



Acerca de este libro

Esta es una copia digital de un libro que, durante generaciones, se ha conservado en las estanterías de una biblioteca, hasta que Google ha decidido escanearlo como parte de un proyecto que pretende que sea posible descubrir en línea libros de todo el mundo.

Ha sobrevivido tantos años como para que los derechos de autor hayan expirado y el libro pase a ser de dominio público. El que un libro sea de dominio público significa que nunca ha estado protegido por derechos de autor, o bien que el período legal de estos derechos ya ha expirado. Es posible que una misma obra sea de dominio público en unos países y, sin embargo, no lo sea en otros. Los libros de dominio público son nuestras puertas hacia el pasado, suponen un patrimonio histórico, cultural y de conocimientos que, a menudo, resulta difícil de descubrir.

Todas las anotaciones, marcas y otras señales en los márgenes que estén presentes en el volumen original aparecerán también en este archivo como testimonio del largo viaje que el libro ha recorrido desde el editor hasta la biblioteca y, finalmente, hasta usted.

Normas de uso

Google se enorgullece de poder colaborar con distintas bibliotecas para digitalizar los materiales de dominio público a fin de hacerlos accesibles a todo el mundo. Los libros de dominio público son patrimonio de todos, nosotros somos sus humildes guardianes. No obstante, se trata de un trabajo caro. Por este motivo, y para poder ofrecer este recurso, hemos tomado medidas para evitar que se produzca un abuso por parte de terceros con fines comerciales, y hemos incluido restricciones técnicas sobre las solicitudes automatizadas.

Asimismo, le pedimos que:

- + *Haga un uso exclusivamente no comercial de estos archivos* Hemos diseñado la Búsqueda de libros de Google para el uso de particulares; como tal, le pedimos que utilice estos archivos con fines personales, y no comerciales.
- + *No envíe solicitudes automatizadas* Por favor, no envíe solicitudes automatizadas de ningún tipo al sistema de Google. Si está llevando a cabo una investigación sobre traducción automática, reconocimiento óptico de caracteres u otros campos para los que resulte útil disfrutar de acceso a una gran cantidad de texto, por favor, envíenos un mensaje. Fomentamos el uso de materiales de dominio público con estos propósitos y seguro que podremos ayudarle.
- + *Conserve la atribución* La filigrana de Google que verá en todos los archivos es fundamental para informar a los usuarios sobre este proyecto y ayudarles a encontrar materiales adicionales en la Búsqueda de libros de Google. Por favor, no la elimine.
- + *Manténgase siempre dentro de la legalidad* Sea cual sea el uso que haga de estos materiales, recuerde que es responsable de asegurarse de que todo lo que hace es legal. No dé por sentado que, por el hecho de que una obra se considere de dominio público para los usuarios de los Estados Unidos, lo será también para los usuarios de otros países. La legislación sobre derechos de autor varía de un país a otro, y no podemos facilitar información sobre si está permitido un uso específico de algún libro. Por favor, no suponga que la aparición de un libro en nuestro programa significa que se puede utilizar de igual manera en todo el mundo. La responsabilidad ante la infracción de los derechos de autor puede ser muy grave.

Acerca de la Búsqueda de libros de Google

El objetivo de Google consiste en organizar información procedente de todo el mundo y hacerla accesible y útil de forma universal. El programa de Búsqueda de libros de Google ayuda a los lectores a descubrir los libros de todo el mundo a la vez que ayuda a autores y editores a llegar a nuevas audiencias. Podrá realizar búsquedas en el texto completo de este libro en la web, en la página <http://books.google.com>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

NATIONALBIBLIOTHEK
IN WIEN

680800-B

ALT-

Ha. —

L e h r b u c h
d e r
p r a k t i s c h e n
P h i l o s o p h i e .

V o n
J o h a n n G e o r g H e i n r i c h F e d e r ,
P r o f e s s o r d e r P h i l o s o p h i e a u f d e r G e o r g - A u g u s t -
U n i v e r s i t ä t .



W I E N ,
G e d r u c k t b e y J o h . T h o m a s C o l e n u. T r a t t n e r t ,
k. k. P o s t b u c h d r u c k e r n u n d B u c h h ä n d l e r n .

680800 B.

JAKOB BURGER



V o r r e d e

z u r e r s t e n A u s g a b e .

Es erscheint nunmehr auch ein Lehrbuch der praktischen Philosophie von mir, so gut, als ich es in der Zeit, die darauf verwendet worden ist, und bey dem Maaße meiner gegenwärtigen Einsichten, habe liefern können; für seinen Hauptzweck, meinen Vorlesungen zum Leitfaden zu dienen, vielleicht gut genug, aber noch entfernt von derjenigen Vollkommenheit, die ich ihm wünschte, und, so mir Gott Leben und Kräfte verleihet, mit der Zeit auch zu geben gedenke.

Diese aufrichtige Erklärung, die für viele freylich überflüssig ist, wird mir doch vielleicht bey andern unverdientes Lob oder unverdienten Tadel ersparen.

Die Ideen, nach welchen ich die Haupttheile der praktischen Philosophie bearbeitet habe, sind aus dem System selbst am besten zu ersehen; und ich habe sie jedesmal in der Einleitung oder Vorbereitung angezeigt. Unterdessen sind hier einige Erinnerungen vielleicht doch nicht überflüssig.

Die allgem. prakt. Philosophie ist zwar, nach den Hauptstücken ihres Inhaltes betrachtet, nichts weniger als eine neue Wissenschaft. Aber sie ist es doch, nicht nur in Ansehung des Namens, sondern auch in Ansehung der Lehrart und der Gränzen. Immer mehr hebt sie ihr Haupt unter den philosophischen Wissenschaften empor; und wenn vielleicht einige andere ihr wissenschaftliches Ansehen einmal verlieren sollten: so wird sie das ihrige gewiß noch behaupten. Der Entwurf, den ich in meinem Lehrbuche von diesem Theile der prakt. Philosophie gegeben habe, hat mir die meiste Mühe gekostet; und dennoch ist es derjenige, mit welchem ich noch am wenigsten zufrieden bin. Unterdessen trägt er doch vielleicht etwas dazu bey, einigen einiges Licht anzuzünden, in Ansehung etlicher wichtiger

tiger Lehrpunkte. Wenn ich je noch ein besonderes ausführliches Buch über einen Theil der Philosophie schreiben sollte: so würde es die allgemeine praktische Philosophie seyn.

In dem Rechte der Natur bin ich, nicht nur dem Begriffe von der Natur und den Gränzen dieser Wissenschaft, sondern auch, so viel es sich bey der Kürze, die ich zu beobachten hatte, thun ließ, der Ordnung des vortreflichen Achenwallischen Lehrbuches gefolget; welchem ich überhaupt meine vorzüglichsten Einsichten in diesem Theile der Philosophie zu danken habe. Ich gestehe es, daß es mir anfangs einige Ueberwindung kostete, den Namen des Rechtes der Natur auf das bloße äußerliche Zwangsrecht einzuschränken. Unterdessen hielt ich es zuletzt doch für das Beste; nicht nur, weil nunmehr die meisten an diese Bedeutung gewöhnt sind; sondern vornehmlich auch deswegen, weil ich glaube, daß der wahre Zweck dieser Wissenschaft, derjenige, den Grotius sich dachte, und welcher aus dem Verhältnisse dieses Theils der praktischen Philosophie mit den übrigen sich ergibt, kein ande-

rer ist, als Grundsätze, auf welche Völker oder einzelne Personen, die keinen gemeinschaftlichen willkührlichen Gesetzen gehorchen, sich berufen können, wenn sie ihr vollkommenes Recht, nicht sich, und ihrem Gewissen, sondern andern beweisen wollen, in wissenschaftliche Verbindung zu bringen. So bald ich das Recht der Natur aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten angefangen hatte, haben sich mir verschiedene Bedenklichkeiten aufgeklärt; und ich konnte dann auch keinen Anstand mehr nehmen, dem Begriffe zu folgen, der die Gränzen des allgemeinen Rechtes enger ansetzet.

Ich würde meinen Zweck völlig haben ausser Augen sehen müssen, wenn ich in der Klugheitslehre weit in die besondern Lehren der Staatsklugheit oder der Haushaltungskunst hätte eingehen wollen. Diese beyden Wissenschaften werden von besondern Lehrern ausführlich vortragen, und sie verdienen es. Auch können sie kaum nützlich genug gelehrt werden, wenn man sie allzu philosophisch, das heißt, aus ganz allgemeinen Begriffen, lehren will. Ich habe mein Absehen hauptsächlich auf die allgemeine

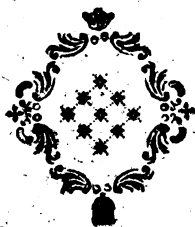
Klug-

Klugheitslehre gerichtet, die, meines Erachtens, in der philosophischen Encyclopädie mehr Aufmerksamkeit verdienet, als viele bisher ihr scheinen erwiesen zu haben.

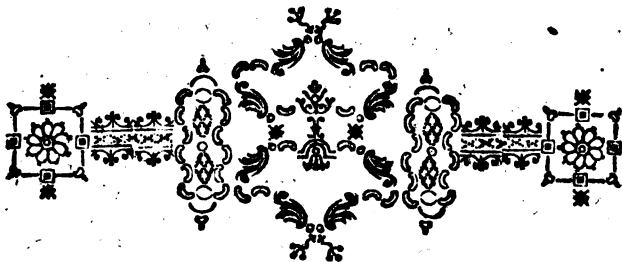
Bei den also festgesetzten Begriffen von der Politik, dem Rechte der Natur, und der allgemeinen praktischen Philosophie, bestimmten sich die Gränzen der Moral von selbst dahin, daß die Lehre von den Pflichten nach dem Gewissen, dem innerlichen Rechte, dem göttlichen Willen, mit Uebergehung der Pflichten des Zwangrechtes, den theoretischen Theil derselben ausmachten. Ausführlich bey einzelnen Pflichten zu seyn, schien mir nicht nur deswegen zweckwidrig, weil man, wie ich in dem Buche selbst hier und da erinnert habe, in andere Wissenschaften ausschweifen mußte; sondern weil auch vieles aus der gemeinen Erkenntniß so bekannt ist, daß man nothwendig eckelhaft und langweilig wird, wenn man da ausführlich philosophiren will. Die Lehren des zweyten Theiles der Moral schienen mir ihren Zweck besser zu erreichen, wenn ich sie in Verbindung mit einander vortrüge; welches sonst, so viel mir

8 Vorrede zur ersten Ausgabe.

bekannt ist, wenige gethan haben. Dieser Zweck ist wichtig, besonders in unsern Tagen. Es würde mir Unrecht geschehen, wenn man mich etwa bey einigen Punkten, wo die Philosophie leicht gegen die Lehren der Kirche anstößet, einer heuchlerischen Nachgiebigkeit beschuldigen sollte. Aber daß ich furchtsam philosophire, und lieber nichts entscheide, wo ich Anstoß gegen öffentliche Lehren befürchte, ohne Gewißheit von der Wahrheit und Gemeinnützigkeit des Entgegengesetzten zu haben, gestehe ich aufrichtig. Und sollte man je anders philosophiren, bey den bekannten unsichern Quellen, und der beständigen Ebbe und Fluth solcher Meinungen? Göttingen, im Septemb. 1769.



An.



Anzeige des Neuen

in dieser Auflage.

Diese neue Auflage meines Lehrbuches ist durch viele ganz neue, oder ganz umgearbeitete, oder zu Hälfte vermehrte Paragraphen vermehrt oder verbessert. In der Allg. Prakt. Phil. ist die Anzahl und Ordnung derselben nicht verändert worden.

Aber bey den 1, 2, 8 (b), 18, 43, 50, 60, 61 und 65sten Ss. wird man das meiste neu finden, wenn man die vorige Auflage vergleichen will. Auch hoffe ich, den Zusammenhang der Theile dieser noch lange nicht genug bearbeiteten Wissenschaft durch kleine Veränderungen der Aufschrift manchem einleuchtender gemacht zu haben.

Im Rechte der Natur, welches ich aus keinem andern Grunde nunmehr unmittelbar auf die Allg. pr. Phil. habe folgen lassen, als weil

ich sie beyde in einem Collegio erkläre; über jeden der beyden übrigen aber besondere öffentliche Vorlesungen halte, ist nur ein § ganz neu hinzugekommen; nemlich der 6te (b) Von den Gründen des Rechtes der Gewohnheit. Ganz verändert ist der 21ste; mehrere sind es zum Theil. Am wenigsten habe ich in meinem Grundrisse der Tugendlehre diesmal zu ändern gefunden. In der Klugheitslehre hingegen ist das Hauptstück von der Staatsklugheit fast ganz umgearbeitet, und mit sieben Paragraphen vermehrt worden.

Die vornehmsten Schriftsteller sind gleich zu Anfange eines jeden Theiles zusammen angezetzt, und viele neue oder nun erst hinlänglich mir bekannt gewordene Schriften an mehreren Orten hinzugesetzt. An unzähligen Orten sind Zusätze oder Veränderungen gemacht, die nur in einzelnen Worten oder Zeilen bestehn.

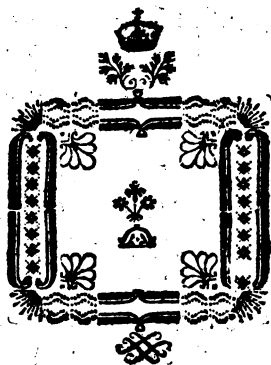
Und muß ich mich denn nun abermal wegen dieser Veränderungen rechtfertigen oder entschuldigen? Ich glaubte genug darüber gesagt zu haben in der Vorrede zur dritten Auflage meiner Logik und Metaphysik. Unterdessen werden die Beschwerden noch oft wiederholt, und bisweilen von Personen, von denen ich nicht gern Tadel verdienen möchte. — Gewisse andere Personen, die sich über die zu häufigen Auf-

lagen

lagen und Verbesserungen gewisser Schriften aufhalten, erwecken Verdacht nicht ganz lauterer Beweggründe; über die ich doch lieber sie selbst sich prüfen lassen, als richten will. — Noch einmal also soll ein Lehrer Bücher, die zunächst nur die Stelle des ehemals gewöhnlichen Dictirens vertreten, und bey seinem Vortrage zum Leitfaden dienen sollen, nicht eher drucken lassen, bis er nichts mehr glaubt daran vermehren und verbessern zu können? Oder soll er, wider seine bessere Erkenntniß, sie immer wieder auslegen lassen, wie sie einmal sind? Die Zusätze und Veränderungen besonders abdrucken lassen; sagen einige. Aber kann dieß jemand rathen, der die Beschaffenheit der Veränderungen, die bey wissenschaftlichen Grundrissen nöthig sind, und ihre Hauptbestimmung ein wenig überlegt? Viel billiger erwarten Verfasser und Verleger, daß diejenigen, denen die Verbesserung der neuen Auflage eines kleinen Buches wichtig genug scheinen, durch Ankauf oder Abschreiben für sich sorgen; und diejenigen, denen sie so wichtig nicht scheinen, sich nicht darüber beschweren, wenn man den Nutzen und die Bequemlichkeit neuer Käufer und Zuhörer hauptsächlich sich angelegen seyn läßt, bey neuen Auflagen von Lehrbüchern. In Ansehung solcher

12 Anzeige des Neuen ic.

cher Arbeiten, deren frühe Bekanntmachung mit mehrerm Grunde getabelt werden kann, werde ich mich desto sorgfältiger hüten, dem Vorwurf der Uebereilung mit dem Drucke zu verdienen. Göttingen, den II. Jul. 1776.



J n=

I n h a l t

d e s e r s t e n T h e i l e s

I. Allgem. prakt. Philosophie.	
Vorbericht.	Seite 3
Erstes Hauptstück.	
Von der Natur des menschlichen Willens.	
Erst. Abschn. Allgemeine Beschreibung.	6
Zweyt. Abschn. Von den Ursachen besonderer Neigungen und Charaktere.	27
Dritt. Abschn. Ueber den Trieb zum Vergnü- gen und zur Glückseligkeit.	39
Viert. Abschn. Von den Gründen und dem Zusammenhange der vornehmsten Triebe und Neigungen.	53
Erst. Abth. Von den moralischen und geselligen Trieben.	58
Zweyt. Abth. Von den letzten Gründen der Lust und Unlust bey den verschiedenen Empfindungsquellen.	83
Dritt. Abth. Von einigen noch übrigen Trie- ben und Neigungen.	98
Zweytes Hauptstück.	
Grundlehren vom Rechte.	
Erst. Abschn. Von der moralischen Freyheit, der Beherrschung des Willens, und den moralischen Gesetzen überhaupt.	104
Zweyt.	

Zweyt. Abschn. Von den Gesezen der Natur.	120
Dritt. Abschn. Grundlehren der Wissenschaft von Anwendung der Geseze und Be- stimmung des Rechtes.	132

II. Recht der Natur.

Einleitung.	155
Erst. Theil. Erst. Hauptst. Von den Rech- ten und Pflichten in dem ursprüngli- chen Stande der Natur.	165
Zw. Hauptst. Erst. Abschn. Von den Rech- ten des Eigenthumes und den Verträgen.	175
Zweyt. Abschn. Natürliches Kriegsrecht.	196
Zweyt. Theil. Erst. Hauptst. Allgemeines Gesellschaftsrecht.	218
Zweyt. Hauptst. Erst. Abschn. Von der ehe- lichen Gesellschaft.	232
Zweyt. Abschn. Von der Gesellschaft zwischen Eltern und Kindern.	239
Dritt. Abschn. Von der Gesellschaft zwischen Herren und Dienern.	249
Dritt. Hauptst. Erst. Abschn. Vom Staate und den Gründen des Staatsrechtes überhaupt.	258
Zweyt. Abschn. Genauere Erörterung der vor- nehmsten Rechten des Regenten und der Unterthanen.	275
Dritt. Theil. Völkerrecht.	303

III. M o r a l.

Vorbericht.	319
-------------	-----

Erster

Erster Theil.

Systematische Vorstellungen der vornehmsten Pflichten der Rechtschaffenheit.

Erst. Hauptst. Von den Pflichten der Menschen gegen sich selbst.	322
Zweyt. Hauptst. Erst. Abschn. Von den Pflichten gegen alle Menschen ingemein.	341
Zweyt. Abschn. Von denjenigen Pflichten gegen andere, die sich auf besondere Verhältnisse gründen.	342
Dritt. Hauptst. Von den Pflichten gegen Gott.	384
Viert. Hauptst. Von dem pflichtmäßigen Verhalten in Ansehung der leblosen Geschöpfe und unvernünftigen Thiere.	391

Zweyter Theil.
Philosophische Ascetik.

Erst. Hauptst. Ausführlicher Begriff von der Tugend.	394
Zweyt. Hauptst. Von den Gründen der Tugend.	404
Dritt. Hauptst. Von den Hindernissen der Tugend, und den Mitteln dagegen.	417
Viert. Hauptst. Von der Glückseligkeit und den Erwartungen des Tugendhaften.	431

IV. Klugheitslehre.

Einleitung.	439
Erst.	

Erst. Hauptst. Allgemeine Klugheitslehre.	444
Zweyt. Hauptst. Allgemeine Lehren der Haus- haltungskunst.	461
Dritt. Hauptst. Erst. Abschn. Von der besten Staatsverfassung.	467
Zweyt. Abschn. Von der Klugheit des Re- genten.	489
Geschichte der praktischen Philosophie.	502

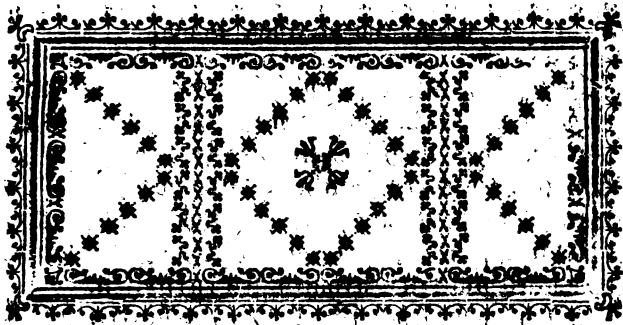


**Allgemeine
praktische Philosophie.**

Jeders prakt. Phil. 4

Cicero sm. V.

Si, simulatque ortus esset, se quisque cognosceret, indistareque posset, quae vis et totius esset naturae, et partium singularum; continuo videret, quid esset hoc, quod quaerimus, omnium rerum quas expetimus, summum et ultimum, nec vlla in re peccare posset.



Allgemeine praktische Philosophie.

§. I.

Vorbericht von der Absicht und dem Inhalte dieser
Wissenschaft.

Gleichwie die praktischen Vorschriften vom menschlichen Verstande nicht gründlich eingesehen werden können, wenn man nicht vorher die Natur desselben, seine Fähigkeiten, Kräfte und Wirkungsgesetze, desgleichen die Zwecke, wozu diese bestimmt sind, hat kennen lernen: also können auch die Lehren von der weisen Einrichtung der menschlichen Triebe und Neigungen zur allgemeinen und eines jeden eigenen Glückseligkeit, die Vorschriften von den Pflichten und Rechten, der Tugend und der
Klug:

Klugheit, nicht gründlich vorgetragen werden, wenn nicht vorher untersucht worden ist, von was für unabänderlichen Naturgesetzen und Antrieben der menschliche Wille abhängt; und was für wesentliche letzte Zwecke für unsere freyen Handlungen aus diesen Grundtrieben und allen unseren Verhältnissen entstehen.

Diese von jeher für wichtig gehaltenen Untersuchungen, deren mannfaltige Beziehung auf die Rechtswissenschaften, die Heilungskunst, die schönen Künste und Wissenschaften, und andern Theile der Philosophie bald einleuchtend werden, haben sich endlich zu einem Haupttheile der Philosophie gesammelt, der unter den Namen Allgemeine praktische Philosophie, Thelematologie, Grundlehren des Naturrechts, Theorie der moralischen Empfindungen u. a. nach allen, oder den mehresten Hauptstücken, bearbeitet worden, einer vollkommenern Bearbeitung aber vor andern noch fähig und werth ist *)

*) Wolf handelt folgende Hauptstücke in derselben ab: De Deo, legis naturæ auctore, præmiis et pœnis; De virtute et vitio, beatitate ac felicitate hominis; De conscientia; De imputatione morali, dolo ac culpa; De generali actionum humanarum directione; De modo consequendi summum bonum et felicitatem terrestrem; De custodia conscientia, et culpa vitanda; De conjectandis hominum moribus. G. dessen *Philosophia practica universalis*

salis part. II. 1744. 4. Wolffens Fußstapfen folgten U. G. Baumgarten in den Init. philosoph. pract. primæ. Hal. 1760. G. Fr. Meier in der Allg. Pract. Weltweisheit 1764. Ausser den Lehrbüchern über die gesammte Praktische Philosophie, in welchen die Grundlehren ausführlich behandelt sind, und von welchen Hutchesons Sittenlehre der Vernunft, Leipz. 1756. 8. (a System of moral philosophy. Lond. 1755. 2. voll 4). Crusus Anweisung vernünftig zu leben, 2w. Aufl. Leipz. 1757. Hollmann, Ethices primæ lineæ, Goet. 1768. Basedows Pract. Philosophie für alle Stände, desgleichen die Philalethie, und Ferguson's Grundsätze der Moralphilosophie, vorzüglich sich empfehlen; sind dieser Wissenschaft ganz eigentlich gewidmet Hume's Enquiry concerning the principles of morals; Smith's Theory of moral Sentiments Frid. Wilh. Pestel Fundamenta jurisprudentiæ naturalis, Lugd. Bat. 1773. Lehrreich für diese Wissenschaft sind auch einige eigentlich für die Aesthetik bestimmte Schriften, besonders die von Home, du Bos und Mendelssohn. Hartley's Betrachtungen über den Menschen, und Search's Licht der Natur, verdienen auch hier genannt zu werden.



Erstes Hauptstück.

Von den wesentlichen Trieben und Gesetzen des menschlichen Willens.

Erster Abschnitt.

Beschreibung der offenbarsten Eigenschaften des M. W.

§. 2.

Grundbegriffe von dem, was Wille, Neigung, Trieb, und Herz genannt wird.

So offenbar und bekannt es auch einem jeden ist, daß das Geschäft und die Aeußerungen des menschlichen Geistes im Erkennen und Beurtheilen, dem Empfinden von Lust und Unlust, Wohlgefalle, und Mißfallen, und oft damit verknüpften Begierden und Berabscheuungen, endlich in Trieben und Bestrebungen bestehen, auf welche Bewegungen der körperlichen Werkzeuge erfolgen: so ungewiß und uneinig sind die Philosophen bey der genauen Bestimmung der Gründe, woraus alle diese Aeußerungen entspringen. Wenn daher, wie gewöhnlich, zweyen Gründen oder Principien, dem Verstande und dem Willen, oder dem Erkenntniß und Begehrungsvermögen, die-

elben

selben mit einander zugerechnet werden (s. Logik S. 6.): so geschieht dieses nicht, ohne daß dabey der Begriff vom Willen verschiedentlich, bald enger, bald weiter, angesetzt wird. In der vollsten Bedeutung versteht man unter dem Willen das Vermögen zum Wohlgefallen und Mißfallen, zu Begierden und Verabscheuungen, und denjenigen Bestrebungen, ohne welche gewisse körperliche Bewegungen nicht erfolgen, die daher die willkürlichen heißen. Allein in engeren Bedeutungen heißt Wille bisweilen nur so viel als die Empfindung von Lust und Unlust; *) bisweilen dieses gerade nicht, sondern nur das nach der Erkenntniß und Empfindung sich richtende Principium der Thätigkeit; **) bisweilen so viel als das Vermögen Entschliessungen mit Ueberlegung zu fassen. ***) Diese letztere, oder der vorhergehende Begriff wird auch durch den Namen Willkühr ausgedrückt. In Rücksicht auf einzelne Arten von Begierden wird der Wille Neigung genannt, und in Rücksicht auf daher entspringende Arten innerer oder äußerer Thätigkeit, Trieb; oder, kann man auch sagen, es werden in angezeigter Rücksicht, dem Willen Neigungen und Triebe zugeschrieben. Wie man Verstand oder Gemüth Kopf nennt; so gebraucht man den Namen Herz für Wille, Neigungen und Triebe. Auch wird der Name des Gemüths gebraucht, besonders bey der Bezeichnung der Aeufferungen und Zustände des Willens.

*) *Hollmann Ethic. S. 8.*

***) f. Locke B. II. ch. XXI. S. 5.

***) f. Wolfs Metaphys. Th. II. S. 155. Hesi-
lins Geschichte der Menschheit I. S. 33.

§. 3.

Verschiedene Aeußerungen des Willens.

Die Aeußerungen des Willens bestehen bisweilen nur in schwachen Bewegungen zum Wohlgefallen oder Mißfallen, aus denen noch keine eigentliche Begierden oder Verabscheuungen entstehen. Bisweilen sind es Begierden und Verabscheuungen, deren die Seele sich aber leicht entschlagen, oder die sie doch leicht in sich verbergen kann. Wenn sie so heftig sind, daß sie durch körperliche Anzeigen sich zu erkennen geben, werden sie Affecten genannt, und die Neigung dazu Leidenschaft.

§. 4.

Abhängigkeit des Willens von dem Verstande. Was für Vorstellungen über den Willen am meisten vermögen.

Oft zwar weiß der Mensch nicht, woher seine Gemüthsbewegungen kommen, und worauf sie zielen, was er eigentlich begehrt oder verabscheuet. Mehrentheils aber sind mit den Aeußerungen des Willens die Empfindungen und Vorstellungen dergestalt verknüpft, daß man völlig berechtigt ist, auf eine Abhängigkeit der erstern von den letztern, nicht nur wo jene Verknüpfung offenbar ist, sondern auch wo sie es nicht

nicht ist, zu schliessen; und die Abhängigkeit des Willens von dem Verstande (signif. latissimo.) zum Grundgesetze in der Willenlehre anzunehmen. Gleichwie aber die Empfindungen und Vorstellungen von vielerley Art sind, dunkel oder klar, deutlich oder verworren, einfach oder zusammengesetzt, sinnliche Vorstellungen, oder Begriffe des Nachdenkens: also können auch die davon abhängigen Willensäußerungen nicht anders als verschieden seyn; und sie werden auch durch ähnliche Benennungen unterschieden. Insbesondere werden der vernünftige Wille (*voluntas rationalis*) und die sinnliche Begierde (*appetitus sensitivus*) von einander unterschieden; welche Namen aber nicht so gedeutet werden dürfen, als ob die Bestrebungen, die auf Vernunftschlüsse sich gründen, den aus der Empfindung oder sinnlichen Vorstellung entspringenden Begierden und Verabscheuungen allemal vorzuziehen wären.

Von Natur haben die sinnlichen Vorstellungen weit mehr Gewalt über den Willen, als die Vorstellungen der Vernunft, und sie herrschen daher in den meisten Menschen. Unter dessen ist es doch möglich, diesen über jene viel Gewalt und Herrschaft zu verschaffen.

Ueberhaupt aber machen Vorstellungen um so viel mehr Eindruck auf den Willen, je klarer und lebhafter sie sind, oder je mehr andere dadurch erweckt und zugefellt werden, und daher auch je schneller sie erregt werden. *)

*) S. Mendelssohns Phil. Schriften Th. II. S. 73. ff. 3te. Aufl.

§. 5.

Von den Beweggründen oder den Eigenschaften der Dinge, um welcher willen sie begehrt und verabscheuet werden,

Es kömmt auf die Vorstellungen, und zwar, wie erst bemerkt worden ist, auf die formelle Beschaffenheit derselben an, bey der Erregung unserer Begierden und Verabscheuungen. Aber es kömmt auch auf die Natur der Gegenstände, oder das Objectiv in den Vorstellungen an. Die Beschaffenheiten der Dinge, um welcher Willen sie begehrt und verabscheuet werden, nennt man Beweggründe, Motive. Da Vorstellungen auf uns wirken können, ohne klar und deutlich zu seyn; (§. 4.) so ist die Folge begreiflich, daß sich der Mensch nicht immer der Beweggründe seiner Begierden und Handlungen genau bewußt ist.

Die Frage, was der allgemeine Beweggrund bey allen unsern Entschliessungen und Handlungen, oder die gemeinschaftliche Beschaffenheit ist, um welcher willen alles, wie es auch Namen hat, eigentlich begehrt oder verabscheuet wird, hat zu viel auf sich, um hier schon beantwortet werden zu können. Die Antwort, die insgemein als unmittelbar eintuchtend gegeben wird, daß wir wollen, was uns gut oder vollkommen scheint, und verabscheuen, was böß oder unvollkommen scheint, ist entweder

der so zweydeutig, daß sie Erschleichungen enthalten kann, oder enthält Begriffe, die noch viele Erweiterungen erfordern, um richtig beurtheilt zu werden; oder läuft auf bloße nichts erklärende und immer noch mißliche Wortwechslungen hinaus.

Nur so viel kann hier augemerkt werden, daß wir einige Dinge um ihrer selbst willen, auch ohne alle Beziehung auf andere begehren: ergötzend; und die nennt man unmittelbar angenehm; oder andere aber darum, weil sie das Unangenehme verschaffen und erhalten, oder das Unangenehme abwenden. Diese werden nützlich genannt; und beyde gut.

§. 6

Hauptbedingungen, unter welchen die Vorstellungen vom Guten und Bösen Begierden und Verabscheuungen wirken.

Da nicht von den Dingen unmittelbar, sondern von den Empfindungen und Vorstellungen unsere Gemüthsbewegungen und Willensäußerungen berühren, und bey diesen die formelle Beschaffenheit sowohl als das Objectiv den Grund enthält: so lassen sich leicht einige Hauptgesetze und Bedingungen einsehen, auf welche es bey den Eigenschaften der Dinge, in so fern sie Beweggründe werden, ankömmt. Nämlich

1) Bey unrichtigen, einseitigen, durch die Association veränderten Vorstellungen, müssen nothwendig Begierden entstehen, die dem wahren

ren Verhältnisse der Dinge und den richtigen Begriffen nicht gemäß sind.

2) Wenn eine Vorstellung allzu schwach ist; wenn ihr lebhaftere Vorstellungen im Wege stehen: so kann sie keinen grossen Eindruck auf das Gemüth machen.

3) Wenn der Erkenntniß die Ueberzeugung, die dauerhafte lebhafte Ueberzeugung fehlt: so kann auch keine dauerhafte lebhafte Wirkung daraus entstehen.

4) Wenn also auch ein geringeres Gut oder Uebel lebhafter empfunden oder vorgestellt wird, als ein anderes an sich grösseres Gut oder Uebel: so kann doch jenes grössere uns gegen das geringere gleichgültig machen.

5) Wenn etwas Unangenehmes mit dem, was an und für sich angenehm wäre, verknüpft ist, oder mit dem Unangenehmen etwas Angenehmes: so kann diese Nebenbetrachtung den stärkern Einfluß haben, und den Eindruck der Hauptsache verhindern. So kann der Mensch sich lieben, indem er sich zu hassen scheint; wirklich dem Reize des Vergnügens folgen, wenn er scheint dem Schmerze nachzuhängen.

6) Endlich ist bekannt, und wird unten weiter ausgeführt werden, daß einem Menschen, daß unter gewissen Umständen, in gewisser Rücksicht, etwas wirklich gut seyn kann, was es für einen andern, was es unter andern Umständen, nicht ist.

§. 7.

Grundbegriff von der Selbstliebe.

Wenn Liebe so viel heisset als wirksame Neigung das Vergnügen und den Nutzen des andern zu befördern: so heisset die Eigenschaft des Menschen, daß er sein Vergnügen und seinen Nutzen zu befördern strebt, mit Recht die Selbstliebe.

Nach diesem Begriffe ist also Selbstliebe keinesweges einerley mit Eigenliebe oder Eigennützigkeit. Eigenliebe heisset die unmaßige Achtung, die einer für sich und das Seinige hat. Eigennützig aber heisset ein Mensch, der immer nur seine Vortheile vor Augen hat und erwägt, nur durch die Vorstellung des Nutzens, den er davon hat, zu jedweder einzelnen Handlung getrieben wird *).

Wie vieles in den menschlichen Gesinnungen und Handlungen von der Selbstliebe herrühre, pflegt eine der streitigsten Fragen in der praktischen Philosophie zu seyn. Um dieselbe richtig zu beurtheilen, wird es nicht undienlich seyn, genauer zu bemerken, in welchen Fällen man zufolge des angegebenen Begriffes sagen könne, daß die Selbstliebe wirke.

Dies kann also gesagt werden,

1) Wenn die Vorstellung unseres Nutzens oder unseres Schadens uns bewegt, beyde seyn von welcher Art sie wollen;

2) Wenn die Empfindung oder Vorstellung des Angenehmen oder Unangenehmen uns bestimmt.

3) Ueberhaupt wissen wir, daß Etwas bisweilen mittelbarer Weise, und nach entferntem, oft verborgenem, aber doch reellem Zusammenhange, die Ursache von dem andern ist. Wenn ein solcher Zusammenhang auch bey den Regungen des menschlichen Herzens, den Begierden und Handlungen des Menschen Statt findet: so kann auch die Selbstliebe mittelbarer Weise, und auf eine verborgene Art, manches wirken.

*) Tiefer heraus entwickelt den Begriff des Eigenen Garve in den Anmerkungen zu Segusaons Grundsätzen der Moralphilosophie, S. 352. ff. S. auch Sartleys Betrachtungen B. II. S. 114. f.

S. 8.

Von der Sympathie.

Daß der Mensch bey seinen Begierden und Handlungen nicht bloß durch die Vorstellung seines Tugens getrieben werde, nicht immer dabey an sich und seine Vortheile gedente; dieß wird offenbar, wenn man auf eine andere Eigenschaft der menschlichen Natur Acht giebt, die ein jeder täglich an sich und andern gewahr werden kann, die man aber in der Philosophie erst später angefangen hat genau zu beobachten. Dieß ist die Sympathie.

Wie

Wie oft beweget uns nicht ein Gelächter anderer zum Lachen, ohne daß wir wissen, warum sie lachen, oder uns selbst etwas Lächerliches denken? Eines Menschen heitere, lebhaft, freundliche Miene verbreitet Heiterkeit unter einer ganzen Gesellschaft.

Vt ridentibus arrident, ita flentibus adflent
Humani vultus.

Machen wir nicht biaweilen, wenn ein anderer einen Schlag bekömmt, oder wenn er fällt, Bewegungen, als wenn es uns widerführe? Fühlen wir es nicht, wenn jemand ein Kleid an hat, das ihm sehr zu zwängen scheint? Wird es uns nicht Angst, wenn jemand im Reden stottert, nicht vorzukommen kann?

Dies mögen einstweilen Beispiele genug seyn, um den Begriff der Sympathie darauf zu gründen. Und nach diesen Beobachtungen können wir die Sympathie erklären, durch die Eigenschaft unserer Natur, vermöge deren ein Zustand eines von uns unterschiedenen Subjectes durch die Vorstellung gewissermassen in uns hervor gebracht wird; oder vermöge deren die Vorstellung des Zustandes eines von uns unterschiedenen Subjectes in uns zum eigenen Gefühl wird. Dieses Gefühl selbst heißt auch Sympathie.

Zu Folge dieses Begriffes und der Erfahrungen, die ihn gründen, erhellet,

1) Daß nicht bloß die unangenehme Empfindung, der Schmerz, sondern allerley äußerliche

che und innerliche Empfindungen und Zustände, vermöge der Sympathie, in einem Menschen hervorgebracht werden können; Furcht, Entsetzen, Zufriedenheit, Heiterkeit, Ueberredung, Traurigkeit, Unmuth, Enthusiasmus, u. s. w. Unterdeffen zeichnet sich der Schmerz auch hier vorzüglich aus.

2) Die Sympathie erstreckt sich auch auf Gegenstände, die nur in der Idee vor uns sind. Dabey kommt es denn auf die Lebhaftigkeit der Vorstellung an, als wovon das Licht der idealen Gegenwart abhängt.

3) Es sind nicht alle Menschen gleich sympathetisch, und keiner ist sich selbst hierin immer gleich. Doch ist es ein jeder Mensch beständig in einigem Grade.

4) Erfahrung sowohl als die Untersuchung der Gründe, die die Sympathie zunächst veranlassen können, geben die Folge, daß wir desto mehr mit dem Zustande des andern sympathisiren, je ähnlicher dieser andere uns ist; je mehr wir also zu dem Zustande, in dem er sich befindet, schon gestimmt, oder vorbereitet sind; und je mehr ähnliche Empfindungen von dem, was der andere uns jetzt zu empfinden scheint, wir selbst schon gehabt haben.

5) Unterdeffen lehret die Erfahrung, daß sich diese Sympathie auch bis auf die unvernünftigen Thiere, ja bisweilen bis auf die leblosen Geschöpfe, erstreckt. (Home Grundsätze der Kritik, Th. I. S. 31.)

6) Die Sympathie ist oftmals eine unmittelbare und unwillkürliche Empfindung, keineswegs immer eine willkürliche Verfassung in den Zustand des andern, oder bloß eine Folge von unserer frühen Angewöhnung auf andere zu merken, und nach ihnen uns zu richten.

7) Unterdeffen kann die Willkür zur Beförderung der Sympathie vielerley beitragen; so wie die in uns vorhandene Ideenassociation Ursache seyn kann, daß wie bey dem, was dem andern begegnet, etwas ganz anderes empfinden, als derselbe.

8) Die Reflexion, oder eine andere stärkere Empfindung, kann die sympathetische Empfindung unterdrücken.

Diese Eigenschaft der Sympathie hat die natürliche Folge, daß sie dasjenige uns angenehm macht, was mit unsern Empfindungen übereinstimmt, hingegen dasjenige unangenehm, womit wir nicht ohne ein widriges Gefühl sympathisiren können. Hieraus läßt sich ein Begriff von der Antipathie bilden. Man kann nemlich darunter das widrige Verhältniß verstehen, zwischen der Empfindung oder Empfindlichkeit eines Menschen und des andern, dem zu Folge der eine die wahren oder scheinbaren Empfindungen des andern nicht leicht annehmen kann. Oderunt hilarem tristes, tristemque iocosi.

*) Schriftsteller, die diese Materie zuerst mit Einsicht bearbeitet haben, sind Hutcheson in der

Seiders prakt. Phil.

B

Sitz

Sittenlehre der Vernunft, B. I. Abschn. II. S. III. HUME, Enquiry concerning the principles of Morals, Sect. V. part. II. SMITH in der Theory of moral sentiments, 3. edit. Lond. 1767. 8. deutsch Braunschw. 1771. 8. auch MALLEBRANCHE liv. II. part. I. ch. V. part. III. ch. I. II. VI.

§. 8. b.

Von dem Triebe zur Veränderung und zur Beschäftigung, dem Triebe auf die Zukunft zu sehen, und dem Triebe zum Unendlichen.

Der Mensch steht unter einem mächtigen Einflusse der Dinge auſſer ihm, die in einem beſtändigen Wechſel ſind; ſein Wille, ſein Gemüth, kann alſo auch nicht anders als vielen Veränderungen ausgeſetzt ſeyn. Aber er ſelbſt ſtrebt aus innerlichen Gründen gar oft nach Abwechſelung; es iſt ein Trieb zur Veränderung in ihm, der da macht, daß ihm inſgemein einerley nicht lange angenehm bleibt. Genäuer ausgedrückt iſt dieſer Trieb zur Veränderung doch wohl mehr Wirkung, als Urfache, von dem veränderten Verhältniſſe der Dinge zu den Neigungen; und es werden in die Länge angenehme Dinge unangenehm, weil entweder die Organen unter einerley Verhältniſſen und Eindrücken leiden, oder neue Empfindungen und Vorſtellungen erzeugt werden, bey welchen das bisher angenehme gleichgültig, geringschätzig oder gar unangenehm wird. Dennoch kann
auch

auch die Gewohnheit den Dingen gewisse Reize verleihen, und jenem Triebe zur Veränderung Gegengewicht seyn.

Wenn wir, wie einige zufolge angenommener Grundbegriffe vom Wesen der Seele thun, den Trieb zur Beschäftigung so gerade zu für einen ursprünglichen Naturtrieb und den Grund aller übrigen annehmen dürften: so ließe sich auch der Trieb zur Veränderung als eine Folge davon ansehen. Bey genauerer Unterscheidung des Ursprünglichen dieses Triebes von dem Erzeugten und Zugestellten möchte er aber vielmehr eiterley Trieb mit dem vorhergehenden seyn. Doch diese Unterscheidung erfordert zu viel, um hier schon darüber zu entscheiden. So viel ist ausgemacht, daß der Mensch an der Anwendung seiner Kräfte sehr oft unmittelbares Vergnügen findet, und ohne Absicht auf Nutzen nach Beschäftigungen strebt; woraus sich vieles in seinen willkürlichen Handlungen erklären, und manche wichtige Regel zur Ordnung derselben hernehmen läßt. Und dieß ist genug, einen Trieb zur Beschäftigung unter den Haupteigenschaften des menschlichen Willens zu unterscheiden.

Aber es ist nicht jede Beschäftigung, nicht immer ist dieselbe Beschäftigung gleich angenehm. Es kommt auf den Zustand der Kräfte und die Beschaffenheit der regen Vorstellungen an. Gleichwie nichts in der Natur ohne Ursache geschieht, kein Körper ohne den Antrieb irgend einer Kraft in Bewegung kömmt: also

erfolgt auch keine Entschliessung des Willens, ohne Beweggrund, ohne wenn der gegenwärtige Zustand beschwerlich wird, oder die Vorstellung eines angenehmeren reizt. Dieß kann überhaupt die Trägheit des Willens genannt werden. Insbesondere aber ist eine mühsame Beschäftigung an sich immer unangenehm, und die Ruhe angenehmer als eine beschwerliche Arbeit.

Hierin sind alle Menschen einander gleich, der Wilde und der Gesittete; obgleich wegen der Verschiedenheit der äußerlichen Ursachen und der erzeugten Beweggründe die Lebensart des einen und des andern sehr weit von einander abweichen können; und Unterschiede des Grades überall Statt finden.

In Rücksicht auf diese einander entgegengesetzten Bestrebungen des Menschen zur Beschäftigung und zur Ruhe findet sich also hier schon Grund zu einer wichtigen Bemerkung, die sich immer weiter aufklären und ausbreiten wird, daß dem Menschen angenehm seyn müsse, was ihn beschäftigt, ohne ihn zu ermüden, eine Folge abwechselnder und nicht zu starker Empfindungen ihm verschafft, das Gefühl seiner Kräfte, ohne das Gefühl seiner Einschränkung.

Die Erkenntniß des Menschen fängt von der Empfindung des Gegenwärtigen an; so auch die Willensäußerungen. Aber bald entstehen aus der Unmerkung des Vergangenen Vorstellungen von dem Künftigen; und Erwartungen,
Furcht

Furcht und Hoffnungen beschäftigen den Menschen; Bestreben, seinen künftigen Zustand seinen Neigungen und Absichten gemäß einzurichten, wird einer der mächtigsten Antriebe.

Aber wo hat die Zukunft, wo haben die Vorstellungen des Menschen ihre Grenzen? Ihnen folgen die Begierden und Gemüthsbewegungen. Sowohl darum, daß den Bestrebungen des menschlichen Geistes überhaupt keine Grenzen angewiesen werden können, als auch weil Abscheu vor dem Nichtseyn, Wunsch einer ewigen Dauer, allen Menschen natürlich ist; müssen wir einen Trieb nach dem Unendlichen anerkennen, der in beyder Rücksicht wichtig ist.

§. 9.

Anzeige der merkwürdigsten Gemüthszustände, nebst einigen Bemerkungen über die nächsten Ursachen und Wirkungen derselben

Um die ersten Begriffe von der Natur des menschlichen Willens vollständig zu machen, ist es auch nöthig die vornehmsten Gemüthszustände zu bemerken, wobey sich zugleich noch einige Neigungen und Triebe wenigstens von ferne zu erkennen geben werden. Die Gemüthszustände unterscheiden sich von einander, sowohl in Ansehung der Art, als in Ansehung der Stärke der dabey herrschenden Empfindungen und Bewegungen. In letzterer Rücksicht ist das Gemüth entweder ruhig oder im Affecte. (§. 3.) Lebhaft oder gehäufte Eindrücke bringen das

Gemüth in Affect. Bey lebhaften oder gehäuften Eindrücken entsteht eine starke Association gleichartiger oder sonst verknüpfter Ideen; und daraus weiter Vermehrung, aber auch Verfälschung der Empfindung, hartnäckigste Ueberredung aus einseitigen Vorstellungen, Unempfindlichkeit und Vorurtheile gegen alles, was dagegen ist. Begierde das bisherige Verhalten zu rechtfertigen kömmt leicht dazu, und treibt die Sache noch weiter. Daß dasjenige, was dem Affecte gemäß ist, hiebey leichter oder schärfer bemerkt werde, ist begreiflich. Auch sind die stärkern Antriebe des Geistes und Bewegungen im Körper, die dabey entstehen, nicht immer nachtheilig. Es unterscheiden sich aber die Affecten in Ansehung ihrer Wirkungen darin von einander, daß einige sich äußerlich auslassen und stürmen; andere mehr innerlich wirken, niederdrücken, nagen, verzehren.

Nach der Art der Empfindungen sind die Gemüthszustände entweder angenehm oder unangenehm, oder vermischter Art.

Der angenehme Gemüthszustand beödmmt, nach den verschiedenen Graden des Wohlseyns oder Vergnügens, so empfunden wird, die Namen von Zufriedenheit, Behaglichkeit, Heiterkeit, Fröhlichkeit, Freude und Entzückung. Er kann sowohl aus der Befreyung von unangenehmen Empfindungen, als aus der Erreichung und dem Genuße des Angenehmen entstehen. Ueberhaupt liegen die angenehme und die unangenehme Empfindung einander sehr

nahe. Die Erfahrung lehret, daß der Affekt der Freude das Herz öffnet, Triebfedern erwecket, die bey ruhigerem Gemüthe nicht zum Vorschein kommen, und sorglos gegen die Zukunft machet.

Der unangenehme Gemüthszustand ist entweder ein Zustand bestimmter klarer Begierden oder Verabscheuungen; oder es sind dunkle, vage, Empfindungen und Willensäußerungen, die das Gemüth bewegen. Letzteres findet sich bey der langen Weile, die bisweilen ein natürliches Bedürfnis, (S. 8. b.) öfter aber eine Folge von der Abnutzung, dem Mißbrauche der gewöhnlichen Vergnügen, der Ungeschicklichkeit, oder andern Fehlern ist. Bey diesem Zustande ist man in Gefahr, üble Beschäftigung zu wählen. *) Ein ähnlicher Zustand ist bey der Leere (Leerheit) des Herzens, die zwar auch als eine Folge von der Leere des Kopfes angesehen werden kann, aber auch als ein natürliches Bedürfnis eines Gegenstandes, der dem Herzen genug zu thun giebt, das Herz füllet. Es gehöret auch hieher die Schwermüchigkeit und diejenige Verdrüßlichkeit, wovon man sich selbst den Grund nicht angeben kann; da derselbe bisweilen im Körper, bisweilen in dunkeln Vorstellungen liegt, nicht selten aber am unrechten Orte gesucht wird.

Unangenehme Gemüthszustände von bestimmten und klaren Begierden oder Verabscheuungen sich bey der Sehnsucht, dem Zorne, der Traurigkeit, Schaam, Reue, der Furcht,

dem Schrecken, dem Weide; deren nächste Ursachen und Wirkungen hier gleichfalls untersucht zu werden verdienen.

Mittlere Gemüthszustände, zwischen Zufriedenheit und Unzufriedenheit, Vergnügen und Mißvergnügen, sind bey der Hoffnung oder ungewissen Erwartung, dem Verlangen mit Hoffnung unterstützt, welche letztere sich bisweilen trotz den Vorstellungen der Vernunft, kraft der Imagination und der daraus quellenden Ueberredung, behauptet; beyhm Mitleiden, und eigenem Leiden in gewissen Fällen; beyhm Erstaunen; und überhaupt wenn die angenehme Empfindung unangenehme Vorstellungen hinter sich, oder zur Seite hat, oder die unangenehme durch angenehme Vorstellungen gemildert und versüßert wird.

Wie Empfindungen und Vorstellungen einander erwecken, wenn sie Aehnlichkeit oder sonst Verknüpfung mit einander haben, (Log. S. 26. f.) also ist der Uebergang von einem Gemüths zustande in den andern desto leichter, je mehr Analogie oder sonstige Verknüpfung unter den beyden veranlassenden Vorstellungen oder Empfindungen ist. Daher unter andern der Uebergang vom Schmerz zum Zorne so leicht geschieht. Doch lehret die Erfahrung auch, daß Menschen oft sehr schnell in entgegengesetzte Affekten übergehen, und daß alsdann der Affekt, der so entsteht, insgemein desto heftiger ist.

*) S. Zimmermann von der Einsamkeit S. 14. —

§. 10.

Allgemeine Bemerkungen über den Ursprung der Neigungen und Triebe und eigene Verhältnisse derselben.

Wenn man unter Neigungen die innern Gründe versteht, die da machen, daß gewisse Eindrücke, Empfindungen und Vorstellungen, wenn sie entstehen, angenehm oder unangenehm sind: so ist kein Zweifel, daß Neigungen angebohren werden, und sowohl im Körper als in der Seele ursprünglich gegründet seyn können. Und eben- also kann und muß man angebohrne, vor allen äußerlichen Eindrücken vorhergehende Triebe annehmen, in der Bedeutung, daß die Kraft der Seele gewisse Bestimmungen hat, vermöge deren sie bey sich eräugeten Umständen und Reizen so und nicht anders wirket. Alles was wirklich ist, ist gänzlich bestimmt; und wenn auch äußerliche Ursachen auf ein Ding wirken, so richten sich deren Wirkungen doch zugleich auch immer nach den Eigenschaften und dem innern Zustande des Dinges.

Aber wenn unter Neigungen und Trieben gewisse auf eigene Vorstellungen von den Dingen, ihren Eigenschaften und Verhältnissen sich gründende Begierden und Bestrebungen verstanden werden: so ist gegen die Behauptung angebohrender, oder deutlich es auszudrücken, vor allen äußerlichen Einwirkungen vorhergehender Neigungen und Willenstriebe, die so gegründete logische Lehre von dem Ursprunge der Ideen, (§. 16.) und nichts ist in der Erfahrung, was sie

bewiese. Man muß sich nur vor unerlaubten Erschleichungen und andern Trugschlüssen hüten. Auch muß man die mechanischen Wirkungen und Antriebe, solche die im Körper ihren völligen Grund haben, nicht mit denen verwechseln, die der Seele zugehören.

Diese letztern heißen blinde Triebe oder Instincte, wenn sie durch bloße unaufgeklärte Empfindungen oder dunkle Vorstellungen gereizt werden; verständige oder vernünftige Triebe aber, wenn ihre Wirkungen durch Begriffe des Nachdenkens und der Einsicht bestimmt werden. Geistliche Triebe und Neigungen werden diejenigen genannt, die in dem Wesen des Geistes für sich ihren Grund zu haben scheinen; thierische aber, die aus der Verbindung der Seele und des Körpers entspringen.

Man versteht leicht die Namen von Grundneigungen, Grundtrieben und abgeleiteten, abstammenden, erzeugten N. und T. desgleichen von geselligen, eigennützigen, gemeinnützigen u. s. w. Die Entwicklung der Begriffe gehört nicht hieher.

Leidenschaften, oder Neigungen und Triebe, die in heftigen Begierden und Verabscheuungen, mit Affekt, sich äußern, können gleichfalls, in der Bedeutung, angebohren seyn, daß in den Eigenschaften der Seele oder des Körpers ursprüngliche Gründe zu lebhaften, heftigen Empfindungen und Bewegungen, bey gewissen sich eräugnenden Eindrücken, sich befinden. Aber sofern auf gewisse Ideen, und deren leichte plötzliche

liche Erweckung Leidenschaften gegründet sind, können sie für angehöhren nicht gehalten werden.

Man begreift aus dem Bemerkten schon leicht, unter was für Umständen, Leidenschaften plötzlich oder auch allmählig entstehen, und eben also auch bisweilen plötzlich bisweilen allmählig sich verlieren; wie sie auch ohne sich zu äußern vorhanden seyn, und gleichsam unter der Asche glimmen können. *)

*) M. sehe hiebey. CARTESIVS de passionibus animae; HOLLMANN. Eth. part. I. c. I. S. 24. G. F. Meier von den Gemüthsbewegungen, 2te Aufl. Halle 1759. 8. Zückert von den Leidenschaften, 2te Aufl. Berlin 1768. Some's Grundsätze der Kritik, B. I. K. H.

Zweyter Abschnitt.

Von den Ursachen besonderer Neigungen und Charaktere.

S. II.

Vorerinnerung.

Wie die Menschen in Ansehung der Eigenschaften des Körpers, und des Verstandes, von einander auf mancherley Weise unterschieden sind: so sind sie es auch in Ansehung der Gemüther. Aber gleichwie es dort schon schwer hält, diese Unterschiede auf gewisse bestimmte Classen zu bringen, und noch mehr die allgemeinen Naturgesetze von den Gründen und Folgen

gen derselben anzugeben: also ist dieses noch viel schwerer in Ansehung der Gemüther.

Unzählige Ursachen, in unendlich vielerley Arten von Proportion und Mischung, wirken zusammen, um den Gemüthscharakter hervor zu bringen. Auch machen es die Menschen einander schwerer, die moralischen Gründe, als die physischen Kräfte ihrer äusserlichen Handlungen zu entdecken.

So reizend also auch der Gedanke ist von einer Naturhistorie der Gemüther, nur in eben der Vollkommenheit, wie man die Ordnung der Produkte in der Körperwelt hat: so wenig scheint die Hoffnung dazu gegründet, und so gefährlich würde es seyn, mit dem System sich hier zu übereilen.

Wichtig sind aber jedwede vorsichtige und gründliche Versuche, jedwede solche Zeichnungen merkwürdiger Arten von Gemüthern, daß daraus die gewöhnlich mit einander verknüpften Eigenschaften, und die dabey natürlichen Folgen, in Ansehung der eigenen Glückseligkeit sowohl, als in Ansehung des Verhaltens gegen andere, abgenommen werden können. Auch die simple Unterscheidung einzelner Gemüthscharactere durch einige anpassende Namen hat schon vieles Verdienst. Nur muß bey allem dem nicht unzeitig vorgefaßte Hypothese, sondern genaue Beobachtung zum Grunde liegen. *)

Wie aber die Beobachtung allemal eine gewisse vorläufige Kenntniß von dem, was zu beobachten ist, und von den dabey ausgemachten

ten Naturgesetzen erfordert: (Log. S. 84.) also wird auch eine allgemeine Kenntniß der ausgemachten Ursachen besondrer Neigungen und des Unterschiedes der Gemüther, vor jenen weitern Absichten nicht nur möglich, sondern auch nöthig seyn.

