, durch philosophische Kenntnisse und die dazu nöthige Materialien, und durch regelmäßige Uebungen alles, was möglich ist, zur Bervollkommnung der Seele beizutragen. Daher

1. erhebe Empfindungs, Einbildungs, Dichtungs und Gedächtniskraft, Verstand und Vernunft zur möglichsten Vollkommenheit, zur Leichtigkeit, Deutlichkeit, Wahrheit, Nützlichkeit, Gründlichkeit und Gewisheit der Vorstellungen, damit sie extensiv und intensiv grösser werden.
2. Diesen Vollkommenheiten des Erkenntniß Vermögens gemäß, muß nun auch das Begehrungs Vermögen geordnet seyn, weil die Fehler im Verstande, Fehler des Willens wirken. Daher müssen die natürlichen Triebe und die Leidenschaften, welche die körperlichen Aufforderungen zu Handlungen sind, durch vernünftige Vorstellungen nach den jedesmaligen Absichten, und nach dem Zweck der Vollkommenheit geordnet werden; denn das ist die Modifikation der Seelenkraft, die man den Willen nennt,

Anm. Die Pflichten gegen meine Seele und Daseyn, oder gegen meinen innern Zustand sind höhere; die Pflichten gegen meinen äußern Zustand sind niedere Pflichten. Es sind also bey Collisionen derselben, die oben gegebene Regeln anzuwenden.

## §. 10

Die Vollkommenheiten meines Körpers und meiner Seele, machen die Vollkommenheit meines innern Zustandes aus. Zu dem äussern Zustand gehören meine Verhältnisse und Beziehungen auf ausser mir existirende Dinge; Besitz der nöthigen Nahrungs-Mittel, Eigenthum der Dinge, wozu ich ein beständiges Bedürfnis habe, und Bequemlichkeiten, damit ich nie in den Bemühungen, meine Seele zu vervollkommen gestöhret, oder behindert werde.

Ich bin nun verbunden, ausser der Vervollkommenung meines innern Zustands, auch die Vervollkommenung meines äussern Zustands zu befördern.

1. Ich will also meinen äussern Zustand, sowohl den fortwährenden, als den jeglichen Augenblicklichen Zustand so zu formen suchen, daß ich meine innere Vollkommenheiten nicht nur nicht dadurch verliere oder behindere, sondern auch darauf gründen könne.
2. ich muß solche, und so viel Dinge als zu meiner Nahrung und Bequemlichkeit und zu allen Arten meiner beständigen Bedürfnisse erforderlich sind, in meinen Besitz bringen, und mir darüber ein Eigenthum verschaffen.

Nam. Unten, als an einem schicklichen Orte, wollen wir ein eigenes Capitel von dem, einem Menschen nöthigen, Eigenthum und dessen Erwerbung machen.

## §. 11.

Unnütz würde die Frage seyn, ob es in irgend einem Zustande erlaubt seyn könne, sich selbst  
ums

ums Leben zu bringen, wenn nicht so viele Irrthümer hierin schon viele Menschen aufgeopfert, und ganze Nationen getäuscht hätten.

Die Ursachen des Selbstmords sind verschieden; bald Verzweiflung aus Ehrgeiz, bald Verzweiflung aus Unglück, und Elend, bald Melancholie als Krankheit des Körpers, bald heiliger Eifer und Frömmigkeit, bald vermeinte philosophische Grundsätze. Allein keiner dieser Gründe ist zureichend und giebt irgend einigen Schein der Rechtmäßigkeit. Von jedem wollen wir besonders handeln, doch so, daß wir von der Verzweiflung aus Ehrgeiz in der Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft, und von dem heiligen Eifer und Frömmigkeit, als einem Grunde des Selbstmords, in der Lehre von der kirchlichen Gesellschaft reden werden: von dem Selbstmorde aus Melancholie, die als Krankheit des Körpers angesehen werden muß, ist es unnütz etwas zu sagen, weil die Gründe des Naturalisten nichts helfen, wo der Arzt nicht helfen kann. Es bleibt uns also von dem philosophischen Selbstmörder, der entweder aus Verzweiflung aus Unglück und Elend, oder aus kälteren philosophischen Gründen sich das Leben nimmt, zu handeln übrig.

*Anm.* Man könnte, wegen dieser verschiedenen Gründe des Selbstmords, die Selbstmörder in krankte, politische, schwermüthige, religiöse, und in philosophische einteilen.

## §. 12.

Was nun zuerst die Frage betrifft, ob eine, menschliche Kräfte übersteigende, Empfindung

dung des Elends ein hinreichender Grund seyn könne, sich das Leben zu nehmen, so ist 1. nicht zu glauben, daß eine, alle menschliche Kräfte übersteigende, Empfindung des Elends statt haben könne, vielmehr findet man tausend Beispiele von Menschen gegen einen, die das Elend, welches andere für unerträglich hielten, doch ertragen haben, nur einer mit mehr, der andere mit weniger Gedult, je nachdem die Seele des einen rücksamer war, als die Seele des andern.

Ein lange anhaltendes Uebel wird auch kleiner, je stumpfer durch die Länge der Zeit das Gefühl, und je schwächer die Vorstellung des vorhingegenossenen Glücks geworden ist. Ueberdem ist das Elend kurzichtigen, und von Vorurtheilen eingenommenen Leuten immer unerträglicher, als Menschen, die weniger von nichtsbedeutenden Vorurtheilen eines eingebildeten, bessern Glücks regieret werden.

Dazu kommt noch, daß das unerträgliche des Elends bloß nur von körperlichen Mängeln und Fehlern, und einer grossen Menge von Bedürfnissen, die da nicht gestillt werden können, verstanden werden kann, woraus sodann folgt, daß dieses Elend, eigene Vergrößerungen desselben abgezogen, nur gering ist gegen das, was noch gedacht werden kann, nemlich gänzliche Unmöglichkeit, Vollkommenheiten der Seele zu erhalten, oder noch weiter auszubilden. In dem allerelendesten Zustande, ist diese gänzliche Unmöglichkeit, seine Seele zu vervollkommen, nicht denkbar.

2. Der Verlust des körperlichen Lebens ist ein weit grösseres Uebel, als die Summe aller nur möglichen Uebel, des tieffsten Unglücks und des traurigsten Elends, weil durch den Tod nicht blos die Empfindung meines Elends aufhört, sondern auch mein ganzes gegenwärtiges Bewußtseyn aufgehoben, mein ganzer gegenwärtiger Zustand verändert, der gegenwärtige Grund meiner, noch im Elende bey mir befindlichen, und noch möglichen Vollkommenheiten zernichtet wird, daß also Beraubung meines gegenwärtigen Lebens allezeit, in Beziehung auf die Summe der mich treffenden Uebel, das größte Uebel ist; thöricht ist es aber, unter zweyen Uebeln das größte zu wählen.

§. 13.

Sollte es jemanden geben, welcher aus vermeinten philosophischen Gründen sich das Leben nehmen wollte, so müßte er Gründe haben, warum er es für besser hielte zu sterben, als zu leben, und diese Gründe müßten hergenommen werden, von der Vorstellung, welche er sich von den Vorzügen des künftigen Lebens vor diesem Leben macht. Diese Vorstellungen werden so wohl veranlaßt, als auch lebhafter angefeuert durch eine gegenwärtige, unabänderlichscheinende, Empfindung eines Uebels, von welchem ein solcher eingebildeter Philosoph sich zu gleich loszumachen glaubt.

Diese Vorstellungen können keine andere seyn, als es sey dieses Leben, mit dem darnach folgenden Tode, der Verwandlungszustand, auf welchen der Zustand höherer Vollkommenheiten, und ein ewiger



Wachsthum darin folgen wird. Je zeitiger, sagt er, ich von Banden loskommen kann, die mich an die mir so nachtheilige Sinnlichkeit fesseln, und je zeitiger ich also den Uebergang zu jenen bessern Zustand, und zu höhern Vollkommenheiten mache, je mehr habe ich für meine ewige Glückseligkeit gesorgt.

Allein wir antworten

1. es ist dem menschlichen Verstande nicht natürlich möglich, sich hinreichend deutliche Vorstellungen von der Beschaffenheit des künftigen Lebens zu machen, und die reizende Vorstellungen desselben entstehen von blossen Vermuthungen, und träumerischen Einbildungen, die aber keinesweges gegen die deutliche und gewisse Vorstellung, von der Absicht und Bestimmung des gegenwärtigen Lebens einen Vorzug gewinnen können, so daß ein vernünftiger Mann zu sterben mehr, als zu leben wünschen sollte.
2. eben daraus, daß dieses Leben ein Zubereitungsstand zu höhern Vollkommenheiten, oder ein Verwandlungsstand ist, fließt, daß es unerlaubt sey, so wohl in Beziehung auf den göttlichen Willen, als auch in Rücksicht der Absicht dieses Verwandlungsstandes, die Zeit vor dieser Verwandlung abzukürzen, weil der künftige Zustand sich lediglich und allein auf den gegenwärtigen Zustand gründet, und auch darnach die ihm eigene Bestimmung erhalten muß. Die Geschichte der Veränderungen in der Natur, und ihrer Folgen aufeinander, lehrt diesen Satz, und bestätigt ihn.
3. die

3. die Bande der Sinnlichkeit, welche der Körper enthält, sind zwar Bande an sinnliche Gegenstände; allein eben diese sinnliche Vorstellungen sind die Materialien für unsere Denkkraft, durch deren Betrachtung sie sich Stärke erwirbt; und sie sind die Quellen aller übrigen daraus abgezogenen Gedanken, und grosser weltläufiger Systeme. Ohne den Gebrauch der Sinne ist unmöglich, zu irgend einen Gedanken zu kommen, so daß sie die eigenen Mittel sind, nicht nur die Fähigkeiten der Seele zu Fertigkeiten zu erheben, sondern auch grosse und wichtige Wahrheiten, welche sonst nicht erkannt worden wären, vorzuhalten. Es ist daher ein Glück für mich; wenn ich alle die Sinnlichkeit habe, welcher ich fähig bin, und sie so lange habe, als möglich ist, um desto vollkommener zu jenen, mir bevorstehenden, vollkommnern Zustand überzugehen, wo vielleicht gar keine Sinnlichkeit, oder doch nicht solche, als die gegenwärtige ist, statt haben wird.

Zu leugnen ist's nicht, daß manchmal gar zu starke, unabänderliche Empfindungen äusserer sowohl, als innerer sinnlichen Gegenstände die Aufmerksamkeit stören, und das System abstrakter Gedanken zerrütten, allein der Schade, den sie dadurch zufügen, ist für nichts zu achten, gegen die anderweitigen grossen Vortheile. Bey ungeübten Denkern wird sich auch diese Störung nur ereignen, selten bey geübten.

Man schliesse also aus diesem allen, daß der eingebildete philosophische Selbstmörder sich vielmehr

mehr grossen Schaden thut, als daß er sich Vortheile verschafft.

### §. 14.

Ist es also unvernünftig und unerlaubt, sich selbst zu tödten, so ist es auch unerlaubt, sich in einen Zustand zu setzen, wodurch der Tod bewürkt, oder veranlaßt wird; Unmäßigkeit in der Nahrung, Ueberspannung aller körperlichen Kräfte, Unterziehung einer Leibes und Lebensgefahr, oder Sorglosigkeit darin, sind Selbstmord; kurz jede Handlung, wodurch das, mir durch meine Natur und Zustand mögliche, Lebensziel verkürzt wird.

---

## Zweiter Abschnitt.

### Von den Pflichten gegen Gott.

### §. 15.

**I**ch lerne aus der Betrachtung meiner selbst, und aus der fleißigen Forschung der ganzen Natur, ihrer Begebenheiten, und Veränderungen, daß ein höchstes Wesen da seyn müsse, welches alles erschaffen hat, erhält, und regieret, also auch mich. Dieses mein Verhältniß gegen meinen Schöpfer, Erhalter, Regierer bestimmt genau, wie meine Handlungen in Rücksicht auf ihn beschaffen seyn müssen.

Auf Gott kann keine menschliche Kreatur handeln, oder in ihm neue Bestimmungen wirken, die nicht schon im höchsten, vollkommensten Grade in ihm wären. Wenn wir daher von Pflichten gegen Gott reden, so ist das im uneigentlichen Verstande,  
nicht

nicht so wie Menschen auf Menschen, oder auf andere Dinge auſſer ihnen wirken, ſondern es heiſſt vielmehr eine Pflicht gegen Gott, eine jede Handlung, die vernünftigen Grundſätzen gemäß iſt, und noch eine beſondere Beſchaffenheit in Rückſicht auf daß Verhältniß des Menschen gegen Gott hat.

§. 16.

Wenn es ausgemacht wahr iſt, daß alle natürlichen Abſichten der Dinge auch göttliche Abſichten ſind, ſo müſſen auch die, der Natur gemäß, vernünftige Abſichten des Menschen göttliche Abſichten, oder dem Willen Gottes gemäß ſeyn. Dieſe natürliche Abſichten der Dinge, oder den Willen Gottes aufſuchen, iſt alſo gleichgeltend; wenn daher der Menſch ſeinen vernünftigen Abſichten gemäß handelt, ſo erfüllt er zugleich den göttlichen Willen. Die Beſtätigung alſo, in der Verwirklichung der vernünftigen Abſichten auch zugleich den göttlichen Willen zu erfüllen, macht jede natürliche Pflicht, von welcher Art ſie auch ſey, zu einer göttlichen Pflicht.

Es iſt alſo kein Unterſchied aller vernünftigen, ſchon pflichtmäßigen, Handlungen von Pflichten gegen Gott anzunehmen, ſondern dieſe ſind bloſſe Betrachtungen, welche zu jenen nur hinzu kommen müſſen, damit die natürliche Pflicht, auch als eine Pflicht gegen Gott angeſehen werden könne.

§. 17.

Wenn der Menſch alſo mit der Beobachtung der natürlichen Pflichten auch die Betrachtung verknüpft, daß dieſes der göttliche Wille ſey, ſo beobachtet er  
die

die Pflichten gegen Gott, ist Ihm gehorsam, oder kurz, lebt Gott gefällig.

Drückt man diese Wahrheiten in einem allgemeinen moralischen Satz aus, so könnte man sagen, es sey die erste aller Pflichten gegen Gott, diese, lebe Gott gefällig. Aus dieser fließen nun die übrigen, verehere Gott, liebe Gott, traue auf Gott, bete ihn an, und danke Gott.

### §. 18.

Gott dienen kann nicht heißen, ihm einen Dienst, eine Gefälligkeit erzeigen, da in ihm kein Mangel ist, sondern es heißt nichts anders, als was vorhin gesagt worden ist, Gott gefällig leben.

Der Gottesdienst, den wir in der kirchlichen Gesellschaft so nennen, wird unten erklärt, wenn wir von der kirchlichen Gesellschaft handeln werden.

## Drittes Capitel.

### Von den natürlichen Pflichten in dem geselligen Zustande.

### §. 19.

Es könnten hier die natürlichen Pflichten nach den drey Arten der Pflichten gegen sich selbst, gegen den Nächsten, und gegen Gott abgehandelt werden, wenn nicht leicht einzusehen wäre, daß in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst so wohl, als auch in Ansehung der Pflichten gegen Gott, ein und eben dasselbe gesagt werden müßte. Jene sind der Art

Art, daß ein Mensch, er mag in einem Zustande seyn, in welchem er wolle, sie allezeit beobachten kann und muß, ohne daß sie im geringsten eine Aenderung leiden. Die Pflichten aber gegen Gott können noch einige neue Bestimmungen bekommen. Aus der Ursach handeln wir zuerst von den Pflichten gegen den Nächsten, und dann von den Pflichten gegen Gott.

---

## Erster Abschnitt

### Von den Pflichten gegen den Nächsten.

#### §. 20.

Da mehrere Menschen neben mir sind, die alle zu den Absichten da sind, leben und handeln, wozu ich lebe, und handle, so muß es meine erste Sorge seyn, niemanden in der Bewürkung seiner Vollkommenheiten hinderlich zu werden. Diese Regel kann als Grundgesetz der geselligen Pflichten angesehen werden; weil es aber nur negative bestimmt worden ist, so kann es nicht das einzige seyn, sondern es muß auch ein affirmatives Grundgesetz angegeben werden.

#### §. 21.

Aus diesem negativen Grundgesetze der Pflichten gegen Nebenmenschen folgen nachstehende unleugbare Wahrheiten.

1. Stöbre niemanden in dem Besiz seiner Vollkommenheiten der Seele

2. Laß

## 112 System der natürlichen Pflichten.

2. laß ihm die Vollkommenheiten seines Leibes.
3. Nimm ihm nicht den Genuß seiner Güter, seiner Ruhe, seiner Bequemlichkeit.
4. Nicht nur in dem Besitz seiner wahren Vollkommenheiten, sondern auch seiner eingebildeten Vollkommenheiten, seiner Vorurtheile, seines Aberglaubens, laß ihn ungestört, es sey denn, daß du in Ansehung der letztern überzeugt wärest, du werdest ihn wirklich bessern können.

Ann. 1. Es bedarf nur eines geringen Grades der Vernunft, um einzusehen, was für einzelne Handlungen, ihrer Beziehung wegen auf die eben vorgetragene Grundsätze, unvernünftig und also unerlaubt sind.

Ann. 2. Diese Grundsätze, mit ihren Folgen zusammengekommen, enthalten einen Theil des Naturrechts, welchen unsere vorzüglichsten Naturalisten, das *ius cogens* oder die *Officia perfecta* nennen, das heißt, Pflichten zu deren Beobachtung man gezwungen werden kann, oder treffender, Handlungen zu deren Unterlassung man gezwungen werden kann, so daß bey jeglichen Verstoß wieder diese Regeln, der Beleidigte sich, wegen seiner Bemühung alles Uebels von sich abzuhalten, berechtigt oder verbunden hält, sich gegen Uebel zu vertheiligen, oder mich zu strafen. Auch um mein Selbstwillen muß ich also diese, dem andern nachtheilige Handlungen unterlassen; doch giebt es Collisionen, wo ich verbunden bin, wieder diese Gesetze zu handeln, um höhere zu beobachten.

Ann. 3. Eine andere Art der Zwangspflichten, sind die Pflichten gegen mich selbst, zu deren Beobachtung ich alle zureichende Mittel wählen muß; wo es sich leicht treffen kann, daß ich ein kleineres Uebel veranlassen, oder geschehen lassen muß, um eine höhere Absicht zu beenden.

## §. 22.

Das affirmative Grundgesetz der natürlichen Pflichten gegen den Nächsten, entsteht aus der Betrachtung der göttlichen Absichten bey der Coexistenz der Menschen, ihrer Hülfbedürftigkeit, und der Möglichkeit, daß jeder Mensch noch ausser den Kräften, die er zu seiner eigenen Vervollkommenung gebraucht, einen Ueberschuß hat, den er zu anderer Besten verwenden kann. Hier ist also von solchen Handlungen die Rede, welche zur Vervollkommenung des Nächsten unternommen werden müssen; diese gründen sich nun auf folgendes Gesetz: Suche so viel dir möglich ist, deinem Nächsten in der Bewürkung seiner Vollkommenheiten behülflich zu seyn.

*Anm.* Den Inbegriff der Sätze, welche hieraus fließen, nennen die Naturalisten das *ius humanitatis*, oder *officia imperfecta*, welche verschiedene Naturalisten in die Moral verwiesen haben.

## §. 23.

Wenn also bey mir ein Uebermaas von Kräften ist, die ich nicht alle zur Bewürkung meiner individuellen Vollkommenheit verbrauche, die vielmehr dem andern zur Bewürkung seiner individuellen Vollkommenheit behülflich seyn können, so dürfen sie wegen der weisen Absichten des Schöpfers, und der, in der ganzen Natur sichtbarlichen, genauesten Verknüpfung aller Kräfte, wovon keine einzige verlohren gehen darf, nicht ungebraucht bleiben, und es folgen sodann weiter nachstehende Sätze:



1. Frage so viel zur Vervollkommenung der Seelenkräfte deines Nächsten bey, als dir möglich ist; bereichere also die Kenntnisse deines Nächsten, berichtige sie, und übe ihn darin. Nimm ihm Vorurtheile, die seinen übrigen Kenntnissen nachtheilig, und seinem Herzen schädlich sind; zernichte den Aberglauben, und bringe an deren Stelle Wahrheiten in seine Seele.
2. Wirke zur Erhaltung, zur Gesundheit und zur Vollkommenheit des Leibes deines Nächsten.
3. Gib ihm vom Ueberfluß deiner Güter, damit er Ruhe, Bequemlichkeit und Zufriedenheit genieße. Da es nicht möglich ist, die gegenwärtige gar zu groffe Ungleichheit der Glücksgüter ganz wieder aufzuheben, so suche sie doch wenigstens zu mildern; unterstütze also nothleidende, und hilf dem Armen auf.
4. Bist du genöthigt, jemanden Uebels zuzufügen, entweder als Mittel zu Erhaltung deiner Vollkommenheiten, oder um andere gegenwärtige Uebel abzuhalten, (das heißt dich zu vertheidigen) oder künftige Uebel zu verhüten, (d. h. zu bestrafen) so wähle jederzeit das kleinere Uebel, als solches Mittel.
5. Thust du auf diese Weise allen Menschen wohl, so werden andere deine Vollkommenheiten preisen, du wirst Ehre haben, und es wird jedermann vorzüglich bemüht seyn, die zu deiner Vervollkommenung behülflich zu werden, du wirst Freunde haben. Sey also jedermanns Freund, damit man der deinige werde; und suche diese wahre Ehre.

