

Ng 8.

Entwurf
eines
Lehrbuches
der
natürlichen Wissenschaften

J.G.



laut

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

Mitau, 1777.
bei Jakob Friedrich Hinz
in Commagien.

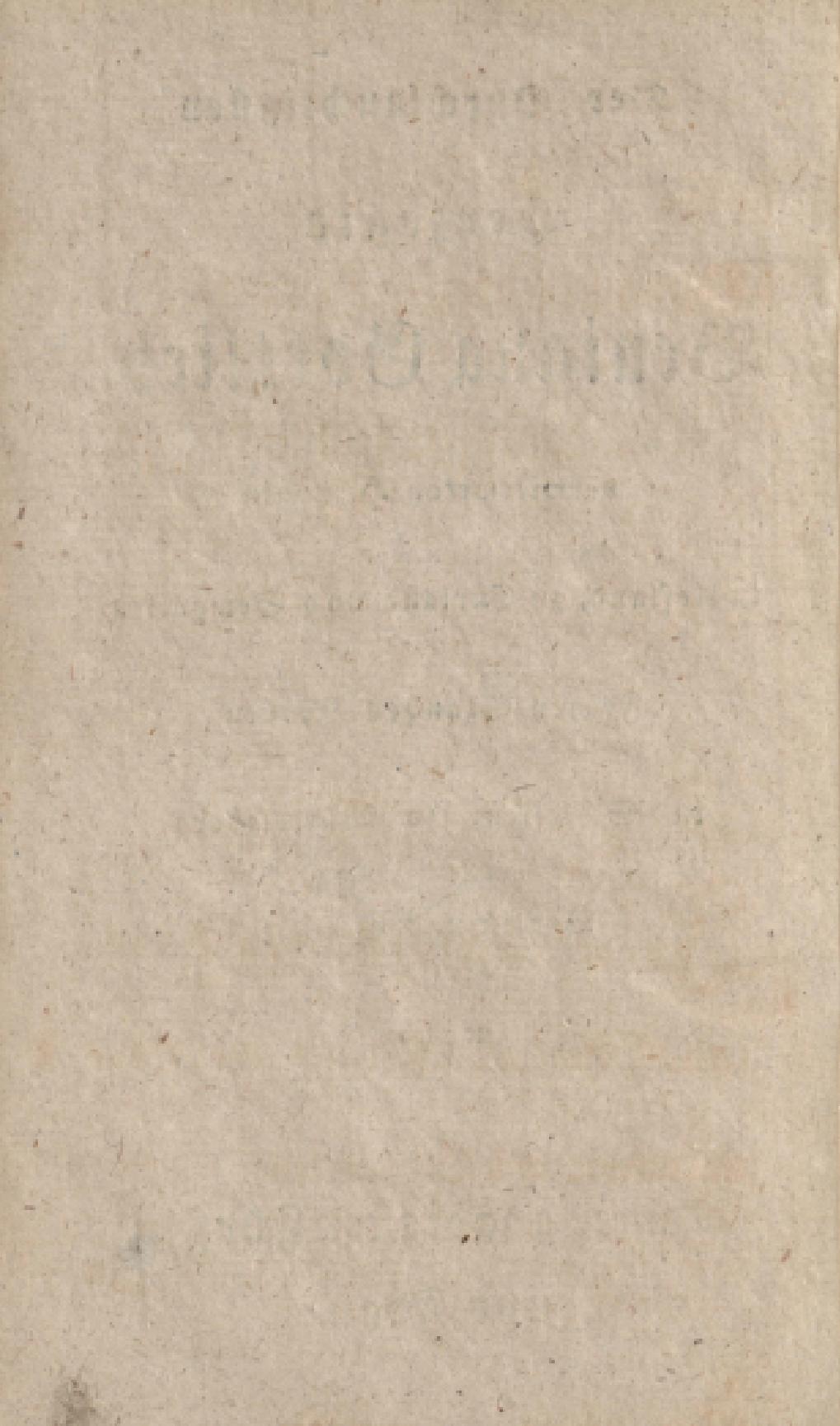


2826



91436

Der Durchlauchtigsten
Herzogin
Benigna Gottlieb,
verwittweten Herzogin
in Liefland, zu Curland und Semigallen,
Freyen Standes - Frauen
in Schlesien, zu Wartemberg,
Breslau und Gossau
Meiner gnädigsten Fürstin
und Frau.



Durchlauchtigste Herzogin,

Gnädigste Fürstin und Frau!

Yhrer Hochfürstlichen Durchlaucht widme ich dieses Buch, aus
Ehrfurcht, und Dankbarkeit.

In



In Anschung jener geselle ich mich zu
dem grossen Haufen dererjenigen, die
Hochstdteroselben preiswürdigste Eigen-
enschaften bewundern, und Zeugen
derselben für die Nachwelt seyn wollen.

Offentlich danke auch Ihrer Hoch-
fürstlichen Durchlaucht ich unter-
thänigst, für die ganz vorzügliche
Gnadenbezeugungen, wemit Hochst-

die



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

Nie bin ich dagegen Gefühllos 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 Durchlaucht nähern.

Ich ersterbe in tiefster Devotion

Ihrer Hochfürstlichen
Durchlaucht,

Meiner Gnädigsten Fürstin
und Frau,

unterthänigst gehorsamster
Johann Melchior Gottlieb
Beseke.



Borrede

SDas Feld der natürlichen Pflichten ist seit Grotius 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 eigenes zu leisten; aber jeder hat entweder nach ihm

eigenen

B o r t e d e .

eigenen Grundsäzen, oder nach einer ihm eigenen Form das seinige beizutragen gesucht. Die wenigen, welche noch in den meisten Stücken unter einander einig waren, veranlaßten Sektion; diese brütteten Streitigkeiten, welche um so heftiger wurden, je mehr von andern Seiten wiedersprochen wurde. Ungewissheit, und allerley Zweifel, nicht bloß gegen einzelne Sätze des Naturrechts, sondern so gar wieder 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 Beifall erwarben. Rechtslehrer und Philosophen wurden stillschweigend einig, jeder nach einem ihm eigenen Leisten, das alte gewohnte System des Naturrechts umzuarbeiten. Der eine nahm

Borrede

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 württ. liche 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 Neuerungssucht, oder durch Eigensinn, oder auch durch Ueberzeugung getrieben, auf seine Vorgänger Ausfälle wagen, um sich eigene Verdienste um die Naturrechtswissenschaft zu erwerben.

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

B o r t e d e

diese Weise erkannt werden — noch streitig sind, so ist dem doch wütlich so: nur scheint es, als wolle man die gewöhnliche Methode allen übrigen vorziehen. Man thelle 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 inniger mehr eingeschränkt worden sey, wenn Rechtsgelehrte es bearbeitet haben, als wenn Philosophen es abhandelten. Jene, voll von Begriffen der Gesetze, welche von Oberherrn vorgeschrieben werden, erklärten natürliche Gesetze denselben ähnlich; voll von der Art der Rechte, welche in bürgerlicher Gesellschaft der ganze Gegenstand ihrer Wissenschaft sind,

B o r r e d e .

find, verwoiesen nur die Zwangspflichten und Zwangsr-
chte 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 Bü-
ger, blos für Gelehrte, blos für Rechtslehrer, ist
alles Widerspruch.

Obgleich eine Methode willkührlich ist, und es ei-
nem 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 Fol-
gen für die Lehre selbst nach sich zieht; sollte es auch
weiter nichts seyn, als daß man sich durch seine
Methode versetzen 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 Lehrbegriffes der natürlichen Pflichten dulden will, daß die Wissenschaften vervielfältigt werden, da man sonst wieder solche unnötige Multiplikationen sich so sehr ereisert; daß man ferner den tadeln, 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 vernichten wollen, oder aus methodischen Eigensinn ganz von sich stossen.

B o r t e d e .

Meine Absicht ist nicht, aus Neuerungssucht etwas neues zu liefern, wie man mir vor einigen Jahren in einem essentlichen Blatt hat vorwerfen wollen, sondern es trifft gelegentlich, daß ich, da ich nach einer mir eigenen Idee, das Naturrecht vorsieße, und bearbeite, dem zuwider handle, welches die weisten 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 Länge zu brechen.

Billig wird man gegen mich seyn — die Freyheit 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 verbrieb; vor ihm mußte ich mich vor-
bey

Borrede.

bey zu drängen suchen. Er ist aber auch der, von welchem ich am allerwenigsten unglücklichen 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 unangeschaut, jeden ruhig in dem Besitz seiner Verdienste gelassen; sie werden mich dafür mit ruhiger Miene 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

Borre de.

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 aufhellen.

1. Weil die Rede von natürlichen Pflichten ist, diese aber eine Modifikation der Geschäftigkeit des Menschen, oder eine Handlungsart desselben sind, so habe ich zuvorderst von der Wirksamkeit des Menschen zu handeln für nöthig erachtet; Modifikation kann doch nicht gedacht werden, ohne das zu denken, was modifizirt 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

B o r e d e .

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 sei 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. §. 1 - 16.

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

B e t r e d e.

Urhheit der Seele, der Zustand nach dem
Tode, die Beschaffenheit des künftigen
Lebens sind seine Erfurkungen, sie sind die
Grundlage aller Moralität.

- 2. Abschn. Von der Wirksamkeit des
Menschen, von Selbstthätigkeit, Will-
führ und Freyheit. §. 17 - 35.

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

B o t t 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.

B o r r e d e.

6. Abschn. Von der Stärke der Pflichten
an sich, und verhältnismäßig betrach-
tet. §: 66. - 70.

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

8. Abschn. Von Berechnung der beobach-
teten, und nicht beobachteten Pflich-
ten, 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 erken-
nen kann. Ich lehre nicht einzelne Pflichten, denn
diese lassen sich nicht anders, als in concreto, in



B o r r e b e.

Beziehung auf die, einen 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 suche, 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 heraus.

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

i. Capitel. Von Verschiedenheit der natür-
lichen Pflichten. §. 1 - 5.

2 Cap.

B o r r e d e .

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.

Borrede.

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

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

1. Cap. Von den willkürlichen 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.

Borrede.

1. Abtheilung. Begrif, 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 Hüfisleistung der Bürger untereinander, von Verträgen, und von Bekleidigungen. §. 90 - 93.
5. Abth. Von den, der bürgerlichen Gesellschaften untergeordneten, Gesellschaften, §. 94 - 106.

I. Unter-

V o r t r e d e

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 Oberhaupts der bürgerlichen Gesellschaft, gegen seine Mitbürger, und dieser, gegen ihr Oberhaupt. §. 107 - 109.

7. Abth.

Borrede.

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 Hauptzachen 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 Räsonnement über willkürlich angenommene Zustände des Menschen, und dessen Verhältnisse, verworfen worden. Ist denn auch das Handlungssystem des vernünftigen Mannes auf so weit-

V o r r e d e .

weitläufige 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 weitläufiger 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

V o r t r e d e .

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

Sollte würklich 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 ausmerksam 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.

Ein:

Einleitung.

§. I.

Wenn 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: bezdes 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 hiervon 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, würken in der Erkenntniß derselben höhere Vollkommenheiten, grössere Deutlichkeit, Vollständigkeit, mehr Gewissheit und grössere Lebhaftigkeit.

§. 3.

Unverzeihlich ist's, wenn aus jenen Quellen der Erkenntniß der natürlichen Pflichten nicht geschöpfst wird, und zu bedauern, daß diese Vollkommenheiten in der Erkenntniß der natürlichen Pflichten nicht bey allen Menschen auf gleiche Weise erhalten werden. Die ersten Eindrücke in der Kindheit, angebohrne Mängel, Erziehung, Lebensart, Umstände, Geschäfte, enthalten die allgemeinern Gründe der Verschiedenheit, die aber nach diesem oder jenem allgemeinen Zustande der Menschheit grösser, oder kleiner seyn kann; der besondern Ursachen, die in Zetthütern, Vorurtheilen, Kurzsichtigkeit, Unverständ u. s. w. liegen, jezo nicht zu gedenken. Dem ohngeachtet 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 Modificationen nach Menge und Graden, die sich in ihren Verhältnissen nähert 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 Menschen findet als eine liebreiche Mutter gleich gütig, und im Unterrichte gleich sorgfältig bezeigt.

Kann man dies mit Grunde behaupten? alles dings; 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.

Ann. Mich. Verns Recht der Natur, aus der Natur so aufzuführen, daß kein Heide, Indianer und Türke, auch selbst kein Atheist 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,

Einleitung.

fahrung, verbunden mit dem Gebrauch des gemeinen Menschenverstandes sie lehrt, so muß man natürliche Eigenschaften der Seele und des Körpers, natürliche Verhältnisse zusammt der ganzen Bestimmung des Daseyns, mit den daher entstehenden Absichten und mit der Bemühung zur Verböllkommenung, als die Grundlagen des Systems annehmen, ihnen gemäße Grundsätze festzusetzen, daraus die Regeln zu allen Handlungen ordnen, Verhaltungs-Vorschriften nach Zeit, Kräften, und Umständen bestimmen, und die näheren 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 unverderbten Naturtrieben zu wider wäre, oder die moralischen Kräfte, entweder nicht erreichte, oder gar überspannte.

§. 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, verhältnismäßig 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

Einleitung.

f

wolde sehr kurz seyn dürfen, weil aus den allgemeinen die besondern ohne Mühe und ohne Gelehrsamkeit hergeleitet werden können. Die Natur ist in allen Arten von Unterricht, den sie allen Bewohnern 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 gelehrteten Unterricht, in Form eines Systems, über die natürlichen Pflichten zu geben, und hat dieses **Naturrecht** genannt, da man vorher bei Griechen und Römern keinen besondern, 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 Scholastiker de Iustitia & iure, resolutiones morales, de obligationibus, als Molina, Lessius, Diana, Rebellus, Scato, Azpilcueta und Durandus de S. Porciano geschrieben haben, so ist dies ein ungeheuerer Mischnmasch vom ius positivum diuinum uniuersale, vom römischen Recht, voll theologisch aristotelischer Moral, Spissfindigkeiten und unmizzen Quästionen. Viele der Neuern sogar haben das Naturrecht geleugnet, theils der Möglichkeit, theils der Nutzbarkeit nach. Was sie aber auch für sonderbare Vorstellungen davon gehabt haben, kann ein jeder selbst urtheilen.

Einleitung.

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 benennt hätten. Wieder Stryk schrieb Gottl. Gerh. Titius in d. Schrift, des Rechts der Natur und dessen Lehre Unschuld und Nothwendigkeit wieder den *auctorem* des Lichts dargethan. Lips. 1704. Joh. Mulleri iuris naturae quidditas. Witt. 1677.