Hierbey wird schon erhellen, daß dieser Ursachen so viel sind, daß sie zusammen ein sehr verwickeltes, obgleich in seiner Anlage einfaches System ausmachen; und daß vermöge derselben manches möglich, ja auch gewöhnlich seyn könne, was doch nicht immer nothwendig ist. Eine von den vielen Ursachen, ein einziger Umstand, kann im einzelnen Falle die Wirkung der übrigen abändern.

*) Die in alten und neuern Zeiten gemachten Versuche in der Lehre von den Temperamenten gehören mit hieher, und sind nicht ohne Verdienst; nur war man zu eifertig in Festsetzung allgemeiner Bemerkungen; und zu einseitig in Ansehung der Ergründung der Ursachen. Die vielen Schriften, die entweder mit individuellen, oder mit gemeinern Zügen Charaktere der Gemüther schildern, kennt man. Eine Schrift, die reich an hieher gehörigen Begriffen ist, und wenig bekannt zu seyn scheint, ist die *Nouvelle Theorie de l'homme*, à Avignon 1753. Tome II. Lavoaters phystognomische Arbeiten sind auch in dieser Rücksicht wichtig.

Nächste Ursachen. Beschaffenheit der Erkenntniß.

Die Begierden hängen unmittelbar von der Erkenntniß, den Empfindungen und Vorstellungen, ab (S. 4.). Der Grund also von den mancherley Gemüthsbewegungen, Gemüthsarten, Charakteren und Neigungen ist allernächst in dem Zustande und der Beschaffenheit der Erkenntniß eines Menschen zu suchen. Also, um dieses genauer zu erwägen,

1) Je nachdem die Empfindungen und Vorstellungen eines Menschen, alle seine Begriffe, Urtheile, Grundsätze, und ihr Zusammenhang unter einander, beschaffen sind; je nachdem werden seine Neigungen beschaffen seyn. Wie nun jenes bey keinem Menschen wie bey dem andern seyn kann: so kann auch kein Gemüth völlig beschaffen seyn, wie das andere.

2) Die Neigungen und Gemüthsarten müssen sich also wohl auch nach dem Unterschiede der Köpfe richten; und es kann nicht ohne Folgen für das Herz seyn, was für Erkenntnißfähigkeiten bey einem Menschen besonders wirksam, und wie sie überhaupt modificirt sind.

Es muß einen Unterschied machen, ob ein Mensch zum Nachdenken aufgelegt ist, oder ob er träge den Eindrücken sich überlässet, oder flüchtig fortheilet; ob er Scharffsinn hat, oder nicht; ob er etwa mehr Uebereinstimmung, oder mehr Verschiedenheit zu bemerken gestimmt

stimmt ist. Insonderheit wird die Beschaffenheit der Imagination einen großen Einfluß auf die Bestimmung des Gemüthscharakters haben. Und ein lebhaftes, feuriges, seine Ideen mit kühnem Antriebe sich selbst schaffendes, Genie wird sich leichtlich auch durch seine Neigungen und Leidenschaften auszeichnen *).

Doch ist hier schon die allgemeine Erinnerung, daß wegen einer Ursache unterbleiben kann, was aus einer andern geschehen seyn würde, nicht ausser Acht zu lassen.

*) S. J. H. Campe über die Empfindungs- und Erkenntnißkraft der menschl. Seele. Leipz. 1776. 8.

S. 13.

Beschaffenheit des Körpers.

Im Körper gehen die Veränderungen vor, aus welchen allernächst unsere Empfindungen, die Grundlage unsers Denkens, entspringen. Imagination, Gedächtniß, und alle Erkenntnißkräfte sind von der Beschaffenheit des Körpers abhängig. In dem Zustande des Körpers ist die Annehmlichkeit oder Widerwärtigkeit der Empfindung offenbar, und auf mancherley Weise, gegründet. Endlich entspringen aus dem Körper unmittelbar vielerley Begierden und Gemüthsbewegungen, sein Zustand afficirt die Seele, seine Bedürfnisse setzen sie in die Nothwendigkeit, ihnen abzuhelfen,

Gründe genug, um den Einfluß des Körpers auf den gewöhnlichen Charakter und jedesmaligen Zustand des Gemüthes zu beweisen. Aber nicht nur auf die Mischung des Geblüths oder das Temperament, sondern überhaupt auf den ganzen Bau, und insbesondere auf den Zustand der äußern und innern Empfindungswerkzeuge, wird es also dabey ankommen *).

Aber alles aus der Beschaffenheit des Körpers erklären wollen, die vorher bemerkten Ursachen, und die Gewalt des Gedankens über die Empfindung dabey vergessen, hiesse doch offenbar die Sache übertreiben, und den Menschen zu einseitig betrachten **)

*) S. GUNDLINGII *Ethica* Cap. XV. seq. HOLLMANN *Ethices* prim. lin. §. 64. seqq. Besonders aber HALLERI *Elementa Physiologiae* lib. V. sect. IV. §. 7. lib. IX. sect. II. §. 13.

**) Daß noch vor der Geburt der Gemüthscharakter eines Menschen anfangen könne gegründet zu werden, ist wegen des Einflusses des Körpers auf die Seele überhaupt wohl nicht zu leugnen. Ob die Neigungen und Begierden der Mutter auf eine andere, als sehr mittelbare Weise etwas dazu beytragen können, darüber wird noch gestritten. Aber höchst unwahrscheinlich wo nicht offenbar ungereimt, würde es seyn, wenn man viel davon herleiten, und gewisse hbsartige, wenn gleich auch sonst noch so unerklärlich scheinende, Neigungen mancher Menschen dadurch er-

erklären wollte. S. auch noch Crusius. Anweisung S. 62. Abbt vom Verdienste S. 108, Lambert N. D. S. 135.

§. 14.

Äußerliche Ursachen.

Wenn die Gemüthsbeschaffenheit von dem Zustande des Körpers und der Erkenntniß abhängt, so hängt sie auch von denjenigen äußerlichen Ursachen ab, durch welche beyde modificirt werden. Nahrung, Luft, und folglich auch Witterung und Klima, dann die gewöhnliche Handhabung und Beschäftigung eines Menschen, bestimmen den Zustand seines Körpers, sind die Ursachen seiner physischen Erziehung und Ausbildung. Umgang, Lectüre, dann der eigentliche Unterricht, Stand und Lebensart, Religion und Staatsverfassung, bestimmen hauptsächlich die Denkungsart eines Menschen, bewirken seine moralische Erziehung. Beyder, der physisch und moralisch wirkenden Ursachen, Einfluß auf den Gemüthscharakter ist auch durch Beobachtungen genugsam bestätigt. Nur muß man bey einzelner Fällen die vorangeschickte Erinnerung (§. 11) nicht außer Acht lassen.

*) Hierher gehörige Anmerkungen liefern vornehmlich
 MONTESQUIEU Esprit des Loix, Tome II.
 HELVETIUS de l'Esprit, disc. III. l'Esprit des
 Nations, à la Haye 1752. 8. Geschichte des
 Jeders prakt. Phil. L mensche

menschlichen Verstandes. Bressl. 1765. (2te Aufl. 1773.) Iselins Geschichte der Menschheit, B. I. Hauptst. XXI. f. f. ZAMBALDI Saggi per servire alla storia del uomo, TOMO II. FERGUSON'S History of civil society. HOME'S Sketches (Versuch über die Geschichte der Menschheit, B. I. K. I. u. f.)

§. 15.

Von dem Ursprunge sonderbarer Begierden und Neigungen. Association der Ideen.

Unsere Ideen stehen mit einander in natürlichen Verbindungen, und nach denselben erwecken sie einander, gesellen sich zusammen, und werden dadurch verschiedentlich modificirt (Log. §. 26. f.) Können wir anders als wichtige Folgen auf den Willen von diesem Verhältnisse der Ideen erwarten? Und haben wir nicht Ursache genug, den Grund so mancher sonderbarer, den offenkundigsten Gesetzen des Wollens zuwiderstehender Begierden und Neigungen eben hierin zu suchen? Wenn oftmals Menschen gewissen Dingen einen Werth beylegen, der ihnen nicht eigen ist, wenn sie andere Dinge oder Personen gering schätzen oder hassen, wenn ihre Neigungen sich nach der Verbindung, in welcher Dinge und ihre Vorstellungen mit einander stehen, fortpflanzen und ausbreiten: was können wir wahrscheinlicher dabey annehmen, als daß dieß eine Folge von der Verknüpfung der Ideen? Und wenn wir unser eigenes Herz

ge:

gehörig studieren, so können wir überzeugende Beweise davon finden; obgleich die Ideen, die vermittelst anderer, und oft nach einem entfernten verwickelten Zusammenhange, auf dasselbe wirken, sich nicht immer sehen lassen, sondern unter andern verborgen, sich geschäftig beweisen. Aber die geheimen Wirkungen der Natur beurtheilet man ja nach den Fällen, wo man sie auf der That erhaschet hat.

Die Ähnlichkeit der Natur der unvernünftigen Thiere mit der unsrigen in diesem Stücke ist noch ein eigener Beweis für die Macht der dunkeln associirten Ideen, bey der Erweckung und Bestimmung der Gemüthsbewegungen, Begierden und Neigungen.

- *) Man sehe hierbey LOCKE Essai sur l'Entendement humain, liv. II. chap. XXXIII. und die Nouveaux Essais p. M. de LEIBNITZ. Untersuchon von den Neigungen und Leidenschaften, S. 13 f. f. Summe Grundsätze der Kritik, Th. I. Kap. II. Abschn. 4. Crusius Thelematologie, S. 76. 77.

§. 16.

Von den Wirkungen der Gewohnheit, der Hindernisse,
u. s. w.

Durch die Association der Ideen werden demnach die Empfindungen und Begriffe dergestalten geändert, daß die Gegenstände ganz anders auf uns wirken, als sie ihrer Natur nach,
L 2 und

und ohne diese Einmischung fremder Bestimmungen, würden gewirkt haben. Es giebt aber noch andere Ursachen, durch welche gewisse Eindrücke stärker, gewisse Ideen herrschender werden, als vermöge des gewöhnlichen Verhältnisses solcher Gegenstände auf das menschliche Herz geschehen seyn würde. Wiewohl Association der Ideen da immer mit vorkommt.

Es gehören also hieher besonders noch

1) Die Gewohnheit. Diese ist oft ein Grund sonderbarer Begierden und Neigungen, weil sie die Natur ändert, Dispositionen, Fertigkeiten, Bedürfnisse, erzeugen kann, vermöge deren, Gegenstände und Handlungen andere Empfindungen verursachen, als ausserdem geschehen seyn würde. Sie wirkt aber auch, mittelst der aus den ersten Eindrücken, oder nach und nach, bisweilen sehr zufällig, associirten Ideen; endlich auch wohl mittelst der Eigenliebe. Und so erhält die Gewohnheit gewisse Neigungen, das zu thun, was man vormals mit Vortheil oder Ergötzen that, wenn es ist weder mehr vortheilhaft noch an sich ergötzlich für einen ist; Neigungen zu Dingen, die einem nützlich und wichtig waren, aber jetzt es nicht mehr sind; Neigungen zu Personen, wenn der erste Grund lange weggefallen ist. Und alserhand Gegenstände, die anfänglich gleichgültig waren, oder wohl gar mißfielen, können einem lieb, werth, und oft unentbehrlich werden, bloß deswegen, weil man ihrer gewohnt ist.

2)

2) Der Zustand des Gemüths und der Imagination, zur Zeit, da ein Gegenstand uns vorkömmt, kann nicht weniger sonderbare Gemüthsbewegungen und Willensäußerungen verursachen. Denn wenn ein gewisser Eindruck in das Gemüth kömmt, zu einer Zeit, wo das Verlangen darnach vorzüglich groß, oder wo es ihn aufzunehmen sonst noch vorbereitet und gestimmt; oder wo die Imagination voll von Bildern ist, die einen äußerlichen Gegenstand suchen, welchem die Erscheinung einigermaßen ähnlich ist: so kann ein Gegenstand allerdings einen ganz ungewöhnlichen Effect hervorbringen.

3) Daß die Hindernisse auf die Begierden und Neigungen oft einen ganz sonderbaren Einfluß haben, ist schon längst bemerkt worden. Nämlich Verbote, Hindernisse, Schwierigkeiten vermehren oft die Begierde, statt sie zu vertilgen. Die genauere Untersuchung dieser Wirkung wird wiederum auf die adsociirten Ideen auf mehrerley Weise zurück führen.

4) Eine gewisse Undeutlichkeit der Vorstellungen, Ungewißheit und Unwissenheit, bey einem lebhaften einseitigen Eindrucke, machen, daß die Imagination desto freyer wirken, verschönerte oder verschlimmerte Bilder und Scenen schaffen kann, und sind also öfters die Ursache, warum Dinge einen ganz andern afficiren, als bey richtiger Vorstellung derselben geschieht. Daher denn auch das Abwesende, oder Vergangene, oder Künftige, oftmal

ganz anders absicht, als wenn dasselbe gegenwärtig ist*).

*) S. **Summe Grundsätze der Kritik. I. S. 85. 171. f.** und an vielen and'rn Orten. **Some von den Leidenschaften Sect. VI.**

§. 17.

Folgen aus dem Vorhergehenden.

Alles Vorhergehende zusammen genommen, ergeben sich daraus folgende in der Lehre von dem menschlichen Willen höchst wichtige Folgen, als ausgemachte Wahrheiten.

1) Daß Reize und Erweckungen zu allerhand Gemüthsbewegungen für einen Menschen woraus entstehen können, bloß weil er sie mittelst der Ideenassociation daren gelegt hat.

2) Daß Ideen, die auf diese Weise wirken, keinesweges immer besonders wahrgenommen und unterschieden werden.

3) Daß in dem Menschen vielerley Begierden und Neigungen entstehen können, von denen er den Ursprung und die wahren Ursachen selbst nicht weiß.

4) Daß eine abgeleitete Begierde oder Neigung das Ansehn einer Grundbegierde gewinnen kann; und daß daraus, daß einer an nichts weiter denkt, indem er sich gegen eine Sache auf eine gewisse Weise verhält, noch nicht folge, daß die Sache an und für sich es sey, die dieses Verhalten hervorgebracht habe. 5)

5) Daß in Ansehung des Willens das Meiste auf die Imagination ankomme.

*) S. bey diesem Abschnitte noch MALLEBRANCH liv. V. desgleichen die Schriften über die Neigungen, die bey Gelegenheit der berlinischen Preisfrage erschienen sind, 1769, und die Geschichte des Selbstgeföhls, 1772. 8. Sartley's Betrachtungen über den Menschen Th. II. S. 115. f. f. nach der Uebers.

Dritter Abschnitt.

Besondere Betrachtungen über den Trieb zum Vergnügen, nebst einigen Folgerungen für die Grundlehre von der Glückseligkeit.

§. 18.

- Zweck der folgenden Betrachtungen.

Da von gar vielen der Trieb zum Vergnügen für die Wurzel aller Willenstriebe und Neigungen gehalten wird, und auf eine gewisse Weise es wirklich ist; da ferner in der Art, wie sie ihr Vergnügen suchen, die Menschen hauptsächlich von einander sich unterscheiden: so wird leicht erhellen, daß Untersuchungen über die mancherley Richtungen dieses Triebes, die er von Natur, oder durch die Vernunft aufgeklärt, zu nehmen pflegt, theils als Fortsetzung der vorhergehenden Bemerkungen,

theils als Vorbereitung auf die nächstfolgenden Untersuchungen, hier keine ungeschickte Stelle haben; zugleich werden sich der ganzen praktischen Philosophie wichtige Folgerungen von den Gründen der Glückseligkeit dabey ergeben.

§. 19.

Anzeige der vornehmsten Unterschiede der Vergnügungen und Güter.

Die Richtungen des Triebes zum Vergnügen unterscheiden sich nach den mancherley Gattungen der angenehmen Empfindungen und der sie erweckenden Gegenstände oder Güter. Diese theilen sich sowohl nach der Verschiedenheit der Empfindungskräfte, auf die sie wirken, als auch nach der Beziehung auf unser Eigenthum *).

Also giebt es Vergnügungen der äussern Sinne, angenehme Empfindungen von der Art, daß entweder mit der Empfindung der Veränderung an einem bekannten Theile des Körpers das Vergnügen verknüpft ist, wie bey dem Geschmacke, Geruche, und dem eigentlichen Gefühle, oder doch körperliche Werkzeuge dabey nöthig sind, und afficiret werden, wie bey demjenigen, was dem Auge oder dem Ohre angenehm ist.

Es giebt andere Vergnügungen, die nicht aus der Veränderung eines der bekannten sinnlichen Werkzeuge des Körpers entspringen, und daher innerliche Vergnügungen oder Vergnügungen

gungen des innern Sinnes genannt werden. Sie werden auch idealische, auch geistliche Vergnügungen genannt, weil ihr Gegenstand eine Idee ist, und wie es scheint, die Seele dabei unmittelbar afficirt wird. Sie können in die Vergnügen der Einbildungskraft, des Verstandes und des moralischen Sinnes eingetheilt werden.

Aber nicht nur die mancherley Empfindungen des innern Sinnes, sondern auch die in dem Innersten und die von außen erregten, verknüpfen sich, wie bekannt ist, so gewöhnlich mit einander, daß eine Art von Vergnügen eine andere Art gar leicht sich zugesellet.

Die Gegenstände, die uns Vergnügen erwecken, gehören theils zu uns, zu unserer Person, oder zu unserm äußerlichen Zustande; theils gehen sie andere Menschen näher an, als Eigenschaften ihrer Person, oder als Beschaffenheiten ihres Zustandes, mehrentheils Vollkommenheiten, bisweilen auch Unvollkommenheiten; theils sind es gewisse allgemeine Beschaffenheiten der Dinge.

*) Eine andere weiter eingehende, und aus dem Folgenden erhellende Eintheilung s. in Garves Ferguson S. 402.

§. 20.

Grundregeln, nach welchen die Vernunft das Vergnügen schätzen und den Werth der Güter beurtheilen lehrt.

Lange, zwar kann sich der Mensch durch angenehme und unangenehme Empfindungen

leiten lassen, ehe er sie zu vergleichen, und über den Werth der Dinge, die sie veranlassen, gehörig nachzudenken anfängt. Einmal bringt ihn aber doch die Vernunft nothwendig dazu; und es ist von großer Wichtigkeit, was alsdann für Begriffe und Grundsätze sich in ihm erzeugen.

Es ist aber offenbar, daß es auf zweyerley haben ankömmt, nämlich sowohl auf die gegenwärtige Hauptempfindung, - als auch auf die wahrscheinlich oder gewiß darauf folgenden, oder damit verknüpften. Bey der Empfindung, und also beim Vergnügen läßt sich eine intensive und extensive Größe unterscheiden. Die intensive Größe des Vergnügens besteht theils in der Lebhaftigkeit, mit welcher es empfunden wird, theils in der Reinigkeit oder Lauterkeit, daß keine unangenehme Empfindungen mit untermengt sind, theils in einer gewissen Vortrefflichkeit. Die Lebhaftigkeit der Empfindung darf nur bis zu einem gewissen der Natur des Empfindenden proportionirten Grade steigen, wenn sie das Vergnügen vergrößern soll. Wenn sie diesen übersteigt, kann sie Schmerz werden. Jene innere Vortrefflichkeit des Vergnügens kann nicht durch Worte beschrieben werden. Niemand wird aber doch in Abrede seyn, daß es nicht Arten von Vergnügen gebe, die köstlicher, höher, himmlischer sind, als andere.

Die extensive Größe des Vergnügens besteht in der Dauer desselben, oder in der Summe

me der angenehmen Momente, die der Genuß verschaffet.

Wenn aber der Werth desjenigen, woraus das Vergnügen entspringt, dabey richtig geschäzet werden soll; so ist noch mehr in Anschlag zu bringen. Nämlich es müssen erwogen werden die unangenehmen Empfindungen, die mit jenem Genuße verknüpft sind, entweder als Bedingungen oder als Folgen. Sie müssen erwogen werden, sowohl nach ihrer Menge, als nach ihrer intensiven und extensiven Größe. Es muß ferner in Anschlag gebracht werden, der Verlust anderer Ergözzungen, die wir entweder zu der Zeit hätten haben können, da wir uns jenem Vergnügen überließen, oder deren wir uns auf die Zukunft beraubt haben, dadurch, daß wir der äußerlichen Mittel dazu zu gelangen, oder der innerlichen Fähigkeit, sie zu genießen, uns verlustig gemacht. Es müssen auch die unangenehmen Empfindungen mit in Rechnung gebracht werden, denen wir ausgesetzt gewesen wären, wenn wir uns dieses Vergnügen versagt hätten.

Aus diesen Betrachtungen klären sich die Begriffe von einem Scheingute und einem wahren Gute hinlänglich auf. Nämlich ein Scheingut heißt entweder dasjenige, was die Eigenschaften, um welcher willen wir es begehren, durch die es Vergnügen schaffen würde, gar nicht an sich hat, sondern nur nach unserer irrigen Vorstellung an sich zu haben scheint; oder das.

dasjenige, was Vergnügen verschaffet; aber ein solches Vergnügen, welches von dem Mißvergnügen, so dabey verknüpft ist, überwogen wird.

Endlich kann zwar dem einem Menschen etwas angenehmer, besser seyn, als dem andern; für den einen gut seyn, was es für den andern nicht ist (S. 6). Doch wenn überhaupt der Werth der Dinge in Beziehung auf die menschliche Natur bestimmt werden soll: so wird der Ausspruch derjenigen am meisten entscheiden, die in dem vollkommensten Zustande der menschlichen Natur, und im Stande sind, die verschiedenen Arten von Vergnügungen mit einander zu vergleichen. (Log. S. 66, 67.)

§. 21.

Vergleichung verschiedener Arten von Vergnügungen und Gütern, nach den vorhergehenden Regeln.

Wenn man, nicht um eine Art von dem in der Natur gegründeten Vergnügen schlechthin zu verwerfen, sondern um seine Wahl im vorkommenden Falle vernünftig einzurichten, oder um zu begreifen, wie, um des Vergnügens willen, ein Mensch dem sich entziehen könne, was der andere allein für Vergnügen hält, die mancherley Arten von Vergnügen nach den ist bemerkten Grundsätzen mit einander vergleicht: so ergeben sich folgende Grundsätze.

1) Gewisse mit Lust verknüpfte Empfindungen der gröbern Sinne sind, soweit sie Bedürfnisse sind, nothwendig zur Erhaltung des

Les

Lebens und der Gesundheit; sind kein Gegenstand der igtigen Untersuchung; sondern nur in so fern sie in der Absicht das mehreste Vergnügen zu geniessen, gesucht werden. Und da haben sie allerdings in Ansehung der Lebhaftigkeit etwas vor andern voraus. Aber der Werth dieser Art von Vergnügen wird dadurch wieder herabgesetzt, daß es nicht immer genossen werden kann, und von kurzer Dauer ist, bald Sättigung, Ueberdruß und Ekel nach sich ziehe; ferner dadurch, daß die Ausschweifung dabey so leicht, und so verderblich ist in Ansehung der wichtigsten Güter, die wir besitzen können; endlich auch dadurch, daß es Bedürfnisse erzeugt, deren Befriedigung Mittel erfordert, die am wenigsten in unserer Gewalt sind.

Die feinern Vergnügungen, die das Auge und das Ohr uns gewähren, gehen in Ansehung dieser letztern Bemerkungen ihnen weit vor.

2) Die Vergnügungen der Einbildungskraft, des innern Sinns, oder wie man sie nennen will, die Vergnügungen, die ohne Zuthun der bekannten Werkzeuge des Körpers genossen werden können, aus der Idee oder Verknüpfung der Ideen entspringen, diese Arten von Vergnügen erhalten dadurch einen großen Vorzug, daß sie aus Quellen entspringen, die in unserer Gewalt und unerschöpflich sind. Wenn auch der Einbildungskraft äußerliche Gegenstände nöthig sind, um ihre schöpferische Kraft

Kraft zu erwecken: so kommt es doch weniger darauf an, wie diese beschaffen sind, als auf den Zustand der Seele selbst. Wenn der Mensch einmal gewohnt ist, auf dieser Seite sein Vergnügen zu suchen, so findet er es leicht aller Orten. Und wie viele Abwechslung, um dem Ekel vorzubeugen, findet hier nicht Statt? Auch können die angenehmen Empfindungen, die die Phantasie erwecket, so lebhaft werden, daß sie selbst die Empfindungen der äussern Sinne überwältigen.

Es erhellet aber zugleich hieraus, daß die Belustigungen der Einbildungskraft nachtheilig werden können, indem sie Neigungen zu chimärischen Gegenständen erwecken, die nicht betriediget werden können, und gegen das, was wirklich ist, gleichgültig machen.

3) Es giebt gewisse Eigenschaften der Seele, deren Bewußtseyn dem Menschen allemal Vergnügen erwecket. Dieß sind die Fähigkeiten des Verstandes und die guten Eigenschaften des Herzens. Dies Vergnügen wird von denen, die es kennen, desto höher geschätzt; je reiner, köstlicher und dauerhafter solches ist, und je heilsamer der Genuß desselben zur Erhaltung und Beförderung derjenigen Eigenschaften, aus denen es entspringt. Es ist ein Vergnügen, dessen Ausflüsse gleichsam vermehrt in die Quellen zurück fließen, aus denen sie herkommen. Auch erhellet der Werth dieser Art von Vergnügen und der dazu behülfflichen Güter noch mehr, wenn man das entgegenstehende Mißvergnü-

gnügen erwäget, welches aus dem Bewußtseyn seiner Unvollkommenheiten, besonders böser Eigenschaften des Herzens und verwerflicher Thaten entsteht.

4) Das Vergnügen, welches uns gewisse Gegenstände verschaffen können, ohne daß wir sie besitzen und völlig in unserer Gewalt haben, (§. 18.) erhält dadurch einen Vorzug, daß es sehr wohlfeil und mannichfaltig überall zu finden ist. Dieses Vergnügen ist von mancherley Art, nachdem dieser oder jener Sinn dabey afficirt wird, und es wird reiner und lebhafter empfunden, je nachdem das Gemüth und die ganze Denkungsart eines Menschen beschaffen ist. Welcher Vortheil für uns, wenn das Vergnügen unserer Nebenmenschen, wenn das Glück so ihnen zu Theil wird, wenn ihre Vollkommenheiten Quellen eines reinen und lebhaften Vergnügens für uns sind!

*) Daß über den Vorzug der Vergnügungen auch unter den alten Philosophen schon gestritten wurde, ist aus der philosophischen Historie bekannt. Den ganzen Unterricht von den Pflichten hat auf diese Grundsätze gebaut Gartley in den Betracht. über die M. Th. II. K. III.

§. 22.

Von der Glückseligkeit. Grundbegriff, nebst den nächsten Folgen aus demselben.

Eine vernünftige Theorie vom Vergnügen muß nothwendig Grundsätze für die Wissenschaft

schaft vom glückseligen Leben enthalten. Denn obgleich in den Lehrbegriffen von der Glückseligkeit Uneinigkeit zu seyn scheint, weil einige die Mittel oder nöthigen Bedingungen zum glückseligen Leben mit der Glückseligkeit selbst verwechselt, und dabei wohl auch nur auf eine Classe dieser Mittel ihre Aufmerksamkeit gerichtet haben: so findet sich doch bald, daß alle Menschen das Wesen der Glückseligkeit in der Zufriedenheit und dem Vergnügen, in der Befreyung vom Schmerz, und dem Genusse eines angenehmen Selbstgefühls und ergötzer Vorstellungen segen.

Zur weitern Aufklärung dieses Begriffes können folgende Anmerkungen dienlich seyn.

1) Man muß die eigentliche Glückseligkeit, einen innern Zustand, nicht verwechseln mit einer solchen Situation und äusserlichen Umständen, wobey ein Mensch die Mittel zum vergnügten Leben vorzüglich in seiner Gewalt hat. Der Unterschied ist deswegen nöthig, weil die Verknüpfung von beyden nicht schlechterdings nothwendig ist. Unterdeffen erlaubt es der Sprachgebrauch, letzteres auch Glückseligkeit zu nennen, und man kann daher einen Unterschied machen, zwischen der innerlichen und äusserlichen Glückseligkeit. Und von beyden lästet sich noch das Glück unterscheiden als eine Verknüpfung und Folge der Begebenheiten, die auf die Glückseligkeit eines Menschen einen grossen Einfluß haben, aber völlig ausser seiner Gewalt sind.

2)

2) Es folget aus dem Grundbegriffe, daß alles, was dem Menschen angenehme Empfindungen verschaffet, ihn vergnügt oder zufrieden macht, in so fern er dieses thut, zu seiner Glückseligkeit etwas beiträgt; und daß jede Stunde, jeder Augenblick, den der Mensch im Zustande angenehmer Empfindungen zubringt, an und für sich betrachtet, mit Recht glücklich oder glücklich genennt werde.

3) Aber da man einen Menschen nicht, um einiger Augenblicke oder Stunden willen, schlecht hin glücklich oder unglücklich nennt; da man auf das ganze Leben eines Menschen steht, wenn von der Glückseligkeit desselben überhaupt die Rede ist: so erfordert freylich die Beurtheilung des Werthes der Vergnügungen und Güter in Absicht auf die Glückseligkeit, daß sie nach allen ihren Folgen geschätzt werden (§. 20).

4) Wenn die Glückseligkeit eines Menschen überhaupt geschätzt werden soll; muß die Summe seiner angenehmen Empfindungen nicht nur, sondern auch die intensive Größe derselben, erwogen werden. (§. 19.).

5) Wenn wir uns einen Begriff von der vollkommensten Glückseligkeit bilden wollen; so werden wir uns einen ununterbrochenen Genuß eines immerwährenden Vergnügens gedenken, das so rein, so köstlich und so lebhaft, als nur irgend möglich ist.

6) Gleichwie wir aber wohl wissen, daß auch der glücklichste Sterbliche nicht so vollkommen glücklich ist; also können wir uns auch leicht

Jeders prakt. Phil. D über.

überzeugen, daß diese oder jene verdrüßliche Stunde, diese oder jene Ungemächlichkeiten, die sich bey dem Leben eines Menschen finden, noch nicht entscheiden, ob ein-anderer glückseliger, oder ob er selbst ohne diese Ungemächlichkeiten, diese trüben Tage, im Ganzen, glückseliger gewesen wäre. Ueberhaupt beweisen die hervorstechenden Empfindungen der Freude oder des Verdrusses, da sie doch insgemein nur den geringsten Theil des Lebens ausmachen, noch nicht viel. **)

7) Dasjenige, was zur Glückseligkeit des Menschen am meisten be trägt, entweder das Wesentliche derselben ausmacht, oder das unentbehrlichste Mittel dazu ist, kann mit Recht das höchste Gut des Menschen genannt werden. Man hat aber diesem Ausdrucke oder dem gleichgültigen in andern Sprachen (τελος, summum bonum, extremum bonorum, finis) bisweilen andere Bedeutungen, und dadurch zu Verwirrungen und Mißverständnissen Anlaß gegeben.

*) Ueber die verschiedenen Begriffe von Glückseligkeit s. Söllmann Ethic. part. II. cap. I. Ueber das Glück s. eine Abhandlung in Zobels Aufsätzen aus der Philosophie und den schönen Wissenschaften.

**) G. Mendelssohns Ph. Schr. Th. II. S. 43. f.

S. 23.

Grunderfordernisse zum glückseligen Leben.

Daß der Besitz der äußerlichen Güter, daß alle Vortheile des äußerlichen Zustandes, einen Menschen allein noch nicht glücklich machen; daß innere Eigenschaften, eine gewisse Einrichtung des Gemüths, vor allen Dingen nöthig seyn; ist eine Folge aus dem Vorhergehenden, eine einstimmige Lehre der Weisen, und durch die Erfahrung genügsam bestätigt. Diese Grunderfordernisse sind in folgenden Sätzen enthalten.

- 1) Innerliche Quellen des Vergnügens, welche unabhängig vom Schicksal, auch bey dem Unglücke nicht versiegen.
- 2) Ausrottung oder Verhinderung der innerlichen Quellen des Mißvergnügens.
- 3) Eine der Vernunft folgsame Einbildungskraft.
- 4) Kunst sein Glück zu genießen.
- 5) Daher Begnügbarkeit und Mäßigung der Begierden.
- 5) Gewöhnung zur Unempfindlichkeit gegen allen Verdruß und Schmerz, den man sich vernünftiger Weise dadurch ersparen kann.
- 7) Festgegründete und rege Vorstellungen des Trostes und der Beruhigung auf allerley harte Unglücksfälle, damit der nothwendige Schmerz uns nicht so sehr hinreißt, nicht in wilde Leidenschaft des ewigen Traurens oder in Verzweiflung ausarte.

8) Daß Kenntniß seiner selbst, seiner wesentlichen und zufälligen Bestimmungen, vor allen Dingen erforderlich sey, wird bey wenigem Nachdenken einem jeden bald einleuchten.

9) Endlich ist aber auch Kenntniß der Dinge außer uns, und ihrer Verhältnisse auf uns; Kenntniß von den verschiedenen Arten der Güter, und ihrem wahren Werthe, nöthig.

*) Von den vielen Schriften, die die Grundsätze entwickeln, kann ich aus eigener Kenntniß besonders zum wissenschaftlichen Gebrauche empfehlen Hutcheson Sittenl. B. I. Abschn. 7. *Theorie des sentiments agreables*. Par. 1749. edit. nouv. *Nouvelle Theorie de l'homme*, tome III. p. 92. Seqq. MAUPERTUIS *Essais de philosophie morale*. FERGUSON *Hist. of civil society*, part. I. Sect. 7. 8. Epiktet, Antonin, und diese ganze Klasse vortreflicher Schriftsteller wird man hiebey ohnedem nicht vergessen. Aus diesen letztern ist das erste der zwey Bücher von der Zufriedenheit von J. A. Soffmann, 9te Auflage 1742. hauptsächlich entstanden.





Vierter Abschnitt.

Von den Gründen und dem Zusammenhange
der vornehmsten Neigungen und Triebe.

§. 24

Vorbereitung zu dem Inhalte dieses Abschnittes.

Daß wir dasjenige wollen, was uns angenehm oder nützlich scheint, und verabscheuen, was uns unangenehm ist, oder schädlich scheint, ist ein bey der nachlässigsten Betrachtung der menschlichen Natur leicht zu entdeckendes und oben (§. 5. und 6.) bereits bemerktes Gesetz des Wollens. Aber ob alle unsere Begierden und Neigungen daher entspringen, ungezwungen sich daraus erklären, dahin zurückführen lassen, ist eine Frage, über deren Beantwortung die Stimmen sehr getheilt sind.

Ferner liegt in dem Satze, daß wir dasjenige wollen, was uns angenehm ist, noch Dunkelheit, so lange die genau damit verknüpften Fragen, was uns denn angenehm ist, und warum uns dieses oder jenes angenehm ist, noch nicht beantwortet sind; und zwar, wie leicht zu erachten, auf andere Weise, als damit, daß man sagte, angenehm wäre uns was wir begehrt, und deswegen wäre es uns angenehm, weil wir eine Begierde darnach hätten.

Ein Ding wird uns oft um des andern willen angenehm; eine Neigung entsteht aus der andern. Aber dieß kann nicht ins Unendliche

fortgehen. So wie gewisse Neigungen die ersten, oder rückwärts die letzten Grundneigungen seyn müssen: also muß es wenigstens etwas geben, was um sein selbst willen unmittelbar gefällt, und nothwendig begehrt wird. Dieses Letzte, Wesentliche, Ursprüngliche bey unsern Neigungen, nebst dem Einflusse der einen auf die andern zu entdecken, ist die Absicht des gegenwärtigen Abschnittes.

Wer das verwickelte System der Ursachen, die den Willen des Menschen bestimmen, die Gemüthsarten bilden, nur einigermaßen erwägt (S. 17.); der wird leicht einsehen, wie vielen Schwierigkeiten die Untersuchung der ersten ursprünglichen Bestimmungen des menschlichen Herzens unterworfen seyn müsse. Wenn man darbey bedenket, daß zu der Zeit, wenn wir über unsere eigene Empfindungen und Gemüthsbewegungen Beobachtungen anstellen können, unser Herz schon weit von seinem ursprünglichen Zustande entfernt ist, und daß doch das Selbstgefühl und die Selbsterkenntniß der einzige Schlüssel sind, aus dem, was wir bey andern Menschen äußerlich gewahr werden, den Zustand ihrer Seele zu erforschen; wenn man noch ferner erwäget, wie leicht der Schluß nach der Analogie uns trügt, zumal wo es auf die Entdeckung der innersten Ursachen der Handlungen ankommt: so wird man wohl nicht anders, als mit vieler Furchtsamkeit zu dieser Untersuchung schreiten, und vielleicht selbst gegen die

die Ueberzeugung mißtrauisch seyn, die man da:nn und wann zu haben vermeynet.

Es ist auch dieses noch hinzu zu setzen, was ein jeder Beobachter des menschlichen Herzens bald gewahr werden muß, daß die Begierden und Neigungen nicht immer in einerley Ordnung, nicht bey einem Menschen wie bey dem andern entstehen, sondern vielmehr bisweilen in umgewandter Ordnung aus einander entspringen, wenn man die Abstammungen derselben bey verschiedenen Subjecten mit einander vergleicht.

Für unnütz kann übrigens diese Untersuchung mit Recht gewiß nicht gehalten werden. Denn wenn wir uns eine Gewalt verschaffen wollen über unser eigenes Herz, oder über die Herzen anderer Menschen; so ist uns viel daran gelegen, zu wissen, in welcher Verbindung die Neigungen und Triebe des menschlichen Herzens mit einander stehen, wie sie auch nur aus einander abstammen können, und welche etwa davon für ursprüngliche zu halten sind.

Daß es dem Naturforscher auch hier nicht erlaubt sey, die Grundkräfte und Grundursachen ohne Noth zu vervielfältigen, und ohne evidente Beweisgründe irgend einen Antrieb für einfach und ursprünglich auszugeben; wird man nicht in Abrede seyn können, wenn man bedenket, daß eben hierinn das Studium von der Unwissenheit sich unterscheidet. Und da wir auf der einen Seite die Grenzen unserer Erkenntniß wissen, und uns so leicht nicht einbil-

den dürfen, daß wir auf die Grundbestimmungen der Natur gekommen wären; auf der andern aber die Einfachheit der Natur in ihren Grundgesetzen vielfältig sich offenbaret: so scheint dadurch für den zweifelhaften Fall die Vermuthung, daß eine Begierde nicht ursprünglich, allerdings mehr gegründet, als die gegenseitige.

§. 25.

Verschiedene Systeme nach ihren Hauptunterschieden angezeigt.

Bei der Streitfrage über die Grundbestimmungen des menschlichen Herzens, und die Quellen der Neigungen, die keineswegs neu ist, ob sie gleich in den neuern Zeiten mit mehrerer Genauigkeit und ausführlicher ist behandelt worden, unterscheiden sich die Systeme hauptsächlich darin, daß entweder die Selbstliebe als die einzige Quelle der Neigungen und Begierden angesehen wird, und keine Grundbestimmungen des Willens angenommen werden, die nicht nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes unter dem Namen der Selbstliebe begriffen werden können; oder daß gewisse gemeinnützige Triebe und Neigungen, so auf das Wohl anderer gehen, neben der Selbstliebe, nicht aus ihr entsprungen, sondern eben so unmittelbar und ursprünglich, als dieselbe, in der menschlichen Natur gegründet, angenommen werden.

Mit

Mit der Streitfrage von der Urquelle der Neigungen ist eine andere, die die Anzahl der Sinne, oder der eigenen, einfachen Erkenntnisquellen betrifft, genau verknüpft; und durch diese letztere ist jene erstere nicht wenig verwirrt worden. Nämlich gewisse Modifikationen oder Arten der Erkenntniß sind so sehr von einander unterschieden, lassen sich so wenig auf einander hinaus führen, daß wir um derselben willen auch verschiedene Grundbestimmungen, in dem was unsere Natur ausmacht, annehmen. Bey den verschiedenen Erkenntnißarten des äußern Sinns hat es weniger Schwierigkeit, weil die unterschiedenen Organen vor unsern Augen liegen. Die größten Schwierigkeiten entstehen bey den Erkenntnissen, um welcher willen wir unserer Seele das Vermögen des innern Sinns und die höhern Erkenntnißfähigkeiten zuschreiben. Denn hier machen einige der Grundkräfte, oder wenigstens der Grundbestimmungen in der Kraft oder dem Vermögen zu erkennen, das wir unserer Seele zuschreiben, mehr, andere weniger. Dieser letztere Streitpunkt kann im allgemeinen gar nicht verstanden werden. Und überhaupt wird kein Weg sicherer seyn, diejenige Kenntniß uns zu verschaffen, die uns zur richtigen Beurtheilung der Systeme nöthig ist, als wenn wir die Streitpunkte einzeln vornehmen, und diejenigen Bestimmungen der Natur, über deren Ursprünglichkeit oder Abstammung hauptsächlich gestritten wird, sorgfältig betrachten *).

- *) Eine gute vorläufige Idee von den mancherley Systemen kann man sich verschaffen aus SMITH'S Theory of moral sentiments Part. VI.

Erste Abtheilung.

Von den moralischen und geselligen Trieben.

§. 26.

Vom moralischen Gefühle. Woher die Erkenntniß des moralischen Unterschiedes der Handlungen komme.

Daß bey allen Völkern, bey denen Vernunft und derjenige Zustand der Menschheit, welcher der gesittete heißet, nur einigermaßen sich offenbaret, auch die Erkenntniß desjenigen Unterschiedes freyer Handlungen, oder solcher, die der Mensch vornimmt wenn er will, und unterläßet wenn er will, sich finde, vermöge dessen einige als löblich, recht und tugendhaft gebilliget, andere als schändlich, unrecht und lasterhaft verabscheuet werden, hat keinen Zweifel. Und dieß wird der moralische Unterschied der Handlungen genennt; ein Name, wie hieraus leicht erhellet, der noch vieler Erörterungen bedarf, wenn der Begriff davon gehörig deutlich und genau bestimmt werden soll *).

Hiebey entsteht nun die Frage, wie die Erkenntniß dieses Unterschiedes der Handlungen, und folglich auch der Neigungen, die zu den Hand-

Handlungen antreiben, in der menschlichen Natur gegründet; und woher es komme, daß wir gewisse Handlungen und Neigungen als tugendhaft billigen und gut heißen, andere hingegen als lasterhaft verabscheuen? Ob dazu eine eigene Grundbestimmung der Natur vorhanden, oder ob andere, allgemeinere, noch mehrere Wirkungen hervorbringende Bestimmungen, auch den Grund von dieser Erkenntniß und von dieser Neigung in sich enthalten?

Es kann jemand darauf verfallen, zu glauben, daß eine eigene einfache innere Empfindung, ein eigener Sinn, dem Menschen sage, ob etwas recht oder unrecht, moralisch schön oder häßlich sey: so wie äußerliche Empfindungen uns die Eigenschaften und den Unterschied der Dinge vorhalten. Denn vermöge eines innern Gefühls bemerken die Menschen bisweilen einen solchen moralischen Unterschied der Handlungen, Neigungen und Gesinnungen; und wissen auch keinen weitem Grund ihres Urtheils anzugeben, als diese Empfindung, die sie haben. Sodann scheinen auch schon diejenigen diesen Unterschied gewahr zu nehmen, denen weder die Instruction, noch das eigene Nachdenken, die Begriffe der höhern Erkenntniß von dieser Sache, wie es scheint, hat beybringen können. Endlich möchte wohl auch die Geschwindigkeit, mit welcher das Urtheil über die Moralität in uns bisweilen entsteht, ein Beweis zu seyn scheinen, daß es unmittelbar aus der Empfindung entsteht.

Aber

Aber bey genauerer Untersuchung scheint es dennoch ausgemacht zu seyn, daß diese Art der Empfindung keinesweges eine eigene unauflöslliche Grundempfindung ist, sondern eine aus vielerley Perceptionen entstehende zusammengesetzte Empfindung.

1) Dieß erhellet, wenn man sich diese Gefühle aufzuklären bemühet ist, allemal. Und die Entstehungsart, diejenigen Gründe, die sich im aufgeklärten Falle immer finden, werden ja vernünftiger Weise auch da vermuthet, wo man nicht klar siehet.

2) Die Beschaffenheit des moralischen Gefühls hängt von der Instruction, von andern vorhergehenden Begriffen, überhaupt von allen Quellen unserer Vorstellungen zu sehr ab, um ein eigener Sinn zu seyn.

3) Läßet man es denn auch, wenn Streitigkeiten entstehen, hier je auf das innere Gefühl ankommen?

4) Es findet sich bey eigener Aufmerksamkeit, daß bey jedwedem Menschen die allgemeinen Begriffe von dem moralischen Unterschiede auf anderweitige Begriffe oder Empfindungen gebauet, und also nicht einfache, aus einer eigenen Urquelle entspringende Empfindungsbegriffe sind. Was der Vater, oder sonst ein anderer, den wir fürchten, ehren, lieben, gebeut oder billiget; was mit den angenommenen Begriffen vom göttlichen Willen, den Begriffen oder Empfindungen von unserem eigenen Besten, oder vom Besten anderer, übereinstimmet,

met, dieses, oder dergleichen etwas, ist es, was wir recht nennen.

Und mit dem, was aus diesen Gründen unleugbar folgt, werden sich die entgegen scheinenden Betrachtungen nun wohl zusammen reimen, und die Zweifel auflösen lassen.

*) Wenn ich die Begriffe von der moralischen Güte, von der Rechtmäßigkeit und Rechtschaffenheit, dem iusto, honesto und decoro, fürs erste völlig entwickelt, und auf den wahren Grundbegriff hinausgeführt hätte: so würde dieser Paragraph dadurch vieles Licht gewinnen. Aber andere Gründe gestatten nicht, dieses ist schon vorzunehmen. Es muß also hier bloß aus den gemeinen Begriffen disputirt werden. Eine ausführliche Bearbeitung dieser Materie habe ich in das deutsche Museum 1776. einrücken lassen.

§. 27.

Von den Gründen des Wohlgefallens oder Mißfallens, so wir an Handlungen und Neigungen nach dem moralischen Unterschiede derselben haben.

Aber es scheint doch, daß wir an den Handlungen, Gesinnungen, Neigungen, Gemüthscharakteren, ein gewisses unmittelbares Wohlgefallen oder Mißfallen, bey richtiger Vorstellung derselben, haben, nach dem moralischen Unterschiede derselben. Also könnte wohl eine eigene Schönheit oder Häßlichkeit der Charakter der moralischen Vollkommenheit oder Un-

voll

vollkommenheit seyn, vermöge dessen beyde der Seele in ihren innern Empfindungen sich offenbaren?

Dieser Einwurf macht es nöthig, den Ursprung und die Gründe dieses Wohlgefallens und Mißfallens selbst genauer zu untersuchen, und zu sehen, ob eine eigene unauslöbliche Empfindung, oder vielmehr eine Verknüpfung von vielerley zum Theile wenigstens abgeleiteten Vorstellungen und Empfindungen, dasselbe erzeugen?

Ersteres zu vermuthen, können folgende Gründe einen bewegen.

1) Das Wohlgefallen, so wir an der moralischen Vollkommenheit haben, ist offenbar sehr unterschieden von dem Wohlgefallen, so uns physische Vollkommenheiten verursachen. Dieser Unterschied läßt sich leichter fühlen als beschreiben, aber geleugnet kann er nicht werden.

2) Dieß Wohlgefallen richtet sich so wenig, als das Mißfallen im entgegenstehenden Falle, jenes nach dem Nutzen, dieses nach dem Schaden, den eine Handlung verursachet hat, sondern nach den Quellen, Neigungen, Absichten, aus denen sie entstanden ist.

3) Die Betrachtung unseres eigenen Vortheiles oder Schadens kann am allerwenigsten der Grund davon seyn; weil es unleugbare Fälle giebt, wo diese Empfindungen des Wohlgefallens oder Mißfallens völlig uneigennützig scheinen müssen.

Und

Und wenn sich denn nun dieselben nicht aus andern Empfindungen erklären lassen: so müssen es ja wohl Empfindungen seyn, die vermittelt eines eigenen Sinnes uns zu Theile, und durch eine eigene Qualität der Dinge erregt werden.

So richtig diese Bemerkungen sind, und besonders die letztere, daß diese Empfindungen keinesweges bloß und immerzu von Eigennuge herrühren: so beweisen sie demohngeachtet die angenommene Folge nicht. Vielmehr scheint die entgegengesetzte Meynung durch nachfolgende Betrachtungen ausser Zweifel gesetzt werden zu können.

1) Instruction und Nachdenken machen uns frühzeitig und immerzu Tugend und Rechtschaffenheit als die Quellen unserer und der gemeinschaftlichen Glückseligkeit, als löblich, schön und vortreflich, als die höchste Zierde und das höchste Gut des Menschen bekannt. Muß daher nicht etwas, sobald wir es unter einem solchen Namen denken, so bald es in diese Reihe von Vorstellungen eintritt, angenehme Empfindungen, Wohlgefallen, Hochachtung und Liebe erwecken; und wäre es recht gethan, wenn man bey so offenbaren Gründen, die das Phänomen erklären können, andere annehmen wollte, deren Realität sonst nicht zu erweisen steht?

2) Wir wissen, was für Empfindungen die Sympathie, auch bey den blossen Vorstellungen der Phantasie, veranlassen kann. (S. 8.)

Bers

Vermöge derselben geschieht es, daß Schilderungen, Vorstellungen, in welchen wir Glückliche, und solche, die andere glücklich machen, gewahr werden, uns Vergnügen, entgegenstehende Vorstellungen aber Mißvergnügen, verursachen. Und es ist dies noch nicht alles, was die Sympathie hiebey thut. *)

3) Damit bestehet gar wohl, daß wir die moralische Vollkommenheit so hoch über die physische schätzen; und ferner, daß wir mehr auf die Quellen als auf die Folgen der Handlungen dabey sehen. Denn mit der Vorstellung von einer physischen Vollkommenheit sind jene reizende Vorstellungen nicht so wesentlich und in so großer Menge, nicht so eng an einander geschlossen verknüpft, als mit der Vorstellung von der moralischen Vollkommenheit, Güte des Herzens, uneigennütziger Wohlthätigkeit, eifriger Menschen- oder Vaterlands-Liebe, und jedweder Tugend. Die Neigungen und Absichten aber müssen ordentlicher Weise eben deswegen unser Wohlgefallen oder Mißfallen hauptsächlich bestimmen, mehr als die Folgen der Handlungen, weil jene als die unbestimmlich reichen Quellen, dessen, was uns um der Selbstliebe oder der Sympathie willen gefällt, erscheinen.

4) Die Richtigkeit dieser angezeigten Gründe wird nicht wenig bestätigt, wenn man die besondern Fälle genau beleuchtet, wo etwa unsere Empfindungen hierüber von dem gewöhnlichen abweichen; wo wir z. B. um des Effectes willen ein Wohlgefallen oder Mißfallen an Hand-

Handlungen haben, wider das, was die Absichten und Neigungen, die der Handelnde dabey gehabt hat, hätten bewirken sollen; desgleichen, wenn man die Ursachen aufzusuchen bemüht ist; warum nicht alle Menschen überhaupt, oder in besondern Falle, von der moralischen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit auf gleiche Weise affectirt werden.

5) Es lassen sich aber diese Gründe eben so wohl auf das moralische Gefühl in Ansehung der Handlungen und Bestimmungen anderer, als in Ansehung unserer eigenen, anwenden.

6) Wie übrigens zu den angezeigten Gründen des Wohlgefallens an der moralischen Vollkommenheit noch wohl dieser hinzu gesetzt werden kann, daß dabey auch oft die Eigenschaften von Größe und Erhabenheit, Uebereinstimmung und Wahrheit sich finden, Eigenschaften, an denen unsere Seele Gefallen hat, und die also einiges, obgleich nicht das mehreste, dabey bewirken können; also möchte es, nach reifer Erwägung aller dieser Gründe, wohl nicht mehr wahrscheinlich seyn, daß eine eigene Schönheit, die einem eigenen innern Sinne sich offenbarte, wovon die Empfindung nicht eine aus mehreren Quellen abgeleitete, sondern eine Grundempfindung wäre, dieß bemerkte Wohlgefallen veranlasse.

*) S. die vorher angeführte Abhandlung, Absch. III. S. 297. f

§. 28.

Von den Gründen des Triebes zur Rechtschaffenheit
oder moralischen Vollkommenheit.

Und nunmehr kann es nicht mehr schwer scheinen, eine dritte Frage hiebey zu beantworten, nämlich, woher der Trieb zur Rechtschaffenheit die Neigung zu thun, was uns recht dünket, entsteht, oder worauf sie gegründet ist?

Ist es eine Grundbestimmung unserer Natur, ein eigener ursprünglich unmittelbar gegründeter Grundtrieb; oder ein aus andern Neigungen und Trieben erzeugter Trieb?

Wenn die Erkenntniß der moralischen Vollkommenheit eine Grundempfindung, diese Eigenschaft selbst eine eigene, einem eigenen Sinn unmittelbar sich offenbarende Schönheit wäre: so würden wir eingestehen müssen, daß die Thätigkeit unserer Seele auch unmittelbar dabey gereizet werde. Und wenn wir diese Bestimmung ihrer Thätigkeit gleich mit rechnen wollten zu dem allgemein benannten Triebe, dem Vergnügen, oder dem was Wohlgefallen erweckt, nachzugehen: so würden wir doch dieses Bestreben nicht als eine Folge des Triebes der Ehre, des Triebes zum sinnlichen Vergnügen, oder anderer solcher Neigungen und Triebe, ansehen können.

Aber da vermöge des vorhergehenden nun schon ausgemacht ist, daß aus mancherley, zum Theil sehr abgeleiteten, Empfindungen die Er-
kenntnis

Kenntniß der moralischen Vollkommenheit, und das Wohlgefallen an derselben entstehen: so wird auch die Folge bald einleuchten, daß der Trieb zur Rechtschaffenheit kein unmittelbarer Grundtrieb, sondern ein aus mehreren andern durch ihre Verknüpfung abgeleiteter und erzeugter Trieb sey.

- *) Es hat mir geschienen, daß die auch bey den Hauptschriftstellern ziemlich verwickelte Materie vom moralischen Gefühle nicht besser ins Licht gesetzt werden könnte, als wenn man hier wieder das Kenntniß, Wohlgefallen und Trieb von einander unterscheidet, und die ganze Sache auf drey Fragen bringt. Hauptschriften aber, die ich hies von kenne, sind SHAFESBURY INQUIRY, concerning virtue. Charact. vol. II. Sect. III. Hutchesons Sittenlehre B. I. Abschn. IV. Abend. Abhandl. über die Natur und Beherrsch. der Leidenschaften, und über das moralische Gefühl. HUME, Enquiry concerning the principles of Moral., Sect. V. IX. und Append. SMITH, Theory of Moral Sentiments, Part VI. Sect. III. chap. III. HARTLEY'S Observat. parts I. pag. 493. seq. Uebers. Th. II. S. 152-60. Basedow Philalethie Th. I. S. 31. CICERO de finibus bleibt ein Hauptbuch, wie über des sen ganzen Abschnitt, also auch besonders über dieses Stück desselben. S. auch EHLERS Farscul. dissert. philosoph. Flensb., 1775. S.

Vom Gewissen.

Was bisher von dem moralischen Gefühle, der Neigung zum Rechte und dem Wohlgefallen an Rechtschaffenheit, bemerkt worden ist, dienet zur Erörterung der Lehre vom Gewissen. Denn öfters versteht man unter diesem Namen diese dreyerley Bestimmungen zusammen. Oftmals aber, und in der eigentlichere Bedeutung, heißt Gewissen nur so viel als Furcht vor einem unsichtbaren Wesen, dem Richter menschlicher Handlungen, dem Rächer des Bösen. Es besteht denn also das Gewissen theils in einer dunkeln oder klaren Vorstellung von dem Verhältnisse unserer Handlungen gegen den Willen eines solchen unsichtbaren Wesens; theils in einer damit verknüpften Gemüthsbewegung, von Furcht und Unruhe, wenn die Vorstellung da ist, daß unsere Handlungen dem Richter mißfallen, von Zufriedenheit und Beruhigung, wenn sie das Wohlgefallen desselben zu verdienen scheinen. Die Empfindlichkeit gegen solche Vorstellungen und Gemüthsbewegungen heißt Gewissenhaftigkeit.

Wenn der Mensch einen Gott erkennet, so muß er ihn als den Aufseher und Richter seiner Handlungen ansehen; und sein Gewissen hat alsdann die vernünftige Richtung.