Man. Will man dem Nächsten, in so fern ich diese Pflichten gegen ihn habe, Rechte zu schreiben, so habe ich nichts dawider, in Fällen, wo er dieser Pflichtleistungen bedarf, zu sagen, er habe das Recht, von mir diese Pflichtleistungen zu fordern.

### §. 24.

Ob dem andern gethane Versprechungen neue Pflichten auferlegen können, die nicht schon an sich selbst da waren, ist noch sehr zu zweifeln, weil 1) schon alle und jede Handlungen, den Grundsätzen des Naturrechts gemäß, entweder pflichtmäßig oder pflichtwidrig sind, und also ein jeder schon für sich verbunden ist, auch ohne vorhergegangene Versprechungen, auf welche eine, dem andern zu erweisende, Hülfsleistung sich gründen soll, diese Hülfe zu leisten; daß also auf solche Weise das hinzugekommene Versprechen unnütz ist. 2) Oder, wenn etwa, durch Versprechungen eine unvollkommene Pflicht, (wie sie sagen,) zur vollkommenen Pflicht werden soll, so ist das bloß ein systematischer Satz, (der des Systems wegen angenommen worden,) der nicht anzunehmen ist, weil niemand, der seinen Pflichten gemäß leben will, sich selbst solche Zwangsmittel aufzulegen nöthig hat, der aber, welcher seinen Pflichten nicht gemäß leben will, des Versprechens und des davon abhängenden Zwangs ohngeachtet, sie verletzten wird, so wie auch der vernünftige Mann, dem sein Versprechen, unvermuthet hinzugekommener Umstände wegen, unmöglich geworden ist, es nicht leisten wird.

Alles, was also Versprechungen nützen könnten, würde unter Pflichtvergeßene und Treulose statt haben,

ben, und höchstens dem, der sich versprechen läßt, die Sicherheit geben, es werde der andere, zu der gesetzten Zeit, und in der Art das leisten, was er versprochen hat; eine ungültige Sicherheit unter Treulosen, und eine unnöthige Besorgniß unter Rechtschaffenen.

Doch ausführlicher hiervon im folgenden Abschnitt.

## Zweiter Abschnitt.

### Von Verträgen.

#### §. 25.

Wenn also alle Menschen die Absicht, und dieser gemäß, die Pflicht auf sich haben, sich einander zu helfen, so wird ein jeder dem andern seine Bedürfnisse entdecken, und sie werden einander Hülfe leisten. Diese Entdeckung des Bedürfnisses von der einen Seite, und die Entdeckung der Möglichkeit zu helfen von der andern Seite, wirkt eine Verabredung, die ich hier einen Vertrag nennen will. Er ist die natürlichste Folge von dem wechselseitigen Umgang der, im Zustande der Geselligkeit lebenden, Menschen, und auch ein nothwendiges Mittel, Gewaltthätigkeiten, die einer dem andern zufügen würde, zu verhüten. Ich werde daher denjenigen, unter den neben mir wohnenden Menschen, mir hersuchen, bey dem die Möglichkeit, mir zu helfen, mit meiner Hütsbedürftigkeit übereinstimmt; ich werde ihm die Art und den Grad meiner Bedürfniß entdecken, er das  
gegen

gegen wird mit den Grad der Kräfte, wodurch er mir behülflich werden kann, bekannt machen.

§. 26.

Diese Verabredung geht entweder gleich in Erfüllung, oder die wirkliche Hülfsleistung ist noch auf gewisse Zeit ausgesetzt; sie sollte entweder nur eine augenblickliche, oder eine fortdauernde Hülfsleistung seyn. In allen diesen Fällen wird von Seiten desjenigen, der die Hülfsleistung versprochen hat, die Leistung so geschehen müssen, wie er versprochen hat, das ist zugleich gerade so, wie die Bedürfnisse des andern es erfordern; aber vorausgesetzt, daß die Umstände von beyden Theilen in demselben Verhältnisse bleiben. Sollten sich daher die Bedürfnisse einer Seits ändern, so würde auch anderer Seits die Hülfsleistung sich ändern müssen, wenn nemlich die Verringerung der Bedürfnisse, Verkleinerung der Hülfsleistung erlaubt, oder Vergrößerung der Bedürfnisse, eine noch mögliche Verstärkung der Hülfsleistung erforderten. Die blosse wörtliche Entdeckung der Bedürfnisse eines Theils, und der Kräfte zu helfen andern Theils, können doch wohl bey den Bedürfnissen selbst und in den Graden der Kräfte, und also in der Pflicht zur Hülfsleistung nichts ändern?

Die wirkliche Erfüllung der versprochenen Hülfsleistung, weil sie sich so wohl auf die Bedürfnisse des einen, als auch auf die Kräfte des andern gründet, würde unterlassen werden müssen, wenn entweder jene Bedürfnisse aufgehört hätten, oder die Kräfte, welche vorhin als entbehrliche versprochen wurden,

zur Befriedigung eigener Bedürfnisse nothwendig geworden wären: eben so kann die wirkliche Hülfsleistung grösser, oder kleiner seyn, je nachdem es die Bedürfnisse einer Seits, und die Kräfte anderer Seits erfordern.

Wenn daher mein Bedürfnis zu der Zeit kleiner war, da die Hülfsleistung versprochen worden, als es zu der Zeit ist, da die Hülfe wirklich geleistet werden soll, so wird man sich nicht nach der Zeit des Versprechens, sondern nach der Zeit der Erfüllung richten müssen, so daß auch nun grössere Hülfe geleistet werden muß, als versprochen worden: der umgekehrte Fall ist auch klar.

### §. 27.

Versprechungen verändern daher keine Pflichten, als diese an sich betrachtet schon sind, so wenig sie neue Pflichten wirken können, vielmehr lerne ich blos den, unter mehreren meiner Nebenmenschen, kennen, welcher im Stande ist, mir ohne seinen eigenen Schaden Hülfe zu leisten.

Auch entsteht nicht unmittelbar aus dem Versprechen und der Nichtleistung derselben die Nothwendigkeit, gerade mir, der ich das Versprechen gethan habe, Gewalt anzuthun, wenn ich eigener Bedürfnisse wegen nicht das Versprechen erfülle, sondern nur zufälliger Weise dann, wenn kein anderer zu finden wäre, der statt meiner jene Bedürfnisse bey dem andern befriedigen könnte, und doch auch nur unter der Bedingung, daß die Bedürfnisse der Art wären, daß der Verlust bey ihrer Nichtbefriedigung grösser wäre, als der Schaden ist, den

den mir der andere zuzufügen genöthiget ist. So lange also noch die Hülfe von einem andern geleistet werden kann, so lange ist noch der Zwang pflichtwiedrig; würde aber jenes unmöglich seyn, so würde ich der Gewaltthätigkeit ausgesetzt seyn, doch nicht meines Versprechens wegen, sondern weil der andere glaubt, es würden vielleicht von mir mehr Kräfte, als von irgend jemanden erzwungen werden können, und ich würde auch wohl schwächeren Widerstand leisten, als irgend ein anderer. Der zuzufügende Zwang muß daher nicht nach dem Versprechen, sondern nach dem Zustande dessen beurtheilt werden, der seine Bedürfnisse befriedigen muß.

Unter Menschen die ihre Pflichten kennen, und ihnen gern gemäß leben, werden sich diese Gewaltthätigkeiten seltener finden, als unter Pflichtvergessenen und Treulosen. In der bürgerlichen Gesellschaft, sind daher Anordnungen gemacht, die wir unten erklären wollen.

### §. 28.

Wir wollen aus dem bisher gesagten folgende Regeln ziehen:

1. Suche, wenn du eigene Vollkommenheiten nicht allein bewürken kannst, bey deinem Nebenmenschen Hülfe; eben so hilf du deinem Nächsten, wenn er nicht eigene Kräfte genug hat, seine Vollkommenheiten zu bewürken.
2. Gegen künftige Bedürfnisse suche dich durch, von andern erhaltene, Versprechungen zu sichern.
3. Fordere nicht mehr und nicht weniger Hülfe, als du bedarfst; richte dich daher in deiner Forde-

nung nicht nach dem Versprechen, sondern nach deinem Bedürfniß. Ist das Bedürfniß kleiner, da das Versprechen erfüllt werden soll, als es war, da das Versprechen geschähe, so fordere weniger, als versprochen worden; ist es aber grösser, so fordere nicht nur die ganze Leistung des Versprechens, sondern, wenn du von demselben nochmehr erhalten kannst, fordere noch so viel, als dir fehlt; hat er nicht mehr, so suche einen andern zum Vertrag auf.

4. Ist es dem, der die Versprechungen that, unmöglich geworden, ohne eigenen Verlust, alles zu leisten, so brauche nicht eher Gewalt gegen ihn, als in der äussersten Noth, und dann auch nur die schicklichsten Mittel.
5. Hast du dagegen andern Hülfe versprochen, so leiste sie so, wie die Bedürfnisse des andern es erfordern: leiste mehr, als du versprachst, wenn die Bedürfnisse zur Zeit der Erfüllung des Versprechens grösser geworden sind.

### Dritter Abschnitt.

#### Von der Erwerbung des Eigenthums.

##### §. 29.

Wenn mehrere Menschen, alle mit Fortdauern, den Bedürfnissen, die auf Erhaltung ihres Lebens, und auf ihre Bequemlichkeit gehen, neben einander leben, so werden sie suchen, sich in den Besitz solcher Dinge zu setzen, deren beständiger Gebrauch

Gebrauch zu Befriedigung jener Bedürfnisse ihnen nothwendig ist. Vorübergehende Bedürfnisse erfordern auch nur einen vorübergehenden Gebrauch der Sachen, welche den Bedürfnissen entsprechen. In so fern nun ein beständiger Gebrauch mir nothwendig ist, in so fern werde ich einen jeden von dem Gebrauch ausschließen, wodurch diese Sache für mich unzureichend gemacht würde. Der Vorsatz nun, welcher aus dem Zustande entsteht, daß ich einen jeden andern von dem Gebrauch einer mir nöthigen Sache ausschließen muß, diese Sache für mich allein zu behalten, ist das Eigenthum.

Eine Sache, die ich zu meinem beständigen Gebrauch, wegen meines fortdauenden Bedürfnisses bestimmt habe, gehört mir also eigen, und ich kann einen Nutzen davon ziehen, welchen ich für nothwendig halte, selbst mit Zerstörung der Sache, wenn diese erfordert wird.

Der vorübergehende Genuß einer Sache, deren man nachher nicht mehr nöthig hat, ist kein zureichender Grund des Eigenthums, und setzt mich, nur solange ich in diesem Bedürfniß bin, in die Lage, meinen Nächsten von demselben Genuß auszuschließen, keinesweges aber in ein Eigenthum.

Aus dem Begriff des Eigenthums erhellet, daß dasselbe nicht statt habe im Zustande der Einsamkeit, sondern es wird nothwendig vorausgesetzt, daß mehrere Menschen neben einander mit fortdauenden, oder wenigstens mit ähnlichen Bedürfnissen leben. Eben so fließt aus der Absicht des Eigenthums, daß es Pflicht sey, nur so viel zu erwerben, als gerade von den Bedürfnissen erfordert wird;



Ueberfluß ist Unvernunft, und beleidigend für den Nächsten, wenn er dabey darben muß.

### §. 30.

Das Eigenthum, sagt man, hebt die ursprüngliche Gemeinheit aller Dinge auf, und man pflegt den Zustand, worin Menschen sich ein Eigenthum erworben haben, als einen willkürlichen Zustand dem Zustande der Menschheit entgegenzusetzen, da sie in einer natürlichen Gemeinheit aller Dinge leben. Allein es ist so wenig dieser Gegensatz richtig, als die ganze Voraussetzung eines Zustandes der ursprünglichen Gemeinheit wahr, oder denkbar ist. Ja, wenn die Menschen nur Schmetterlings Bedürfnisse hätten, und von jeder Blume in den entlegensten Gegenden Nahrung holen, in jeder hohlen Eiche und unter jedem Blatt der Pflanze eine sichere Zuflucht vor Feinde, und Schutz vor Sturm und Regen haben, ohne Vorrath für den Winter und das kommende Jahr sich nur an diesjährige Blumen und Früchte begnügen könnten, so glaube ich wohl, daß Menschen nach Art der Thiere, die keine andere Geschäfte haben, als ihre Nahrung zu suchen, und sie auch aller Orten finden, ihre Zufriedenheit und äußere Glückseligkeit in dem Zustande der Gemeinheit aller Dinge genießen könnten. Da aber ihre Bedürfnisse von ganz anderer Art sind, ihre Anschaffung oft viel Zeit, Kräfte und Mühe erfordert, die Bedürfnisse selbst fortdauernd sind, und dieserwegen einmal gemachte Anstalten den Menschen nachfolgender neuer Bemühungen und Arbeiten, dieselbigen zu stillen, überheben müssen, damit er ungestörter auch andere Voll-

Vollkommenheiten bewürken könne, so ist die natürliche Gemeinheit der Dinge nichts anders als eine Erdichtung, und würde vielleicht nur in dem Augenblicke, da auf einmal das menschliche Geschlecht in die leere Welt gesetzt wurde, gedacht werden können, aber auch in demselben Augenblick, da jeder einzelne Mensch für seine Bedürfnisse sorgt, wieder aufhören. Der Zustand der Gemeinheit aller Dinge kann also kein fortdauernder Zustand seyn; es ist aber auch nie der Zustand bey der Menschheit gewesen, daß sie auf einmal in eine Menschen leere Welt voller Güter, die zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse da lägen, hingesezt worden wären, und jeder mit gleichen Bedürfnissen gleiche Rechte gehabt hätte, durch den Gebrauch dieser Dinge selbige zu stillen. Wenn dieser Zustand ja noch denkbar wäre, so müßte es bey einer Gesellschaft Menschen seyn, die auf einmal in ein unbesohntes Land kommen, um dasselbe zu ihrer beständigen Wohnung zu machen. Und dann würde doch hier das gelten, was eben gesagt worden, daß die Gemeinheit dieser Dinge sogleich verschwinden würde, als einer nach dem andern seine Einrichtungen zum fortdauernden Wohnsitz macht, wodurch sodann der gemeinschaftliche Gebrauch der Sachen aufgehoben wird, und einer dem andern in seiner Nothdurst, Ruhe und Bequemlichkeit stößen würde, wenn er noch gemeinschaftlichen Gebrauch behaupten wollte.

Wenn also die natürliche Gemeinheit aller Dinge blos eine Fiktion ist, so muß auch nichts daraus hergeleitet, oder darauf zurückgeführt werden, so wenig

nig als der Zustand, da Menschen ein Eigenthum erworben haben, als ein Gegensatz von derselben, oder als eine Aufhebung angesehen werden kann, weil es unschicklich ist, durch einen wirklichen Zustand einen erdichteten aufheben wollen. Abgeschmackt würde es daher seyn, Rechte des Nächsten auf mein Eigenthum, und meine Pflichten, ihm mit meinem Eigenthume zu dienen, aus einer ursprünglichen Gemeinheit der Dinge herleiten zu wollen, oder Ausschließungsrechte auf eine allgemeine Verzicht, die die Menschen auf den gemeinschaftlichen Gebrauch der Dinge gethan haben sollen, gründen zu wollen; sondern es müssen vielmehr andere vernünftige Betrachtungen, von meinen Verhältnissen gegen meinen Nächsten, von seiner Hülfbedürftigkeit, und von meiner Möglichkeit ihm zu dienen, und von den Absichten des Schöpfers und Regierers der Welt hergenommen, die Gründe zu Dienstleistungen gegen meinen Nächsten, und zu Unterlassung der Beleidigungen in Ansehung der Güter des Nächsten seyn.

### §. 31.

Sobald also mehrere Menschen beyfammen leben, so werden sie, neben der Sorge für ihre ewige Glückseligkeit, auch für die Bedürfnisse dieses Lebens sorgen, und sich in den Besitz solcher Dinge zu setzen suchen, deren Gebrauch ihnen immer nothwendig ist, das heißt, sie werden sich ein Eigenthum erwerben. Diese Erwerbung geschieht entweder in einem Zustande, wo noch keiner, den andern von dem Gebrauch einer Sache auszuschließen, sich genöthigt sieht, oder in einem Zustande, wo schon mehrere

mehrere sich einander von dem Gebrauch der sich zu eignen gemachten Dinge ausschliessen. In beyden Fällen wird ein Vorsatz erfordert, von dem Gebrauch einer Sache alle übrige auszuschliessen; dieser ist aber nicht auf gleiche Weise zureichend.

Ausführlicher hievon.

### §. 32.

Da ein Eigenthum bey mir nicht eher entsteht, als bis ich den Vorsatz gefaßt habe, eine Sache zu meinem beständigen Gebrauch, meiner fortdauernden Bedürfnisse wegen, mit Ausschliessung aller übrigen Nebenmenschen, zu bestimmen, so ist klar, daß mir nicht von Natur ein Eigenthum anflebe, sondern ich müsse es mir erwerben.

Zu dieser Erwerbung könnte dieser Vorsatz zureichend seyn, wenn ich nicht auch manchmal Sachen eignen besitzen müßte, welche schon zu dem Eigenthum anderer gehören; in diesem Falle, bedarf es noch einer freywilligen Erklärung meines Nächsten, die sich auf die pflichtmäßige Hülfsleistung gründet, mir sein Eigenthum abzutreten. Doch kann es auch einen Collisions Zustand geben, in welchem ich genöthigt bin, meinem Nächsten sein Eigenthum wieder seinen Willen zu entziehen.

Wir müssen daher mehrere Arten der Erwerbung unterscheiden.

### §. 33.

Geschieht die Erwerbung dieses Eigenthums bey Sachen, deren Eigenthum kein anderer hat, so ist der bloße Vorsatz, die Sache mir eignen zu behalten, zurei-

zureichend; von Sachen, die ich selbst durch Mühe und Kunst verfertigt, selbst durch Cultur aus der Erde gezogen habe, versteht dieses sich schon von selbst: eben so gilt es von Sachen, deren eigenthümlichen Besitz ich ledig finde.

Wenn ich aber einer Sache bedarf, deren Eigenthum ein anderer bisher gehabt hat, so finden ents weder Mittel statt, dieses Eigenthum von ihm zu bekommen, ohne daß ich ihm einen Schaden zufüge, oder es giebt dergleichen Mittel nicht. Im erstern Falle kann es geschehen, entweder dadurch, daß ich ihm eine andere Sache in deren Stelle gebe, deren er wiederum mehr als ich bedarf, das heißt, durch einen Tausch, oder dadurch, daß er mir sie als Belohnung für eine voraus bedingte Gefälligkeit giebt, oder daß er sie mir zugesteht, ohne dagegen etwas zu erhalten, bloß wegen meiner grössern Bedürfnisse, das heißt durch Schenkung.

Hiezu werden Verabredungen erfordert, damit einer dem andern sein Bedürfnis bekannt machen, und wechselseitiger Schaden verhütet werden könne. Diese Verabredung haben wir im vorigen Abschnitte einen Vertrag (pactum) genannt; die Erfüllung des Vertrags besteht in der Uebergabe, oder Leistung des versprochenen. Wenn dieses geschehen ist, so ist die erhaltene Sache meine eigene geworden, und ich kann nun vermöge meines Eigenthums selbst den vorigen Eigenthümer von allem Gebrauch ausschliessen, in so fern nemlich derselbe nicht für uns beyde zureicht. Die bloße Verabredung aber, weil sie in Ansehung meiner Bedürfnisse nichts ändert, setzt mich noch nicht in den Zustand, daß ich genöthigt

genöthigt bin, Gewalt gegen meinen Nächsten zu gebrauchen, der mir die Leistung der verabredeten Sache eigener Bedürfnisse wegen vorenthält. Könnte ich aber in Ansehung gewisser Sachen deswegen das Eigenthum von meinem Nächsten nicht bekommen, weil er dessen selbst bedarf, so muß ich mich mit dem, vom Eigenthümer mir zugestandenen Gebrauch, begnügen; ich werde aber dagegen eine andere, ihm nöthige, Sache zum Eigenthum hingeben, oder ihm den Gebrauch meiner Sache zugestehen, oder ich werde ihm mit meinen Kräften dienen, oder ich werde gar nichts leisten, weil ich entweder nicht das leisten kann, dessen der andere bedarf, oder er bedarf nichts von dem meinigen. Wir nehmen diese Fälle an, nicht weil es nothwendig ist, für eine erhaltene Sache, eine andere, und für einen geleisteten Dienst, einen ähnlichen zu leisten, sondern weil wir uns Menschen mit wechselseitigen Bedürfnissen gedenken; wo diese nicht sind, fallen alle Gegenleistungen weg.