Nicht lange darnach hat der ungenannte Verfasser (Joh. Fried. Hombergk zu Vach) in der Schrift Dubia juris naturae ad Dominum generosissimum. Duaci 1719. 4. eben das, zweifelte an Wirklichkeit, Gewißheit 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 Glafey (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 Gewißheit und

und Nutzen zu beweisen. Dazin gehören Ioh. Gotthilf *Rosae* diss. sex de existentia iuris naturalis. Rudolst. 1721. 4. Christoph Andr. Kemper deutliche Vorstellung von der Nutzbarkeit des natürlichen Rechts im gemeinen Leben, worinnen selbige eigentlich besteht und auf was Weise sie sich fürnehmlich bei einem Advoekaten äussern müsse. 1707. 4. Matth. Stier de usu iuris naturae. Helmst. 1983. 12.

Luther, der grosse Religions Reformator, wünschte zuerst eigentlich die Reformation der Moral, welche so sehr mit aristotelischen Kram verhüllt war; vermutlich weil dieser fluge 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 Melanchton, 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 int. venusto veneris lipsicæ 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 ersten sind Rodericus, Hemming, Gentilis, Wincler, welche entweder eine Staatschrift, oder eine Einlei-

tung in das bürgerliche Recht liefereten. 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 versteckte Weise bezulegen. 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 versöhnen lassen, das Naturrecht gleichermaßen auf die Übereinstimmung der Meinungen 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 Befall dieses, in andern Betracht schätzbarer, Werks, zog eine grosse Menge Commentatoren und Compendiatoren nach sich, unter denen einige Grotianer — als Schimpfnamen von den Rechtslehrern — andere Moralisten auch Mortiolisten 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 bloß politische Schrift ist, und die Unterdrückung der in England entstandenen Rebellion bloß zur Absicht hatte, und zu zeigen, daß der natürliche Zustand, dessen Rückfall die Schotten begehrten, wegen des beständigen wechselseitigen Krieges, nur ein Zustand des Unglücks sei. Beide fanden ihre Gegner auch ihre Vertheidiger, so wie

wie andere sich zu keines Parthey schlügen, und sich eigene Bahn zu machen suchten.

Pufendorf brach mit bessern Glück eine neue Bahn im Jahr 1660 und wurde zum Professor des Naturrechtes, — 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 dennen Barbeyrac, 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 veranlaßte, Reformation der Studien überhaupt, und insbesondere der Philosophie und der Rechtswissenschaft 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 Grundsazze unterschieden.

Zu dieser Zeit ward es eben zur herrschenden Mode, sich durch einen neu erfundenen Grundsatz des Naturrechtes einen Namen zu machen, oder auch sich aus redlicherter 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 Grundsazze die Uebereinstimmung der Völker gewählt, Pufendorf lebe

gesellig, Thomasius war im Grundsätze ungewiß, Buddäus nahm dren dren an, lebe gesellig, sey mäßig, verehre Gott. Schmauß und Claptoth, folge den natürlichen Trieben durch Vernunft regiert, Gundling, suche den äussern Frieden zu befördern, Wolf, mache dich und andere vollkommen, Daries ist ihm ähnlich, Röhler und Achenwall, beleidige niemanden und lass einem jeden das seinige; von den ganz absurden Grundsätzen, des Standes der Unschuld, der zehn Gebote, der Moachischen 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 einer jeden eigenet 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 einen 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, Lehnsrecht, Soldaten-

Soldatenrecht, Proces, Akten, Archiv, und weiß der Himmel, was mehr, in dem System des Naturrechts findet. Einige wollten noch mehr dem engern Begrif des Naturrechts getreu bleiben, und es als eine bloß philosophische Wissenschaft ansehen, fielen aber in ein gegenseitiges Extremum, und stellten die Grenzen des Naturrechts zu enge ab. Ihr Anführer Böhler 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 Meynungen 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 stellt darnach die Grenzen der Moral und des Naturrechts ab. Diejenigen sittlichen Pflichten, sagt er, welche ganz unumstößlich gewiß und allgemein bekannt sind, sind vollkommne 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 vortrefflich 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 dieseljenigen 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 Beurtheilung geschehen soll.

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

§. 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 stiftige 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 anzeigen, 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 Sulzer 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 sei-

nen

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 beyde 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 ists 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 Rict. zu geben, oder eben denselben 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 Mittleiden, als auch der Zwangspflicht,

des Caius Moth, 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 Bösartige wird fühn auf den Unterschied der Liebes- und Zwangspflicht, blos die letztern beobachten. Der Einwurf, daß vielleicht für bösartige Menschen das Naturrecht am nothwendigsten, und also jener Unterschied der Pflichten nöthig seyn, paßt nicht, weil durch den Unterricht des Naturrechts der Bösartige 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.

Zimm. 1. Gemeinhin theilt man nur die Pflichten gegen den Nächsten in Liebes- und Zwangspflichten ein; und charakterisiert dieses nur in Auszehrung 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 Differenzion zu erläutern, ich will lieber jetzt für mein System arbeiten.

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

§. 9.

Die zweite Frage ist; ob es gut sey, oder ich sollte vielmehr nach geschehener 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 zusammen genommen, 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 hinblicken 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 Zwangstrechts, rechtmäßig ist, die nach dem innerlichen Rechte des Gewissens verdammt wird, sondern weil auch aus einer unvollkommenen Pflicht eine

eine vollkommne, und aus der vollkommenen 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 Caius die 10 Artl. die ich als Schuld von ihm, als eine vollkommne Pflicht zu fordern habe, nicht ohne Verlust seiner ganzen Zufriedenheit und Glückseligkeit mir abiahlen kann, so kann er auch nicht durch Zwangsmittel angehalten werden, selbige zu erlegen; vorausgesetzt, daß ich nicht in der ähnlichen Verfassung sei, diese 10 Artl. ohne Verlust meiner eigenen Glückseligkeit nicht entbehren zu können. Ferner; dem dürftigen Sempronius Almosen zu geben, ist so lange nur eine unvollkommne Pflicht, als er noch andere Mittel hat, sich aus seiner Dürftigkeit zu helfen, so bald aber diese fehlten, würde er Zwangsmittel gegen mich anzuwenden berechtigt sein, 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, schadeten auch nicht, folglich blos der Methode wegen so ausgedacht.

Anm. Um sich aus solchen Verirrungen zu helfen, unterscheiden einige Lehrer des Naturrechts innerliches Zwangrecht und äußerliches Zwangrecht; jenes entscheidt, wenn eine Pflicht aus dem Gebiete der Liebespflicht in das Gebiet der Zwangspflichten überwandelt.

§. 10.

Also würde wohl die Abtheilung der Moral und Nature recht 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 Besförderung moralischer Glückseligkeit haben, unter Nature recht aber die Wissenschaft von den Regeln, wornach beurtheilt werden soll, welche Handlung in jeglichem Falle Pflicht sey, so kann freylich solche Abtheilung nicht haben, ob gleich ich keinen sonderlichen Nutzen davon einsehe. Was aber die Grenzen von beydem anbetrifft, so müssten in der Moral nie andere, als solche allgemeine Wahrheiten vorgetragen und nie von Pflichten geredet werden, es mögen unvollkommen, oder insbesondere Pflichten gegen sich selbst seyn, als welche man mehrrenteils dahin zu verweisen pflegt: dagegen muss im Nature recht 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, jeniger 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 lehret nicht nur die Naturrechtsgrundsätze dem positiven Rechte, und sieht es als schickliche Einleitung zu demselben an, sondern sucht viele Lehren, die bloß 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 Entwerfung der bürgerlichen Gesetze, und der Rechtslehrer bey der Erklärung und Anwendung seiner Wissenschaft; beyde setzen einen grossen Theil der Ma-

turrechtsätze vorans. 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 blos vom Willkür des Oberherren oder der Untertanen abhängen. Allein der Augenschein lehrt es auch, daß diese, in das Naturrecht aufgenommene, Disciplinen und sogenannte Theile desselben nichts anders sind, als nach philosophischen Regeln versetzte 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 zu folge, würde genau bestimmte 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, würlichen 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 Geschäftigkeit. Alles was außernaturlich sich bey dem Menschen befinden könnte, seine blos durch eigenen oder fremden Willkür erzeugte Verhältnisse und Zustände gehören nicht hierher.

§. 13.

Die natürlichen Pflichten, welche gelehrt werden sollen, müssen nun blos 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 bewirken vorsezzen, hier nicht Anschlag kommen können, sondern nur die, welche sie, durch Natur und Vernunft aufgesodert, 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 aufliegen, nicht natürliche Triebe unterdrücken, nicht vernünftige Betrachtungen verdamnen, sondern ausschliessen, unterstützen, nicht natürliche Zustände und Verhältnisse gewaltsam umhändern, sondern voraussezzen und ordnen, so werden sie für einen jeden überzeugend, und anzuwenden leicht seyn. Ein System des Naturrechts, welches ein Innbegriff von Naturgesetzen ist, so wie es gemeinhin erklärt und vorgetragen wird, hat schon das Gepräge des Positivrechtes, welches so ein Innbegriff von Gesetzen ist, und verleitet uns zu der unrichtigen Vorstellung, daß natürliche Pflichten oder Gesetze in abstrakto, außer der Vorstellung dessen, welcher pflichtmässig handelt, statt haben können. Dieses ist aber, wo nicht eben ein Grund-Vertum, doch ein Fehler der zu unrichtiger Beurtheilung sowohl, als Beobachtung seiner Pflichten führet, 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 Meinung 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 stoff finde, worin alle zu der Wissenschaft gehörige Wahrheiten stecken. Eher ist ein formeller Grundsatz anzunehmen, daß heißt, ein Satz, nach dessen Ähnlichkeit 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 Proposition 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, Willkür und Freiheit und die daher rührende mögliche Handlungsart bestimmt. 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.

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

§. I.

Stm Menschen unterscheidet man Leib und Seele, als zwey 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 geschickt und ausgelegt. Einige Aeußertungen 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, vermittelst 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 bloß körperlichen verschiedenen Kraft, die man Seele nennt. Weder aus dem Begrif, den man sich von der Seele macht, noch aus der Erfahrung, dürste jemand das Gegenteil zu beweisen im Stande seyn.

§. 2.

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

Die Menschen würden viel vollkommner 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 würken, ihre Kraft, oder die Kraft, die wir Seele nennen, kann sich auf verschiedene Art aussern, das ist, sie hat so verschiedene Fähigkeiten, als verschiedene Möglichkeiten, sich zu aussern, die man auch wohl Kräfte

I. Absch. V. d. inn. Beschaff. des Mensch. sc. 27

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

§. 4.

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

Diese Uebereinstimmung kann durch Uebung erhöhet werden, besonders durch vervollkommenung 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 Wirksamkeiten des einen Theils zugleich Wirksamkeiten des andern Theils sind, es mag nun seyn als wahre Wirkungen, oder als Vorausseizungen, oder als Gelegenheitsgründe, und eben hieraus folgt, daß die Unvollkommenheit des einen, die Unvollkommenheit des andern wird, so ist es nochwendig alles zu vermeiden, was die Wirksamkeit des einen Theils schwächen könnte.

§. 5.

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

28 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

die 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 Verbessermung 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 Geschäftsin, 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 Selbst-erhaltung und Selbstvervollkommung 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 Mänter, oder als meine Brüder, oder als meine Kinder angesehen werden können. Alle sind mir dem Wesen und der Natur nach vollkommen ähnlich,

I. Absch. V. d. inn. Beschaff. des Mensch. sc. 29

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

§. 8.

Wenn ich nun die ganze Reihe deret, die vor mir erzeugt haben, damit ich endlich abstamme, 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, rüthen 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 mit Zustand der Einsamkeit, der Geselligkeit und Gesellschaft unterscheiden.

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

§. 10.

30 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

§. 10.

Die ganze, außer dem Menschen, um mich lebende oder tote 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 Bestand macht mich zum Herren der Natur, und bereitet mir alles zum Nutzen, was mich sonst in einem Augenblick verderben könnte.

§. 11.

Die Dauer meiner Eristenz ist, gegen die Dauer des Menschengeschlechts und der Natur, nur als ein Augenblick anzusehen. Mein Körper ist, als ein zusammengesetztes Ding, der Erinnerung, 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 vertroßen werde. Beydes 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 Reim 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 Begrif, 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 erstickt, oder es müßte jemand beweisen wollen, es sei 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, bei der Zerstörung des Nexus mit dem Körper, aufhören.

§. 13.

Verleiht 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, Stohrung und Hindernisse sich aussert.

§. 14.

Kann denn die Seele ohne Körper leben? eder bestimmter, kann sie sich ihrer bewusst seyn, und kann sie wirklen? Sollte die Seele es blos mit dem Körper seyn, so würde folgen, daß ihr Leben ihr Bewußtseyn, ihre Wirksamkeit blos ein Accidens vom Körper sey, und das ist absurd. Ob sie noch außer sich wirklen könne? ist eine andere Frage, zu deren Beantwortung nicht Grund genug da ist, weil man weder aus dem Begrif, 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 wirklen soll.

§. 15.

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

Struktur nach seiner, weniger träge und zur Wirk-
samkeit weniger hinderlich seyn, weil so wohl nach
dem Laufe der Natur, als nach den, aus natürli-
chen Beobachtungen erkannten, göttlichen Absich-
ten, der Tod und die Verwesung eine Verwand-
lung und ein Uebertgang zu grösserer Voll-
kommenheit scyn 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 Philo-
soph und Theologe. Nur in der Philosophie ausführ-
licher, und in der Theologie, durch die hinzugekom-
mene Offenbarungen, bestimmter.

§. 16.

Der Zustand der gegenwärtigen Körperli-
chen Lebens ist ein Zubereitungsstand zu
grössern Vollkommenheiten, der Raumensstand
der Menschheit. Hier ist Anlage, Ausbildung
und Vollkommenheit, dort grössere Vollkommen-
heit und höchster Genuss detselben. Die ganze Na-
tur, welche um den Menschen lebt und wirkt, geht
dergleichen Zubereitungsstand durch, um zu höherer
Vollkommenheit, zu gelangen, und in einen neu-
en Zustand überzugehen.

Vollkommenheit ist die Uebereinstimmung
der würtlichen 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 beträgt, in steter Uebung erhalten, und den Winken der Natur und seinen Erzieben 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, Clima, Lebensart, Umgang, Gesellschaft, und Art der Geschäfte, entsteht grosse Verschiedenheit der Vollkommenheit, indem der eine dem Ziele näher kommt, der andrete 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 bleibe immer seine Schuld, wenn er nicht den Grad erreicht, der ihm möglich war.

Zweiter Abschnitt.

Von der Wirksamkeit des Menschen,
von Selbstthätigkeit, Willkür
und Freyheit.

I. Von der Wirksamkeit des Menschen überhaupt.

§. 17.