Man muß vor allen Dingen die verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes vor Augen behalten, wenn nun die Fragen beantwortet werden

den sollen, wie das Gewissen und Gewissenhaftigkeit in der menschlichen Natur gegründet, durch was für Neigungen und andere entfernte Ursachen das Gewissen modificirt werden könne, in welchem Verhältnisse das Gewissen mit der Vernunft stehe u. s. w.

Was das gute und böse, das vorhergehende und nachfolgende, das gewisse, wahrscheinliche und zweifelhafte, das irrige und richtige Gewissen, was Gewissensbisse und Gewissensscrupeln, findet man in allen Korrespondenzen erklärt. Und die hierbey wirkenden Naturgesetze sind aus den allgemeinen Lehren der Logik von unserer Erkenntniß, von Wahrheit und Irrthum, Gewißheit und Zweifel, leicht zu folgern.

Daß keine Angst über die Angst des Gewissens gehe, ist eine ausgemachte Wahrheit.

*) Man sehe hiebey Crusius prakt. Philos. S. 132. f. f. und vergleiche Basedows Philalethie I, S. 30.

S. 30.

Ueber den Ursprung unserer Begriffe vom Wohlstandigen, und des Wohlaefallens, so wir an dem Wohlstandigen und an guten Sitten haben.

Es giebt gewisse Eigenschaften, gewisse Manieren bey den Handlungen, die zwar nicht das Verdienst der Tugend haben, aber doch einen ähnlichen Beyfall sich erwerben. Man bezeichnet sie mit dem Namen des Wohlstandigen

E 3 gen

gen, der guten Lebensart, der guten Sitten. In Anwendung dieser, oder gleichgültiger Namen, auf einzelne Fälle, gehen die Menschen zwar sehr von einander ab. Jedoch offenbaret sich bey Untersuchung der Gründe, warum dieses oder jenes für unanständig gehalten wird, daß in den Begriffen vom Wohlstande und den Sitten einiges übereinstimmend und in der Natur des Menschen gegründet ist. Und dieß bestimmt den natürlichen Wohlstand, und die Grundregeln der guten Lebensart und Sitten.

Es ist beleidigend, es bringt andern einen übeln Begriff von dir bey, es zeigt von Verachtung, Stolz, Unfreundlichkeit; es verstellt dich, es läßt nicht gut, es macht dich verächtlich, es ist unangenehm, eckelhaft zu sehen oder zu hören — solche Vorstellungen sind es, die man gebraucht, wenn man einem beweisen will, daß etwas unanständig sey und wider die guten Sitten laufe. Daraus lassen sich die allgemeinen Begriffe folgern, daß gute Lebensart oder Höflichkeit in der Beobachtung eines solchen Betragens bestehe, wodurch andern eine verläufige gute Meynung von unsern gesellschaftlichen Tugenden beygebracht werden kann; der Anstand aber in einem Betragen, woraus eine vernünftige Selbstliebe, oder ein verständiges Bestreben seinen Vollkommenheiten sich gemäß zu bezeigen, sich annehmen lässet. Unter Wohlstand und guten Sitten aber werden dema-
nach

nach beydes der Anstand und die Höflichkeit zusammen begriffen.

Hieraus werden sich nun die Gründe entdecken lassen, auf welchen hier unser mit Beyfall begleitetes Wohlgefallen beruhet. Braucht es wohl einen eigenen Sinn dazu? Das allgemeinere Vermögen die Verhältnisse gewahr zu nehmen, unmittelbar zu bemerken oder zu schliessen, begreift, so wie unzählich andere Fähigkeiten, wenn man nämlich auf jedweden objectiven Unterschied sehen will, also auch das Vermögen das Wohlanständige zu erkennen, in sich. Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen giebt die Grundbegriffe her, durch Nachdenken oder zufällige Verknüpfung werden sie erweitert, und durch den Unterricht fortgepflanzt. Daß wir oft uneigennütziges Wohlgefallen an dem wohlanständigen Betragen anderer haben, kömmt gleichfalls aus allgemeinem Gründen her. Die Sympathie macht uns empfindlich gegen den Zustand anderer, wenn er unsern Sinnen oder unserer Einbildungskraft vorgestellt wird. Wenn wir die Vollkommenheit des Menschen kennen, und dasjenige was sie erhöht oder vermindert; so kann uns das Unanständige in dem Betragen eines Menschen nicht anders als unangenehm seyn, wofern nicht ein besonderes Verhältniß eine entgegengesetzte stärkere Empfindung hiebey rege macht. Ferner, was uns diejenigen Vorstellungen erwecket, die uns unmittelbar angenehm sind, muß uns gefallen. Gesellschaftliche, gemeinnützig, Nüt-

gungen sind uns angenehm; also auch dasjenige Betragen, diejenigen Manieren, woraus sich jene Eigenschaften offenbaren, oder womit sie doch mehr übereinstimmen, als mit den entgegengesetzten Handlungen. Daß wir aber an unsern eigenen guten Sitten ein Wohlgefallen haben, kömmt hauptsächlich daher, weil sie uns das Wohlwollen und den Beyfall anderer Menschen erwerben. Warum würde man sich ausserdem zu so vielen Beobachtungen des willkührlich eingeführten oder zufällig entstandenen Wohlstandes bequemen? Wenigstens ist der angezeigte Grund gewißlich bey den allermeisten Menschen der vornehmste.

S. 31.

Von dem Gefühle der Ehre und der Ehrbegierde.

Eine der vornehmsten und mächtigsten Neigungen des menschlichen Herzens ist die Ehrbegierde. Woher kömmt sie; ist sie ursprünglich, oder abgeleitet?

Lasset uns vor allen Dingen untersuchen, wornach sie strebt, und womit sie befriediget wird. Hier zeigen sich zwar anfänglich die größten Unterschiede in den menschlichen Gemüthern und Denkarten. Aber zuletzt offenbart sich doch durchgängig einerley allgemeine Begierde, nämlich die Begierde nach Beyfall, die Begierde, andern achtbar, groß, wichtig zu scheinen.

Der Trieb zur Ehre ist also ein Trieb, der sich auf andere bezieht und gesellige Verhältnisse voraussetzt.

Man

Man verwechset nur nicht mit den eigentlichen Regungen dieses Triebes, das Verlangen nach einem guten Gewissen und nach Selbstzufriedenheit.

Daraus und aus der Natur der Imagination beantwortet sich leicht der Einwurf, daß einem Herzen, das wahre Ehrbegierde hege, nichts empfindlichere Quaal sey, als Lob anderer, dem das eigene Bewußtseyn widerspricht; da hingegen das Herz ruhig bleibt beim Tadel anderer, wenn es sich eines bessern bewußt ist.

Nämlich vermöge der Einbildungskraft hat der Mensch eine Welt in sich selbst. Daraus ergiebt sich auch die Antwort auf eine andere Frage, warum einem empfindlichen Gemüthe mehr gelegen ist an der innerlichen Ehre, an dem Beyfall, den ihm andere in ihrem Herzen geben, als an dem lauten Lobe, und den äußerlichen Ehrenbezeugungen

Wie fern die Erkenntniß dessen, was Ehre bringt und verdient, in den allgemeinen Erkenntnißfähigkeiten des Menschen gegründet, braucht wohl keine weitere Erörterung; da schon in dem vorhergehenden gezeigt worden ist, wie die Begriffe vom moralisch guten und bösen, vom wohlanständigen und unanständigen in uns entstehen.

Die Ehrbegierde aber gründet sich offenbar genug auf die Selbstliebe, oder auf das allgemeine Verlangen nach dem was uns angenehm oder nützlich scheint. Vermöge dessen begehrt das Kind gute Gesichter seiner Pfleger und

Vorgelesenen, es will freundlich angesehen seyn: Bey mehrerer Erfahrung wird der Beyfall anderer ausserdem auch noch wichtig für uns, weil er gemeinschaftliche Gesinnungen verspricht. Den Grund, daß uns das Lob gefalle, weil es uns ein Beweis unserer guten Eigenschaften ist, kann man dabey nicht ganz ausschliessen, ob er gleich nicht der einzige ist.

Wenn man nur immer die Wirkungen der Einbildungskraft erwäget, so werden alle Sonderbarheiten des Triebes zur Ehre nicht lange unbegreiflich scheinen.

§. 32.

Von der Hochachtung.

Wenn wir die Gründe der Geselligkeit, die sich so allgemein unter den Menschen offenbaret, daß sie von jeher viele für eine eigene Grundbestimmung der menschlichen Natur angesehen haben, erforschen wollen; so müssen wir vorher die Gründe derjenigen Gemüthsbewegungen, Neigungen und Leidenschaften untersuchen, durch welche die gesellschaftlichen Verbindungen hauptsächlich veranlasset oder befestiget werden. Daß dieses Hochachtung und Liebe ist leicht eingesehen. Aber Hochachtung und Liebe sind Namen von einer sehr allgemeinen und nicht genau bestimmten Bedeutung, so daß die Begriffe bey der Anwendung, sich auf mannfaltige Weise von einander unterscheiden können.

Im Allgemeinen bedeutet Hochachtung diejenige Gemüthsbewegung, die aus der Vorstel-

lung

lung vorzüglicher Kräfte eines verständigen Wesens entsteht. Es kommen aber dabey insgemein mehrere Gemüthsbewegungen zusammen, Bewunderung, Ehrfurcht, Ehrerbietigkeit, deren verschiedene Proportion und Mischung der Hochachtung, ein verschiedenes Ansehn geben können.

Die Erfahrung lehret, daß Schönheit und körperliche Geschicklichkeiten, vorzügliche Einsichten und Erkenntnißfähigkeiten; Gemüthseigenschaften, die Menschenliebe, verständiges Wohlwollen, anzeigen, endlich Reichthum, hohe Geburt, oder hoher Stand, Ansehn, oder was sonst für ein Mittel etwas auszurichten geachtet wird, die Gegenstände der Hochachtung und Ehrerbietigkeit sind. Die Verknüpfung der Ideen zieht noch mehr dahin. Wenn wir aber alles genau untersuchen, und besonders auf die innern Gemüthsbewegungen merken, und die Grade der Hochachtung bey denselben; so offenbaret sich deutlich, daß unsere Hochachtung auf die Quellen der Glückseligkeit gerichtet ist, deren Ausflüsse von der Willkühr verständiger Wesen geleitet werden.

Und wenn dem so ist, so gründet sich die Hochachtung auf das Verlangen nach unserem Wohl, und dem Wohl derjenigen, auf die wir sehen, auf deren Wohl wir bedacht sind.

Doch ist bey der völligen und starken Hochachtung noch eine gewisse Gemüthsbewegung, welche aus einer eigenen unmittelbaren Quelle zu entspringen scheint, eine gewisse Bewunderung
der

der Größe der Geisteskraft, die, wie wir uns vorstellen, zu dem nöthig ist, was unsere Hochachtung erregt. Diese Gemüthsbewegung bey der Vorstellung von einer großen Geisteskraft außer uns, deren Empfindung überwiegend angenehm, oder beunruhigend, oder vermischt ist, nach der besondern Gemüthsbeschaffenheit des Empfindenden, wird durch einige Betrachtungen, die unten folgen sollen, noch etwas mehr aufgekläret werden.

*) HELVETIUS de l'Esprit disc. II. hat viele wahre und scharfsinnige Bemerkungen, aber zu allgemeine Schlussfolgen.

§. 33.

Von der Liebe und den freundschaftlichen Neigungen.

Die mancherley Arten von Liebe will ich in der Ordnung anzeigen, wie sie gewöhnlich bey den Menschen entstehen; obgleich die Gründe der letzteren auch auf die ersteren einen Einfluß haben.

1) Die Liebe der Kinder gegen ihre Eltern scheint, im Grunde keine andere zu seyn, als die Liebe gegen Wohlthäter, Liebe gegen Personen, die man als die Quellen angenehmer Empfindungen zu betrachten gewohnt worden ist. Wenn die Erkenntniß der Pflicht hinzu kömmt, so werden die Gefühle der Liebe gegen die Eltern, sowohl als der allgemeinen Liebe gegen die Wohlthäter, noch wärmer und lebhafter. Dieß ist die Gewalt der moralischen
Be-

Begriffe: Daß nicht bloß der Eigennuß uns dankbar mache, und daß wir von Natur zur Dankbarkeit geneigt seyn; läßt sich aus der Erfahrung und aus allgemeinen Eigenschaften der Seele sicher schließen.

2) Es scheint nicht zu beweisen, daß die Liebe zu den Geschwistern und übrigen Blutsverwandten andere Gründe in der menschlichen Natur habe, als die Gewohnheit des beständigen Umgangs, die Vorstellung, daß solche Liebe Pflicht, und die Eigenliebe, die das, was mit uns in näherer Verbindung steht, dessen Ehre oder Schande leicht auf uns sich ausbreitet, gerne andern vorzieht.

3) Die Liebe, die ein Mensch für gewisse Personen empfindet, denen er weder durch Blutsfreundschaft noch durch Wohlthaten verbunden ist, ist von unterschiedener Art. Bisweilen ist es Liebe des blossen Wohlgefallens, wenig unterschieden von der Liebe gegen leblose Gegenstände, die einen ergötzen, oder gegen unvernünftige Thiere. Mehr ist die Liebe des Wohlwollens, ein vorzügliches Wohlgefallen an der Glückseligkeit des andern, nebst einigem Bestreben, dieselbe zu beschützen, oder zu erhöhen. Wohlgefallen an den Eigenschaften einer Person, Wohlgefallen an dem Vergnügen derselben, Theilnehmung an ihrem Mißvergnügen und Unglücke, Eifer ihr Vergnügen zu befördern, nebst dem Verlangen nach dem Beyfalle derselben und ihrer Gegenliebe, machen die freundschaftliche Liebe aus. Die

Lie.

Liebe, die Personen zweyerley Geschlechtes gegen einander empfinden, gehört, so fern wir sie hier betrachten, mit unter diesen Tet.

Daß es eine uneigennützigte Freundschaft gebe, wobey einer des andern Wohl als eine letzte Absicht begehret, nicht an den Nutzen denkt, den er von dem andern und der freundschaftlichen Verbindung mit ihm hat, oder haben könnte, vielmehr sich und seine Vortheile oftmals über den andern vergißt, und sie ihm aufopfert, ist eine ausgemachte Wahrheit. Aber wenn man dem Ursprunge solcher freundschaftlichen Neigungen nachgeht, so offenbaret sich doch, daß sie aus allgemeineren Quellen entstehen; als da ist das Wohlgefallen so wie haben an gewissen Gesichtsbildungen, Geschicklichkeiten, besonders aber an gewissen Gemüthseigenschaften. Es kommen oft besondere Umstände hinzu, die die Freundschaft veranlassen. Wir brauchen eben einen Gesellschafter; der andere verband sich uns durch eine Gefälligkeit; es entdeckte sich eine Uebereinstimmung seiner Gesinnungen und Neigungen mit den unsrigen; welche Entdeckung uns allemal angenehm ist, wenn der andere sonst Eigenschaften an sich hat, die wir hochschätzen; gewisse Ideale von Vollkommenheiten fehlten uns durch die personellen Eigenschaften des andern realisirt. Ueberhaupt entsteht herzliche Freundschaft desto leichter, je leichter wir mit dem andern sympathisiren (S. 8). Wenn die Neigung einmal gegründet ist; so befördern ihr Wachsthum die Gegenliebe des

an.

ändern und die sich zu dem Bilde des Freundes gesellenden Vorstellungen von so vielen angenehmen Stunden, die wir dieser Verbindung zu danken haben. Die Vorstellung von der Heiligkeit der Freundschaft kömmt hinzu, eine Quelle der wärmsten Empfindungen. Hieraus ist wohl leicht einzusehen, was für allgemeinere Bestimmungen der menschlichen Natur auch die aufrichtigste uneigennützigste freundschaftliche Liebe gründen; worinn die wahre Freundschaft von der falschen sich unterscheidet, und worinn der Adel, die Würde der wahren Freundschaft, besteht. *)

4) Eine der merkwürdigsten freundschaftlichen Neigungen ist die Liebe der Eltern gegen ihre Kinder. Wenn irgend eine Neigung verborgene Triebe zu haben scheinen kann, so ist es diese. Doch kann man starke Gründe derselben in allgemeineren Bestimmungen der menschlichen Natur auch leicht entdecken. Darunter ist hauptsächlich das Wohlgefallen an den einnehmenden Mienen und dem gefälligen Wesen der Kinder, welches ihnen auch die Liebe fremder Personen gewinnt. Die Sympathie ist desto wirksamer, je elender, mitleidenswürdiger und hilfbedürftiger wir uns den Zustand der Kinder vorstellen; und was uns Mitleiden erregt hat, wird interessant und werth eben dadurch. Die Vorstellung, daß es unser Kind, interessirt auch unmittelbar die Selbstliebe, oftmals auch die Eigenliebe. Man setze die Macht der Gewohnheit hinzu, vermöge deren wir eine

Idee,

Idee, an die wir sehr gewöhnt sind, wenn sie die Imagination zu einem gewissen Grade der Lebhaftigkeit bringt, realisirt haben wollen.

5) Die Liebe zum Vaterlande und zu seinen Landsleuten ist nicht bey einem Menschen gegründet, wie bey dem andern. Aber tausenderley angenehme Bilder, in welche sich die Idee Vaterland auflöset, die Eigenliebe und die Vorstellung, daß man vom Vaterlande viel gutes empfangen hat, oder noch zu erwarten habe, sind ohne Zweifel die hauptsächlichsten Gründe dieser Liebe.

6) Daß allgemeine Menschenliebe in jedes Menschen Herzen gewissermassen gegründet, so daß kein Mensch, als Mensch betrachtet, dem andern völlig gleichgültig, kann man wohl behaupten. Der Grund davon liegt in der Sympathie, und in dem Wohlgefallen, so der Mensch an seines Gleichen haben muß; ein Grund der freylich durch andere Triebe manche Einschränkung leidet.

7) Aus diesen verschiedenen liebevollen Neigungen und ihren Gründen erhellet zur Genüge, daß der Mensch von Natur gesellig, so wie er auch durch das Verhältniß seiner Bedürfnisse und Kräfte zur Gesellschaft bestimmt ist. **)

*) Wenn man hierbei entgegengesetzte Systeme vergleichen will, so sehe man den HELVETIUS de l'Esprit disc. III. chap. XIV. und CIERRO de amicitia.

***) Man

*) Man kann hierbey auch nachsehen ROUSSEAU sur l'origine et les progrès de l'inegalité parmi les hommes; und dagegen Reimarus Nat. Rel. G. 512. f. f. besgl. FERGUSON Hist. of civil society, part. I. sect. 3. 4. part. II. sect. 1. 2.

§. 34.

Von dem Verhältnisse der Sympathie zur Selbstliebe.

Wir haben bisher die Sympathie und die Selbstliebe, und die entsprechenden Triebe als zwei besondere Bestimmungen des menschlichen Herzens betrachtet. Die Genauigkeit des Systems erlaubt es nicht nur, sondern fodert es, ist einmal einen Blick in das Innerste derselben zu thun, um zu versuchen, ob sie sich irgendwo in einander verlieren, oder wie sie zusammen hängen.

Wir empfinden nur dasjenige, was in uns ist. Wie die Vorstellungen von den Dingen ausser uns in uns kommen, mag immerhin ein Geheimniß bleiben. Genug, daß man eingesteht, die Seele werde nur von dem afficirt, was in uns und allernächst bey ihr ist. Wenn also die Sympathie uns empfindlich macht: so muß in uns der Zustand des andern repräsentirt seyn, wir müssen dasselbe oder dergleichen etwas empfinden. Ist es also nicht unser Zustand, sind nicht wir es selbst, woraus beym sympathetischen Gefühle Lust oder Unlust quillt, welche zu befördern, oder zu vertreiben unsere Triebe geschäftig werden?

Seders prakt. Phil. 3

Die

Die Einwendung, daß, wenn es sich also verhielte, die Menschen, wenn sie von Mitleiden gerührt werden, sich ja nur von dem Gegenstande, der sie gerührt hat, wegbegeben und zerstreuen dürften, thut hier keine völlige Genüge.

Allein bey allem dem ist es der zweckmäßigsten Unterscheidung nachtheilig, und könnte nur zu Mißverständnissen und irrigen Folgerungen Anlaß geben, wenn man die Sympathie nur als ein Stück oder eine Modification der Selbstliebe betrachten wollte. Und es scheint daher besser zu seyn, wenn man von ihnen als von zweyen Grundbestimmungen spricht; sollte gleich bey der genauesten Beleuchtung etwas dagegen gesagt werden können *).

Nur so viel vergeße man wenigstens nicht, was die Erfahrung unmittelbar beweiset: einmal, daß wir eben sowohl gegen den Zustand anderer, als gegen unsern eigenen, von Natur empfindlich sind, daß aber der Trieb der Selbstliebe von Natur viel stärker ist, als der Trieb der Sympathie; und endlich, daß keinesweges der Eigennuz die Quelle aller freundschaftlichen Handlungen und Gesinnungen eines jedweden Menschen.

*) Man sehe hierüber SMITH'S Theory, Part. VI. Sect. III Ch. I.

Zweite Abtheilung.

Verteere Aufklärung des Begriffes von der
Selbstliebe, oder von den letzten Gründen
der Lust und Unlust.

S. 35.

Vorbereitung zu dieser Untersuchung.

Es ist ausgemacht, daß oftmals einem Menschen etwas angenehm ist, ohne daß er eine weitere Ursache davon anzugeben weiß, und daß es also unmittelbar um sein selbst willen ihm angenehm zu seyn scheint, wenn doch keinesweges davon, sondern von gewissen andern damit verknüpften Ideen, die aber nicht sichtbar werden, die Gemüthsbewegung herrühret, das Wohlgefallen entsteht. Denn eine Idee braucht nicht sichtbar zu werden, nicht klar oder deutlich zu seyn, um das Gemüth zu bewegen, und dem Menschen ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl seines innersten Zustandes zu erregen. Ein Zustand der Ideen, woraus eine heftige Gemüthsbewegung entstehen kann, ist just derjenige, wobey eine Idee am wenigsten vor der andern sichtbar und klar wird.

Aber es müssen doch etliche Vorstellungen den Menschen unmittelbar angenehm, andere unmittelbar unangenehm seyn, oder allgemeines es auszudrücken, es müssen einige Modifikationen des Selbstgefühls, einige Zustände, wenn

sich der Mensch in demselben befindet, einige Veränderungen in unserm Innersten, wesentlich, wegen der Einrichtung der menschlichen Natur, so beschaffen seyn, daß sie Wohlgefallen, oder Mißfallen erregen, oder damit begleitet sind. Und dieß wird niemand in Zweifel ziehen. Aber welche sind es? Daß die Vorstellung oder das Gefühl des moralisch Guten, des Wohlankändigen, der Ehrwürdigkeit, der lieblichen Neigungen, die man gegen andere hat, oder die andere gegen uns haben, keine solche Vorstellungen, deren Angenehmes ursprünglich in ihnen selbst ganz allein oder hauptsächlich gegründet ist, scheint durch das Vorhergehende bereits ausgemacht. Was für andere Vorstellungen oder Veränderungen unsers empfindenden Wesens sind es denn? Wir wollen diejenigen durchgehen, die es vornehmlich zu seyn scheinen können.

§. 36.

Von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, so von den gröbern Sinnen des Körpers herkommen.

Von den Empfindungen des äuffern Sinnes, sonderlich denjenigen, die zum Unterschiede von den Empfindungen des Auges und des Ohres, bisweilen die gröbern genannt werden, fällt es gewiß den meisten Menschen schwer, einen weitern Grund anzugeben, warum sie ihnen angenehm oder unangenehm sind, als weil sie es sind. Auch der Philosoph, wenn er die Un-
ter.

tersuchung aufs äußerste treibt, und auch hier noch das Manichfaltige auf eine gemeinschaftliche Quelle zurück zu führen bemühet ist, kann nicht weit gehen; und bisweilen sagt er nur das Borige mit andern Worten. Daß jene Veränderungen, die wir mit Lust empfinden, unserer Natur gemäß sind, was sagt dieses mehr? Oder wenn dieses sich auf die Endursachen bezieht, und die Bedeutung hat, daß solche Empfindungen zur Erhaltung unserer Kräfte dienlich sind; so ist doch bey den allerwenigsten diese Betrachtung die Ursache des Wohlgefallens oder Mißfallens.

Daß es bey den Empfindungen des äussern Sinnes auf den Zustand des Körpers ankomme, wenn sie uns angenehm oder unangenehm sind; und daß also die Uebereinstimmung mit der Disposition des Körpers, und der Beschaffenheit seiner Werkzeuge der Grund, warum uns gewisse Empfindungen angenehm, das gegenseitige Verhältniß aber der Grund, warum uns andere unangenehm sind; daß bey jenen mäßige und übereinstimmende Bewegungen; bey diesen allzuheftige oder widereinander streitende Bewegungen zum Grunde liegen, sagt ein wenig mehr: führet aber doch bald wieder auf die Bemerkung, daß uns gewisse Zustände des Körpers angenehm sind, weil sie es sind. Wenigstens scheint es nicht, daß in einigen Empfindungen dieser Art die Seele nur darum Lust fände, weil sie ihrem Bestreben nach Erkenntniß oder ihrem Triebe der Geschäftigkeit gemäß,

andere aber ihre Schmerz verursachen, weil sie diese Triebe einschränken. Dieses aber ist offenbar, daß diese Art der Empfindungen von Lust und Unlust keinesweges immer aus der blossen lautern Perception der Veränderung in den äusserlichen Werkzeugen entstehen; sondern daß auch ihre Wirkungen auf die Imagination, ja daß bisweilen auch die associirten Ideen und Vorurtheile, Einfluß dabey haben.

§. 37.

Von dem Wohlgefallen an der Schönheit äusserer Gegenstände.

Der Einfluß dieser Ursachen offenbart sich besonders bey den Empfindungen, die durch die zwey feinem Werkzeuge des äussern Sinnes, durch das Auge und das Ohr, in die Seele kommen. Die Gegenstände, die dem Ohr und dem Auge gefallen, besonders aber die letztern, nennt man schön.

Es giebt einfache Empfindungen des Auges und des Ohres, die angenehmer sind, als andere, und um welcher willen man die Gegenstände mehr oder minder schön nennt. Aber es ist hauptsächlich bey der Verknüpfung mancherfaltiger Empfindungen, daß Schönheit erkannt oder vermisst wird. Das Wesentliche und die Gründe davon werden folgende Bemerkungen weiter entdecken helfen.

1) So sehr auch die Menschen in den Begriffen von Schönheit sich von einander unterscheiden

scheiden a); so kommen diese Begriffe doch bey gewissen Dingen mit einander überein. Denn für welchen Menschen hat nicht der gestirnte Himmel, oder der Regenbogen, oder eine bunte Wiese natürlicher Weise Schönheit? Wer kann bey'm Anblicke der Morgenröthe, bey'm Aufgange der Sonne, oder bey'm Liede der Nachtigall immer unempfindlich seyn? b).

2) Aus der Vergleichung derjenigen Gegenstände nun, die am einstimmigsten für Schön gehalten werden, hat man den Begriff von dem Wesen der Schönheit abstrahirt, daß es in der Mannfaltigkeit mit Uebereinstimmung oder Einheit bestehe; darinn, daß dasselbe mehrmalen vorkommt, aber doch mit einiger Veränderung, daß nach einer und derselben Regel, nach einerley Verhältnissen, nach Ebenmaße und Proportion, die einzelnen Stücke mit einander verknüpft sind. Da scheint nun der Grund des Wohlgefallens allerding's bisweilen darinn zu liegen, daß das Regelmäßige als nützlicher zur Beförderung gewisser Zwecke, wie das Nützliche überhaupt, nämlich wegen der damit associirten Idee des Angenehmen (§. 5.) ergößt, oder wegen der Ideen von Absichten und verständigen Ursachen die Aufmerksamkeit reizt c). Bisweilen aber darinne, daß bey einer solchen Art der Verknüpfung mehr Deutlichkeit ist, das Mannfaltige eher zusammen wahrgenommen, oder kraft des innern Organen - System eher zusammen empfunden werden kann d). Wenn gewisse Empfindungen

dungen einzeln genommen angenehm sind: so muß der Gegenstand in einem höheren Grade ergötlich seyn, welcher deren viele zugleich in die Seele bringt, wofern sie mit einander bestehen können. Und wenn ihr Beysammenseyn noch zu einer neuen Art von Empfindungen, zur Gewahrnehmung der Verhältnisse, Anlaß giebt, in welcher Gewahrnehmung entweder eine ursprüngliche, oder eine abgeleitete Quelle der Lust liegt; so ist dieß noch ein anderer Grund dazu.

3) Bey speciellern Untersuchungen findet sich aber ferner, daß diese Regelmäßigkeit oder Uebereinstimmung des Manchfaltigen, die in die äuffern Sinne fällt, gar oft nicht der einzige, nicht einmal der hauptsächlichste Grund ist von dem Wohlgefallen, auf welches man dennoch das Urtheil von der Schönheit der Sache gründet. e).

4) Insbesondere scheint bey der Gestalt eines menschlichen Körpers die Empfindung sehr zusammengesetzt zu seyn, und das Wohlgefallen aus einem Zusammenflusse mehrerer Ursachen zu entstehen. Ein Gesicht z. B. kann gefallen, und schön für einen Menschen seyn: a) wegen des Ausdruckes, der in den Mienen liegt, von solchen Neigungen, die mit seinen allgemeinen Begriffen und mit seinem gegenwärtigen Gemüthszustande übereinstimmen; ß) wegen des Ausdruckes solcher Geisteskräfte, die er mit Wohlgefallen, mit Hochachtung zu denken schon gewohnt ist; γ) wegen des Aus-

druc-

druckes der Empfindungen und Kräfte, wovon die Vorstellung die Begierden, die in dem andern sind, gewissermassen befriediget, oder selbne angenehmen Empfindungen verstärkt; 2) wegen der Zugesehung anderer Vorstellungen, die wegen der Aehnlichkeit oder sonst eines Zusammenhanges erweckt werden. f)

5) Ja bey dem vorzüglichen Wohlgefallen, das bey gewissen einfacheren Empfindungen entsteht, wie wenn eine Farbe vor der andern uns gefällt, möchte es wohl schon bisweilen geschehn, daß associirte Ideen mitwirken. g)

6) Aehnliche Bemerkungen lassen sich auch machen in Ansehung des Wohlgefallens oder Mißfallens, so wir an gewissen Tönen und deren Zusammenstimmung haben.

7) Und wenn diese Bemerkungen richtig sind, so ist Grund genug vorhanden zum Unterschiede der Menschen in Ansehung der Begriffe von Schönheit. Der Unterschied in der Organisation des Körpers, so theils von der Grundanlage, theils von der Ausbildung, herkömmt; der Unterschied der Gemüthsbeschaffenheit, der Erkenntnißfähigkeiten, Denkungsart, und des ganzen Gedanken-Systems, muß sich wirksam beweisen. Man erwäge hierbey besonders die Macht der ersten Eindrücke, von denen die Grund-Ideen herkommen, und die andern Ursachen, (§. 16.) die einer Vorstellung oder Neigung eine besondere Stärke geben können.

8) Unterbessen werden eben diese Betrachtungen, wenn man sie verfolget, auf die Gründe

de führen, warum gewisse Gesichtsbildungen oder Verbindungen von Tönen allgemein gefallen müssen:

9) Was aus dem vorhergehenden offenbar wird, ist dieses, daß bey dieser Art der Empfindungen das Vergnügen oder Mißvergnügen schon größtentheils aus solchen Ideen und Regungen entspringt, von denen wir keine klare Vorstellungen haben, aus einer Menge von Ideen und Regungen, die sich hinter oder unter einander verborgen halten, daß sie dem Auge des Geistes nicht sichtbar werden. Darum sind es feinere Empfindungen und reichere Quellen.

- a) S. Buffons allgemeine Naturhist. Th. V. S. 173. Th. VI. S. 25. f. nach der Berl. Uebers.
- b) S. Hutchesons Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend, Erste Abhandl. S. 80.
- c) SMITH'S Theory, Part. IV. ch. 1. Sutzers Theorie der Sch. K. und W. Art. Ordnung.
- d) S. Mendelssohns philos. Schriften Th. 1. S. 156. ff. HALLER Elem. physiol. lib. XV. Sect. III. § 15.
- e) Zu sehr aber streitet gegen diesen Grund HURKE in seiner Philos. Enquiry into the Orig. of our ideas of subl. and beautiful edit. V. Lond. 1767. (Deutsch).

A) S. Sulzers Theorie, Art: Schönheit. Kants Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhab. Königsb. 1768. 8.

B) S. Sulzers, Art. Klang. MURKIN'S Enquiry, Part. IV. Sect. XV.

§. 38.

Von den Vergnügungen der Einbildungskraft.

Die Vergnügungen, die aus Vorstellungen entspringen, wovon die Gegenstände selbst nicht, wenigstens ist nicht, vorhanden sind, haben, so wie der Schmerz, der aus eben dieser Quelle entspringt, auf das menschliche Herz den stärksten Einfluß; einen Einfluß, der nicht selten die Wirkungen der äusserlichen Gegenstände überwiegt. (S. 21.) Es ist der Mühe werth die Quellen dieser innern Lust und Unlust aufs genaueste aufzusuchen.

Die Erfahrung führet uns hiebey bald auf zweyerley Fälle. Bisweilen ergöset sich die Imagination an Vorstellungen, wovon die Gegenstände auch bey der wirklichen Empfindung angenehm sind. Dieser Fall scheint keine weitere Erklärung nöthig zu haben. Eben der Grund, der es machet, daß die eigentlichen Empfindungen davon angenehm sind, das noch nicht völlig erklärte Verhältniß gewisser Veränderungen unserer Organen mit unserem Innersten, (S. 36. 37.) muß uns die schwächern Empfindungen, die Nach- oder Vor-Empfindungen, angenehm machen.

Über

Aber gar oft ergötzet sich die Imagination an Vorstellungen, die bey der wirklichen Empfindung nicht angenehm sind. Wenn man diese Fälle genauer untersucht, so findet sich, daß die Gegenstände in der Phantasie deswegen einen andern Effect machen, weil sie entweder da nicht völlig mit denjenigen Eigenschaften erscheinen, wie bey der wirklichen Empfindung, sondern bisweilen durch Zusätze, bisweilen durch Weglassungen annehmlicher gemacht; oder weil in dem einen Falle die Empfindungs- Werkzeuge zu stark bewegt; zu heftig afficirt werden, da die Vorstellungen bey der Abwesenheit der Gegenstände in dem andern Fall nur sanft erschüttern.

Der vorzügliche Reiz bey den Wirkungen der Einbildungskraft kommt aber nicht bloß aus den oben (§. 20.) angeführten Ursachen, und aus der Fülle und Feinheit, (§. 37.) sondern auch bisweilen aus der Beschäftigung, die der Verstand, oder die Seele mit ihrem höhern Erkenntnißvermögen dabey findet.

§. 39.

Von dem Vergnügen, so bey dem Erkenntniß der höhern Art entsteht. Ob Wahrheit um ihr selbst willen gefällt?

Beschäftigung des Verstandes, Aufklärung seiner Begriffe, Erweiterung seiner Erkenntniß, ist den Menschen so frühzeitig, und so durchgängig angenehm; die Neigung zu dieser Art
von

von Vergnügen kann so stark werden, daß dieselbe ursprünglich, unmittelbar in dem Wesen der Seele und vermittelt eines Grundtriebes, gegründet zu seyn scheinen kann.

Wenn man unterdessen die Erfahrung genauer zu Rathe zieht, über sich selbst und über andere Beobachtungen anstellet und darüber nachdenket: so entdecket sich bald, daß dieses Vergnügen und diese Neigung wenigstens nicht schlechterdings und völlig für ursprünglich und unmittelbar gehalten werden können.

1) Denn die Vorstellung des manchfaltigen Nutzens, den ein Mensch von guter Erkenntniß und einem aufgeklärten Verstande zieht, ist ein zu offener und fast durchgängig sichtbarer Bewegungsgrund dabey.

2) Die Gründe, warum ein Mensch gegen Aufklärung und Erweiterung seiner Erkenntniß hier und da mehr oder weniger aufmerksam ist, geben ein gleiches zu erkennen.

3) Auch ist es nicht allemal Beschäftigung des Verstandes und höhere Erkenntniß, was die Menschen wirklich verlangen, wenn sie dieses zu verlangen scheinen, sondern Beschäftigung der Einbildungskraft und Vergnügen an innern Empfindungen.

4) Wenn einmal die Neigung an dieser geistlichen Beschäftigung stark und zur Gewohnheit geworden ist: so ist dieß ein Grund, weswegen das Vergnügen dabey sich weiter erstrecken kann, als es natürlicher Weise, nach den
ur-

ursprünglichen Gründen der Neigungen, gesehen seyn würde. (S. 16.)

Unter dessen scheint auffer allem dem doch noch irgend ein unmittelbarer ursprünglicher Grund vorhanden zu seyn; vornehmlich auch deswegen, weil wir kein Wohlgefallen daran haben, wenn man uns die Erkenntniß allzu leicht macht bey dem Unterrichte, den man uns giebt, selbst etwas zu denken haben wollen, und eben deswegen manchmal an Betrachtungen uns ergözen, weil sie uns etwas zu thun geben. Obgleich auch hier in manchen Fällen allerhand besondere Ursachen wirken können: so scheint doch aus allen zusammen genommen zu folgen, daß auch bey den Beschäftigungen des Verstandes gewisse Gefühle, die nur hier entstehen, um ihrer selbst willen, unmittelbar und ursprünglich der Seele angenehm sind.

Und es ist um so viel weniger bedenklich, dieses anzuerkennen, da es den vorhergehenden Entdeckungen in Ansehung der Gründe der andern Arten von Lust vollkommen analogisch ist.

Ob insbesondere Wahrheit um ihr selbst willen gefällt, wird nun auch leicht auszumachen seyn. Es giebt unangenehme Wahrheiten; und andere, gegen die viele Menschen oft ganz gleichgültig sind. Dieses führet gar leicht auf die Entdeckung, daß das Wohlgefallen an Wahrheit unsern andern Neigungen sehr untergeordnet ist. Wir scheuen aber den Irrthum, und wollen, daß wahr sey, was wir und andere für wahr halten, zumal in Dingen, die wichtig

tig für die Glückseligkeit sind. Hier wird die Wahrheit um des Nutzens willen geliebt. Auch die Vorstellungen der Phantasie, die Fiktionen selbst, müssen Wahrscheinlichkeit haben, um uns zu gefallen. Aber davon hängt ja die ideale Gegenwart der Gegenstände, die uns angenehm beschäftigen, ab. Endlich gefällt uns Wahrheit, weil sie gedenkbar ist, der Irrthum hingegen, entblößt von allem Scheine der Wahrheit, der offenbare oder scheinbare Widerspruch, gar keine Vorstellung giebt. In dem Falle kann man sagen, daß Wahrheit, vor dem Irrthume unmittelbar ergötzt; weil sie nämlich beschäftiget, ohne zu ermüden; unsere Kräfte, nicht ihre Einschränkung, uns fühlen läßt. Warum wir Wahrhaftigkeit an andern lieben, und wie fern uns selbst diese Eigenschaft natürlicher ist, als die entgegengesetzte, wird hiebei noch ohne viele Mühe ausgemacht werden können.

§. 40.

Folgen aus den bisherigen Betrachtungen zur Bestimmung des Wesens des Angenehmen und der unmittelbaren Quelle des Vergnügens.

Hierinn haben einige das Wesen des Angenehmen und die allgemeine Grundquelle des Vergnügens gesetzt. Das Vergnügen, sagen sie, entspringt allemal aus dem Gefühl unserer Kräfte, und alles dasjenige, was uns das Gefühl unserer Kräfte verschaffet, ist uns angenehm,

nehmt, was aber das Gefühl der Einschränkung derselben, unserer Schwäche, erwecket, ist unangenehm. a) Andere machen den Satz allgemeiner, und lehren, daß aus der Vorstellung, aus dem Anschauen der Vollkommenheit, das Vergnügen entspringe. Ob diese oder andere Erklärungshypothesen wirklich so durchgängig anwendbar sind, als sie es einigen zu seyn scheinen, kann nun aus dem vorhergehenden wohl schon beurtheilt werden. b) So viel kann nicht leicht übersehen werden, daß oftmals das Bewußtseyn unserer Kräfte und anderer Vollkommenheiten nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Vorstellung des Nutzens, aus ergötzt.

Folgen, die ohne Schwierigkeit daraus erkannt werden, und in der Lehre vom Vergnügen mit Nutzen gebraucht werden können, scheinen folgende zu seyn:

1) Daß unsere angenehmen und unangenehmen Empfindungen aus verschiedenen Quellen sich manchfaltig mit einander vermischen können.

2) Daß sowohl im Körper als in der Seele eigenthümliche Arten von Lust und Unlust gegründet sind; daß jedwede Art von Selbstgefühl angenehm seyn kann, und also so viele Quellen der Lust, als empfindliche Theile, im Menschen sind.

3) Manchfaltigkeit und Uebereinstimmung zusammen wahrgenommen gewähren uns die vorzüglichsten Vergnügungen. Wenn daher in
der

der Welt mehr Übereinstimmung als Mißhelligkeit und Widerspruch ist: so muß die Schärfung des Verstandes das Vergnügen mehren.

4) Aber muß nicht doch zugleich auch die Fähigkeit Dissharmonie gewahr zu werden, und also die Receptivität zum Mißvergnügen, mit wachsen; oder wie ist diesem abzuhelpfen?

5) Kann nicht als eine Hauptregel der Glückseligkeit angenommen werden: alle seine Bestimmungen, innerliche und äußerliche, mit einander in Harmonie zu bringen?

*) S. CARTES de passionibus animi, art. 94. 95. und Epist. part. I. ep. 6. KAESTNER Reflexion sur l'origine du plaisir, où l'on tache de prouver l'idée de DES-CARTES; qu'il nait toujours du sentiment de la perfection de nous mêmes; in der *Histoire de l'acad. royale à Berlin*; l'année 1749. *Theorie des sentimens agreables*. Paris 1749.

**) S. RECHERCHES sur l'origine des sentimens agréables par Mr. SULZER; in der *Hist. de l'acad.* 1751. 52. und deutsch in seinen vermischten Schriften. Mendelssohns philosophische Schriften, Berl. 1767. 8. HELVERTIUS de l'Esprit, disc. III. chap. IV. IX. etc. BONNET Essai analitique, chap. VII. X. XVII.

Dritte Abtheilung.

Von den Gründen einiger noch übriger Neigungen und Triebe.

S. 41.

Von dem Triebe zur Beschäftigung und Nachahmung, und dem Wohlgefallen, so der Mensch an den Werken der nachahmenden Kunst hat.

Aus den bisherigen Bemerkungen entdecken sich nun die Gründe des gleich oben (S. 8.) angemerkten Triebes zur Beschäftigung. Beschäftigung ist uns nämlich nöthig, sowohl um von dem bisweilen beschwerlichen Gefühl unthätiger Kräfte uns zu befreien, als auch um des Vergnügens theilhaftig zu werden, welches in der Realisirung unserer Ideen, und dem Gefühl unserer Kräfte überhaupt besteht. Auch wenn die Gegenstände auf uns wirken, fühlen wir. Aber wenn wir auf sie wirken, haben wir Vortheile, um welcher willen wir leicht gereizt werden, die Geschäftigkeit einem bloß leidenden Zustande vorzuziehen, auch ohne Absicht auf Erwerbungen.

Aus dieser Neigung zur Beschäftigung entspringt die Neigung zum Spiele und andern solchen Zeitvertreiben. Ferner ist die Neigung zur Nachahmung auch in so fern darinn gegründet, in wie fern demjenigen, der Beschäftigung sucht, eine jede Vorstellung leicht gefällt

füßt und ihn wirksam macht, die ihm Beschäftigung verspricht *). Die Vorstellung des Nuzens gesellt sich freylich auch dazu.

Zugleich sehen wir das Wohlgefallen an der nachahmenden Kunst hierinn mit gegründet. Die Betrachtung derselben giebt eine manchfaltige Beschäftigung. Aber es kommen auch wohl noch andere Gründe hinzu. Sollte nicht manchmal die Gewahrnehmung seiner Geschicklichkeit, daß man Kunst verstehen und beurtheilen könne, mitwirken? Der Gedanke, daß es menschliche Kunst, wäre eine sehr weit hergeholtte Ursache des Vergnügens. Aber man kann dieselbe vielleicht doch nicht ganz ausschließen **).

*) Iselins Geschichte der Menschheit, B. I. S. XXV.

***) Mendelsohns philos. Schriften, Th. II. S. 107. f. f.

S. 42.

Gründe des Wohlgefallens, am Großen und Erhabenen, am Neuen, Wunderbaren, Tragischen Komischen und Naiven.

Das Große und Erhabene kann angenehme Gemüthsbewegungen erregen, ethmal deswegen, weil viele Realität darinn liegt, folglich viele Beschäftigung. Sodann weil vermöge der Sympathie ähnliche Gemüthsbewegungen in uns hervorgebracht werden. Wir scheinen uns selbst größer, wenn wir das Große uns lebhaft vorstellen. Es kann in einigen Fällen

die Vorstellung des Möglichen, oder der Rechtschaffenheit und Tugend, noch hinzukommen.

Das Neue verschaffet uns ein neues Gefühl, bringt starke Bewegungen in uns hervor, (Log. S. 28.) kann auch allerhand Hoffnungen erwecken. Das Wunderbare ist neu, sonderbar, bisweilen groß, kann auch sonst unsern Neigungen schmeicheln, und ist also ergößend, wenigstens für die Phantasie.

Das Wohlgefallen, so wir am Tragischen, dem schrecklichen Großen, dem Erhabenen unter Gefahren, bey der Nachbildung oder der idealen Gegenwart haben, kann aus mancherley Quellen entspringen. Zu vermuthen ist, daß folgende Ursachen sich hauptsächlich wirksam beweisen. Das Wohlgefallen, so wir am Großen und Erhabenen haben, an der Tugend, an der Ueberwältigung des Lasters; die Abwechslung solcher Vorstellungen, die sanft erschüttern; die Befriedigung der Neugierde, indem wir sehen, was nicht immer zu sehen ist, und wobey künstliche Verwickelung uns beschäftigt; die Bemerkung der Kunst in der Nachahmung; vielleicht auch manchmal die Eigenliebe, die es nicht übel empfinden kann, wenn wir Zuschauer bey so großen Auftritten sind; vielleicht auch das Gefühl unsers Wohlergehens bey dem Contrast entgegenesetzter Zustände, die aber nur idealisch gegenwärtig sind, und uns nur durch die Sympathie treffen *)

Und einige dieser Ursachen können nebst andern auch bey wirklich vorhandenen Nebeln wirken,

ten, und machen, daß wenigstens von einer Seite angenehme Regungen entstehen bey der Vorstellung oder Empfindung sowohl eines fremden als eines eigenen Unglückes.

Die Ursachen der ergötzenden Gemüthsbewegungen, die das Lächerliche und das Komische uns erregt, scheinen hauptsächlich folgende zu seyn. Es ist etwas neues, sonderbares und ungewöhnliches bey'm Lächerlichen. Es kann der Eigenliebe ein ergötzendes Gefühl erregen, andere unvollkommener und schwächer, sich daneben stärker und vollkommener zu finden. Letzteres ist die Ursache, warum der Weise nicht viel lachen soll; ersteres, warum diejenigen, die weise scheinen wollen, sich auch wohl Gewalt anthun, nicht zu lachen. Einiges bey'm Lachen geht mechanisch zu. Bey der künstlichen Vorstellung des Lächerlichen ist die geschickte Nachahmung noch überdieß eine eigene Quelle des Vergnügens **).

Das Naive, ein simpler aber starker Ausdruck der Natur, sonderlich der unschuldigen Natur, da, wo sie sich verbergen will, gefällt und ergötzt desto mehr, je größer die Simplizität und die Stärke dieses Ausdruckes ist. Es lassen sich verschiedene Ursachen davon gedenken. Wir haben das Vergnügen, dabey mehr zu entdecken, als der andere uns sehen lassen will, ein Gefühl unserer Kraft. Wir lieben Natur, Offenherzigkeit und Unschuld. Wir dünken uns klüger zu seyn, wenn wir solche Handlungen

anderer ansehen; und dieß ist doch auch nicht unangenehm ***)).

*) S. Kautenbergs Anmerkungen zu Somes Versuchen, S. 30. Mendelsohns ph. Schriften Zw. Aufl. Th. I. S. 132. f. f.

**) S. CARTES de passionibus animae, art. CXXIV. f. f. Traité des causes physiques et morales du rire, à Amsterd. 1768. Deutsch. 1772.

***) Vielleicht scheinen etliche dieser Untersuchungen einigen außer dem Bezirke der Moralphilosophie zu seyn. Allein wenn man nur sich erinnert, daß Lenkung der Gemüther, und Bestimmung der Moralität der Handlungen und Neigungen, die Zwecke des Moralisten sind: so wird jener Gedanke sich bald verlieren.

S. 43.

Von dem Triebe zum Leben und zur Vollkommenheit,
nebst Schlussfolgen.

Liebe zum Leben, Trieb zu leben, gehören allerdings unter die natürlichen und merkwürdigsten Bestimmungen des menschlichen Willens. Aber da das Leben nichts anders ist als die Folge von Zuständen und Empfindungen, die unsere Selbstthätigkeit oder der Einfluß der äußerlichen Ursachen hervorbringt, das Unangenehme aber der Mensch an und für sich nicht begehret: so ist also die Liebe zum Leben nichts anders als das Resultat aus den manchen mit dem Begriffe von unserer Existenz verknüpften
an

angenehmen Vorstellungen, und den darauf gegründeten Erwartungen und Wünschen. Dieß erhellet auch aus den Umständen, unter welchen die Liebe zum Leben aufhöret, und Wunsch gar nicht zu seyn, entsteht.

Eben also ist der von einigen zum Grundtrieb gemachte Trieb zur Vollkommenheit nicht ein eigener einfacher Naturtrieb; sondern dieser Name faffet vielerley zusammen, nach der Verschiedenheit der Bedeutungen des Wortes Vollkommenheit. (Metaph. S. 13.) Nämlich man versteht darunter

1) Wohlgefallen an dem was vollständig ist, alles hat, was ihm gehöret.

2) Wohlgefallen an Kräften, Geschicklichkeiten, nützlichen, werthgeachteten Eigenschaften, besonders den eigenen.

3) Wohlgefallen an zweckmäßiger Übereinstimmung des Manchfaltigen.

Woher nun der Trieb zur Vollkommenheit nach allen diesen Erklärungen entstehe, ist aus dem Vorhergehenden nicht schwer zu erörtern.

Und nun wird sich auch mit hinständlicher Einsicht beurtheilen lassen, wie fern die gewöhnlichen Antworten auf die wichtige Frage vom Grunde und Zusammenhange der Neigungen und Triebe, die Behauptungen, daß die Selbstliebe, oder gar der Eigennuß und die Eigenliebe, oder das Anschauen der Vollkommenheit oder das Bestreben nach der Erweiterung und Aufklärung seiner Erkenntniß u. s. w. der Grund von allem seyn, gründlich und

genugthuend sind? Ob sie viel gründlicher sind, als die auf der andern Seite angenommenen fast unzähligen Grundtriebe?

Zum Beschlusse kann auch eine sehr subtile, aber nicht sehr interessante, auch nicht ganz neue Frage hiebey ermogen werden; nämlich ob der Reiz des Angenehmen oder die Empfindung des Unangenehmen für die eigentliche Triebfeder des Willens zu halten sey? *)

*) S. CIC. fin. II. 3. 6. LOCKE B. II. ch. XXI. §. 31. seq. SEARCH, The light of Nature, Tom. I. chap. VI.

Zweytes Hauptstück.

Grundlehren vom Rechte, oder der Wissenschaft, die freyen Handlungen der Menschen nach Gesetzen zu ordnen.

Erster Abschnitt.

Von der moralischen Freyheit, der Beherrschung des Willens, und den darauf sich beziehenden Gesetzen überhaupt.

§. 44.

Begriff und Realität der moralischen Freyheit.

In dem vorhergehenden Hauptstücke sind die innersten und ursprünglichen Bestimmungen

gen des Willens untersucht worden, physische Gesetze, denen sich der Mensch nie gänzlich entziehen kann, wenn er gleich wollte.

Doch ist durch diese Gesetze des Willens der Mensch nicht so genau bestimmt, daß nicht seine Begierden und Handlungen noch in sehr vielen Stücken von seiner Willkühr und Selbstthätigkeit abhingen. Sein Wille folgt zwar nothwendig dem stärkern Eindrücke der Vorstellungen vom Guten und Bösen. (§. 4 — 6.) Aber ob und wie sehr ihm etwas gut oder böse scheinen soll, hängt wenigstens zum Theil von ihm selbst ab, von seiner Überlegung, und von andern Dingen, wozu er sich nach Wohlgefallen bestimmt. Der Gedanke kann die Empfindung beherrschen. Die Sympathie kann durch die Reflexion erhöht oder unterdrückt, gestärkt oder geschwächt werden.

Hierauf gründet sich die moralische Freyheit des Menschen, das Vermögen nach vernünftigen Vorstellungen und den eigenen besten Einsichten sich zu bestimmen. Ein moralischer Sklav ist derjenige, der nicht das Vermögen besizet, den Vorstellungen seiner Vernunft zu folgen, seine Begierden und Neigungen darnach zu regieren. Diese Art der Freyheit hat die Natur keinem Menschen ganz versagt, und kann kein Tyrann ganz benehmen. Der Mensch bleibt bey dieser seiner Freyheit zwar immer den Grundtrieben unterworfen; aber nicht blinden, sondern von Vorstellungen der Überlegung geleiteten, und diesen Vorstellungen gewissermassen

unterworfenen Trieben. Und also nimmt die Freyheit zu, wie die Erkenntniß und ihr Einfluß auf den Willen zunimmt. *)

Daß unsere Triebe noch immer in einer gewissen Unabhängigkeit von den Vorstellungen der Überlegung sich erhalten, ist auf diejenigen Fälle wenigstens gut, wo die Überlegung zu späte wirken würde.

*) Nach demjenigen Begriffe von der Freyheit, wo das innere Vermögen zu wählen zum Wesen der Freyheit gerechnet wird, müßte man wohl umgewandt sagen, daß wenigstens zuletzt die Freyheit abnimmt, wie der Verstand oder die Erkenntniß wächst.

§. 45.

Eintheilung der Handlungen in Rücksicht auf diese Freyheit.

Handlungen, die von unserer Freyheit, oder verständigen Willkühr abhängen; Handlungen also, wozu der Mensch nicht vermöge der Grundtriebe im Willen oder im Körper bestimmt war, die er hätte unterlassen können, wenn er sein Vermögen über diese Triebe hätte gebrauchen wollen, heißen freye Handlungen.

Keine freyen Handlungen sind also

1) Die ganz unwillkührlichen, in der Natur des Körpers nothwendig gegründeten Wirkungen und Bestimmungen.

2) Die aus der Natur des Körpers und den Grundtrieben der Seele nothwendig ent-

entspringenden Empfindungen und Begierden.

Freye Handlungen sind hingegen

1) Die unüberlegten unvorsichtigen Handlungen; unter Umständen, wo die Ueberlegung und mittelst derselben die Veränderung der Handlung, wenn wir gewollt hätten, uns möglich gewesen wäre.

2) Diejenigen sogenannten unwillkürlichen Handlungen, die man allerdings jetzt gewollt hat wegen gewisser Umstände; da man sie bey andern Umständen verabscheuet hätte.

3) Diejenigen unwillkürlichen Handlungen, die nicht von einer ursprünglichen, sondern freywillig erworbenen Disposition der Organen herrühren.

4) Ueberhaupt diejenigen Handlungen, die zwar unter gewissen Umständen physisch nothwendig geworden, aber unter Umständen, die einer zu vermeiden einmal im Stande gewesen war.

Man sieht aber, wenn man nach diesen Begriffen die verschiedenen Sattungen der menschlichen Handlungen im Allgemeinen eintheilet, auch auf die allgemeinen, gewöhnlichen, innerlichen und äußerlichen Bestimmungen, Kräfte und Situationen der Menschen. Die Ausnahme in einzelnen Fällen hänget vom Beweise ab.

S. 46.

Von den Mitteln, unvorsichtlicher Handlungen sich zu entwöhnen.

Der Vernunft zu folgen, nicht die Triebe uns hinreißen zu lassen, vielerley Dinge unüberlegt zu thun, ist eine der ersten Regeln der praktischen Philosophie, und aus dem Vorhergehenden schon verständlich. Die Mittel dazu erhellen aus den Ursachen des entgegengesetzten Verhaltens.