In allen diesen angezeigten Fällen, die wir hier nicht weiter entwickeln mögen, weil gesunde Vernunft zureicht, die Anwendung zu machen, richtet sich alles nach unserer beider Bedürfnissen, und nach der Möglichkeit und Pflicht, uns einander zu helfen. Die Sachen, die also entweder in Ansehung des Eigenthums oder ihres Gebrauchs gewechselt werden, erhalten ihren jedesmaligen Werth von den Graden der Bedürfnisse, der bald grösser bald kleiner ist, je nachdem sich das Bedürfnis ändert.

## §. 34.

Solte mein Bedürfniß, und der Zustand, in welchem ich mich befinde, der Art seyn, daß ich kein ander Mittel hätte, von einem meiner Nebenmenschen ein Eigenthum zu erhalten, als es ihm mit Gewalt zu entziehen, so könnte dies, nach der Lage, in welcher ich mich befinde, entweder heimlich oder öffentlich geschehen. Dieser Zustand wird sich ungemein selten ereignen, besonders wenn viele Menschen neben einander leben, und diese gern ihren Pflichten gemäß leben. Wenn er sich aber ereignet, so muß die Verhaltungsart, und der Grad der Gewalt, welche sich nach dem Grade der Bedürfniß richtet, nach den Regeln der Collisions Pflichten beurtheilt werden.

Anm. In der bürgerlichen Gesellschaft ist dieses Recht, mit Gewalt seine Bedürfnisse zu suchen, aufgehoben. Siehe davon unten.

## §. 35.

Befände sich ein Mensch in einem Zustande, in welchem er seinen Unterhalt, alle seine Bedürfnisse von einem andern hernehmen müßte, so könnte dieser dagegen doch wenigstens einige Dienste nöthig haben, die er daher verlangte, um die, bey sich noch übrigen, Bedürfnisse zu stillen, und jener ist schuldig, ihm diese Dienste zu leisten, wenn er dazu Kräfte genug hat. Wenn nun dieser Zustand fortdauernd wäre, so kann daraus eine Gesellschaft entstehen, vermöge welcher das eine Mitglied schuldig ist, nützliche Dienste zu leisten, das andere dagegen

gen verbunden ist, diesem den nöthigen Unterhalt zu reichen. Eine solche Gesellschaft werden wir unten eine herrschaftliche Gesellschaft nennen.

Menschen haben schon von Natur Hülfbedürftigkeit und Möglichkeit, einander zu helfen, es wird daher immer ein Dienst dem andern zu leisten möglich seyn, und einem jeden, der Kräfte hat, den andern zu unterstützen, Pflicht seyn, sie zu der Absicht anzuwenden, so wie es mir Pflicht ist, die Kräfte meines Nächsten zur Erleichterung und Beförderung meiner Bemühung, mich vollkommener zu machen, zu gebrauchen. Aus dem blossen Begegnen mehrerer Menschen mit wechselseitigen Bedürfnissen, ohne daß sie eben in eine Gesellschaft übergegangen sind, fließt schon ganz natürlich gemeinschaftliche Verbindung ihrer Kräfte untereinander, so daß einer dem andern wechselseitig von Natur dienstbar ist. Dadurch entsteht aber keinesweges eine Ungleichheit der Zustände, und ein Vorzug des einen Menschen vor dem andern, der sich dadurch äusserte, daß der eine befehlen dürfte, und der andere gehorchen müßte. Höchstens würde von der Ungleichheit der Kräfte eine Verschiedenheit des Einflusses, und von der Ungleichheit der Bedürfnisse eine Verschiedenheit der Hülfsleistung abhängen. Nicht eher als durch gesellschaftliche Verbindung entsteht also das Verhältniß, welches zwischen Herrn und Diener ist.



## Vierter Abschnitt.

## Von den Pflichten gegen Gott.

## §. 36.

Die oben erzählte Pflichten gegen Gott, in dem angezeigten Verstande genommen, bleiben eben dieselben auch im geselligen Zustande, die sie in dem Zustande der Einsamkeit sind. Bestehen sie blos in Betrachtungen der göttlichen Eigenschaften, und in der Bemühung, dem göttlichen Willen gemäß zu leben, die zu allen Handlungen, wenn sie Pflichten gegen Gott werden sollen, hinzukommen müssen, so ist klar, wie jede Pflicht gegen den Nächsten, zu einer Pflicht gegen Gott werden könne. Sie wird es nemlich durch die Betrachtung des Verhaltens Gottes gegen die Menschen, und durch die Bemühung, dieser göttlichen Handlungsart ähnlich, und seinem Willen gemäß zu handeln.

## §. 37.

Die besondere Bestimmung bekommen noch die Pflichten gegen Gott in dem geselligen Zustande, daß die Menschen schuldig sind, bey allen ihren Handlungen andern Aufmunterung, und Beyspiele Gottgefälliger Handlungen zu geben, weil eben das durch man seinem Nächsten in Verwückung seiner Vollkommenheiten, und in Beobachtung seiner Pflichten behülflich wird.

## §. 38.

Ich kann nicht umhin, hier die Frage zu erörtern, ob man durch einen Eidschwur sich eine Pflicht gegen Gott auslege? weil man so verschiede-

schiedener Meynung darüber ist, und so oft gestritten hat. Die Eidschwüre sind von gedoppelter Art; entweder werden sie gebraucht zur Bezeugung der Wahrhaftigkeit, oder zur Versicherung des ernstlichen Versprechens. In beyden Fällen soll gemeinhin Gott zum Richter und Rächer angerufen werden, wenn man entweder nicht die Wahrheit sagen, oder das Versprechen ernstlich meinen würde. Dies ist die Art, wie heutiges Tages die meisten, durch Religionsbegriffe aufgeklärte, Völker zu schwören pflegen; andere, und ältere Völker schwören bey andern ihnen heiligen Dingen, und hatten dabey eben die Absicht, welche wir heutiges Tages dabey haben, erreichten sie auch eben so gut.

Wenn daher der Eidschwur nach dieser allgemeinen Absicht und Art des Gebrauchs betrachtet wird, so würde wohl durch einen Schwur bey meinem Leben, bey meinem Barte, bey meiner Seele, bey dem Evangelienbuche u. s. f. eben das erhalten werden, was durch einen Schwur bey Gott erhalten wird, weil blos die Absicht ist, dem andern zu zeigen, daß mir die Wahrheit, welche er von mir verlangt, oder der Ernst meines Versprechens, eben so heilig und ehrwürdig ist, als mir jene genannte Sachen, Vorstellungen, Verhältnisse sind. Würde nun jene unsere gewöhnliche Art zu schwören in dieser Art verstanden, so hätte ich nichts dawieder, dann und so oft schwören, wenn mein Nächster in meine Redlichkeit und Treue irgend einigen Zweifel setzt; wenn man aber glaubt, man fordere wirklich Gott zum Richter und Rächer auf, verspreche ihm durch einen Schwur etwas, und lege sich also eine Pflicht

3 2

gegen

gegen ihn auf, so ist das theils irrig, theils abgeschmackt. Kann ein Wurm seinen Schöpfer herausfordern, sein Richter und Rächer zu seyn? und kann der Mensch ihm etwas leisten, was an sich keine Pflicht ist, oder gar nach vernünftigen Grundsätzen unerlaubt ist, blos weil bey dem Versprechen an Gott gedacht wurde? Soll ich etwa nicht bey jeder Handlung an Gott denken, und bin ich etwa deswegen genöthigt, die Handlung nun so und nicht anders zu thun, wenn ich gleich nachher eingesehen habe, daß sie nicht so recht war, wie ich sie vorhin dachte? Ich sehe also gar nicht ein, wie durch einen, bey Versprechungen hinzugekommenen, Eidschwur zugleich Gott etwas versprechen werde, oder, wie man es eigentlich verstehen sollte, wie das Versprechen verbindlicher werde, weil man dabey seinen ernstlichen Willen, mit Vorhaltung der göttlichen Eigenschaften, erklärt hat; denn ist das versprochene noch Pflicht, zu der Zeit, da es geleistet werden soll, so muß es geleistet werden, weil es Pflicht ist; war es aber ein unerlaubtes unvernünftiges Versprechen, so wird es dadurch nicht aufhören unvernünftig zu seyn, daß ein Schwur hinzugekommen ist, so wenig Gott ein Dienst dadurch geschieht, daß dieses unvernünftige Versprechen gehalten wird.

*Anm.* Die Fragen, ob erzwungene Versprechungen, des Eidschwurs wegen, gehalten werden müssen? ob ein Mensch den andern von der, aus dem Eidschwure entstandenen, Verbindlichkeit frey machen könne? ob ich, wenn ich mit einem Schwur mit etwas zu thun vorgelegt habe, nicht anders handeln könne? und dergleichen mehrere sind leicht zu beantworten.

## Fünfter Abschnitt.

Von dem Verhältniß der Pflichten  
gegen sich selbst zu den Pflichten  
gegen den Nächsten und der  
Collision derselben

### §. 39.

Aus dem, was bisher von den Pflichten gegen den Nächsten, und was oben von den Pflichten gegen uns selbst ist gesagt worden, erhellet, daß beyde einerley Arten unter sich haben, worauf die, oben im erstern Theile vorgetragene, Grundsätze auf ähnliche Weise angewandt werden können.

Wenn daher die Pflichten gegen meinen Nächsten untereinander verglichen werden, so sind die Pflichten gegen seine Seele stärker, als die gegen den Leib, und die Pflichten gegen seinen Leib stärker, als die gegen seinen äußern Zustand. Da nun in der Collision die stärkere Pflicht der schwächern vorgeht, so ist klar, wie bey dergleichen Collisionen das Verhalten gegen den Nächsten beschaffen seyn müsse.

### §. 40.

Eine andere Art von Collisionen giebt es unter Pflichten gegen sich selbst, und Pflichten gegen den Nächsten. Wenn nemlich Pflichten in gleichen Verhältnissen, das ist, gegen meine Seele, mit Pflichten gegen die Seele meines Nächsten; Pflichten gegen meinen Leib, mit Pflichten gegen den Leib meines Nächsten, und endlich Pflichten gegen mei-

nen äussern Zustand, mit Pflichten gegen den äussern Zustand meines Nächsten zusammengehalten werden: so müssen die Pflichten gegen mich vorgehen, und die Pflichten gegen meinen Nächsten unbeobachtet bleiben, sie mögen nun aus dem negativen, oder aus dem affirmativen Grundgesetze herfließen. Wenn daher z. B. die Pflicht, mein Leben zu erhalten, mit der Pflicht, meines Nächsten Leben nicht zu zerstören in Collision gerathen, so geht die meinige vor, ich bringe ihn um; ist die Collision aber so, daß ich meines Nächsten Leben nicht erhalten kann, weil ich das meinige sonst verlieren würde, so lasse ich es geschehen, das er umkomme.

#### §. 41.

Wenn aber Pflichten von einer ungleichen Verhältniß sind, so geht die höhere Pflicht der niedern vor, es sey nun bey den Pflichten gegen den Nächsten unter einander, oder bey Pflichten gegen sich selbst, in Collision mit Pflichten gegen den Nächsten. In Ansehung der erstern ist klar, welche Pflicht in der Collision vorzuziehen sey, in Ansehung der letztern aber ist die Zerstörung, oder Nichtbewirkung einer kleinern Vollkommenheit als ein kleineres Uebel, anzusehen, gegen das grössere Uebel der Zerstörung, oder Nichtbewirkung einer grössern Vollkommenheit. Meine wesentliche Vollkommenheit geht daher der zufälligen Vollkommenheit meines Nächsten vor; geht aber auch meine zufällige Vollkommenheit der wesentlichen Vollkommenheit meines Nächsten vor? Soll ich nicht meine ruhige, bequeme Lage verrücken, um einen Unglücklichen aus

aus der Lebensgefahr zu retten, oder einem wißbegierigen einen ihm nothwendigen Unterricht zu geben? Soll ich nichts von meiner zufälligen äußern Glückseligkeit aufopfern, um meinem Nächsten zu wesentlicher Vollkommenheit zu helfen? Die Betrachtung meines geselligen Zustandes, Vorhaltung der Absicht, welche der Schöpfer der Welt hatte, als er mehrere Menschen neben einander auf die Erde setzte, den einen mit mehreren Bedürfnissen, als den andern seyn läßt, und jedem einen Ueberschuß an Kräften giebt, die er nicht alle zu seiner eigenen Bervollkommenung bedarf, alles dieses fordert mich auf, meinem Nächsten zu dienen, auch mit Verlust meiner zufälligen Vollkommenheit.

Nam. Von dem Verhältniß der Pflichten gegen Gott, zu den Pflichten gegen den Nächsten, läßt sich so wenig etwas sagen, als eine Collision unter denselben denkbar ist; weil, wie schon oft gesagt worden, die Pflichten gegen Gott, nicht verschieden seyn können, von diesen Pflichten gegen den Nächsten.

---

## Viertes Capitel.

Von den natürlichen Pflichten in dem natürlichen gesellschaftlichen Zustande.

---

## Erster Abschnitt.

Von Gesellschaften und gesellschaftlichen Pflichten überhaupt.

## §. 42.

**W**enn sich mehrere Menschen, einen und eben denselben Zweck zu erreichen, vorsetzen und mit gemeinschaftlicher Wirksamkeit, ihn zu bewürken sich verbinden, so heißt der Zustand, der daher entsteht ein gesellschaftlicher Zustand, oder eine Gesellschaft

Wo mehrere Menschen neben einander leben, die für sich schon einerley Zwecke zu erreichen suchen, auch einerley Bedürfnisse haben, da fließen sie von selbst schon in eine Gesellschaft zusammen; die Verbindung wird durch die Erklärung gewürkt, die der eine dem andern von seiner Absicht und seinen Bedürfnissen macht; so wie zween Wanderer, die auf einem Wege neben einander gehen, Hand in Hand zu gehen anfangen werden, so bald sie sich einander die gleiche Reise bekannt gemacht haben.

So verschieden nun dieser Zweck ist, so verschiedene Arten der Gesellschaften giebt es.

## §. 43.

## §. 43.

Natürliche Zwecke sind solche, die zu bewürken, mehrere Menschen durch die bloße Natur, oder so wohl durch im Körper gelegte Triebe, als durch gemeinschaftliche vernünftige Absichten, die nicht von einem andern, willkürlich angenommenen, Zustand abhängen, bestimmt werden. Willkürliche Zwecke rühren entweder von einem willkürlich gewählten Zustand her, oder sie sind, ohne einen solchen Zustand vorauszusetzen, durch Willkür erzeugt worden. Dieser willkürlichen Zwecke kann es unzählige geben, der natürlichen giebt es wenige.

## §. 44.

Eine Gesellschaft deren Zweck ein natürlicher ist, heißt eine natürliche Gesellschaft; diejenige aber, deren Zweck ein willkürlicher ist, heißt eine willkürliche Gesellschaft. Zu den natürlichen Gesellschaften gehören die eheliche, und elterliche Gesellschaft. Zu der willkürlichen, die herrschaftliche, die bürgerliche, und kirchliche Gesellschaft; von diesen nur, als den allgemeinen, soll unten gehandelt werden.

Die Personen, unter welchen die Gesellschaft ist, heißen Mitglieder der Gesellschaft.

## §. 45.

Eine gesellschaftliche Pflicht ist eine Handlung, zu welcher das Mitglied der Gesellschaft, als zum Mittel zur Erreichung des gesellschaftlichen



Zwecks, verbunden ist; alle übrige, nicht zur Gesellschaft gehörige Pflichten, wollen wir *aussergesellschaftliche* nennen. Jene betreffen entweder eine Handlung, welche geschehen, oder unterlassen werden soll; daher theilt man sie in *positive Pflichten*.

## §. 46.

Jedes Mitglied der Gesellschaft muß von dem andern fordern, es solle seine gesellschaftliche Pflichten erfüllen, und ist daher verbunden, es durch alle schickliche Mittel dahin zu bringen, daß sie beobachtet werden, weil sonst der gemeinschaftliche Zweck nicht so erreicht werden würde, als geschehen soll.

Die zur Erreichung des gesellschaftlichen Zwecks erforderliche Handlungen können unter die Mitglieder vertheilet werden, so daß entweder jeder eine besondere Gattung von Handlungen vorzunehmen hat, oder daß die Handlungen unter ihnen nach den möglichen Theilen des zu bewirkenden Zwecks getheilt sind. Der Theil der Handlungen, welchen ein Mitglied, verschieden von dem andern, zu bewirken hat, kann sein *Am*t genannt werden.

Weil nun ohne die Bewirkung des gesellschaftlichen Endzwecks die Gesellschaft selbst nicht bestehen würde, so ist das Grundgesetz aller gesellschaftlichen Pflichten dieses: *Richte alle deine Handlungen so ein, daß der gesellschaftliche Endzweck bestmöglichst befördert werde.*

## §. 47.

Da keine Gesellschaft statt haben kann, deren Einrichtung die Ordnung der Natur aufheben, anderweitige vernünftige Absichten zerstören, oder die übrigen natürlichen Pflichten gegen sich selbst, und gegen seinen Nächsten vernichten sollte, so können, und müssen alle Handlungen in das regelmäßige Verhältniß gesetzt werden; daß nie, durch die Beobachtung einer gesellschaftlichen Pflicht, eine andere natürliche Pflicht, und nie, durch Beobachtung einer natürlichen Pflicht, eine gesellschaftliche Pflicht aufgehoben werde.

Sollte es sich aber doch treffen, daß eine gesellschaftliche Pflicht, mit einer außergesellschaftlichen Pflicht in Collision käme, so muß unser Verhalten dagegen nach den oben angezeigten Regeln bestimmt werden. Wenn daher meine wesentliche Vollkommenheit, mit dem Zweck der Gesellschaft in Collision kommt, so geht die Bewürkung meiner wesentlichen Vollkommenheit vor; oder wenn meine außergesellschaftlichen Pflichten in gleichem Verhältnisse stehen mit meinen gesellschaftlichen Pflichten, so leiden die letztern, wenn sie nicht zu gleicher Zeit erfüllt werden können, einen Aufschub; stehen sie aber in ungleichen Verhältnisse, so gehen die höhern Pflichten den niedern vor, sie mögen nun gesellschaftliche, oder außergesellschaftliche seyn.

Wenn aber eine gesellschaftliche Pflicht mit einer außergesellschaftlichen Pflicht gegen meinen Nächsten in Collision geräth, so geht bey Pflichten von gleichen Graden die Pflicht gegen die Gesellschaft vor.

Um

Um das Leben der Gesellschaft zu retten, opfere ich das Leben meines Nächsten auf; mein Nächster mag in Gefahr bleiben, wenn nur die Gesellschaft davor gesichert wird.

## §. 48.

Eine Gesellschaft kann der andern subordinirt, oder auch coordinirt seyn, je nachdem der Zweck der einen Gesellschaft sich als Mittel, zur Erreichung des Zwecks der andern, verhält, oder nicht. Im erstern Falle heißt es eine zusammengesetzte Gesellschaft, von welcher eben das gilt, als wenn sie blos aus einzelnen Personen bestände; es müssen nemlich die untergeordneten Gesellschaften, so wie einzelne Mitglieder in einer einfachen Gesellschaft, den Zweck der zusammengesetzten Gesellschaft zu befördern suchen.

## Zweiter Abschnitt.

## Von der ehelichen Gesellschaft.

## §. 49.

Alle Menschen, wo nur nicht die Ordnung der Natur bey ihnen verrückt worden ist, empfinden einen, in ihrem Körper von Natur gelegten, Trieb, ihr Geschlecht fortzupflanzen, und durch die Befolgung dieses Triebes werden wirklich Menschen erzeugt. Die Absicht dieses besondern Triebes, welcher sich von allen übrigen darin unterscheidet, daß, da sich sonst alle auf Selbsterhaltung und auf Selbstvervollkommnung abzuwecken, dieser aber ausser seinem Subjekt hinaus geht, ist eine besondere Absicht des Schöpfers

Schöpfers, welcher will, daß so, wie alle andere Geschöpfe sich fortpflanzen, auch der Mensch in sich die Kraft haben sollte, Menschen ausser sich hervorzu- bringen, damit neue tägliche Schöpfungen unnöthig werden.

Alle thierische Geschöpfe pflanzen sich blos aus natürlichen Trieben fort, die bey ihnen so heftig sind, daß in ihrem Körper selbst, oder in ihren übrigen Trieben kein Aufenthalt zu finden ist. Eine sehr weise Anordnung des Schöpfers, daß er so ein starkes Mittel gewählt hat, die thierischen Geschöpfe zu seinen Absichten zu lenken.