Der Mensch muß nicht sowohl als contemplatives, 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 gemachte Erfahrungen, da keine Vorstellung, oder Gedanke, der nur irgend einige Beziehung wieder auf uns selbst hat, ohne vergessliche Vorstellungen 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 Vorstellung eines Gegenstandes, durch Erkenntniß eines Guts oder Uebels entstehen, oder sich zu denselben vergessenschaften, 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-

36 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

der Begrif 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 bewirken, 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 niedrigern Geschöpfen und durch mehrere Aehnlichkeit mit dem höchsten Wesen erhält.

Läß also, Mensch! deine Erfahrung, deine Kenntnisse, deine Wissenschaft dich zur Geschäftigkeit anführen, und beurtheile, nur nach diesem grössern, oder kleineren 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 Wirksamkeit 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 Gesetze der einsachen, 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 vermittelst der Organe durch äussere Eindrücke verursachte Vorstellungen sind.

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

* Ann. Deswegen behauptete ich aber nicht, daß drei Arten oder Stufen der Wirksamkeit der Seele, realiter unter-

38 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

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

§. 19.

Diese gedoppelte Wirkamkeit 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 erhöhet werden; jene bis zu einen unbestimmten Grade, diese bis zu den Grad der Vollkommenheit, welchen der Mechanismus derselben 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 Wirkamkeit, Selbstthätigkeit, Willküre und Freyheit sind einander subordinirt, so daß Freyheit nicht statt hat, wo nicht Willküre, 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 Wirkamkeit in sich selbst hat; *aureum*, die Uhr, *Wadansons Ente*, das Thier, der Mensch.

II. Absch. V. d. Wirksamk des Mensch. ic. 39

Mensch. Selbstthätigkeit ist die innere Genügsamkeit die Handlung zu wirken; welche wärtlich 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 Außerung der Seele bey den Reflektiren geben Beispiele hiervon. Jene rückt nach jener nothwendigen Folge, diese geschehen von der inneren Kraft.

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

III. Vom Willkür.

§. 22.

Wenn zu dieser inneren Genügsamkeit zu handeln, noch die innere Möglichkeit hinzukommt, die entgegengesetzte Handlung zu thun, so heißt die Selbstthätigkeit Willkür. Dieser könnte auch durch innere Genügsamkeit, von zweien eins ander entgegengesetzten, zu einer Zeit gleich möglichen Handlungen eine zu thun, erklärt werden.

40 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

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

Die willkürliche Handlung ist allezeit eine selbstthätige; aber keinesweges 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 Ohrgefehr, ein Zufall kann doch wohl nicht die Ursach seyn, sonst müßte die ganze Freyheit, die ganze moralische Wicksamkeit, und die moralische Vollkommenheit von einem Zufall gewürkt werden.

Von einer nothwendigen Folge der Zustände kann auch nicht die willkürliche Handlung bewürkt werden, weil, wenn dieses angenommen würde, die entgegengesetzte Handlung aufhörte, gleich möglich zu seyn. Ein äusserer Grund würde eben diese Nothwendigkeit würfken. 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 beytragen. Was, und wie viel sie beytragen, soll die Folge lehren.

Knum. Um den Willführ, ohne alle Vermischung mit der Freyheit, ohne die bey dem Menschen mitwirkende Vernunft, ganz rein zu erklären, werde ich so von ihm handeln, wie er den meisten Thieren zusimmt. Ist er erst so erklärt, so wird es nachher leicht zu bestimmten seyn, was Vernunft sey, und wie sie dabey mitwirken könne.

§. 24.

Der Grund der Anwendung des Willführs liegt entweder in dem Subjekte, welches wirkt, das hieße in dem Vermögen selbst, welches wir Willführ nennen, oder in dem zu wirkenden Objekte, oder in keinem von beyden. Das letztere hat nicht statt, weil eine äussere Ursach den Willführ 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 Willführs, wie diejenigen glauben, welche vom subjektifischen Grunde reden, der Grund der Wirklichwerdung liege, oder auch zugleich in dem, was vor, bey, und neben der willkürlichen Handlung sich befindet, ist wieder eine andere Frage. Bei willkürlichen Handlungen, welche auf Eindrücke im Körper, und auf darin vorhergegangene Veränderungen entstehen, liegt der Grund der Anwendung des Willführs nicht im blossen Vermögen; bei denen Handlungen aber, welche blos innere Wirksamkeit der Seele sind, als attendiren, reflektiren, combiniren u. s. w. liegt der Grund im blossen Vermögen; in diesem Falle ist Willführ mit Freyheit durchwebt oder wer lieber so sagen will, mit Freyheit einerley.

42 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

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

In Ansehung der Seele, wenn man nicht auf ihre Verbindung mit dem Körper sieht, könnten also nur zwei Arten der Wirksamkeit, Selbstthärtigkeit, 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 hiesher gehörige vorzutragen, den Menschen zuerst als Thier, nachher als vernünftigen Geist betrachten, und diesem gemäß den thierischen und den vernünftigen Willkür unterscheiden.

§. 25.

Gewisse in dem Körper liegerde Aufforderungen zu willkürlichen Handlungen, nenne ich Triebe, oder Triebfedern des Willkürs. 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 willkürliche Handlungen entstehen, ohne welche der Willkür sich nicht äussern würde; und bestehen aus drey Arten, Beiz, Instinkt und Neigung. Wenn nunlich die Einwirkung eines äussern Gegenstands auf die sinnliche Werkzeuge der

Gele-

II. Absch. V.d. Wirksamk. des Menschen. ic. 43

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 Ratten; 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 Willkährs, so nenne ich ihn **Instinkt** z. B. Instinkt sein Geschlecht fortzuflanzen, Hunger, Müdigkeit.

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

§. 26.

Vermittelt dieser drey Triebsfedern werde ich also zu Handlungen bestimmt, die dahin zielen, theils mich dem Objekte zu nähern, oder das Objekt mir zu nähern oder mir zuueignen; theils mich von dem Objekte zu entfernen, oder das Objekt von mir zu entfernen, oder dasselbe zu zerstören. Man könnte diese Art willkürlicher Handlungen Abneigungen und jene Zu-neigungen nennen.

Achtm. Schade, daß durch die hier wieder gebrauchte Bezeichnung **Neigungen**, das Wort selbst zweideutig wird, indem es sowohl eine von den dreien Triebsfedern des Willkührs anzeigt, als auch eine Art willkürlicher Handlungen.

§. 27.

§. 27.

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

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

§. 28.

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

I. Wenn die Triebsedern auf einerley Objekt wirken.

II) Wenn eine von den Triebsedern allein auf ein Objekt 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 zwei derselben auf ein Objekt

- a) mit einerley Stärke würken 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 schwächeren Reiz und durch schwächeren 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

46 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

- C) Wenn alle drey derselben auf ein Objekt
- a) mit einerley Stärke würken, 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 gewürkt 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 gewürkt werden.

§. 29.

Wenn aber ll. je zwei und zwei, oder gar alle drey Triebsfedern des Willführs auf verschiedene Gegenstände zugleich würken, und also mit einander streiten, und zwar

- i) mit einerley Stärke, so ist der Willühr im Gleichgewichte, und es kann nicht eher eine willführliche Handlung erfolgen, als bis noch etwa ein Unistand hinzukommt, der den Ausschlag für diese oder jene Triebsfeder 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

dres dazu bestimmte; und wenn das geschieht, so werde ich sehr wenig essen, weil die Stärke des Hungers mit dem zunehmenden Graden der Sättigung abnimmt, und also in umgekehrter Verhältniß steht. Die Erscheinung, daß der Hunger mit den Graden der Sättigung wächst, röhrt 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 Triebseder auf den einen der entgegengesetzten Gegenstände ist, und so verschieden das Verhältniß derselben in Beziehung auf die Stärke der Wirkung der andern Triebseder auf den andern der entgegengesetzten Gegenstände ist, so verschiedene Handlungen und verschiedene Stärken der willkürlichen Handlungen giebt es.

2) wenn zwei der Triebsedern des Willkührs 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 Triebseder war, so daß also entweder die Summe der Wirkungen der beiden Triebsedern grösser ist, als die Stärke der Wirkung der einen Triebseder, 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 Willführ 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 würken, so behält die Triebfeder, welche mit der grössten Stärke wükt, 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 zween 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 berechnet wollen, weil

es theils zu weitläufig, theils unzöthig ist: indem die Angaben für einen jeden, der sich diese Drübe 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 einander zu seyn scheinen, sondern auch, wie ich glaube, viele Erscheinungen bey Thieren sowohl, als bey menschlichen Handlungen, bey Charakteren und Temperaturen wird erklären können, und Enderscheinungen machen, die für die Anthropolgie, Seelenlehre, und praktische Weltweisheit höchst wichtig sind. Wir wollen hier so den Gebrauch davon machen, wie er für das Naturrecht sich aussert, d. h. darauf den Begriff von der Freyheit gründen, und einen Theil des Systems der moralischen Handlungen darin gleich aufzubauen.

§. 31.

Die andere Art des Willführs, welche nicht auf im Körper vorhergegangne Veränderungen sich aussert, ist blos dem Menschen eignen, und ist ihm nicht mit den Thieren gemein. Er aussert sich bey denen Handlungen, welche blos innere Wirksamkeit der Seele sind, wirkt doch aber nie nach bloßen Zufall, sondern nach dem Interesse, welches die Seele bey der Aufmerksamkeit, Rießerion 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 Triebsfedern bey willkürlichen Handlungen der thierischen Geschöpfe sind.

Man könnte diese Art des Willkürters, Freyheit nennen, welche sobann 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. Nachgedehn's wirds daher anders erklärt 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 grossern Verschiedenheit und Stärke fähig sind, als die Willkürlichen Handlungen der Thiere, je nachdem nemlich zu dem gemeinen thierischen Willkühr die willkürliche 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 hohen Grad sey, und was für niedrigere Stufen es giebt? Ich würde

II. Absch. V. d. Wirksamk. des Mensch. sc. 51

würde meiner angenommenen Hypothese zufolge, alle die Grade der Wirkungen der Triebsfedern des Willkühres, welche über die mittlern Grade derselben hinaussteigen, als die Quellen der Affekten ansehen. Derten 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 Auswäl-lungen, 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 hasten, und nur getinge Veränderungen verursachen.

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

Der Philosoph mag ausführlicher seyn; für den Naturalisten genug.

IV. Von der Greyheit.

§ 33.

Grey seyn, vernünftig seyn; Greyheit, Ver-nünft, Moralität, Vernunftmäßigkeit, neh-mme ich für ein und eben dasselbe; und es kann mit guten Zug und Rechte so seyn. Die Folge soll es ausweisen.

§. 34.

Mein Selbstgefühl belehrt mich, daß ich nicht allein meine willkürliche Handlungen, welche auf Wirkungen der Triebsedern 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 unternahme, andere aber unterlasse, je nachdem ich ein Verhältniß derselben zur Absicht entdecke, oder nicht. Jene 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 unterscheidet, 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

II. Absch. V. d. Wirksamk. des Menschen. sc. 53

als contemplatives Wesen an; ich sehe ihn als wirksames, 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.

- Ann. 1.) Der Name Freyheit giebt die Sache, welche das durch bezeichnet werden soll, nicht zu erkennen, und ist so unschicklich, daß er oft zu Mißdeutungen Gelegenheit giebt; und was für Steltigkeiten hat, er nicht ehebem veranlaßt?
- 2.) ich habe nicht nöthig mich auf irgend einen Streit, oder weitere Erklärung einzulassen, besonders was die Zusässigkeit menschlicher Handlungen anbetrifft, da an dieser um so weniger zu zweifeln ist, als durch die Vorstellung, daß eine Handlung ein Mittel zur Absicht sei, nicht im geringsten die Contingenz leidet.
- 3.) Man könnte auch die Freyheit durch Willkür durch Vernunft mehr bestimmt erklären, weil zu den willkürlichen 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 erhellt auch aus dem schon gesagten, daß frey seyn, und vernünftig seyn: Moralität und Vernunftsmäßigkeit schuerley 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-

14 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 herzubringen, ordnet.

§. 37.

Die materielle Absicht liegt entweder schon in der Natur des Menschen selbst da, oder sie wird von etwas andern demselben eingeprägt; 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 sowohl, 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 vollkommenen 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 vervollkommen werden.

§. 39.

Wermöge dieser Uebereinstimmung der formellen Absichten mit den materiellen soll also Vervollkommenung des ganzen Menschen bewirkt werden, das ist Erhebung aller Fähigkeiten der Seele zu Tätigkeiten, 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 Überschuß von Kräften, der mitrücksend zur Vervollkommenung 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 zulezt 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; andre die weg seyn können, ohne daß er aufhört vernünftiger Mensch zu seyn, sind zufällige Absichten. Betreffen sie aber einen gewissen äußern Zustand, oder eine willkürliche Bestimmung, so sind sie willkürliche Absichten; diese dauern nur so lange, als der Zustand, oder die willkürliche Bestimmung dauret, welcher zufolge die Absicht angenommen wurde.

§. 41.

Die wesentlich nothwerdigen 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 sofern sie mit irgend einer Beziehung auf die Vollkommenheit 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, Beyspiele, und dadurch gestärkte Vernunft geben hiezu die nothige Anweisung.

§ 8 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

§. 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 allgemeinen 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 beyzutragen 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 bezutragen 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 glaube 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 wärst, so scheint es absolute genommen zu seyn, aber weil selbst der Begrif von der Vollkommenheit ein relativer Begrif ist, so gilt dies auch bei dem Begrif von guten. Ich habe lieber gleich den Begrif 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 Nebermenschen, deren ich mich wieder bedienen will, um mich zu vervollkommen, oder wenigstens zu verhüten, daß sie mir nicht hinderlich, und nicht schädlich werden.

Vierter Abschnitt. Von moralischen Handlungen.

§. 46.

Moralisch 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 höher; in diesem Falle ist moralische Handlung der physischen entgegengesetzt; diese entsteht blos durch den Mechanismus des Körpers ohne Zuthun der Seele z. B. schlafen, verdauen, Circulation des Bluts u. s. w. Jette wird entweder von der Freyheit unmittelbar ganz gewürkt, oder steht sonst auf einige Weise mit ihr im Nexus.^{*)} 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 vernünftigen Betrachtung, daß sie ein Mittel zur Absicht sey, geschehen ist. Wenn diese Betrachtung fehlt, so ist die Handlung nicht als eine moral-

(*) Herr Geh. R. Darjes nimmt sie actionem inter liberas relatas z. B. Handlungen, welche in der Trunkenheit gewürkt werden.

IV. Absch. Von moralischen Handlungen. 61

moralische, sondern entweder als blos 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 Triebe geschah, wohl eine moralische nennen, und eben so im Gegenthil eine wütlich 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.