1) Unachtsamkeit und Leichtsinn ist eine dieser Ursachen. Sey aufmerksam auf dich, siehe nicht etwas leicht für eine Kleinigkeit an, denke zum voraus auf allerhand Fälle; sind die Regeln dagegen — Gewöhne zur Aufmerksamkeit und Gegenwart des Geistes, benimm den Leichtsin; heißt die Regel, wenn man die Cur an andern vorzunehmen hat.

2) Lebhaftigkeit ist eine andere Ursache solcher Uebereilungen. Gib acht, gib doppelt auf dich acht, wenn du gewahr wirst, daß dich Dinge stark afficiren; und forsche nach den Ursachen davon, vielleicht lassen sie sich zum Theil heben.

3) Adsociation gewisser Ideen, gewisse Dispositionen der Organe, sind die dritte Ursache. Was die Regel dagegen befiehlt, durch Einmischung anderer anders wohin ziehender Ideen, jene Adsociation, durch Wiederholung des gewaltfamen Widerstandes, den man in der Stunde der Aufmerksamkeit thut, jene Disposition:

ktionen aufzuheben; dieses ist freylich leichter gesagt als bewerkstelliget, aber darum doch nicht unmöglich.

§. 47.

Neigungen entkräften oder stärken, ausrotten oder erzeugen.

Die Gründe der Begierden und Neigungen hängen oftmals von unserer Gewalt und Willkühr ab; folglich können Neigungen entkräftet, ausgerottet, erzeugt, und gestärket werden.

Nämlich:

1) Wenn Neigungen geschwächet werden sollen: so müssen entweder die Vorstellungen und Empfindungen, die jedesmal die Begierde erregen, geändert werden; oder es muß ihre Wirkung gehindert werden, dadurch, daß man andere Neigungen erwecket. Denn vielerley Neigungen zugleich theilen die Aufmerksamkeit, das Empfindungs- und Begehrungsvermögen. Und die neue Neigung kann die vorige entkräften, theils wenn sie ihr entgegen ist, theils wenn sie so viel Aehnliches damit hat, daß sie das Wesentliche oder Stärkste der Begierde erfüllt. Im letztern liegt eine der vornehmsten Regeln zu Lenkung der Gemüther. Wenn man aber die Gründe einer Neigung gerade zu angreifen will, die reizenden Vorstellungen, und ferner die Gründe von diesen: so sucht man bisweilen nur die Gelegenheiten zu vermeiden, wo diese Vorstellungen erneuert werden können, daß sie also von selbst absterben; bisweilen

len berichtigt man sie, indem man ihnen mehrere Vollständigkeit giebt, näher zur Quelle sie führt, die Sache genauer kennen lehrt. Bisweilen ist das Beste, zu zerstreuen, bisweilen, muß das falsche System durch vernünftige Betrachtungen angegriffen und über den Haufen geworfen werden. Die Cur führet bisweilen bis zum Körper und der äußersten Situation.

2) Wenn man fortfähret, das zu thun, was die Entkräftung der Neigungen erfordert: so werden sie oftmals völlig ausgerottet werden können.

3) Neigungen erwecken, heißt nichts anders, als solche Vorstellungen erwecken, vermöge deren die Sache, zu der einer Neigung bekommen soll, als vorzüglich angenehm oder nützlich, oder beydes zugleich, erscheint. Je nachdem daher einer schon andern Neigungen sehr ergeben ist, oder nicht; je nachdem muß der Werth der Sache mehr oder weniger groß erscheinen; die formelle Vollkommenheit der Vorstellungen mehr oder weniger groß seyn. Diese Vorstellungen können erweckt werden durch unmittelbare Empfindungen; wobey es denn sehr nöthig seyn wird, alles so zu veranstalten, daß der erste Eindruck vortheilhaft, (§. 16.) und daß also die rechte Zeit in Acht genommen wird. Sie können aber auch durch sympathetische Mittheilung, vermöge wirklicher oder nur in der Imagination gegenwärtiger Personen; sie können durch Raisonnement erweckt werden.

4) Neig

4) Neigungen stärken, heißt, die reizenden Vorstellungen entweder nach ihrem innern Gehalte, oder nach ihrer Zahl, oder nach ihrer Lebhaftigkeit, Geläufigkeit, Wahrscheinlichkeit, verstärken; den widrigen Eindrücken zuvorkommen, die hinderlichen Vorstellungen vernichten, die entgegenstehenden Neigungen untergraben und schwächen, die mächtigen Neigungen in Verbindung bringen, interessiren.

Können Neigungen ausgerottet werden, die von der Natur herkommen; oder Neigungen, die in der Natur nicht lagen, erzeugt werden? Diese Frage wird sich ohne Zweifel aus dem Vorhergehenden beantworten lassen; wenn nur fürs erste genauer bestimmt wird, was Natur, Neigungen, und Neigungen, die von der Natur herkommen, heißen sollen; und wie fern man behaupten könnte, daß Neigungen von der Natur herkommen, oder in der Natur gegründet sind. *)

Auf Abneigungen das Bemerkte alles anzuwenden, wird wenig Mühe erfordern.

*) S. die oben (§. 17.) citirten Schriften. Desgl. VERDIER, *memoires et observations sur la perfectibilité de l'homme.* (Götting. Anz. 1775.)

§. 48.

Die Vorstellungen des Verstandes einzurichten, daß sie einen Eindruck auf das Gemüth machen.

Dem Moralisten scheint bey diesen allgemeinen Untersuchungen hauptsächlich obzuliegen, daß

daß er die Frage genau erörtere, wie durch vernünftige Vorstellungen, durch Beybringung gewisser allgemeiner Begriffe und Grundsätze, etwas über den Willen ausgerichtet werden könne.

Wenn wir uns erinnern, wie es bey dem Einbrücke, den eine Vorstellung auf den Willen machen soll, auf die formelle Beschaffenheit derselben ankommt (§. 4. 6.); ferner was für einen Einfluß die Neigungen und herrschenden Begierden auf die Bestimmung unsers Beyfalls und unsere Urtheile haben (Log. §. 75.) so erhellet leicht, daß folgende Punkte hauptsächlich dabey zu beobachten seyn.

1) Man muß seine Vorstellungen so einrichten, daß man Aufmerksamkeit, und wo möglich Vergnügen damit erwecket.

2) Sie müssen stark ausgezeichnet, lebhaft seyn, in die Imagination eindringen.

3) Wenn daher allgemeine Begriffe Gemüths- bewegungen hervorbringen sollen, müssen sie in vortheilhafte Verbindung mit den Bildern der Phantasie gebracht werden, daß diese leicht und in Menge durch sie erweckt werden können, sie zu unterstützen.

4) Wenn Vorstellungen einen beständigen Einfluß auf das Verhalten haben sollen: so müssen sie geläufig gemacht, und mit den herrschenden Ideen in Verbindung gebracht werden.

5) Wenn eine Begierde gegen etwas, oder Verabscheuung, in einem Menschen erwecket werden soll; so muß er überführt werden, daß die

die Sache wirklich so ist, wie man sie ihm vorstellt; und zwar für ihn, oder in Ansehung seiner.

6) Viel ist daran gelegen, daß derjenige, so den andern überzeugen und bewegen will, es selbst scheine.

7) Die mehrern Bewegungsgründe müssen so geordnet werden, daß sie einander aufs beste unterstützen; und so geknüpft, daß sie schnell zusammen, und zuletzt wie ein Schlag wirken (§. 4 Log. §. 28.)

8) Vorstellungen, durch die der Wille gelenket werden soll, müssen oftmals erneuert werden, damit sich ihre Vollständigkeit, Gewißheit und Geläufigkeit nicht verliert.

§. 49.

Folgen aus dem Vorhergehenden.

Aus dem Vorhergehenden zusammen lassen sich noch einige Folgen ziehen, die für die Praxis vielleicht bey dieser ganzen Materie das Wichtigste sind, und wegen ihrer Allgemeinheit in den Grundlehren der praktischen Philosophie gehören.

Wer über das Gemüth eines Menschen Gewalt sich erwerben will, seine Neigungen zu regieren,

1) Muß das ganze Gemüth, die ganze Denckungs-Art, das ganze Naturell desselben, so viel möglich, kennen.

- 2) Eine allgemeine Kenntniß von den menschlichen Neigungen haben.
- 3) Er muß sich beliebt zu machen suchen.
- 4) Keine eigennützig oder sonst mißfällige Absichten zu haben scheinen.
- 5) Zwang so viel als möglich vermeiden, und so viel als möglich alles dahin veranstellen, daß der andere sich selbst von freyen Stücken zu bestimmen scheinet.
- 6) Besonders ist es zweckwidrig, Gewalt zu gebrauchen, und überhaupt große Anstalten setzen zu lassen, wenn die Neigung nur solche Gründe hat, bey denen sie selbst bald erkalten muß.
- 7) Geduld haben, sich nicht übereilen, Herr über sich selbst seyn, ist hiebey wesentlich.

§. 50.

Grundbegriffe von den Gesetzen in der moralischen Bedeutung.

Gesetze heißen in der allgemeinsten Bedeutung, wie der berühmteste Schriftsteller in diesem Fache richtig bemerkt hat, jedwede nothwendige, aus der Natur der Dinge entspringende Verhältnisse, a) oder, wenn man lieber will, jedwede Anzeigen dessen was geschehen muß, nothwendig ist. So nimmt man das Wort, wenn in der Physik von den Gesetzen der Bewegung, oder in der Logik von den Gesetzen des Denkens geredet wird. Auf eben diese Bedeutung führet auch, bey gehöriger

ger

ger Entwicklung, der Begriff zurück, den in der Wissenschaft von den freien Handlungen, Rechten und Pflichten, dieser Name anzeigen soll. Moralische oder rechtliche Gesetze sind nämlich, nach dem allgemein ausreichenden und in der Natur Grund habenden Begriffe, die Anzeigen, Vorschriften, dessen, was nothwendig ist, wegen des Verhältnisses der Handlungen zu den Grundtrieben des Willens und den daraus entspringenden wesentlichen Absichten, zufolge der besten Einsicht unserer Vernunft von den Folgen der Handlungen. Es ist alhier keine absolute Nothwendigkeit, sondern nur eine hypothetische; welche aus der Zusammenwirkung vernünftiger Einsichten und der Grundtriebe entsteht, und die moralische Nothwendigkeit genannt wird. Daher können diese Gesetze auch Gesetze der moralischen Nothwendigkeit, oder Gesetze des vernünftigen Wollens heißen. Diese moralische Nothwendigkeit ist die natürliche Verbindlichkeit, b) die ein jeder Vernünftiger sich selbst auflegt, und auf die alle übrigen sich gründen. Was diese Gesetze des freien Willens also nothwendig machen, ist Pflicht; was sie erlauben, dazu hat man Befugniß oder Recht. Leicht begreift man, daß, was sie befehlen, nach ihnen auch erlaubt seyn muß, weil kein Widerspruch unter den Wahrheiten seyn kann.

Aus diesen allgemeinen Grundbegriffen entstehen ohne Mühe die Begriffe von den Hauptgattungen der Gesetze. Es giebt nämlich po-

ficive Gesetze, deren Verbindlichkeit sich allernächst auf den bekannt gemachten Willen eines andern gründet, der eben darum, weil sein Wille dieses Ansehn hat, ein Oberer genannt wird. Daß aber der Wille eines andern ein solches Ansehn, eine solche Gewalt über unsere freyen Handlungen haben kann; dieß ist eine Folge aus jenem Grundbegriffe von der moralischen Nothwendigkeit, aus den ersten Grundgesetzen des vernünftigen Willens. c) Sie theilen sich wieder in göttliche und menschliche. Ihnen stehen also die natürlichen Gesetze entgegen, als solche, deren Verbindlichkeit oder moralische Nothwendigkeit ohne Rücksicht auf den Willen eines andern sich erkennen läßt. d)

Nach gehöriger Unterscheidung der Arten der Gesetze lassen sich die Einwürfe gegen diesen rechten philosophischen Grundbegriff leicht beantworten. e)

a) MONTESQUIEU de l'Esprit des loix, im Anfange des Werks.

b) Diese Erörterung der Begriffe von Pflicht und Verbindlichkeit ist von Wolfen, und macht seinen philosophischen Einsichten Ehre. Ganz vorsichtig hat er sich aber doch nicht ausgedrückt, Institut. jurispr. nat. S. 35. und dadurch zu nachtheiligen Folgerungen Anlaß gegeben. Man vergleiche aber mit seinen und unsern Grundbegriffen die sonst gewöhnlichen Erklärungen von der Verbindlichkeit; und man wird einsehen, wie sehr es diesen an Licht und an festem Grunde fehlt;

Ⓞ.

- S. PUFENDORF. I. N. et G. lib. I. cap. VI. §. IV. seq. GROTIUS** ist dem wahren Begriffe nahe gewesen, lib. I. c. I. §. 10.
- e) Davon in den folgenden §. Wo diese natürliche Folge gar nicht Statt findet; da ist auch eigentlich nicht Regierung, Gesetzgebung, Verbindlichkeit; sondern physischer Zwang, oder gar nichts. Vergleiche PUFEND. I. c. §. IX. seqq.
- d) Die Begriffe der weitern Eintheilung der Gesetze und Pflichten in G. und Pf. des äusserlichen Verhaltens und der innern Rechtschaffenheit, des äusserlichen Zwangs und der blossen innern Verbindlichkeit, werden im Folgenden erörtert werden.
- e) **S. PESTEL, Fund. I. N. §. 216.**

§. 51.

Natürliches Verhalten der Menschen gegen die Vorschriften eines andern. Wichtigkeit des Unterschiedes der Bewegungs-Gründe bey Befolgung der Gesetze. Vorläufiges Merkmal des Tugendhaften.

Gesetze von einem andern sich vorschreiben zu lassen und ihnen Gehorsam zu leisten, kann der Mensch wohl schwerlich durch einen besondern Grundtrieb bestimmt zu seyn schelten.

Aber allgemeinere Triebe, die dieses bewirken können, giebt es in dem Menschen verschiedene. Dies sind nämlich vor allem Liebe zu den Gesetzen oder dem Gesetzgeber, auf gleiche Weise Ehrfurcht und Hochachtung, Hoffnung

des Gewinnstes, oder überhaupt angenehmer Folgen, Furcht vor unangenehmen Folgen.

Daß es nicht gleichgültig, aus was für Bewegungsgründen einer den Gesetzen gehorcht; und daß die allgemeine Ergebenheit gegen die Gesetze eine überaus wichtige Triebfeder, kann man bald einsehen lernen.

Und hierinn unterscheidet sich der rechtschaffene Mann, derjenige, der Tugend hat, von andern. Er liebt die Gesetze, und beobachtet sie aus Neigung, wird nicht bloß durch die Vorstellung von Strafen, oder Belohnungen, bey jedweder Handlung bestimmt; er würde den Gesetzen, die andere nur aus Furcht oder Eigennus beobachten, noch gemäß handeln, wenn auch keine Gewalt, die ihn zwingen kann, mehr vorhanden wäre.

S. 52.

Grundregeln für die Wissenschaft der Gesetzgebung im Allgemeinen betrachtet.

Wenn derjenige, der andern Gesetze giebt, dabey die Absicht hat, daß die Handlungen nicht sowohl nach dem Buchstaben, als nach dem Sinne und Zwecke, denselben gemäß seyn sollen; wenn er nicht nur auf eine Zeitlang einzelne Handlungen, sondern die Neigungen und die ganzen Charaktere der Gemüther ordnen will: so werden folgende Regeln für ihn wichtig seyn.

1)

1) Er muß eine allgemeine Liebe und Achtung gegen seine Gesetze zu erwecken suchen. Die ganze Erziehung, das Beyspiel, besonders derjenigen, deren Beyspiele den meisten Eindruck machen, die Verknüpfung der Gesetzgebung mit der Religion, endlich die innere Beschaffenheit der Gesetze, nach welcher sie mit den natürlichen oder erzeugten herrschenden Trieben übereinstimmen, können dieses bewirken.

2) Diejenigen Strafen und Belohnungen wählen, die nach dem besondern und allgemeinen letzten Zwecke die besten sind; und also überhaupt zu wissen, wo es gut ist, dieser Mittel sich zu bedienen. Diejenigen Strafen zu gebrauchen, die allen Absichten, die man hat oder künftig haben wird, am wenigsten nachtheilig sind; der härtesten Strafen sich so lange als möglich zu enthalten, die geringen wirksam zu machen, entweder nach den Neigungen die Strafen, oder nach den Strafen die Neigungen, einzurichten, sind einige der bestimmten Regeln, die aus der allgemeinen fließen.

3) Der Gesetzgeber muß den Charakter seines Volkes oder seiner Untergebenen, und die Ursachen, die diesen also bestimmen, genau kennen.

4) Neigungen die sich nicht ausrotten lassen, muß er schonen; und was sich nicht auf einmal thun läßt, nach und nach möglich machen.

5) Er muß also suchen, das, was durch Beobachtung seiner Gesetze der Mensch an

Glückseligkeit zu verlieren scheint, ihm wenigstens durch Hoffnung oder andere ideale Vortheile reichlich zu ersetzen.

6) Den Schein des Zwanges und Eigennusses zu vermeiden, unter dem Scheine der Freyheit den andern in die Nothwendigkeit setzen, sich selbst dahin zu bestimmen, wo man ihn haben will; ist im Großen wie im Kleinen wichtig, aber schwer.

*) MONTESQUIEU Esprit des Loix, liv. XIX.
Michaelis Nos. Recht, besonders die Vorrede zum Viten Bande.

Zweyter Abschnitt.

Von den Gesetzen der Natur, oder den natürlich erkennbaren Grundgesetzen des vernünftigen Willens.

§. 53.

Genauere Entwicklung und Bestimmung des Begriffes von den Gesetzen der Natur.

Den positiven Gesetzen werden die natürlichen (§. 50.) in einer gedoppelten Bedeutung entgegen gesetzt; bald in Ansehung des wirkenden Grundes der Verbindlichkeit, bald in Ansehung des Erkenntniß-Grundes. In jener Bedeutung stehen sie den willkürlichen Gesetzen, Verordnungen und Gebräuchen entgegen;
in

in dieser den durch göttliche Offenbarung oder menschliche Promulgation bekannt gemachten.

Die gemeinschaftliche Natur der Menschen, und anderer Dinge, in welchen der Erkenntniß- und Bewegungsgrund zu gewissen Regeln des Verhaltens lieget, ist hier und da, beständig oder gewöhnlich, auf verschiedene Weise modificirt. Die Natur könnte also vielleicht hier einiges erfordern und lehren, was sie dort nicht also mit sich bringt. Darum scheint es nöthig, allgemeine und particuläre, absolute, und hypothetische Gesetze der Natur, auch in Ansehung des vernünftigen Willens, zu unterscheiden.

§. 54.

Existenz und Erkenntniß-Gründe natürlicher Gesetze ohne Rücksicht auf die Religion.

Wenn man kein Gesetz will Statt finden lassen, wo nicht ein Oberer ist, dessen Wille etwas zum Gesetze macht, und der den Uebertretern Strafen androht: so giebt es freylich keine Gesetze der Natur, ohne wenn man beweisen kann, daß es einen Herren der Natur giebt, und daß sein Wille uns gewisse Regeln des Verhaltens aufleget.

Aber wenn diese enge Bedeutung des Wortes Gesetz nun einmal in der Philosophie nicht durchgängig anerkannt wird, und nicht wohl anerkannt werden kann: so wird man auch ohne Rücksicht auf die Theologie erweisen können,

daß es Gesetze der Natur giebt. Wenn man nämlich darthun kann, daß gewisse Regeln des vernünftigen Verhaltens mit Freyheit begabter Wesen ihren Grund in der Natur haben, und auch vermittelst der natürlichen Erkenntniß offenbar werden. Und wer wollte dieses leugnen?

Folgende in dem Grundbegriff (§. 50.) enthaltene Sätze geben die nähere Anzeige der Merkmale und Erkenntniß-Gründe der Gesetze der Natur in dieser Bedeutung:

1) Alles dasjenige, was die Erwägung seiner Natur, seine wahren unabänderlichen Grundtriebe, dem Menschen zur wesentlichen Absicht seines freyen Verhaltens machet, ist Gesetz der Natur.

2) Nicht weniger, was aus seinen unabänderlichen, oder den Grundtrieben und wesentlichen Absichten gemäßen, Verhältnissen also folgt;

3) Insbesondere also auch was die Natur des Ganzen und die darin herrschenden Gesetze, vermöge seiner Abhängigkeit von denselben, ihm moralisch nothwendig machen.

§. 55.

Natürliche Gesetze als göttliche Gesetze betrachtet.

Wenn der Mensch ein verständiges Wesen als den Urheber der Natur erkennt, so werden ihm bald diese Grundsätze Gesetze in der genauesten Bedeutung. Denn der Schöpfer ist Herr in einer weit vorzüglichern Bedeutung, als

als es ein Mensch seyn kann. Wenn nun der Mensch die vernünftige Neigung heget, demjenigen sich gefällig zu machen, der der Urheber seines Daseyns, die vollkommenste Weisheit und Güte, die Quelle alles Guten ist, und alles in seiner Gewalt hat; wenn er sich fürchtet, sein Mißfallen zu erwecken; kurz, wenn er, aus was für Gründen es auch geschieht, den Vorsatz hat, dem Willen seines Schöpfers sich gemäß zu bezeugen; so wird ihm alles dasjenige ein heiliges Gesetz, wovon er sich vorstellte, daß es der Wille Gottes sey.

Unsere Kenntniß aber von dem göttlichen Willen in Ansehung unserer Handlungen beruhet auf folgenden Grundsätzen:

1) Gott ist das vollkommenste und gütigste Wesen. Unvollkommenheit, Uebel, Elend, sind keine Dinge, die er wollen kann. Die größte Vollkommenheit des Ganzen will er. Folglich will er ohne Zweifel auch, daß wir unser Verhalten darnach einrichten. Alle Handlungen also, die die Vollkommenheit der Welt, die Glückseligkeit der Lebendigen, zu erhalten oder zu befördern wahrhaftig geschickt sind, die sind auch dem göttlichen Willen gemäß. Handlungen hingegen, die die Glückseligkeit der Lebendigen hindern, sind dem göttlichen Willen zuwider.

2) Was wahrhaftig eine Grundbestimmung der Natur ist, kann dem göttlichen Willen nicht zuwider seyn. Den unabänderlichen Grundtrieben, und den unabänderlichen Verhältnissen
der

der Dinge, darf der Mensch also folgen, mit Ueberzeugung, daß er auf diese Weise dem göttlichen Willen gemäß handelt. Alle Handlungen also, die der vernünftige Mensch, wenn er sie nach allen ihren Folgen erwäget, verabscheuen muß, sind dem göttlichen Willen entgegen. Hingegen sind Handlungen, die der Mensch vernünftiger Weise begehren muß, dem göttlichen Willen nicht zuwider.

- *) Daß es nur dabey auf die Erkenntniß ankomme, die dem Menschen möglich ist, ist leicht einzusehen. Wenn der Mensch nach seiner besten Erkenntniß zu handeln bemüht ist: so kann er alsdenn die Folgen Gott ruhig überlassen.

§. 56.

Grundgesetze der Natur in beyderley Rücksicht.

Bermittelst dieser erst bemerkten Grundsätze ist leicht zu beweisen:

1) Daß es den Gesetzen der Natur und dem göttlichen Willen gemäß sey, daß ein jedweder Mensch sich so vollkommen, so glücklich zu machen suche, als ihm mßglich ist. Denn wenn Gott aller Glückseligkeit will: so will er eines jeden Glückseligkeit. Und eines jeden Glückseligkeit hängt hauptsächlich von ihm selbst ab, und erfordert seine eigene Sorgfalt. Auch der unleugbare unabänderliche Grundtrieb will dies.

2) Zugleich erhellet aber auch, daß es dem göttlichen Willen nicht gemäß sey, sein Glück dadurch zu suchen, daß man andere unglücklich macht;

machet; sondern daß vielmehr ein jeder Mensch seine Glückseligkeit auf diejenige Weise suchen müsse, die den übrigen am wenigsten nachtheilig ist. Damit stimmen auch die Grundtriebe der Natur überein.

3) Alle Menschen also sollen geneigt und beflissen seyn, sie auf diejenige Weise zu suchen, welche allen mit einander die vortheilhafteste ist. Wenn Friede, Eintracht und gesellschaftliche Verbindungen hierzu beförderlich sind, so sind diese auch dem göttlichen Willen gemäß.

Hierzu können wir noch setzen, daß in Ansehung des Verhaltens der Menschen gegen Gott und göttliche Dinge, dasjenige seinem Willen gemäß seyn müsse, was mit der Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt übereinstimmt; oder, wenn wir auf die ersten Gründe zurückgehen wollen, was mit der Vernunft und den vernünftigen Grundsätzen der Handlungen, was mit der Natur Gottes, und dem Verhältnisse, in welchem wir mit ihm stehen, übereinstimmt.

*) Wie hat man denn leugnen können, daß es Gesetze und ein Recht der Natur gebe? Man hat es gethan in der Meynung, daß es keine allgemeine und durchgängige, oder keine in der strengsten Bedeutung des Wortes gebe, indem man entweder an der Existenz Gottes gezweifelt, oder die Regeln, die uns Gott durch die Natur giebt, nicht für Befehl und Gesetze, sondern lieber für Rathschläge angesehen hat. Einige wollten nicht Gesetze der Natur nennen. Was die Vernunft erst lehrte,

lehrete, und erst bey gesellschaftlichen Verbindungen, oder was nicht alle Menschen wirklich erkannten. *S. l'Esistenza della Legge naturale impugnata e sostenuta da CARL ANTONIO FILATI, in Venez. 1764. 8. Dubia Juris Naturae, cap. I-IV. etc.*

S. 574a)

Vom ersten Gesetze der Natur, oder dem allgemeinsten praktischen Grundsätze aller moralischen Wissenschaften.

Aus diesen Grundsätzen lassen sich die Pflichten, welche die Vernunft den Menschen vorschreibt, ohne Mühe herleiten. Sie können daher die ersten Gesetze der Natur heißen, wenn man nämlich nicht auf die Ordnung sieht, wie sie die Natur dem Menschen offenbaret, sondern auf die Ordnung des Systems, nach welcher diejenigen Sätze vorangestellt werden, die die Gründe der nachfolgenden in sich enthalten. Dein eigenes Wohl erfordert es, das Wohl deines Nebenmenschen, das Beste der Gesellschaft, die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts, die Vollkommenheit des Ganzen erfordern es, es ist der Wille des Schöpfers: diese sind die Gründe, die man anzieht, wenn man erweisen soll, daß etwas Pflicht ist, die Gründe, aus welchen zusammen man das ganze System der Pflichten leicht herleitet. Daß etwas der Natur, der Vernunft oder der richtigen Vorstellung von den wahren Verhältnissen der Dinge auf uns und unter einander gemäß sey, sind gleichfalls

falls Gründe, die man hier gebraucht; sie führen aber bey weiterer Erklärung auf die vorigen zurück.

Wenn nun einige unter diesen Gründen, einige von den Antworten, die man auf die Frage: warum etwas Pflicht und Gesetz der Natur sey? giebt, nicht die letzten wären, die sich geben ließen, und bey genauer Untersuchung auch gefordert werden können; wenn hingegen in einem einzigen Grunde alle übrigen zusammen kämen, und darauf beruhten, eine einzige Antwort die allgemeine letzte Antwort wäre in Ansehung der Frage: warum man etwas zu thun verbunden sey? so würde ja der Satz, der diesen Grund und diese Antwort enthielte, mit Recht in der Ordnung des Systems der erste und einzige allgemeine Grundsatz, und wenn es ein System von Pflicht anzeigenden Sätzen oder Gesetzen ist, das erste Gesetz genannt.

Wenn nun das Gesetz der vernünftigen Selbstliebe, oder der Satz: du sollst dein eigenes wahres Wohl suchen, derjenige Satz ist, a) in welchem wir die allgemeine letzte Antwort und den letzten Grund finden, den wir uns selbst oder andern angeben, wenn wir nur irgendwo Lebensregeln, Gesetze und Pflichten der Vernunft erwägen, oder untersuchen, warum wir etwas thun sollen; b) wenn es ein Satz ist, den jedermann ohne Bedenken einräumet, weil das eben auch seine Meynung und Vorsatz ist; c) wenn es ein Satz ist, der nichts

falsches

falsches in sich enthält, und aus dem nichts falsches richtig gefolgert werden kann, wenn man ihn nicht in Verbindung mit irrigen Sätzen bringt, sondern nur in Verbindung mit andern Wahrheiten betrachtet: so ist nicht einzusehen, warum dieß nicht der Grundsatz der praktischen Philosophie, und nach einer nicht ungewöhnlichen Bedeutung des Wortes, Gesetz, (§. 54.) und in Rücksicht auf die systematische Ordnung, das erste Gesetz der Natur heißen könnte. *

Wenn weiter auch jedweder andere Grundsatz nicht die Eigenschaft hat, die ein erster und allgemeiner Grundsatz in der Lehre von den Pflichten haben soll; wenn er nicht die letzte, für jedweden Menschen die letzte, auf alle Fälle die letzte, das heißt kurz, die allgemeine letzte Antwort enthält, auf die Frage: warum es denn Pflicht, Gesetz der Natur und Vernunft sey, dieses oder jenes zu thun oder nicht zu thun? wenn er erst bey gewissen, obwohl richtigen, Voraussetzungen angebracht werden kann; da es doch schon vor diesen Voraussetzungen, und ohne Rücksicht auf dieselben, erweisliche Pflichten und Gesetze der vernünftigen Handlungen giebt: so ist es der Natur der Sache um so viel mehr gemäß, jenen erst angezeigt, und keinen andern, den ersten und allgemeinen Grundsatz im System der natürlichen Pflichten zu nennen.

Alle diese Voraussetzungen aber richtig zu finden, scheinen mir nicht einmal tiefe psychologische

logische Untersuchungen nöthig. Man darf nur auf die gemeinen Rasonnements der Menschen merken; selbst diejenigen nicht ausgenommen, die keineswegs aus einem allen Menschen gemeinen Grundtriebe alle Handlungen herleiten, sondern den Trieb des Wohlwollens gegen andere für eben so ursprünglich und unmittelbar bey allen Menschen gegründet ansehen, als den eigentlichen Trieb der Selbstliebe (S. 34). Gar bald wird man gewahr, wie sie nicht nur bey den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, sondern auch bey den Pflichten gegen andere, zuletzt immer auf jenen Grundsatz der Selbstliebe kommen, die Wohlfahrt, das eigene Beste eines Menschen zum Beweisgrunde gebrauchen, daß ihn die Vernunft verbinde, etwas zu thun, oder zu lassen. *)

Aber gleichwie es in andern Fällen gar häufig geschieht, daß der eine einen Satz als unmittelbar evident annimmt, von dem ein anderer noch wohl einen Beweis fordert, von dem sich wenigstens noch ein weiterer Beweisgrund angeben läßt: also geschieht auch eben dieses in Ansehung mancher Grundsätze des Rechtverhaltens. Und da wäre es freylich sonderbar, wenn man allemal auf das weiteste ausholen, und was einer als für sich klar gern annimmt, aus einem ihm vielleicht die Sache nur verwirrenden Grundsätze beweisen wollte.

Allein dies ist nun wieder gar kein Grund, denjenigen zu tadeln, welcher, da er das wissenschaftliche System errichten will, welches gegen

Sedens prakt. Phil. § alle

Muth
u. Anna
 Digitized by Google

alle Arten nicht schlechterdings ungegründeter Einwürfe aushalten soll, diejenigen Sätze nicht zu den ersten Grundsätzen wählet, die es nur hypothetisch sind, nur bey einer gewissen Denkungsart. Und daß er nur einen einzigen Satz zum allgemeinsten letzten Grundsätze annimmt, wenn in diesem einzigen Satze der letzte Grund aller seiner aus dieser Wissenschaft gezogenen Beweisgründe **) lieget, wenn er sie alle ungezwungen daraus herleitet, kann gar nicht mit Rechte getadelt werden ***).

*) S. Luthesons Sittenlehre S. 172 f.

**) Hier ist noch ein besouderer Punkt, wo sich mancher verwirret, wenn vom Grundsätze der prakt. Philosophie, der Moral, des Rechtes der Natur, die Rede ist. Ohne Sätze aus andern Wissenschaften zu Hülfe zu nehmen, kann keine ausgeführt werden. Aber in jedweder können diese eine eigene Bestimmung bekommen. Des theoretische Satz der Logik oder Medicin wird in der Moral eine Pflicht. Nur der letzte Beweisgrund dieser eigenen Bestimmung darf in dem Grundsätze einer Wissenschaft gesucht werden.

***) Wenn es mir nun nicht gelungen ist, den unrichtigen Grund der hier gewöhnlichen Streitigkeiten und zum Theil recht sonderbaren Einwürfe zu heben: so weis ich nicht, woran es liegt. — Die mancherley angeblichen Grundsätze, aber so, daß Grundsätze des Naturrechtes, der Moral und der prakt. Philosophie überhaupt, durch einander gemengt sind, findet man bey vielen; z. B. bey

bey Clafey im Rechte der Vernunft, R. III
 Geze hinzu Luchefons Abh. vom moralischen
 Gefühle.

S. 57.

Von der Nothwendigkeit, Ewigkeit, und Unveränderlichkeit der Gesetze der Natur.

Wie alle Wahrheiten ewig, nothwendig und unveränderlich sind, weil dasjenige, was wahr ist, nicht zugleich falsch seyn kann, immer und ewig wahr ist: so sind es auch die wahren Gesetze der Natur. Aber gleichwie dasjenige, was nur hypothetisch nothwendig ist, anders seyn kann, wo die Bedingung nicht statt findet; gleichwie dasjenige, was nur um eines gewissen Grundes willen gilt, nicht weiter sich erstreckt, als dieser Grund: also kann es auch Gesetze der Natur geben, die nicht absolut nothwendig, folglich nicht unveränderlich und ewig sind (S. 53). *) Will man die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Gesetze der Natur, auf die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens, oder die Nothwendigkeit und Ewigkeit der Wesen überhaupt gründen: (Metaph. S. 12.) so wird sich eben dieses daraus ergeben.

*) So leicht ist es, das Mißverständnis zu heben, welches noch immer bisweilen verursacht, daß einige diesen Lehrsatz für die Grundfeste des Naturrechtes ansehen, und andere für eine scholastische Geitze, die der Aufklärung und richtigen Anwendung der Begriffe und Grundsätze sehr oft in

Wege siehe. S. doch GROTIUS lib. I. c. I.
§. 10.

Dritter Abschnitt.

Von der Bestimmung des Rechts oder der Anwendung der Geseze auf die Handlungen.

§. 58.

Entwicklung des wesentlichen Charakters dessen, was recht ist.

Obgleich die Begriffe recht und unrecht in der gemeinen Erkenntniß sehr gewöhnlich sind: so wird man doch bey weitem Untersuchungen bald gewahr, daß es an einem deutlichen Begriffe von diesen Eigenschaften vielen fehle.

Nach einigen scheint es, als ob recht (rectum, iustum sensu latiori) etwas wäre, so sich fühlen aber nicht erklären, nicht mit Worten beschreiben ließe. Einige Definitionen, die man davon giebt, ob sie wohl auf viele Fälle sich gut anwenden lassen, erschöpfen dennoch den Begriff nicht, befriedigen nicht völlig.

Es ist aber im Grunde das was man recht nennt, nichts anders, als das beste, das nützlichste, dasjenige, was in aller Betrachtung, nach allen seinen Folgen wohl erwogen, für gut und nützlich zu halten ist *) Denn

1) Es

1) So ist der Ursprung dieses Begriffes nicht mehr ungewiß oder willkürlich angenommen. (S. 26.)

2) Alle angenommene Worterklärungen, so fern sie richtig sind, führen zuletzt dahin; ich meyne die Erklärungen, daß recht sey, was den Gesetzen, oder was dem göttlichen Willen gemäß ist, oder was uns bey dem natürlichen Gefühle und der vernünftigen Überlegung Beyfall abzwingt.

3) Es erhellet, wenn man dem Unterschiede nachdenket, warum einiges vollkommen verbindlich und recht ist, so daß zur Behauptung desselben Menschen-Gewalt gebrauchen dürfen; einiges aber dem Gewissen eines jeden überlassen werden muß. Die Gewalt würde nämlich bey der einen Gattung der Pflichten überwiegend Schaden verursachen, bey der andern hingegen verhindert sie ein größeres Uebel.

4) Es erhellet aus den Gründen, die man gewöhnlich zuletzt gebraucht, wenn gestritten wird, ob Handlungen, ob Gesetze überhaupt recht sind oder nicht.

5) Es erhellet dieses selbst aus der Verschiedenheit der Gesetze, Sitten und Meynungen von dem, was recht ist, bey verschiedenen Völkern oder zu verschiedenen Zeiten: so wie dieser Unterschied eben aus der Bemerkung des wesentlichen Characters dessen, was recht heißt, sich aufkläret. Nämlich wenn ein Mensch oder ein Volk die Folgen der Handlungen nach engern Verhältnissen betrachtet als das andere,

oder wenn die Folgen nicht alle bemerkt werden, der Nutzen oder Schaden nicht gehörig geschätzt wird, oder wenn eine Sache an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten, wirklich verschiedene Folgen hat: so müssen die Urtheile darüber wohl verschiedentlich ausfallen **).

*) *Virtus iusti prope mater et aequi*, ist ein Ausspruch, den etnige zu viel, und andere zu wenig haben gelten lassen. Dem wahren Sinne aber sind, doch nur gewissermassen, diejenigen von den Alten nahe gekommen, die das wahrhaftig Nützliche und das Rechtsschaffne für einerley gehalten. S. CIC. of. II. 3. III. 3. 28. Von den Neuern, die diesen Begriff also erbrtert haben, sehe man vornehmlich HUTCHESON in der Unters. der Begriffe von Schönheit und Tugend, Abs. II. Absch. IV. HOME'S Enquiry concerning the principles of morals, Sect. III. und Append. II. und SEARCH, The lighth of nature, Tom. II. chap. XXIV. XXVIII. Man sehe auch PUFENDORF, I. N. et G. lib. II. c. III §. X. XI.

**) S. SEXT. EMPIR. Pyrrh. hypoth. lib. III. c. 24 HELVETIUS de l'Esprit disc. II. ch. XIII. La philosophie de la nature, Amst. 1770. Tome I. chap. VI. Art. 1 LOCKE B. I. ch. III. Ist genug mdgen. es hiedey die Reisebeschreiber an der genauen Beobachtung haben fehlen lassen; so wie die Raisonneurs an der Vorsichtigkeit bey der Folgerung aus den Erzählungen.

§. 59.

Folgen aus dem Begriffe.

Man hat Ursache, diesen Begriff für dasjenige zu halten, was die ganze Lehre vom Rechte aufkläret, und ohne welches man nothwendig hier und da im Finstern tappet.

Durch einige Folgerungen wird er sich noch weiter aufklären.

1) Die Beförderung der Glückseligkeit ist als die letzte, erste, höchste Regel der Rechtswissenschaft und des Rechtsverhaltens.

2) Die Vernunft allein kann entscheiden, was recht ist oder nicht; das Gefühl nur in so fern, als es auf richtige Begriffe der Vernunft gebaut ist, oder so fern das unmittelbar empfindbare Gute das Gute in aller Betrachtung ist.

3) Dieß angegebene innere und letzte Merkmal kann nicht das Merkmal eines jeden seyn; sondern viele müssen sich an das Merkmal halten, daß recht sey, was dem Willen des Obern, der Vorgesetzten, was den Gesetzen gemäß ist.

4) Unterdessen macht der Wille des Obern, wer er auch sey, nicht, daß etwas recht ist. Es ist dieß zwar eine relative, aber keine aus dem Wesen und Verhältnissen der Dinge nothwendig folgende Bestimmung *) (Moralitas obiectiva.)

*) S. wegen der Geschichte dieses nicht aus der besten Einsicht bestrittenen Satzes HOLLMANNI Iurispud. nat. §. 64. seqq. LEIBNIT. Theodic. II. §. 182. Die Curatores des Stolpischen

Legats haben 1769. eine Preisfrage daraus gemacht.

§. 60.

Allgemeine Grundsätze zur Beurtheilung des moralischen Werthes der Handlungen; besonders von Verdienst und Schuld.

Wir wollen nun sehen, wie sich die bisherigen Begriffe und Grundsätze anwenden lassen, die Grundsätze zu bestimmen, nach welchem wir uns vernünftiger Weise bey der Beurtheilung des Werthes einzelner Handlungen, der Entscheidung, was für Lob oder Tadel, Verdienst oder Schuld, Strafe oder Belohnung einem deswegen gebühre, zu richten haben. Es ist bekannt, daß nicht nur die Leidenschaften auch hier unsere Urtheile oft irre leiten, sondern daß auch die Gelehrten in ihren Grundsätzen nicht ganz einig sind, indem die einen dafür halten, daß es hauptsächlich auf die Absichten und Antriebe der Handlungen ankomme, die andern hingegen vielmehr auf die Folgen der Handlungen, oder die Folgen dessen, was einem um derselben willen widerfährt, es ankommen lassen. *)

Das Nöthigste hierbey ist, daß man die Gründe der Verwandten, aber doch nicht immer zusammentreffenden Urtheile einzeln untersucht.

1) Was also erstlich diejenigen Eigenschaften der Handlungen betrifft, um welcher Willen sie löblich

lößlich oder schändlich genannt werden können; so lehret die Untersuchung der natürlichen Gründe des Beyfalls und der Hochachtung (§. 32.), sowohl als der aus den Grundgesetzen des Rechtsverhaltens, entstehenden Zwecke, daß es dabey auf die Nützlichkeit der Handlungen und die Güte der Beweggründe ankomme. Das größte Lob gebühret und widerfährt nach der natürlichen Denkart dem, der mit dem besten Willen das meiste Gute gethan hat, was sich unter den Umständen thun ließ. Doch richtet sich nach diesem Maaßstabe die Klugheit nicht immer, wenn sie durch Lob ermuntern will. Auf die entferntesten Gründe der Handlungen, oder die metaphysische Freyheit, kömmt es dabey nicht an.

2) Die Begriffe von Verdienst und Schuld gründen sich auf die natürlichen und vernünftigen Antriebe, das Gute zu vergelten, und Schaden von sich abzuwenden. Verdienste entstehen also durch Handlungen, die aus Wohlwollen andern zum Vortheil verrichtet werden; und die Größe des Verdienstes richtet sich sowohl nach der Größe des bewirkten Vortheils, als der Größe des Wohlwollens und der angewandten Kraft. Schuld aber, *Reatus culpae*, entsteht aus unerlaubten und schädlichen Handlungen. Allen Schaden, den ein Mensch dem andern auf eine unerlaubte Weise verursacht hat, muß er ersetzen oder wieder gut machen, so viel er vermag; sonst bleibt er in der Ungerechtigkeit. Und man sieht

bald ein, daß dieß eine vollkommene Pflicht ist, die erzwungen werden darf, eine eigentliche Schuldigkeit; da die Pflicht, das freywillig erwiesene Gute wieder zu vergelten, dem Gewissen überlassen werden muß. (§. 58.) Aus was für einem Antrieb einer es gethan hat; mit Vorsatz oder aus einem bloßen Versehen, macht hiebey keinen Unterschied: um Schuld auf sich zu haben, ist es genug, daß einer Ursache gewesen ist, und nicht befugt, so zu handeln. Ursache aber heißt hier derjenige, der durch seine Willkühr zur schädlichen Wirkung gebracht worden ist. Was einem schlechterdings unmöglich war, zu thun oder zu lassen, das ist nicht seine Schuld; *Ultra posse nemo obligatur*. Auf die ersten Gründe der Neigungen kann es hier wieder eben so wenig ankommen, als bey Lob und Tadel. Auf Erkenntniß und Einsicht kömmt es bey Verdienst und Schuld an; weil bey jenem die Güte der Antriebe, die sich nach der Erkenntniß richten, mit in Anschlag kömmt; dasjenige aber nicht unerlaubt genannt und zur Schuld angerechnet werden kann, was einer nach seiner besten Erkenntniß vernünftiger Weise thun konnte; *Ultra scire nemo obligatur*. Wenn einer im Zustande der Unvernunft, in den er sich willkührlich versetzt hat, durch unerlaubte Handlungen Schaden stiftet: so ist er ohne allen Zweifel schuldig, ihn zu ersetzen. Aber wenn er auch unwillkührlich in diesen Zustand gekommen, dennoch aber die letzte sichtbare Ursache der That gewesen ist: so scheint es doch

doch billiger, daß er, wenn er es vermag, von dem Seinigen den Schaden ersetze, als daß ein anderer ihn tragen soll **),

*) S. Dei delitti e delle pene, edit. 5. p. 24.

**) S. La Placette von der Wiedererstattung, Pufendorf l. N. et G. lib. III. cap. I.

§. 61.

Von den Gründen der strafenden Gerechtigkeit.

Dasjenige Uebel, welches auffer der Schadenersezung den Uibertretter der Gesetze trifft, heißt eigentlich Strafe. Da die Summe des Uibels zu vermehren, wider den Grundbegriff der Gerechtigkeit ist (§. 58.); so kann also keine Strafe völlig gerecht seyn, als die nach aller Wahrscheinlichkeit nöthig ist, ein größeres Uibel dadurch zu verhindern. Es kann also mit Recht gestraft werden, sowohl um den Bestraften zu bessern, oder doch von künftigen Uibelthaten abzuhalten, und sie ihm unmöglich zu machen; als auch um andere durch das Beyspiel abzuschrecken; welches letztere um so viel weniger in Rücksicht auf den Bestraften unbillig ist, je mehr seine Handlung, wenn sie nicht gestraft würde, auch als Beyspiel schädlich seyn könnte. Alle andere angebliche Zwecke der Strafen müssen in diesem angezeigten, oder doch in jenem Grundzwecke enthalten seyn, wenn sie gerecht seyn sollen.

Hand.

Handlungen aber, die für strafbar erkannt werden können, müssen nicht physisch nothwendig gewesen seyn, sondern wenigstens einigermaßen von der Willkühr abhängig; auf die metaphysische Freyheit aber kömmt es auch bey der Strafbarkeit nicht an. Unerlaubte Handlungen setzen die Strafen voraus, und also Kenntniß des Gesetzes, und des Verhältnisses der Handlung zu dem Gesetze; um so viel mehr, je weniger bey demjenigen, der nur aus Unwissenheit gefehlt hat, Strafe nöthig scheinen kann zur Besserung.

Bey der Bestimmung des gerechten Maaßes der Strafen muß sowohl auf die Gründe als auf die Schädlichkeit der zu bestrafenden Handlungen gesehen werden. Da unterdessen doch nur eigentlich um des künftigen Übels willen, welches außer dem nicht verhindert werden könnte, die Strafen gerechten Grund haben: so läßt sich die Folge leicht erhärten, daß die Strafe sich nicht immer nach dem Grade der Abscheulichkeit der Handlungen richten müsse. *) Da auch mehrere Zwecke die Strafen nothwendig und gerecht machen können: so kann eine härtere Strafe um des einen Zweckes willen erforderlich seyn, da sie in Rücksicht auf den andern es nicht gewesen wäre.

Da aber doch die Strafen nicht die einzigen Mittel sind, sowohl den, der gefehlt hat, als andere, vom Bösen abzuhalten; da eine Strenge der Gesetze und Richter, die den natürlichen Gefühlen des Mitleidens entgegen ist, wohl schwer-

schwerlich ein Mittel ist, den Gemüthern Güte und Menschenliebe einzulösen; da die Wiedererstattung schon zur Abschreckung derer die beleidigen, sowohl als zur Befänftigung der Beleidigten, vieles vermag, so läßt sich behaupten, daß der Regel nach, die Strafen in aller Absicht gelinder seyn müssen, wenn, bei denselben Handlungen, die Antriebe das einmal weniger gefährlich und abscheulich waren, als das anderemal: Folglich

1) Werden unvorsätzliche Handlungen nicht so hart zu bestrafen seyn, als wenn dieselben vorsätzlich verübt worden wären.

2) Desgleichen, wenn einer nicht sowohl aus eigenem Antriebe, als durch fremde Kraft dazu geneigt und bewogen, das Böse gethan hat.

3) Wenn einer durch die Schuld eines andern in große Versuchung gesetzt worden ist. Wenn aber die reizende Gelegenheit nicht benommen werden kann: so ist nun so viel mehr Strenge der Strafen nöthig, je weniger außerdem das Böse verhindert werden könnte.

4) Je weniger der Trieb überhaupt böse ist, der einen zur bösen That gebracht hat, desto gelinder muß *ceteris paribus* die Strafe seyn.

5) Also auch, je weniger Zeit einer zur Überlegung hatte, je weniger Einsicht er überhaupt oder in Ansehung der begangenen That, und zu selbiger Zeit besaß: je mehr sich noch von der Wirksamkeit geringer Strafen

fen, und von andern Antrieben zum Guten, hoffen läßt.

Die entgegengesetzten Umstände hingegen vermehren die Strafbarkeit. Doch müssen diese speciellen Grundsätze in der Anwendung allemal jenem Hauptsätze von der Verminderung des Uebels in der Welt untergeordnet seyn. **)

*) G. HELVETIUS, disc. II. ch. VI.

**) G. PUFENDORF I. N. et G. lib. VIII. c. III. Michaelis Vorrede zum Viten Theil des ruffaischen Rechtes.

S. 62.

Von der Imputation überhaupt, und der Imputation fremder Handlungen insbesondere.

In den bisherigen Bemerkungen sind die Grundsätze der Imputation enthalten; so wohl was die Zurechnung der That betrifft, als auch die Zurechnung dessen was nach den Gesetzen eine solche That verdient.

Und bald läßt sich einsehen, daß auch fremde Handlungen unter gewissen Umständen, in beyderley Bedeutung, einem imputirt werden können. Nämlich

1) wenn jemand den andern physisch gezwungen hat, zu dem, was er that: so ist er ja eigentlich die Ursache davon.

2) Aber man kann auch mittelbarer Weise die Ursache seyn von dem, was der andere thut; dadurch, daß man ihn moralisch dazu ange-

angetrieben hat, durch allerhand Vorstellungen, Lehren, Rathschläge, durch Beehl und Drohungen, durch Spötterey, oder dadurch, daß man ihm das Beispiel gegeben; dadurch, daß man den andern die Gelegenheit gemacht hat, die ihn gereizet oder verführet; daß man durch positive Hülfsleistung, oder durch Wegräumung der Hindernisse ihm die Sache erleichtert; daß man die Vorthelle, die er von seiner Handlung zu erhalten suchte, ihm gewähret; kurz dadurch, daß man Vorstellung und Lust in ihm erwecket hat.

3) Selbst das Scillschweigen und die Unthätigkeit bey der That des andern kann einem zur Schuld gereichen; in so fern man nämlich dadurch nicht hindert, was man hätte hindern können und sollen; oder in so fern daraus abzunehmen, daß man die Handlungen billiget.

Grad der Schuld und Strafbarkeit ist jedoch nicht immer gleich, wenn einer also Theil hat an der That des andern. Es kommt darauf an,

1) wie weit dasjenige, wodurch die That des einen befördert wurde, von dem andern freiwillig geschah, aus welcher Absicht, und wie weit er verbunden war, so oder nicht so zu handeln.

2) Wie viel es zur That des andern beygetragen; ob z. Ex. der andere schon sehr bösgertet war oder nicht; ob der Einfluß natürlich
oder

aber nur zufällig gewesen. (*scandalum datum vel acceptum*).

Hieraus erhellet, daß in dem Gerichte der Menschen die Strafwürdigkeit eines mittelbar Verschuldeten nicht leicht ist genau zu bestimmen. Die Verhinderung des Bösen erfordert, daß hauptsächlich der Thäter gestraft werde. Unterdessen wird der schädliche Einfluß des einen auf das Verhalten des andern in vielen Fällen offenbar genug, daß die Strafe des ersten durch die Grundsätze der Rechtsverwaltung nothwendig wird.

§. 63.

Von der Collision der Gesetze, und der gewissenhaften Behutsamkeit bey seinen Handlungen.

Es geschieht nicht selten, daß der Mensch ungewiß ist, auf welche Weise er den Grundsätzen des Rechtes Genüge leisten könne, weil sie mit einander im Streite zu seyn scheinen. Eine Wahrheit kann der andern nicht zuwider seyn. Aber die Gesetze und Vorschriften werden meist allgemeiner ausgedrückt, als sie, bey dem so manchfaltigen Unterschiede der einzelnen Fälle, ausgeübt werden können, und, vermöge der allgemeinsten Grundsätze des Rechtsverhaltens ausgeübt werden sollen. Daraus entstehet die Collision derselben, und der scheinbare Streit der Pflichten.

Die Moralisten mögen hier noch so viel allgemeine Regeln geben: so werden dadurch doch
nicht

nicht die Schwierigkeiten völlig gehoben werden können. Ja es hat seine eigene Bedenklichkeit, allzuvielen solche allgemeine Regeln zu geben, wie man sich bey der Collision der Gesetze zu verhalten; weil sich leicht Fälle finden, wo dieselben anstößig werden können. *) Folgende scheinen genugsam gegründet zu seyn.

1) Wenn die Pflichten einander subordinirt sind, welches daraus erkannt werden kann, daß man auf die Gründe derselben zurück geht: so geht die höhere Pflicht der untergeordneten vor. Denn wenn man die letztere zum Nachtheil der erstern befolgen wollte: so wäre mehr Schaden davon zu erwarten, weil der Grund vieler anderer Pflichten dadurch angegriffen würde. Hingegen fällt der Grund von der subordinirten Pflicht, und die Verbindlichkeit also selbst weg, wenn ihre Befolgung die höhere Pflicht aufheben würde, aus welcher sie entspringt.

2). Wenn die Pflichten, die einander entgegen zu seyn scheinen, nicht wohl als subordinirt betrachtet werden können: so kann doch eine Pflicht der andern vorgehen; weil, in Rücksicht auf die allgemeinem Grundsätze des Rechtsverhaltens, mehr Verbindlichkeit bey der einen als bey der andern sich findet. Also a) dürfen Handlungen, deren Pflichtmäßigkeit ausgemacht ist, und aus deren Unterlassung ein gewisser Nachtheil erfolgen würde, nicht vernachlässiget werden um solcher Handlungen wil-

ten, mit denen es sich auf die entgegengesetzte Weise verhält. b) Also Pflichten, die eine vollkommene Verbindlichkeit haben, (§. 58.) von welchen wir uns ohne Einwilligung des andern nicht losmachen können, gehen den Pflichten, die unserem Gewissen überlassen sind, in so weit, vor. c) Pflichten, die hauptsächlich uns obliegen, gehen denjenigen vor, die viele andere eben also wie wir auf sich haben. d) Beim Streite der Pflichten, die wir wenigen, und die wir vielen schuldig sind, scheint die Regel zu seyn, daß die wenigen den vielen nachstehen müssen, wenn viele einzeln so viel verlieren würden, als die wenigen einzeln oder zusammen gewinnen könnten, wofern man nach dem Vortheile dieser letztern sich richten wollte. e) Wenn wir von zweyen Vortheilen einen verlieren, von zweyen Uebeln eines übernehmen müssen: so ist das kleinere Uebel zu erwählen.

3) Wenn keines von den Streitenden Gesetzen die Quantität der Handlung, oder die Art und Weise nicht genau bestimmt: so ist es insgemein am pflichtmäßigsten, von jedem in etwas abzuweichen, oder sonst es so zu machen, daß beyden auf gewisse Weise Genüge geschieht.

4) Auch ist allemal zu erwägen, welches Gesetz unter den Umständen, ohne ein schädliches Beispiel zu geben, am ehesten vernachlässiget werden könne.

5) Also muß man, wenn es zweifelhaft ist, ob durch eine Ausnahme von einer gemeinen Hauptpflicht ein überwiegend guter Erfolg bewirkt werden wird, bey der gemeinen Regel bleiben.

6) Niemal hat man, wenn man sich eine Ausnahme von einer moralischen Regel erlauben will, genau zu untersuchen, ob es dem gemeinen Besten zuträglich seyn würde oder nachtheilig, wenn jedweder andere im gleichen Falle mit uns es auch so machen würde.

Wenn man es bey diesen Untersuchungen nicht zur völligen Gewißheit bringen kann; so muß man das Wahrscheinlichste und Sicherste erwählen. Folglich

1) Wenn etwas, dabey man Serupeln hat, ohne alles Bedenken unterbleiben kann: so läßt man es lieber gar seyn. (Conscientia dubia nihil est agendum.)