Blos der Mensch, der ausser seinen starken Trieben noch Vernunft hat, kann diese dazu anwenden, seine Triebe zu schwächen, und zurückzuhalten, oder auch ihnen zu folgen, so oft er will. Mangel der Aufmerksamkeit auf sich selbst, Nachlässigkeit in Betrachtung seiner Verhältnisse gegen die Welt, gegen den Schöpfer und dessen Absichten, und viele Vorurtheile, die größtentheils aus Unwissenheit herrühren, machen, daß Menschen wohl ihren blos thierischen Trieben folgen möchten; aber in eheliche Gesellschaft zu treten, kommt ihnen unnöthig, oft furchtbar vor. Unnöthig, weil sie schon ausser der ehelichen Gesellschaft ihre Begierden stillen zu können glauben, und mit dieser Sättigung vollkommen zufrieden sind; furchtbar aber, weil sie sich die eheliche Gesellschaft, als eine harte Verbindung vorstellen, welche eingebildete Freyheit einschränken, und ungewöhnliche Beschwerden auslegen soll. Allein es ist das Einschränkung der Freyheit, und Auflage von Beschwerden, die nicht Folgen der ehelichen Gesellschaft sind, sondern von Neben-

Umständen, welche leicht zu vermeiden wären, erzeugt zu werden pflegen.

### §. 50.

Meine natürlichen Triebe reizen mich also, und meine vernünftige Betrachtungen fordern mich auf, mich mit einer Person andern Geschlechts zu verbinden, um mein Geschlecht fortzupflanzen.

Der Uebergang zu dieser Verbindung ist so leicht, daß sie mehr aus Zusammenstimmung der gleichen Absichten zweier Personen verschiedenen Geschlechts, als aus wörtlicher ausdrücklicher Verabredung entsteht.

Diese Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts, welche zur Absicht hat, Kinder zu erzeugen, heißt eheliche Gesellschaft.

*Anm. 1.* In der bürgerlichen Gesellschaft wird die Ehe durch die wechselseitige Hülfsleistung bestimmt, weil dies der allgemeine Zweck der bürgerlichen Gesellschaft ist, nach welchem alle einzelne Gesellschaften, die als Theile von derselben angesehen werden, beurtheilt werden. Daher kommt es, daß Menschen in eheliche Gesellschaft treten, bey denen keine Möglichkeit, Kinder zu zeugen, zu seyn scheint. Eben so ist die Ehe nur nach bürgerlicher Verfassung eine ungleiche Gesellschaft, in welcher der Mann mehr Rechte hat, als die Frau.

*Anm. 2.* Daß die Stillung der im Beschlaf sich äußernden, thierischen Lust, der Zweck der ehelichen Gesellschaft sey, ist abgeschmact, weil das Mittel zum Zweck gemacht wird.

*Anm. 3.* Wenn also diese Zusammenstimmung der Verbindlichkeiten zweier Personen verschiedenen Geschlechts, die durch ähnliche körperliche Triebe und durch gegenseitige

seitige Liebe angefeuert werden, zureichend ist, so folgt, daß alles, was noch ausserdem hinzukommt, als Verheirathung, priesterliche Einsegnung, oder gerichtliche Bestätigung u. s. w. bloss Formalitäten sind, die von bürgerlicher Verfassung herrühren. Daher ist nach der blossen Vernunft kein Unterschied unter Ehe und Concubinat.

Anm. 4. Aus dem was hier, und in dem vorigen §. gesagt worden, erhellet, daß erzwungener Beischlaf, weil er sowohl ohne Absicht, als auch nicht um Erreichung einer ehelichen Gesellschaft geschieht, unerlaubt sey.

### §. 51.

Muß man denn nothwendig zu einer Gesellschaft sich vereinigen, um sein Geschlecht fortzupflanzen? Schon daraus, daß der Erzeugungs Trieb, und die Absicht, das Geschlecht fortzupflanzen fortdauend ist, würde folgen, daß das Beieinanderseyn solcher Personen, die bey sich eine solche Zusammenstimmung und gegenseitige Liebe, die in eheliche Umarmungen übergieng, empfunden haben, auch fortdauern und sie zu einer Gesellschaft vereinigen mußte; nochmehr aber fließt es aus der Hülfbedürftigkeit der schwangern und gebährenden Mutter, und aus der Pflicht des Vaters, sein Kind zu ernähren und zu erziehen. Daher würde, wenn auch körperliche Liebe mich an der Seite meiner Gattin nicht beständig erhielt, doch gewiß die Liebe zu meinen Kindern, und meine Pflicht zur elterlichen Gesellschaft, neben welcher sodann die eheliche fortdauret, mich zu derselben erhalten.

### §. 52.

## §. 52.

Müssen es aber nur zwei Personen seyn, unter welchen die eheliche Gesellschaft errichtet wird? Zum Kinderzeugen sind es freylich genug. Obwohl ein Mann durch mehrere Frauen Kinder zeugen könnte, und also mit wehrern Frauen zu gleicher Zeit in ehelicher Gesellschaft leben könnte, so giebt es doch Fälle, wo es unvernünftig seyn könnte.

Eine eheliche Gesellschaft unter mehrern als zweyen Personen, heist Polygamie; deren es zwei Arten giebt, Polygynie, wenn ein Mann mehrere Weiber hat, und Polyandrie, wenn ein Weib mehrere Männer hat.

## §. 53.

Die Vielweiberey könnte nur in dem unigen Falle unerlaubt seyn, daß, da aus der ehelichen Gesellschaft die elterliche Gesellschaft, oder die Pflicht, die erzeugten Kinder zu erziehen, entspringt, diese Pflicht zu erfüllen, unmöglich würde, entweder wegen der eigenen Bedürfnisse des Vaters, als Ehemanns mehrerer Weiber, oder wegen der Hindernisse, die zur vollkommenen Erziehung der Kinder entständen. Sonst läßt sich aber nicht allgemein behaupten, daß Polygynie unvernünftig sey; aber Vielmännerey ist in aller Betrachtung unerlaubt, weil gar keine vernünftige Absicht dabey statt hat, indem für eine Frau zum Kinderzeugen ein Mann genug ist.

Anm. Daher ist bey keinem Volke in der Welt je die Viel-  
männerey erlaubt gewesen, höchstens als ein anschei-  
nend unschädliches Uebel geduldet worden, wohl aber  
die Polygamie, die nur dann und wann einmal ver-  
boten worden, weil Staats Absichten es erforderten.

### §. 54.

Die eheliche Gesellschaft dauert so lange, als ihr  
Zweck dauert, und derselbe zu erreichen möglich ist;  
es sollte also folgen, daß sie aufhören müsse, so  
bald die Erreichung des Zwecks unmöglich wird.  
Es folgt aber nicht, daß die Personen, die bis das  
hin in ehelicher Gesellschaft gelebt haben, auch aus-  
einander gehen müssen, weil, wenn Kinder da  
sind, und diese noch erzogen werden müssen, doch  
ihr Besammenseyn, der elterlichen Gesellschaft we-  
gen, erfordert wird, oder wenn keine Kinder zu  
erziehen sind, und auch nicht mehr zu erwarten sind,  
es nicht unvernünftig ist, daß zween Menschen,  
die durch körperliche Liebe sowohl, als durch ganz be-  
sondere Freundschaft vereinigt gelebt haben, zusam-  
men bleiben.

Gesetzt, es sollte die körperliche Liebe unter Ehe-  
leuten dadurch aufhören, daß der Benschlaf, und  
also auch der Zweck, Kinder zu zeugen, wegen des  
körperlichen Fehlers des einen, oder des andern un-  
möglich wird, so ist es auch nichts thörigtes, wenn  
die Gesellschaft wieder auseinander geht, und sich  
mit andern Personen zu einer neuen ehelichen Ge-  
sellschaft verbindet.

Die Ursachen, weswegen sich die eheliche Gesell-  
schaft scheidet, können auf die drey Arten gebracht  
werden, 1) daß der Zweck der Ehe völlig erreicht ist,

R

und



und also keine Kinder mehr zu erwarten sind, 2) daß körperliche Krankheit des Vatten die Kinderzeugung verhindert, oder in Unfruchtbarkeit sich äussert, und 3) daß Temperamente und Gesinnungen so ungleich sind, daß gesellschaftliche Eintracht und eheliche Liebe nicht bestehen kann.

Geschiehet diese Scheidung, ohne daß Kinder erzeugt waren, so hat sie keine Schwierigkeiten; wohl aber, wenn Kinder aus der Ehe da sind. In diesem Falle muß, der Ehescheidung ohngeachtet, die elterliche Gesellschaft fortdauern, es sey denn, daß die Ursach, welche die Trennung der ehelichen Gesellschaft nothwendig machte, auch der elterlichen Gesellschaft nachtheilig sey, oder eine neue eheliche Gesellschaft mit einem andern ausgerichtet würde. Im folgenden Capitel mehr hievon.

### §. 55.

Menschen, welche in eheliche Verbindung sich einlassen wollen, müssen auch alle die Eigenschaften haben, welche erfordert werden, um den Zweck der ehelichen Gesellschaft befördern zu können. Vor allen Dingen gehöret dahin die Möglichkeit, ohne Schaden seiner eigenen Gesundheit, den Beyschlaf vornehmen zu können, und dies hängt von einem völlig ausgewachsenen, und gesunden Körper ab. Wenn aber der menschliche Körper völlig ausgewachsen sey, läßt sich so genau nicht bestimmen; sondern Lebensart und Klima bringen Verschiedenheit hervor. Nach unserm Klima, und der uns gewöhnlichen Lebensart möchte ein Mann im fünf und zwanzigsten Jahre und eine Frau im achtzehenden Jahre

zur Ehe reif seyn. Doch kann es auch hierin Ausnahmen geben, daß Menschen von weit geringern Alter, wahrscheinlicher Weise ohne Schaden ihrer körperlichen Kräfte, ihr Geschlecht fortpflanzen können; obgleich mir immer mehr Vermuthung zu seyn scheint, daß wirklich es der Stärke des Körpers, welcher noch nicht völlig reif ist nachtheilig sey, nur der Schade, der daraus entsteht, läßt sich nicht genau bestimmen.

Eben diese Möglichkeit, Kinder zu zeugen, hört auch wieder mit gewissen Jahren auf, welche nach unserm Clima, bey Mannspersonen 60, und bey Frauenspersonen 50 Jahre gewöhnlich sind.

Auch die gar zu grosse Ungleichheit des Alters ist der ehelichen Gesellschaft schädlich, besonders wenn die Frau zu alt, und der Mann zu jung ist, nicht so umgekehrt; und es giebt Gründe, von dem Zweck der ehelichen Gesellschaft hergenommene, welche dergleichen Ehen unter Personen eines gar zu ungleichen Alters für unvernünftig erklären, indem nicht nur die eheliche Gesellschaft dadurch leicht ihren Zweck verfehlt, auch durch das Absterben des Gatten zu früh wieder aufgehoben wird, sondern auch besonders der Zweck der elterlichen Gesellschaft nicht erreicht werden kann. Wie unschicklich ist es nicht, wenn die Frau 30 Jahre, oder gar mehrere alt ist, der Mann aber nur 25 Jahr; dieser kann noch 35 Jahre lang Kinder zeugen, da jene es nur noch 20 Jahre kann? Man nehme diesem ähnliche Verhältnisse, und messe ferner darnach die wahrscheinliche Dauer der ehelichen und elterlichen Gesellschaft ab, so entstehen noch größere Thorheiten.

## §. 56.

Ob es ausser dem, der ehelichen Gesellschaft schädlichen, Alter noch Grade der Verwandtschaft giebt, unter welchen die eheliche Gesellschaft unerlaubt seyn dürfte, ist sehr zu bezweifeln, da die Gründe, welche man anführen könnte, unzureichend sind. Man beruft sich nemlich auf einen, in der menschlichen Natur liegenden Abscheu wieder die Ehe mit solchen Personen. Allein in der Natur kann dieser Abscheu nicht liegen, weil tausend Beispiele das Gegentheil beweisen, und Väter mit ihren Töchtern, Mütter mit ihren Söhnen, Brüder mit ihren Schwestern, Kinder gezeugt haben, welches nicht möglich wäre, wenn wirklich in der Natur ein Abscheu läge; vielmehr ist dieser Mangel der körperlichen Zuneigung und der Verliebtheit (so würde ich diesen Abscheu erklären) durch allerley Zufälle entstanden, durch beständige Gewohnheit des körperlichen Umgangs, und des daher rührenden Mangels körperlichen Reizes auf einander.

## §. 57.

Nicht also zu nahe Verwandtschaft, sondern zu grosse Verschiedenheit des Alters macht eben so unter Verwandten, als unter fremden Personen die Ehen unerlaubt. Daher sind die Ehen unter Eltern und Kinder unerlaubt. Denn der Vater, der im 26sten Jahre eine Tochter bekommen hat, würde 44 Jahre alt seyn, wenn die Tochter 18 Jahre alt ist, welche noch 32 Jahre zum Kinder zeugen geschickt ist, da es der Mann  
nur

nur noch 16 Jahre ist. Die Ehe der Mutter mit dem Sohne ist noch unehelicher, weil die Mutter 43 Jahre alt seyn würde, wenn der Sohn 25 Jahre alt ist; dieser hätte noch 35 Jahre zum Kinderzeugen, da jene nur 7 Jahre hat. Da es bey Großeltern mit Großkindern noch auffallender ist, so ist, klar daß in aufsteigender Linie der Verwandtschaft alle Ehen verboten sind.

In so fern bey Geschwistern keine solche grosse Verschiedenheit des Alters ist, in so fern hat die Vernunft keine Gründe, weder physische, noch moralische, die Ehe unter denselben zu verbieten, so wenig als bey den übrigen Seitenderwandten und bey fremden Personen.

Anm. Die Vermischung kindlicher und ehelicher Pflichten in der Ehe zwischen Eltern und Kinder, soll der Grund der Unerlaubtheit der Ehe unter denselben bey denen seyn, welche den natürlichen Abscheu nicht annehmen; allein wenn keine andere, als natürliche Pflichten in der ehelichen sowohl, als in der elterlichen Gesellschaft angenommen werden, so ist kein Streit zu besürchten und es ist dies also kein zureichender Grund, diese für unerlaubt zu halten.

### §. 58.

Alles, nicht zur ehelichen Gesellschaft dienender Beyschlaf, weil er nicht die Absicht hat, Kinder zu zeugen, sondern blos um die körperliche Lust zu befriedigen, vorgenommen wird, weil er also ohne vernünftige Absicht geschieht und das Mittel zur Absicht macht, ist unerlaubt. Daher ist Hurerey unerlaubt.

Anm. Eben so auch Päderastie, Sodomiterey, und Polyandrie.

## §. 59.

Ehebruch, er mag Kinderzeugung, oder Befriedigung der körperlichen Lust zur Absicht haben, ist unvernünftig; des letztern wegen ist's schon an sich klar; des erstern wegen ist der Ehebruch auch unerlaube, weil, wenn der Beyschlaf nicht in einer Polygamie geschieht, wie doch nicht angenommen wird, wenn man vom Ehebruch redet, die rechtmäßige Gattin sowohl in Ansehung der körperlichen Liebe und Freundschaft, als bey der Erziehung ihrer rechtmäßigen Kinder dadurch leidet, daß der Mann nur mit getheilten Kräften für die Erziehung dieser Kinder sorgen kann; oder wenn der Mann dieser Erziehungs Gesellschaft treu bleibt, und die durch Ehebruch erzeugten Kinder nicht erziehen will, auch wohl nicht kann, so war es auch unvernünftig durch Ehebruch Kinder zu zeugen.

## §. 60.

Kinder, welche erzeugt worden sind, ohne daß die Eltern in eheliche Gesellschaft getreten sind, oder sich zur Erziehung derselben in elterliche Gesellschaft begeben haben, könnte man uneheliche Kinder nennen, welche zu haben unerlaubt ist, weil es nicht nur Pflicht ist, in ehelicher Gesellschaft zu leben, sondern vorzüglich, erzeugte Kinder in elterlicher Gesellschaft erzogen werden müssen. In Ansehung der Kinder selbst aber ist kein Unterschied zu machen, ob sie uneheliche oder eheliche Kinder sind, wenn die Rede von den Pflichten ist, welche die Eltern gegen ihre Kinder haben.

Dritter

## Dritter Abschnitt.

### Von der Elterlichen Gesellschaft.

#### §. 61.

Aus der ehelichen Gesellschaft, wenn darin Kinder erzeugt worden sind, entsteht ganz natürlich, als nothwendige Folge, die elterliche Gesellschaft, welche zur Absicht hat, die erzeugten Kinder zu erziehen, das heißt, sie zu vollkommene Menschen auszubilden. Diese Pflicht der Eltern ist sichtbar, theils aus der Hülfbedürftigkeit der von ihnen erzeugten Kinder, die, ohne ernähret zu werden, umkommen, und ohne erzogen zu werden, unausgebildete Menschen seyn würden, theils aus der allgemeinen Absicht des Schöpfers bey der Erzeugung der Menschen, der hülfbedürftige Menschen geböhren werden läßt, und vollkommene Menschen gebildet wissen will, wozu er die Eltern durch in der Natur täglich zu sehende Beyspiele an allen thierischen Geschöpfen, durch in der Natur der Eltern gelegte Liebe gegen ihre Kinder, und durch Vernunft auffordert.

Ist es also Pflicht der Eltern ihre Kinder zu erziehen, so sind sie schuldig

1. ihren Kindern die nöthigen Nahrungsmittel zu reichen
2. ihren Körper möglichst zu bilden,
3. ihre Seelenkräfte durch Unterricht und Uebung zu vervollkommen,
4. ihr Herz durch lehren und Beyspiele zur Tugend zu gewöhnen.

## §. 62.

Sollten sich Fälle ereignen, daß Eltern ihre Kinder nicht selbst in einem oder dem andern dieser Stücke erziehen könnten, welches wegen eigener Bedürfnisse, Unfähigkeit, und wegen der, durch einen besondern Zustand veranlaßten Hindernisse wohl statt haben könnte, so sind sie schuldig, diese ihre Erziehungs Pflichten durch andere bestmöglichst erfüllen zu lassen. Weil aber diese fremde Erziehung nie der sorgfältigen Erziehung, welche von Eltern geschieht, gleich kommen kann, so versteht es sich, daß nie anders, als in einer dringenden Collision dieser Pflichten mit andern höhern Pflichten, die Erziehung fremden Menschen übertragen werden müsse, obwohl sie der von den Eltern selbst geschehenden Erziehung zu größter Vervollkommenung zu Hülfe kommen kann, wenn noch nicht die Collision der Art wäre, daß die Eltern nicht einen Theil der Erziehungs Geschäfte selbst sollten verwalten können.

Da es nicht so leicht ist, Kinder vollkommen zu erziehen, so sind Regeln der Art höchst nothwendig und nützlich, weil Wissenschaft nicht allein zureicht, sondern nach der Verschiedenheit der Menschen, ihrer Organisation, ihrer natürlichen Anlage, nach ihrem Genie, ihren Temperamenten, noch besondere von Erfahrungen abgezogene Regeln hinzu kommen müssen. Welches nun die beste Art Kinder zu erziehen sey, ob eine allgemeine Erziehungsart allgemein brauchbar sey, muß der Moralist ausmachen, oder wenn das Erziehungs Geschäfte schon auf eigte Grundsätze gebracht ist, nach diesen beurtheilt werden.

den. Die Zeiten, worin wir leben sind in diesem Stücke glückliche Zeiten, da sich viele einsichtsvolle Männer Mühe gegeben haben, durch Beobachtung, Erfahrungen und Philosophie das meiste hierin zu berichtigen.

### §. 63.

Die Eltern sind verbunden alle Mittel, Güte, Ernst, auch Strafen anzuwenden, um ihre Kinder dem Erziehungs Zwecke gemäß zu regieren; jede Vernachlässigung hierin ist Schaden für die Kinder, und von den Eltern unverantwortlich.

Die Kinder sind dagegen schuldig, sich erziehen zu lassen, und die von ihren Eltern vorgeschriebene Regeln zu beobachten, weil sie durch mehrere Erfahrungen geprüft, und durch mehrere Kenntnisse bewährt worden sind. Sie müssen also ihre Eltern, als ihre größten Wohlthäter lieben, sie ehren, ihnen gehorsam seyn, und ihnen danken.

### §. 64.

Die elterliche Gesellschaft hört auf, wenn die Kinder erzogen sind, weil alsdenn der Zweck derselben völlig erreicht ist; das heißt aber nichts anders, als die Eltern haben nicht mehr nöthig, sie zu ernähren und ihnen Vorschriften zu geben, und die Kinder werden selbst eheliche Gesellschaften errichten, woraus bey ihnen ebenfalls eine elterliche Gesellschaft entsteht. Deswegen hört aber nicht die Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit der Kinder auf, so wenig die Eltern aufhören werden, treue Rathgeber und Ver-



forger zu seyn, weil das Verhältniß der Kinder gegen ihre Eltern, so lange sie leben, fort dauert.

Anm. Wenn die eheliche Gesellschaft wegen gegründeter Ursachen getrennt würde, so folgt noch nicht, daß auch die elterliche Gesellschaft getrennt werden müsse, vielmehr ist der aus der Ehe sich Scheidende Theil verbunden, nach wie vor seine erzeugten Kinder zu erziehen. Sollte aber einer dieser getrennten Gatten sich wieder in eine andere eheliche Gesellschaft begeben, so könnte es doch nicht anders, als unbeschadet dieser elterlichen Gesellschaft geschehen, weil die hieraufgehende Verbindlichkeiten nicht aufhören, so wenig als ihnen entsagt werden kann. Es würden also sowohl von Seiten der gewesenen, als von Seiten der neuen Eheleute solche Einrichtungen zu machen seyn, daß für die Kinder kein Nachtheil erwachse.