J. 48.

Eine moralische Handlung, sagt man, ist frey von aller Nothwendigkeit, von allem Zwinge. Freylich muß das Gegenthil mir 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 wütkt, daß bey der Handlung oder Veränderung, die daher entsteht, nichts von ihr selbst gewütkt 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 zurückstriebe. Zwang bey willkürlichen Geschöpfen geschiehet, wenn es von einer fremden Kraft in diejenige Lage versetzt wird, da ihm das Gegenthil der willkürlichen Handlung entweder nicht mehr physisch möglich ist, oder seinen ersten Trieben zuwieder gemacht wird z. B. ich giesse dem

62 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

dem Kinde, welches Ekel vor der Arznei hat, die selbe in den Hals; ich prügele den Hund von der Speise weg.

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

Anm. 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.

Anm. Nach der Kunstsprache unterscheidet man causa, 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 sofern nemlich die Mitwirkung mit Freyheit geschieht.

§. 51.

Unterlassungshandlungen können nur im unverglichenen 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.

Würtz.

64 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

Würklich gut ist sie, wenn sie ein Mittel zur guten Absicht ist; daraus erhellt auch, wenn sie wirklich böse seyn. 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 hält das Saufen 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 nahen, oder entfernen Wohlthätigkeit derselben als Mittel zur Absicht ab.

§. 53.

Ob eine moralische Handlung weder gut, noch böse, also indifferent seyn könne, hat man oft gestritten, und gemeynnt, dass moralische Handlungen in abstracto indifferent seyn könnten, in concreto aber müssten sie entweder gut, oder böse seyn. Allein ich denke, moralische Handlung und indifferentie Handlung seyn, ist ein Widerspruch im Beyssazze, 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

V. Absch. Von verbindlichen Handlungen. 65

Eine indifferenten Handlung, oder wie man zu sagen pflegt, eine Handlung im abstrakto, ist, wenn es auch kein Widerspruch im Beyfallze wäre, nicht eine moralische Handlung zu nennen, weil sie gar nicht in der Beziehung als Mittel zu einer Absicht gedacht wird z. B. Lebäckrauchen, Haare pudern, Manschetten tragen. Fragt man aber überhaupt, ob indifferenten Handlungen denkbar sind? so finde ich keinen Zweifel, weil Handlungen im abstrakto 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.

Wenn zu einer moralischen Handlung, welche sich als Mittel zur Absicht verhält, die Vorstellung hinzukommt, daß die Absicht verloren oder nicht erreicht werden würde, wenn die Handlung nicht eben jetzt geschehe, so wird die moralische Handlung eine verbindliche Handlung, oder eine Pflicht. Das Gegenheil von dieser moralischen Handlung zu thun, oder sie zu unterlassen, ist mir

E

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.

Nam. Pflichten aus Naturtrieben, aus natürlichen Empfindungen für das Gute und gegen das Böse herleiten, ist eben so schwankend, als aus Ueberentschämungen aller Völker in den Meynungen 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 befind, und worin ich die Vorstellung habe, es sei 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 Nebenmenschchen 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 strafen und nicht zu strafen u. s. w.
nach

V. Abschn. Von verbindlichen Handlung. sc. 67

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 sofern man die Absicht, worauf sie sich beziehen, auch in abstrakto gedenkt. Misverständnisse 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 verschiedlich sind, und nie allgemeine Vorschriften seyn können.

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

Frage. Sollte die Unbestimmtheit in den Lehrfazzen des Naturrechts, die Widersprüche der Naturrechtslehrer, der Mangel der Besserung, alles moralisirens obgeachtet, nicht hierin 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

68 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

darauf nicht einlassen, ob sie es wütlich seyn kön-
nen) würden wohl die Pflichten zu beyden Mitteln,
ihre Nothwendigkeit verliehren, oder welche von
beyden würde als Pflicht gelten müssen? Läßt es
immethin Zufall seyn, wornach in solchem Falle
die erste beste gewählt, oder läßt auch den Willkühr
zu dieser Handlung mehr bestimmen, als zu jener,
so bleibt doch die Handlung, welche geschieht, der
zufälligen Bestimmung, oder des Willkührs ohnge-
achtet, 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 Wollziehung der andern, sie überflüssig ge-
worden 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 vor-
auszusezzen, um Pflichten sich gedenken zu können;
ja selbst die Gesetze, welche der Oberherr giebt,
würken nicht die Pflichten, sondern ich mache mir
auf Veranlassung dieses Gesetzes, selbst eine Hand-
lung zur Pflicht, je nachdem ich einsehe, daß ich
durch die Nichtbeobachtung des Gesetzes mehr ver-
liehren, als gewinnen würde, oder daß dadurch mei-
ne anderweitigen vernünftigen Absichten nicht ver-
hindert werden, oder vielleicht auch befördert wer-
den. Solche ausset mit existirende, mir Hand-
lungen verschreibende Gesetze würken bey mir nichts
an.

V. Absch. Von verbindlichen Handlung. sc. 69

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

§. 58.

Dies leitet mich auf den wichtigen Unterschied der natürlichen und positiven Pflichten. Obgleich beyde 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 Verumtsässen erkannt wird, sondern die Absicht bestimmt es; sonst müßte folgen, daß, wenn wir durch ein Positiv gesetz eine Absicht zu erreichen vorgeschrieben wäre alle Handlungen, die ich in der Beziehung darauf erkenne und vornehme, natürliche Pflichten seyen.

§. 59.

Eine willkürliche Pflicht ist eine moralische Nothwendigkeit einer Handlung zur willkürlichen Absicht z. B. das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft zu befördern, ist willkürliche Absicht, also bürgerlich

70 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

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

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

Num. Den wechselfesten willkürlichen Gesetzen ist das eigen, daß sie im Fall der Nichtbeachtung Strafen verbürgen, nie, aber doch sehr selten, Belohnungen austheilen, nicht deswegen, weil etwa Strafen nothwendig mit einem Gesetze verknüpft seyn müßten, und zu den Gegeiß derselben gehören, sondern weil theils die Zürcht mehr würdet, als Hesbung, 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 willkürlicher Pflicht gilt, gilt auch von dieser.

§. 61.

§. 61.

Die natürlichen Pflichten werden nach dem Ob-
jekte gemeinhin in Pflichten gegen sich selbst,
gegen den Nächsten und gegen Gott einge-
theilt. 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 einzuteilen, diese
diejenige zu nennen, zu deren Beobachtung man
gezwungen werden kann, jene aber, bey denen kein
Zwang statt hat; allein, wie ich glaube, sehr un-
schäflich. Denn es ist dieser Unterschied nicht allein
sehr veränderlich, weil die Pflichten, welche ich
nach meinem oder meines Nächsten Zustande jetzt
als Zwangspflicht ansche, bald, oft in einem Augen-
blick, durch einen Zufall, als eine Liebespflicht an-
sehen kann, und umgekehrt; sondern auch unbe-
stimmt, weil sie beyde nach meinem oder meines
Nächsten Zustande, nicht für sich betrachtet, ver-
gleichen sind. Ich bin daher eben so stark verbun-
den, 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 Anschung
des Zustandes meines Nächsten, die höchste Bedürf-
niß seyn könnte, und mich eben so zur Beobachtung
einer Liebespflicht zwingen, als mich nach meinem
Zustande meine eigne höchste Bedürfniß 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 daß sind, ihm das Seinige zu geben. Die letztere Pflicht wird dadurch, daß der, dem ich das Seinige vor-enthalte, sich wegen seines Zustandes eines Zwangs-mittels bedient, nicht stärker als die erstere, zu deren Beobachtung er mich gleichermaßen durch seinen Zustand aufgefordert, eben so zwingen kann.

Urm. 1. Der Augenschein zeigt es, daß dieser Unterschied aus den, in eingerichteten Staaten, gewöhnlichen Po-sitivgesetzen entstanden sei, als welche die Beobachtung der Pflichten, welche daraus entstehen, einem jeden das Seinige zu lassen, beschützen, und ihre Nicht-beobachtung bestrafen; dagegen aber die Beobach-tung und Nichtbeobachtung der Pflichten, welche daraus entstehen, einem jeden mit dem nützlich zu werben, was uns selbst nicht schädlich ist, unbemerkt lassen. In Rücksicht auf das bürgerliche Recht sind die Gebes und Zwangspflichten also dem Effekt nach wirklich verschieden, im Naturrechte aber bloß dem Namen nach. Daher unterscheidet das, nach Positivrecht eingerichtete, Naturrecht, vollkommne und unvollkommne Rechte; beschützt jene, weil sie das for dern, was schon mein ist, also weil sie auf Zwangspflich-ten gehen, und läßt die letztern unbemerkt. Im Na-turrecht aber läßt sich nach unsern Grundsätzen ein soge-nanntes vollkommenes Recht nicht stärker gebedenken, als ein unvollkommenes Recht, weil es in beiden Fällen auf meinen Zustand und auf die darauf passende Absicht ankommt. Das ganze nachfolgende System soll es aufzuweisen, ob wir durch die Verweisung dieses Unterschiedes in dem Vertrage der Pflichten verliehen, oder nicht.

Urm. 2. Man unterscheidet auch noch inneres Zwangs-recht, und äußeres Zwangrecht; bloß ein Notunterschied, um sich in Widersprüchen beim Ver-trage der natürlichen Pflichten zu helfen, die zu entste-hen

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

§. 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 (*) gemeynnt, daß sie aus der Selbstliebe hergeleitet werden können, obgleich verschiedene davon wieder gestritten haben. Ich dachte, 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 Verwaltung nöthig habe, und daß die Menschen von Natur weder ohne alle Verknüpfung sind, noch in solcher sonderbaren Verknüpfung stehen, daß

(*) Im Dialogue de Morale Berlin. 1764.

74 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

der eine auf den Ruinen des andern seine Vollkommenheit aufzubauen müßte. Doch hie von 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 beydes 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 hiwwiederum, 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 erzeugen. 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. sc. 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 notwendig macht. Wer beydes vereinigen will, muß die Grundsätze des einen, oder des andern umstoßen.

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

Narr. 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 meynen, daß Rechte auf andere nur aus Verträgen, oder Beleidigungen entstehen könnten, drücken sich sehr kurzstichtig aus, und haben blos 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 zerstört 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, wenn 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 Gesetze 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 ausgedrückt, nenne ich hier ein Gesetz. Daher ist natürliche Pflicht in einem Satz ausgedrückt ein natürliches Gesetz.

So kann aber nicht auf ähnliche Weise ein Positivgesetz erklärt werden, als welches ein Satz ist, der eine willkürliche Pflicht vorschreibt, weil die Abschaffung in Worte und die Bekanntmachung dieses, eine Handlung vorschreibenden, Sätze 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 unnütz, indem diese nie, als außer dem Menschen existirend, gedacht werden können.

§. 65.

§. 65.

Das **Naturrecht** wird gemeinhin durch den Inbegrif der natürlichen Gesetze erklärt; allein ich möchte es weder Naturrecht nennen, noch auch so erklären; das erste nicht, weil im Naturrechte gar nicht die Rede von Rechten seyn kann, und das andere nicht, weil gar keine natürliche Gesetze, als außer dem Handelnden existirende, gedacht werden können und also kein solcher Inbegrif natürlicher Gesetze, als der Inbegrif der Positivgesetze, 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 selle.

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

VI. Absch. Von der Stärke der Pflichten :c. 79

1. des höchsten Hungers empfinde, als jetzt, da ich nur meiner Gewohnheit wegen Speise nehme.
2. jemehr Absichten durch eine Pflicht, die jetzt geschiehet, 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 verliehren, je stärker halte ich meine Pflicht. Wenn ich z. B. schon mit gezückten Schwerdt von meinem Feinde angegriffen wärde, so glaube ich des mir zuzufügenden Schadens jetzt gewiß zu seyn, und halte es jetzt mehr für meine Pflicht, mich zu verteidigen, als da er es noch nicht zückte.

§. 67.

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

1. Je wichtiger die Absicht ist, desto nächriger 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

8° 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 zuwieder ist.
4. Unter den zufälligen Pflichten geht die, welche mehr Beziehung auf eine wesentliche Absicht, als die andere hat, vor.
5. Jemehr die Nichtbewirkung 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. jemehr ein anderer bemühet seyn würde, meine anderweitigen Absichten zu vernichten, wenn ich fortfahren würde, eine meiner eigenen Absichten zu bewirken, 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 verliehen würde, so kann keine positive Pflicht gedacht werden, welche ihr den Rang streitig machen könnte, und ihre 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. Absch. Von der Stärke der Pflichten ic. 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 Verwollkommnung notwendig ist, daß dieser Mensch außer mir, und mit Vollkommenheiten existerre.
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 entstehe, so ist doch dieser in Betrachtung auf die mögliche Vollkommenheit

§ 2 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 sehn 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.

Meine Pflicht beobachten heißt, die Handlung jetzt 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 jedem 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 mit alle meine Absichten, wesentliche und zufällige, worauf entweder meine ganze Geschäftigkeit, oder doch ein Theil derselben hinzielt, beständig gegenwärtig seyn, damit kein Augenblick, der zur Erreichung derselben angewendet werden könnte, ungebraucht vorbeystreiche,

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 mit 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 sange 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 auffmerksamer macht, als die Hoffnung.

Es scheint freylich sehr schwer, ein Weiser zu seyn, aber doch nicht so schwer, als es scheint, weil Uebung 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 sichtsamen Untersuchungen.

§. 73.

Wenn nun zu verschiedenen Absichten mehrere Handlungen nach der Lage, in welcher ich mich befind, zu gleicher Zeit nothwendig sind, und so nothwendig sind, daß entweder eine Absicht ganz verloren 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 Besförderung einer Absicht, mit dem Verluste, oder Nichtbesförderung 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 bei Pflichten statt haben, von denen die Absichten, worauf sie hinzielen 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 würde, muß nach der Stärke der Pflicht

36 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 schen der Dienst geschieht, den ihm die vernünftige Kreatur schuldig ist.

§. 76.

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

VII. Absch. V. Beobachtung. d. Pflichten: c. 87

In so fern ich, das Uebel meinem Nächsten zuzufügen, verbunden bin, um meiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, in sofern pflezen die Naturalisten mir 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.

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

Eigene Zurechnung ist also nichts anders, als das Bewußtsein, 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 Verlezung einer Pflicht pflegt man wohl Gewissensbisse, Gewissensschläge zu nennen.

Bey 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 geschehenen Handlung geschäftig zeigen, und entweder das Urtheil von einer beobachteten, oder von einer nicht beobachteten Pflicht fällen.

§. 78.