2) Wenn aber auf beyden Seiten Gefahr und Bedenklichkeiten sind: so thut man dasjenige, wobey am wenigsten gewagt wird; nicht das, wozu man die meiste Neigung hat, wenn die Gefahr dabey größer.

3) Die größte Wahrscheinlichkeit, nicht zu verlieren, wird es kaum rechtfertigen, dasjenige zu wagen, was von äußerster Wichtigkeit ist; wenn man das, was sich gewinnen läßt, entbehren kann.

4) Wenn man Gelegenheit hat, bey wichtigen Deliberationen anderer Meynung zu Rathe

zu ziehen: so rath es die Vernunft. Das Ansehen der Person kann aber auch hier den Ausschlag nicht gegen bessere Gründe aus der Natur der Sache geben.

5) Aber wenn Pflicht von beyden Seiten einleuchtet, nur der Vorzug der einen vor der andern nicht, der Aufschub aber gefährlich, und das schlimmste wäre, wenn man über dem Besinnen die Zeit verstreichen liesse: da ist das rathsamste, mit Beyseitsetzung aller Scrupulosität, dem Instincte sich zu überlassen.

Ueberhaupt aber erhellet aus allem dem bisherigen, wie viel daran gelegen sey, daß ein Mensch die allgemeinen Grundsätze des Rechtsverhaltens, so viel möglich, genau studiere, und die Ideen davon sich geläufig mache.

*) S. des Hrn. D. Crusius pr. Philos. S. 534. 574.

S. 64.

Von der Gewißheit und Vollständigkeit des natürlichen Rechtes.

Vielleicht möchte aber jemand eine ganz andere Folge aus dem Vorhergehenden ziehen, nämlich, daß das Studium der Pflichten und der natürlichen Gesetze zu nichts nütze; weil bey der Anwendung der allgemeinen Grundsätze doch so viele Ungewißheit bliebe. Eine Folge, die bey

bey wenigem Nachdenken sich selbst widerlegt. Ist es denn besser, gar nichts, als wenig zu wissen? Soll der Mensch immer zu auf gera-
the wohl handeln, oder ungeläuterten und un-
aufgeklärten Trieben folgen, oder auf Eingebungen warten?

Wir können viel mehr beruhiget seyn, wenn wir die Wahrheit zu erkennen alle uns mögliche Mittel angewandt, als wenn wir sie vernachlässiget haben. Wenn wir das unsrige thun; so können wir dann Gott, dem Regenten der Welt, das übrige getrübt überlassen. Und gewiß ist es doch, je mehr ein Mensch die allgemeinen Grundsätze des Rechtsverhaltens studiert, desto leichter wird es ihm, im bestimmten Falle die Pflicht zu erkennen; wenn er auch nur die Empfindlichkeit gegen die Vorstellung des Rechtes und Unrechtes in sich erhält.

Ubrigens ist damit die Gewißheit unserer natürlichen Rechtswissenschaft sehr wenig bewiesen, wenn man nur darthut, daß alles an sich gewiß und bestimmt ist.

So ist es auch mit einer andern in den Schulen gewöhnlichen Frage, die Vollständigkeit der natürlichen Rechtswissenschaft betreffend. Objectivisch genommen, wie man spricht, giebt es freilich eine vollständig bestimmte Rechtswissenschaft, ein vollständiges Recht der Natur, wodurch alles Recht und Unrecht, die Moralität einer jeden Handlung genau bestimmt ist; auch subjectivisch bey dem, der

den ganzen Zusammenhang der Dinge vollständig, und mit der genauesten Deutlichkeit durchschauet. Aber menschliche Erkenntniß ist und bleibt hier, wie überall, unvollständig, und auf alle Weise unvollkommen. Und wenn wir also gleich immer auf den ganzen Umfang der Verbindlichkeiten, aufs Beste in aller Betrachtung, sehen wollten: so werden uns doch einige Handlungen gleichgültig, moralisch indifferente, bleiben; weil wir auch nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit bestimmen können, ob sie, oder die entgegengesetzten, besser seyn.

§. 65.

Anzeige der besondern Haupttheile der praktischen Philosophie.

Mit der Bildung des menschlichen Willens zum Rechtverhalten hat es die praktische Philosophie überhaupt zu thun. Dabey lassen sich verschiedene Arten der Eintheilung und Ausföhrung gedenken. Man kann entweder nach den größten Verschiedenheiten der äußerlichen Verbindungen sich richten; und erst dem Menschen überhaupt, dann dem Mitgliede der Familie, dann dem Bürger und dem ganzen Staatskörper, die jeden angehenden Regeln des Rechtverhaltens erklären; oder die Gesetze, die der Mensch um sein selbst willen allernächst beobachten muß, und diejenigen, die er allernächst

nächst um anderer Menschen willen zu beobachten hat, unterscheiden; oder man kann dabey auf die drey Hauptstücke der moralischen Vollkommenheit, Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit und Klugheit sehen, und die Abhandlung von den Gesetzen des strengen Rechtes zu einem Haupttheile der praktischen Philosophie machen, in einem andern die Pflichten der Rechtschaffenheit, der Weisheit, Billigkeit und Menschenliebe erklären, und in einem dritten die gewissen oder wahrscheinlichen vom eigenen Betragen abhängenden Mittel, in den verschiedenen Umständen und Verhältnissen, die Ausführung seiner gerechten Absichten zu erreichen. Mit den Erkenntniß, und Beweisgründen der Pflichten kann man entweder die Anzeige der Beweggründe und der Mittel zur Neigung und Fertigkeit dieselben zu beobachten überall verbinden; oder aus dieser letztern einen eignen Theil machen.

Jene Abtheilung nach den Gesetzen des strengen Rechtes, der Rechtschaffenheit und der Klugheit, ist ist die gewöhnlichste, und hat so viele Vortheile, daß ich geglaubt habe, den andern sie vorziehen zu müssen. Das wichtigste aber von den Beweggründen zum Rechtsverhalten und der Uebung im Guten steht in der genauesten Verbindung mit dem Theil, der es mit den Pflichten der Rechtschaffenheit zu thun hat, und Tugendlehre genannt wird. Moral, Sittenlehre und Recht der Natur können, nach der

ursprünglichen Bedeutung der Worte, die Namen der praktischen Philosophie überhaupt seyn, und sind es einigen wirklich. Die mehresten aber nehmen sie jetzt in engeren Bedeutungen.



Recht

R e c h t

d e r

N a t u r ,

o b e r

**Von den vollkommenen Rechten und
Schuldigkeiten der Menschen, nach der
Anleitung der Vernunft.**

GROTIVS de I. B. ac P. in Proleg.

Haec — Societatis custodia — fons est *eius iuris*, quod proprie tali nomine appellatur: huc pertinet alieni abstinencia, et si quid alieni habeamus, aut lucri inde fecerimus, restitutio, promissorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio, et poenae inter homines meritum. Ab hac iuris significatione fluxit altera largior — quam iuris proprie stricteque dicti partem iam olim multi faciunt, cum tamen ius illud proprie nominatum diversam longe naturam habeat, in eo positum, ut quae iam sunt alterius, alteri permittantur, aut impleantur. Et haec, quae jam diximus, locum aliquem haberent, etiam si daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana.



Recht der Natur,

Einleitung.

§. I.

Genauere Bestimmung des Begriffes vom Rechte der Natur, nach der Absicht desselben.

Nemehr die Begriffe von einander abweichen, welchen die verschiedenen Schriftsteller vom Rechte der Natur folgen; desto nöthiger wird es seyn, hier zuerst auszumachen, was wir am füglichsten unter diesem Namen verstehen können. Die Vergleichung einer Wissenschaft mit andern Wissenschaften, deren Inhalt und Grenzen bereits festgesetzt sind, entdeckt oftmals die Absicht, für welche erstere bestimmt ist, und daraus läßt sich der Begriff und die Einrichtung derselben am sichersten folgern. Dieß scheint insbesondere beim Rechte der Natur wohl anzugehen, da diese Wissenschaft später als andere Theile der praktischen Philosophie entstanden ist. Wenn man entweder nach dem Verhält

hältnisse der übrigen Theile der praktischen Weltweisheit, oder nach den deutlichen Erklärungen der Urheber der Wissenschaft vom Rechte der Natur, die Absicht derselben untersucht; so scheint dieselbe offenbar keine andere zu seyn, als allgemein gültige Grundsätze, nach welchen Gewaltthätigkeit vor den Menschen gerechtfertiget werden kann, in wissenschaftlicher Verbindung zu haben. Das natürliche Zwangsrecht also, und zwar als ein äußerliches Recht, ist darinn abzuhandeln.

§. 2.

Von den ersten und allgemeinsten Grundsätzen dieser Wissenschaft.

Aus diesem Begriffe vom Rechte der Natur ergiebt sich die unmittelbare Folge, daß, wenn der Unterricht davon wissenschaftlich seyn soll, auf solche allgemeine Grundsätze alles gebaut werden müsse, die durchgängig von allen Menschen angenommen, oder doch vermittelt leichter Betrachtungen, gar bald für wahr erkannt werden.

Daß solche Erkenntniß und Beweisgründe ausfindig zu machen, keine leichte Sache sey, läßt sich voraussehen; und ist auch durch die Versuche offenbar geworden.

Daß man einem jeden das Seinige lassen müsse, und daß man sich mit Gewalt widersetzen dürfe, wenn man einem das Seinige nehmen will, sind Grundsätze von dieser Art. Daß
es

es durchgängig angenommene und ausgemachte Sätze sind, lehret nicht nur die Erfahrung und der gemeine Begriff von der Gerechtigkeit; sondern es läßt sich auch aus der Natur des Menschen schliessen, und aus den darinn liegenden Gründen, vermöge deren der Mensch Recht und Unrecht unterscheidet, und Gesetze des Rechtsverhaltens anerkennt (A. pr. Ph. S. 58.). Selbstliebe und Sympathie bringen ihn vermöge der allernatürlichsten Reflexionen dahin, daß er die Richtigkeit dieser Grundsätze einseheth, ob sie gleich nicht immer einem jeden Bewegungsgrund genug geben, ihnen zu folgen *).

Aber ob diese beyden Grundsätze zureichend sind, alles zu beweisen, was im R. der N. bewiesen werden soll; dies ist eine andere Frage, die ohne Zweifel durch die Induktion am sichersten entschieden wird.

Gäuden sich etwa gewisse vollkommene Pflichten und Rechte, die nach den äußerlichen Rechten dafür erkannt würden; und doch aus erst bemerkten Grundsätzen sich nicht wollten herleiten lassen: so findet sich vielleicht der Beweis- und Erkenntnißgrund für dieselben in noch allgemeineren Grundsätzen, auf welche man durch die Untersuchung, warum es denn die Menschen für unrecht erkennen, jemanden das Seinige zu nehmen, oder warum sie überhaupt ein gewisses äußerliches Recht beobachtet wissen wollen, hingeführt wird. (A. pr. Ph. S. 58.)

*) Um

- *) Um Bewegungsgründe, dünket mich, ist es im N. Rechte gar nicht zu thun. Dies scheinen einige nicht zu erwägen, und daher wegen der Grundsätze sich Zweifel zu machen, die leicht gehoben werden könnten.

§. 3.

Vom Zwangsrechte nach den Grundsätzen des innerlichen Rechtes.

Es kann aber vielleicht ein Streit darüber entstehen, ob in einem gewissen Falle Gewaltthätigkeit zu gebrauchen erlaubt sey oder nicht: welcher daher rührt, daß die streitenden Theile nicht einerley Art von Rechtmäßigkeit im Sinne haben. Die innerliche Rechtmäßigkeit, eine von dem Gewissen und der Vernunft, nach dem ganzen Umfange ihrer Wahrheiten, gerechtfertigte Art zu handeln, ist eine andere als die äusserliche Rechtfertigung vor den Menschen mittelst der zur gemeinen Wohlfahrt nöthigen und daher gemein angenommenen Grundsätze. Und folglich bekommt ohne Zweifel auch das Zwangsrecht eine andere Gestalt, wenn man es als ein innerliches Recht betrachtet, und eine andere, wenn es als ein äusserliches Recht betrachtet wird.

Es ist um verschiedener Gründe willen nöthig, die Natur des innerlichen Zwangsrechtes mehr zu untersuchen, und das Verhältniß desselben zum Aeusserlichen zu bestimmen.

Daß es auch nach den Grundsätzen der innerlichen Rechtmäßigkeit, des Gewissens und der

Relig

Religion erlaubt seyn könne, Gewalt zu gebrauchen, ist leicht einzusehen. Denn da der göttliche Wille dem Menschen die Pflicht auflegt, sich zu bemühen, daß er und andere so glücklich seyen, als möglich ist, dieß aber bey der jetzigen Lage der Dinge nicht geschehen könnte, wenn es nicht erlaubt seyn sollte, bisweilen Gewalt zu gebrauchen: so muß solches auch dem göttlichen Willen gemäß seyn. Und demnach könnte der allgemeinste Grundsatz des innerlichen Zwangrechtes dieser seyn: Man darf die Menschen zu dem, was gut, und also innerlich Pflicht ist, zwingen, wenn durch die Verletzung dieser Pflicht, nach aller Wahrscheinlichkeit mehr Böses gestiftet werden würde, als durch den Gebrauch derjenigen Gewalt, ohne welche sie nicht erfüllt worden wäre. Aus diesem Grundsatz fließen leicht bestimmtere Folgen.

§. 4.

Wie verhält sich dieß innerliche Zwangsrecht zum Aeußerlichen?

Wenn gleich die Richtigkeit dieses Grundsatzes von der Vernunft bewiesen werden kann: so erhellet doch bald, daß er für das äußerliche Recht wenig brauchbar ist, weil bey der Anwendung desselben auf bestimmte Fälle gar bald ein Streit entstehen würde, der bey der Verschiedenheit der Grundsätze von dem, was gut und innerlich recht ist, und der übrigen Den-

kungs-

Fungsart, so gleich nicht ausgemacht werden könnte.

Und also könnte es auch wohl geschehen, daß irgend in einem Falle Gewalt zu gebrauchen innerlich Recht wäre, wo es, nach den angenommenen und allgemein annehmblichen Grundsätzen des äußerlichen Rechtes, dem andern doch nicht bewiesen werden könnte.

Hingegen könnte auch, vermöge angenommener Grundsätze des äußerlichen Rechtes, in manchen Fällen Gewalt erlaubt oder nicht verboten seyn, wo die Grundsätze des innerlichen Rechtes solche verbieten. Denn die äußerliche und erzwingbare Gerechtigkeit fordert nicht so viel als völlige Rechtschaffenheit und Gewissenhaftigkeit.

§. 5.

Verhältniß des äußerlichen Zwangrechtes zur Moral.

Da in der Sphäre des *N.* Zwangrechtes nichts Pflicht heißen kann, wozu einer nicht von dem andern gezwungen werden darf, und alles Recht heißt, was einem nicht mit Gewalt verwehrt werden darf: so ist klar, wie viel weniger Pflichten, und wie viel mehr Befugnisse nach diesem Rechte einer hat, als nach der *Moral*; und daß etwas sündlich und abscheulich, und nach diesem Rechte der Natur doch nicht verboten, sondern erlaubt, und wenn man so sprechen will, recht seyn könne.

Aber kann auch wohl etwas nach dem *N.* Rechte der Natur und Vernunft geboten,
und

und erzwingbare Pflicht seyn, was wider die Grundsätze einer richtigen Moral ist? Man wird leicht begreifen, daß dieses nicht seyn könne; denn sonst müßten Natur und Vernunft mit sich selbst im Widerspruche seyn.

§. 6. a.

Vom Nothrechte.

Wie alle Gesetze inögemein allgemeiner und unbestimmter ausgedrückt werden, als sie, vermöge ihrer Gründe verstanden und angewandt werden dürfen; wie daher bey allen Arten von Gesetzen Ausnahmen entstehen: also findet dieses auch Statt bey den Gesetzen des natürlichen Zwangrechtes. So allgemein auch der Grundsatz, Niemanden das Seinige zu nehmen, anerkannt wird; so viel auch daran gelegen ist, daß er heilig gehalten werde: so stimmen doch alle Vernünftigen mit einander leicht darinn überein, daß ein Mensch einem andern etwas von dem Seinigen nehmen, auch mit Gewalt nehmen dürfe, wenn a) er es zur Abwendung der äußersten Noth, das heißt, zur Erhaltung seines Lebens braucht, b) auf eine andere den gewöhnlichen Rechten gewässe Art es nicht bekommen kann, und c) der andere nicht in gleiche Noth dadurch versetzt wird.

Das ist der Grundsatz, worauf alle Nothrechte, die Vernunft und Naturtriebe an die Hand geben, sich gründen. Und es erhellet also dabey,

- 1) Daß es nicht ganz richtig sey, wenn man sprüchwortswelse sagt, daß Noth kein Gesetz habe, und sein Leben zu retten alles erlaubt sey;
- 2) Daß durch das Nothrecht des einen die gewöhnlichen Rechte des andern eingeschränkt werden; und dieser also sich jenem darinn nicht mit Recht widersetzen könne, sondern vielmehr ihm nachzugeben verbunden sey. Denn kein Recht erstreckt sich über seine Gründe.
- 3) Das bey dem Gebrauche eines Nothrechtes allemal die Verpflichtung zur möglichen Erstattung oder Vergütung entstehe. Denn die Noth gab nur das Recht. *)

*) G. Claproths Samml. Jurist. Crit. Abhandlungen, B. III. St. III.

§. 6. b.

Von den Gründen des Rechtes der Gewohnheit.

Da man sich in allen Theilen des Rechtes oft auf die Gewohnheit als einen Rechtsgrund be ruhet: so ist zu untersuchen, was dieß Recht der Gewohnheit für natürliche Gründe haben könne. In dieser Absicht bemerken wir,

1) Daß, da unser Verhalten immer einiger maassen gerechtfertiget ist, wenn wir nach vernünftigen Vermuthungen gehandelt haben, das Gewöhnliche aber zu vermuthen Gesetz der Vernunft ist, die Gewohnheit also allerdings für einen Grund des Rechtes könne angesehen werden.

2)

2) Da insbesondere die Worte und Handlungen nach der gewöhnlichen Bedeutung müssen verstanden werden: so bestimmt die Gewohnheit auch in so fern das Recht, als sie die andern Rechtsgründe erklärt.

3) Gleichwie aber überhaupt die Vermuthungen nur im zweifelhaften Falle gelten: also kann sich auch niemand mit der Gewohnheit rechtfertigen, wenn eine gegenseitige bestimmtere Richtschnur der Handlungen ihm bekannt, oder nur durch seine Schuld unbekannt war.

4) Gewohnheiten mit zu machen, oder in seinen Handlungen sich nach den Beyspielen anderer zu richten, kann für eine ursprüngliche vollkommene Pflicht des Menschen wohl nie gehalten werden. Aber durch andere Gründe des Rechts können übliche Arten zu handeln oder Gewohnheiten zu Gesetzen gemacht werden.

Die physischen Gründe der Gewohnheit (A. pr. Ph. S. 16.) machen an und für sich noch kein Recht. Aber die Achtung der Menschen für die Gewohnheit, als einen Rechtsgrund, läßt sich doch bisweilen daraus begreifen.

§. 6. c.

Haupttheile vom Rechte der Natur.

Die Haupttheile des Rechtes der Natur entstehen durch Unterscheidung der mancherley Stände, in welchen sich die Menschen befinden können, und deren Unterschiede den wichtigsten Unterschied in Ansehung der Pflichten und Rechte

te nach sich ziehen. Derjenige Zustand, in welchem Menschen von allen gesellschaftlichen Verbindungen frey sind, wird der Stand der Natur genannt. Und mit diesem beschäftigt sich das Recht der Natur in der engsten Bedeutung. In demselben betrachtet man entweder die ursprünglichen Verhältnisse und darauf gegründeten Rechte der Menschen; oder diejenigen Verhältnisse, die aus gewissen Handlungen, die besondere Rechte gründen, entspringen, und die davon herrührenden Rechte. Die Rechte des ursprünglichen Zustandes der Natur machen das absolute, die in dem Hypothetischen das hypothetische Recht der Natur aus.

Aus den gesellschaftlichen Verbindungen entstehen natürlicher Weise neue Rechte und Pflichten. Diese geben das natürliche Gesellschaftsrecht, von welchem das allgemeine Staatsrecht den wichtigsten Theil ausmacht. Das Völkerrecht, welches besonders dem Rechte der Natur oft und in verschiedener Bedeutung entgegengesetzt wird, kann doch auch mit Grunde als ein Haupttheil vom Rechte der Natur, oder wenn man lieber will, vom Rechte der Vernunft betrachtet werden.

* * * * *

Die vorzüglichsten Schriftsteller über das Naturrecht nach seinem ganzen Umfange sind Grotius, Hobbes, Pufendorf, Thomasius, Cocceius, Glasser, Wolf, Achenwall. Letzterer handelt von ihren Werken und einigen andern umständlicher S. 41. ff. seines Handbuchs 6. Ausg.

Recht

Necht der Natur.

Erster Theil.

Necht der Natur in der engsten Bedeutung.

Erstes Hauptstück.

Von den Rechten und Pflichten in dem ursprünglichen Stande der Natur; oder wenn die Menschen nur in dem allgemeinsten Verhältnisse, als Menschen, gegen einander betrachtet werden.

§. 7.

In diesem Stande können keine andere vollkommene Rechte und Pflichten Statt finden, als negative.

Wenn die Menschen nur noch in dem allgemeinen Verhältnisse, als Menschen, gegen einander betrachtet werden können; wenn noch keine gesellschaftlichen Verbindungen vorgefallen sind, und überhaupt keine Handlungen, aus denen rechtliche Folgen bewiesen werden können: so kann einer von dem andern mit Gewalt weiter nichts fordern, als daß er ihm kein Leid thue; daß also die ordentlichen Rechte und Pflichten dieses Standes alle nur negativ sind.

Es folgt dieses nicht nur aus der Erwägung des Grundgesetzes: (§. 2.) sondern auch aus der Natur der mancherley Pflichten in Beziehung auf diesen Stand. Denn wider die innerliche Pflicht dürfte es doch nicht seyn, was man für eine äußerliche Pflicht hier annehmen wollte. (§. 5.) Und kann man wohl den Menschen ein ursprüngliches Recht zugestehen, zu den Pflichten, die gegen andere die Menschenliebe uns aufleget, einander zu zwingen? Oder ein Recht, den andern mit Gewalt anzuhalten, das zu thun, was seinem wahren Besten gemäß, und also Pflicht gegen sich selbst ist? Oder können wohl die Pflichten der Religion erzwungen werden?

Die aus dem Begriffe des Rechts unmittelbar entspringende Grundregel des Rechtsverhaltens, zu thun was in aller Betrachtung das Beste ist, die Gründe des Rechts Gewalt zu gebrauchen, die Natur dieser Pflichten, alles ist dagegen.

Aber sollte wohl nie ein Mensch Gewalt gebrauchen dürfen, um einen andern von einem Unglück abzuhalten, in das er sich stürzen will; wenn er offenbar sieht, daß es das Unglück des andern ist, daß es ihm besser ist, wenn er ihn an seinem Unternehmen hindert, auch mit Gewalt hindert? Sollte nie einer von dem andern einen benötigten Liebesdienst, wenn er ihn anders nicht erhalten kann, erzwingen dürfen? So leicht auch in der Anwendung gefehlt werden könnte: so kann man doch dergleichen Rechte

te

te nicht schelchsterdings leugnen. Unterdeffen bleiben es immer ausserordentliche Rechte, Nothrechte. (§. 6.)

§. 8.

Unabhängigkeit und Gleichheit aller Menschen im U.
Stande der Natur.

Hieraus erhellet nun leicht

1) Die natürliche Freyheit und Unabhängigkeit aller Menschen. Wenn Menschen nur als Menschen gegen einander betrachtet werden: so findet sich gar kein Grund, warum einer des andern Sklav, oder auf irgend eine Weise ihm unterthan seyn sollte. Und auch aus den individuellen Unterschieden, die bey einzelnen Menschen angetroffen werden, daß einige stärker oder verständiger als die andern, lästet sich keinesweges folgern, daß deswegen schon jene ein vollkommenes Recht hätten, diese zu beherrschen. Der Beweisgrund wäre zu schwankend, und würde zu weit führen. Aber ein physischer Grund, kann man sagen, liegt in diesen Unterschieden, diejenigen Handlungen zu veranlassen, durch welche erst das physische Vermögen, andere zu beherrschen, ein moralisches Vermögen oder ein Recht wird.

2) Die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen. Sie sind sich nicht gleich in Ansehung der physischen Vollkommenheiten. Aber sie sind sich gleich in Ansehung der Rechte; und beson-

ders bestwegen einander gleich, weil keiner ein Recht über den andern hat. Aber wiederum ist die physische Ungleichheit ein Grund, aus welchem gar bald moralische Ungleichheit natürlicher Weise entspringt. *)

Unterdeffen so lange die moralische Gleichheit dauert, kann keiner von dem andern fördern, was dieser nicht auch eben von ihm fordern könnte. Also was dem einen recht ist, ist dem andern billig, d. h. gleichfalls recht. Und was du nicht willst, daß dir der andere thun soll, das thue ihm auch nicht.

*) *Rousseau sur l'Origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes.*

§. 9. 2.

Von der Meynung, als ob im Stande der Natur Stärke für Recht gelte.

Wenn man die Menschen in diesem Stande der ursprünglichen Unabhängigkeit und Gleichheit von einer gewissen Seite ansieht: so kann der Gedanke entstehen, ob nicht alles Recht dabey wegfalle, wenigstens alles äußerlich und vollkommen verbindliche Recht; so daß physischer Trieb, Gutdünken und Macht alles entscheiden dürften.

Der Gedanke ist alt, und zeigt sich auch oft bey scharfsinnigen Schriftstellern, ob ihn gleich einer nicht so weit treibt als der andere.

Zobn

Hobbes hat ihn am weitesten getrieben, und zugleich am schetnbarlichsten bewiesen. Wer soll zwischen den Willen des einen, meynt er, und den Willen des andern entscheiden, wo keiner verbunden ist sein eigenes Bedünken für weniger zu achten, als das Urtheil des andern?

Die Antwort hierauf ist, daß nicht die Einbildung, sondern das richtige Urtheil, Gesetze der Vernunft beweise. Wenn ich also mit Gewisheit erkenne, daß ich den Grundemfindungen und unauflösbaren Begriffen von Gerechtigkeit folge: so bin ich berechtiget nach meiner Erkenntniß zu handeln: und es ist Irrthum, nicht Wahrheit, daß die dawiderlaufende Art zu handeln den Gesetzen der Natur, gemäß und nicht vielmehr dagegen sey. Der Irrthum, wie sehr er auch zur Entschuldigung gereichen kann, hebt die Wahrheit nicht auf.

Man kann, noch auf das Verhalten der unvernünftigen Thiere, und das Verfahren der Menschen in Ansehung derselben; oder endlich auf das was Völker und Regenten von je her oft gethan haben, und noch immer oft thun, sich berufen, um die Folge zu erzwingen, daß außer der Staatsverbindung, wenigstens in dem ganz ursprünglichen Stande der Natur, Gewalt für Recht gelte. Aber beweisen wird man sie nie. *)

*) Man s. hiebey Pufendorf I. N. lib. II. c. II. lib. VIII. c. I. §. V. Huber de Iure ciuitatis, lib. I. c. III. und Hobbes de ciue c. I.

S. 10. *Roussseau* *Contrat. social.* liv. I. chap. VII. coll. ch. III. *Cartesius* *Epist.* VIII.

§. 9. b)

Bestimmtere Anzeige einiger Pflichten und Rechte des U. St. der N.

Um nun, nach dem bisher bemerkten, eine weitere Anwendung machen zu können von dem Grundsatz, Niemanden das Seinige zu nehmen: so muß vor allem ausgemacht werden, was der Mensch in diesem Stande Sein nennen könne, Sein, in Rücksicht auf andere Menschen, ehe er noch irgend etwas besondere rechtliche Folgen gründendes gethan oder erlitten hat?

Da wird nun kein Grund vorhanden seyn, warum einer das, was außer ihm ist, Sein nennen könnte: hingegen wird niemand in Abrede seyn, daß nicht ein jeder Mensch das Leben und die Kräfte, die er besizet, mit Recht sein nenne. Und daraus erhellen die allerersten Grundrechte und Grundpflichten der Menschen.

Ein jeder ist in diesem Stande Herr über sein Leben und seine Kräfte; aber ein jeder hat eben daher zugleich die Pflicht auf sich, dem andern sein Leben und seine Kräfte unangetastet, zu lassen. Und durch diese Pflicht wird das Recht, seine Kräfte zu gebrauchen, nothwendig eingeschränket. Ein jeder darf mit sich selbst verfahren wie er will, leben wie er will, nicht nur
sich

sich zu erhalten, sondern auch vergnügt zu leben trachten. Wenn er nur dem andern zugestehet, was er für sich behauptet, (§. 8.) und ihm von dem Seinigen überhaupt nichts nimmt. So kann er wohl manches thun, was thöricht oder lieblos ist; aber ungerecht ist er dadurch nicht.

§. 10.

Recht in Ansehung der Ehre.

Unter diejenigen Güter, die ein Mensch in dem ursprünglichen Zustande der Natur besitzen kann, gehöret auch sein guter Name, der Ruf seiner moralischen Vollkommenheiten.

So lange einer nichts ungerechtes gethan hat, ist er äußerlich kein ungerechter Mann. Man muß ihm daher den Namen eines äußerlich gerechten Mannes, eines ehrlichen Mannes, nicht absprechen; wenn man ihn nicht mit Grunde einer bösen That beschuldigen kann. Auch nur Argwohn gegen die Ehrlichkeit des andern durch Worte oder durch Handlungen zu erkennen geben, ist aus gleichem Grunde schon eine Beleidigung; wofern wir nicht aus einem hinreichenden Grunde solchen Argwohn schöpfen. Denn wenn wir einen vernünftigen Grund haben, Böses zu vermuthen, ein Mißtrauen in den andern zu setzen, oder wenigstens eine Zeitlang noch unausgemacht zu lassen, ob er für einen ehrlichen Mann zu halten: so kann der andere unsere Behutsamkeit, wenn sie ihm gleich unsere Gesinnung

Sinnungen entdeckt, nicht für eine Beleidigung anrechnen. Wir folgen den Gesetzen der Vernunft; und wir haben doch wohl das Recht, unsere Vernunft zu gebrauchen. Dem andern kömmt es zu, wenn er uns eine Gesinnung benehmen will, die wir mit Recht hegen, das zu thun, was dazu nöthig ist.

Aber ist denn dem Menschen nur an dem Rufe seiner moralischen Vollkommenheiten etwas gelegen, und nicht auch an dem Rufe physischer Vollkommenheiten? Oft gewiß auch an diesem vieles. Man könnte einem Menschen gar sehr dadurch schaden, daß man einen Ruf gewisser physischer Unvollkommenheiten von ihm ausbreitete.

Wenn nun aber der andere wirklich etwas unrechtes gethan hat, oder gewisse Fehler an sich hat: so dürfen wir es doch wohl sagen? Dieß kann nicht schlechterdings behauptet werden. Weder die innerliche Pflicht die Wahrheit zu sagen, noch das äußerliche Recht des freyen Gebrauches seiner Kräfte, und folglich auch seiner Zunge, würde es rechtfertigen, wenn wir auch, was wahr ist, zum Nachtheil des andern nachsagten, blos um ihm zu schaden. Denn es ist doch nicht recht, den Schaden des andern an sich zu begehren. Es offenbaren sich wenigstens feindselige Gesinnungen durch ein solches Betragen. Und wenn diese noch keine wirkliche Beleidigungen sind; so können sie doch in so fern für Beleidigungen gelten,

ten, daß sie schon den Grund zu feindseligen Handlungen enthalten, und daher den andern berechtigen, auch gegen uns gesinnt zu seyn, wie man nach dem N. Rechte gegen Feinde gesinnt seyn darf.

Aus diesen Betrachtungen wird man die Pflichten, niemanden zu verachten, zu verländen, zu injuriren, zu infamiren, und die entsprechenden Rechte, wenn man nur die Ausdrücke versteht, leicht folgern und genau bestimmen können.

Es sind wieder nur negative Pflichten, und liegt in ihnen keine Verbindlichkeit zu Lobsprüchen und Ehrenbezeugungen; und diese mit Gewalt zu fordern, hat niemand ein ursprüngliches Recht. Es ist die allgemeine Gleichheit (S. 8.) dagegen.

- *) Aber wenn die Verweigerung einer gewöhnlichen Ehrenbezeugung die Bedeutung einer Erklärung hätte, daß man den andern nicht für denjenigen halte, für den er gehalten zu werden fordern kann?

S. 11.

Pflicht, nicht zu betrügen.

Die Pflicht, dem andern kein Leid anzuthun, und seinen Schaden nicht zu suchen, verbeut uns, den andern geflissentlich zu einem Irrthum zu verleiten, der ihm nachtheilig seyn könnte;
noch

noch vielmehr aber ihn zu betrügen, das heißt, Irrthum ihm bezubringen, in der Absicht, ihm zu schaden.

Wenn also der andere in irgend einem Falle sich berechtigt fände, Wahrheit von uns zu fordern, oder wenigstens vernünftiger Weise zuversichtlich sie von uns erwarten könnte, und wir verschwiegen ihm alsdann die Wahrheit, oder sagten ihm geflissentlich statt der Wahrheit Unwahrheit: so würden wir ihn dadurch beleidigen.

Wie weit Verstellung erlaubt sey, wird sich hieraus abnehmen lassen.

Es können Fälle kommen, wo dem andern zu hintergehen, in Irrthum ihn zu führen, ihn zu betrügen, recht und erlaubt seyn kann. Aber in dem absoluten Zustande der Natur werden sie sich nicht finden.



Zweytes

Zweytes Hauptstück.

Von den Rechten des hypothetischen
Zustandes der Natur.

Erster Abschnitt.

Von den Rechten des Eigenthums, und den
Verträgen.

§. 12.

Vorläufiger Begriff von dem Eigenthumsrechte.

Da wir die Rechte der Menschen auf die Dinge außer uns, wenn sie diese ihr Eigenthum nennen können, jeso untersuchen und festsetzen wollen: so ist uns wenigstens ein vorläufiger Begriff nöthig, von dem, was das Eigenthum auf sich hat. Es besteht nemlich das Recht des Eigenthums überhaupt darin, daß man eine Sache ausschließungweise gebrauchen kann, wie und wozu man will, und auch in der Zeit, wenn man nicht just wirklichen Gebrauch davon macht, andern den Gebrauch derselben verwehren darf.

§. 13.

§. 13.

Von den Gründen der Rechte des Eigenthums.

Die Rechte der Menschen auf die äußerlichen Dinge aus allgemeinen Vernunftgründen gehörig herzuleiten, ist einigen so schwer geworden, daß sie sich haben verleiten lassen, zu glauben, es hätte im Stande der Natur gar kein Eigenthum in Ansehung derselben Statt gefunden; sondern dasselbe wäre erst durch die gesellschaftlichen Verbindungen entstanden. *)

Anderer haben sich vorgestellt, daß durch einen stillschweigenden Vertrag die Menschen auf die ursprüngliche Gemeinschaft aller Dinge Verzicht gethan, und also die Rechte des ausschließenden Besitzes einander verstattet hätten. **)

Beides kann nicht behauptet werden. Sondern es liegen in den ursprünglichen Rechten der Menschheit Gründe zur Zueignung äußerlicher Güter. Nämlich

- 1) Alles ist äußerlich recht, was man thun kann, ohne dem andern das Seinige zu nehmen. Wenn denn ursprünglich Dinge vorhanden waren, die niemanden zugehörten: so konnte ja einer sich dieselben wegnehmen.
- 2) Die nöthige Fürsorge für seine Erhaltung, und der beste Gebrauch der Dinge erfordert dieß nicht selten.

*) cf.

*) cf. *Hobbes de ciue*, cap. I. §. 10. *Montesquieu* *Esprit des Loix*, XXVII. 15. de *Martini* *Positiones de Iure ciuitatis* §. 580.

***) cf. *Achenwall* l. N. ad §. 116. edit. VI. p. 98. seq. *Pufendorf* hb. IV. c. IV.

§. 14.

Von den ursprünglichen Mitteln sich etwas zum Eigenthume zu machen.

Es erhellet aus dem vorhergehenden, wie in den ursprünglichen Rechten der Natur es Grund hat, sich eine freystehende Sache zum Eigenthume machen zu wollen. Aber nun ist die Frage, wie dieses rechtlich bewerkstelliget werden könne?

Man begreift leicht, daß dazu etwas nöthig sey, vermöge dessen andere rechtlich gehindert werden; dieselbe Sache als die ihrige zu gebrauchen; desgleichen etwas, woran andere erkennen können, daß die Sache jemandem zugehöre.

Daraus erhellet nun; daß die bloße Willenserklärung nicht hinlänglich sey.

Die bloße Besitznehmung wird zwar insgemein für dieses Mittel angegeben. Allein man läßt dem Begriffe von der Besitznehmung bey den gewöhnlichen Erklärungen, etwas schwankendes; wobey die Anwendung schwer werden kann; und giebt dem Sage selbst, daß die Besitznehmung oder Ergreifung einer freystehenden Sache, in der Absicht sie sich zuzueignen
 Jeders prakt. Phil. M. eignen

eignen, ein von Natur hinlängliches Mittel sey, die Eigenthumsrechte zu erlangen, nicht die erforderliche Evidenz.

Einigen hat daher die bloße Besitznehmung zu wenig geschienen, um eine Sache dadurch auf beständig, und ausser dem Gebrauche, sich zuzueignen. Sie haben, nebst andern Bedingungen, Bearbeitung und Verbesserung der Sache für nöthig erachtet. *)

Es scheint unterdessen dazu weiter nichts erforderlich, als eine solche Vereinigung dessen, was einem ursprünglich eigen ist, mit der zuzueignenden Sache, vermöge derer man sie haben und gebrauchen, ein andrer aber ihrer nicht habhaft werden kann, ohne einem das Seinige mitzunehmen oder zu gebrauchen. Dieß kann nun geschehen

- 1) Indem einer seinen Fleiß mit der Sache verehnt, dadurch er sie hervorgebracht, oder in den Zustand gesetzt hat, wo man sie haben und gebrauchen kann.
- 2) In das Seinige sie eingeschlossen hat.
- 3) Insofern in der Besitznehmung oder Ergriffung eine solche Vereinigung mit dem Seinigen enthalten ist: insofern muß also dieselbe für ein ursprüngliches rechtliches Mittel, eine freystehende Sache sich zu eignen zu machen erkannt werden.

Hieraus entsteht zugleich die Folge, daß es Dinge geben könne, die überhaupt keines Menschen, oder nicht eines gewissen, Eigenthum werden können.

End.

Endlich kann auch die Frage dabey erörtert werden, was Rechtens sey in Ansehung derjenigen Fälle, wo einer eine Sache gleichsam halb ergriffen hat, und der andere bemächtigt sich ihrer vollends? Wenn der erstere durch seine Bemühung die Sache in einen gewissen Zustand gebracht hat, bey welcher der andere ihrer erst habhaft werden konnte: so scheint ihm freylich ein seiner Handlung proportionirter Antheil zu gehören. Eine bloße Bemühung aber, die dem andern zur Ergreifung der Sache nicht just nöthig war, giebt keinen gegründeten Anspruch. **)

*) *G. Locke du Gouv. civ. ch. IV. Rousseau Contr. Soc. lib. I. ch. IX.* Gegen Locke disputirt noch weitläufig, aber nicht mit hinlänglichen Gründen, *Rutherford, Institutes of natural Law, vol. I. p. 50. seq.*

**) Obgleich diejenigen, die die Eigenthumsrechte auf einen stillschweigenden Vertrag gründen, aus falschen Grundbegriffen geschlossen, und zu viel gefolgert haben; so kann doch eingesäumt werden, daß zur Festsetzung und Begrenzung dieser Rechte das gemeinschaftliche Interesse und das daraus entstehende allgemeine Gutshinden unmittelbar das meiste beygetragen haben. Allein kann nicht dasselbe von allen Naturrechten gesagt werden?

§. 15.

Von der vermeynten Besitznehmung, dem erblichen Besitze eines fremden Gutes, und der Vindication.

Von der Zurückhaltung.

Wenn die Besitznehmung als das Mittel, ein Eigenthum zu erlangen, betrachtet wird; so wird vorausgesetzt, daß die Sache, die man wegnimmt, eine freye Sache sey, die niemanden zugehörte. Nimmt man fremdes Gut weg, in der unschuldigen Meynung, daß es eine freye Sache, und in der Absicht sich dasselbe zuzueignen; so thut man zwar damit nichts, so unrecht wäre, beleidigt den andern nicht; unterdessen hat diese Wegnehmung nicht die Kraft der eigentlichen Besitznehmung. Aus der vermeynten Besitznehmung entsteht auch nur ein vermeyntes oder eingebildetes Eigenthumsrecht.

Da nun aber doch kein Gesetz befiehlt, daß ein Mensch seiner vernünftigen Erkenntniß zuwider, und nicht vielmehr nach derselben, handeln soll; oder, welches hier einerley, da man dasjenige mit Recht thut, welches zu unterlassen keine Verbindlichkeit vorhanden ist: so thut derjenige nicht unrecht, er bedient sich seines Rechtes, welcher, vermöge der schuldlosen Unwissenheit, mit dem Gute eines andern umgeht, als wenn es sein Eigenthum wäre.

Wenn nun aber offenbar wird, daß er sich getret, wenn der Eigenthümer erscheint: so hört das Recht der Unwissenheit auf. Er kann
nun

nun nicht mehr unschuldiger Weise, und als ein ehrlicher Mann, das fremde Gut für sein Eigenthum ansehen. Und er ist verbunden, dem Eigenthümer auf seine zurückforderung es zu überlassen. Denn als ein ehrlicher Mann konnte er ja nie verlangen die Sache sich zuzueignen, als unter der Voraussetzung, daß sie niemanden zugehöre.

Aber wenn aus diesem unschuldigen Besitze dem einem oder dem andern Theile, dem vermeynten oder dem wahren Eigenthümer, Schaden erwachsen sollte; welcher Theil wäre verbunden den Schaden zu leiden? Mit was für Bedingungen ist die Zurückforderung und Zurückgabe verknüpft?

Folgende Grundsätze, die nicht nur aus den Begriffen von Billigkeit, sondern selbst aus den Grundsätzen der äußerlichen Gerechtigkeit folgen, werden hiebey zu Statten kommen.

- 1) Kein Theil darf verlangen, bey dieser Gelegenheit etwas von dem Gute des andern an sich zu bringen, sich dadurch zu bereichern (Nemo fiat locupletior damno alterius.)
- 2) Keim Theil darf dem andern die Schuld seiner Fehler oder sein Unglück aufbürden.

Folglich

- 1) darf der unschuldige Besitzer, wenn er um etwas durch die Sache des andern sich bereichert hat, solches nicht behalten.
- 2) Den Nutzen oder das Vergnügen, wodurch er nicht offenbar etwas erspartet,

oder gewonnen hat, darf er nicht veräuis-
ten. Denn sonst verlore er durch die Schuld
oder das Unglück des andern.

3) Er ist nicht schuldig den Schaden zu erse-
hen, den die Sache während seines un-
schuldigen Besizes erlitten hat; wenn er
ihn gleich selbst verursacht hat. Denn mit
dem, was er mit Recht für das Seinige
halten durfte, konnte er machen was er
wollte. Für den andern, wenn er auch
nichts dabey versehen hat, ist es ein Un-
glück.

4) Nicht nur die zur Erhaltung der Sache
nöthigen Unkosten müssen ihm ersetzt wer-
den; sondern auch der Aufwand, wodurch
die Sache verbessert worden ist.

Sehen wir hingegen den Fall, daß einer
wissentlich, oder doch nicht in schuldloser Unwis-
senheit, fremdes Gut besessen und als sein Ei-
genthum gebraucht habe; so erbhellet, daß der
verschuldete Besizer nicht nur die Sache dem Ei-
genthümer zurückzugeben verbunden sey, son-
dern auch den Schaden ihm zu ersetzen,
der ihm daraus erwachsen ist, es sey wegen der
Verschlimmerung der Sache, oder wegen des
entbehrten Nutzens, den er davon hätte zie-
hen können. Denn durch seine Schuld dem an-
dern Schaden bringen, ist ja so viel als das
Seinige ihm nehmen. Aber die Regel, mit dem
Schaden des andern sich nicht zu bereichern,
bringt es auch mit sich, daß der zur Erhaltung
der Sache nöthige Aufwand, und der wahre
Zu-

Zuwachs des Werthes, dem Eigenthümer mit in Rechnung gebracht werden dürfe. Denn dieser kann ja weiter nichts verlangen, als nur das Seinige wieder zu bekommen.

Wenn man eine Sache, von der man weiß, daß sie einem andern zugehört, zwar wegnimmt und sie unter seine Gewalt bringt; aber nicht in der Absicht sich selbige zuueignen, oder sie dem Eigenthümer zu entziehen: so heißt dieß Aufbehaltung (Detentio), bisweilen Zurückhaltung (Retentio). Dieß kann ohne rechtfertigenden Grund, aber auch in verschiedenen Fällen rechtlich geschehen. Und auf den Grund und die Absicht kömmt es denn auch hier wieder an, bey der leicht daraus entstehenden wechselseitigen Berechnung. Es versteht sich, daß der Inhaber für allen Schaden stehen müßte, der eine Folge seiner Zurückhaltung ist, wenn er auch gleich allernächst durch einen Zufall verursacht worden wäre; wofern jene Zurückhaltung keine hinlänglich rechtfertigende Gründe für sich gehabt hätte. Und hinlänglich nach dem strengen Rechte wäre sie nicht gerechtfertiget durch die bloße gute Absicht, die Neigung dem andern damit einen Dienst zu erweisen *). Der zur Erhaltung nöthige Aufwand muß doch auch hiebey allemal ersetzt werden.

*) Die Verfügung des röm. Rechtes, daß der *negotiorum gestor* nur für den Schaden zu stehen habe, der durch seine Schuld auch allernächst entstanden, aber freylich wegen des geringsten Ver-

sehens für schuldig erachtet werden könne, schein-
et der Billigkeit und der Erhaltung des nöthigen
Diensteifers vollkommen gemäß. cf. Eb. Otto
ad Instit. pag. 417.

§. 16.

Von dem Nothrechte, dem unschädlichen Gebrauche
eines fremden Gutes, und dem Rechte das Sei-
nige zum Nachtheil eines andern zu gebrauchen.

Diejenigen, die die Eigenthumsrechte auf ei-
ne stillschweigende Einwilligung aller Menschen
gegen einander gründen (§. 13.), lehren wei-
ter, daß noch, als ein Ueberrest jener ersten
Gemeinschaft, einem jeden das Recht geblieben
wäre, einmal zum unschädlichen Gebrauche,
und dann im äuffersten Nothfalle zum völli-
gen Gebrauche des Gutes eines andern. Allein
das Recht der äuffersten Noth (favor neces-
sitatis) hat hier, wie überall, seinen richtigern
Grund in der Subordination der Pflichten,
und in der aus seinen Gründen nothwendig fol-
genden Einschränkung des ganzen äusserlichen
Rechtes (§. 6. b.). Jenes andere Recht des
unschädlichen Gebrauchs aber ist eine Erdich-
tung. Wer, ausser dem Nothfalle, das Eigens-
thum des andern gebrauchen will, hat dessen
Erlaubniß dazu nöthig. Und gar oft kann es
auch der Eigenthümer nur wissen, ob dessen
Gebrauch ihm schädlich oder unschädlich sey.

Hingegen kann einer, vermöge der ursprüng-
lichen äusserlichen Rechte, das Seinige auch
zum

zum Nachtheil des andern gebrauchen, wenn er nur das, was dem andern zugehört, nicht angreift, nimmt oder gebraucht, sondern in den Gebrauch des Seinigen sich einschränket.

§. 17.

Rechte auf den Zuwachs seines Eigenthums.

Zu den Rechten des Eigenthums gehört auch, daß man gewisse Vermehrungen und Verbesserungen, oder kurz den Zuwachs, als sein Eigenthum betrachten und gebrauchen darf.

Man erkennet dieses Recht am besten, wenn man die Dinge, die als ein Zuwachs betrachtet werden, einzeln vornimmt. Es werden also hieher gerechnet:

1) Die natürlichen Vermehrungen und Früchte eines Eigenthumes.

2) Früchte des Fleisses, den der Eigenthümer auf seine Sache verwendet hat.

3) Dinge, so nicht aus der Sache herkommen, aber also mit ihr vereiniget worden sind, daß man ihrer nicht habhaft werden kann, ohne einen gewissen Gebrauch der Hauptsache sich zu verstaten. Deswegen wird ein solcher Zuwachs, wenn er nicht für eines andern Eigenthum erkannt werden kann, dem eigen, der Herr von der Hauptsache ist. (*Accessorium sequitur suum principale.*)

4) Gewisse Verbesserungen, die mit der Sache vorgenommen worden sind.

In Ansehung der beyden letztern Arten des Zuwachses kann es Fälle geben, wo die Entscheidung des Rechtes mit einigen Schwierigkeiten verknüpft ist; wenn nämlich auf eine ohne Schaden nicht aufzuhebende Weise entweder eines Eigenthum mit dem Eigenthume des andern vereinigt, oder der Fleiß des einen auf die Sache des andern verwandt worden ist, ohne daß ein Theil dabey etwas begangen hat, so ihm zur Schuld angerechnet werden könnte. Mit gehöriger Veränderung lassen sich die (§. 15.) bey der vindication gebrauchten Grundsätze hiebey anwenden; doch freylich nur so, daß positive Gesetze oder Verträge für einige Fälle das dienlichste seyn würden.

§. 18.

Vom Rechte der Verträge; Allgemeine Gründe desselben.

Wir wollen nunmehr fortgehen zur Betrachtung, wie im Stande der Natur eines Eigenthum rechtlich auf den andern kommen könne. Das gewöhnlichste Mittel, wodurch dieses bewerkstelliget wird, sind die Verträge. Also zuerst von den Verträgen selbst.

Man versteht aber unter einem Verträge eine Handlung, wodurch einer dem andern auf eine vollkommen verbindliche Weise etwas verspricht, was dieser annimmt. Es gehöret also zu einem Verträge eine wechselseitige Einwilligung *).

Die

Die Verträge werden für das Mittel Rechte zu gründen erkannt. Lasset uns sehen, aus was für Gründen. Dieser Endzweck der Verträge, und diese Gründe ihrer Verbindlichkeit werden uns die nähern Bestimmungen der damit verknüpften Rechte und Pflichten lehren.

Warum sind denn also die pacificirenden Theile verbunden einander ihr Versprechen zu halten? Ist dieß eben sowohl ein Grundgesetz des Narurrechtes, als, daß man dem andern das Seinige nicht nehmen soll? Oder folgt es hieraus? Oder auf was für Gründe beruht denn überhaupt die natürliche vollkommene Verbindlichkeit der Verträge? Man kann zum Grunde anführen

1) das eigene Interesse eines jeden. Wahr ist es, ein Mensch bringt sich um Credit und guten Namen, wenn er wider die gemachten Verträge handelt. Und sein böses Beyspiel kann schädliche Folgen für ihn selbst haben. Aber dieser Grund der Verbindlichkeit ist offenbar ausser der Sphäre des N. Rechtes (S. 7.), und auch nicht für alle Fälle hinreichend.

2) Die Nothwendigkeit der Verträge zur allgemeinen Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes. Und hierinn liegt allerdings ein starker Grund, nicht nur der innerlichen Verbindlichkeit der Verträge, sondern auch ihres äußerlichen Ansehens. Denn wenn Verträge zu nichts helfen würden, wofern ihre Erfüllung nicht dürfte erzwungen werden; die Menschen aber unter einander derselben nicht entbehren

köns

können: so werden sie es für recht erkennen müssen, daß einer den andern zur Erfüllung seiner Verträge auch mit Gewalt anhält, vermöge des allgemeinen Grundbegriffes von dem was recht ist (N. Pr. S. 58.). So daß also die vollkommene Verbindlichkeit der Verträge, eben so unmittelbar erhellet, als die Verbindlichkeit dem andern das Seinige zu lassen (S. 2.)

3) Aber es scheint auch dieselbe aus diesem letztern Grundsatz hergeleitet werden zu können. Denn soll man dem andern das Seinige nicht nehmen: so soll man ihm also auch nicht die Frucht seiner gerechten Handlungen nehmen. Man würde aber dem andern die Frucht seiner gerechten Handlungen nehmen, man würde ihn vergeblich bemühen dürfen, wenn es erlaubt wäre, ihm dasjenige zu versagen, was er, da er einen Vertrag mit uns errichtet, von dieser Handlung vernünftiger Weise und also mit Recht (S. II.) erwarten konnte. Dieser Beweisgrund findet einigermassen überall Statt, bekömmt aber freylich bey einigen Arten der Verträge eine besondere Stärke. **)

4) Ich beleidige den andern nicht, wenigstens nach dem N. R. nicht, wenn ich nur thue was er will. (Volenti non fit iniuria). Denn er kann nicht sagen, daß ich ihm das Seinige nehme, wenn ich thue, was er gewollt, was er zu thun mir das Recht gegeben hat. ***)

*) Dagegen machen die Versprechungen, durch die man sich gegen eine nur allgemein bestimmte Person

son zu etwas verbindet, wie wenn auf eine Erfindung ein Preis gesetzt wird, keine eigentliche Ausnahme; obgleich etwas besonderes bey dieser Art vollkommen verbindlicher Versprechen ist. Auf wie vielerley Weise aber gültig acceptirt, und also der Vertrag geschlossen werden könne, darüber s. GROTIUS lib. II. c. XI. §. 15. seq. WOLF Inst. I. N. §. 425. seqq.

***) G. Sergusons Grundsätze der Moralphilosophie S. 417.

***) Wider diesen Grund streitet hauptsächlich Schmauß in seinem Versuch die Verbindlichkeit der Verträge so weit einzuschränken, daß ihr Zweck meist verlohren geht. S. Dissert. I. N. diss. VI.

§. 19.

Genauere Bestimmung der Verbindlichkeit der Verträge:

Aus diesem Entzwecke der Verträge, und aus diesen allgemeinen Gründen ihrer Rechtlichkeit, lassen sich nun Regeln folgen, die rechtskräftige Beschaffenheit derselben genauer zu bestimmen. Es folgt daraus

1) Daß nicht alle Verträge in einem gleichen Grade verbindlich sind, daß man in einigen Fällen nur zur Schadloshaltung des andern Theiles, nicht zur Erfüllung des Versprechens verpflichtet seyn könne.

2) Ist ein Versprechen nicht verbindlich, welches wider die Pflichten geht, die man sich selbst oder andern nach eben denselben oder noch höhern Gründen des Rechtes, schuldig ist.

3)

3) Also kann man nichts rechtskräftig versprechen was einem andern zugehört.

4) Also auch nichts, was man auf eine verbindliche Weise bereits vorher einem andern versprochen hat. (Pactum prius derogat posteriori)

5) Nichts, worüber man, ob es gleich gewissermaßen einem zugehört, doch keine völlige Gewalt und Freiheit nach Wohlgefallen zu disponiren hat; sondern in Ansehung dessen man an die Rechte eines andern gebunden ist.

6) Sollte die Erfüllung eines Versprechens äußerlich Pflicht seyn, wenn sie offenbar nur zum Schaden desjenigen gereicht, dem man es gethan hat?

7) Sie kann nicht Pflicht seyn, wenn das, was zu leisten wäre, den Schuldner in die äußerste Noth setzen würde, dem andern aber entbehrlich ist (§. 16). Aber wenn es dem andern auch nicht entbehrlich wäre: müßte nicht doch die Regel eintreten, daß ein jeder sich die nächste Treue schuldig; müßte man nicht den Fall für eine stillschweigend bedungene Ausnahme ansehen?

8) Ein Vertrag kann nicht verbindlich seyn, welcher durch die ungerechten Handlungen des einen Theiles bewirkt worden ist. Denn Unrecht kann einem gerechter Weise nicht zum Vortheile gereichen. (Nemini dolus suus prodesse debet) Also ist ein Vertrag nicht verbindlich, der durch ungerechte Gewalt oder unerlaubte List des einen Theiles bewirkt wor-

worden ist. Aber gleichwie ein Irrthum, in welchem ein Theil ohne die Schuld des andern war, den Vertrag nicht ungültig macht, wofern er nicht eine allgemeine oder besondere Bedingung aufhebt: also kann ein Vertrag erzwungen, und so gut als ein anderer verbindlich seyn. Wenn die Forderung an sich gerecht ist, und einer, statt der Gewalt sie zu erzwingen, den andern, gegen sein Versprechen, in Freyheit setzt: würde dieser nun nicht ungerecht handeln, wenn er einen solchen, obgleich nur aus Furcht vor der Gewalt eingegangenen Vertrag nicht achtete? /

9) Da das Unmögliche überhaupt nicht gefordert werden kann; (Allg. pr. Ph. S. 61.)¹ so versteht es sich, daß auch kein Vertrag dieß zur Pflicht machen könne. Unterdessen können aus einem Vertrage, der aus diesem Grunde nicht erfüllt werden kann, doch gewisse andere Rechte und Pflichten allerdings entstehen.