### §. 65.

Sollten beyde Eltern eher sterben, als ihre Kinder erzogen sind, so ist jeder Mensch als Mensch, der den Absichten des Schöpfers mit den Menschen gemäß handeln muß, verbunden, sich dieser unerzogenen Kinder anzunehmen, die Stelle der Eltern bey ihnen zu vertreten, und das ganze Erziehungs Geschäfte zu besorgen. Die Kinder sind dagegen diesen Pflegeeltern eben die Pflichten schuldig, die sie gegen ihren Eltern hatten.

Stirbt aber nur ein Ehegatte, so ist jeder Mensch verbunden, weil es ihm Pflicht ist, zur Vervollkommenung eines jeden Menschen mitzuwirken, dem noch lebenden Gatten, wenn es ihm allein unmöglich wäre, die Kinder zu erziehen, zu Hülfe zu kommen. In diesem Falle ist es von Seiten des überlebenden

lebenden Gatten vernünftig, eine neue elterliche Gesellschaft zu errichten, und zwar mit dem, der, unter dem Haufen aller derer, die ihren Pflichten gemäß handeln können, und wollen, die mehresten Fähigkeiten und die wenigsten Hindernisse dazu hat, und seinen Willen dazu geäußert hat. Der am Leben bleibende Vater, wenn er gleich keine neue eheliche Gesellschaft errichten kann, wähle also eine Frau zur elterlichen Gesellschaft, die die zur Erziehung erforderlichen Eigenschaften besitzt; auf ähnliche Weise thue es die Frau. Wenn aber die Jahre des überlebenden Gatten die Möglichkeit, Kinder zu zeugen, nicht ausschließen, so trete er in eine neue eheliche Gesellschaft, und verbinde damit die Errichtung einer elterlichen Gesellschaft in Ansehung der aus voriger Ehe erzeugten Kinder.

### Vierter Abschnitt.

Von der Nothwendigkeit des Eigenthums in der elterlichen Gesellschaft und von der Erbfolge.

#### §. 66.

In einer Familie, welche aus ehelicher und elterlicher Gesellschaft besteht, sind um so grössere Bedürfnisse, als Personen sind, woraus sie besteht. Eltern mehrerer Kinder haben mehr Sorgen, mehr Erziehungsgeschäfte, brauchen mehr zum Unterhalt und zur Bequemlichkeit, als Eltern, welche weniger Kinder haben, oder als diejenigen, die die Natur nicht

nicht zu Versorger anderer bestimmt hat. Die in der Familie fortdauernde Bedürfnisse müssen daher auch in der Menge beisammen erhalten werden, als nach dem Maas der Familie erfordert wird. Die fortdauernde Bedürfnisse sind aber alle die Dinge, deren Gebrauch beständig erfordert wird, entweder zur Nahrung und Erhaltung des Lebens und der Gesundheit, oder zur Bequemlichkeit, oder zur Sicherheit. Dahin gehören Wohnungen, Geräthschaften, Kleidungen, Felder, und Vieh, deren Gebrauch für ein jedes Mitglied der Familie nothwendig ist; und wenn diese nur nach den Bedürfnissen der Familie abgemessen sind, so ist die Familie genöthigt, einen jeden andern von dem Gebrauch dieser Dinge auszuschließen, und für sich eigen zu behalten. Dies ist als der Grund, und als die Entstehungsart eines Eigenthums, oben angegeben worden, welches nützlich, ja nothwendig ist, sobald fortdauernde Bedürfnisse eines Menschen, oder mehrerer zu einer Familie gehörender Menschen da sind. Die Grösse dieses Eigenthums muß nicht blos nach den gegenwärtigen, sondern auch nach den wahrscheinlichen zukünftigen Bedürfnissen abgemessen werden, damit nicht etwa ein Mangel an Nahrungsmittel, an Bequemlichkeit, an Sicherheit entstehe, der den anderweitigen Vollkommenheiten des Menschen nachtheilig ist. Die gegenwärtige und künftige Bedürfnisse machen es daher den Eltern zur Pflicht, sich ein bestimmtes Maas von Eigenthum zuverschaffen.

## §. 67.

Die Eltern sind als Menschen, ausser ihrem Verhältniſſe zu ihren Kindern betrachtet, ſchon verbunden, für ihre fortdauernde Bedürfniſſe ſich ein Eigenthum zu verſchaffen, damit die Befriedigung derſelben ſie nicht in der Geſchäftigkeit, höhere Vollkommenheiten zu bewürken verhindere. Aber als Eltern, welche Verſorger hilfſbedürftiger Kinder ſind, welche ebenfalls fortdauernde, gegenwärtige und zukünftige Bedürfniſſe haben, ſind ſie ſchuldig, für ein noch gröſſeres Eigenthum zu ſorgen, deſſen Grösſe und Nutzung nach dem Maasſe der Bedürfniſſe der ganzen Familie abgemessen werden muß. Armuth der Eltern macht die Kinder hilflos; zureichendes Vermögen, oder Beſitz der benöthigten Güter, ſetzt ſie in den Zuſtand, ihre höhere Glückſeligkeit zu befordern.

Die Eltern brauchen dieſes Vermögen zu ihrem eigenen und zu ihrer Kinder Nutzen, und ſind verbunden, wenn ſie es ſelbſt nicht mehr gebrauchen, auch nicht mehr die Beſitzer deſſelben ſeyn können, es entweder getheilt, oder auch ungetheilt ihren Kindern zu überlaſſen. Getheilt müſte es werden, wenn die Kinder nicht einerley Bedürfniſſe haben, und der gemeinſchaftliche Genuß der Güter, wegen gewiſſer Umſtände nicht ſtatt haben kann.

## §. 68.

Dies iſt der Grund von der Pflicht der Eltern, nach ihrem Tode ihren Kindern ihr Vermögen zu hinterlaſſen, das heißt, ſie zu Erben ihres Vermögens einzusetzen. Es iſt aber nicht nothwendig,

dig, daß die Eltern ausdrücklich eine solche Anordnung machen, vielmehr versteht es sich schon von selbst, daß die Kinder in Ansehung des Theils des Vermögens ihrer verstorbenen Eltern, dessen sie zu ihren Unterhalt bedürfen, alle übrige ausschliessen, und es sich zueignen können, und zwar vermöge des Verhältnisses, in welchem sie mit ihren Eltern stehen, welches auf keinen Fremden paßt, der in jeglichen Falle einer Annassung der hinterlassenen Güter die Kinder beleidigen würde. Die mehreren Kinder müssen sich also nach Beschaffenheit, und den Graden ihrer Bedürfnisse theilen; gleiche Theile bey ungleichen Bedürfnissen wären ohne Verhältniß.

Die Eltern können aber auch selbst aus gewissen Ursachen die Theile der Erbschaft, für einen jeden ihrer Kinder bestimmen, besonders wenn sie vorher sehen, es würde sie von den Kindern zu geschehender Theilung Schwierigkeiten bey sich haben. In diesem Falle werden die Eltern eine ausdrückliche Anordnung über ihr zurückzulassendes Vermögen machen, welcher sich Kinder unterwerfen müssen, weil sie dieses Eigenthum blos von ihren Eltern herleiten, und darüber nicht eher, als bis es ihnen zugestanden, auch nicht anders, als es auf sie ist übertragen worden, disponiren können, es sey denn, daß sie gegen ihre Eltern ungehorsam seyn, und ihre Brüder beleidigen wolten.

Diese Nachfolge der Kinder in dem Eigenthum ihrer verstorbenen Eltern wollen wir ihre Erbfolge nennen, die nun dem gesagten gemäß, in Erbfolge mit elterlicher oder ohne elterliche Anordnung eingetheilet werden könnte.

Am. Einige Nebenfragen, welche hier erörtert werden könnten, besonders solche, deren Beantwortung leicht aus den angegebenen Grundsätzen hergeleitet werden könnte, wollen wir, um nicht zu weitläufig zu werden, übergehen.

### §. 69.

Menschen, ob sie in ehelicher und elterlicher Gesellschaft gelebt, und Kinder nachlassen, aber schon erzogene, die selbst schon, in Familien vereinigt, sich das ihnen nöthige Vermögen erworben haben, oder ob es Menschen sind, deren eheliche Gesellschaft schon durch den Tod getrennt war, oder die nie darin gelebt haben, oder nie Kinder gehabt haben, kurz, ein jeder anderer Mensch, welcher ein Vermögen nachläßt, hat entweder jemanden, den Naturtrieb oder Freundschaft näher mit ihm verknüpft hat, oder nicht; ist dieses, so mag sein Vermögen der hinnehmen, der zuerst zur Stillung seiner Bedürfnisse dessen bedarf: ist aber jenes, so wird entweder in der letztern Anordnung diesem ausdrücklich das Vermögen hinterlassen werden, oder wenn diese Anordnung nicht gemacht ist, so wird der Hilfsbedürftige Verwandte, oder Freund, doch als Hilfsbedürftiger nur betrachtet, das Vermögen des verstorbenen, so weit als er dessen bedarf, sich zueignen.

Am. Ob den Kindern das, von ihren Eltern nachgelassene, Vermögen gehöret, wenn sie gleich keine Bedürfnisse haben? ob Eltern, wenn sie eine ausdrückliche Anordnung ihres Nachlasses machen, verbunden sind, allezeit ihre Kinder, und alle zugleich zu Erben einzusetzen, oder ob sie mit Uebergehung derselben, ande-

re Nichtkinder zu Erben ernennen können? ob Feyerlichkeiten, Beweismittel zur ausdrücklichen Anordnung hinzukommen müssen? u. s. w. sind Fragen zu deren Beantwortung die Gründe in den vorgetragenen Grundsätzen enthalten sind.

---

## Fünftes Capitel.

### Von den willkürlichen Gesellschaften in Beziehung auf den natürlichen Zustand des Menschen.

---

#### Erster Abschnitt.

#### Von der herrschaftlichen Gesellschaft.

§. 70.

**O**bgleich alle Menschen von Natur gleich sind, sowohl in Ansehung ihrer innern Bestimmungen, als ihrer natürlichen äussern Verhältnisse untereinander, gegen Gott, und gegen die ganze Welt, so kann doch leicht ein individueller Unterschied, der dann nur von einem Zufall veranlaßt worden wäre, unter ihnen statt haben.

Wenn dieser Unterschied in Ansehung ihrer körperlichen Kräfte, welche erfordert werden, sich den nöthigen Unterhalt und die erforderlichen Bequemlichkeiten zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu verschaffen, und in Ansehung der ungleichen Erwerbung des nöthigen Eigenthums sich befindet, dessen Mangel aus der Menge der neben einander lebenden Menschen

Menschen und des unter dieselben schon vertheilten Eigenthums der Dinge entsteht, so kann es nicht fehlen, daß einer oder der andere in Dürftigkeit lebt, wenn andere, wo eben nicht in einem unerlaubten Uebersfluß leben, doch so viel haben, daß sie dem, der Mangel leidet, mit ihrem Eigenthum, und mit ihren Kräften unterstützen können.

Sollte es daher einem Menschen an der Möglichkeit, sich ein Eigenthum, seiner fortdaurenden Bedürfnisse, wegen zu erwerben, fehlen, so würde er genöthigt seyn, entweder aufs ungewisse für jeden Tag seine Nahrung, und Unterhalt mit jeder aufgehenden Sonne zu besorgen, oder sich in einen, auf eine Zeitlang, fortdaurenden Zustand, durch einen, mit seinem reichern Nebenmenschen errichteten Vertrag zubegeben, in welchem er die Sicherheit hätte, daß es ihm, so lange dieser Zustand fort dauert, nie an Befriedigung seiner Bedürfnisse fehlen würde. Wenn nun aber dieser dagegen, daß er einen Theil des Gebrauchs seines Eigenthums abgibt, und ihn dadurch der Mühe überhebt, sich selbst ein Eigenthum zu erwerben, welches ihm schwer, oder gar unmöglich wäre, von ihm fordert, daß er die Kräfte, die er auf die Erwerbung des benötigten Eigenthums und Unterhalts hätte anwenden müssen und nun erspart, zu seinem Nutzen anwenden solle, so entsteht aus der Errichtung eines solchen, wenigstens auf eine bestimmte Zeitlang fort dauernden, Zustandes, eine herrschaftliche Gesellschaft, vermöge welcher der eine Unterhalt, Bequemlichkeit und Sicherheit zu geben, der andere aber dafür körperliche Dienste zu leisten schuldig ist.



Die bey der Errichtung dieser Gesellschaft geschehene Verabredung hat das allgemeine des Vertrags an sich, daß von beyden Seiten Bedürfnisse, und Möglichkeit zu helfen entdeckt werden, worauf sich sodann die wirkliche wechselseitige Leistung gründet.

Alle übrige, dieser ähnliche, Gesellschaften, wo nicht von der einen Seite Unterhalt, und von der andern Seite körperliche Kräfte geleistet werden, bekommen ihren Namen von dem Hauptgeschäfte derselben; heißen aber nicht herrschaftliche Gesellschaften.

Von dem Verhältniß, welches die, in herrschaftlicher Gesellschaft lebende, Menschen gegen einander haben, wird derjenige gemeinhin Herr genannt, welcher den Unterhalt reicht; der welcher körperliche Dienste leistet, heißt der Diener.\*

### §. 71.

Wenn wir die herrschaftliche Gesellschaft so nehmen, doch nicht in ihrem ganzen Umfange, wie sie gegenwärtig in bürgerlicher Gesellschaft geschlossen zu werden pflegt, so wird gemeinhin der zu reichende Unterhalt, besonders in so fern das Geld das gemeine Bedürfniß zum Unterhalt ist, genau bestimmt; hingegen die zu leistende körperliche Dienste entweder gar nicht, oder höchstens nur der ganzen Gattung nach bestimmt. Daher es denn kommt, daß derjenige, welchem die Dienste geleistet werden sollen, jedesmal bestimmen kann, welche einzelne Dienste er bedarf, welches der andere dem Willkürhe desselben — eigentlich seiner Rechtschaffenheit und Menschen-

Menschenliebe — überlassen muß. Dieser willkürlichen Bestimmung wegen wird er Herr genannt.

Wenn beyde Namen, des Herrn und des Dieners im gehörigen Verhältnisse genommen werden, so kann nicht bestimmt werden, ob einem Vortrage vor dem andern gebühren; vielmehr stehen sie immer in gleichem Verhältnisse, und sind eigentlich einander gleich dienstbar. Nur in bürgerlicher Gesellschaft, ist wegen anderer hinzugekommener Umstände dem Herrn ein Vorzug vor seinem Diener zugestanden worden, von welchem wir in der Lehre von der herrschaftlichen Gesellschaft bey der bürgerlichen Gesellschaft reden werden.

### §. 72.

Die Verhältnisse zwischen Herrn und Diener betreffen weder von der einen, noch von der andern Seite, natürliche Pflichten, und heben sie noch weniger auf.

Obgleich also physische Ungleichheit in Ansehung der Bedürfnisse, der körperlichen Kräfte, und des Eigenthums unter ihnen ist, so folgt daraus noch nicht moralische Ungleichheit, in Ansehung ihrer natürlichen Verhältnisse, und natürlichen Pflichten, so wenig als diese Gesellschaft deswegen als eine ungleiche angesehen werden kann: man müßte denn nach dem äussern Werth dessen, was geleistet wird, die Sache beurtheilen, und dieserwegen dem einem Vortrage vor dem andern zugestehen.

Die Pflichten des Herrn und des Dieners gegen einander beruhen nicht sowohl auf den, zu Errich-

tung der herrschaftlichen Gesellschaft, eingegangenen Vertrag, als vielmehr auf die allgemeine Verbindlichkeit zu den Bedürfnissen seines Nächsten behülflich zu werden. Auch der Begriff der Gesellschaft selbst giebt keine neue Verbindlichkeiten, sondern der Zustand, der dadurch als fortdauernd entsteht, bringt nur diejenigen, welche sich einander ihre wechselseitige Bedürfnisse entdeckt haben, in die Lage, daß sie näher, und zu allen Zeiten, wenn es erfordert wird, aufeinander wirken können. Die Pflichten, die sie also gegen einander haben, sind keine andere, als die Pflichten, welche Menschen gegen Menschen haben. Wollte man inzwischen einen Unterschied machen, so könnte man herrschaftliche und ausserherrschaftliche Pflichten unterscheiden; jene sind im Vertrag bestimmte. Alle übrige auf die Verhältnisse als Menschen sich gründende sind die ausserherrschaftliche. Blos nur dem Namen nach unterschieden.

Wenn aber in dem Vertrage gewisse Dienste, als zu leistende Pflichten, sind benannt worden, so versteht es sich, daß diese, weil sie sich eben auf die einander entdeckten Bedürfnisse beziehen, die vorzüglichsten sind, und allen übrigen, die nicht auf diese entdeckten Bedürfnisse abzuwecken, vorgehen müssen. Deswegen werden andere, nicht im Vertrag nach Art und Graden der Bedürfnisse bestimmte, Pflichten, die auf neu hinzukommene Bedürfnisse, oder auf vergrößerte Grade derselben abzielen, nicht ausgeschlossen, und müssen eben so erfüllt werden, als wenn sie im Vertrage bestimmt

stimmt worden wären, wenn nur die Kräfte dazu da sind.

§. 73.

Die herrschaftliche Gesellschaft höret auf 1) wenn der Diener die Bedürfnisse nicht mehr hat, weswegen er sich in herrschaftliche Gesellschaft begab: 2) wenn der Herr außer Stand ist, die Bedürfnisse seines Dieners, weswegen er sich in diese Gesellschaft begeben hat, zu befriedigen; in welchem Fall der Diener sich in neue Gesellschaft begiebt und der gewesene Herr, wenn er kein ander Mittel der Erwerbung hat, sich selbst als Diener zur herrschaftlichen Gesellschaft bequemen muß: 3) wenn der Diener nicht im Stande ist, die versprochene Dienste zu leisten, da doch bey seinem Herrn die Bedürfnisse fortwährend sind, zu deren Befriedigung er einen neuen Diener zu suchen genöthigt ist.

## Zweiter Abschnitt.

### Von der bürgerlichen Gesellschaft.

#### Erste Abtheilung.

Begrif, Entstehungsart, Beschaffenheit  
der bürgerlichen Gesellschaft.

§. 74.

Wenn mehrere Familien neben einander einen Theil des Erdbodens bewohnen, die sich entweder durch Abstammung, oder durch Sprache

und Sitten einander ähnlich sind, oder sich sonst ihrer Nahrung, Bequemlichkeit, und Sicherheit wegen an einem Orte der Erde vereinet haben, so machen sie ein Volk aus; sieht man mehr auf ihre gemeinschaftliche Abstammung, so nennt man sie eine Nation.

Die Geschichte aller Völker zeigt, daß sie in den ältesten Zeiten als einzelne Familien zusammenge- wohnt haben, und ursprünglich, ohne ein gemeinschaftliches Oberhaupt zu kennen, blos Viehzucht und Ackerbau nebst einigen, zur höchsten Bedürfnis nöthigen, Künsten und Gewerken, getrieben haben.

Wenn dieses Volk nun von Bösewichtern, die unter ihn selbst entstehen, beunruhigt wird, so wird es solche Vorkehrungen machen, daß das Laster bestraft, der Bösewicht gebessert, und andern ein Beispiel gegeben werde. Es werden sich die ältesten und erfahrensten jeder Familie da, wo das Verbrechen geschehen ist, versammeln, untersuchen, entscheiden, und alle Mittel hervorsuchen, Laster auszurotten, und mit der Tugend ihre Ruhe und Sicherheit zu gründen.

### §. 75.

Wenn dies Volk aber von andern Völkern, die entweder durch Haabsucht getrieben, oder durch Mangel zu Wanderungen aufgefordert werden, und dann ihre Nachbarn verdrängen, beunruhigt, in seinem Eigenthum und in seinem Wohnplatze gestöbert wird, so werden sich alle diese, zum Volke vereinigte Familien, noch besonders verbinden, um ihre gemein-

gemeinschaftliche Sicherheit gegen solche äussere Friedensstörer, zu bewirken; sie werden zu dem Ende besondere fortdaurende Einrichtungen machen, Verträge und Gesetze unter sich aufrichten, damit desto besser und leichter ihre gemeinschaftliche Absicht erreicht werden möge. Wenn ein Volk sich so vereinigt hat, so macht es eine bürgerliche Gesellschaft, oder einen Staat aus.

Im Staate müssen Anführer gegen jene Gewaltthätigkeiten, Wächter für die öffentliche Sicherheit, Aufseher über die errichteten Verträge und Gesetze seyn, weil sonst nicht allgemeine Wirksamkeit zum gemeinschaftlichen Zweck angewandt werden kann, und Hindernisse oder Verzögerungen entstehen würden, die der Absicht des Staats zuwider seyn könnten.