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

ver-

VIII. Absch. Von Zurechnung d. beobacht. sc. 89

verlezung einer Pflicht verbunden, so ist's ein ruhiges Gewissen, wo nicht so ist's ein unruhiges Gewissen. Das Beroufssygn, 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.

Gewissenkrupel ist eine einzelne Bedenkllichkeit, 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 fassen will, muß sehr bekannt seyn mit dem Zustande des handelnden, und mit allen den Pflichten, die darauf einige Beziehung

96 Allgem. Theorie der natürlichen Pflichten.

hatten, um bestimmen zu können, welche von diesen Pflichten beobachtet, oder verletzt sey. Nächstes 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 angstliche 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 übertroffen zu werden, als in der vorhergehenden Art der Urtheile, besonderts wegen des Gefühls eines vermeinten Untrechts, 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

VIII. Absch. V. Dutechnung d. beobacht. ic. 91

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

Aus dem Gegensatz lässt sich erklären, was natürliche und willkürliche 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, Bewürfung einer Vollkommenheit und ein ruhiges, gutes Gewissen zur Folge hat.

§. 82.

Willkürliche Strafen haben entweder Besserung, oder Beispielgebung, oder beides zugleich zur Absicht. Wenn sie aus keiner dieser Absichten zugefügt werden, so ist es Rache, thierische Wuth. Diese Strafen werden von einem andern mit denn zur Besserung zugefügt, 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 zugefügt 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, verpflichten könnte, weil es genug ist, daß er sich für verbunden hält, ein Uebel von sich entfernen.

Strafen zum Beispiel werden zugesetzt, wenn mehrere andere auf ähnliche Weise ein Uebel bedrohen, um diese durch Furcht von dieser Bemühung abzuschrecken, wenn auch gleich der erste 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 Mitzusach 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.

119

599

119. 119. 119.

Erstes Capitel.

Verschiedenheit der natürlichen Pflichten.

§. 1.

Die innere Verschiedenheit der Pflichten, als Mittel zur Absicht betrachtet, erhellt aus der Verschiedenheit der Absichten; die äussere oder verhältnismässige Verschiedenheit aber betuhet 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 willkührlich gesellschaftlicher Zustand.

§. 2.

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

96 System der natürlichen Pflichten.

ist, oder aus der Abstammung aus einer Familie, oder aus dem Beyeinandertseyn der Eltern, Kinder und Geschwister, und der Eheleute. Der willfährlich 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 Coexistenz mit dem Menschengeschlecht besteht, den wir den geselligen Zustand nennen wollen, und der gesellschaftliche Zustand, welcher entweder ein natürlich, oder ein willfährlich 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 willfährlichen giebt es so viele, als es willkürliche Zwecke, und willkürliche Vereinigungen zu gemeinschaftliche Zwecke giebt. Wir werden unsen 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 ersten theilen sich wiederum in Pflichten gegen sich selbst, und in Pflichten gegen Gott, als den Schöpfer und Erhalter der Menschen.

§. 5.

Wie 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 eine 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, gelehrt werden, gehört zu der Ordnung unsers Systems, und wird seinen grossen Nutzen haben, bei 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.

Da 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 willkürliche.

Wermöge meiner wesentlichen Absichten, muß meine Haupt sorge, 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 vorherbedingten

II. Cap. I Ab. V. d. Pflicht. gegen sich selbst. 99

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 Ver Vollkommenung 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; so wohl das, was zu viel, als das, was zu wenig ist, ist schädlich. Was dies für ein Maas seyn müsse, läßt sich in einer allgemeinen Regel nicht bestimmen, sondern ein jeder individueller Körper kann aus eigener Erfahrung sich selbst die nothigen 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 Nutz, ich muß meine Ernährung zu erhalten suchen. Ernährung versteht man nur blos vom Leben des Körpers, wovon dessen Vereinigung mit der Seele abhängt.

100 System der natürlichen Pflichten.

Amen. 2. Unser Unterricht würde überaus weitläufig werden, wenn wir hier jede einzelne Handlung anzeigen wollten, wodurch diese Absichten erreicht werden können; vielleicht 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, dieser, und den von andern gegebenen Beispielen gewässer Regeln sich zu bilden.

§. 8.

Die bey meiner Seele mögliche Vollkommenheiten kann ich als eigene, und als gemeine anschén; diese muß ich mit allen Menschen, die zu ihrer Vervollkommenung gewünscht haben, gemein haben; jene, weil sie sich nach bestimmten Graden meiner Seelenvermögen, 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 Vervollkommenung.

Wegen

Wegen der ewigen Dauer meiner Seele, und der nahen Grenze des künftigen Lebens an das gegenwärtige, als den Zubereitungsstand zu höheren Vollkommenheiten und zum Genuss der schon erslangten, ist es natürliche Pflicht, durch philosophische Kenntnisse und die dazu nötige Materialien, und durch regelmäßige Uebungen alles, was möglich ist, zur vervollkommenung der Seele beyzutragen. Daher

1. erhebe Empfindungs, Einbildungs, Dichtungs und Gedächtnisskraft, Verstand und Vertunitz zur möglichsten Vollkommenheit, zur Leichtigkeit, Deutlichkeit, Wahrheit, Nichtigkeit; Gründlichkeit und Gewisheit der Vorstellungen, damit sie extensive und intensive 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.

Um. Die Pflichten gegen meine Seele und Daseyn, oder gegen meinen innern Zustand sind höhere; die Pflichten gegen meinen äussern Zustand sind niedrige Pflichten. Es sind also bei Collisionen verselben, die oben gebene Regeln anzuwenden.

§. 10

Die Vollkommenheiten meines Körpers und meiner Seele, machen die Vollkommenheit meines inneren 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 Bedürfniss 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 inneren Zustands, auch die Vervollkommenung meines äussern Zustands zu befördern.

1. Ich will also meinen äussern Zustand, sowohl den fortdaurenden, 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 könnte, sich selbst ums

ums Leben zu bringen, wenn nicht so viele Getrümmer 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 einen 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.

Alam. Man könnte, wegen dieser verschiedenen Gründe des Selbstmords, die Selbstmörder in kranke, politische, schwermüthige, religiöse, und in philosophische eintheilen.

§. 12.

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

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 vorhingenoffenen Glücks geworden ist. Überdem ist das Elend kurzichtigen, und von Vorurtheilen eingenommen Leuten immer unerträglicher, als Menschen, die weniger von nichesbedeutenden Vorurtheilen eines eingebildeten, bessern Glücks regiert werden.

Dazu kommt noch, daß das unerträgliche des Elends blos 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 weie grösstes Uebel, als die Summe aller nur möglichen Uebel, des tiefsten 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 vernichtet wird, daß also Beraubung meines gegenwärtigen Lebens allezeit, in Beziehung auf die Summe der mich treffenden Uebel, das grösste Uebel ist; thörigt 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 hrgenommen 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 angereuert durch eine gegenwärtige, unabänderlichshcheinende, Empfindung eines Uebels, von welchem ein solcher eingebildeter Philosoph sich zugleich loszumachen glaube.

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 Einbildungungen, 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 sei, so wohl in Beziehung auf den göttlichen Willen, als auch in Rücksicht der Absicht dieses Verwandlungsstandes, die Zeit vor dieser Verwandlung abzufürzen, 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 Bande der Sinnlichkeit, welche der Körper enthält, sind zwar Bande an sinnliche Gegenstände; allein eben diese sinnliche Vorstellungen sind die Materialien für unsere Denkungskraft, durch deren Betrachtung sie sich Stärke erwirkt; und sie sind die Quellen aller übrigen daraus abgezogenen Gedanken, und grosser weitläufiger Systeme. Ohne den Gebrauch der Sinne ist es 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 vollkommner zu jenen, mit bevorstehenden, vollkommern 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 äusserst sowohl, als innerer sinnlichen Gegenstände die Aufmerksamkeit stöhren, und das System abstrakter Gedanken zerstütteln, allein der Schade, den sie dadurch zufügen, ist für nichts zu achten, gegen die andernweitigen 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 Selbstmorder 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 bewirkt, oder veranlaßt wird; Unmäßigkeit in der Nahrung, Ueberspannung aller körperlichen Kräfte, Unterzehrung 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.

Ich lerne aus der Betrachtung meiner selbst, und aus der fleißigen Forschung der ganzen Natur, ihrer Gegebenheiten, und Veränderungen, daß ein höchstes Wesen da seyn müsse, welches alles erschaffen hat, erhält, und regiert, 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 würken, sondern es heißt vielmehr eine Pflicht gegen Gott, eine jede Handlung, die vernünftigen Grundsätzen gemäß ist, und noch eine besondere Beschaffenheit in Rücksicht auf das 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 gemäße, vernünftige Absichten des Menschen göttliche Absichten, oder dem Willen Gottes gemäß seyn. Diese natürlichen Absichten der Dinge, oder den Willen Gottes aufzufinden, ist also gleichgeltend; wenn daher der Mensch seinen vernünftigen Absichten gemäß handelt, so erfüllt er zugleich den göttlichen Willen. Die Bemühung also, in der Bewirkung 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 pflichtmöglichen, 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

110 System der natürlichen Pflichten.

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

Drückt man diese Wahrheiten in einem allgemeinen moralischen Soz aus, so könnte man sagen, es sey die erste aller Pflichten gegen Gott, Diese, lebe Gott gefällig. Aus dieser fließen nun die übrigen, verchre 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 drei 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

III. C. I. Abs. V. d. Pflicht. geg. d. Nächst. 111

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 Bewußtung 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.

I. Stöhre niemanden in dem Besitz seiner Vollkommenheiten der Seele

112 System der natürlichen Pflichten.

2. Läß 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 Überglaubens, läß ihn ungestört, es sey denn, daß du in Ansehung der letztern überzeugt wärest, du werdest ihn würlich bessern können.

Komm. 1. Es bedarf nur eines geringen Grades der Kunstreise, um einzuschauen, was für einzelne Handlungen, ihrer Beziehung wegen auf die eben vorgetragene Grundsätze, unverlästig und also unerlaubt sind.

Komm. 2. Diese Grundsätze, mit ihren Folgen zusammengenommen, enthalten einen Theil des Naturrechts; welchen unsere vorzüglichsten Naturalisten, das aus 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 bei jeglichen Verstoß wieder diese Regeln, der Beleidigte sich, wegen seiner Gemüthsart alles Uebels von sich abzuhalten, berechtigt oder verbunden hält, sich gegen Uebel zu verttheilen, oder mich zu strafen. Auch um mein Selbstwillen muß ich also diese, dem aubern nachtheilige Handlungen unterlassen; doch giebt es Collisionen, wo ich verbunden bin, wieder diese Gesetze zu handeln, um höhere zu beobachten.

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

§. 22.

Das affirmative Grundgesetz der natürlichen Pflichten gegen den Nächsten, entsteht aus der Betrachtung der göttlichen Absichten bey der Coexistenz der Menschen, ihrer Hülfesbedürftigkeit, und der Möglichkeit, daß jeder Mensch noch ausser den Kräften, die er zu seiner eigenen vervollkommenung gebraucht, einen Ueberschüß 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 Bewirkung seiner Vollkommenheiten behülflich zu seyn.

Amm. Den Inbegriff der Edye, welche hieraus fliessen, nennen die Naturalisten das ins humanitatis. oder officia imperfcta, welche verschiedene Naturalisten in die Moral verwiesen haben.

§. 23.

Wenn also bey mir ein Uebermaas von Kräften ist, die ich nicht alle zur Bewirkung meiner individuellen Vollkommenheit verbrauche, die vielmehr dem andern zur Bewirkung 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 verloren gehen darf, nicht ungebraucht bleiben, und es folgen sodann weiter nachstehende Sätze:

1. Trage so viel zur vervollkommenung der Seelenkräfte deines Nächsten bey, als dir möglich ist; bereichere also die Kenntnisse deines Nächsten, berichtigte sie, und übe ihn darin. Nimm ihm Vorurtheile, die seinen übrigen Kenntnissen nachtheilig, und seinem Herzen schädlich sind; zernichte den Abeglauben, und bringe an deren Stelle Wahtheiten in seine Seele.
2. Wärke zur Erhaltung, zur Gesundheit und zur Vollkommenheit des Leibes deines Nächsten.
3. Gieb ihm vom Ueberfluss deiner Güter, damit er Ruhe, Bequemlichkeit und Zufriedenheit geniesse. Da es nicht möglich ist, die gegenwärtige gar zu grosse Ungleichheit der Glücksgüter ganz wieder aufzuheben, so suche si: doch wenigstens zu mildern; unterstütze also nothleidende, und hilf dem Armen auf.
4. Bist du geneigigt, jemanden Uebels zuzufügen, entweder als Mittel zu Erhaltung deiner Vollkommenheiten, oder um andere gegenwärtige Uebel abzuhalten, (das heißt dich zu verteidigen) 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 sein, dir zu deiner vervollkommenung behülflich zu werden, du wirst Freunde haben. Sei also jedermann's Freund, damit man der einzige werde; und suche diese wahre Ehre.

Anm. Will man dem Nächsten, in so fern ich diese Pflichten gegen ihn habe, Rechte zu schreiben, so habe ich nichts darwider, in Hölle, wo er dieser Pflichtleistungen bedarf, zu sagen, er habe das Recht, von mir diese Pflichtleistungen zu verbren.

§. 24.

Ob dem andern gehane 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, Hilfeleistung sich gründen soll, diese Hilfe zu leisten; daß also auf solche Weise das hinzugekommene Versprechen unnütz ist. 2) Oder, wenn etwa, durch Versprechungen eine unvollkommne Pflicht, (wie sie sagen,) zur vollkommenen Pflicht werden soll, so ist das blos 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 verletzen wird, so wie auch der vernünftige Mann, dem sein Versprechen, unvermuht hinzugekommener Umstände wegen, unmöglich geworden ist, es nicht leisten wird.

Alles, was also Versprechungen nützen könnten, würde unter Pflichtvergessene und Treulose statt ha-

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 unnötige Besorgniß unter Rechtschaffenen.

Doch ausführlicher hierüber im folgenden Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Von Verträgen.

§. 25.

Wenn also alle Menschen die Absicht, und diese 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, würde 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 zusätzen würde, zu verhüten. Ich werde daher denjenigen, unter den neben mir wohnenden Menschen, mir hervorsuchen, bey dem die Möglichkeit, mir zu helfen, mit meiner Hülfebedürftigkeit übereinstimmt; ich werde ihm die Art und den Grad meiner Bedürfniß entdecken, er das gegen

gegen wird mir 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 fortlaufende 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 waren: eben so kann die würtliche Hülfsleistung grösser, oder kleiner seyn, je nachdem es die Bedürfnisse einer Seits, und die Kräfte anderer Seits erfordern.