10) Gleichwie durch wechselseitige Einwilligung Verträge entstehen: also können sie auch auf diese Weise wieder aufgehoben werden. Und so kann durch einen nachfolgenden Vertrag der nämlichen Paciscenten ein vorhergehender entkräftet werden *). (Pactum posterius tollit prius).

11) Hingegen kann auch ein ungültiger Vertrag rechtskräftig werden, dadurch, daß dasjenige, was zu dessen Verbindlichkeit fehlte, hinzukommt, oder daß das, was ihr entgegenstande, weggeräumt wird **).

*)

*) Die andern Arten, wie Verträge ihre Kraft verliehren können; sind entweder aus der Natur des Vertrages, oder aus den unten folgenden Grundsätzen vom Rechte der Beleidigungen, leicht abzunehmen. S. Pufendorf lib. V. cap. XI.

**) Beispiele ungültiger Verprechungen s. Inst. II. 19.

§. 20.

Arten der Verträge.

Es giebt sehr viele Arten von Verträgen, wenn man auf allerley Unterschiede merken will. Sie unterscheiden sich erstlich in Ansehung der Art und Weise, wie etwas versprochen, oder wie die Willensmeinung erklärt wird. Denn da sind es entweder ausdrückliche oder stillschweigende Verträge. Sie sind ferner entweder bedingte oder unbedingte, eine einseitige oder wechselseitige Leistung enthaltende; wohlthätige oder beschwerliche (*beneficia, onerosa*): Sie sind entweder auf eine besondere Weise bekräftiget, oder nicht.

In Ansehung dessen, was versprochen wird, unterscheiden sie sich dadurch, daß entweder ein Dienst, oder eine Sache, oder ein Recht (Verstattung) versprochen wird. Und auf wie viele Unterabtheilungen kann man nicht kommen, wenn man hier fortfahren will?

Es scheint aber, daß in Ansehung der besondern Arten von Verträgen aus den reinen Grundsätzen des allgemeinen Zwangs-Rechtes sich nicht viel ausmachen läßt. Zum Versuche

Man kann man unterdessen die Fragen vornehmen: Ob beim Verkaufe, so bald der Contract geschlossen ist, die Sache völlig in der Gefahr des Käufers stehe? Ob Kauf die Miete aufhebe? Ob von mehreren Bürgern ein jeder allemal für die ganze Summe haften; wie weit der Gläubiger für Pfand stehen müsse?

In Ansehung der meisten dieser Fragen und mehrerer anderer möchte wohl zuletzt eingestanden werden müssen, daß, wo keine positiven Gesetze sind, es nöthig sey, daß alles besonders ausgemacht werde. Noch kann in Ansehung der einem Hauptvertrage angehängten Versprechungen (Pacta accessoria) angemerkt werden, daß sie nichtig sind, wofern der Hauptvertrag nichtig ist; hingegen fällt dieser mit jenem nicht weg.

§. 21.

Wie fern Verträge einen dritten verbinden; und von der Auslegung der Verträge.

Um die aus den Verträgen entspringenden Rechte völlig einzusehen, sind folgende Grundsätze noch anzumerken.

1) Auf andere, mit denen der Vertrag nicht geschlossen worden ist, entstehen daraus keine andere Rechte, als negative, daß sie sich nämlich der Erfüllung des rechtmäßigen Vertrags nicht widersetzen sollen.

2) Dasjenige, wovon unleugbar ist, daß ohne dessen Voraussetzung der andere den Vertrag nicht würde eingegangen seyn, ist für einen

Jeders prakt. Phil.

N

still.

stillschweigende Bedingung desselben anzusehen.

3) Sonst muß bey der Auslegung der Verträge die Regel von der buchstäblichen und gewöhnlichen Bedeutung der Worte vornehmlich beobachtet werden.

4) Von zween gleichgegründeten Auslegungen eines Versprechens geht diejenige vor, die dem Versprechenden günstig ist, weil ohne offenkundigen Grund niemanden eine vollkommene Pflicht aufgelegt werden darf.

*) Aus einigen Grundsätzen dieses §. läßt sich die Ungerechtigkeit des Büchernachdrucks hinlänglich erweisen. S. Pütters Prüfung des Büchernachdrucks, Gött. 1774. 4.

§. 22.

Von der Verlassung, der Verjährung, und dem Vermächnisse.

Kann nicht auch anders, als vermittelt eines Vertrages, des einen Eigenthum auf den andern kommen? Ohne auf Verhältnisse zu sehen, die sich in dem friedlichen Zustande nicht finden, läßt sich die Frage doch bejahen.

Nämlich wenn jemand den Besitz seines Eigenthums freywillig aufgibt; so wird es wieder eine freye Sache, die dem ersten, der sie wegnimmt, zu Theil werden kann. Hierbey ist es nun schwer, sichere und rechtskräftige Merkmale festzusetzen, woraus sich allemal ab-

neh-

nehmen läffet, daß einer den Besitz einer Sache aufgegeben, oder sie verlassen habe. Die aus der Unterlassung des Gebrauchs, oder andern gleichen Gründen, entstandene Vermuthung der Verlassung bringt keinen um sein Eigenthumsrecht, wenn er es mit hinlänglichem Beweise unterstützen kann *); sondern verschaffet dem andern nur die Vortheile des vermeynten Eigenthums. (§ 15.) Also ist die Verjährung (Præscriptio) im Naturrechte nicht zu erweisen; ob sie wohl aus guten Gründen durch positive Gesetze angenommen worden ist.

Eine gleiche Bewandniß hat es mit dem testamentarischen Vermächnisse. Obgleich die Testamente vom positiven Rechte aus guten Gründen genehmiget worden sind **): so hält es doch schwer, aus Grundsätzen des reinen Allg. Rechtes die vollkommene Verbindlichkeit derselben gehörig darzuthun ***).

*) Wenn Dinge bergestalt einem entkommen, daß es ihm unmbglich fällt, zu erweisen, daß sie sein waren: so werden diese Dinge mit Recht für freystehend angesehen, und also dem zu Theile, der sich ihrer bemächtiget; oder bleiben demjenigen, der sie beßzet. Und in so fern also der Besitz seit unendlichen Zeiten (immemorialis possessio) dem andern den Beweis unmbglich machte, daß dasjenige, was der andere beßzet, sein gehörte; in so fern würde sie für den Besizer ein Rechtsgrund werden. Und der andere könnte

um seiner bloßen innern Überzeugung willen, dem nicht entgegen handeln; indem ja die äußerliche Gerechtigkeit Regeln erfordert, nach welchen Recht und Unrecht dem andern sichtbar gemacht werden, Ruhe und Sicherheit erhalten werden kann.

**) Vorüber doch *Thomasius* ganz anders urtheilet. S. *Fundamenta Jur. N. et G. lib. II. c. X. §. 12.*

***) S. *ACHENWALL I. N. Tom. §. 238-40.* Am scheinbarsten vertheidigt die natürliche Rechtskraft der Testamente *Claproth* in der Sammlung v. *Abh. IV. 10.*

Zweyter Abschnitt.

Natürliches Kriegs-; Recht,

oder

Von den Rechten bey Streitigkeiten und Beleidigungen.

§. 23.

Natürliche Rechte und Pflichten in Ansehung der Streitigkeiten.

Die Kennzeichen des Mein und Dein finden sich nicht immer so offenbar, 102 Gründe der Rechte sind nicht immer so evident, daß Streitigkeiten darüber nicht sehr leicht und oft entstehen könnten.

Es

Es ist leicht, Regeln der Vernunft und Billigkeit zu entdecken, die bey entstandenen Streitigkeiten zu beobachten wären. Aber es ist schwer, Gesetze des vollkommenen äußerlichen Rechts im Allgemeinen festzusetzen.

Folgende Anmerkungen mögen hierbey erwogen werden.

1) Im Stande der Natur, wo keiner von dem andern abhängig ist, muß man sich allerdings gefallen lassen, daß jedweder unternimmt nach seinen Einsichten zu handeln.

2) Aber wenn einer dabey nicht nach den Gesetzen der Vernunft handeln will, oder kann: so kann es auch nicht anders seyn, als daß man ihm, wie einem blödsinnigen oder boshaften begegnet.

3) Folglich wenn des einen Recht so offenbar ist, daß es mit Grunde für Bosheit und Ungerechtigkeit angesehen werden kann, wenn der andere Ansprüche dagegen macht: so darf derselbe diesen andern, als einen, der die Absicht hat, das Seinige ihm zu nehmen, betrachten.

4) Hingegen wenn einer etwas unternimmt oder begehret, wozu er dem andern zwar kein Recht zu haben scheint, was aber auch nicht wider das offenbare und jenen vor Augen liegende Recht ist: so ist dieser nicht sogleich berechtigt es für eine Beleidigung anzusehen, und mit Gewalt nur sich zu widersetzen. Denn es konnte der andere in schuldloser Unwissenheit, in einem verzeihlichen Irrthume seyn.

5) Wenn das Recht des einen durch die Ansprüche des andern zweifelhaft gemacht worden ist: so kann doch der eine mehr Wahrscheinlichkeit und Vermuthung für sich haben, als der andere. In dem Falle würde es ungerecht seyn, wenn derjenige, der beym streitigen Rechte die Vermuthung wider sich hat, handeln wollte, als wenn sie für ihn und wider den andern wäre. Ein jeder Theil muß handeln, wie es das Verhältniß seines Rechtes auf das Recht des andern mit sich bringt. Nun bringt es aber die Natur eines Rechtes, das wegen eines ihm entgegenstehenden Rechtes, welches die Vermuthung für sich hat, weniger wahrscheinlich ist als das andere, also mit sich, daß ersteres bewiesen und überwiegend wahrscheinlich gemacht werden muß, wenn das andere ihm weichen soll. Und daraus folgt, daß beym streitigen Rechte derjenige beweisen muß, der die Vermuthung wider sich, oder nicht so sehr für sich hat, als der andere.

6) Im zweifelhaften Falle wird das Gewöhnliche mit Grunde vermuthet. Ordentlich und gewöhnlicher Weise gehören die Dinge denjenigen zu, die in dem Besitze derselben sind. Daraus erhellet der Grund der Regel, daß derjenige den Beweis zu führen habe, der auf etwas Anspruch macht, in dessen Besitze der andere sich befindet.

7) Ein jeder Mensch hat ursprünglich im Stande der Natur gewisse Rechte, die er nur durch gewisse Handlungen verliert. In so fern die

diese Handlungen nicht bey einem jeden Menschen gewöhnlicher sind, als das Gegentheil, in so fern ist, im zweifelhaften Falle, die Vermuthung gegründet, daß ein jeder das ist, was von Natur ein jeder Mensch ist. Hieraus fließet die Regel; daß derjenige, der gewisse Anforderungen an den andern macht, als seinen Schuldner, gewisse Rechte über ihn zu haben vorgiebt, oder einer Ungerechtigkeit ihn beschuldiget, im zweifelhaften Falle den Beweis zu führen habe.

8) Wenn man erwäget, daß im Stande der Natur kein Mensch einen Richter und Oberherrn hat, daß er also auch nicht nothwendig andern sein Recht zu beweisen hat, sondern nur demjenigen, mit dem er streitet; und daß er dieses nur deswegen zu thun hat, damit er mit Recht die Ansprüche des andern für ein ungerichtetes Verfahren ansehen dürfe: so ergiebt sich die Folge, daß einer gar nicht, oder nicht ferner zu beweisen habe, wenn er vernünftiger Weise versichert seyn kann, daß der andere nicht, oder nicht mehr, aus schuldloser Unwissenheit seinem Rechte sich widersetze.

9) Unterdeffen kann es zur Endigung der Streitigkeiten, oder aus andern Absichten, geschehen, daß sich die streitenden Parteyen einen Richter oder Schieds-Richter wählen. Wenn sie dieses nun gethan haben, wenn sie sich gegen einander anheischig gemacht haben, dem Ausspruche eines Schiedsrichters die Entscheidung

lung zu überlassen: so müssen sie sich auch diesem Ausspruche unterwerfen, vermöge der Vertragsrechte *).

10) Aus allichem Grunde erhellet, daß jedes andere Mittel, welches die streitenden Parteyen einstimmig dazu ausersehen, daß dadurch das Recht entschieden werden soll, wenn es ausgemachtermassen gebraucht worden ist, auch auf eine für beyde Theile verbindliche Weise dem Streite ein Ende mache.

11) Wenn einer zu keinem Vorschlage, wodurch das streitige Recht aufgeklärt, oder der Streit doch geendiget werden könnte, sich bequemen, und doch nicht ablassen wollte: so würde dieß böse Absichten verrathen, und dem andern das Recht geben, zu sehen, wie er sich helfen könne.

12) Wenn einer dem andern etwas abtreten muß, was er bisher besessen hat; so kömmt es darauf an, ob er es beständig ehrlicher Weise (bona fide) besessen hat, oder nicht. Davon können die Forderungen ab, die derjenige, der wieder zu dem Besitze des Seinigen kömmt, gegen den andern mit Rechte machen kann (§. 15.). Und wenn einer mit Unrecht und außertlicher Verschuldigung die Rechte des andern streitig gemacht, und ihm dadurch Schaden verursacht hat, oder Unkosten der Vertheidigung: so ist er dieses zu ersetzen allerdings schuldig. Darauf gründet sich unter andern das Recht, die Kosten des Krieges, ja der blossen Zurückführung, von dem andern zu fordern.

*) Der

- *) Der Unterschied zwischen einem Schiedsrichter (arbitr) und Vermittler, Mittelsmann (mediateur) ist bekannt. Von beyden wird auch wohl noch unterschieden, einer der sich für die eine Parthey verwendet (qui interpose ses bons offices) S. Bielefeld-Institut. polit. tom. II. ch. VIII. §. XVII,

§. 24.

Begriff vom Kriege. Hauptgattungen desselben.

Ein gewöhnlicher Erfolg der Streitigkeiten unter freyen Menschen ist der Krieg, oder derjenige fortwährende Zustand, worinn sie Gewaltthätigkeiten gegen einander ausüben. Es ist ein Vertheidigungskrieg, wenn einer dadurch nur das Seinige zu behaupten sucht; ein Anfallskrieg aber, wenn er nicht in dieser Absicht, sondern um den andern das Seinige zu nehmen, oder überhaupt widerrechtlich anzufangen wird. Freylich kann oft streitig seyn, wer die Beleidigungen angefangen und den andern in die Nothwendigkeit, sich zu vertheidigen, gesetzt habe. Aber so viel erhellet leicht, daß nicht immer derjenige der angreifende Theil ist, der zuerst Hand an den andern legt, oder zuerst ins Feld rücket.

Es scheint, daß man noch eine dritte Gattung des Krieges unterscheiden müsse, den man den verabredeten oder freywilligbeliebten, und in gewissen Fällen, den Entscheidungskrieg nennen könnte. Es ist bekannt, daß der Zweykampf oftmals ausdrücklich in der Ab-

sicht vorgenommen worden ist. Und wenn freye Mächte entweder nicht Geduld genug haben, das Recht gehörig zu untersuchen, oder dasselbige sich vor Menschen nicht ausmachen lassen, und sie greifen beyde zugleich zu den Waffen: so gewinnt ihr Krieg ein solches Ansehen.

§. 25.

Allgemeine Gründe, die Gerechtigkeit eines Krieges zu beurtheilen.

Man soll niemanden beleidigen; das heißt, ohne durch die Noth gezwungen, oder durch seine Einwilligung berechtiget, ihm nichts von dem Seinigen nehmen. Aber man darf seine Rechte behaupten und sich vertheidigen. Ein Anfallskrieg ist also nie, ein Vertheidigungskrieg ist an sich allemal erlaubt, nach dem N. Rechte. Und daß Krieg zu führen, nach dem innerlichen Rechte nicht schlechterdings verboten seyn könne, ist auch leicht zu erweisen. (S. 3.)

Wenn man in einem verabredeten Kriege nichts thäte, als was der ausdrücklichen oder stillschweigenden Bewilligung des andern Theils gemäß wäre: so könnte man einem solchen Kriege die äußerliche Gerechtigkeit nicht absprechen *).

*) Ob beyde Theile einen gerechten Krieg führen können, auch auffer dem Falle des verabredeten Krieges? Leicht ist einzusehen, wie es geschehen könne, daß beyde Theile einen ungerechten Krieg führen.

§. 26.

§. 26.

Was man in einem gerechten Kriege überhaupt thun darf.

Gleichwie alle besondere Kriegsrechte einen rechtfertigenden Grund des Krieges voraussetzen; und die Vortheile, die derjenige über den andern erhält, so einen ungerechten Krieg führet, als fortgesetzte Beleidigungen, als Folgen ungerechter Handlungen, ihm kein Recht verschaffen: also ist hingegen bey einem Vertheidigungskriege alles dasjenige erlaubt, was zur eigentlichen Vertheidigung, zur Schadenshaltung und zur Sicherheit des beleidigten Theils nöthig ist.

Daben ist man weder verbunden, nach der Größe der Beleidigungen seine Handlungen abzumessen, noch ihnen andere Grenzen zu setzen, als die Absicht der Vertheidigung mit sich bringt. Und also sind die Rechte gegen den Feind unbegrenzt. (*Jus belli infinitum*).

Aber wenn man die Grenzen überschreiten wollte, die die Absicht den Mitteln bestimmt, wenn man mehr thun wollte, als zu seiner Sicherheit und Schadenshaltung, oder kurz, zur Behauptung des Seinigen nöthig ist; so würde mit den Gründen des Rechtes das Recht selbst wegfallen. Man würde dem andern ohne Noth Uebel anthun, folglich ihn beleidigen, der angreifende Theil werden, und nicht mehr einen Vertheidigungs- sondern einen Anfallkrieg führen.

§. 27.

§. 27.

Gegen einen arglistigen Feind ist mehr erlaubt, als gegen einen andern.

Wie einer allemal thun darf, was zu seiner Vertheidigung nöthig ist, es sey, daß derjenige, so ihn beleidiget, boshast und arglistig gesinnet ist, oder nicht: also hat man gegen einen Feind, bey dem man mit Grunde den Vorsatz vermuthen kann, daß er uns Schaden werde, so oft er bequeme Gelegenheit dazu findet, eben deswegen mehr Rechte, weil man zu seiner Sicherheit mehr nöthig hat.

Gegen einen solchen Feind kann Rache erlaubt seyn, in der Bedeutung, daß man in Rücksicht auf das Böse, so er sonst schon einem angethan hat, ihm mehr Schaden zufüget, als die Schadloshaltung und Sicherheit auf das Gegenwärtige erfordern würden. Man kann berechtiget seyn, ihn völlig ausser Stand zu setzen, einem jemals wieder zu schaden.

§. 28.

Besondere Kriegsrechte. Recht zuvor zu kommen. Repräsentation.

Man ist nicht schuldig, eine bevorstehende Beleidigung abzuwarten, sondern das Recht der Vertheidigung giebt einem das Recht alles zu thun, was zur Abwendung derselben nöthig ist. Wosfern wir uns nicht anders sichern können, als daß wir dem, der uns beleidigen will, zuvorzukommen in der Gewaltthätigkeit, und ihn
ausser

ausser Stand setzen, sein ungerechtes Vorhaben auszuführen: so haben wir das Recht ihm zuvorzukommen. Einer, der auf diese Weise nur zuvorkommt, ist nicht der angreifende Theil, nach dem vorhin (§. 24.) gegebenen Begriffe, ob er gleich zuerst Gewalt gebrauchet.

Es setzet aber dieses Recht zuvorzukommen, eine bevorstehende Beleidigung voraus. Dafür kann eine blosser Möglichkeit, Vermögen und Gelegenheit, dem andern zu schaden, an sich noch nicht angesehen werden. Auch setzet es voraus, daß kein gemäßigteres Mittel, uns vor den gefürchteten Beleidigungen zu sichern, vorhanden sey. Wenn also der andere in dem Falle, wo wir Ursache hatten, etwas Urges von ihm zu vermuthen, uns das Gegentheil auf eine solche Art versichert, daß wir nicht mehr mit vernünftigen Grunde Böses vermuthen können: so ist es uns zwar unverwehrt, auf unserer Hut zu seyn, und auf alle Weise, wodurch wir den andern nicht beleidigen, unsere Sicherheit zu besorgen; aber das Recht zuvorzukommen, findet nicht mehr Statt.

Hingegen wenn der andere schon öfters böse Absichten gegen mich oder andere gezeigt hat, wenn er Anstalten macht, die wahrscheinlicher Weise auf nichts anders abzielen können; wenn er mir auf meine gegründete Frage, ob ich sicher vor ihm seyn werde, keine zur Bezeichnung der vernünftigen Furcht hinlängliche Antwort giebt; so kann es alsdarn nothwendig für meine Sicherheit

heit werden, durch Zuorkommen das Unrecht zu verhindern.

Zu den Rechten, die vor völligem Ausbruche des Kriegs gebraucht werden können, gehört auch das Recht der Repressalien und der Retorsion, wenn man entweder, nach letzterem Begriffe, gleiches mit gleichem vergilt, oder nach ersterem überhaupt Gewalt ausübt gegen das was dem andern zugehört; beydes in der Absicht um ihm zu zeigen, daß man nicht willens sey Unrecht zu leiden, und ihn dadurch auf billigere Bedingungen zu bringen.

§. 29.

Recht, der Güter des Feindes sich zu bemächtigen.

Auf mehr als eine Weise kann das Recht der Schadloshaltung oder der Sicherheit uns berechtigen, des Feindes Gut und Habe wegzunehmen.

Einem andern das Seinige wegnehmen, ist aber noch nicht gleich so viel, als solches sich zueignen. Die Vertheidigungsrechte, die zum Wegnehmen berechtigen, berechtigen zum Zueignen und zum beständigen Behalten nicht so gleich.

Aber auch dazu können sie uns berechtigen: wenn nämlich dieses das Mittel ist, das Unsrige zu retten, zu sichern, oder Schadloshaltung uns zu verschaffen. Also kann der Krieg ein rechtmäßiges Eigenthum verschaffen.

Ein

Ein rechtmäßig erworbenes Gut darf man nach allen Rechten des Eigenthums gebrauchen. Man darf es also auch andern überlassen. Auch thun andere nicht Unrecht daran, wenn sie das, was sie für das rechtmäßige Eigenthum des andern zu halten berechtigt sind, auf eine rechtliche Weise an sich bringen.

Aber wenn einem durch seinen ungerechten Feind das Seinige genommen wird: so erwirbt es weder dieser für sich, (§. 26.) noch hat er also das Recht, an einen andern es zu überlassen. Wenn es geschehen ist: so behält derjenige, dem es genommen worden ist, das Recht, das Seinige, wo er es findet, zurückzufordern (§. 15.). Und zwar, wenn derjenige, so es von dem unrechtmäßigen Besitzer erhalten hat, nicht berechtigt war, diesen für den rechtmäßigen Besitzer dessen, was er ihm überlassen wollte, zu halten: so hat es kein Bedenken, daß eher derselbe, als der Eigenthümer, Schaden dabey leiden dürfe; denn er hat Schuld. Und der Eigenthümer ist nicht verbunden, ihm den Werth desjenigen zu ersetzen, wodurch er die Sache an sich gebracht hat; wofern sie nicht ausserdem ganz ungelommen seyn würde (§. cit.). Aber wenn der Käufer des fremden Gutes ganz schullos wäre: könnte denn der Eigenthümer das Seinige so schlechterdings allemal zurücknehmen, ohne wenigstens den Schaden mit ihm zu theilen? Es läffet sich eher sagen, was etwa hiebey billig wäre, als was mit Recht erzwungen werden könne *). Der Beweis sei-

nes

nes Rechtes auf die Sache fällt auch hier demjenigen zu, der sich dieselbe als sein Eigenthum vindiciren will. (§. 22. not.)

Während des Krieges kann einer berechtigt seyn, dem andern manches wegzunehmen, das er sich aber doch nicht sogleich völlig zueignen darf; weil der Grund, warum er es wegnehmen dürfte, dazu nicht ausreichen würde. Dergleichen etwas kann denn also auch während des Krieges nicht mit Recht veräußert werden; um so viel weniger, wenn durch den Ausgang desselben erst entschieden werden sollte, was einer für Rechte hätte. Insbesondere sind der Veräußerung der unbeweglichen Güter des Feindes bey noch fortwährendem Kriege diese Betrachtungen zuwider. Hingegen kann die Veräußerung beweglicher dem Feinde abgenommener Güter aus mancherley Gründen leicht gerechtfertiget werden. Aber die Erkaufung derselben könnte demohngeachtet mißlich seyn; wenn nicht eingeführte Kriegsrechte darüber entschieden haben. Nach geendigtem Kriege und gemachtem Frieden muß sich einer wohl gefallen lassen, daß dasjenige, was er da seinem Gegentheile überlassen hat, andere an sich bringen. Und gesetzt auch er hätte gegen jenen die Ausnahme eines durch ungerechte Gewalt erzwungenen Vertrags; (§. 19.) so hilft ihm doch dieses nicht gegen einen dritten, von dem er sich es muß gefallen lassen, daß er seinen Willen nach seinen eigenen Erklärungen beurtheilte; indem er ihn durch Verstellung zu

hin.

hintergehn kein Recht hatte, auch nicht fordern kann, daß er vielmehr nach eigenen Einsichten, als nach seinen Erklärungen, dabey hätte urtheilen sollen.

- *) S. Pufendorf I N. lib. IV. c. XIII. §. 13. und die Commentatores ad h. l. *La Placette* B. IV. R. V. Über Grotius geht offenbar in seinen Forderungen über das äußerliche Recht hinaus, lib. II. c. X. §. IX. seq.

§. 30.

Dem Feinde seine Freyheit zu rauben.

Daß man das Recht haben könne, der Person seines Feindes sich zu bemächtigen, ist außer Zweifel; indem gar leicht einzusehen, wie man durch die Sorge für seine Vertheidigung, Sicherheit, erlaubte Rache oder Schadloshaltung, dazu berechtigt seyn könne.

Auch dieses Recht ist nach den Gründen, darauf es beruhet, abzumessen. Wenn sie einen berechtigen, einem andern seine Freyheit zu nehmen, und ihn gefangen zu halten: so bestimmen sie doch auch das Verfahren, das man gegen ihn zu beobachten hat. Alles Uebel, das man ohne Noth seinem Gefangenen anthut, ist ungerecht. Aber so richtig, so leicht bewiesen dieses im Allgemeinen ist: so schwer ist es doch, dem Rechte gegen seine Gefangenen auf alle Fälle Gränzen zu setzen.

Seders prakt. Ph.

D

Wenn

Wenn wir nicht berechtigt sind, unserem Gefangenen das Leben zu nehmen, so dürfen wir ihm auch nicht den nöthigen Lebens-Unterhalt entziehen. Doch können wir ihm solches zur Schuld anrechnen, wenn wir ihm denselben von dem Unfrigen geben müssen.

Und wenn endlich der Grund der Gefangenhaltung ganz wegfiele; so hörte auch das Recht dazu auf.

§. 31.

Das Leben zu nehmen.

Das letzte, was ein Mensch dem andern nehmen kann, ist das Leben. Gewiß darf man also nicht dazu schreiten, so lange noch andere hinlängliche Mittel vorhanden sind, sich in seinen Rechten gegen den andern zu behaupten. Wofern aber dieses das einzige Mittel wäre, die Beleidigung des andern von sich abzuwenden: so müßte man solches wenigstens nach dem N. R. für rechtlich erkennen; auch ohne noch zu untersuchen, worinn die Beleidigungen bestünden.

Am allerwenigsten kann man zweifeln, daß nicht im Kampfe mit dem Feinde das Leben ihm zu nehmen erlaubt sey, wenn er damit umgeht, uns zu entleiben, und wir auf eine andere Weise uns nicht retten können. (Moderamen inculpatas tutelae).

Auch ausser dem Falle des wirklichen Kampfes gilt gleiches Recht, wenn wir wissen, daß
der

der andere die Absicht hat, bey erster Gelegen-
heit uns an das Leben zu gehen.

Wenn bey andern Arten von Beleidigungen
oder Gefahren, ob sie gleich nicht darauf abziel-
ten, uns das Leben zu nehmen, kein anderes
Mittel der Bertheidigung übrig wäre: so müßte
man nach dem A. Rechte es für erlaubt erken-
nen, das Leben des andern anzugreifen (§. 26).
Man begreift, wie in Ansehung eines nächstli-
chen Diebes, oder eines bekanntlich gefährlichen
Zerumstreichers, dieser Fall entstehen könne.

§. 32.

Wie weit die gemeinen Rechte gegen einen ungerechten
Feind wegfallen.

Alles, was zur Behauptung seiner Rechte
nöthig ist, ist auch erlaubt gegen denjenigen, der
diese Rechte angreift. Folglich kann es erlaubt
seyn, allerley Rechte, die man sonst gegen alle
Menschen zu beobachten hat, gegen einen unge-
rechten Feind nicht mehr zu beobachten. Man
kann nicht mehr verbunden seyn, ihn für einen
ehrlichen Mann zu halten, und bey andern
dafür gelten zu lassen. Es kann erlaubt seyn,
ihn mit List zu hintergehen. (§. 10. 11.)

Man kann auch durch Beleidigungen von der
Verbindlichkeit vorhergehender Verträge los-
gemacht werden (§. 29.) Nur muß man die
Rechte derjenigen dadurch nicht angreifen, die

uns nicht durch Beleidigungen dazu berechtigt haben. Es dürfen also keine solche vorher eingegangene Verträge gebrochen werden, ohne welche den Verbindlichkeiten, die unser Gegentheil gegen andere rechtlich übernommen hat, keine Genüge geschehen könnte.

Darf man aber auch Verträge brechen, die man während des Krieges mit dem Feinde errichtet hat, wenn sie sonst alle Eigenschaften gültiger Verträge haben? Man würde, wenn man dieses thun wollte, das beste Mittel, Streitigkeiten eine Ende zu machen, entkräften, man würde auf diese Weise wider das Beste des ganzen menschlichen Geschlechtes handeln, Haß und Abscheu sich zuziehen. Hat man nicht, indem man sich auf Unterhandlungen und Verträge mit dem Feinde einläßt, eben dadurch seinem Rechte ihn zu hintergehen, auf diesen Fall entsagt?

Diese Gründe beweisen vieles. Es lassen sich aber doch Einwendungen dagegen machen, die die Verbindlichkeit dieser Pflicht nach dem N. R. einigermaßen einschränken zu können scheinen. *)

*) Man wird aber den Fall, wo es erlaubt scheint, einen mit dem Feinde eingegangenen Vertrag nicht zu halten, vielleicht auf den Fall eines durch ungerechte Gewalt erzwungenen Vertrages bringen können. Und was das äußerliche Recht des Feindes noch zulassen müßte: könnte doch innerlich unrecht, bey gewissenhaf-

ter Erwägung des gemeinen Besten, erfunden werden,

§. 33.

Von den Rechten und Pflichten der Kriegführenden gegen andere Menschen. Von den Allirten.

Der Krieg hebt die ursprünglichen Rechte und Pflichten nicht also auf, daß deswegen gegen diejenigen, die nicht Feinde sind, mehr erlaubt wäre, als sonst; obgleich außerordentliche Nothrechte auch im Kriege entstehen können.

Hülfe bey andern zu suchen wider ungerechte Gewalt, hat man wohl die Erlaubniß, aber sie nicht zu erzwingen. Es stehet also einem jeden frey, neutral zu bleiben, wenn er will, an den Streitigkeiten anderer, an dem Kriege keinen Antheil zu nehmen *).

Aber da es innerlich erlaubt, ja Pflicht ist Bedrängten und Nothleidenden beyzustehen; da es unsere eigene Sicherheit erfordern kann, denjenigen, die die Rechte der Menschheit antasten, und andere unterdrücken wollen, zu widerstehen: so hat ein jeder das Recht, wider denjenigen, der einen ungerechten Krieg führet, sich zu vereinigen. Und da er also nicht unrecht daran thut, so beleidiget er jenen auch nicht, und giebt ihm keine Rechte wider sich.

Wer sich in einen Entscheidungs-Krieg (§. 24.) freywillig einmischet, und Partey ergreift, muß sich gefallen lassen, wenn ihm vom Gegentheile als einem Feinde begegnet wird.

Eben also, wer sich mit einem ungerechten Feinde vereinigt, dem andern zu schaden, dem darf als einem ungerechten Feinde dann auch begegnet werden. Und zwar wenn er unmittelbarer Weise seine Kräfte gegen uns gebrauchte, und seine Absicht also nicht zweifelhaft wäre: so hätte es gar keine weitere Bedenklichkeit. Aber wenn solches nur mittelbarer Weise geschähe, wenn er nur unserm Feinde, durch Dienste, die er ihm leistet, es leichter machte uns zu schaden: so käme es allerdings darauf an, was aus der Handlung selbst, oder seiner ganzen Ausführung, für Gesinnungen erhellen. Denn wenn wir gleich immer berechtigt seyn könnten, dasjenige was unserm Feinde zu Statten käme, auf eine gewisse Weise zu verhindern: so könnte doch unmöglich ein gleiches Recht seyn, ob einer aus Unwissenheit, oder vielleicht nur zu Folge vorher eingegangener Verbindungen, oder im Verfolge eines sonst erlaubten Vortheiles, und bey hinlänglichem Beweise keiner besondern bösen Absicht gegen uns, etwas zum Vortheile unseres Feindes thäte; oder ob feindselige oder ungerechte Absichten dabey offenbar wären **).

*) Daß einer, vermöge des Rechtes zu oder zu kommen, denjenigen zwingen könne, Partey zu nehmen, der es nach aller Wahrscheinlichkeit nicht redlich meynt, ist leicht einzusehen. Und kann nicht auch eher die äußerste Noth oder das

Innerliche Recht zu einem außerordentlichen Schritte berechtigen?

- **) Die besondern hiebey entstehenden Fragen, die Zufuhr oder andre Arten des Beystandes betreffend, scheinen aus diesen Grundsätzen größtentheils entschieden werden zu können. S. Justi von der Natur und dem Wesen der Staaten, (S. 31.) Daß die Klagen dieses Verf. über das den Naturgesetzen so sehr zuwider laufende übliche Völkerrecht doch nicht so ganz allgemein gegründet sind, hat das Verfahren des Sr. Orlof mit den nach der Turkey bestimmten Schiffen neutraler Mächte im letzten Kriege bewiesen.

S. 34.

Ob der Stand der Natur ein Stand des allgemeinen Krieges?

Wenn man die Grundsätze des Rechtes bey verschiedenen bisher erwogenen Fällen genau ansieht; so kann man fast nicht anders als die Folge daraus ziehen, daß, wenn die Menschen keine andere Gesetze, es sey vermöge vernünftiger Erkenntniß, oder Kraft des Instinctes, beobachteten, als die Gesetze des allgemeinen äußerlichen Rechtes; die Streitigkeiten und Thätlichkeiten so gewöhnlich unter ihnen seyn würden, daß man nicht ohne Grund den Stand der Natur für einen Stand des Krieges halten könnte *).

Aber gleichwie oftmals Furchtsamkeit oder Billigkeit von ungerechten oder nur äußerlich gerechten Handlungen die Menschen natürlicher Weise abhalten: also lassen wenigstens die gesellschaftlichen Triebe des Menschen (A. Pr. Ph. S. 33.) nicht zu, daß man den Stand der Natur für den Stand einer allgemeinen Feindseligkeit halten könnte.

*) Daß der Satz historisch richtig, darinn sind gar viele mit dem Hobbes einer Meinung; Cic. pro sexto c. 42. Über Hobbes macht aus dem ein Recht, was nach der Bernunft unrecht heißen muß. de Ciue cap. I. §. 4. 10. al. Und unvorsichtig tritt mancher andere seiner Meinung nahe. (§. 9)

§. 35.

Ob außer den bisher bemerkten es noch andere natürliche Quellen vollkommener Rechte giebt?

Wenn der Mensch ursprünglich frey und unabhängig ist, und keine positive Verbindlichkeiten gegen den andern hat: so muß er ohne Zweifel allemal selbst etwas thun, wenn sich dieses Verhältniß ändern soll.

Es kann daher nicht befremden, wenn sich keine andere Gründe besonderer Rechte und Pflichten, außer den bisher betrachteten, den Verträgen und Beleidigungen, im Stande der Natur entdecken lassen.

Ins.

Insbefondere ist die vermuthliche Einwilligung des andern, indem man etwas für ihn thut, kein Grund eines vollkommenen Rechtes gegen ihn. Wenn in solchen Fällen etwas gut gethan werden muß, um nicht mit fremden Gütern sich zu bereichern: so fließt dieß aus dem Grundbegriffe von Gerechtigkeit unmittelbar, und nicht aus dem Grunde der vermeynten Einwilligung, oder der löblichen, innerlich verdienstlichen Absicht. Innertliche Pflicht zu einem mehreren Erfolge kann Statt finden, und positive Gesetze können dieselbe zur Schuldigkeit machen. *)

*) S. Instit. Just. lib. III. c. XXVII. §. I.



Recht der Natur.

Zweiter Theil.

Natürliches Gesellschaftsrecht.

Erstes Hauptstück.

Allgemeines Gesellschaftsrecht.

§. 36.

Vorläufiger Begriff vom Gesellschaftsrechte.

Ein neues Feld von Rechten und Pflichten öfnet sich dem Nachdenken, wenn man die Menschen in den gesellschaftlichen Verbindungen betrachtet. Das äußerliche Recht sieht aber hier wiederum nur auf vollkommene Rechte und Zwangspflichten; und folglich kommen hier nicht diejenigen Pflichten in Betrachtung, die die Rechtschaffenheit, die das Gewissen Gesellschaftern aufleget. Auch machen von den vollkommenen Rechten nur diejenigen das eigentl. Gesellschaftsrecht aus, welche aus der gesellschaftlichen Verbindung entstehen; und nur diejenigen Gesellschaften kommen hier in Betrachtung, aus denen besondere vollkommene Rechte entspringen. Die Rechte und Pflichten der Gesellschaften unter einander machen das

in

innerliche (Intrinsicum), diejenigen aber, so sie gegen andere Menschen haben, das auswärtige Gesellschaftsrecht aus.

Im allgemeinen Gesellschaftsrechte entwickelt man den Begriff einer Gesellschaft überhaupt; und folgert Sätze, die sich auf jedwede Gesellschaften anwenden lassen; vermöge des gemeinschaftlichen Begriffes und der wesentlichen Bestimmungen einer Gesellschaft.

§. 37.

Gesellschaft. Gesellschaftlicher Vertrag.

Unter dem Namen einer Gesellschaft versteht man hier Menschen, die mit vereinigten Kräften eine gemeinschaftliche fortwährende Absicht befördern.

Diese Vereinigung der Kräfte setzt eine gewisse Vereinigung der Gesinnungen und des Willens voraus, bey den mehreren, die zusammen eine Gesellschaft ausmachen sollen, wenigstens in Beziehung auf die gemeinschaftliche Absicht. Wenn einer bloß physisch gezwungen, die Absicht eines andern befördern hilft, an der er keinen Theil nimmt; so machen diese beyden zusammen so wenig eine Gesellschaft aus, als ein blosses Werkzeug, und derjenige, der sich dessen zu seinen Absichten bedient. Es ist daher, eine Gesellschaft zu gründen, eine wechselseitige Einwilligung nöthig. Und wenn vollkommene Rechte und Pflichten daraus entspringen sollen: so muß auch dazu die Einwilligung wechselseitig vorhanden seyn. Zum Grunde

Grunde vollkommener Gesellschaftsrechte und Pflichten ist also ein Vertrag allemal erforderlich.

Dieser Vertrag muß alle diejenigen Eigenschaften haben, die da wesentlich sind, wenn er eine rechtliche Form haben soll. (§. 19.) Wenn er diese hat, so ist es gleich viel, ob er auf ausdrückliche Erklärungen gegründet, oder ob er stillschweigend errichtet worden ist. (§. 20.)

Es ist auch nicht wider den Begriff eines rechtlichen Vertrages, daß die Einwilligung des einen Theiles von dem andern durch Zwangsmittel erhalten worden ist, wenn dieser nur auch das Recht hatte, diesen Zwang dem andern anzuthun. Aber ehe die Einwilligung des andern wirklich erfolgt ist, läßt sich kein Vertrag und kein gesellschaftliches Verhältnis gedanken.

- *) Wenn man eine gemeinschaftliche Absicht zu einer Gesellschaft erfordert; so ist dieß so zu verstehen, daß wenigstens eine allernächste Absicht bey allen einerley seyn muß. Ubrigens kann ein jeder besondere Absichten haben, warum er sich in diese gesellschaftliche Verbindung einläßt, und dabey verharret.

§. 39.

Allgemeine natürliche Grundgesetze gesellschaftlicher Verträge.

Aus dem allgemeinen Satze: Man muß seine Verträge halten, folget vermöge des Bes

Begriffes einer Gesellschaft, der bestimmtere Satz: Befördere die Absicht der Gesellschaft, so fern du dich durch den Vertrag, wodurch du ein Mitglied derselben geworden bist, dazu verbindlich gemacht hast. Und daraus folget, unter eben dieser Einschränkung, weiter: Befördere das Wohl der Gesellschaft; es folgt daraus, daß man auch mit seinem Schaden das Wohl der Gesellschaft zu befördern verbunden seyn könne; es folgt daraus, daß das gemeine Beste dem Privatnuzen einzelner Mitglieder vorgehe.

Aber diese Sätze, die als die Grundgesetze des gesellschaftlichen Rechtes angesehen werden können, müssen bey der Anwendung immer nach den Gründen, aus denen sie fließen, wohl erwogen werden.

Zur genauern Bestimmung derselben können auch folgende Anmerkungen dienen.

1) Gleichwie sich keine gesellschaftliche Vereinigung als physisch möglich gedenken läßt, wofern es nicht zum allerwenigsten den einzelnen Mitgliedern vortheilhafter scheint, in dieser Verbindung zu bleiben, als von ihr sich los zu machen: also muß dasjenige, was mit Recht das gemeine Beste heißen soll, gut seyn für alle und jede Mitglieder der Gesellschaft; wenigstens als solche betrachtet, oder in Betracht der gemeinschaftlichen Absicht.

2) Vermöge der allgemeinen Bestimmungen eines gesellschaftlichen Vertrages, ist kein Mensch verbunden, seine ganze zeitliche Glück-

Glückseligkeit dem Besten der Uebrigen aufzuopfern. *)

3) Well einer von seinem Privatvorthelle nur in so weit abzustehen verbunden ist, als es, ausser den allgemeinen Naturgesetzen, der Vertrag mit sich bringt, den er eingegangen: so erhellet, daß es vermöge der gesellschaftlichen Verbindung überhaupt noch nicht unrecht ist, seinen besondern Nutzen zu bedenken; und daß die Einschränkung der vorigen Freyheit eines Gesellschafters zu ermessen ist nach dem, wozu er sich bey dem Eintritte in die Gesellschaft, entweder ausdrücklich oder stillschweigend, verbindlich gemacht hat.

4) Eben well das Beste der Gesellschaft gemeinschaftlich seyn soll: so muß bey der Collision des gesellschaftlichen Besten mit dem Privatinteresse einzelner Mitglieder, wenn das letzteres rechtlicher Weise nachstehen muß, doch derselben nur der geringste Abbruch geschehen, so nach der rechtlichen Absicht möglich ist. Es schließt dieses auch aus allgemeinem Gründen.

5) Wenn einer in eine schon errichtete und ihre Gesetze habende Gesellschaft ohne besondere Bedingungen eintritt: so unterwirft er sich dadurch auch stillschweigend den allgemein geltenden Gesetzen und Gebräuchen derselben.

*) Aber was aus solchen allgemeinen Gründen noch nicht folgt, kann durch andere Gründe recht seyn.

§. 39.

Rechte des beleidigten Theiles in einer Gesellschaft.

Die Rechte der Selbsterhaltung, und die daraus entspringenden Rechte der Vertheidigung können durch die gesellschaftliche Verbindung, unmöglich völlig aufgehoben werden (§. 38.). Aber genauer bestimmt, und auf eine gewisse Weise eingeschränket, können sie dadurch wohl werden.

Wenn eine Gesellschaft aus mehreren Personen besteht: so hat derjenige, so von einem Mitgliede beleidiget wird, darauf zu sehen, daß er bey seiner Vertheidigung den Rechten der Gesellschaft nicht zu nahe tritt.

Die Gesellschaft kann eine Beleidigung, die einem Mitgliede von dem andern widerfährt, für eine Beleidigung ansehen, die ihr zugefüget wird; wenn entweder das Band der Vereinigung dadurch getrennt, und auf diese, oder auf andere Weise, das gesellschaftliche Beste dadurch gehindert wird; oder weil sie ihren Mitgliedern besonders Schutz wider die Beleidigungen versprochen hat.

Wenn zwischen einem oder einigen Mitgliedern und der übrigen ganzen Gesellschaft vertragswidrige Beleidigungen vorgefallen wären: so kann vielleicht zur Behauptung seiner Rechte dem beleidigten Theile Trennung von dem andern Theile, und noch mehr erlaubt seyn.

Aber es läset sich bey so allgemeinen Begriffen nicht viel positiv bestimmen; weil man-

cherley

Merley Einschränkung derjenigen Rechte, die nach dem allgemeinen Begriffe vorhanden seyn können, diesem allgemeinen Begriffe auch nicht widerspricht.

§. 40.

Auswärtiges Gesellschaftsrecht.

Was die Pflichten und Rechte einer Gesellschaft gegen diejenigen, so nicht mit zur Gesellschaft gehören, anbetrifft: so sind diese ursprünglich keine andern, als die gewöhnlichen, allen Menschen im Stande der Natur zukommenden, negativen Pflichten und Rechte. Denn die Vereinigung einiger Menschen zu einer Gesellschaft ist an und für sich weder eine Beleidigung für andere, noch für sie verbindlich.

Aber die Vereinigung der Kräfte und der Gesinnungen zu einer Absicht macht die Gesellschaft gleichsam zu einer Person. Sie heißt daher auch eine moralische Person. Und darum hat die Gesellschaft gemeinschaftlich gegen Auswärtige, und also auch gegen andere Gesellschaften, die Rechte und Pflichten einzelner Menschen.

Dies hat auch die Folge, daß eine Beleidigung, die einem Mitgliede einer Gesellschaft von einem Auswärtigen zugefüget wird, für eine Beleidigung der ganzen Gesellschaft kann angesehen werden; nämlich wenn sie auf die gesellschaftliche Vereinigung sich bezieht, oder auf dieselbe einen nachtheiligen Einfluß hat.

Hin.

Singegen können auch Beleidigungen, die Auswärtigen von einzelnen Mitgliedern einer Gesellschaft widerfahren, angesehen werden, als Beleidigungen der Gesellschaft; wenn dieselben in der gesellschaftlichen Vereinigung gegründet, oder doch durch die Gesellschaft befördert und geschützt werden. *)

Das Recht, Beleidigungen zuvorkommen, giebt Auswärtigen das Recht, dem Aufkommen einer Gesellschaft, die ungerechte Absichten hat, sich zu widersetzen mit so vieler Gewalt, als zu der Unschuldigen Sicherheit nöthig ist.

*) Durch die natürlich vollkommene Pflicht, bey seiner Vertheidigung die härtesten Mittel nicht ohne Noth zu gebrauchen, kann ein Fremder gehindert werden, von demjenigen, der ihn beleidigt hat, mit Vorbeygehung der Gesellschaft, zu der er gehört, unmittelbar sich Genugthuung zu verschaffen.

§. 41.

Eintheilung der Gesellschaften in Gleiche und Ungleiche.
Grundgesetze der gleichen Gesellschaft.

Die besondern Bestimmungen der Art der Vereinigung, der Absicht, und überhaupt des gesellschaftlichen Vertrages, gründen unterschiedene Arten von Gesellschaften.

Ein noch allgemeiner, aber wichtiger, Unterschied ist derjenige, nach welchem die Gesellschaften in gleiche und ungleiche eingetheilt werden. Ungleich heißt eine Gesellschaft, wenn

Sebers prakt. Phil. P ein

ein Theil dem andern Gesetze geben, Pflichten vorschreiben darf. Wo nicht; so ist sie gleich.

Da alle Menschen ursprünglich frey und einander gleich sind: so bleiben sie es auch als Mitglieder einer Gesellschaft, wosern sie nicht durch ihre Einwilligung sich dessen begeben, oder durch ihre Verschuldigungen sich um dieses ursprüngliche Recht der Menschheit gebracht haben. Die Gleichheit der Gesellschafter ist also zu vermuthen, wenn das Gegentheil nicht aus besondern Gründen erhellet. (§. 23.)

In einer gleichen Gesellschaft können also so keine Gesetze gegeben werden, als nur von allen. Einstimmig mußten also die Grundgesetze, nach welchen man sich mit einander verbunden hat, festgesetzt werden. Und wenn nicht, wie wohl geschehen konnte, von der ganzen Gesellschaft selbst dieses ist eingeschränket worden: so können auch alle nachfolgende Gesetze nicht anders als auf diese Weise entstehen: und der Widerspruch eines einzigen Mitgliedes benimmt der Verordnung der übrigen ihre gesetzliche Rechtskraft. *)

Wenn denn aber die Gültigkeit der mehrern Stimmen unter die nothwendigen Gesetze der gleichen Gesellschaften nicht gehöret: so ist dieselbe noch weniger da zu vermuthen, wo ein getheiltes Interesse ist; und die Trennung in verschiedene Partheyen bis zur vermittelten Übereinkunft (*lus eundi in partes*) ist viel natürlicher.

Daß

Daß die Gesellschaft, daß sie sich Gesetze geben kann, mit eben dem Rechte ihre Gesetze abändern oder gar abschaffen könne, ist leicht einzusehen. Und so ist die ganze Gesellschaft immer über die Gesetze.

*) Einer andern Meynung sind Grotius lib. c. V. §. 17. Locke du Gouv. civil. chap. VII. §. 2. und mehrere. Aber ihre Gründe scheinen mir nicht hinlänglich, zumal wenn die Frage ist vom nothwendigen Rechte und nicht von der Klugheit. G. dagegen Achewvall l. N. part. II. pag. 28.

§. 41. b.

Von der ungleichen Gesellschaft.

Hochachtung, Liebe, und andere Ursachen konnten die Menschen bewegen, auf ihre natürliche Freyheit, Unabhängigkeit mehr oder weniger Verzicht zu thun, und vermassen sich mit andern zu vereinigen, daß sie sich dadurch einem Obem unterwarfen, Befehle von ihm anzunehmen.

Auch die ungleichen Gesellschaften müssen sich auf einen Vertrag gründen, (§. 37.) und sie erfordern besonders einen Unterwerfungsvertrag.

Aus solchem ist zu ermesen, wie weit sich die Rechte des Obem, und die Pflichten der Untergebenen erstrecken; wie viel die letztern von ihrer Freyheit dadurch verloren, und was ihnen etwa noch davon übrig geblieben; ob der

P a

Ober.

Obere vermöge des Vertrags an gewisse Grundgesetze gebunden, durch gewisse Bedingungen eingeschränkt ist, oder nicht.

Ganz uneingeschränkt kann eigentlich die Gewalt eines Menschen über den andern nicht seyn. Sie ist wenigstens durch die natürlichen Grenzen des Rechtes, und durch den Begriff einer Vereinigung, wobey jeder Theil doch eine Absicht auf irgend einen Vortheil haben mußte, (§. 37.) eingeschränkt.

Also bleiben einem jeden Untergebenen gegen einen jeden Obern, dem er sich unterworfen hat, noch gewisse Rechte, und er kann von ihm beleidiget werden.

Ob die Rechte des Obern auf seine Untergebenen von ihm an andere übertragen werden können; lästet sich im Allgemeinen nicht sagen? Warum sollte es nicht geschehen können, wenn sie sich auch dieser Bedingung im Unterwerfungsvertrage mit unterworfen hätten? Aber wenn dieses auch nicht besonders geschehen ist, sind es vielmehr unübertragliche oder höchstpersöhnliche Rechte (*iura personalissima*). Denn da es nicht gleich viel ist, wenn man gehorcht: so ist auch nicht zu vermüthen, daß wenn man sich jemanden zum Gehorsam verpflichtet, man dieses so verstanden habe, daß er diese seine Gewalt übertragen dürste, wenn er wolle.

§. 41. c.)

Vom Rechte zu strafen überhaupt, und besonders als einem gesellschaftlichen Rechte.

Man rechnet unter die Rechte der Obern insbesondere auch das Recht zu strafen, und setzt es bisweilen als ein den Obern ausschließungsweise zukommendes Recht an. Um dieß gehörig zu verstehen und beurtheilen zu können, ist es nöthig den Begriff von Strafen deutlich zu machen. Es findet sich aus dem Redebrauche,

1) Daß, nach der allgemeinsten Bedeutung des Wortes, Strafe ein jedwedes Uebel heißen kann, das auffer der Schadenerzeugung wegen einer Uebelthat einem widerfährt. (N. pr. Ph. §. 61.) Und wie demnach ohne Schuld eine Strafe rechtlich nie Statt findet: also kann es strafen heißen, wenn einer um seiner künftigen Sicherheit willen dem andern ein Uebel anthut. (§. 27.)

2) Insbesondere aber heißt Strafe das Uebel, so auf den Fall der Uebertretung eines positiven Gesetzes angedroht ist. Und dieß kann ohne gesellschaftliche Verbindung, oder in einer gleichen Gesellschaft, vermöge eines Vertrages, Statt finden (Poena conventionalis).

3) Geschleht es aber von einem Obern, um seine Befehle in Ansehen zu erhalten: so ist es Strafe in der engsten Bedeutung; in Rücksicht auf welche denn der Satz wahr ist, daß niemand als ein Oberer strafen könne. *)

4) Und dieses Recht des Obern kann gegründet seyn a) entweder auf die allgemeinen Rechte der Vertheidigung des Seinigen, wo es denn eben so wie diese eingeschränkt seyn würde; daß nicht nur niemand unschuldig, sondern auch nicht härter als es in angezeigter Absicht nöthig ist, gestraft werden dürfte. b) Oder es gründet sich auf einen besondern Vertrag; wo es sich allerdings weiter erstrecken könnte; gleichwie auch ein Befehlshaber, durch das stillschweigend oder ausdrücklich Ausgemachte, eingeschränkt in Ansehung seines Rechtes zu strafen und gehindert werden kann, gewisse Strafen zu gebrauchen, wenn sie gleich noch so bequem und zweckmäßig wären.

5) Daß alle Absichten, um welcher willen überhaupt mit Recht gestraffet werden kann, (N. pr. Ph. S. 61.) nicht gleich einem jedweden, auch nicht jedwedem Obern, das äußerliche Recht zu strafen verschaffen; ist aus den bemerkten Grundsätzen nun leicht zu schließen.

*) S. Pufendorf lib. VIII, c. III, §. 4. und Locke da G. C. lib. II, ch. II.

§. 41. d)

Vom Eigenthum und der Erbfolge, in Rücksicht auf gesellschaftliche Rechte.

Gleichwie durch die gesellschaftlichen Verträge und Gesetze vielerley zur vollkommenen Verbindlichkeit gemacht werden kann, was es kraft der allgemeinen Naturgesetze noch nicht ist: also

so

so können insbesondere auch die Rechte, sein Eigenthum zu veräußern; oder ein Eigenthum sich zu erwerben, dadurch theils eingeschränkt, theils erweitert werden. Demnach

1) kann es gar wohl geschehen, daß auch in Ansehung derjenigen Güter, die Mitglieder der Gesellschaft als ein Privateigenthum zukommen, dennoch diese ein ausschließendes Recht gegen alle außer der Gesellschaft sich versichert.

2) Diejenigen Gesetze der Erbfolge, die auf den vermuthlichen Willen der Erblasser oder die Triebe der natürlichen Liebe und Billigkeit gegründet, dadurch dennoch eine allgemeine vollkommene Verbindlichkeit noch nicht erlangt haben würden, können nun auch völlige Rechtskraft erhalten *)

3) Aber auch andere, wenn gleich von den natürlichen einigermaßen abweichende, und insbesondere auch die Testamente, können also geltend gemacht werden.

*) *G. Pufendorf lib. IV. c. XI. Grotius lib. II. c. VII. Montesquieu liv. XXVI. 6.*



Zweytes Hauptstück

Von den häuslichen Gesellschaften.