Die Oberherrschaft des ganzen Staats Körpers bleibt deswegen aber doch bey dem ganzen Volke ungetheilt, es sey denn, daß gewisse Umstände es nöthigten, durch einen Vertrag — auf das, was gegenwärtig einige Staaten wirklich veranlaßt hat, lassen wir uns hier nicht ein, das bleibt für den Geschichtschreiber — einigen aus ihrer Mitte die Regierung des Staats zu übertragen. Diese übertragene Regierung ist alsdenn mehr, als bloße Aufsicht und Wache, indem damit das Recht, die Staatsgewalt auszuüben, den pflichtvergeffenen Bürger den Verträgen und Gesetzen gemäß zu bestrafen, und Einrichtungen zur Sicherheit zu machen, verkümpft seyn muß. Dadurch wird aber von dem Volke keinem eine Oberherrschaft übertragen, so wenig selbige nothwendig zum Begriff eines Staats gehört.

Dem Willen eines einzigen Bürgers, als obersten Befehlshabers, als Herrn sich zu unterwerfen, wird ein Volk sich um so weniger freywillig entschließen, als es mit Grunde glaubt, daß es dadurch leicht um seine natürliche Freyheit kommt. Demokratie, und Aristokratie bestehen mehr mit natürlicher Freyheit, als Monarchie; Despotismus hebt sie ganz auf.

### §. 76.

Ohne jene Voraussetzungen anzunehmen, ist es also gar nicht nothwendig, in bürgerlicher Gesellschaft zu leben, deren Absicht zufällig, und deren innere Einrichtung willkürlich ist. Auch ohne dieselbe, bey dem bloßen Begeinanderseyn mehrerer Familien, werden sich Menschen wechselseitige Cultur geben, Künste und Wissenschaften treiben, und einander ihre wahren Bedürfnisse stillen. Der Staat, und dessen Einrichtung, als solche betrachtet, wird nie unmittelbar das wahre, ewigdaurende Glück des Bürgers bestimmen, und wenn es ja dadurch zum Theil veranlaßt wird, so folgt doch nicht, daß sie die einzige zureichende Ursach desselben sey.

Wenn daher die vorzüglichste Absicht ist, wozu ein Staat errichtet wird, äußere Sicherheit zu befördern, so wird es nicht fehlen, daß, wegen dieser geschenehen Verbindung so vieler Menschen, sich mehrere Absichten an dieselbe anschließen werden; zunächst also die Absicht, innere Sicherheit durch Gesetze und allerley Anordnungen zu bewürken, sodann auch die Absicht, gemeinschaftliche Bequemlichkeiten zu verschaffen, und ihre Kräfte zu Hülfsleistungen

leistungen unter einander zu verbinden. Daraus entsteht dann auch eine sehr zusammengesetzte Beschäftigung der Bürger, wovon ein Theil zur Erhaltung äußerer Sicherheit, ein anderer Theil zur Erhaltung innerer Sicherheit, wieder ein anderer auf Bequemlichkeit, noch ein anderer auf wechselseitige Hülfsleistung abzielt. Alle diese Absichten vereinigt der Bürger nicht bloß in seinen einzelnen Handlungen, sondern auch in seinen öffentlichen Instituten, und beurtheilt, als Bürger, nach diesen Zwecken einen grossen Theil seiner Handlungen, deren Werth von ihrem nähern, oder entfernten Einfluß auf die Staatsabsichten bestimmt wird. Wenn durch solche gemeinschaftliche Wirksamkeit der Bürger, die Staatsabsicht wirklich erreicht wird, so sagt man, daß das Wohl des Staats befördert werde.

Die Regierung des Staats geht diesem zufolge dahin, daß alle Handlungen der Bürger, und alle Veränderungen dem Wohl des Staats gemäß gelenkt werden, nie ein Widerspruch im Ganzen entstehe, auch so wenig die Handlungen der Bürger dem Wohl des Staats zuwider seyn, als bürgerliche Institute das Wohl der einzelnen Bürger aufheben dürfen. Es werden daher alle Handlungen der Bürger, in so fern sie mit einigen Einfluß auf das Wohl des Staats haben, bloß nach diesem Einfluß beurtheilt, und demselben gemäß Vorschriften gemacht, deren Verletzung, wo nicht allezeit unmittelbar, doch mittelbar, als ein Staatsverbrechen angesehen wird.

Aber die Hauptsache, die Glückseligkeit der Bürger zu befördern, muß immer der Augen-



punkt seyn, aus welchem die ganze Einrichtung des Staats betrachtet, und die Regierung desselben angeordnet werden muß, damit nicht verkehrte Welt gespielt, und die Glückseligkeit der Bürger zum Mittel, und die Staatsabsichten zum Zweck umgedrehet werden. Ist denn nicht der Staat errichtet worden, um ungestört seine Glückseligkeit genießen zu können? und muß nicht der Bürger seine Vervollkommenung als die Hauptsache, und das Wohl des Staats als Nebensache ansehen?

### §. 77.

Der Bürger opfert bey jeglicher Art der Staatsverfassung einen Theil seiner natürlichen Freiheit, theils in Bestimmung gewisser ihm selbst gefälligen Handlungen, theils in der Art der Erwerbung und Gebrauch seines Eigenthums, theils in dem Gebrauch seines natürlichen Zwangsrechts auf, in so fern dadurch die innere Sicherheit des Staats und die zur Erhaltung der ganzen grossen Gesellschaft erforderliche Ordnung bewürkt werden muß.

Je geringer diese Aufopferung von Seiten des Bürgers ist, je regelmäßiger und mit der natürlichen, vernünftigen Bestimmung des Menschen übereinstimmender ist der Staat. Es kann auch diese Aufopferung nie etwas anders, als zufällige Absichten, zufällige Vollkommenheiten betreffen, weil sie in Ansehung der wesentlichen unter keinerley Umständen statt haben kann.

Mit den Einschränkungen der Handlungen verhält es sich eben so; sie treffen nur höchstens das äussere derselben und bestimmen eine gewisse Form in Rücksicht auf ihren Staats Einfluß.

Was

Was aber die Aufhebung des Zwangsrechts anbetrifft, so ist klar, daß dieselbe dann unvermeidlich nothwendig ist, wenn unter den Bürgern entweder Bosheit, oder Unwissenheit, oder von einer Menge von Bedürfnissen träumende Vorurtheile eingeschlichen sind, welche jeden Mitbürger in Furcht setzen, er werde von dem angegriffen werden, der von einem Bedürfnis träumt, dessen Befriedigung er bey ihm zu finden glaubt. Es wurde zu dem Ende dem Bösewicht, dem Unwissenden, dem Schwachen, dem Traumer ein Mittel gegeben, seine Wünsche ohne Nachtheil irgend eines Bürgers zu befriedigen, ich meine die Verträge. Seit der Zeit sucht sich der, welcher Bedürfnisse fühlt, unter der Menge seiner Mitbürger denjenigen aus, bey welchem er die Möglichkeit, oder Bereitwilligkeit findet, ihm zu helfen, und trifft mit ihm eine Verabredung, aus welcher er das Recht erhält, von ihm allein das benöthigte zu fordern, und ihn durch Zwangsmittel anzuhalten, sein Versprechen zu erfüllen.

Aber auch diese Zwangsmittel darf der Bürger nicht selbst aus eigener Kraft zufügen, sondern Männer mit hinreichender physischer Gewalt auf Richtersthühlen üben sie auf Richtplätzen statt seiner aus.

Außer diesen Verträgen entsteht auf keine andere Art weiter, als aus vorhergegangenen Beleidigungen, dieses Recht, mit Gewalt von seinem Nächsten etwas zu fordern; alle übrige, nicht aus Verträgen, oder Beleidigungen, oder unmittelbaren Verordnung eines Gesetzes herzuleitende Rechte, heißen nur Liebesrechte, und die Pflichten des Schuldigen Liebespflichten.

## §. 78.

Hält der Bürger sich in den ihm gesetzten Schranken, leistet er das, was er dem Staat schuldig ist, erfüllt er seine Zwangspflichten, so hat er alle die Eigenschaften, welche in Rücksicht der Staatsabsichten zu einem guten Bürger erfordert werden. Aber ist er deswegen auch ein guter, vollkommener Mensch, ein Weltbürger? der Staat bekümmert sich um die Beantwortung dieser Frage so wenig, als um die Bildung der Staatsbürger zu Weltbürger, obgleich der Staat immer gesicherter ist, wenn die guten Bürger redliche Männer sind, welche Tugend üben, und allen ihren Pflichten gemäß leben. Glückselig ist der Staat, der zugleich eine Schule der Weisheit und der Tugend ist.

Wird der Bürger als Bürger betrachtet, so muß er sich verheyrathen, damit der Staat bevölkert werde; er muß seine Kinder erziehen, damit der Staat gute, gebildete Bürger bekomme; er muß sich Vermögen erwerben, damit der Staat reiche Bürger habe; er muß sich nicht um seine Gesundheit, nicht ums Leben bringen, damit der Staat nicht einen Eiechen mehr, oder einen Bürger weniger habe u. s. f. Kommt dieses allgemeine Staatsinteresse nicht in Anschlag, so hat der Bürger Freiheit, zu thun, was er will.

## §. 79.

So viel Vortheile die bürgerliche Gesellschaft dem Menschengeschlechte bringt, so viel sie der Tugend zu Hülfe kommt, ihrer Ausübung Ruhe, und dem Be-

siz der Vollkommenheiten Sicherheit verschafft, so sehr sie der Bosheit steuert, und das Laster zu verdrängen sucht, so viel Cultur sie durch nützliche Erfindungen und Wissenschaften dem menschlichen Geiste verschafft; so verführerisch und gefährlich ist sie auf der andern Seite. Wie leicht wird es geschehen, daß der Bürger, der nur vom Staats-Interesse, vom Wohl des Staats reden hört, blos darauf handeln, die ganze äussere Geschäftigkeit der meisten seiner Mitbürger dahin abzielen sieht, am Ende seine einzige, ganze Tugend in der Bemühung, den Staatsabsichten gemäß zu handeln setzt, als Bürger geschäftig, und als Mensch müßig ist, sich blos als Theil vom Staat, nie als eigenes Ganze ansieht. Es entsteht sodann auch das Vorurtheil, es könne nicht anders, als unmittelbar, das Beste des Staats bewürkt werden, da doch vielmehr der Werth aller Tugenden aus den Vollkommenheiten, die jeder Bürger bey sich selbst würkt, beurtheilt, und mittelbar zum Wohl des Staats gehandelt werden sollte. Man setzt endlich die Zwecke aller moralischen Geschäftigkeit ausser sich hinaus, und vergißt darüber die wichtige Absicht, sich selbst zu vervollkommen. Träume vom Patriotismus, und Phantasien vom Staatswohl ernähren daher oft einen Schlummer, durch welchen viele unglücklich werden.

---

## Zweite Abtheilung.

Von bürgerlichen Gesezen, Pflichten und Rechten, und dem Verhältniß der natürlichen Pflichten dagegen.

## §. 80.

Der Bürger muß, neben der Geschäftigkeit, die er als Mensch für sich selbst, und für andere als Nebenmenschen hat, zur Verwirkung des gemeinschaftlichen Zwecks der bürgerlichen Gesellschaft, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen suchen. Er muß zur äussern und innern Sicherheit des Staats, zur gemeinschaftlichen Bequemlichkeit, und zur wechselseitigen Hülfsleistung wirken. Wie viel aber ein jeder für sein Theil beizutragen habe, muß durch genaue Uebersicht des Ganzen bestimmt, und diesem gemäß dem Bürger bekannt gemacht werden.

Diese Bekanntmachung wirkt zugleich eine Vorschrift für die Handlungen des Bürgers, die nicht aus der Natur des Menschen erkannt werden kann, das ist, ein positif Gesez.

Für lauter tugendhafte Bürger würde diese bloße Bekanntmachung zureichend seyn, um sie zu den dem Staat zu leistenden Pflichten aufzufordern; wenn aber Bösewichter unter ihnen sind, die das niederreißen würden, was andere Mitbürger aufbauen, so ist diese bloße Bekanntmachung nicht zureichend, sondern es ist nothwendig, daß entweder durch Verträge jeglicher Bürger gebunden werde, oder, den kürzern Weg zu nehmen, dem Willen eines Theils der Bürgerschaft übertragen werde, Vorschriften zu machen,

machen, und auf die Beobachtung derselben mit Strenge zu halten, woraus sodann bürgerliche Gesetze entspringen.

Ein bürgerliches Gesetz ist daher eine für die Handlungen der Bürger vorgeschriebene Regel, zu deren Beobachtung sie gezwungen werden sollen.

### §. 81.

Die Arten der bürgerlichen Gesetze hängen theils von der Verschiedenheit der Absichten ab, wozu sie gegeben worden, theils auch von ihrer Form. Die erstern betreffen entweder die äußere Sicherheit, oder die innere Sicherheit, welche sich auf Ausrottung der Laster, und auf Beförderung der Tugend gründet, oder die gemeinschaftliche Bequemlichkeit, oder endlich wechselseitige Hülfsleistungen.

Gesetze, welche die Sicherheit des Staats betreffen, sind, weil sie auf die Hauptabsicht des Staats gehen, Hauptgesetze, die am allerwenigsten unbeobachtet bleiben müssen. Die übrigen, deren es eine weit grössere Anzahl giebt, müssen nur als Nebengesetze angesehen werden, unter welchen inzwischen, nach den Graden ihres mittelbaren Einflusses auf die Hauptabsicht des Staats, Grade der Wichtigkeit statt haben, vorzüglich diejenigen, welche die Sitten der Bürger, ihre wechselseitige Hülfsleistung, und ihre Cultur betreffen; Bequemlichkeit steht ganz zuletzt.

Die übrigen Gesetze, welche nach der Form, das ist, nach der Art ihrer Abfassung verschieden sind, wollen wir hier nicht bemerken.

### §. 82.

Aus bürgerlichen Gesetzen entstehen bürgerliche Pflichten, deren Verschiedenheit sich nach den Arten der Gesetze richtet. Der daher rührende Unterschied derselben ist ein äußerer; der innere Unterschied hängt von den Graden ihrer Stärke ab; diese wiederum von der Grösse der Strafen, welche auf die Nichtbeobachtung derselben zugesügt werden, weil sich nach der oben gegebenen Regel die Stärke einer positiven Pflicht richtet, nach der Grösse des Schadens, der wegen der Nichtbeobachtung derselben zugesügt wird.

Sonst werden noch die bürgerlichen Pflichten nach ihrem Gegenstande in zwei Hauptarten eingetheilt, in so fern sie entweder unmittelbar das Wohl des Staats, und dessen Beförderung, oder einzelne Mitbürger und deren Gesellschaften betreffen. Diese heißen Privatpflichten, jene Staatspflichten. Beide sind Zwangspflichten, zu deren Beobachtung der Bürger mit Gewalt angehalten wird; alle übrige werden als Liebespflichten angesehen, deren Erfüllung oder Nichterfüllung dem Gewissen der Bürger überlassen wird.

### §. 83.

Den bürgerlichen Pflichten des einen Theils gemäß, werden dem andern Theile Rechte zugeschrieben, oder moralische Möglichkeiten, das mit Ge-  
walt

walt zu fordern, wozu der andere verpflichtet ist. Die Gesezze bestimmen und erlauben aber nur gewisse Arten und Grade der Zwangsmittel, über welche niemand, der sein Recht verfolgt, hinausgehen darf. Um hierin Ausschweifungen und Kriege der Bürger unter einander zu verhüten, sind Gerichtsplätze zur Abstellung der Klagen der Bürger bestimmt, und eine Gerichtsform eingeführt, von wo aus Recht gehandhabt werden soll.

## §. 84.

Weil in der bürgerlichen Gesellschaft keine Pflicht und kein Recht dem Willkühr des Bürgers überlassen wird, sondern sie entweder unmittelbar, oder mittelbar aus einem bürgerlichen Gesezze abstammen müssen, so giebt es eine dreysfache Entstehungsart derselben, entweder unmittelbar aus einem Gesezze, oder aus einem, von den Bürgern errichteten Vertrage, und Geschäfte, woran ein Gesez eine bürgerliche Verbindlichkeit geknüpft hat, oder aus gewissen Beleidigungen, deren Genugthuung und Bestrafung die bürgerlichen Gesezze sich vorbehalten haben.

## §. 85.

Das Verhältniß der bürgerlichen Gesezze gegen natürliche Pflichten, muß bey allen den möglichen Staats- Anordnungen, bey allen, dem Bürger aufgelegten Pflichten, und bey dem ihm zugestandenen Rechten von der Art seyn, daß durchaus eine regelmäßige Ordnung in allen Handlungen des Bür-



gers, als Bürgers und als Menschen mit natürlichen Zwecken sey.

Daher müssen bürgerliche Gesetze nur in Ansehung solcher Handlungen der Bürger etwas bestimmen, wodurch die Staatsabsichten befördert, und Hindernisse zur Erreichung derselben weggeschafft werden.

Sie umzäunen deswegen nur solche Laster, die dem Staate schädlich sind, und gebieten Handlungen, deren Einfluß auf den Staat entweder mittelbar oder unmittelbar sichtbar wird. Das bürgerliche Recht läßt daher nichts, — ausgenommen in der höchsten Noth — nach dem Gewissen entscheiden, sondern alles nach äußern Verhältnissen der Handlung des einen zum Schaden, oder Vortheil des andern bestimmen. Alle übrige Handlungen, die nicht dieses Verhältniß treffen, sind der eigenen Bestimmung des Bürgers überlassen, indem sie als bekannt, und als stark genug vorausgesetzt werden. Sollte aber doch dem Staat daran gelegen seyn, daß einige blos natürliche Pflichten von denen, welche Pflichtvergessene waren, beobachtet würden, so können sie wohl in der moralischen Nothwendigkeit derselben einen Zusatz, aber keine Abänderung machen.

Sind zwar die Pflichten, welche aus den bürgerlichen Gesetzen entspringen, nicht der willkürlichen Beobachtung, oder Nichtbeobachtung der Bürger überlassen, so ist es doch dem Bürger zu erlauben, daß er dieselben mit seinen übrigen natürlichen Pflichten vergleiche, und seine Wirksamkeit zu Staats - Absichten, mit der anderweitigen Beschäftigung zur Selbsterhaltung und Vervollkom-

mung

mung in ein gehöriges Verhältniß setze. Fände sich dann bey dem einem, oder dem andern ein Widerspruch, so müßte in Ansehung dieser eine Ausnahme zu machen seyn. Aber auch diese Ausnahme kann nicht dem bloßen Willkühr der Bürger, wegen vieler anderer Mißbräuche, die daher entstehen können, überlassen werden, sondern es müßte auf die Einsicht und Gerechtigkeitsliebe der Richter ankommen. Würde es nicht unerhörte Strenge der Gesetze seyn, wenn weder die Ausnahmen statt finden sollten, noch auch irgend ein Verstoß hiergegen anders, als ein Staatsverbrechen angesehen werden dürfte?

### Dritte Abtheilung.

#### Vom Eigenthumsrechte, und Erwerbung desselben.

##### §. 86.

Die oben angezeigte natürliche Pflicht, zur Befriedigung seiner fortdauernden Bedürfnisse sich ein Eigenthum zu verschaffen, dauert in dem Zustande der bürgerlichen Gesellschaft fort, weil die Bedürfnisse die Kräfte ein Eigenthum zu erwerben, und die Verhältnisse der Menschen gegen einander eben dieselben bleiben.

Zufälliger Weise aber erfordern die Staatsabsichten einen Unterschied von jenem natürlichen Eigenthums Rechte, sowohl in der Art der Erwerbung des Eigenthums, als in der Grösse desselben. Was die letztere anbetrifft, so ist dem Staat daran gelegen,

wenn der Bürger ein grosses Eigenthum, und Ueberfluß hat. Zu dem Ende verschafft man dem Bürger alle nur mögliche Gelegenheit, sich viel Vermögen, und es leicht zu erwerben; der Bürger dagegen muß es als Pflicht ansehen, sich dieser Staatsabsicht gemäß so viel Eigenthum zu erwerben, als ihm möglich ist.

Von den in bürgerlicher Gesellschaft eingeführten Erwerbungsarten eines Eigenthums wollen wir gleich nachher reden.

### §. 87.

Das, was einem Bürger eigen ist, ist durch die bürgerlichen Gesezze so an seine Person geknüpft, daß er nur allein nach seinem Gefallen damit machen kann, was er will, und er also über die Substanz der Sache disponiren kann, wie er will. Man erkläret daher, das Eigenthumsrecht durch das Recht über die Substanz einer Sache disponiren zu können. Dieser Begriff ist zwar verschieden von demjenigen, welchen wir uns in der Lehre von dem Zustande der natürlichen Geselligkeit davon gemacht haben, und nimt das Recht, alle übrige auf beständig davon auszuschließen, als eine Folge an. Allein diese Erklärung ist blos zum Unterschiede anderer Rechte gemacht, welche dem Bürger auf Sachen zugestanden worden, von deren Gebrauch er auch alle andere ausschließen kann, ohne ein Eigenthumsrecht zu haben.

Wir können jener oben festgesetzten Erklärung unbeschadet, hier das zu wissen nöthige beybringen, indem hier nicht ausführlich diese Lehren des Positivrechts vorgetragen, sondern nur ihr Unterschied von den Lehrsätzen des Naturrechtes gezeigt werden soll.