Wenn daher mein Bedürfniß zu der Zeit kleiner war, da die Hülfsleistung versprochen worden, als es zu der Zeit ist, da die Hülfe würtlich 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 veränderten daher keine Pflichten, als diese an sich betrachtet schon sind, so wenig sie neue Pflichten wirken können, vielmehr lerne ich blos den, unter mehrern 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 Nichtebefriedigung grösser wäre, als der Schade ist,

den

den mit der andern 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 bewirken kannst, bey deinem Nebenmenschen Hülfe; eben so hilf du deinem Nächsten, wenn er nicht eigene Kräfte genug hat, seine Vollkommenheiten zu bewirken.
2. Gegen künstige Bedürfnisse suche dich durch, von andern erhaltenen, Versprechungen zu sichern.
3. Forder nicht mehr und nicht weniger Hülfe, als du bedarfst; richte dich daher in deiner Forderung

rung nicht nach dem Versprechen, sondern nach deinem Bedürfniß. Ist das Bedürfniß kleiner, da das Versprechen erfüllt werden soll, als es war, da das Versprechen geschehe, 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 es 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 Nöth, 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 fortlaufenden 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 Bestiedigung 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 nothwigen Sache ausschliessen muß, diese Sache für mich allein zu behalten, ist das Eigenthum.

Eine Sache, die ich zu meinem beständigen Gebrauch, wegen meines fortlaufenden 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 nothig hat, ist kein zureichender Grund des Eigenthums, und setzt mich, nur solange ich in diesem Bedürfniß bin, in die Lage, meinen Nachsten 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 fortlaufenden, 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 Unverumst, und beleidigend für den Nachsten, wenn er dabe 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 Gegendenden 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 geniesen könnten. Da aber ihre Bedürfnisse von ganz anderer Art sind, ihre Anschaffung oft viel Zeit, Kräfte und Milhe erfordert, die Bedürfnisse selbst fortlaufend sind, und diesetwegen einmal gemachte Anstalten den Menschen nachfolgender neuer Bemühungen und Arbeiten, dieselbigen zu stillen, überheben müssen; damit er ungestörrter auch andere

Voll-

Wollkommenheiten bewirken könne, so ist die natürliche Gemeinheit der Dinge nichts anders als eine Errichtung, und würde vielleicht nur in dem Augenblicke, da auf einmal das menschliche Geschlecht in die leere Welt gesetzt würde, gedacht werden können, aber auch in demselben Augenblick, da jeder einzelne Mensch für seine Bedürfnisse sorge, 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 lagen, 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 unbewohntes 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 Notdurft, Ruhe und Bequemlichkeit stöhnen 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 aufzheben 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 Ausschließungstrechte 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 Hülfsbedürftigkeit, 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 beysammen 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 nochwendig 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 geneigt sieht, oder in einem Zustande, wo schon mehrere

mehrere sich einander von dem Gebrauch der sich zu eigen 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 hieron.

§. 32.

Da ein Eigenthum bey mir nicht eher entsteht, als bis ich den Vorsatz gesetzt habe, eine Sache zu meinem beständigen Gebrauch, meiner fortdauerten- den Bedürfnisse wegen, mit Ausschliessung aller übrigen Nebennenschen, zu bestimmen, so ist flat, daß mir nicht von Natur ein Eigenthum ans- flebe, sondern ich müsse es mir erwerben.

Zu dieser Erwerbung könnte dieser Vorsatz zurei- chend seyn, wenn ich nicht auch manchmal Sachen eigen besitzen müßte, welche schon zu dem Eigen- thum anderer gehören; in diesem Falle, bedarf es noch einer freiwilligen Erklärung meines Nachsten, die sich auf die pflichtmäßige Hülfeleistung gründet, mir sein Eigenthum abzutreten. Doch kann es auch einen Collisions Zustand geben, in welchem ich ge- nöthigt bin, meinem Nachsten sein Eigenthum wie- der 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 eigen 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 entweder Mittel statt, dieses Eigenthum von ihm zu bekommen, ohne daß ich ihm einen Schaden zufüge, oder es giebt vergleichene Mittel nicht. Im erstern Falle kann es geschehen, entweder dadurch, daß ich ihm eine andere Sache in dritten 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 Gesälligkeit giebt, oder daß er sie mir zugestehet, ohne dagegen etwas zu erhalten, blos wegen meiner grossen Bedürfnisse, das heißt durch Schenkung.

Hiezu werden Verabredungen erforderlich, damit einer dem andern sein Bedürfniß bekannt machen, und wechselseitiger Schaden vermieden werden könne. Diese Verabredung haben wir im vorigen Abschlußte einen Vertrag (paetum) 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 Eigentümer von allem Gebrauch ausschliessen, in so fern nemlich detselbe 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 mit die Leistung der verabredeten Sache eigener Bedürfnisse wegen vorenthält. Könnte ich aber in Anschung gewisser Sachen deswegen das Eigenthum von meinem Nächsten nicht bekommen, weil er dessen selbst bedarf, so muß ich mich mit dem, vom Eigentümer 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 erhaltenen 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 genügt, die Anwendung zu machen, richtet sich alles nach unserer beyder Bedürfnissen, und nach der Möglichkeit und Pflicht, uns einander zu helfen. Die Sachen, die also entweder in Anschung 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 Bedürfniß 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 befindet, 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 Collisionen Pflichten beurtheilt werden.

Anm. In der bürgerlichen Gesellschaft ist dieses Recht, mit Gewalt seine Bedürfnisse zu suchen, aufgehoben. Mehr 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 übrigens, Bedürfnisse zu stillen, und jener ist schuldig, ihm diese Dienste zu leisten, wenn er dagegen Kräfte genug hat. Wenn nun dieser Zustand fortdaurend 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 Hülfsbedürftigkeit 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 mit Pflicht ist, die Kräfte meines Nächsten zur Erleichterung und Beförderung meiner Bemühung, mich vollkommen zu machen, zu gebrauchen. Aus dem blossen Vereinanderseyn 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 keineswegs 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 Handlungsort 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 Beispiele Gottgefälliger Handlungen zu geben, weil eben das durch man seinem Nächsten in Bewirkung seiner Vollkommenheiten, und in Beobachtung seiner Pflichten behülflich wird.

§. 38.

Ich kann nicht umhin, hier die Frage zu erörtern, ob man durch einen Eid schwur sich eine Pflicht gegen Gott aufzlege? weil man so ver-

schiede-

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 Richter angerufen werden, wenn man entweder nicht die Wahrheit sagen, oder das Versprechen ernstlich meynen würde. Dies ist die Art, wie heutiges Tages die meisten, durch Religionsbegriffe aufgeklärte, Völker zu schwören pflegen; andere, und ältere Völker schworen bey andern ihnen heiligen Dingen, und hatten dabei eben die Absicht, welche wir heutiges Tages dabei 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 mit jene genannte Sachen, Vorstellungen, Beziehungen 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 würdig Gott zum Richter und Richter auf, verspreche ihm durch einen Schwur etwas, und lege sich also eine Pflicht

gegen ihn auf, so ist das theils irrig, theils abgeschmackt. Kann ein Wurm seinen Schöpfer herausfordern, sein Richter und Vächer 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 gehörig, 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, Eid schwur zugleich Gott etwas versprechen werde, oder, wie man es eigentlich verstehen sollte, wie das Versprechen verbindlicher werde, weil man dabei 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.

Nam. Die Fragen, ob erzwingene Versprechungen, des Eidschwurs wegen, gehalten werden müssen? ob ein Mensch den andern von der, aus dem Eidschwur entstandenen, Verbindlichkeit frey machen könne? ob ich, wenn ich mit einem Schreut mit etwas zu thun vorgesezt 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.

Nus 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 ersten Theile vorgetragene, Grundsätze auf
ähnliche Weise angewandt werden können.

Wenn daher die Pflichten gegen meinen Näch-
sten 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 schwächeren vor-
geht, so ist klar, wie bey vergleichnen Collisionen
das Verhalten gegen den Nächsten beschaffen seyn
müsse.

§. 40.

Eine anderte 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; Pflich-
ten 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 sei 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 kleinen Vollkommenheit als ein kleineres Uebel, anzusehen, gegen das grössere Uebel der Zerstörung, oder Nichtbewirkung einer grösseren 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

III. C. V. Ab. V. d. Verhältniß d. Pflicht. sc. 135

aus der Lebensgefahr zu retten, oder einem mißbe-
gierigen einen ihm nothwendigen Unterricht zu ge-
ben? Soll ich nichts von meiner zufälligen äussern
Glückseligkeit aufopfern, um meinem Nächsten zu
wesentlicher Vollkommenheit zu helfen? Die Be-
trachtung meines geselligen Zustandes, Vorhaltung
der Absicht, welche der Schöpfer der Welt hatte,
als er mehrere Menschen neben einander auf die Er-
de setzte, den einen mit mehrern Bedürfnissen, als
den andern seyn läßt, und jedem einen Überschuß
an Kräften giebt, die er nicht alle zu seiner eigenen
Vervollkommnung bedarf, alles dieses fordert mich
auf, meinem Nächsten zu dienen, auch mit Ver-
lust meiner zufälligen Vollkommenheit.

Amm. Von dem Verhältniß der Pflichten gegen Gott, zu
den Pflichten gegen den Nächsten, läßt sich so wenig
etwas sagen, als eine Collision unter denselben denk-
bar ist, weil, wie schon oft gesagt worden, die Pflich-
ten 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 gesell-
schaftlichen Pflichten über-
haupt.

§. 42.

Wenn sich mehrere Menschen, einen und eben denselben Zweck zu erreichen, vorsezzen und mit gemeinschaftlicher Wirksamkeit, ihn zu bewürfen 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 bewirken, 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 röhren entweder von einem willkürlich gewählten Zustand her, oder sie sind, ohne einen solchen Zustand vorauszusezzen, 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, odet 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 schädliche 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 Amt 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 Entzweck bestmöglichst befördert werde.

§. 47.

§. 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 Bewirkung meiner wesentlichen Vollkommenheit vor; oder wenn meine aussergesellschaftliche 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 Verhältnissen, 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 gerath, so geht bei Pflichten von gleichen Graden die Pflicht gegen die Gesellschaft vor.

Um

140 System der natürlichen Pflichten.

Um das Leben der Gesellschaft zu retten, opfere ich das Leben meines Nachsten auf; mein Nachster mag in Gefahr bleiben, wenn nur die Gesellschaft davon 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 ersten 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 beförtern 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, Triebe, ihr Geschlecht forzupflanzen, und durch die Besorgung 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 herzu-
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.

Bloß der Mensch, der ausser seinen starken Trie-
ben noch Vernunft hat, kann diese dazu anwenden,
seine Triebe zu schwächen, und zurückzuhalten, oder
auch ihnen zu folgen, so oft er will. Mangel der Auf-
merksamkeit auf sich selbst. Nachlässigkeit in Betrach-
tung 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 fol-
gen möchten; aber in eheliche Gesellschaft zu treten,
kommt ihnen unnöthig, oft furchtbar vor. Unnöthig,
weil sie schon ausser der ehelichen Gesellschaft ihre Be-
gierden stillen zu können glauben, und mit dieser Sät-
tigung vollkommen zufrieden sind; furchtbar aber, weil
sie sich die eheliche Gesellschaft, als eine harte Ver-
bindung vorstellen, welche eingebildete Freyheit ein-
schränken, und ungewöhnliche Beschwerden aufliegen
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 forzupflanzen.

Der Uebergang zu dieser Verbindung ist so leicht, daß sie mehr aus Zusammensetzung 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**.

Ann. 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 ehelicher Gesellschaft treten, bei 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.

Ann. 2. Das die Stillung der im Menschen sich äussernden, thierischen Lust, der Zweck der ehelichen Gesellschaft sei, ist abgeschmackt, weil das Mittel zum Zweck gemacht wird.

Ann. 3. Wenn also diese Zusammensetzung 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 Verhöhnung, priesterliche Einsegnung, oder gerichtliche Bestätigung u. s. w. bloße Formalitäten sind, die von bürgerlicher Versassung herühren. Daher ist nach der bloßen Vernunft kein Unterschied unter Ehe und Concubinat.

Anm. 4. Was dem was hier, und in dem vorigen §. gesagt worden: erhellet, daß erzwungener Geschleß, weil er sowohl ohne Absicht, als auch nicht um Errichtung einer ehelicher Gesellschaft geschieht, unerlaubt sei.

§. 51.

Muß man denn nothwendig zu einer Gesellschaft sich vereinigen, um sein Geschlecht forzupflanzen? Schon daraus, daß der Erzeugungstrieb, und die Absicht, das Geschlecht forzupflanzen fortdaurend ist, würde folgen, daß das Beieinanderseyn solcher Personen, die bey sich eine solche Zusammenstimmung und gegenseitige Liebe, die in eheliche Ummarmungen übergieng, empfunden haben, auch fortdauern und sie zu einer Gesellschaft vereinigen müßte; nochmehr aber fließt es aus der Hülfesbedürftigkeit der schwangern und gebärenden 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 erhielte, 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 freilich genug. Obwohl ein Mann durch mehrere Frauen Kinder zeugen könnte, und also mit mehreren Frauen zu gleicher Zeit in ehelicher Gesellschaft leben könnte, so giebt es doch Fälle, wo es unvernünftig seyn könnte.

Eine eheliche Gesellschaft unter mehreren als zweien Personen, heißt 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 einzigen 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 entstanden. Sonst läßt sich aber nicht allgemein behaupten, daß Polygynie unvernünftig sey; aber Vielmännery ist in aller Betrachtung unerlaubt, weil gar keine vernünftige Absicht dabei statt hat, indem für eine Frau zum Kinderzeugen ein Mann genug ist.

Unter. Daher ist bei keinem Volke in der Welt je die Viel-männerey erlaubt gewesen, höchstens als ein anscheinend unschädliches Uebel gebuldet worden, wohl aber die Polygynie, die nur dann und wann einmal verboten 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, sobald die Erreichung des Zwecks unmöglich wird. Es folgt aber nicht, daß die Personen, die bis das hin in ehelicher Gesellschaft gelebt haben, auch auseinander gehen müssen, weil, wenn Kinder da sind, und diese noch erzogen werden müssen, doch ihre Beysammenseyn, der elterlichen Gesellschaft wegen, 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 besondere Freundschaft vereinigt gelebt haben, zusammen bleiben.

Gesetz, es sollte die körperliche Liebe unter Eheleuten dadurch außöhren, daß der Beyschlaf, und also auch der Zweck, Kinder zu zeugen, wegen des körperlichen Fehlers des einen, oder des andern unmöglich wird, so ist es auch nichts thörichtes, wenn die Gesellschaft wieder auseinander geht, und sich mit andern Personen zu einer neuen ehelichen Gesellschaft verbindet.