Erster Abschnitt.

Von der Gesellschaft zwischen Mann und Frau.

§. 42.

Begriff von der ehelichen Gesellschaft.

Eheliche heißen Personen, die sich zur Erzeugung und Erziehung der Kinder, und andern wechselseitigen Diensten, durch einen rechtmäßigen Vertrag auf beständig vereinigen haben. Wenigstens sind dieses die Bestimmungen der ehelichen Verbindung nach dem vollkommensten Begriffe. Einige davon können weg seyn; und es bleibt doch noch genug im Begriffe von dieser Gesellschaft übrig, um es eine eheliche Gesellschaft nennen zu können. Aber wenn Erzeugung und Erziehung der Kinder nicht der Zweck dabey wäre: so würde man ihr diesen Namen so eigentlich nicht mehr geben können; ob sie gleich sonst wohl eine statthafte Gesellschaft seyn könnte. *)

*) G. dagegen dennoch eine neuere Schrift in der auch mehrere Schriften über denselben Gegenstand angeführt werden: Versuch über den wahren
Be

Begriff der Ehe. Cassel 1776. 8. C. Clafey
S. 1115. f. f.

S. 43.

Folgen aus dem Begriffe.

Die Ehe muß sich auf einen rechtskräftigen Vertrag gründen. Der Ehecontract muß also die allgemeinen Eigenschaften eines gültigen Contractes haben; er mag übrigens ausdrücklich oder stillschweigend, mündlich oder schriftlich, unmittelbar oder durch Mittelspersonen geschlossen worden seyn. Also

1) hat der Ehecontract keine Verbindlichkeit, wenn er sich entweder auf Betrug des einen Theiles, oder auf einen die natürlichen oder ausdrücklich ausgemachten Bedingungen betreffenden Irrthum gründete. *)

2) Ein vorübergehender rechtskräftiger Ehecontract macht den folgenden ungültig: und der erste Contrahente verliert seine Rechte gegen seinen treulosen Gegentheil nicht, wenn gleich der nachfolgende Contract bereits zur Vollziehung gekommen wäre, und der erstere nicht. Unterdeffen können hier Collisionen entstehen, die wenigstens nach den Gesetzen der Billigkeit und Ehrbarkeit, jene Rechte einschränken.

3) Die Contrahenten müssen sonst auch haben contrahiren können, ohne die Rechte eines Dritten zu verletzen.

4) Der eine Theil muß nicht von dem andern zum Ehecontract durch ungerechte Gewalt gezwungen worden seyn.

¶ 5

5) Ein

4) Ein Ehecontract darf überhaupt nichts enthalten, was wider die höhern Grundgesetze des Rechtes läuft.

G. Glafey S. 1092. f. Boehmeri princip. Iuris Canon. S. 359. 393. 405. Versuch über den wahren Begriff, S. 54. 150.

§. 44.

Erläuterung eines vorhergehenden Punktes, in Beziehung auf die mancherley Arten von Ehen.

Weil ein rechtskräftiger für beyde Theile verbindlicher Ehecontract nichts enthalten darf, was wider die höhern Grundgesetze des Rechtes, die Rechtschaffenheit und das Gewissen ist; so können diejenigen Arten von Ehen, die wider die natürlichen Gesetze Gottes streiten, in so fern auch in dem äusserlichen Rechte nicht für gültig erkannt werden, daß, wenn gleich eine Person zu einer solchen gesetzwidrigen Ehe sich durch einen sonst rechtmässigen Ehecontract, anheischig gemacht hätte, dieselbe dennoch, wenn sie hernach erkannte, daß dieß jenen Gesetzen zuwider wäre, von dem andern Theile mit Recht nicht gezwungen werden könnte, ihr Versprechen zu erfüllen, und dabey zu verbleiben.

Ausserdem aber, wenn die Contrahenten an diese innerliche Rechtmässigkeit nicht gedächten, oder wenn die innerliche Verbindlichkeit, eine solche Ehe nicht einzugehen, durch die Verbindlichkeit, seine Verträge zu erfüllen, besonders eine

eine angefangene Ehe nicht wieder zu trennen, eingeschränket werden könnte: so wäre ihre Eheverbindung äusserlich rechtskräftig, wenn sie nur sonst dem, was das N. Recht in allen und jeden Fällen, oder besonders in Ansehung einer gewissen Eheverbindung, vorschreibt, nicht zuwider ist.

Es finden sich selbst bey der Utersuchung der innerlichen Gerechtigkeit manche Schwierigkeiten, wenn man behaupten will, daß Polygamie, oder daß die Ehe zwischen nahem Bluts- Freunden, schlechterdings verwerflich wären. Um so viel weniger kann man solche Ehen nach den Grundsätzen des N. Naturrechtes schlechthin verwerfen. *)

*) G. Moral. §. 21.

§. 45.

Von den Rechten und Pflichten, so aus der Eheverbindung nach den natürlichsten Begriffen und Gesetzen entspringen.

Wenn der Ehecontract verbindlich ist: so sind die Eheleute gehalten, demselben nachzukommen, und folglich nicht nur dasjenige zu vollbringen, was ausdrücklich in demselben angezeigt worden ist, sondern auch dasjenige, was daraus, und also, was aus der Absicht ihrer Eheverbindung richtig folget; und alles, was dem widerspricht, zu unterlassen. Darinn besteht die ehliche Treue.

Nach

Nach den besondern Bestimmungen der Ehe und des Ehecontractes, kann die eheliche Treue mehr oder weniger erfordern. Im Allgemeinen können folgende Bemerkungen genug seyn.

1) Nach dem gewöhnlichen Begriffe, ist Erzeugung und Erziehung der Kinder der Ehe wesentlich. Wenn also dieser Begriff Statt findet: so ist die Unterlassung der darin liegenden Pflichten eine der größten Beleidigungen, die einem Ehegatten von dem andern angethan werden kann.

2) Eine andere offenbare Beleidigung wäre, sich vom Ehegatten ohne seine Einwilligung zu trennen, wenn der Ehecontract seine Endschafft noch nicht erreicht hat.

3) Wenn der Ehecontract oder die Absicht an sich schon dem Manne wie der Frau verbeut, andern Personen, als dem Ehegatten, beizuwohnen: so ist eine solche Handlung eine Verlegung der ehelichen Treue.

4) Wenn der Ehecontract Mann und Frau zu allen wechselseitigen Diensten verbindet, die das Beste des gemeinschaftlichen Hauswesens erfordert: so sind Vernachlässigung des Hauswesens, Sorglosigkeit, Faulheit, Unfreundlichkeit, Undienstfertigkeit, und ein jedwedes Betragen, das dem Versprechen im Ehecontract entgegen ist, wider die Pflichten des auferlichen Rechtes, und wider die vollkommenen Rechte des andern Theiles.

5) Woher es auch gekommen ist, daß bey den allermeisten Völkern der Mann für den Herrn

Herrn seiner Frau angesehen wird: so läßt sich doch weder aus dem Begriffe der Ehe, noch aus andern allgemeinen Gründen, dieses Recht für den Mann als nothwendig beweisen. Es ist also die Ehe ihrer Natur nach keinesweges nothwendig eine ungleiche Gesellschaft; und der Mann muß durch den Ehecontract, durch eine ausdrückliche oder stillschweigende Bedingung desselben, das Recht, seiner Frau zu gebieten, erlangt haben, wenn er es haben soll. Und darnach werden auch die Grenzen desselben bestimmt werden können.

6) Verlobte haben zwar nicht sogleich alle Rechte und Pflichten der Eheleute gegen einander; aber dadurch, daß sie nichts thun dürfen, was dem unter ihnen errichteten Vertrage zuwider ist, sind sie einander doch zu mancherley Pflichten verbunden.

7) Ubrigens ist leicht einzusehen, daß die Rechte der Eheleute und Verlobten gegen einander für unübertragliche Rechte zu halten sind. (S. 41)

S. 46.

Ehescheidung.

Wir haben im Allgemeinen schon zwey Ursachen entdeckt, vermittelst deren die Verbindlichkeit, die aus einem Vertrage entstand, kann aufgehoben werden; wenn nämlich der eine Theil den andern, durch seine Bewilligung, oder durch seine Beleidigungen, davon losmachtet. Und in der Natur der Eheverbindung liegt

liegt auch nichts, was diesen allgemeinen Satz hier nothwendig einschränkte. Durch das allgemeine äußerliche Recht sind also Eheleute nicht gehindert, sich, wenn es ihnen beyderseits gefalle, wieder von einander zu trennen. Es versteht sich aber, vermöge der allgemeinsten Grundsätze, daß sie auch nicht durch die vollkommenen Pflichten, in denen sie gegen andere Menschen stehen, zum Gegentheile verbunden seyn müssen; wenn sie solches rechtmäßig sollen bewerkstelligen können. Vergleichen sind aber nicht darzuthun, wenn man sich Eheleute nur als Eheleute unter andern Menschen lebend gedenket.

Unter den Rechten, die aus Beleidigungen entspringen, ist auch dieses mit, daß man von den Verträgen, die man vorher mit dem feindlichen Theile errichtet, sich losmachen darf, wenn es zur Behauptung seiner Rechte nöthig ist. Und auch diese Ursache der Ehescheidung scheint in Beziehung auf den andern Ehegatten nicht weiter einzuschränken, als das allgemeinere Recht schon eingeschränket ist, nämlich daß man nicht ohne Noth das härtere Mittel wählen müsse.

Nach den Arten der Beleidigungen also, die einem Ehegatten von dem andern zugefüget werden können, darf dieses Recht der Ehescheidung hier nicht schlechterdings eingeschränket werden.

Endlich läset sich auch noch ein dritter Grund der Ehescheidung gedenken; nämlich jedwedes Cräußiß, was als eine aufhebende Bedingung

gung des Ehecontractes angesehen werden kann; wie wenn die Pflicht der Selbsterhaltung erforderte, vom Ehegatten sich zu trennen. *)

*) S. Michaelis Mos. Recht Th. II. S. 330. f.

Zweyter Abschnitt.

Von der Gesellschaft der Eltern und der Kinder.

§. 47.

Rechte der Eltern über ihre Kinder, so nicht aus gesellschaftlicher Verbindung entspringen.

Bey der Lehre von den Rechten der Eltern und der Kinder, hat man diejenigen Rechte und Pflichten, so wirklich aus der rechtlich gegründeten Gesellschaft der Eltern und der Kinder entspringen, und diejenigen, so nicht eigentlich als solche Gesellschafts-Rechte angesehen werden können, von einander zu unterscheiden. Sodann sind auch die Rechte, so Eltern in Ansehung ihrer Kinder gegen Fremde haben, mit den Rechten derselben über ihre Kinder nicht zu verwechseln. Es versteht sich, daß hieher, in das äußerliche Recht, die unvollkommenen Rechte und innerlichen Pflichten nicht gehören.

Es

Es ist auf vielerley Weise die Pflicht der Eltern, für die Erhaltung ihrer Kinder, bis sie in den Stand gesetzt sind, sich selbst zu erhalten, und für diejenige Ausbildung derselben, die dazu nöthig ist, zu sorgen. Offenbar ist es innerliche Pflicht. Es ist äußerlich ihre Schuldigkeit in Ansehung anderer, insofern diesen ihre Kinder ausserdem zur Last fallen würden. Und sollte es nicht auch äußerliche Pflicht gegen die Kinder seyn? Man bedenke, ob derjenige nicht im eigentlichen Verstande den andern beleidiget, der aus einem bessern oder weniger schlimmen Zustande ihn in einen schlimmern versetzet; und ob dies nicht auf Eltern paffet, die sich nur begnügen wollten, Kinder zu zeugen, ohne ihre Erhaltung zu besorgen? *)

Da nun also die Eltern in Ansehung ihrer Kinder eine viel enthaltende Pflicht auf sich haben: so ist offenbar, daß sie auch das Recht haben, alles zu thun, was zur Ausübung dieser Pflicht nöthig ist.

Nicht nur wegen der Erziehung, sondern schon wegen der Zeugung und Ernährung im Mutterleibe, können die Eltern ihre Kinder mit Recht das Ihrige nennen. Aus diesem Grunde also haben die Eltern das natürliche Recht, ihre Kinder von Niemanden sich nehmen zu lassen.

Aber ich sehe nicht ein, wie man aus der Zeugung und Ernährung im Mutterleibe, oder auch aus dem Guten, was die Eltern ihren
Kin

Kindern erwiesen haben, bis diese dessen entbehren konnten, für die Eltern ein natürliches vollkommenes Recht folgern könne, die Kinder für ihr erworbenes Eigenthum anzusehen, und für ihre äusserlich verpflichteten Schuldner, bis ihnen alles ersetzt worden ist, was sie auf die Kinder von dem Ihrigen verwendet haben. Mir deucht, der Grundsatz, aus dem man gemeinlich schliesst, wenn man auf die Zeugung das Recht gründen will, werde ausser der Sphäre seiner Beweiskraft angewandt; und es folge, wenn man ihn einmal will gelten lassen, mehr aus ihm, als man annehmen will und kann.

Und wenn der Satz richtig ist, daß die Eltern, nach den Begriffen des N. R. die Kinder beleidigen würden, wenn sie nicht die nöthige Sorgfalt auf sie wendeten; oder wenn nur richtig ist, daß man durch das Gute, das man dem andern erweist, ohne daß er es also verlangt, denselben sich nicht zum äusserlich verbundenen Schuldner mache: so folget auch aus der Verpflegung und Erziehung kein vollkommenes Recht der Eltern auf ihre Kinder.

Daß aber Eltern von dem Ueberflusse ihrer Kinder den ihnen nöthigen Unterhalt, wenn sie ihn anders nicht haben können, sich mit Gewalt nehmen dürfen, ist ein ausgemachtes, aber auf einem andern allgemeineren Grunde beruhendes Recht (§. 16.).

*) Pufendorf ist dieser Meynung lib. IV. c. XX
§. 4. Aber Grotius nicht lib. II. c. VII. §. 4.

§. 48.

Gesellschaftliche Verbindung der Eltern und Kinder.
Entwicklung der aus dem gedoppelten Grunde
entstehenden Rechte.

Gesellschaftliche Verbindungen lassen sich nicht ohne einen gesellschaftlichen Vertrag geben, nicht ohne eine Einwilligung in die gemeinschaftliche Beförderung einer gemeinschaftlichen Absicht. Es läßt sich also auch keine gesellschaftliche Verbindung zwischen Eltern und Kindern geben, so lange diese noch nicht fähig sind, einen Vertrag mit ihren Eltern einzugehen, so lange sie noch nicht wählen können, ob sie die Eltern verlassen wollen oder nicht *). Wenn aber Kinder in den Stand gesetzt sind, daß sie sich von ihren Eltern trennen können; und sie bleiben in dem väterlichen Hause, und die Eltern legen ihnen stillschweigend oder ausdrücklich Bedingungen vor, unter welchen sie dieselben um sich leiden, ferner schützen und ernähren wollen, und die Kinder willigen in diese Bedingungen, ausdrücklich oder stillschweigend: alsdann sind sie zu betrachten als Personen, die einen Vertrag mit einander errichtet, und zu gesellschaftlichen Pflichten sich verbindlich gemacht haben.

Und auf diese Weise können den Eltern Rechte, und den Kindern Pflichten entspringen, die
sich

sich hier nicht zählen oder genau bestimmen lassen: alle Rechte, die ein Mensch auf einen andern durch einen Vertrag erwerben kann.

Jetzt kann der Vater, als Herr des Hauses; oder wenn Mann und Frau mit einander diese Herrschaft, führen, können diese mit einander Oberherrschaft über ihre Kinder ausüben. (§. 41. **)

Jetzt können die Eltern auch das, was sie von ihrem Eigenthume genießen, den Kindern anrechnen. Daß diese gar kein Eigenthum in dem väterlichen Hause, oder so lange sie unter der Oberherrschaft der Eltern stehen, sollten haben können, folgt daraus noch nicht.

Aber es könnten das Recht auf alles, was die Kinder verdienen oder sonst bekämen, so lange sie bey ihnen sind, die Eltern dadurch sich erwerben, daß sie mit ihnen den ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag eingiengen, sie ihr Eigenthum nach ihrem Tode erben zu lassen. Und dieß scheineth allerdings einer der wirksamsten Gründe, theils des Rechtes der Eltern auf alles, was die Kinder, während daß sie unter ihrer Botmäßigkeit standen, bekämen, theils des Rechtes der Erbfolge, zu seyn ***).

*) Vor der Zeit ist der Vertrag eine Erbsichtung.

Pufendorf nimmet ein pactum praesumptum, Barbeyrae pactum tacitum an, und Linguet, der dieses bemerktet, sezet auf gut französisch hinzu: Car ces terribles docteurs disputent bien plus souvent sur les epithetes, que sur

les choses. Siehe *Theorie des Loix civiles*, lib. 4. chap. VII.

***) Wie fern haben also, in Rücksicht auf die verschiedenen Gründe ihrer Rechte, die Eltern über das Leben ihrer Kinder Gewalt, desgleichen das Recht sie auszusetzen, zu verkaufen, zu verpfänden? S. *Grotius* lib. II. c. V. §. 5. Worauf *Hobbes* die Gewalt der Eltern gründet, und wie weit er sie ausdehne, s. de. Cive c. IX.

***) S. *LINGUET* liv. IV. chap. VII. seqq. Doch würde aus diesem Grunde das ganze Recht der Erbfolge sich nicht herleiten lassen. (S. cit. ad §. 41. d).

§. 49.

Wie fern Eltern die Rechte auf ihre Kinder verlieren können.

Wenn der Grund wegfällt, so fällt auch die Folge weg; und mit der Bedingung das, was nur unter der Bedingung galt. Die Rechte, die nur allein auf die Pflicht die Kinder zu erziehen gegründet sind, hören also auf, so bald die Kinder sich selbst überlassen werden können. Es ist also, wenn die Eltern keine weitere Rechte haben, keine Entlassung nöthig, wenn erwachsene Kinder sich von der Familie trennen wollen.

Wenn die Eltern diese Pflicht nicht ausüben wollen, sondern geschehen lassen, daß es andere thun: so haben sie weder für sich die Rechte, die aus diesem Grunde entspringen, noch können

nen sie andern, die diese Pflicht übernehmen, die daraus entspringenden Rechte verwehren.

Es können Eltern auch einen Theil der Erziehungspflichten an andere übertragen; und so mit auch einen Theil ihrer Rechte. Aber weiter, als sich diese Rechte bey den Eltern erstrecken, können sie auch von denselben an andere nicht übertragen werden. Die gesellschaftlichen Rechte der Eltern auf ihre Kinder (§. 48.) können, ohne Einwilligung der letztern, andern nicht übertragen werden, wenn solches nicht besonders in dem Unterwerfungsvertrage bedungen worden ist. (§. 41.)

Alle Rechte, so Eltern über ihre Kinder haben, können sie verlihren durch Beleidigungen; sie können sie verlieren, wenn sie ihnen freywillig entsagen.

§. 50. a)

Rechte der Pflegerktern auf die Kinder.

Aus eben dem Grunde, aus welchem folget, daß die Eltern ihre Kinder nicht beleidigen, wenn sie die Pflichten der Erziehung an ihnen ausüben; und daß diejenigen, die verlassener Kinder sich annehmen, deren Eltern nicht beleidigen: folget auch, daß diejenigen, die, ihrer Pflicht zufolge, gewisser Rechte über un- erzogene Kinder sich anmassen, diese dadurch nicht beleidigen, sondern vielmehr, auch in Ansehung derselben, ein Recht haben, es zu thun.

Bermöge der Ansprüche, die Eltern auf ihre Kinder in Ansehung aller andern Menschen ha-

ben (S. 47.), bleibt ihnen doch ohne Zweifel immer das Recht, ihre Kinder von den Pflegeeltern zurückzufordern, wenn sie nie des Rechtes auf dieselben sich gänzlich begeben haben? Im allgemeinen findet sich nichts, weswegen diese den natürlichen Eltern ihre Kinder schlechterdings sollten vorenthalten können. Aber die Erlegung dessen, was sie auf die Kinder verwendet haben, können sie mit Recht von den Eltern fordern. Denn sie haben mit Recht, durch das Unglück oder durch die Schuld der Eltern dazu gebracht, sich der fremden Kinder angenommen, und etwas von dem Ihrigen rechtlich mit ihnen vereinigt. (S. 15.) Von den Eltern? — Und nicht auch von den Kindern, die sie an der natürlichen Eltern statt erzogen haben? Die bisher gebrauchten Grundsätze des N. Rechtes, wenn sie nach ihrem wahren Sinn und Gehalte ermogen werden, reichen nicht zu, den Pflegeeltern das Recht zu beweisen, was sie auf ihre Pflegekinder von dem Ihrigen verwendet haben, diesen zur Schuld anzurechnen; dergestalt, daß sie um derselben willen berechtigt seyn sollten, alles von ihnen benötigten Falles zu erzwingen, was zur Abtragung dieser Schuld erforderlich wäre.

Das allgemeine äußerliche Recht darf es um so viel weniger wagen, diese Schuld den Kindern anzurechnen, weil es nicht die Größe derselben, den Werth dessen, was die Pflegeeltern auf ihre Pflegekinder verwendet haben, bestimmen kann.

Es

Es kann aber zwischen Pflegerktern und Pfleg-Kindern, wie zwischen natürlichen Eltern und ihren Kindern, auch ein Vertrag vorkommen. Und wenn dieses ist: so hat das äusserliche Recht einen Grund, worauf es bauen kann.

§. 50. b)

Rechte der Kinder gegen ihre Eltern.

Die Rechte, so Kinder in Ansehung ihrer Eltern haben können, sind entweder die gemeinen Rechte der Menschheit, in so fern sie das besondere, ursprüngliche oder gesellschaftliche Verhältniß, in welchem die Kinder stehen, nicht einschränket: oder Rechte, die ihnen aus der gesellschaftlichen Verbindung, und dem zu Grunde liegenden Vertrage, entstanden sind. Die erstern bestehen zusammen darinn, daß die Kinder verlangen können, daß ihre Eltern sich nicht mehr Gewalt über sie anmassen, als sie jeo-
desmal mit Recht thun können.

Haben die Kinder ein Eigenthum: so haben sie auch in Ansehung der Eltern die allemal damit verknüpfte Rechte.

Wenn, vermöge des gesellschaftlichen Vertrages, die Kinder ein Recht der Erbfolge in dem Vermögen der Eltern hätten; so würden diese sie beleidigen, wenn sie ohne rechtlichen Grund ihnen dasselbe benehmen, oder fruchtlos machen wollten *).

Unrecht zu leiden ist nach dem A. Rechte niemand verbunden, in Beziehung auf den, der ihm Unrecht thut. Also haben, nach diesem

Rechte, die Kinder auch alle Rechte der Vertheidigung gegen ihre Eltern **).

*) Die Kinder aber, wie jedweder Erbe, können sich nicht mehr anmassen, als der Verstorbene selbst rechtlich gehabt hat. Sie können also auch die Verbindlichkeiten nicht unerfüllt lassen, die der Verstorbene gegen andere übernommen hatte, wofern sie nicht bloß auf seine Person sich bezogen.

***) Man sey versichert, daß es mir einen gewissen Zwang kostet, dergleichen Sätze hinzuschreiben. Unterdeffen kann man nicht anders, wenn man sich an die Natur des allg. äusserl. Rechtes erinnert. Wehe aber dem, der von keinem andern, als von diesem Rechte, hören wollte! Aber es ist dem Menschen ein anderes in das Herz geschrieben. Und in Ansehung der meisten, reden positive Gesetze, wenn das Herz nicht laut genug redet. So viel für diejenigen, denen ihr gutes Herz, bey unrichtiger Vorstellung, Angst, wegen solcher Lehrsätze, erwecket.



Dritter Abschnitt.

Von der Gesellschaft zwischen Herren und Dienern.

§. 51.

Nothige Unterscheidungen und Erklärungen.

Ghe von der Gesellschaft der Herren und Diener, und den daraus entspringenden Rechten gehandelt werden kann; müssen diese vieldeutigen Namen erst auf genauere Begriffe gebracht werden.

Man dient bisweilen dem andern, oder befördert seine Absichten, ohne eigentlich sein Diener zu seyn. Man ist des andern Diener, wenn man ihm nach seinen Befehlen zu dienen sich gesellschaftlich mit ihm verbunden hat. Der andere ist alsdann Herr, weil er, wo nicht über alle Kräfte und Handlungen, doch über einen Theil derselben, als über sein Eigenthum, gebieten kann.

Herr und Oberer sind nicht völlig gleichgültige Namen; nicht jeder, der dem gehorcht, dient ihm. Der Name eines Knechtes zeigt einen großen Abstand, in Ansehung der Würde zwischen den Herren und den Dienern, oder niedrige Dienste an. Von allen diesen Begriffen unterscheidet sich besonders noch der Begriff eines Sklaven. Ein Sklav wird derjenige genannt, der zu allen physisch und moralisch mög-

lichen Diensten dem andern verbunden ist. Des Sklaven Herr heißt Despote. Ein Sklav ist es entweder freywillig, oder gezwungen, Er ist entweder auf beständig oder auf gewisse Zeit.

§. 52.

Von Dienern und ihren Herren.

Da wir keine Quellen vollkommener Rechte wissen, als Beleidigungen oder Verträge; so muß der Dienst, den man dem andern schuldig ist, auf einen Vertrag sich gründen, wenn er nicht aus Beleidigungen hergeleitet werden kann.

Wenn vermöge eines Vertrages der eine des andern Diener ist: so kann dieser auch nur die versprochenen Dienste, vermöge des Vertrages, von dem andern fordern. So weit diese versprochenen Dienste ihn nicht einschränken, hat der Diener seine Freyheit, und ist sein eigener Herr. Man erinnere sich nur hierbey, daß man auch stillschweigend, oder mit wenig Worten viel versprechen kann, und daß das Gewöhnliche für bekannt angenommen und vermuthet wird.

Nur unter den Bedingungen, unter welchen Dienste versprochen worden sind, hat man das Recht, sie zu fordern. Wenn also der Herr das, was er dagegen versprochen hat, nicht hält; so läßt auch die Verbindlichkeit des Dieners nach.

Auch

Nach länger nicht, als es dem Vertrage nach bedungen ist, währet die Herrschaft des einen und die Dienerschaft des andern. Rechte, die dagegen streiten, müssen Nothrechte seyn; oder sie sind erdichtete Rechte, und enthalten Beleidigungen.

Aber es kann auch ein Theil dem andern den Dienst nicht nach Willkür vor der Zeit aussagen, wenn eine Zeit ausgemächt worden ist.

Das Recht zu strafen lässet sich aus der allgemeinen Idee eines Herrn nicht genau bestimmen (§. 41. c.)

Nicht nothwendig sind zwar die Pflichten der Diener und die ihnen entsprechenden Rechte unüberträglich. Aber wosern nicht aus dem Vertrage, oder aus der Natur gewisser Dienste, das Gegentheil erhellet, sind sie für höchstpersönlich zu halten. (§. 41. b.)

§. 53.

Von den freywilligen Sklaven.

Da es allerdings Ursachen geben kann, die einen Menschen veranlassen mögen, daß er sich einem andern zu allen physisch und moralisch möglichen Diensten, auch auf Zeitlebens unterwirft; und da dieses Verhältniß nicht schlechterdings innerlich unrecht ist: so lässet sich eine Vereiningung der Absichten und der Kräfte, und also das Verhältniß des Despoten und Sklaven, als eine Gesellschaft, gedenken.

Wenn einer des andern Sklave ist: so ist er ihm zu allen physisch und moralisch möglichen Diensten

Diensten verbunden. Er kann sich also nichts durch den Gebrauch seiner Kräfte erwerben, nichts verdienen, ohne Bewilligung seines Herrn. Daß er für sich gar kein Eigenthum besitzen könne, ohne seines Herrn Erlaubniß, folgt daraus noch nicht. Aber es folget, wenn er sich und alles das Seinige, das, was jezo Sein ist und je Sein werden wird, zu allen möglichen Diensten unterworfen hat.

Der Begriff einer gesellschaftlichen Vereinigung, der Begriff einer freywilligen Unterwerfung, erfordern einen Vortheil, den der Sklave von seiner Unterwerfung zu erwarten hat. Kann man sich weniger denken, als Sicherheit für das Leben und den nöthigsten Unterhalt desselben?

Einem Menschen ohne Noth Uebel anthun, ist wenigstens innerlich unrecht, er befinde sich in welchem Stande und Verhältnisse, als man annehmen will. Und es ist nicht zu vermuthen, daß ein solches Recht dem Despoten freywillig zugestanden worden.

Ein Despot kann also nicht mit seinem Sklaven verfahren, wie er will; er kann ihn beleidigen, und dieser hat daher immer noch gewisse Rechte gegen ihn.

Wenn der Despote soll mit Recht seinem Sklaven das Leben nehmen, oder auch auf eine gelindere Art ihn strafen können: so muß es nicht ohne Noth geschehen, es muß zur Behauptung seiner Rechte nöthig seyn. (S. 41. c.)

Aus dem Begriffe eines freywilligen Sklaven scheint nicht zu folgen, daß die Rechte seines Herrn auf ihn überträglich wären *).

Frey kann ein solcher Sklave wieder werden, wenn die bedingte Zeit erscheint; wenn sein Herr ihn gutwillig frey läßt, oder durch sein Uebelverhalten, kraft der Vertheidigungsrechte, von seiner Verbindlichkeit ihn frey macht.

*) S. doch *Hollmann* Jurisprud. nat. §. 276. 1

§. 34.

Von den erzwungenen Sklaven.

Wenn einer das, was er zu thun äußerlich verbunden ist, nicht gutwillig thut, so darf man ihn dazu zwingen. Und wenn einer zu seiner Schuld auf keine andere Weise gelangen kann, als daß er den Schuldner zwingt, alle physisch und moralisch möglichen Dienste ihm zu leisten, bis die Schuld abgetragen ist; so hat er das Recht dazu, und folglich das Recht, ihn bis dorthin zu seinem Sklaven zu machen.

Ferner, wenn der andere durch seine Beleidigungen einem das Recht giebt, zu seiner jetzigen Sicherheit, oder, wo dieses Statt findet, andern zum Bepspiele, oder überhaupt um der künftigen Sicherheit willen, ihm Sklavenfesseln anzulegen: so thut er nicht unrecht daran:

Es läßt sich also die erzwungene Sklaverey als rechtmäßig gedenken; aber an sich noch nicht als ein gesellschaftliches Verhältniß.

Daß

Daß es nicht sogleich recht sey, einen als seinen Sklaven zu behandeln, wenn es recht ist, seine Freyheit ihm zu nehmen, und zum Gefangenen ihn zu machen, erhellet aus den Begriffen.

Wenn einer das Recht hat, den andern zu seinem Sklaven oder zu seinem Gefangenen zu machen; hat der andere deswegen allemal die Verbindlichkeit, sein Gefangener oder Sklave zu bleiben? Deswegen nicht allemal. Der eine kann das Recht haben, dem andern Fesseln anzulegen; und der andere kann das Recht haben, sie zu zerbrechen, und zu entfliehen. Kann nicht durch die Furcht vor künftigen Beleidigungen der eine berechtigt seyn, den andern zu fesseln; und verbindet dieser Grund jedesmal den Gefangenen zu bleiben?

Es versteht sich, daß wenn der eine nur aus einem vermeynten Rechte den andern fesselt, dieser das Recht habe, zu thun, was zu seiner Befreyung nöthig ist.

Auch ein mit Recht erzwungener Sklav wird beleidiget, wenn ihm sein Herr mehr Uebel anthut, als zur Behauptung der Rechte nöthig ist.

Die Rechte auf einen erzwungenen Sklaven sind überträglich, wenn der Grund, woraus sie entspringen, die Behauptung seiner Rechte gegen einen Schuldner oder Feind, es also mit sich bringt. Daß man seine Rechte auf einen erzwungenen Sklaven, wenn man wolle, an einen andern übertragen könne, weil man ihm das

Ge.

Gegentheil nicht versprochen hat, folget nicht. Zweydeutig und schwankend ist der Grund, wenn man sagt, daß die Rechte auf einen erzwungenen Sklaven überträglich wären, weil man ihm hätte das Leben nehmen dürfen. Wenn man damit nur so viel sagen will, daß in dem Falle, wo man seine Rechte zu behaupten, entweder dem andern das Leben nehmen, oder ihn einem andern in die Sklaverey überantworten muß, man letzteres mit Recht thun könne: so ist weiter nichts dagegen einzuwenden, wenn nur das Leben, das man dem andern läßt, nicht schlimmer ist, als der Tod.

Aus einem erzwungenen Sklaven kann ein freiwilliger werden. Dann entstehet ein gesellschaftliches Verhältniß; und mit diesem Rechte, die aus dem Vertrage weiter zu bestimmen sind.

*) Der Widerspruch, den der Verf. der *Théorie des loix civiles* (tome II. p. 344.) zwischen unseren Lehresätzen und Handlungen in Ansehung des Sklavenstandes bemerkt, ist ein Widerspruch, der aus allgemeinem Gründen herrühret, vermöge deren er sich in gar vielen Fällen findet. Wenn aber derselbe auf der einen Seite alle gewöhnliche Rechtsgründe hiebey fast ganz verwirft, und auf der andern Seite das Verfahren doch mit einer gewissen sehr zweydeutigen Nothwendigkeit rechtfertigen will, gleichsam als ob alle Rechte keinen bessern Grund hätten: so wirds Obiges.

Von den Sklaven-Kindern.

Daß die Kinder der Sklaven nicht schon um ihrer Geburt willen als Sklaven von dem Herrn der Eltern angesehen werden können, nach dem Nat. Neuff. Rechte, welches aus den bisher gebrauchten Grundsätzen entsteht, läßt sich leicht beweisen. Ihre Eltern sind entweder freywilige Sklaven geworden, oder gezwungen zufolge ihrer Verschuldungen. Aber es verbindet weder dieses Versprechen der Eltern, Menschen, die von ihnen kommen sollen, zu einer gleichen Unterwerfung; noch kann das Verbrechen der Eltern den Kindern zur Schuld angerechnet werden. Oder kurz, die Geburt der Kinder ist weder eine Beleidigung, noch ein Vertrag, und folglich kein Grund positiver Rechte auf dieselben.

Aber ob nicht wegen der Unkosten, so die Kinder dem Herrn der Sklaven verursachen, ihm ein Recht auf sie erwächst, welches sich bis zur Sklaverey der Kinder erstrecken könnte; ist eine andere Frage. Man kann nicht aus eben dem Grunde, der bey Eltern Statt findet, dem Herrn der Eltern alles Recht, die Ersetzung der Unkosten von den erzogenen Kindern seiner Sklaven zu fordern, absprechen. Nichts ist gewisser, als daß das Recht, welches der Despote auf diese Unkosten etwa gründen kann, wegfällt, so bald sie ihm erziehet worden sind, es sey durch die Dienste der Kinder, oder auf andere

dere Art. Aber wer bestimmt uns die Größe der Forderungen, die der Despote machen kann, und den Werth dessen, was ihn dagegen geleistet wird?

Meines Erachtens verhält es sich, nach dem Natürl. Heuffertl. Rechte, mit dem Herrn der Eltern hier eben so, als wie mit Pfegeltern. (S. 50.)

*) Was LINGUET hiebey bemerket, (liv. V. chap. V - VII.) ist brauchbar, obgleich, wie gewöhnlich, vieles zu einseitig und zu unbestimmt gesagt ist. Es kann dazu gebraucht werden, die vagen Deklamationen von der andern Seite zu berichtigen, die politischen Geseze, und selbst die Providenz, zu rechtfertigen. Aber den Streikpunkt, auf den wir hier zu sehen haben, treffen seine Gründe gar nicht, obgleich einige (z. B. S. 264.) darauf gerichtet zu seyn scheinen.

Drittes Hauptstück.

Grundriß

des

allgemeinen Staatsrechtes.

Erster Abschnitt.

Vom Staate und den Gründen des Staatsrechtes überhaupt.

§. 56.

Vorerinnerung.

Wenn man auf die vielerley Staaten siehet, so in der Welt vorhanden sind, oder vorhanden waren, und auf die mancherley Benennungen von Personen, Sachen und Rechten, so sich darauf beziehen: so wird man bald gewahr, daß sehr verschiedene Dinge einerley Namen führen.

Wenn man nun, wie gewöhnlich, die allgemeinen Begriffe nach dem Gemeinschaftlichen der Individuen bilden will: so scheinen sie hier und da, den Namen weggerechnet, so wenig gemeinschaftliches mit einander zu haben, daß der allgemeine Begriff verschwindet. Und doch darf der Philosoph nicht hier, wie manchmal
in

in andern Fällen, die Namen, um sie bestimmt zu machen, nur auf einige Individuen einschränken, und andere, auf die sie auch angewandt werden, ausschließen.

Dies ist nicht die einzige Schwierigkeit, die der Philosoph vor sich findet, wenn er von dem, was in Ansehung der Staaten nothwendig recht ist, Lehren geben will. Der Lauf der Dinge in der Welt erfolgt nach einem mehr durchflochtenen System von Gesetzen, als das System der Rechtslehren ist, welches aus allgemeinen Begriffen entsteht. Das System des Philosophen kann in seiner Art richtig seyn, ohne anwendbar zu seyn. Nirgends scheint es gefährlicher als hier, alles unter ein allgemeines System bringen zu wollen. Man hat Ursache sich zu hüten, das, was wirklich ist, zu verwerfen. Aber man hat vielleicht auch Ursache, nicht alles zu rechtfertigen.

Das sicherste hierbey scheint im Allgemeinen wenig zu bestimmen. Denn auch bey den besten Absichten kann man leicht etwas Anstößiges sagen.

Brauchbare Schriften, von sehr verschiedenen Grundsätzen und Lehrformen, über das Allg. Staatsrecht, sind, ausser den oben angezeigten, die das Naturrecht in seinem weiteren Umfange begreifen,

Ulr. Huberi de Iure ciuitatis libri tres.
 Francof. et Lipsi. 1752. 4.

I. H. Boehmeri Introductio in Ius publicum vniuersale. 8.

3. G. Scheidemancels Staatsrecht nach der Vernunft und den Sitten der vornehmsten Völker. 4 B. 8.

C. A. de Martini Positiones de Iure civitatis. 8.

Locke du Gouvernement civil. (v. Opp. Tom. II.)

Sydney's Discourses concerning government. 4.

Rousseau du Contract social (Oeuvres Tome VIII.)

§. 57.

Begriffe von dem, was Staat, oberste Gewalt, Souverän und Regent heißen.

Viele Familien können zusammen ein Volk, eine Nation ausmachen, ohne einen Staat zu machen. Sie machen ein Volk aus, wenn sie nur vereiner mit einander sind, welches auf verschiedene Weise geschehen kann. Um aber einen Staat zu machen, müssen Menschen zum fortwauernden Gehorsam gegen gemeinschaftliche Gesetze unter einer höchsten Gewalt vereinigt seyn *). Eine höchste Gewalt aber heißt diejenige, die keiner menschlichen Gewalt subordinirt ist: Derjenige, so diese Gewalt ausübt, die Handlungen der Mitglieder nach den Gesetzen zu ordnen, heißt Regent des Staates. Weib er sie bloß aus, und es ist noch ein Subject im Staate, dem sie eigentlich zukömmt, in dessen Namen und an dessen Stelle

le er sie nur führt und ausübt: so ist er auch bloß Regent, nicht Herr des Staates oder Souverän. Derjenige aber, dem die höchste Gewalt im Staate eigen ist, heißt Souverän. Derselbe kann in andern Dingen und Verhältnissen von einer menschlichen Gewalt abhängig seyn, wenn er es nur nicht ist in Ansehung der Gewalt über seinen Staat. Jede Abhängigkeit dieser Art mindert wenigstens die Souveränität, oder schränkt sie ein **).

Der Staat wird gewöhnlich als ein Körper betrachtet, dessen Haupt der Regent vorstellt ***).

*) Man kann hiebey vergleichen *Ulr. Huber de Jure ciuit. lib. I. c. VIII. §. 1. Pufendorf lib. VII. c. II. §. 13. Locke chap. VI. §. 13. de Martini Positiones de I. C. cap. I. §. 9. seqq.*

***) *S. Grotius lib. I. c. III. §. 21. seqq. Martini §. 6. seqq. Scheidemantel s. §. 64.*

****) *S. Pufendorf lib. VII. c. II. §. 13.*

§. 58.

Hauptunterschiede der Staaten in Ansehung der Regierungsform.

Die Staaten unterscheiden sich hauptsächlich in Ansehung der genauen Bestimmung der obersten Gewalt, oder der Art und Weise, wie die Gesetze gegeben und unterstützt werden sollen, kurz der Regierungsform. Der Souverän ist entweder eine einzelne Person, oder eine

moralische Person, so aus mehreren Individuen besteht. Im erstern Falle ist der Staat eine Monarchie (ein Reich) im andern eine Republick (Freystaat). Und zwar eine Aristokratie, wenn einige Personen, oder Geschlechter als die vornehmsten; hingegen eine Demokratie, wenn alle Mitglieder des Staates, oder wenigstens alle Häupter, den Souverän zusammen vorstellen.

Was für eine Person den Souverän in einem Staate vorstellt: so kann es seyn, daß derselbe alle Rechte, die in dem Begriffe eines Oberherrn verknüpft seyn können, beyammen hat, so daß seine Oberherrschaft nicht genauer bestimmt ist, als jedwede Oberherrschaft über Sklaven es ist: alsdenn ist die Regierungsform despotisch. Wenn aber der Unterthan Herr über Etwas ist, ein Eigenthum und eine gesetzmäßige Freyheit hat: so ist der Unterthan Bürger, die Regierungsart ist bürgerlich. Und nun hat in Beziehung auf einen solchen Staat, auf Unterthanen, die nicht Sklaven, sondern Bürger sind, der Regent entweder alle Rechte beyammen, die er nach diesem Begriffe haben kann; oder er hat sie nicht alle beyammen. Im ersten Falle ist die oberste Gewalt vollständig, (Imp. civile plenum) im andern unvollständig (Imp. minus plenum).

Ferner kann ein Regent die oberste Gewalt, sie sey vollständig oder unvollständig, entweder ohne alle besondere Bedingungen haben, oder er kann an gewisse besondere Bedingungen, sol.

solche, die sich nicht bey jedweder obersten Gewalt für sich verstehen, dabey gebunden seyn. Im ersten Falle ist seine Herrschaft unbedingte; im andern Falle aber bedingte.

Endlich sind in Ansehung der Succession die Staaten entweder Erbreiche, oder Währeiche, oder von vermischter Succession. Wenn einem Regenten frey steht, wen er will, zu seinem Nachfolger zu ernennen: so ist der Staat ein Patrimonialreich: und zwar im genauesten Verstande, wenn er dabey das Recht hat, unter mehrere den Staat zu vertheilen.

Es giebt Staaten, deren Form und Verfassung so zusammengesetzt ist, daß es schwer ist, den rechten Namen für sie zu finden, schwer den Souverän zu finden.

Es giebt auch ausgeartete oder widerrechtliche Regierungsformen, dergleichen die Namen Ochlokratie, Oligarchie, Tyranny und Anarchie anzeigen.

§. 59.

Vom Ursprunge der Staaten.

Die Lehrer des natürlichen Staatsrechtes fangen insgemein mit der Untersuchung vom Ursprunge der Staaten an. Es scheint ihnen diese Untersuchung zur Bestimmung der Absicht der Staatsverbindung, und also zur Bestimmung der wechselseitigen Rechte der Regenten und Unterthanen, nöthig. Allein es hat dieser Erkenntnißgrund seine eigene Schwierigkeit, und hilft am Ende nicht viel.

Das Gewisseste hiebey ist wohl dieses, daß die Staaten in der Welt, zumal die ersten, bey weitem nicht so methodisch entstanden sind, als sie nach dem System der Philosophen hätten entstehen sollen. In der moralischen Welt, wie in der physischen, entstehen die großen Erscheinungen gemeinlich schnell wie im Sturm, oder allmählig unvermerkt.

Es lästet sich ganz wohl gedenken, wie ein Staat durch zween oder drey Verträge seine Einrichtung habe bekommen können. Aber es ist zu ungewiß, ob je ein Staat durch so viel ordentliche Verträge entstanden, um die allgemeynen Lehren des Staatsrechtes darauf zu gründen *).

Es ist nicht nur wahrscheinlich, sondern durch die Geschichte gewiß, daß durch ungerechte Gewalt und Unterdrückung oftmals freye Menschen, Familien und Völker gezwungen worden sind, einem andern sich zu unterwerfen: aber auch, daß durch wahre oder scheinbare Verdienste bewogen, durch Hoffnungen geblendet, durch das Beyspiel gereizet, durch unglückliche Umstände genöthiget, viele freywillig, oder wenigstens gutwillig, sich unterworfen, die Vorzüge ihrer Unabhängigkeit den Vortheilen einer ordentlichen Regierung aufgeopfert haben.

Es mag nun aber ein Staat sich formirt haben, auf welche Weise als man will: so lästet sich doch keine Staatsverbindung, es lästet sich nicht die Bereinigung u. Gliedern eines Körpers gedenken; bevor man annehmen kann, daß die
Uns

Untertanen der obersten Gewalt zu gehorchen verbunden sind. Und da, auffer dem Falle der Vertheidigung, ein Mensch keine positiven Rechte über den andern hat, als die er ihm durch einen Vertrag zugestanden; das Verhältniß der Regenten und der Untertanen aber nicht als ein feindliches Verhältniß sich gedanken läßt: so folget, daß keine rechtliche Staatsverbindung sich gedanken läßt, ohne daß sie auf einen Vertrag gegründet ist, auf eine rechtmäßig erlangte ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung der Untertanen in die Unterwürfigkeit, die der Regent angenommen. Dies ist der Vertrag der Unterwerfung, ein wesentliches Stück der Staatsverbindung **).

*) Man vergleiche PUFENDORF. I. N. lib. VII. c. II. LINGUET liv. II. ROUSSEAU Contrat social liv. I. GOGUET de l'Origine des loix liv. I. Justi von der Natur und dem Wesen der Staaten, I. Hauptst. John Millar's observations concerning the distinctions of Rank in Society, Lond. 1769. 4. (deutsch. 8) chap. III. et IV.

***) Man sehe, was HOBBS dem entgegensetzt, de Ciue cap. VI. und von einer andern Seite ROUSSEAU Contr. soc. liv. III. ch. XVI-XVIII. desgleichen HUME, Essays part. II. Ess. XI. On the Original Contract. edit. 4. p. 251. s. auch BOEHMER p. 167. seq.

§. 60.

Von den wesentlichen und vermuthlichen Bedingungen dieses Vertrages, und der Verbindlichkeit des Regenten gegen die Unterthanen.

Ein Vertrag kann alle Eigenschaften eines rechtmäßigen Vertrages haben, und einseitig seyn. So könnte also der Unterwerfungsvertrag vielleicht bloß Pflichten für die Unterthanen gründen und Rechte für den Regenten, ohne Rechte für den Unterthanen und entsprechende Pflichten des Regenten zu gründen.

Aber was aus der Idee des Unterwerfungsvertrages, wenn er bloß als Vertrag betrachtet wird, noch nicht einleuchtet, erhellet vielleicht, wenn er in seiner bestimmten Art, als Unterwerfungsvertrag, betrachtet wird.

Lasset sich wohl gedenken, daß einzelne Familien, und also nach und nach ein Volk, oder auf einmal ein ganzes Volk, ohne alle Bedingung, einer menschlichen Gewalt sich zu unterwerfen entweder freywillig belieben, oder rechtlich gezwungen werden könnten?

Daß ein Volk auf einmal, oder nach und nach, sich ohne alle ausdrückliche oder stillschweigende Bedingungen, freywillig der Gewalt eines Regenten unterwerfen sollte, lasset sich in der That nicht gedenken; denn es läuft wider die Natur des menschlichen Willens. Diejenigen Bedingungen müßten doch wenigstens anerkannt werden, ohne welche sich auch die Unterwerfung eines Sklaven nicht gedenken lasset.

Aus

Aus gleichem Grunde wird mit Recht vermuthet, daß, wenn ein Volk sich einen Regenten wählet, aus keiner andern Absicht, als um einen Regenten zu haben, solches unter der Bedingung geschehen sey, daß er das Beste des Staates möglich befördern werde.

Was man noch dagegen sagen könnte, wäre dieses, daß vielleicht der Theil, der sich unterworfen hat, sich zwar Bedingungen gedacht, die ihn denn auch bewogen hätten, sich dem andern zu unterwerfen; daß er sich aber nicht genugsam darüber erklärt, um eine stillschweigende Einwilligung des andern Theiles mit Rechte behaupten zu können.

Es läffet sich also, wie es scheint, hier aus dem allgemeinen Begriffe eines Unterwerfungs-Vertrages nicht gar viel mit gehöriger Gültigkeit für die Rechte der Unterthanen gegen den Regenten beweisen.

Singegen ist es gewiß, daß, wenn ein besonderer Vertrag zwischen irgend einem Regenten und seinen Unterthanen vorhanden ist, nach welchem unter gewissen Bedingungen dem Regenten Gehorsam versprochen, und Gewalt eingeräumt ist, die Pflichten der Unterthanen, und die darauf sich beziehenden Rechte des Regenten, allerdings nach diesen Bedingungen eingeschränket sind, sich nicht darüber erstrecken; und daß also der Regent wenigstens dazu vollkommen verbunden ist, daß er keiner größern Gewalt sich anzumassen unternehme, als diejenige ist, die ihm vermöge des Unterwerfungs-Vertrages zu

zustimmt; und daß er den Unterwerfungs-Vertrag nicht umstossen kann, ohne zugleich den Grund seiner Rechte umzustossen *)

Ob ein Regent an seinen Vertrag auch dergestalt gebunden sey, daß er, ohne Einwilligung des andern Theils, vom Staate sich nicht trennen dürfe, lästet sich aus den allgemeinen Ideen nicht bestimmen.

*) Vergl. I. H. BOEHMER Part. spec. lib. I. c. II. §. XX. sequ. GROTIUS lib. I. c. III. §. 9. 16.

§. 61.

Wie einer zu einem Unterthan oder Bürger werde, und von dieser Verbindlichkeit wieder loskommen könne?

Die Rechte des Regenten gründen sich entweder auf freywillige, oder auf rechtlich erzwungene Unterwerfung eines Volkes. Nun aber lästet sich aus dem Verhältnisse der Eltern und der Kinder weder beweisen, daß diese durch die freywilligen Versprechungen der erstern auf ihr ganzes Leben Unterthanen zu seyn sollten verbunden werden können, noch daß sie durch deren Schuld, nach dem Rechte der Vertheidigung, einem andern zu etwas, am allerwenigsten zu einer beständigen Unterthänigkeit vollkommen verpflichtet würden. Auch kann das allgemeine Beste hierinn den Zwang nicht rechtfertigen, da die Eingebornen in einem nicht ganz schlechten Staate natürlicher Weise gern bleiben.

Der

Der Unterwerfungsvertrag eines Volkes hat also an und für sich keine vollkommene Verbindlichkeit für die Nachkommenschaft.

Es ist also ihr Bevtritt, es ist ihre Einwilligung nöthig, wenn sie zu allem dem, wozu ihre Vorfahren sich vermöge des Unterwerfungstractates verpflichtet haben, verbunden seyn sollen.

Daß einer bloß durch einigen Aufenthalt in einem Lande zum Unterthan werde, läßt sich auch nicht behaupten; obgleich gewisse Pflichten dieser Aufenthalt mit sich bringt.

Singegen ist es für eine stillschweigende Einwilligung in den Unterwerfungstractat, und für einen wirklichen Eintritt in die Staatsverbindung anzusehen, wenn einer dasjenige übernimmt, was man nicht übernehmen kann, ohne ein Mitglied des Staates, ohne ein Unterthan zu werden *).

Also wenn nur unter dieser Bedingung einer zu einem Amte, oder zu dem Besitze seines väterlichen Erbtheiles oder anderer liegender Güter gelangen kann, so unterwirft er sich zugleich durch die Handlung, durch welche er in eines von diesen Verhältnissen eintritt. Und da zu diesem allen ein Mensch keine ursprüngliche und angebohrne Rechte hat: so werden diese Rechte auch nicht dadurch gekränkt, daß man jene andern Rechte nur unter gewissen Bedingungen verstatten will.

Es kann ein Mensch in gar verschiedenen Verhältnissen mit einem Staate verbunden seyn;
und

und läßt sich daher von einer Art der Verbindung auf die andere nicht schließen: aber dieß scheint sich behaupten zu lassen; daß derjenige, welcher für seine Person in die völlige Bürger- oder Unterthanen-Pflicht eingetreten ist, nicht mehr nach freyer Willkür vom Staate sich trennen dürfe, sondern Erlaubniß der höchsten Obrigkeit dazu nöthig habe **).

Hierbey wird zugleich die Folge bald einleuchten, daß es ungegründet ist, wenn einzelne Mitglieder des Staates, als solche Anspruch machen wollten auf diejenigen Rechte, die ehemalige Mitglieder des Staates besaßen, wenn sie selbst andern Bedingungen sich unterworfen haben.

*) S. LOCKE du Gouvernement civil, chap. VII. §. 23 - 28. ROUSSEAU C. S. liv. IV. chap. II. p. m. 196. Justi Staatswirthschaft; I. Th. S. 324.

***) Es ist begreiflich, warum diejenigen, die in Absicht auf den Ursprung der bürgerlichen Pflichten der natürlichen Freyheit nicht viel einräumen, in Absicht auf die Auswanderung mehr zugestehen. Allein es fragt sich, in welchem Falle das Recht mehr natürlichen Grund hat. Vergl. Grotius lib. II. c. V. §. 24. Rutherford, II. pag. 35. seqq. Boehmer p. 601. seqq.

§. 62.

Einige Folgen aus dem Begriffe eines Staates.

Wenn wir dem Wesen eines Staates nach dem allgemeinen Begriffe nachdenken, ohne mög-
li.

liche, aber nicht wesentliche, sondern von besondern Grundgesetzen herrührende Bestimmungen dabey anzunehmen: so ergeben sich Folgen, die wenigstens so lange gelten können, bis das Gegentheil aus den besondern Bestimmungen irgend eines Staates erhellet.

1) Der Staat ist eine Gesellschaft, folglich muß eine gemeinschaftliche Absicht, ein Interesse für alle da seyn. Als die vermuthliche Absicht wird dasjenige mit Grunde angenommen, was hauptsächlich durch die Staatsvereinigung erhalten, außer ihr am meisten vermisset wird, Sicherheit und leichtere Bestimmung des Rechtes.

2) Hieraus, und aus der Grunderklärung vom Staate unmittelbar folget, daß, was auf einen gewissen Fall allgemein ausgemacht worden ist, ein jeder in seinem Falle sich müsse gefallen lassen. Folglich kann kein Unterthan in seiner eignen Sache durch seinen Widerspruch den Ausspruch der Gesetze unkräftig machen.

3) Dem gemeinen Besten etwas aufzuopfern, bringt die Natur einer jedweden, und besonders auch der bürgerlichen Gesellschaft, mit sich (§. 38).

4) Es ist nicht recht, wenn dem Bürger die Freyheit eingeschränkt wird in Ansehung solcher Handlungen, die dem Zwecke der Staatsvereinigung und dem ausgemachten gemeinschaftlichen Besten gleichgültig (civiliter indifferentes) seyn können.

5) Der Staat ist zwar eine aus mehreren zusammengesetzte Gesellschaft; aber er soll eine einzige Gesellschaft, ein Ganzes, ein Körper seyn: daher muß alles, was zum Staate gehört, so fern als es dazu gehört, gewissen gemeinschaftlichen Gesetzen und der obersten Gewalt unterworfen seyn. Aber nicht alle Gesetze des Staats müssen sich nothwendig auf alle Theile desselben erstrecken, nicht alle Theile müssen in einer gleichen Abhängigkeit stehen.

6) Gleichwie die Rechte und Pflichten des Regenten überhaupt erst durch die positiven Verträge ihre genauere Bestimmung erhalten, und sich aus dem bloßen Namen wenig schließen läßt: also kann es auch wohl seyn, daß ein Regent in Ansehung mehrerer seiner höchsten Gewalt unterworfenen Länder verschiedene Rechte, und keineswegs in Ansehung aller die vollkommene Pflicht auf sich hat, die Vortheile der Unterthanen den Vortheilen seines Hauses oder eines andern Theiles seiner Herrschaft immer vorzuziehen.

7) Keine der oben (§. 58.) angemerkten Regierungsformen ist schlechterdings wider die Naturgesetze und das allgemeine Wesen der Staaten.

§. 63.

Von den Naturgesetzen in Ansehung der verschiedenen Regierungsformen.