Wer

Wer daher das Recht hat, über die Substanz der Sache zu disponiren, der hat die gesetzliche Erlaubniß, diese seine Sache zu gebrauchen, zu misbrauchen, zu veräußern, zu vernichten; alles ist ihm zugestanden worden, weil dadurch weder die Sicherheit des Staats beunruhigt, noch irgend ein anderer Bürger beschädigt wird; zwey Hauptgründe, nach welchen viele Rechte dem Bürger zugestanden werden, deren Ausübung dem eigenen Gewissen der Bürger überlassen wird, will dieser vernünftig seyn, so ist es sein eigener Vortheil.

## §. 88.

Die Erwerbung eines Eigenthums betrifft entweder eine Sache, worauf schon jemand ein ausschließendes Recht hat, oder eine Sache, worauf dergleichen nicht statt hat. In diesem Falle ist von Seiten dessen, der sich die Sache zueignen will, weiter nichts nöthig, als die eigene Handlung der wirklichen Zueignung. Aber auch diese Handlung wird nicht einmal allezeit notwendig erfordert, sondern die Gesetze setzen oft, nach der Lage der Sachen, ein Eigenthum bey jemanden voraus, ob er gleich noch nicht die Erwerbungs Handlung vorgenommen hat, dergleichen bey den Arten der Erwerbung, die man Acceptionen nennt, statt hat. Wird aber eine Handlung erfordert, so wird sie Okkupation oder Besiznehmung genannt, von der wiederum, nach Verschiedenheit der Sachen, Arten angenommen werden.

Betrifft die Erwerbung aber Sachen, worauf schon ein anderer ein Ausschließungs Recht hat, so,

ist dies entweder wirkliches Eigenthums Recht, oder blos Ausschliessungs Recht; in beyden Fällen muß von Seiten desjenigen, der schon ein Recht auf die Sache hat, eine Handlung vorgenommen werden, wodurch die Erwerbung möglich wird, doch mit dem Unterschiede, daß in dem einem Falle das Eigenthum übertragen, in dem andern Falle das Recht, sich zueignen zu dürfen, zugestanden wird. Der Veräußerer und der Erwerber müssen daher beyde eine Handlung unternehmen, die bey diesem Erwerbungs Handlung (*modus acquirendi*) und bey jenem die Veräußerungs Handlung (*factum translativum*) genannt wird. Die Gesetze, welche diese Veräußerungs und Erwerbungs Handlung entweder eingeführet, oder nur gebilliget haben, und also den sogenannten *Titul* machen, müssen dabey genau beobachtet werden, wenn nicht alles was geschehen ist, ungültig seyn soll, und einer ungestraft dem andern die versprochene Sache vorenthalten, oder aus dem Besitz der vermeintlich erworbenen Sache heraussetzen darf.

Oft pflegen die bürgerlichen Gesetze mit diesen Erwerbungsarten noch gewisse Formalitäten und Zeremonien zu verknüpfen, um theils den Bürger aufmerksam auf diese Art von Geschäften zu machen, und leichtsinn, Uebereilung, nachfolgende Reue, und daraus entspringende Zwistigkeiten zu verhüten, theils eben dadurch das Eigenthum der Bürger zu sichern.

Die bürgerlichen Gesetze erfordern daher zur Erwerbung eines Eigenthums, ausser dem *Titul*, welchen sie selbst geben, eine bestimmte Erwerbungs-

art, —

art, und Beobachtung der dabey verordneten Formalitäten und Feyerlichkeiten; wenn dieses alles beisammen da ist, so ist es wahres, und wieder alle Anforderungen festgestelltes Eigenthum.

### §. 89.

Zur Erwerbung eines solchen Eigenthums werden Verabredungen erfordert, die man Verträge nennt, welche dahin gehen, theils das zu leistende zu bestimmen, theils die Art des Eigenthums, nebst den Beschaffenheiten der Sache, welche übertragen werden soll, festzusetzen, kurz alles, was bey der zu veräußernden Sache zu bestimmen ist, damit das zu übertragende Eigenthum dem Erwerber sicher gestellt sey. Die Verträge, bey welchen die von den Gesetzen vorgeschriebene Form beobachtet worden, werden zum Unterschiede von denen Verträgen, deren Form eines jeden Willkühr überlassen worden, **Contrakte** genannt. Nur diese, und nicht die **Pakta**, sollen ein festes, vor bürgerlichen Richterstuhl geltendes, und gegen alle Klagen und Anforderungen gesichertes Recht, und Eigenthum geben. Doch mildert man auch diese Strenge.

Von diesen Verträgen, wodurch ein Eigenthum übertragen wird, unterscheiden die bürgerlichen Gesetze die Art Verträge, welche blos zur Hülfsleistung dienen; beyde haben die Absicht gemein, daß Gewalthätigkeiten der Bürger gegen einander verhütet werden sollen. Ausführlicher hiervon in der folgenden Abtheilung.

## Vierte Abtheilung.

Von der Hülfsleistung der Bürger unter-  
einander, von Verträgen, und von  
Beleidigungen.

## §. 90.

Die natürliche Absicht eines jeden Menschen, den andern in Bewirkung seiner Vollkommenheiten zu helfen, und die daher rührende Pflicht der wechselseitigen Hülfsleistung bleibt in der bürgerlichen Gesellschaft zwar noch dieselbe, nur bey'm Bürger, als Bürger betrachtet, wird sie nicht anders zur Pflicht, als es muß durch förmliche, den Gesetzen gemässe Verträge ausdrücklich versprochen worden seyn, welche Art, und welcher Grad der Hülfe geleistet werden solle. Wenn dieses Versprechen geschehen ist, der hat das Recht, mit Gewalt, die doch aber nur vom Richter ausgeübt wird, die wirkliche Hülfsleistung zu fordern.

Nicht zur Erwerbung eines Eigenthums allein, sondern auch zur Hülfsleistung der Bürger unter einander, sollen die Verträge dienen, damit verhütet werde, daß der Bürger seiner wahren, oder eingebildeten Bedürfnisse wegen, nicht bey dem eine Hülfe suche, der nicht helfen kann, und vielleicht gar mit Gewalt Unmöglichkeiten fordern möge. Er soll sich daher denjenigen seiner Mitbürger hervorsuchen, der nicht nur im Stande ist, zu helfen, sondern der, ihm auch Hülfe zu versprechen, sich hat bereit finden lassen. Auf diesen mag er sodann, durch das Gefühl seiner Bedürfnisse aufgefordert, mit

mit Gewalt eindringen, wenn er nicht, durch gütliche Anforderung des versprochenen, seine Absicht erreichen kann.

## §. 91.

Wenn wir nun die schon angeführten Absichten der Verträge mit denen zusammen nehmen, die noch statt haben können, so dienen die Verträge entweder zur Erwerbung eines Eigenthums, oder zur Versicherung einer Hülfsleistung, oder sonst zur Bestimmung einer Handlung, oder Nichthandlung, und sind also allgemeine Mittel, sich Rechte zu erwerben, und dem andern Pflichten aufzulegen, oder auch im Gegentheil aus bürgerlichen Gesezen herkommende Rechte und Pflichten der Bürger unter einander aufzuheben, oder abzuändern.

Nach Verschiedenheit dieser Absichten sind auch verschiedene Arten der Verträge anzunehmen, die wohl in den Gesezbüchern bemerkt werden, aber in den Systemen der Rechtsgelehrten keine verschiedene Abtheilungen ausmachen. Vielmehr unterscheiden sie sie nach der Art, wie sie geschlossen werden, und bestimmen darnach die Arten derselben. Hierauf entstehen nachfolgende Arten der Verträge: 1) zur Erwerbung eines Eigenthums, 2) zur Versicherung einer Hülfsleistung, 3) zur Bestimmung einer Pflicht, 4) zur Erwerbung eines Rechts, 5) zur Aufhebung einer Pflicht und eines Rechts.

Die Objekte, worüber ein Vertrag errichtet wird, und die Rechte, welche daraus entstehen, haben die Veranlassung zu verschiedenen allgemeinen Benen-



nungen derselben gegeben, als Kauf, Tausch, Pacht, Darlehn u. s. w.

Die Arten, wie sie geschlossen werden, enthalten den Grund von der Gültigkeit eines Kontrakts, wenn bloss *Einwilligung*, oder Uebergabe der versprochenen Sache, oder förmliche mündliche Verabredung, oder eine Schrift sie gewürkt hat.

### §. 92.

Ausser dem, daß bürgerliche Gesetze diese Verträge, als Mittel angesehen haben, um neue Rechte und Verbindlichkeiten zu bestimmen, haben sie noch vorausgesetzte rechtliche Handlungen und Geschäfte der Bürger an gewisse Feyerlichkeiten und Formalitäten geknüpft, um diese Handlungen nach bürgerlicher Art vor den Richtersthühlen geltend zu machen, damit entweder der Zustand der Bürger desto bestimmter, gewisser und unstrittiger werde, oder der Bürger gegen nachtheilige Uebereilungen verwahrt werde. Dadurch haben viele Geschäfte, die ausser der bürgerlichen Gesellschaft ganz dem Willkühr überlassen wären, in der bürgerlichen Gesellschaft das Ansehen ganz neu eingeführter Geschäfte erhalten. Man würde gültig kaufen, tauschen, Pfänder geben, Eigenthum erwerben, über sein Vermögen durch Testamente verordnen u. s. w. auch wenn man nicht in bürgerlicher Gesellschaft lebte; nun aber werden sie als ungültig angesehen, woraus keine Rechte und Pflichten der Bürger untereinander entstehen, wenn sie nicht vollkommen der vorgeschriebenen Form gemäß eingerichtet sind.

Den

Den Unterricht von dieser, durch bürgerliche Gesetze eingeführten Form, giebt die bürgerliche Rechtswissenschaft; hier ist der Ort nicht, selbige zu erzählen, so wenig, als wir hier die Lehre von den Contracten abhandeln können.

### §. 93.

Beleidigungen heißen im weitläufigen Verstande alle Handlungen, wodurch eine Pflicht des einen Bürgers gegen den andern verletzt wird; im engern Verstande aber nur solche vorsätzliche Handlungen eines Bürgers, wodurch er dem andern einen wirklichen Schaden zufügt. Der Schaden mag nun aus einer Pflichtverletzung entstehen, oder sonst aus irgend einer andern Quelle, so ist die Beleidigung der Art, daß sie eine Bestrafung nach sich ziehen kann.

Beleidigungen, im weitläufigen Verstande genommen, würden bloße Zwangsmittel, zur Erfüllung dessen, was der Bürger dem andern schuldig war.

Beleidigungen im engern Verstande werden Verbrechen genannt, und sind so mancherley, als der Schaden ist, welcher dadurch gewürkt worden. Nach der Grösse dieses Schadens richtet sich die Grösse des Verbrechens, und auch die Grösse der Bestrafung. Doch sieht man bey diesen Bestrafungen nicht allezeit allein auf die Grösse des zugefügten Schadens, sondern auch auf die Grade der Freyheit und Moralität, mit welcher die Beleidigung gewürkt worden.

Wider

Wider Beleidigungen jeder Art pflegt sich der Bürger durch Verträge zu schützen, entweder um sie gänzlich von sich abzuhalten, oder um die Grösse der Schadensersezzung vorher zu bestimmen, damit darüber nachher kein neuer Streit entstehe.

Auf Beleidigungen grösserer Art haben die bürgerlichen Geseze mehrentheils Strafen verordnet, damit nicht allein der Bürger gewarnt werde, sondern auch der Richter die Richtschnur habe, nach welcher er gleich bey überführten Verbrechen verfahren könne. Die minderwichtigen Beleidigungen werden nach dem Gutdünken des Richters, und nach Beschaffenheit der Umstände und der Personen bestraft.

## Fünfte Abtheilung.

Von den der bürgerlichen Gesellschaft untergeordneten Gesellschaften.

### Erste Unterabtheilung.

Von den untergeordneten Gesellschaften überhaupt.

#### §. 94.

Es ist nicht zu zweifeln, daß so, wie sich einzelne Menschen verbinden, durch gemeinschaftliche Wirksamkeit einen Zweck zu bewürken, sich auch mehrere Gesellschaften zu Bewürkung eines gemeinschaftlichen

schaftlichen Hauptzwecks vereinigen können. In diesem letztern Fall entsteht eine Unterordnung der Gesellschaften zu einer Hauptgesellschaft, zu welcher sich die untergeordneten Gesellschaften wie die einzelnen Glieder verhalten. Wegen einer solchen Unterordnung der Gesellschaften wird die Hauptgesellschaft eine zusammengesetzte, die untergeordnete Gesellschaften aber, einfache Gesellschaften genannt; einfache — blos in Beziehung auf die Hauptgesellschaft, sonst könnten sie auch wohl für sich betrachtet wieder andere noch kleinere Gesellschaften untergeordnet haben, und als aus diesen zusammengesetzt betrachtet werden.

### §. 95.

Das Verhältniß der einzelnen untergeordneten Gesellschaften zur Hauptgesellschaft ist kein anderes, als das Verhältniß, welches einzelne Personen zu der Gesellschaft haben, deren Zweck sie durch gemeinschaftliche Geschäftigkeit bewürken sollen. So wie daher die Geschäftigkeit der einzelnen Personen blos in Rücksicht auf den Zweck der Gesellschaft betrachtet wird, so muß auch der Zweck der einzelnen untergeordneten Gesellschaften nach dem Hauptzweck der Gesellschaft beurtheilt werden, und hinwiederum muß der Hauptzweck den Zweck der untergeordneten Gesellschaften bestimmen.

### §. 96.

Nach der Aehnlichkeit des oben abgefaßten Grundgesetzes der gesellschaftlichen Pflichten auf den Zweck

Zweck einer Gesellschaft überhaupt, kann hier das Grundgesetz für die, der Hauptgesellschaft untergeordnete, Gesellschaft folgendergestalt abgefaßt werden. Es müssen nemlich alle Zwecke der untergeordneten Gesellschaften mit der möglichsten Sorgfalt bewürkt werden, damit eine jede der untergeordneten Gesellschaften zum Hauptzweck so viel beytrage, als ihr möglich ist.

### §. 97.

Die bürgerliche Gesellschaft, so wie wir uns davon oben schon ein Gemälde gemacht haben, ist so eine zusammengesetzte Gesellschaft, deren Zweck theils durch eigene dazu errichtete untergeordnete Gesellschaften, theils durch veranstaltete Zusammenstimmung der schon für sich bestehenden natürlichen Gesellschaften, theils durch jeden einzelnen Bürger erreicht werden soll.

Die eigene zur bürgerlichen Gesellschaft errichtete untergeordnete Gesellschaften erhalten ihre ganze Bestimmung von der bürgerlichen Gesellschaft; dahingegen die natürlichen Gesellschaften, als für sich bestehende Gesellschaften voraus gesetzt, und nur in ein näheres Verhältniß zu dem Hauptzweck der bürgerlichen Gesellschaft gesetzt werden.

Die Handlungen der einzelnen Bürger, welche sich nicht zu einer, der bürgerlichen Gesellschaft untergeordneten Gesellschaft vereinigt haben, werden alle ohne Ausnahme nach einer gedoppelten Art von Gesetze beurtheilt, entweder als solche, welche zum Wohl

Wohl des Staats beitragen, oder als solche, welche für denselben unschädlich angesehen werden.

Sollten sich ja noch Gesellschaften in der bürgerlichen Gesellschaft befinden, die nicht als untergeordnete betrachtet werden können, so werden sie doch wenigstens als solche geduldet, welche nicht dem Hauptzweck der bürgerlichen Gesellschaft nachtheilig sind.

### §. 98.

Da wir hier so wenig eine Philosophie über bürgerliche Gesellschaft, und über die derselben unterzuordnen mögliche Gesellschaften, noch auch über ihre wirkliche Einrichtungen, und über die derselben wirklich untergeordnete Gesellschaften anstellen wollen, so wird hier, dem Begriff des Naturrechts gemäß, nur von dem Verhältniß der natürlichen Gesellschaften gegen die bürgerliche Gesellschaft, und von ihrer Unterordnung, und den daher entstehenden Vorstellungsarten gehandelt werden, damit es einleuchte, was für Abänderungen dieselben in einem solchen bürgerlichen Zustande leiden können.

## Zweite Unterabtheilung.

### Von der ehelichen Gesellschaft.

#### §. 99.

Der Zweck einer jeden natürlichen Gesellschaft wird eben so, wie der Zweck eines jeden einzelnen

zelnen Bürgers, als Menschen mit natürlichen Zwecken betrachtet, dem Zweck der bürgerlichen Gesellschaft untergeordnet, dergestalt, daß sie alle als Mittel angesehen werden, den Zweck der bürgerlichen Gesellschaft zu bewürken. Daher entstand die Vorstellungsart von dem Verhältniß, und Einfluß der einzelnen Handlungen des Bürgers auf das Wohl des Staats, die wir bereits oben angezeigt haben.

Was nun die eheliche Gesellschaft anbetrifft, so wird nicht allein der Hauptzweck derselben, Kinder zu zeugen, dem Zweck des Staats untergeordnet, und in sofern dadurch Vermehrung der Bürger verursacht wird, als Mittel zum Wohl des Staats angesehen, sondern es wird noch ein anderer Hauptzweck, dem allgemeinen Zweck des Staats gemäß, in derselben angenommen, daß nemlich auch wechselseitige Hülfsleistung dadurch bewürkt werden soll. Dem Staat ist an der Erreichung beider Zwecke gelegen; er beurtheilt darnach die eheliche Gesellschaft, und die Personen, welche sie errichten; er bestimmt darnach die Art ihrer Errichtung, die Pflichten und Rechte der in der Ehe lebenden Personen, und die Ursachen ihrer Aufhebung. Daher ist durch bürgerliche Gesetze vieles in der ehelichen Gesellschaft bestimmt worden, was sich auf beyde Hauptzwecke bezieht, und selbst der Begriff ist schon in Rücksicht dieser beyden Hauptzwecke abgefaßt worden, daß es die Gesellschaft zweier Personen verschiedenen Geschlechts sey zur wechselseitigen Hülfsleistung.

§. 100.

Daraus sind alle die Ehegesetze und die daraus hergeleitete Grundsätze zu beurtheilen.

1. daß Personen, die nicht Kinder zeugen können, und auch die, welche sich nicht wechselseitige Hülfe leisten können, zur ehelichen Gesellschaft nicht taugen;
2. daß Personen, ob sie gleich wahrscheinlicher Weise nicht Kinder erzielen werden, doch in eheliche Gesellschaft treten können;
3. daß die Rechte und Pflichten der Eheleute untereinander sich so wohl auf Kinderzeugung, als auf wechselseitige Hülfsleistung gründen; und daß beyde Arten nicht aus natürlichen Absichten und Zwecken, sondern aus dem Vertrage, wodurch die Gesellschaft errichtet worden, hergeleitet werden;
4. daß Gründe von dem Mangel der Möglichkeit, Kinder zu erzielen, sowohl als von der Nichtleistung der wechselseitigen Beyhülfe hergenommene Ursachen der Trennung der ehelichen Gesellschaft sind.

§. 101.

Alles übrige, was von der ehelichen Gesellschaft in der bürgerlichen Gesellschaft gilt, wird blos nach Staats Absichten, und Staats Interesse bestimmt, als:

1. daß die Vermehrung der Zahl der Bürger, als der Zweck der Ehen angesehen wird

N

2. daß



2. daß nur durch einen eigenen, zur Errichtung der ehelichen Gesellschaft, aufgerichteten Vertrag, die Gesellschaft, Rechte und Pflichten darin entstehen,
3. daß bestimmte Feierlichkeiten bey der Errichtung der ehelichen Gesellschaft zu beobachten, und daß der Unterschied der Ehe und des Konkubinats, ehelicher und unehelicher Kinder u. s. f. daher rührt;
4. daß nur zwei Personen verschiedenen Geschlechts diese Ehe eingehen können; und wenn Polygynie je erlaubt gewesen, es des Staats Interesse wegen geschehen ist;
5. daß die Ehe eine ungleiche Gesellschaft ist, in welcher der Mann, als das Oberhaupt, und als Gesetzgeber angesehen wird.
6. daß Vorrechte und Belohnungen denen gegeben werden, welche in ehelicher Gesellschaft Kinder erzeugt haben; und Strafen für diejenigen gesetzt sind, welche außer der Ehe Kinder erzeugen, oder gar nicht in ehelicher Gesellschaft gelebt haben.
7. daß Grade der Verwandtschaft Ehen. behindern.

### Dritte Unterabtheilung.

#### Von der elterlichen Gesellschaft.

§. 102.

**W**enn der natürliche Zweck der elterlichen Gesellschaft ist, die erzeugte Kinder zu vollkommene Menschen.

Menschen zu bilden, so verlangt der Staat zwar eben dasselbe, aber doch eigentlich nichts weiter, als daß in der elterlichen Gesellschaft demselben gute Bürger gezogen werden sollen. So wie sich also ein guter Bürger zu einem vollkommenen Menschen verhält, so verhält sich der Zweck der elterlichen Gesellschaft nach Staatsabsichten, zu dem natürlichen Zweck der elterlichen Gesellschaft.