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

und also keine Kinder mehr zu erwarten sind, 2) daß körperliche Krankheit des Gatten 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 aufgerichtet würde. Im folgenden Capitel mehr hiervon.

§. 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 dahir 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 Clima bringen Verschiedenheit hervor. Nach unserm Clima, 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 hietin 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 scheint, daß wirklich es der Stärke des Körpers, welcher noch nicht völlig reif ist nachtheilig sei, 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 hergenommen, welche dergleichen Ehen unter Personen eines gar zu ungleichen Alters für unvernünftig erklären, indem nicht nur die eheliche Gesellschaft dadurch leicht ihren Zweck versieht, 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 mit 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 grossere Thotheiten.

§. 56.

Ob es außer dem, der ehelicher 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 Gegenteil 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 unchicklicher, 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 Verwandschaft 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 Seitenverwandten und bey fremden Personen.

Anm. Die Vermischung kindlicher und ehelicher Pflichten in der Ehe zwischen Eltern und Kindern, soll der Grund der Unerlaubtheit der Ehe unter denselben bey denen seyn, welche den natürlichen Absichten 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 befürchten und es ist dies also keinzureichender Grund, diese für unerlaubt zu halten.

S. 58.

Aller, nicht zur ehelichen Gesellschaft dienender Beyschlag, weil er nicht die Absicht hat, Kinder zu zeugen, sondern blos um die körperliche Lust zu befriedigen, vergenommen 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, Sodomiterie, und Polyantrie.

§. 59.

Ehebruch, et mag Kinderzeugung, oder Beschiedigung der körperlichen Lust zur Absicht haben, ist unvernünftig; des letztern wegen ist's schon an sich klar; des erstern wegen ist der Ehebruch auch unerlaubt, weil, wenn der Weinschlaf nicht in einer Polygnie geschieht, wie doch nicht angenommen wird, wenn man vom Ehebruch redet, die rechtmäßige Gattin sowohl in Ansehung der körperlichen Liebe und Freundschaft, als beg 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 bleibe, 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.

Nus der ehelichen Gesellschaft, wenn darin Kinder erzeugt werden sind, entsteht ganz natürlich, als nothwendige Folge, die elterliche Gesellschaft, welche zur Absicht hat, die erzeugten Kinder zu erziehen, das heißt, sie zu vollkommenen Menschen auszubilden. Diese Pflicht der Eltern ist sichtbar, theils aus der Hülfsbedürftigkeit 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 bei der Erzeugung der Menschen, der hülfsbedürftige Menschen geborsten werden läßt, und vollkommne Menschen gebildet wissen will, wozu er die Eltern durch in der Natur täglich zu sehende Beispiele 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 Beispiele zur Tugend zu gewöhnen.

§. 52.

Sollten sich Fälle ereignen, daß Eltern ihre Kinder nicht selbst in einem oder dem andern dieser Stükke erziehen könnten, welches wegen eigener Bedürfnisse, Unfähigkeit, und wegen der, durch einen besondern Zustand veranloßten 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 grösserer Vervollkommenung zu Hülfe kommen kann, wenn noch nicht die Collision der Art wäre, daß die Eltern nicht einen Theil der Erziehungs Geschäfte selbst solsten verwälten 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 hinzukommen 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 eigne 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 berichtigten.

§. 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 dogegen 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-

sorger zu seyn, weil das Verhältniß der Kinder gegen ihre Eltern, so lange sie leben, fortdauert.

Anm. Wenn die eheliche Gesellschaft wegen gegenseiteter Ursachen getrennt würde, so folgt noch nicht, daß auch die elterliche Gesellschaft getrennt werden müsse, vielleicht 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 Verbindlichkeit nicht aufhören, so wenig als ihnen entsagt werden kann. Es würden also sowohl von Seiten der gezeugten, als von Seiten der neuen Eheleute solche Einrichtungen zu machen seyn, daß für die Kinder kein Nachtheil erwachte.

§. 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 Geschäft 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, demnoch 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 Hause 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 Notwendigkeit 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 bestimmte hat. Die in der Familie fortlaufende Bedürfnisse müssen daher auch in der Menge zusammen erhalten werden, als nach dem Maas der Familie erforderlich wird. Die fortlaufende 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 genötigt, 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 fortlaufende 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 andernweitigen Vollkommenheiten des Menschen nachtheilig ist. Die gegenwärtige und künftige Bedürfnisse machen es daher den Eltern zur Pflicht, sich ein bestimmtes Maas von Eigenthum zu verschaffen.

§. 67.

Die Eltern sind als Menschen, außer ihrem Verhältnisse zu ihren Kindern betrachtet, schon verbunden, für ihre fortduernde Bedürfnisse sich ein Eigenthum zu verschaffen, damit die Besriedigung derselben sie nicht in der Geschäftigkeit, höhere Vollkommenheiten zu bewirken verhindere. Aber als Eltern, welche Versorger hülfsbedürftiger Kinder sind, welche ebenfalls fortduernde, gegenwärtige und zukünftige Bedürfnisse haben, sind sie schuldig, für ein noch grösseres Eigenthum zu sorgen, dessen Grösse und Mühung nach dem Maasse der Bedürfnisse der ganzen Familie abgemessen werden muß. Armut der Eltern macht die Kinder hülfslos; zureichendes Vermögen, oder Besitz der benötigten Güter, setzt sie in den Zustand, ihre höhere Glückseligkeit zu befördern.

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 derselben 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 einzusezzen. 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 Freimden paßt, der in jeglichen Falle einer Annässung der hinterlassenen Güter die Kinder beleidigen würde. Die mehrten 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, besondres wenn sie vorher sehen, es würde sie von den Kindern zu geschehende Theilung Schwierigkeiten bey sich haben. In diesem Falle werden die Eltern eine ausdrückliche Anordnung über ihr zurückzulassendes Vermögen machen, welches 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 Erbsfolge nennen, die nun dem gesagten gemäß, in Erbsfolge mit elterlicher oder ohne elterliche Anordnung eingetheilet werden könnte.

Nam. 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 erwerben 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 Naturtieb oder Freundschaft näher mit ihm verknüpft hat, oder nicht; ist dieses, so mag sein Vermögen der hinnehmen, der zuerst zur Stellung 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 Hülfsbedürftige Verwandte, oder Freund, doch als Hülfsbedürftiger nur betrachtet, das Vermögen des verstorbenen, so weit als er dessen bedarf, sich zueignen.

Nam. Ob den Kindern das, von ihren Eltern nachgelassene, Vermögen gehört, 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 einzuschaffen, oder ob sie mit Übergabeung derselben, ande-

te Nichtinder zu Leben ernennen können? ob Feuer-
sichkeiten, Geweissmittel zur ausschließlichen Anord-
nung 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 Ge- sellschaft.

§. 70.

Obgleich alle Menschen von Natur gleich sind, sowohl in Ansehung ihrer innern Bestim-
mungen, als ihres natürlichen äussern Verhältnisse untereinander, gegen Gott, und gegen die ganze Welt, so kann doch leicht ein individueller Unter-
schied, der dann nur von einem Zufall veranlaßt worden wäre, unter ihnen statt haben.

Wenn dieser Unterschied in Ansehung ihrer kör-
perlichen Kräfte, welche erfordert werden, sich den nöthigen Unterhalt und die erforderlichen Bequem-
lichkeiten zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu ver-
schaffen, und in Ansehung der umgleichen Erwerbung
des nöthigen Eigenthums sich befindet, dessen Man-
gel 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, werin andere, wo eben nicht in einem unerlaubten Ueberfluß 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 fortlaufenden Bedürfnisse, wegen zu erwerben, fehlen, so würde er genöthigt seyn, entweder aufs ungewisse für jeden Tag seine Mahnung, und Unterhalt mit jeder aufgehenden Sonne zu besorgen, oder sich in einen, auf eine Zeitlang, fortlaufenden Zustand, durch einen, mit seinem reichern Nebenmenschern errichteten Vertrag zugegeben, 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 abgiebt, und ihn dadurch der Mühe überhebe, 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 fortlaufenden, 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 herrschäftliche 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 herrschäftliche 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 sofern 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 Willfahrt desselben — eigentlich seiner Rechtschaffenheit und Menschen-

Menschenliebe — überlassen muß. Dieser willkührlichen 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 Vorzuge vor dem andern gebühren; vielmehr stehen sie immer in gleichem Verhältnisse, und sind eigentlich einander gleich dienstbar. Nur in bürgerlicher Gesellschaft, ist wegen anderer hinzugekommen 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 vertragen 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 Wettb. dessen, was geleistet wird, die Sache beurtheilen, und dieserwegen dem einem Vorzuge vor dem andern zu gestehen.

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

tung der herrschaftlichen Gesellschaft, eingegangenen Vertrag, als vielmehr auf die allgemeine Verbindlichkeit zu den Bedürfnissen seines Nächsten behülflich zu werden. Auch der Begrif der Gesellschaft selbst giebt keine neuen Verbindlichkeiten, sondern der Zustand, der dadurch als fortlaufend entsteht, bringt nur diejenigen, welche sich einander ihre wechselseitige Bedürfnisse entdeckt haben, in die Lage, daß sie näher, und zu allen Zeiten, wenn es erforderlich wird, aufeinander wirkken 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. Bloß 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 verfüglichsten sind, und allen übrigen, die nicht auf diese entdeckten Bedürfnisse abzwecken, vorgehen müssen. Deswegen werden andere, nicht im Vertrag noch Art und Grade 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

V.C. I. Abs. V. d. herrschaftl. Gesellschaft. 165

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 andrer 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 Herren die Bedürfnisse fortlaufend sind, zu deren Befriedigung er einen neuen Diener zu suchen genötigt 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 zusammengewohnt haben, und ursprünglich, ohne ein gemeinschaftliches Oberhaupt zu kennen, blos Viehzucht und Ackerbau nebst einigen, zur höchsten Bedürfniß nöthigen, Künsten und Gewerken, getrieben haben.

Wenn dieses Volk nun von Bosserwichtern, die unter ihn selbst entstehen, beunruhigt wird, so wird es solche Vorlehrungen machen, daß das Laster bestraft, der Bosserwicht 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 hervor suchen, Laster auszutotten, 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 aufgefegdet werden, und dann ihre Nachbarn verdrängt, beunruhigt, in seinem Eigenthum und in seinem Wohnplatze gestöhnet wird, so werden sich alle diese, zum Volke vereinigte Familien, noch besonders verbinden, um ihre gemein-

gemeinschaftliche Sicherheit gegen solche äussere Feinde und Stöhrer, zu bewirken; sie werden zu dem Ende besondere fortdaurende Einrichtungen machen, Verträge und Gesetze unter sich aufzustellen, 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 Gewaltthäigkeiten, 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 Verzögertungen entstehen würden, die der Absicht des Staats zuwieder 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 Geschichtsschreiber — einigen aus ihrer Mitte die Regierung des Staats zu übertragen. Diese übertragene Regierung ist alsdenn mehr, als blosse Aussicht und Wache, indem damit das Recht, die Staatsgewalt auszuüben, den pflichtvergessenen Bürger den Verträgen und Gesetzen gemäß zu bestrafen, und Einrichtungen zur Sicherheit zu machen, verknüpft seyn muß. Dadurch wird aber von dem Volke keinem eine Oberherrschaft übertragen, so wenig selbige nochwendig zum Begrif eines Staats gehört.

Dem Willen eines einzigen Bürgers, als obersten Beschlshabers, als Herrn sich zu unterwerfen, wird ein Volk sich um so weniger freiwillig 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 Begegnanderseyn 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 sei.

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

leistungen unter einander zu verbinden. Daraus entsteht dann auch eine sehr zusammengesetzte Geschäftigkeit 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 abzielet. Alle diese Absichten vereinigt der Bürger nicht blos 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 entferntem 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 zu folge 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 sofern sie nur einzigen Einfluss auf das Wohl des Staats haben, blos nach diesem Einfluss beurtheilt, und demselben gemäß Vorschriften gemacht, deren Verletzung, wo nicht allezeit unmittelbar, doch mittelbar, als ein Staatsverbrechen angesehen wird.

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

170 System der natürlichen Pflichten.

punkt seyn, aus welchem die ganze Einrichtung des Staats betrachtet, und die Regierung desselben angeordnet werden muß, damit nicht verkehrt Welt gespielt, und die Glückseligkeit der Bürger zum Mittel, und die Staatsabsichten zum Zweck umgedreht werden. Ist denn nicht der Staat errichtet worden, um ungestört seine Glückseligkeit genießen zu können? und muß nicht der Bürger seine Vollkommenheit 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 sofern dadurch die innere Sicherheit des Staats und die zur Erhaltung der ganzen grossen Gesellschaft erforderliche Ordnung bewirkt 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, auffällige 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 Zwangstrechts an- betrifft, so ist klar, daß dieselbe dann unvermeidlich notwendig ist, wenn unter den Bürgern entweder Bosheit, oder Unwissenheit, oder von einer Menge von Bedürfnissen traumende Vorurtheile eingeschlichen sind, welche jeden Mitbürger in Furcht setzen, er werde von dem angegriffen werden, der von einem Bedürfnis träumt, dessen Besiedigung er bey ihm zu finden glaubt. Es würde zu dem Ende dem Böserwicht, dem Unwissenden, dem Schwachen, dem Traumer ein Mittel gegeben, seine Wünsche ohne Machtheil irgend eines Bürgers zu befriedigen, ich meyne die Verträge. Seit der Zeit sucht sich der, welcher Bedürfnisse fühlt, unter der Menge seiner Mitbürger denjenigen auf, 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 benötigte zu fordern, und ihn durch Zwangsmittel anzuhalten, sein Versprechen zu erfüllen.

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

Ausser diesen Verträgen entsteht auf keine andere Art weiter, als aus vorhergegangenen Bekleidigungen, dieses Recht, mit Gewalt von seinem Nächsten etwas zu fordern; alle übrige, nicht aus Verträgen, oder Bekleidigungen, 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, ersüllt 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 bekümmt sich um die Beantwortung dieser Frage so wenig, als um die Bildung der Staatsbürger zu Weltbürgern, obgleich der Staat immer gesicherter ist, wenn die guten Bürger redliche Männer sind, welche Tugend üben, und allen ihren Pflichten gemäß leben. Glücklich 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 Siechen mehr, oder einen Bürger weniger habe u. s. f. Kommt dieses allgemeine Staatsinteresse nicht in Anschlag, so hat der Bürger Freyheit, zu thun, was er will.

§. 79.

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

sig der Vollkommenheiten Sicherheit verschafft, so sehr sie der Bosheit steuert, und das Kästler 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 Verurtheil, es könne nicht anders, als unmittelbar, das Beste des Staats bewirkt werden, da doch vielmehr der Werth aller Tugenden aus den Vollkommenheiten, die jeder Bürger bey sich selbst wirkt, 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.