Ist es nun die Absicht des Staats, durch die von Eltern den Kindern zu gebende Erziehung, sich gute Bürger zu ziehen zu lassen, so werden auch allerley Einrichtungen und Anordnungen gemacht werden, um diese Absichten befördern zu helfen zumal da die Geschäftigkeit der Väter, als Bürger, gar zu sehr getheilt, und vom Erziehungswesen abgezogen wird.

### § 103.

Theils werden den Eltern besondere Rechte auf ihre Kinder zugeschrieben, theils kommt man ihrer Erziehung durch allerhand bürgerliche Anstalten zu Hülfe.

Die Rechte der Eltern auf ihre Kinder sollen beyden Eltern gemein seyn, allein die Vorzüge, welche der Vater, als Ehemann in der ehelichen Gesellschaft hat, äussern sich auch in der elterlichen Gesellschaft.

1. der Vater wird als Gesetzgeber, und als Herr seiner Kinder angesehen, der nach seinem Willen über alle ihre Handlungen gebieten, sie züchtigen und strafen kann, wenn, und wie er will. Die

Kinder sind ihm dagegen den strengsten Gehorsam schuldig, und können ohne seine Einwilligung nichts thun, es sey denn, daß Staatsinteresse den Eigensinn des Vaters einzuschränken für nothwendig fände. Bloss die Pflicht, den Kindern den erforderlichen Unterhalt, und eine Standesmäßige Erziehung zu geben, wird durch bürgerliche Geseze bestimmt, sonst aber ist die Erziehungsart dem Willkühr des Vaters überlassen.

2. der Vater hat das Recht, bey seinem Absterben, seinen unerzogenen Kindern einen Vormund zu sezen, der ihre Erziehung, und die Verwaltung ihrer Güter besorge.
3. er kann nach seinem Gefallen eine Anordnung machen, über seine nach dem Tode nachzulassende Güter, welcher sich die Kinder schlechterdings unterwerfen müssen, wenige Fälle ausgenommen.

### §. 104.

Der Erziehung der Kinder kommt man in der bürgerlichen Gesellschaft durch allerley Erziehungsinstitute, durch Schulen, Padagogien, Gymnasien, Akademien zu Hülfe, entweder zur allgemeinen Ausbildung der Kinder, oder zu besondern Zwecken, so wie das Staatsinteresse es erfordert, durch Landschulen, Stadtschulen, Handwerksschulen, Künstlerschulen, Ritterschulen u. s. f.

Leider sind diese Erziehungsanstalten bloss für das männliche Geschlecht, dem überhaupt so viel Vorzüge vor dem weiblichen eingeräumt worden; warum nicht

nicht für die Mädchen Gynäceen? — hiebei aufser sich vielleicht weniger Staatsinteresse.

#### Vierte Unterabtheilung.

#### Von der herrschaftlichen Gesellschaft.

#### §. 105.

Durch die ungleiche Vertheilung des Eigenthums, welche durch innere Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft, durch bürgerliche Nahrung, durch bürgerliche Institute, und durch eigene Arten der Geschäfte so sehr begünstigt wird, wird es für weit mehr Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nothwendig, sich in herrschaftliche Gesellschaft zu begeben, als in dem Zustande der natürlichen Geselligkeit erfordert wird, sowohl von Seiten des Herrn, als von Seiten des Dieners.

In dem natürlichen geselligen Zustande hat höchstens der, welcher sich zum Diener erbietet, durch allerlei ihm eigene Zufälle und Bedürfnisse Aufforderung dazu. Dagegen der, welcher Herr wird, blos dem Diener zu helfen und eigene Bequemlichkeit zu befördern zur Absicht hat.

Herr und Diener sind in bürgerlicher Gesellschaft aus eben dergleichen Gründen das, was sie sind; der Diener hat Bedürfnisse, deren Befriedigung er in des andern Ueberfluß sucht, und zur Schadloshaltung — wenn man, vom Ueberfluß weggeben, sich schaden, nennen könnte — seine Dienste widmet. Der Herr dagegen sucht Bequemlichkeit, er-

reicht sie durch Dienste seines Dieners, und giebt dafür Lohn.

### § 106.

Die bürgerliche Gesellschaft schreibt dem Herrn in der herrschaftlichen Gesellschaft eine Herrschaft zu, in Ansehung welcher er das Recht hat, nach seinem Willkühr von seinem Diener Dienste zu fordern, und macht daher die herrschaftliche Gesellschaft zu einer ungleichen Gesellschaft, in welcher der eine der befehlende Theil, der andere aber der gehorchende ist. Der Herr hat diesem zufolge das Recht, selbst Strafen dem Diener zuzufügen, wenn er ihm die Dienste entzieht; dagegen der Diener dem Herrn Ehrerbietung leisten muß, und nie auf ungestüme, gewaltthätige Art seinen Lohn fordern darf.

## Sechste Abtheilung.

Von den Pflichten und Rechten des Oberhauptes der bürgerlichen Gesellschaft gegen seine Mitbürger, und dieser gegen ihr Oberhaupt.

### §. 107.

Die Rechte und Pflichten eines Oberhauptes gegen seine Mitbürger — ich enthalte mich der Ausdrücke, Oberherr und Unterthanen — entstehen entweder aus den fundamental Gesetzen seines Reichs, oder aus dem Begriff eines Oberhauptes und seines Verhältnisses gegen die Mitbürger. Diese letztere Vorstellungsart gehört hieher.

Der

Der Absicht des Staats, und eines Oberhauptes darin gemäß, muß das Oberhaupt, als der vorzüglichste Bürger, das ist, als der weiseste, mächtigste und geschäftigste Bürger angesehen werden, der alles, vom größten bis zum kleinsten, auf das Wohl seiner bürgerlichen Gesellschaft zurückführt, als Vater seines Volks alles zu ihren Besten leitet, seinem Volke Sicherheit, Eigenthum, Bequemlichkeit verschafft, nicht aber sich als alleinigen Eigenthümer des Landes und als Herrn des Volks betrachtet, zu dessen Dienst alle bereit seyn müßten, und der alle Vortheile an sich ziehen dürfte. Er muß also Versorger des Armen, die Hülfe des Unterdrückten, Feind des Lasters, Beispiel und Führer zur Tugend, Wächter der Sitten, Regent der bürgerlichen Geschäftigkeit zum Wohl der Gesellschaft, Menschenfreund, und Freund seiner Mitbürger seyn.

### §. 108.

Auf diese Verhältnisse des Oberhauptes gegen die Mitbürger gründen sich nachstehende Pflichten desselben.

1. seine Hauptforge muß seyn, äussere und innere Sicherheit des Staats zu bewürken.
2. Erwerbung des Eigenthums der Bürger und ihre Bequemlichkeit zu befördern.
3. der Tugend der Bürger und ihrer Glückseligkeit durch wohlgeordnete Anstalten aufzuhelfen; Laster auszurotten, schädliche Vorurtheile, Aberglauben, Unwissenheit zu verschreiben.

Die Rechte des Oberhauptes sind mit diesen Pflichten übereinstimmend.

1. er fordert von seinen Mitbürgern alle zum Wohl des Staats erforderliche Geschäftigkeit, und hält Pflichtvergeßene mit Gewalt dazu an, zum allgemeinen Besten wirksam zu seyn.
2. er bestimmt durch Gesetze die einzelne, auf das Wohl des Staats sich beziehende Handlungen, und braucht Gewalt, wenn das Laster die bürgerliche Tugend verdrängen will.
3. zu der Errichtung öffentlicher Anstalten fordert er von den Bürgern die erforderlichen Beiträge.

§. 109.

Aus eben diesen Verhältnissen entstehen die Pflichten der Bürger gegen ihr Oberhaupt.

1. demselben Gehorsam zu leisten in allen Anordnungen zum Wohl des Staats.
2. ihn als den Vater des Landes zu lieben, und zu verehren.
3. aus Dankbarkeit gegen ihn, als ihren größten Wohlthäter, ein ihm wohlgefälliges Verhalten zu beobachten.

## Siebente Abtheilung.

Vom Verhältniß eines Volks gegen das andere.

§. 110.

**Z**u sofern Völker nicht eine Gesellschaft unter sich errichtet haben, in sofern leben sie, als Volk betrachtet

betrachtet, entweder in dem Zustande der Einsamkeit, oder in dem Zustande der natürlichen Geselligkeit. Ist das letztere, so richten sie sich nach eben den Vorschriften, nach welchen sich einzelne nebeneinander wohnende Menschen richten müssen, und stehen in einem vollkommen gleichen Verhältniß, es sey denn, daß Zufälle hierin Abänderungen verursachen. Ihre Pflichten sind daher gegenseitig auch aus einem doppelten Grundgesetze, dem negativen und affirmativen herzuleiten.

1. Sich einander in ihren Besitzlichkeiten nicht zu stößen, weder in Ansehung des Landes, welches sie bewohnen, noch auch in Ansehung des Eigenthums eines jeden einzelnen Bürgers;
2. sich nicht zu hindern in der Bewirkung aller der, einem Volke möglichen, Vollkommenheiten;
3. So viel zur Vervollkommnung, zur Ruhe, zur Bequemlichkeit, zur Zufriedenheit auf einander bezutragen, als möglich ist;
4. Von ihrem Ueberschuß an Land, und an Gütern, von ihren nützlichen Erfindungen, und von ihrer Cultur einander mitzutheilen.

Durch Verträge werden sie unter sich noch andere Verhältnisse bestimmen, die sich auf eigene Bedürfnisse, auf eigene Zustände und auf Zufälle gründen; ihr Verhältniß muß sodann hiernach beurtheilt werden.

### §. III.

Haben sie unter sich eine Gesellschaft errichtet, so muß ihr Verhältniß theils nach den Grundgesetzen



des gesellschaftlichen Zustandes, theils nach dem, unter ihnen errichteten, Gesellschaftsvertrage, und nach dem Zweck ihrer Gesellschaft bestimmt werden. Der Zweck kann seyn, entweder gemeinschaftliche äussere Sicherheit, oder Verschaffung der wechselseitigen Bedürfnisse durch den Handel zu befördern.

Die Gesellschaft kann endlich entweder eine gleiche, oder ungleiche seyn; im letztern Fall ist sie der herrschaftlichen Gesellschaft ähnlich, und das Verhältniß ist, wie das zwischen Herrn und Diener.

Doch genug von dem, was blos vom Willkühr abhängt.

### Dritter Abschnitt.

#### Von der Religions Gesellschaft.

##### §. 112.

**D**er Mensch, welcher Gott erkennt, wird dieser Erkenntniß gemäß Gott wohlgefällig handeln, er mag in einem Zustande seyn, in welchem er wolle; sey es im Zustande der Einsamkeit, so wird er den erkannten Vollkommenheiten Gottes, seinen Willen und Absichten gemäß sich vervollkommen; sey es im Zustande der natürlichen Gesellschaft, so wird er nach eben dieser Erkenntniß, auf alle die um ihn sind Vollkommenheiten zu verbreiten bemüht seyn.

Um Gott zu erkennen, und daher Gründe zu Gott wohlgefälligen Handlungen zu nehmen, wird nicht eine gesellschaftliche Verbindung erfordert. Eben so kann eine göttliche Offenbarung dem einsam lebenden,

den, und dem gefällig lebenden Menschen gegeben werden, auch für beyde Bewegungsgründe zur Tugend enthalten, ohne an einer Gesellschaft geknüpft zu seyn.

Allein die Erfahrung zeigt, daß einsame Betrachtungen selten so starke Wirkungen auf das Herz, auf die Entschliessungen und auf die Vorsätze des Menschen haben, als die gesellschaftliche, und daß diese viel lebhafter und eindrucklicher zu seyn pflegen, besonders wenn damit noch andere damit zusammenhängende sinnliche Nebenvorstellungen verknüpft werden. Es ist dies der Natur der menschlichen Seele auch so angemessen, daß nicht leicht eine Ausnahme hierin statt haben wird, es sey denn bey Betrachtungen derjenigen Wahrheiten, welche gar keinen nahen Einfluß auf das Herz äussern. Es ist daher als eine vorzüglich nützliche Regel anzusehen, daß, so viel wie möglich, Betrachtungen dieser Art von Wahrheiten mit den dazu geschickten sinnlichen Nebenvorstellungen zu verknüpfen sind. Grossen und wichtigen Wahrheiten gebe man also starke sinnliche Ausdrücke, und heste sie an grosse sinnliche Gegenstände, die langsam aufeinander folgen müssen, um der Seele des betrachtenden die gehörige Zeit zum Nachdenken zu verschaffen; edlen und starken Wahrheiten gebe man schnell, starkwirkende Nebenvorstellungen, damit die Seele heftig erschüttert, und dadurch zubereitet werde, in die Art von leidenschaftlichen gesetzt zu werden, welche Wahrheiten näher ans Herz legt.

Die Wahrheiten der geoffenbarten Religion sind größtentheils solche grosse und edle Wahrheiten,

wozu dergleichen sinnliche Nebenvorstellungen hinzukommen müssen, wenn sie das Herz des Menschen schnell und zugleich stark rühren sollen, um zu solchen Entschliessungen und Handlungen anzutreiben.

### §. 113.

Verbinden sich mehrere Menschen, um gemeinschaftliche Betrachtungen über die Eigenschaften und Werke Gottes, und über die Verhältnisse der Menschen gegen ihn, als den Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt anzustellen, und sich durch alleley damit verknüpfte sinnliche Nebenvorstellungen zur Gottesfurcht und Krömmigkeit aufzufordern, so entsteht daraus eine Religionsgesellschaft, welche man gewöhnlich eine Gottesdienstliche, oder kirchliche Gesellschaft nennt.

Diese Gesellschaft ist keinesweges an bürgerliche Gesellschaft geknüpft, weder als untergeordnete betrachtet, noch als zugeordnete, auch hat der Zweck von beyden nicht die geringste Beziehung auf einander, wohl aber sind sie nebeneinander möglich.

*Anm.* Der Name kirchliche Gesellschaft, christliche Kirche, bezieht sich auf den Sprachgebrauch bey Stiftung der ersten christlichen Religionsgesellschaften; der Name gottesdienstliche Gesellschaft, ist Fehler der Sprache, welche auf Heidenthum, auf Götzendienst hinweist; der Name *societas ecclesiastica*, und *ecclesia*, hat seinen Ursprung aus der Beschaffenheit der christlichen Religionsgesellschaft gleich nach ihrer Stiftung.

### §. 114.

Wenn es Menschen unmöglich ist, durch ihre Handlungen bey Gott etwas zu wirken, oder ihm

zu dienen, so läßt sich kein Gottesdienst, und eben so wenig eine Gottesdienstliche Gesellschaft gedenken. Man sollte sich daher weder des Namens bedienen, noch von innern und äußern Gottesdienst reden.

Doch, da einmal die eingeführte Sprache behalten werden muß, so wollen wir die Zusammenkünfte der Religionsgesellschaft zur Ausübung ihrer Religion, den Gottesdienst nennen; die Betrachtung göttlicher Wahrheiten, und demselben gemäße Handlungen, nennen wir nun innern Gottesdienst; die sinnlichen, in diesen Zusammenkünften mit der Betrachtung jener Wahrheiten, verknüpfte Gegenstände, Nebenvorstellungen, und Handlungen, nennen wir äußern Gottesdienst.

### §. 115.

Die Religionsgesellschaft zum innern Gottesdienst entsteht aus der Zusammenstimmung der Vorstellungen mehrerer Menschen vom höchsten Wesen, der Verhältnisse des Menschen dagegen, und aus der Aehnlichkeit ihrer Entschliessungen. Die bloße Aeußerung dieser Uebereinstimmung ihres Glaubens würdt ihre Gesellschaft, ohne daß darüber ein Vertrag aufgerichtet werden könnte.

Die Religionsgesellschaft zum äußern Gottesdienst dagegen, kann aber durch Verträge bestimmt werden, indem sich die Menschen, welche einerley Religions Wahrheiten annehmen, darüber vereinigen, welche sinnliche Nebenvorstellungen und sinnliche Gegenstände mit der gemeinschaftlichen Betrachtung göttlicher Wahrheiten verknüpft, und in welcher Art dieser äußere Gottesdienst und die Zu-

samm.

sammmentünfte der Religionsgesellschaft gehalten werden sollen.

In Ansehung derselben können Männer bestellt werden, deren Amt es ist, die gemeinschaftliche Betrachtung der Religions Wahrheiten zu ordnen, und die Aufsicht über den äussern Gottesdienst zu haben. Das ist aber auch alles, was sie für die Religionsgesellschaft thun können, und es kann weder Herrschaft, noch Gesetzgebung, noch Befehle, noch Gehorsam da statt haben, wo alles auf Ueberzeugung und Gefühl ankommt.

### §. 116.

Die Lehren, welche eine solche Gesellschaft übereinstimmig für wahr hält, heissen ihre Religion, oder welches einerley ist, nur allgemeiner, die Art, Gott zu erkennen, und dieser Erkenntniß gemäß zu handeln.

Werden die Wahrheiten, welche die Religion ausmachen, blos aus der Vernunft erkannt, so ist das natürliche Religion; wird ihre Erkenntniß aber unmittelbar von Gott bekannt gemacht, so ist es geoffenbarte Religion.

Die geoffenbarte Religion kann nichts anders, als ein Zusatz zur natürlichen Religion seyn.

### §. 117.

Giebt es göttliche Wahrheiten, die aus der Vernunft erkannt werden können, so giebt es auch eine natürliche Religion.

Auch diese erfordert eine zur Uebung derselben bestimmte Gesellschaft, wenn die Vorstellung und Erkenntnis.

kennniß der aus der Vernunft erkannten göttlichen Wahrheiten, auf das Herz der Menschen die beste Wirkung thun soll. So bald es aber eine geoffenbarte Religion giebt, so ist die natürliche Religions-Gesellschaft mit der geoffenbarten Religions-Gesellschaft verbunden, indem diese nichts anders, als Zusätze zu jener enthalten kann. Gesezt aber, daß die natürliche Religion, ohne in Verbindung mit der geoffenbarten Religion, gedacht würde, so würde auch eine natürliche Religionsgesellschaft gedacht werden können, die man die naturalistische nennen könnte. In so fern die Lehren der natürlichen Religion blos aus der Vernunft erkannt werden, muß sie jeder Mensch für wahr halten; sie ist deswegen eine allgemeine Religion, und die naturalistische Religionsgesellschaft müßte daher auch eine allgemeine seyn.

### §. 118.

Die geoffenbarte Religion kann nur aus einer von Gott herrührenden Entdeckung und Bekanntmachung erkannt werden.

An der Möglichkeit kann niemand, so wenig als an der Nothwendigkeit derselben zweifeln; denn

1. ist es ausgemacht, daß kein System von Wahrheiten so vollständig sey, wo nicht etwas hinzugehan, und mehr berichtigt werden könnte; sollte die natürliche Religion allein das vollständigste System seyn? sie ist es gerade am wenigsten.
2. eine Lehre, die auf Handlungen geht, wird immer noch neuer Zusätze fähig seyn, so lange der Mensch

Mensch neue oder stärkere Bewegungsgründe bedarf, seinen Erkenntnissen gemäß zu leben; muß man dies nicht auch von der natürlichen Religion behaupten?

3. und endlich ist es doch wohl nicht unmöglich, daß Gott dem Menschen neue Entdeckungen von seinen Eigenschaften, von seinen Handlungsarten mit den Menschen, und von der künftigen Bestimmung desselben mache?

### §. 119.

Eine ganz andere Frage ist es, ob es wirklich dergleichen geoffenbarte Religion gebe? Dieses auszumachen, kann unsere Absicht hier nicht seyn; sondern wir bedürfen eines theologischen Unterrichts. Der Wunsch des Naturalisten (nicht in der üblen Bedeutung des Wortes) aber wird es seyn, daß es eine geoffenbarte Religion geben möchte, da es der Wunsch eines jeden vernünftigen Mannes ist, seine Kenntnisse, besonders solche, die ihn und seine künftige Schicksale zunächst betreffen, zu erweitern.

Giebt es mehrere geoffenbarte Religionen, deren sich die Menschen rühmen, so ist es Pflicht, sie zu untersuchen. Hat man sich' alsdann von der Wahrheit der einen überzeugt, so muß man auch ihr gemäß leben, wenn man hier nicht unvernünftig, und ewig unglücklich seyn will.

---

## Druckfehler.

Seite 7. Zeile 10. ließ 1683 statt 1983.

S. 8. Z. 5. von unten, l. daß der natürliche,  
statt das der natürliche.

S. 15. Z. 23. l. Materiale nach, st. Materiale  
noch.

S. 33. Z. 16. l. des gegenwärtigen, st. der ge-  
genwärtigen.

S. 53. Z. 11. l. St. eitigkeiten, st. Steitigkei-  
ten.

S. 56. Z. 20. l. viele, st. viel.

S. 58. Z. 16. l. aus solchen, st. aus solchen.

S. 114. Z. 21. l. vertheidigen, st. vertheidigen.

S. 131. Z. 28. l. oft zu schwören, st. oft  
schwören.

S. 140. Z. 3. von unten, l. da sonst, st. da sich  
sonst.