Zwote Abtheilung.

Von bürgerlichen Gesetzen, 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 Bewirkung 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 Hülfeleistung 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 Wortschrift für die Handlungen des Bürgers, die nicht aus der Natur des Menschen erkannt werden kann, das ist, ein positif Gesetz.

Für lauter tugendhafte Bürger würde diese bloße Bekanntmachung zureichend seyn, um sie zu den dem Staat zu leistenden Pflichten aufzufordern; wenn aber Bossewichter unter ihnen sind, die das niederteilffen würden, was andere Mitbürger ausbauen, 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 ersten betreffen entweder die äussere Sicherheit, oder die innere Sicherheit, welche sich auf Austrittung der Laster, und auf Besförderung 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 Absaffung 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 zugefügt werden, weil sich nach der oben gegebenen Regel die Stärke einer positiven Pflicht richtet, nach der Größe des Schadens, der wegen der Nichtbeobachtung derselben zugefügt 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 Bescherung, oder einzelne Mitbürger und deren Gesellschaften betreffen. Diese heissen **Privatpflichten**, jene **Staatspflichten**. Beyde 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 Gewalt

walt zu fordern, wozu der andere verpflichtet ist. Die Gesetze 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 Willkür des Bürgers überlassen wird, sondern sie entweder unmittelbar, oder mittelbar aus einem bürgerlichen Gesetze abstammen müssen, so giebt es eine dreyfache Entstehungsart derselben, entweder unmittelbar aus einem Gesetze, oder aus einem, von den Bürgern errichteten Vertrage, und Geschäfte, woran ein Gesetz eine bürgerliche Verbindlichkeit geknüpft hat, oder aus gewissen Beleidigungen, deren Genugthuung und Bestrafung die bürgerlichen Gesetze sich vorbehalten haben.

§. 85.

Das Verhältniß der bürgerlichen Gesetze 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 Bürgers

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 Staat 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 Geschäftigkeits zur Selbstbehaltung und Bevölkerungsmung.

mung in ein gehöriges Verhältniß seye. Gände 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 Willkür 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 unethöre Strenge der Gesetze seyn, wenn weder die Ausnahmen statt finden sollten, noch auch irgend ein Verstoß hiergegen anders, als ein Staatsverbrechen angesehen werden dürfe?

Dritte Abtheilung.

Vom Eigenthumstrechte, 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 Eigentums Rechte, sowohl in der Art der Erwerbung des Eigentums, als in der Größe desselben. Was die letztere anbetrifft, so ist dem Staat daran gelegen,

wenn der Bürger ein grosses Eigenthum, und Ueberflüß 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 Gesetze so an seine Person geknüpft, daß er nur allein nach seinem Gesallen damit machen kann, was er will, und er also über die Substanz der Sache disponiren kann, wie er will. Man erklärt 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 nimmt 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 Lehren 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 missbrauchen, 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 erforderlich, 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 Accessionen nennt, statt hat. Wird aber eine Handlung erforderlich, so wird sie Offkupation oder Besitznahme 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 gebilligt haben, und also den sogenannten Titul machen, müssen dabei 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 heraussezzen darf.

Oft pflegen die bürgerlichen Gesetze mit diesen Erwerbungsarten noch gewisse Formalitäten und Geuerlichkeiten zu verknüpfen, um theils den Bürger aufmerksamer auf diese Art von Geschäften zu machen, und Leichtsinn, Uebereilung, nachfolgende Neue, 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 Erwerbungsart,

art, und Beobachtung der dabei verordneten Formalitäten und Feierlichkeiten; wenn dieses alles beprochen 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, festzusezzen, 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 Willkür überlassen worden, Contrakte genannt. Nur diese, und nicht die Paktta, 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; beide haben die Absicht gemein, daß Gewaltthäigkeiten der Bürger gegen einander verhütet werden sollen. Ausführlicher hiervon in der folgenden Abtheilung.

Vierte Abtheilung.

Von der Hülfsleistung der Bürger untereinander, von Verträgen, und von Bekleidigungen.

§. 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 dem Bürger, als Bürger betrachtet, wird sie nicht anders zur Pflicht, als es muß durch formliche, den Gesetzen gemäße Verträge ausdrücklich versprochen worden seyn, welche Art, und welcher Grad der Hülfe geleistet werden solle. Wem 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 untereinander, 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. Es soll sich daher denjenigen seiner Mitbürger hervor suchen, 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 aufgesfordert, 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 Michthandlung, und sind also allgemeine Mittel, sich Rechte zu erwerben, und dem andern Pflichten aufzulegen, oder auch im Gegentheil aus bürgerlichen Gesetzen herstammende 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 Gesetzbüchern bemerkt werden, aber in den Systemen der Rechtsgeschichteten keine verschiedene Abtheilungen ausmachen. Vielmehr unterscheiden sie sie nach der Art, wie sie geschlossen werden, und bestimmen darnach die Arten derselben. Hieraus 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 Benennungen

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 blosse 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 Feierlichkeiten und Formalitäten geknüpft, um diese Handlungen nach bürgerlicher Art vor den Richterstühlen geltend zu machen, damit entweder der Zustand der Bürger desto bestimmter, gewisser und unstrittiger werde, oder der Bürger gegen nachtheilige Uebereilungen verwahret werde. Dadurch haben viele Geschäfte, die ausser der bürgerlichen Gesellschaft ganz dem Willkürthe überlassen wären, in der bürgerlichen Gesellschaft das Ansehen ganz neu eingeführter Geschäfte erhalten. Man würde gültig kaufen, tauschen, Pfändet 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 eir geführten Form, giebt die bürgerliche Rechtswissenschaft; hier ist der Ort nicht, selbi je zu erzählen, so wenig, als wir hier die Lehre von den Contrakten 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 Schade 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, würken 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 Schade 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 bei 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

188 System der natürlichen Pflichten.

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

Auf Bekleidigungen grösserer Art haben die bürgerlichen Gesetze mehrheitheils Strafen verordnet, damit nicht allein der Bürger gewarnet werde, sondern auch der Richter die Richtsnur habe, nach welcher er gleich bey überführten Verbrechen verfahren könne. Die minderwichtigen Bekleidigungen werden nach dem Gutdunken 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 bewirken, sich auch mehrere Gesellschaften zu Bewirkung 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 gesellschaftliche Beschäftigung bewirken sollen. So wie daher die Beschäftigung 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 abgesetzten Grundgesetzes der gesellschaftlichen Pflichten auf den Zweck

Zweck einer Gesellschaft überhaupt, kann hier das Grundgesetz für die, der Hauptgesellschaft untergeordnete, Gesellschaft folgender Gestalt abgefaßt werden. Es müssen nemlich alle Zwecke der untergeordneten Gesellschaften mit der möglichsten Sorgfalt bewirkt 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; dagegen 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 beytragen, 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 anstrellen wollen, so wird hier, dem Begrif des Naturrechts gemäß, nur von dem Verhältniß der natürlichen Gesellschaften gegen die bürgerliche Gesellschaft, und von ihrer Unterordnung, und den daher entstehenden Vorstellungsorten gehandelt werden, damit es einleuchte, was für Abänderungen dieselben in einem solchen bürgerlichen Zustande leiden können.

Zwote Unterafbteilung.

Von der ehelichen Gesellschaft.

§. 99.

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

jelnen 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 bewirken. Daher entstand die Vorstellungsort 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 bewirkt werden soll. Dem Staat ist an der Erreichung beyder 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 Begrif ist schon in Rücksicht dieser beyden Hauptzwecke abgesetzt worden, daß es die Gesellschaft zweier Personen verschiednen 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 Mängelstellung 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 bloß 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, ausgerichteten 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 führt;
 4. daß nur zwei Personen verschiedenen Geschlechtes 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.

Wenn der natürliche Zweck der elterlichen Gesellschaft ist, die erzeugte Kinder zu vollkommen 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 gezeugen 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 Beschäftigkeit der Väter, als Bürger, gar zu sehr gehemt, 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 beiden 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 Gehor-
sam schuldig, und können ohne seine Einwilligung
nichs thun, es sei denn, daß Staatsinteresse
den Eigensinn des Vaters einzuschränken für
nothwendig sände. Bloß die Pflicht, den Kin-
dern den erforderlichen Unterhalt, und eine Stan-
desmäßige Erziehung zu geben, wird durch bür-
gerliche Gesetze bestimmt, sonst aber ist die Erzie-
hungssatt dem Willkür des Vaters überlass n.

2. der Vater hat das Recht, bei seinem Absterben,
seinen unerzogenen Kindern einen Wormund zu
sezzen, 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 un-
terwerfen müssen, wenige Fälle ausgenommen.

§. 104.

Der Erziehung der Kinder kommt man in der
bürgerlichen Gesellschaft durch allerley Erziehungs-
institute, durch Schulen, Pädagogien, Gymnasien,
Akademien zu Hülfe, entweder zur allgemeinen
Ausbildung der Kinder, oder zu besondern Zwecken,
so wie das Staatsinteresse es erfordert, durch Land-
schulen, Stadtschulen, Handwerksschulen, Künst-
lerschulen, Ritterschulen u. s. f.

Leider sind diese Erziehungsanstalten bloß für das
männliche Geschlecht, dem überhaupt so viel Vorzü-
ge vor dem weiblichen eingeräumt werden; warum
nicht

nicht für die Mädchen Gynäceen? — hieben aufs
sollt sich vielleicht weniger Staatsinteresse.

Vierte Unterabtheilung.

Von der herrschaftlichen Gesellschaft.

§. 105.

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

In dem natürlichen geselligen Zustande hat höchstens der, welcher sich zum Diener erbietet, durch allerley 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 glebt 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 befahlende Theil, der andere aber der gehördende ist. Der Herr hat diesem zufolge das Recht, selbst Strafen dem Diener zuzufügen, wenn er ihm die Dienste entzieht; dagegen der Diener dem Herren Ehrebietung leisten muß, und nie auf ungestüme, gewaltthätige Art seinen lohn fordern darf.

Sechste Abtheilung.

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

§. 107.

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

Det

Der Absicht des Staats, und eines Oberhaupts
darin, gemäß, muß das Oberhaupt, als der
vorzüglichste Bürger, das ist, als der weiseste,
nächteste und geschäftigste Bürger angesehen wer-
den, der alles, vom größten bis zum kleinsten, auf das
Wohl seiner bürgerlichen Gesellschaft zurückführt, als
Vater seines Volks alles zu ihren Besten leitet, sei-
nem Volke Sicherheit, Eigenthum, Bequemlich-
keit verschafft, nicht aber sich als alleinigen Eigen-
thümer des Landes und als Herren des Volks be-
trachtet, zu dessen Dienst alle bereit seyn müßten,
und der alle Vortheile an sich ziehen dürfe. Er
muß also Versorger des Armen, die Hülfe des Un-
terdrückten, Feind des Lästers, Beispiel und Führ-
er zur Tugend, Wächter der Sitten, Regent der
bürgerlichen Geschäftigkeit zum Wohl der Gesell-
schaft, Menschenfreund, und Freund seiner Mit-
bürger seyn.

§. 108.

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

1. seine Hauptpflege muß seyn, äußere und innere
Sicherheit des Staats zu bewahren.
2. Erwerbung des Eigenthums der Bürger und
ihre Bequemlichkeit zu befrieden.
3. der Tugend der Bürger und ihrer Glückseligkeit
durch wohlgesetzte Anstalten aufzuhelfen; Laster
auszurotten, schädliche Vorurtheile, Abegla-
uben, Unwissenheit zu verscheuchen.

Die Rechte des Oberhaupts sind mit diesen Pflichten übereinstimmend.

1. er fordert von seinen Bürgern alle zum Wohl des Staats erforderliche Geschäftigkeit, und hält Pflichtvergessene mit Gewalt dazu an, zum allgemeinen Besten würksam 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.

In 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 Gesellschaft. 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 verursachten. Ihre Pflichten sind daher gegeneinander auch aus einem doppelten Grundgesetze, dem negativen und affirmativen herzuleiten.

1. Sich einander in ihren Besitzlichkeiten nicht zu stöhnen, weder in Ansehung des Landes, welches sie bewohnen, noch auch im 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 vervollkommenung, zur Ruhe, zur Bequemlichkeit, zur Zufriedenheit auf einander bezutragen, als möglich ist;
4. Von ihrem Überfluss an Land, und an Gütern, von ihren nützlichen Erfindungen, und von ihrer Cultur einander mitzuteilen.

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 herrschstlichen Gesellschaft ähnlich, und das Verhältniß ist, wie das zwischen Herrn und Dienst.

Doch genug von dem, was blos vom Willkür abhängt.

Dritter Abschnitt. Von der Religions Gesellschaft.

§. 112.

Der Mensch, welcher Gott erkennt, wird dieser Erkenntniß gemäß Gott wohlgefällig handeln, er mag in einem Zustande seyn, in welchem er wolle; sei es im Zustande der Einsamkeit, so wird er den erkauften Vollkommenheiten Gottes, seinen Willen und Absichten gemäß sich vervollkommen; sei 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 erforderlich. Eben so kann eine göttliche Offenbarung dem einsam lebenden,

den, und dem gesellig lebenden Menschen gegeben werden, auch für beyde Bewegungsgründe zur Grund 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 Wünsche des Menschen haben, als die gesellschaftliche, und daß diese viel lebhafter und eindrücklicher zu seyn pflegen, besonders wenn damit noch andere damit zusammenhangende 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 sei denn bey Betrachtungen derjenigen Wahrheiten, welche gar keinen nahen Einfluß auf das Herz aussütt. 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 Leidenschaften 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 anzureiben.

§. 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 allerley damit verknüpfte sinnliche Nebenvorstellungen zur Gottessucht und Frömmigkeit 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 Zepter der Sprache, welche auf Heidenthum, auf Götzendienst hinweiset; der Name societas ecclesiastica, und ecclesia, hat seinen Ursprung aus der Geschaffenheit 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.

Dech, da einmal die eingeführte Sprache behalten werden muss, so wollen wir die Zusammenkünste der Religionsgesellschaft zur Auebung 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 Gehältnisse des Menschen dagegen, und aus der Ahnlichkeit ihrer Entschließungen. Die bloße Ausserung dieser Uebereinstimmung ihres Glaubens würde 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-

sammenkünste 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 einstimmig 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 Verstellung und Kennt-

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 vollständige 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 derselben 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 Unterrichtes. Der Wunsch des Naturalisten (nicht in der üblen Bedeutung des Wortes) aber wird es seyn, daß es eine geoffenbarte Religion gebe: 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. Szeitigkeiten, st. Steitigkei-
ten.

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

S. 58. Z. 16. l. aus soldchen, st. aus folchen.

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

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

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