Die bisherigen Bemerkungen geben zur Genüge zu erkennen, wie wenig Grund in den natürlichen Gesetzen des vollkommenen Rechtes sich

findet.

findet, die Form des Staats in Ansehung der Bestimmungen der obersten Gewalt genau anzugeben. Ist es doch selbst in der Politik, wo es nur darauf ankömmt, das Beste und Rathsamste auszumachen, so schwer im Allgemeinen etwas zu entscheiden.

Auch wenn man die besondern Regierungsformen der Monarchien, Aristokratien und Demokratien untersucht, so findet sich im Allgemeinen sehr wenig, was sich zum nothwendigen Recht machen läßt.

Bei den Erbreichen insbesondere kam das Naturrecht die Art der Erbfolge nicht bestimmen *). Als natürliche Rechte der Nationen aber lißen sich folgende behaupten,

- 1) Die Regierungsform einzurichten, wie sie es gut finden, wenn die zur Erbfolge erwählte Familie ausgestorben ist.
- 2) Einen zur Regierung so unächtigen Erbfolger, daß er, nach natürlichem Rechte, des Thrones entsetzt werden dürfte, wenn er ihn auch schon bestiegen hätte, von der Nachfolge auszuschließen.
- 3) Bei zweifelhaftem Rechte mehrerer Competenten sich einen auszuwählen, um den nachtheiligen Wirkungen eines bürgerlichen Krieges sich zu entziehen.
- 4) In einem völligen Erbreiche können dem Erbfolger von der Nation keine neue Bedingungen gemacht werden; aber die von dem Vorfahrer nicht beobachteten, und

noch rechtlich gegründeten / können aufs neue ihm vorgelegt werden.

In Wahlreichen ist keine Wahl gültig, als die entweder nach den Grundgesetzen des Staats, oder einstimmig von allen Mitgliedern beschloffen worden ist. Wenn die Nation gewissen ihrer Mitglieder das Wahlrecht übertragen hat: so hat sie sich hierdurch im zweifelhaften Falle des Rechtes nicht begeben, die aufs neue zu errichtenden Bedingungen der Wahl, die Artikel der Wahlcapitulation, selbst zu bestimmen.

In einem Wahlreich kommen die Verbindlichkeiten, die der vorhergehende Regent übernommen hat, nicht auf den Nachfolger, als wenn es zugleich Verbindlichkeiten des Staates wären. In einem Erbreiche aber, wenn entweder auf den Staat die Verbindlichkeit sich auch erstreckte, oder der Nachfolger als Erbe mit fremdem Gut sich bereichern würde, wenn er seines Vorfahren eingegangene Verbindlichkeit nicht übernehmen wollte **). In Patrimonialreichen kommen die Verbindlichkeiten auf den Nachfolger nach eben den Gesetzen, wie in den Familien; (§. 50.) außer in so fern die früher gegründeten Rechte des Staats dagegen wären ***)

*) Auch sind die Schlüsse, die aus den bestimmtern Begriffen von gewissen Arten der Erbfolge die Lehrer des allgemeinen Staatsrechts zu ziehen pflegen nicht allemal einleuchtend. G. J. B. de Martini posit. §. 452. Ungemerkt zu werden verdient, daß schon in den mittlern Zeiten die Rechtslehre die Erbfolge in gerader Linie im
zwei

zweifelhaften Falle für das vorzüglichere Recht erklärten. *S. Humés Hist. of Engl. vol. II. pag. 79.*

***) Die letztere dieser beyden Bedingungen wird bisweilen vergessen. *S. Martini §. 444.*

****) Unter die speciellen Theile des allg. Staatsrechtes setzen auch einige den Theil von den Privatrechten der Bürger und Unterthanen unter einander. (*ius civile strictè s. d. ius priuatum uniuersale.*) Allein was sich darüber sagen läset, und nicht in den andern Theilen des Naturrechtes und der Moral schon ausgemacht ist, gehört mehr der Politik als der Lehre vom nothwendigen Rechte zu. *S. Achenwall part. II. §. 208.*

Zweyter Abschnitt.

Genauere Erörterung der vornehmsten Rechte des Regenten und Pflichten des Unterthanen.

§. 64.

Von der Majestät, den Majestätsrechten und Regalien überhaupt.

Da die Verminderung und Einschränkung der obersten Gewalt auf unzählige Arten geschehen kann, und willkürlich ist; wenigstens nicht durch Grundsätze des N. Rechtes, sondern der Moral und Klugheitslehre, bestimmt wer-

den kann: so haben wir hier vielmehr die volle und uneingeschränkte oberste Gewalt zu betrachten, und, durch Entwicklung der darin liegenden Rechte, die Begriffe davon deutlicher zu machen.

Diejenigen Rechte, die in dem Begriffe der vollen uneingeschränkten bürgerlichen Oberherrschaft liegen, heißen Majestätsrechte; denn die oberste Gewalt über ein ganzes Volk, oder vielmehr ihr Ansehn und ihre Würde, heisset Majestät. Demjenigen, der diese Gewalt in Händen hat, kömmt Majestät zu; personelle Majestät, wegen der reellen Majestät.

Wenn der Regent eine vom Volke unterscheidene Person ist, und ohne Einwilligung des Volkes nicht regieren konnte: (§. 59.) so folget aus den Begriffen, daß er die Majestät vom Volke habe, wie er die oberste Gewalt von ihm hat *)

Eine gedoppelte oberste Gewalt kann man in einem Staate wohl unterscheiden, nämlich die Gewalt des Regenten, und die Grundgewalt des Volkes, die da unthätig seyn muß, so lange die thätige Gewalt des Regenten vorhanden ist **). Aber eine doppelte Majestät folget daraus nicht. Denn an dem Rechte, die Kraft eines ganzen Volkes zu gebrauchen, haftet die Majestät.

Aber wie, wenn die Majestätsrechte vertheilt sind? Dann kömmt es darauf an, wie man es ausmachet. Wahrscheinlicher Weise erkennet man da die Majestät, wo sich am meisten davon besammlet ***).

Auf.

Außer den wesentlichen Majestätsrechten kann der Regent noch gewisse Regalien oder Prärogativen besitzen, die nach dem allgemeinen Begriffe von der obersten Gewalt nicht wesentlich sind. Nicht nur durch positive Gesetze können sie gegründet seyn, sondern durch das allgemeine Beste in besondern Fällen. Nur muß man dabey nicht vergessen, daß das gemeine Beste das Beste aller ist. Auch muß bey der Frage von den Regalien, von der den Unterthanen nöthigen Erlaubniß des Regenten zu einer Sache, nicht gleich auf ein Eigenthum oder ausschließendes Vorrecht des Regenten in Ansehung dieser Sache, geschlossen werden ****)

*) G. Lyncker ad Huber, de I. C. pag. 82. seqq. Achenwall ad §. 98.

***) G. Justi Natur und Wesen der Staaten, S. 73.

****) Der Gebrauch der Namen ist ursprünglich willkürlich. Daß die Majestät den Gemahlinnen der Regenten zukömmt, folgt auch nicht aus dem Begriffe.

*****) Vergl. Bahmer part. spec. lib. II. c. X. Scheidemantel I. §. 97. 157. Mosers Patriot. Phantas, II. St. 37.

§. 65.

Von der gesetzgebenden Gewalt:

Zur vollständigen höchsten Gewalt gehöret vor allen Dingen das Recht, den Unterthanen Gesetze zu geben. Die Gesetzgebende Gewalt kömmt

kömmt auch dem Souverän allein und ausschließungsweise zu. Denn Niemand als er hat das Recht, Gehorsam von dem ganzen Volke zu fordern (§. 57.)*

Es lassen sich verschiedene Rechte unterscheiden, die zusammen die gesetzgebende Gewalt ausmachen. Das Recht, eigenliche Gesetze zu geben, Verordnungen, deren Verbindlichkeit fortwähret, und auf alle ähnliche Fälle sich erstreckt, gehöret vorzüglich dahin. Aber auch das Recht, besondere Verordnungen für einzelne Fälle zu machen. Dem Gesetzgeber kömmt auch das Recht zu, die Gesetze so zu erklären, daß er von den möglichen Erklärungen eines Gesetzes die rechtskräftige bestimmt. Er kann die Gesetze einschränken, oder auch allgemeiner machen; für beständig, oder auf gewisse Fälle, Personen von der Verbindlichkeit eines Gesetzes frey sprechen, Dispensationen und Privilegien ertheilen. Er kann die Gesetze wieder völlig für ungültig erklären, aufheben, abschaffen. Und so ist der Regent über seine Gesetze.

Die nothwendigen Einschränkungen der gesetzgebenden Gewalt sind:

1) Daß Gesetze nichts physisch oder moralisch unmögliches enthalten; und also den allgemein verbindlichen Naturgesetzen nicht zu wider, auch unter sich selbst übereinstimmend seyn. **).

2) Ferner müssen sie denen bekannt gemacht, und verständlich seyn, die sie zu beobachten verbunden seyn sollen ***).

3)

3) Wenn der Regent seine Gewalt unter gewissen Bedingungen hat: so erstreckt sich seine gesetzgebende Gewalt nicht so weit, daß er diese Bedingungen aufheben könnte. Also nicht über die Fundamentalgesetze, die *Pacta Conventa*, auf die sich die Unterwerfung des Volkes als auf Bedingungen bezieht, oder welche mit dieser doch sonst auf einen gleichen Grund beruhen *).

4) So wie der Regent überhaupt verbunden ist, das Beste des Staates möglichst zu befördern: so hat er auch bey den Gesetzen, deren Einschränkung, Ausdehnung, Abschaffung, bey den Privilegien, Dispensationen u. s. w. darauf zu sehen; und in so fern ist hier, wie in andern Stücken, Klugheit ihm Pflicht. (§. 61.)

5) Sowohl die wahre Staatsklugheit, als die Grundgesetze der gesellschaftlichen Verbindung, und die ersten Begriffe vom Rechte erfordern, daß bey jedweder neuen Verordnung oder Abschaffung der Gesetze, die wohlhergebrachten Rechte jedweder Stände und Mitglieder des Staates unverlezt bleiben, wenigstens die billige Schadloshaltung ihnen nicht versagt werde **).

*) Einen besondern Gedanken hat hiebey ROUSSEAU C. S. liv. II. chap. VII. Wie fern Gesetze im Staate für Gesetze gelten können, läßt sich vermittlest der allgemeinen Grundsätze (§. 6. b.) hierbey untersuchen.

***) G. MONTESQUIEU Esprit des loix, liv. XVI. chap. III. seqq. Irrig, wenigstens allz zu unbestimmt, ist die Lehre des Hobbes de Ciue, cap. XIV. §. 10. Doch setze man hinzu VI. §. 13.

***) G. MARTINI Positiones §. 78. seqq.

*) G. hiebey HUBER de l. C. lib. 1. c. XVII. Was ein Regent vermöge seiner obrigkeitlichen Gewalt nicht zu thun berechtigt ist, kann ihm doch vielleicht durch andere Verhältnisse, durch das Vertheidigungsrecht, die Bürgerpflicht u. f. w. Ausnahmsweise recht werden.

***) In wie fern der Regent die Privilegien nehmen könne, läffet sich hieraus beurtheilen. G. HUBER lib. 1. c. XVII. §. 16. seqq. cap. XLIV. §. 9. BOVNER lib. II. c. III. §. 56. seqq. MARTINI §. 93. seqq. Justt Staatswirthschaft, Th. 1. §. 194.

§. 66.

Von der vollziehenden Gewalt,

Die Beobachtung der Gesetze ist so offenbar der Zweck der obersten Gewalt, daß man nicht zweifeln kann, daß nicht der Regent die Gewalt habe, alles dasjenige zu thun, was nöthig ist, um die Zweckmäßige Erfüllung der Gesetze zu bewirken. Und darinn besteht die vollziehende Gewalt (Potestas executoria).

Die Menschen zur Beobachtung der Gesetze zu bringen giebt es mehrere Mittel, (N. Pr. Ph. §. 51. f.) wovon einige mehr, andere we-

ni:

niger Ubel in sich selbst enthalten. Die Regel, Niemanden ohne Noth ein Ubel anzuthun, wovon der Begriff eines Regenten wohl schwerlich eine Ausnahme macht, gebietet ihm also, die gelindesten Mittel, Gehorsam für seine Gesetze zu bewirken, wofern sie hinlänglich dazu sind, zu gebrauchen. Und dieß ist insbesondere auch das Grundgesetz für das hiebey entstehende Recht des Regenten zu strafen. Aus demselben entwickeln sich bey einigem Nachdenken leicht weiter folgende Grundsätze.

1) Der Regent muß keine unnöthigen Strafgesetze machen.

2) Insbesondere nicht dem Aberglauben und der Unwissenheit verstaten, zum Verbrechen zu machen, was unschädlich, oder wohl eher nützlich ist; noch der Tyranney, dasjenige zu verbieten, was unwillkürlich oder unvermeidlich ist; vielmehr, wenn Gesetze dieser Art vorhanden sind, solche abzuschaffen bedacht seyn.

3) Was auch wirklich strafwürdig ist, muß doch nicht zu einem größern Verbrechen gemacht werden, als es wirklich ist. So muß insbesondere der Begriff von einem Staatsverbrechen, von Hochverrath und Beleidigung der Majestät, nicht zu weit ausgedehnt werden *).

4) Auch muß die Moralität, welche Übertretungen göttlicher geoffenbarter oder natürlicher Gesetze vor Gott und dem Gewissen haben, mit der Moralität, die sie in Beziehung auf die

bürgerliche Gesellschaft und oberste Gewalt haben, nicht verwechselt werden.

5) Das Recht der bürgerlichen Strafen kann sich zwar um verschiedener Gründe willen weiter erstrecken, als die natürlichen Strafrechte (S. 41. c.) Unterdessen werden unnöthig harte Strafen immer sowohl den Rechten der Menschheit als auch selbst den letzten Zwecken der strafenden Gerechtigkeit zuwider seyn.

6) Die Strafgesetze müssen keine Vorthelle für die Bosheit enthalten, und so viel möglich die Unschuld nicht mit treffen.

7) Diejenigen Strafen sind bey gleichmäßiger Wirksamkeit den übrigen vorzuziehen, die allen Absichten der Gerechtigkeit, insbesondere der Erhaltung der Kräfte des Staates, und der Besserung der Übertreter, am wenigsten Abbruch thun.

8) Dieser Grundsatz wird zwar so wenig, als irgend ein anderer, das Recht der Todesstrafen völlig aufzuheben hinlänglich seyn; aber sehr nöthig ist er zur richtigen Bestimmung und Anwendung dieses Rechtes **).

9) Da der Regent nicht über die Fundamental-Gesetze Gewalt hat: so kann durch diese allerdings sein Recht zu strafen weiter eingeschränkt seyn, als es nach bloßem Naturrechte seyn würde.

10) Der Regent ist berechtigt, die in den Gesetzen gedrohte Strafe zu mindern, oder auch ganz zu erlassen. Und obgleich eine Verjährung in Ansehung der Verbrechen zu Gunsten

nen der Missethäter nicht behauptet werden kann: so kann dennoch in Rücksicht auf die Zweck- und Grundgesetze der strafenden Gerechtigkeit, die Länge der Zeit, die seit dem Verbrechen verflissen ist, allerhand Veränderungen recht und billig machen.

*) S. MONTESQUIEU liv. XII. ch. VII. seqq. Insti Staatswirthschaft, Th. I. S. 371. ff.

***) Siehe Zweifel wider dieses Recht in dem Tract. dei delitti e delle pene S. 28. Dergleichen in des Herrn von Sonnenfels Grundsätzen der Policen-Handlungs- und Finanzwissenschaft, Th. I. S. 347 u. 52. der dritten Aufl. S. dagegen. ROUSSEAU Contr. social. liv. II. chap. V.

§. 67.

Von der obrichterlichen Gewalt.

Die obrichterliche Gewalt ist das Recht, unabhängig von andern menschlichen Richtersthühlen, das Verhältniß der Handlungen zu den Gesetzen zu bestimmen; damit kein Unschuldiger gestrafet werde, kein Schuldiger der nöthigen Strafe entgehe, und Streitigkeiten auf die zuträglichste Weise abgethan werden.

Daß diese Gewalt in dem Umfange der Majestätsrechte mit begriffen sey, ist leicht einzusehen; obgleich unausgemacht bleibt, ob die Ausübung derselben mit den übrigen Zweigen der
höch-

höchsten Gewalt zu verbinden oder davon zu trennen besser sey.

Wie uneingeschränkt auch ein Regent diese oberrichterliche Gewalt besitzt: so leidet doch der Begriff derselben nicht, daß er sie nach Machtprüchen wider die Gesetze gebrauche. Und wenn es widersinnisch ist, Richter und Partel zugleich zu seyn: so erstreckt sich also auch des Regenten Richteramt nicht bis zu den Streitigkeiten über seine und der Nation Rechte; und in seinen Privatangelegenheiten sollte, bey Ermangelung deutlicher Gesetze, einem unparteiischen Schiedsrichter der Ausspruch überlassen werden.

Die vornehmsten Grundgesetze aber, wodurch der rechte Gebrauch der oberrichterlichen Gewalt sonst zu bestimmen, werden folgende seyn.

1) Es muß wenigstens eben so sehr auf die Sicherheit der Unschuld vor ungegründeten Beschuldigungen und unverdienten Strafen, als auf die Entdeckung der Schuldigen gesehen werden.

2) Also muß niemand ohne gehörige Untersuchung und hinlänglichen Beweis verurtheilt werden.

3) Niemand muß ungehört verdammt, und jedem seine Vertheidigung möglichst erleichtert werden.

4) So lange noch nicht Grund genug vorhanden ist, einen für schuldig zu halten, muß man ihm auch nicht wie einem Missethäter begegnen.

5)

5) Eine gänzliche Verwerfung der peinlichen Frage oder Tortur kann aus allen diesen Grundsätzen und sonst gebräuchlichen Gründen nicht verfolgt werden. Aber eine mehr als gebräuchliche Einschränkung derselben folget daraus.

6) Je größer die Beschuldigung ist, desto genauer muß untersucht werden.

7) Der mit Unrecht angeklagten und gekränkten Unschuld muß alle mögliche Genugthung verschafft werden.

8) Daß der Regent in gewissen Fällen, auch bey gegründeten Beschuldigungen, die Untersuchung einstellen, oder bey außerordentlichen Umständen dieselbe abkürzen könne; ist aus den Gründen seines Rechtes zu begnadigen, und aus andern allgemeinem Grundsätzen des Staatsrechtes zu erweisen.

Die diesem Rechte des Regenten entsprechenden Pflichten und Rechte des Unterthanen sind; vor seiner rechtmäßigen Obrigkeit als Beklagter oder als Zeuge, wenn man gerufen wird, zu erscheinen; das Recht, zu verlangen, daß man nach den einem zukommenden Rechten und Prærogativen gerichtet werde; die Pflicht nicht selbst richten zu wollen, wo der Obrigkeit dieses Recht zukommt; und das Recht der Selbstvertheiligung, wo man seine Zuflucht zu der Obrigkeit nicht nehmen kann **). Ob ein Unterthan äußerlich verpflichtet sey, sich selbst anzugeben, wenn er etwas verbrochen hat, oder wenigstens wenn er befragt wird, allemal die Wahr-

Wahrheit zu sagen; ob zur Verdamnung das eigene Bekenntniß nöthig, oder an sich allein hinlänglich sey; wird sich aus den beygebrachten Grundsätzen ausmachen lassen ***).

*) G. MONTESQUIEU liv. VI. ch. 17. Sonnenfels §. 81 : 84. Dei delitti e delle pene §. 16. Instruction der R. Catharina II. §. 192. Scheidemantel III. §. 103. ff.

**) G. GROTIUS lib. I. c. III. §. 2. BOEHMER Lib. II. c. VII. §. 4. seqq.

**) Ueber das allgemeine peinliche Recht, den Inhalt der beyden vorhergehenden Paragraphen, kenne ich aus eigenem Gebrauche, Außer den angeführten Schriften, noch Regner Engelharbs Versuch eines allgemeinen peinlichen Rechtes, Trf. u. Leipz. 1756. 8. und die *Principles of penal law*, 2de edit. 1771. 8. Der B. des letztern Buches verräth, bey vielen guten Grundsätzen, die man doch weist bey MONTESQUIEU auch findet, Tadelsucht gegen die positiven Gesetze, die ihn bald auf dieser, bald auf jener Seite, zu weit führt.

§. 68.

Recht der Obergewalt.

In der gesetzgebenden und vollziehenden Gewalt ist ferner gegründet das Recht der Obergewalt (ius summae inspectionis). Vermöge dieses Rechtes kömmt es dem Regenten zu, ein wachsames Auge zu haben auf alles, was
im

im Staate vorgeht; den Charakter und die Ausführung eines jeden Unterthans zu untersuchen, und bestwegen ihn zur Verantwortung zu ziehen. Und der Unterthan ist verbunden, Rechenschaft zu geben.

Eben dieses gilt in Ansehung der Gesellschaften, so im Staate entstehen. Der Regent untersucht ihre Absichten, hebt sie auf, schränkt sie ein, duldet sie, bestätigt sie, je nachdem er sie für den Staat vortheilhaft findet oder nicht.

Die Absicht setzt dem Rechte seine Grenzen. Umdthige Einschränkung der Freyheit ist allemal, wenigstens innerlich, ungerecht.

§. 69.

Rechte des Regenten in Religion- und Kirchensachen.

Unter den Gesellschaften im Staate sind sonder Zweifel diejenigen die wichtigsten, die den Gottesdienst zur Absicht haben. Von der Religion hängen die Denkungsart eines Volkes, seine Sitten, seine Treue gegen den Regenten, und der Eifer in Beobachtung der Gesetze hauptsächlich ab. Um so vielmehr hat der Regent darauf zu sehen, daß nicht das wahre Beste des Staates durch die Religion etwas leide. Hingegen gehdret aber auch die Beförderung der Tugend und Wahrheit, in sich und andern Menschen unter die vornehmsten und heiligsten Pflichten und Rechte der Menschheit, die durch

Lei.

keine von Menschen herkommende Verbindung aufgehoben werden können:

Der Regent hat also das Recht darauf zu sehen, daß nicht, unter dem Vorwande der Religion, Verbindungen entstehen, oder Grundsätze ausgebreitet werden, die den ausgemachten Rechten des Staates nachtheilig sind, und so solches geschehen sollte, diesem sich zu widersetzen. Es muß ihm also vor allen Dingen erlaubt seyn, die im Lande sich hervorthuenden Religionen zu beobachten und zu untersuchen *).

Die wahre Religion kann dem wahren Interesse der bürgerlichen Gesellschaft nicht zuwider seyn. Es ist vielmehr ein Zeichen einer wenigstens in einigen Stücken zu verbesserenden Religion, wenn sie also beschaffen seyn sollte. Diejenige Einschränkung der Unterthanen in Ansehung der Religion, die dem wahren Besten des Staates gemäß ist, kann also gewiß nicht ungerecht seyn.

Aber aus welchen Gründen das Recht des Regenten in Religionsfachen entspringt: so kann es sich doch nicht weiter erstrecken, als es in Rücksicht auf die ersten Grundsätze des Rechtes die Natur der Sache zuläßet. Die innerlichen Gesinnungen auszurotten, ist Gewalt weder gerecht, noch das geschickteste Mittel. Mit Gewalt die Unterthanen zu zwingen, eine Religion anzunehmen, kann daher nicht für Recht erkannt werden, wenn gleich vorausgesetzt wird, daß es die wahre Religion sey.

III.

Alles was ein Regent thun kann, ist dieß, daß er diejenigen nicht im Staate duldet, die ihre dem Staate nachtheilige Religion nicht verlassen wollen. Wenn sie aber nicht wirklich dem Staate nachtheilig ist: so thut er Unrecht, wenn er sie unter diesem Vorwande verweist; denn es ist nicht nur unnöthiger Zwang, sondern auch dem Staate nachtheilig.

Wenn eine Religion im Lande geduldet werden kann: so hebt sie doch die bürgerlichen Verhältnisse nicht auf; und dem Regenten bleibt das Recht, alles dasjenige, was die Religion der Unterthanen ihnen nicht zur nothwendigen Pflicht macht, nach dem Besten des Staates zu bestimmen.

Wenn eine Kirche im Staate rechtlich gegründet ist, so sind ihr zugleich diejenigen Rechte mit gegründet, die von ihrem Wesen unzertrennlich sind. Sie darf nun ihre Gottesdienste öffentlich halten, und obrigkeitlichen Schutz sich dabey versprechen. Das Recht die Diener der Religion ganz unabhängig zu wählen, wie auch das Recht nach Gutbefinden jemand von ihrer Gemeinschaft auszuschließen, folgt daraus noch nicht ohne alle Einschränkung. Aber da den kirchlichen Gemeinden an diesen Dingen doch mehr gelegen ist als dem Staate: so ist es auch natürlich, daß sie mehr Recht dabey haben, als der Regent.

Noch immer bleibt dem Regenten das Recht der Oberaufsicht. Und wenn die Kirche von den Bedingungen abweicht, unter welchen sie

ihre Rechte im Staate erlangt hat; wenn ihre Mitglieder Rechte der obersten Gewalt an sich zu ziehen, und durch die Bande der kirchlichen Vereinigung die Bande der bürgerlichen Gesellschaft zu schwächen streben; oder wenn vormals verstattete Freyheiten und Privilegien in der Folge dem Staate nachtheilig würden: so hat der Regent allemal das Recht, die Kirche dahin einzuschränken, daß das gemeine Beste nicht mehr darunter leidet.

Werden aber einer Kirche ihre Recht durch Fundamentalgeseze beschützt: so kann mit Gewalt nichts dagegen vorgenommen werden. (§. 65.) Es muß aber nur genau zugeesehen werden, wie weit nach eben diesen Fundamentalgesezen ihre Rechte sich erstrecken, und wie nothwendig sie durch dieselben gemacht sind. Wenn der Regent selbst Mitglied einer kirchlichen Gemeinde ist: so muß von beyden Seiten darauf gesehen werden, daß nicht die Verhältnisse der doppelten Verbindung, in welcher er und seine Unterthanen mit einander stehen, verwechselt, und die Rechte des einen Verhältnisses nicht zum Nachtheil des andern angewendet werden.

Gleichwie eine Kirche in einem Staate Rechte haben kann, vermöge besonderer Verträge, die sie nicht nothwendig haben mußte: also kann auch ein Regent in Ansehung einer Kirche Rechte haben, durch Verträge, die er außerdem nicht haben würde **).

*)

*) **G. ROUSSEAU** C. S. liv. IV. ch. VIII. p. m. 258. seqq.

***) **G. G. KRUFFELI** Elementa jurispr. ecclesiast. universalis sind zwar nicht, wie man dem Titel nach erwarten könnte, auf blosser philosophische Grundsätze eingeschränket, aber doch in manchen Stücken gut zu gebrauchen. Es verdient auch **LOCKE** in den Lettres sur la tolerance, hierbey nachgesehen zu werden.

§. 70.

Von der auswärtigen Staatsverwaltung.

Wenn der Regent derjenige ist, dem die völlige oberste Gewalt überlassen worden ist, zu verordnen, was das Beste des Staates erfordert: so entdecken sich für ihn auch leicht Rechte, in Ansehung der Verhältnisse des Staates auf Auswärtige; das Recht in Unterhandlungen und Verbindungen mit ihnen sich einzulassen, Gesandte anzunehmen und zu schicken, Krieg und Frieden zu beschliessen.

Was er beschliesset, ist verbindlich für den Staat, in so fern er die Grenzen seiner Gewalt dabey nicht überschreitet. Daß deswegen, weil es dem Staate einigermaßen nachtheilig ist, was der Regent beschloffen hat, es noch nicht schlechterdings unrecht, und für die Unterthanen unverbindlich sey; lässet sich leicht einsehen.

§. 71.

Von dem Rechte, Aemter und bürgerliche Würden zu ertheilen.

Der Regent kann nicht im ganzen Staate überall selbst zugegen seyn, noch alles allein verrichten. Er muß also Diener seiner Gewalt haben, Staatsbedienten, Kriegs- und Civilbedienten, Richter, Obrigkeiten, oder wie sie Namen haben mögen.

In Ansehung der Angelegenheiten, über welche sich seine Gewalt erstreckt, kommt auch ihm allein zu, die Aemter auszutheilen. Und er hat das Recht, diejenigen, die ihm zu einem Amte besonders geschickt scheinen, dazu auszuwählen. Wenn das gemeine Beste der Hauptzweck der Regierung ist: so muß auch hierbey auf das gerechte Verhältniß zwischen dem Allgemeinen und Privatinteresse gesehen werden. Ohne Noth jemand zu einer Bedingung zuwängen, wäre auch ungerechter Zwang.

Diejenigen, die in dergleichen Aemtern und Bedienungen stehen, sind dem Regenten auf eine gedoppelte Weise verbunden, einmal als Bürger des Staates, sodann als Diener. In Ansehung des letztern Verhältnisses kommt das meiste auf die Art und Weise an, wie ihnen das Amt vom Regenten übertragen worden ist.

In so weit einer sein Amt ausübt: that er des Regenten Willen. Also sind die Unterthanen verbunden, zu thun und zu lassen, was er vermöge seines Amtes von ihnen fordern kann.

Was

Was er zufolge seines Amtes thut, kann ihm daher auch nicht zur Schuld angerechnet werden; weder von dem Regenten selbst, noch von den einzelnen Unterthanen, noch auch von dem ganzen Volke; aus dem Grunde, weil er nur that, was des Regenten Wille war; und er des Regenten Willen zu thun verbunden war.

Hingegen wenn ein Diener einen Willen des Regenten erfüllet, welchem zu gehorchen er nicht verbunden war; oder wenn er bey Verwaltung seines Amtes that, wozu das Amt ihn nicht berechtigte; oder wenn er seines Amtes länger sich anmasset, als der Grund, die Gewalt des Regenten, der ihn gesetzt hat, Statt findet: so kann, was er thut, ihm zugerechnet werden.

Da dem Regenten daran gelegen ist, daß seine Diener im Ansehen bey dem Volke stehen; und da das Aeußerliche einen großen Eindruck auf die Gemüther der Menschen machet: so kann er seinen Dienern auch gewisse äußerliche Vorzüge vor andern Bürgern, eine vorzügliche bürgerliche Würde mittheilen, und die Grade dieser Würde, den Rang, bestimmen. Es kann dem Staate vorthelhaft seyn, auch andern, so nicht in Bedienungen stehen, Zeichen bürgerlicher Würden, Rang, Titel, Wappen, und dergleichen mitzutheilen. Der Regent kann sonst noch, vermöge seiner uneingeschränkten Gewalt, das Recht dazu haben. Niemand als der Souverän kann dieses Recht haben; denn niemand als er kann den ganzen Staat zu etwas verbinden, Gehorsam von ihm

fordern. Der Souverän ist also die Quelle bürgerlicher Würden. Standeserhöhungen hängen von seiner Majestät ab.

In so fern die Austheilung gewisser Würden wider die Rechte gewisser Personen oder Gesellschaften wäre: erstreckte sich die Gewalt des Regenten nicht bis dahin; wenn nämlich die bemerkten Rechte solche sind, an die auch er gebunden ist. *)

- *) Ueber die hiebey einfallende Frage von der Ehrlosigkeit gewisser Personen und Geschäfte in der bürgerlichen Gesellschaft vergleiche man **BIBLÉ-FELD** Instit. politiques p. 194. **PUFENDORF** lib. VIII. cap. IV. §. VII. **Möfers** patriot. Phantas. B. I. St. 49. B. II. St. 41. ff.

§. 72.

Von dem Rechte der Waffen.

Es ist kein Zweifel, daß nicht das Beste des Staates, sowohl wegen dessen, was von außen, als wegen dessen, was von innen, zu fürchten ist, eine stets bereite Macht erfordern könne, der Ungerechtigkeit sich zu widersetzen. Daher das Recht der Waffen, oder das Recht eine solche bereite Macht zu erhalten, nebst allen Veranstellungen, die zu ihrer zweckmäßigen Wirksamkeit nöthig sind; also das Recht Soldaten zu werben, und zu üben, Festungen zu errichten, und dergleichen.

Wenn

Wenn das Beste des Staates der Zweck und folglich der Grund des Rechtes ist: so lassen sich freylich mancherley Einschränkungen dabey gedenken. Aber es ist diese Bemerkung schon oft genug gemacht worden:

Ausschließungsweise kommen dem Souverän diese Rechte zu, in wie fern erstlich niemand, denn er, das Recht hat, für die Absichten des Staates oder der obersten Gewalt dergleichen vorzunehmen; sodann in wie fern gewisse für jedweden Unterthan verbindliche Forderungen damit verknüpft seyn sollen; endlich, vermöge der allgemeinen Regel, in wie fern aus ähnlichen Unternehmungen anderer, etwas den Rechten des Staates oder der obersten Gewalt nachtheiliges entspringen würde.

§. 73.

Von dem Rechte des Regenten über die Güter des Staates.

Wenn wir uns nicht einen Staat gedenken, in welchem der Souverän nach besondern Rechten völlig Despot ist, und die Unterthanen in Ansehung seiner kein Eigenthum haben; wenn wir vielmehr einen Staat annehmen, in welchem die Sicherheit des Eigenthums als ein Hauptzweck der bürgerlichen Vereinigung und Unterwerfung mit Grunde anzusehen ist: so können doch einige Rechte über die Güter der Unterthanen für den Souverän leicht bewiesen werden *)

Die Führung der obersten Gewalt erfordert ein beträchtliches Einkommen. Wenn daher nicht ein hinlänglicher Theil des Landes gleich anfangs dazu abgesondert worden ist: so müssen sich die Unterthanen gefallen lassen von ihren Einkünften einen Theil dazu abzugeben, als Zölle, Steuern, oder wie die Abgaben heißen. Dieß ist die natürliche Bedingung, unter welcher der Staat einen jeden Schutz für seine Güter oder Person, und andere Vortheile genießten läßt.

*) Hobbes baut auf falsche Hypothesen, und folgert dazu nicht richtig, wenn er in Ansehung aller Staaten den Satz beweisen will, daß kein Unterthan ein Eigenthum gegen den Souverän habe, de Ciue cap. VI. §. 15. cap. XII. §. 7. Schön sicht damit ab eine Stelle, die aus der Hist. de l'Acad. Royale de Berlin 1748, p. 392, Hollmann anführet, jurisprud. nat. p. 297.

§. 74.

Von dem äußersten Rechte des Regenten.

Man redet noch von einem Rechte des Regenten, welches sich auf einen außerordentlichen Zustand des Staates bezieht, und das äußerste oder höchste Rechte (*Ius eminentis*) genennt wird; kraft dessen ein Regent etwas von den Kräften des Staatskörpers aufopfert, um das übrige zu erhalten. Und zwar versteht man hier nicht den Fall, wo ein krankes, beschwerliches Glied des Staats abgesondert wird; sondern vielmehr, wo man einen oder etliche Unschuldige etwas leiden

ben läffet; weil man dem Staate ein größeres Uebel zuziehen würde, wenn man anders verfahren wollte.

Wird dieses Recht in Ansehung der Person der Unterthanen ausgeübt: so heißt es die äufsere Gewalt (Potestas eminentis); in Ansehung der Güter aber das Obereigenthum (Dominium eminentis).

Der Mißbrauch, zu dem dieses Recht Gelegenheit zu geben scheint, hat verschiedene zum Widerspruche dagegen erregt *). Unterdeffen wenn man darunter weiter nichts versteht, als das Recht im Nothfalle einige unschuldige Unterthanen Schaden leiden zu lassen, den man, so bald es seyn kann, ihnen wieder ersetzt: so ist solches unleugbar ein bey jedwedem Staate wesentliches Stück der obersten Gewalt.

Aber als ein Recht, Unschuldige dem Staate gänzlich aufzuopfern, getraue ich mir es aus dem Vereinigungs oder Unterwerfungs - Tractate nicht wohl herzuleiten **).

*) S. ACHENWALL ad §. 145. seq. IVSTI von der Natur ic. §. 49. Staatswirthsch. Th. I. §. 369. f. MONTESQUIEU liv. XXVI. ch 15.

***) S. dagegen Scheidemantel III. §. 180. f. f. Beispiele finden sich in der Geschichte genug, wo man so verfahren. Aber ob dieß der rechte Weg ist, gute Bürger zu bilden, und den Staat dauerhaft glücklich zu machen, ist die Frage. Despotische Staatsmaximen stimmen gemeiniglich eben so wenig mit wahren Begriffen der Klugheit als des Rechtes überein.

S. 75:

Wann die Rechte des Regenten und die Pflichten der Unterthanen wegfallen, und was daraus für außerordentliche Rechte entstehen?

Da es so schwer ist, die Gränzen der obersten Gewalt nach dem äusserlichen Rechte zu bestimmen, da nach demselben die Rechte des Souveräns sich so weit erstrecken können: so läßt sich auch nicht vieles von den Rechten der Unterthanen gegen den Regenten im Allgemeinen ausmachen.

Vor allem aber sind verschiedene Rechte hier nicht miteinander zu vermengen. Nämlich erstlich die Rechte, die einzelne Unterthanen gegen den Regenten haben können, und diejenigen, die eine ganze Nation, oder ein vorzüglicher Theil davon, gegen denselben hat. Ferner die Rechte, die der Unterthan gegen den Regenten hat, in Ansehung derjenigen Handlungen, auf welche sich seine oberste Gewalt bezieht; und diejenigen, die er hat in Ansehung der Privatangelegenheiten des Regenten, derjenigen Verhältnisse und Handlungen, in welchen der Regent nicht als Regent erscheint, sondern bloß als Mensch. Endlich muß man dasjenige, was der Unterthan in Erwägung der Rechte des Regenten thun dürfte, und das was er in Erwägung der Verbindung thun kann, in welcher er mit seinen Mitbürgern steht, von einander unterscheiden.

Obgleich, zumal wenn der Regent physisch nur eine Person ist, die politischen und Privatverhältnisse desselben so genau zusammengrenzen, daß die Unterscheidung in der Anwendung vielen Schwierigkeiten ausgesetzt seyn kann: so ist doch unläugbar, daß in denjenigen Angelegenheiten, auf welche sich der Grund seiner obersten Gewalt nicht erstreckt, er auch nicht die Rechte derselben gebrauchen könne. Der Unterthan hat also in Ansehung solcher Angelegenheiten auch diejenigen Pflichten nicht, die er Kraft der Unterwerfung unter die oberste Gewalt in andern Fällen auf sich hat. Je weniger Pflichten er aber auf sich hat, desto mehr Rechte hat er.

Daß in Ansehung seiner Privatangelegenheiten mit den Unterthanen der Regent an diejenigen Gesetze gebunden sey, die er seinen Unterthanen auf dergleichen Fälle gegeben hat, kann nicht behauptet werden. Aber wenn er an keine andern gebunden ist: so ist er doch an die allgemeinen Gesetze der Natur gebunden, an die Gesetze, Niemanden das Seinige zu nehmen, Seine Verträge zu halten, und dergleichen.

Wenn er nun wider diese Gesetze handelt: ist der Unterthan verbunden es zu leiden? Er ist es nicht in Beziehung auf den Regenten, weil dieser sonst ein Recht haben müßte es zu thun. Aber was er zu leiden nicht verbunden ist, in Beziehung auf den Regenten, dazu kann er verbunden seyn, in Beziehung auf seine Mitbürger. Wenigstens ist er verbunden, diejenigen Mittel zur Betreibung seines Rechtes zu gebrauchen,

Men, die der gemeinen Wohlfart am wenigsten nachtheilig sind, ob sie gleich nicht die bequemsten und kräftigsten für sein Privatinteresse sind.

Die Verbindlichkeit, seine ganze zeitliche Glückseligkeit dem Wohl der Mitbürger aufzuopfern, scheint, als eine äusserliche Pflicht, und aus den allgemeinen Begriffen, nicht bewiesen werden zu können.

Daß bey dem Gebrauche seiner Gewalt, und in den Regierungsangelegenheiten, ein Regent seine Unterthanen beleidigen könne, ist offenbar, wenn man nicht behaupten kann, daß die Gewalt desselben ganz und gar keine Gränzen habe, nach dem äusserlichen Rechte. Und wie könnte man dieses behaupten, da doch, wenn auch der Unterthan sich ohne alle besondere rechtskräftige Bedingungen unterworfen hätte, etwas übrig seyn würd, das er Sein nennen kann; und da eine jede Oberherrschaft vermöge der allgemeinen Gründe des Rechtes auf einige Weise eingeschränket ist (§. 41. b.)?

Aber wenn gleich ausgemacht ist, daß der Regent bey dem Gebrauche seiner höchsten Gewalt grundwidrig, und also widerrechtlich verfahren, und also auch auf diese Art den Unterthan beleidigen kann: so kömmt es doch nun erst darauf an, ob der Unterthan auch dieses wissen kann, zu wissen das Recht hat? Ihm kömmt es nicht zu, zu bestimmen, was das Beste des Staates erheischet. Was wäre seine Unterwerfung, wenn er entscheiden dürfte, ob der Regent die Rechte seiner obersten Gewalt recht gebraucht?

braucher oder mißbraucher? — Aber er soll es wissen können, weil es etwa offenbar ist, daß man Vernunft verleugnen müßte, um es nicht zu erkennen. Er soll überzeugt seyn, daß ihm unrecht geschieht. So hat er doch wohl, vermöge der Unterwerfung, den gewaltsamen Mitteln entsaget, und sein Recht der Bertheidigung, auf diejenigen Mittel eingeschränket, die mit dem gemeinen Besten bestehen können, auf bescheidene Beschwerden, Bitten und Vorstellungen? Dieses ist dem vermuthlichen Zwecke der Staaten so gemäß, daß ein anderes im Allgemeinen nicht kann angenommen werden.

Weiter als die Rechte einzelner Unterthanen, erstrecken sich die Rechte eines ganzen Volkes, oder eines vorzüglichen Theiles desselben. Denn eine ganze Nation, oder ein beträchtlicher Theil derselben, wird nicht so weit, wie einzelne Unterthanen, eingeschränket, durch die pflichtmäßige Rücksicht auf das Wohl anderer.

Wenn eine Nation sich unter gewissen Bedingungen einem Souverän unterworfen hat: so höret ihre Verbindlichkeit zum Gehorsam gegen denselben auf, wenn er wider diese Bedingungen läuft.

Aber gesetzt auch, daß ein Volk einer obersten Gewalt sich ohne besondere rechtskräftige Bedingungen unterworfen hätte: sollte dasselbe nicht die Erhaltung alles dessen, was es mit Recht Sein nennen kann, allen andern Betrachtungen vorziehen, und, was dieselbe erfordert, thun dürfen? Kann der Zweck der
Rech.

Rechte ein anderer seyn, als das Wohl der Meisten?

Man kann diese Frage im Allgemeinen bejahen, ohne für die Anwendung auf bestimmte Fälle viel damit ausgemacht zu haben.

Aber bey allen Rechten, die man einer Nation gegen ihren Souverän einräumen kann, bleibt doch so viel gewiß, daß dieselbe die gelindesten Mittel, Recht sich zu verschaffen, versuchen müsse, bevor sie zu härteren schreitet.

Strafen, in der eigentlichsten Bedeutung des Wortes, kann eine Nation ihren Souverän auf keinen Fall, denn er hat sich ihr nie unterworfen (§. 41. c.). Und wenn dieses genug ist den Monarchomachismus zu widerlegen: so ist er leicht widerlegt *).

*) Man vergleiche hiebey SYDNBY's Discourses, Sect. 20. 36. 39. seq. HOBBS de clive cap. XII. desgleichen LOCKE du G. C. c. XVII. XVIII. BOEHMER part. gen. cap. V. §. 20. ULR. HUBER, lib. I. cap. XLI-XLV. Scheidemantel Th. III. §. 208. ff. S. auch HUME's Ess. of passive obedience und History of England vol. V. gegen das Ende. BRUCKER's Hist. crit, philos. tom. V. p. 798. seq.



Dritter Theil.

Recht der Natur.

In Ansehung der Völker.

§. 76.

Begriff des Völkerrechts.

Der Name des Völkerrechts ist vieldeutig. *) Es giebt verschiedene Arten des Völkerrechts, die nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Wenn das Völkerrecht ein Theil des allgemeinen Naturrechtes seyn soll: so muß darunter die Wissenschaft von den Rechten und Pflichten der Nationen und Staaten gegen einander, in wie fern sie sich aus den Begriffen, vermöge der allgemeinen Grundsätze des Natürlichen, und zwar hier des äußerlichen Zwangrechtes, herleiten lassen; es muß das notwendige und allgemeine Völkerrecht, nicht das willkürliche oder particuläre verstanden werden, welches sich auf Verträge oder Gewohnheiten gründet **).

Das willkürliche Völkerrecht kann Rechte und Pflichten enthalten, die sich beim notwendigen Völkerrecht nicht finden. Aber eben deswegen, weil sie willkürlich sind, muß derjenige, der davon gegen den andern Gebrauch
ma

machen will, ihm beweisen, daß er dieselben je rechtskräftig anerkannt habe.

Obgleich dem Namen nach das Völkerrecht eigentlich auf die Verhältnisse ganzer Nationen sich bezieht; so kann es doch auch in vielen Stücken auf andere Personen oder Gesellschaften angewandt werden, in so fern die Gründe, aus welchen etwas als Recht in Ansehung eines Volkes bewiesen worden ist, sich auf dieselben gleichermaßen erstrecken.

*) Die noch besonders anzugeigenden Hauptschriftsteller über das Völkerrecht sind Vattel und Glasfey. Das Völkerrecht des erstern ist 1760 deutsch, und 1773 aufs neue in der Grundsprache erschienen. Von Glasfey's Völker R. ist die dritte Auflage 1752. Zur Vergleichung des Ursprünglichen und Hypothetischen kann man doch gebrauchen die Grundsätze des Europ. Völkerrechts von J. J. Moser.

**.) Dieses Völkerrecht gedenken sich viele, wenn sie auch schlechthin vom Völkerrechte reden. S. z. B. GROTIUS lib. I. cap. I. §. 14. Justi Natur und Wesen der Staaten, S. 352. ingl: 376. Eine weitere Eintheilung des willkürlichen Völkerrechtes siehe bey Vattel, in der Vorbereitung, §. 27.

§. 77.

Von den Gründen des nothwendigen Völkerrechtes.

Das allgemeine Völkerrecht, als ein äußerliches Zwangsrecht betrachtet, muß aus
Grün-

Gründen hergeleitet werden, die eine vollkommene Verbindlichkeit beweisen, und die man in Ansehung aller Völker für ausgemacht annehmen kann.

Der Grundsatz, Einem jeden das Seinige zu lassen, welcher das Wesen der Gerechtigkeit ausdrückt: und eine solche anerkannte Wahrheit ist (§. 3.), läßt sich auch eben sowohl auf ganze Nationen als auf einzelne Menschen anwenden, vollkommene Rechte und Zwangspflichten daraus herzuleiten. Und da ganze Nationen in Beziehung auf Rechte und Pflichten, als einzelne Personen betrachtet werden können: so ist das Völkerrecht gewissermaßen nichts anders als das eigentliche Naturrecht, in Anwendung auf die Völker.

*) Die Grundsätze, die MONTESQUIEU liv. I. ch. III. und JUSTI §. 223. angegeben, sind Grundsätze der Rechtsschaffenheit, Billigkeit, und der wahren Klugheit, aber nicht des äußerlichen Zwangsrechtes. Die daraus entspringenden Pflichten gehet besonders durch C. A. de MARTINI c. XVII.

§. 78.

Absolutes Völkerrecht.

Es erhellet also aus den im eigentlichen Naturrechte gebrauchten Gründen leicht:

1) Daß, so lange keine Belaidigungen oder Verträge einen hypothetischen Zustand verursachen haben, nach dem äußerlichen Rechte alle
 Seders prakt. Phil. U Völ.

Völker ursprünglich und ordentlicher Weise keine andere als negative Pflichten gegen einander haben.

2) Daß alsdann eine jedwede Nation, in Ansehung einer jedweden andern Nation unabhängig, frey, und ihr gleich ist.

3) Daß eine jedwede Nation nicht nur sich so vollkommen machen, als sie will; sondern überhaupt thun darf, was sie will; nur daß sie die vollkommenen Rechte anderer nicht angreift, das heißt, ihnen das Ihrige nicht nimmt.

§. 79.

Von den Eigenthumsrechten der Völker.

Das Eigenthum eines Volkes besteht in allem dem, was entweder dem ganzen Staate, oder einigen Mitbürgern gemeinschaftlich, oder einzelnen Gliedern als ein Privateigenthum gehöret, in so fern sie Bürger dieses Staates sind. Es gehören dahin nicht nur die eigentlich so genannten Güter, sondern auch die Rechte (§. 73.)

Wenn insbesondere ein Volk ein Eigenthumsland (Territorium) hat, so beziehen sich darauf mancherley Territorialrechte. Kraft derselben

1) Ist es keinem Fremden erlaubt, ohne Bewilligung in das Land eines Volkes zu kommen. Dasselbe hat das Recht ihn abzuhalten, und überhaupt jedweden Gebrauch eines Landes einem jedweden, wenn es solches für gut befindet, zu verwehren.

2)

2) Es kann also Bedingungen vorschreiben, unter welchen es dasjenige verstaten will, was es zu verwehren berechtigt wäre.

3) Gehören einem Volke die leeren Plätze innerhalb des Territoriums auch ohne besondere Bestignehmung zu; nicht sowohl deswegen, weil zu vermuthen, daß es selbige zum künftigen Gebrauche sich bestimmt habe, sondern hauptsächlich deswegen, weil sie innerhalb seines Eigenthums sind, und ein anderer also nicht ohne Erlaubniß desselben dazu kommen kann.

4) Gehört einem Volke alles, was in seinem Eigenthumslande durch Kunst oder für sich entsteht; auch alles, was der Zufall hinführt, wenn es niemand eigen ist, oder wenigstens so lange bis der Eigenthümer es zurück fordert. Das Seerandrecht muß also auch darnach eingeschränket werden.

Das ursprüngliche Mittel ein Eigenthum zu bekommen, ist unter den Völkern, wie unter einzelnen Personen, die Besignehmung, als eine Vereinigung mit dem Seinigen, in der Absicht ein Eigenthum sich daraus zu machen. Folglich jedwede Handlung, wodurch einer seinen Fleiß, oder sonst etwas von dem Seinigen mit der Sache vereiniget, so daß man die Sache nicht nehmen kann, ohne ihm zugleich das Seinige zu nehmen *) Nach und nach können auch andere Handlungen, die es ursprünglich nicht sind, Zeichen hievon werden. Aber von diesen weiß das nothwendige Recht noch nichts.

Wenn ein Volk ein Land oder ein anderes Eigenthum nicht mehr besitzen will, wenn es solches verläßt: so kann es eines andern werden. Aber jedwede Unterlassung des Gebrauches ist auch hier noch kein sicherer Beweis von der Verlassung; und können also die Verjährung und Usucapion in dem nothwendigen äußerlichen Völkerrechte schwerlich bewiesen werden.

*) Ein Volk kann sich ein Eigenthum machen, wo ein einzelner Mensch es nicht kann, weil es mehr hat, was es Sein nennen kann, und folglich mehr mit dem Seinigen zu vereinigen im Stande ist. Aber die Zuneigung des Weltmeeres läßt sich so wenig daraus herleiten, daß es vielmehr schwer scheint, auch nur das Eigenthum eines angrenzenden Theiles vom Meere, aus den eigentlichen nothwendigen Gründen der Eigenthumsrechte einem Volke zu beweisen. S. *De Imperio maris Variorum Dissertationes*, c. praefat. Ioach. HAMBIERI, Frf. 1663. 12.

§. 80.

Vom Nothfalle unter Völkern.

Gleichwie der Nothfall die Verbindlichkeit gewisser Gesetze, die Kraft gewisser Rechte und Pflichten, in Ansehung einzelner Menschen einschränket (§. 6. a), also kann er es in Ansehung gan-

ganzer Nationen auch thun. Denn es ist gleicher Grund vorhanden.

Aber wann kann man sagen, daß ein Volk in diesem außerordentlichen Zustande sich befinde, wo die gerechte Absicht der Selbsterhaltung die Abweichung von der Regel dem andern das Seinige nicht zu nehmen rechtfertiget? Ist der Fall schon vorhanden, wenn die Staatsverfassung nur zu Grunde gehen würde, die Familien und einzelnen Menschen aber am Leben wohl auf andere Weise erhalten werden könnten: oder muß für das Leben der einzelnen Personen Gefahr vorhanden seyn? Es scheint, das letzteres seyn müsse; und also wenigstens mittelbarer Weise, wenn die Erhaltung der Staatsverfassung einem Volke das Recht des Nothfalles geben soll.

Dabey sind die Einschränkungen, daß das, was man dem andern wegnimmt, ihm nicht unentbehrlich seyn, und daß man ihm solches wieder ersetzen müsse, so bald man kann, hier, wie oben, leicht einzusehen.

§. 81.

Von den Verträgen und Bündnissen.

Das Recht der Verträge beruhet in Ansehung der Völker auf eben den Gründen, wie in Ansehung einzelner Personen. Die Verträge der Völker heißen öffentliche Verträge: Nicht nur aber diejenigen Verträge, so eine ganze Nation mit einander eingeht, sondern auch diejenigen, so die Regenten, kraft der ober-

sten Gewalt, mit andern Regenten oder Völkern schliessen, ingleichen diejenigen, so ein Theil einer Nation mit einer andern Nation schliesset.

Aber wohl zu unterscheiden sind von den öffentlichen Verträgen die Versprechen, so Mitglieder des Staates, ohne dazu berechtigt zu seyn, für den ganzen Staat thun (Sponsiones)*). Diese Versprechen haben an und für sich nicht die Kraft der Verträge, bevor sie von der Nation genehmiget und bestätigt worden sind. Der Staat kann, vermöge der bürgerlichen Vereinigung, in Beziehung auf sein eigenes Beste, verbunden seyn, das zu thun, was in der Sponsion von den Seinigen versprochen worden ist; er kann nach der innerlichen Rechtslehre dazu verbunden seyn. Er kann verbunden seyn, in so fern durch eine solche Sponsion eine andere Nation von einem seiner Mitglieder beleidiget worden ist, Genugthuung von dem Beleidiget ihr zu verschaffen. Aber dieß macht alles keine äusserliche Verbindlichkeit in Beziehung auf die andere Nation, das Versprechen selbst zu erfüllen**).

Verträge, wodurch zu einer gesellschaftlichen Absicht Völker sich verbinden, werden insbesondere Bündnisse genannt. Völker können auf ewig sich zu etwas verbinden, weil sie den neuen Mitgliedern, die sich mit dem Staate vereinigen wollen, den Beytritt zu den Verträgen und Bündnissen, die der Staat auf sich hat, zur Bedingung machen können***).

*)

*) S. Liv. lib. IX. 1-8 Vattel Th. II. S. 256. f. f. PUFENDORF lib. VII. c. IX. §. 12. GROTIUS H. c. XV.

**) Wenn der Staat das Versprechen nicht genehmigen will, ist er dann verbunden, von den Vortheilen abzustehen, die er dadurch erlangt hat? Nicht allemal. Weisn er nichts als das Seinige dadurch erhalten hat, oder zu erhalten sucht, so kann ihm dieses nicht zugemuthet werden. S. Vattel S. 268. f. f.

***) Von den mancherley Mitteln die Verträge zu bestätigen, der Gewährleistung, den Geiseln, und den dabey entstehenden Rechten, findet man ausführlichen Unterricht bey Vattel Th. II. S. XV - XVII.

§. 82:

Vom Rechte der Gesandtschaften.

Weil weder die ganzen Nationen, noch ihre Häupter, immer selbst beisammen seyn können, wenn ihr Interesse doch gewisse Unterhandlungen derselben erfordert: so schicken sie Gesandte an einander. So heißen nämlich Personen, die in öffentlichen, oder auf den ganzen Staat sich beziehenden Angelegenheiten von einem Volke an das andere geschickt werden *).

Was das nothwendige und äußerliche Völkerrecht in Ansehung der Gesandten bestimmen kann, beruht hauptsächlich auf folgenden Punkten.

1) Es steht ursprünglich einer jeden Nation frey, ob sie Gesandten von einer andern Nation annehmen will oder nicht, und folglich auch unter welchen Bedingungen sie sie annehmen will. (S. 77.)

2) Aber da gewisse Vorrechte aus dem Begriffe eines Gesandten entstehen, oder dem Zwecke der Gesandtschaft so natürlich sind, daß man sie bey jedwedem Gesandten vermuthet, wenn man nicht das Gegentheil weiß; so kann man auch mit Grunde annehmen, daß dergleichen Vorrechte einem Gesandten, so bald man ihn annimmt, stillschweigend zugestanden werden, wofern nicht das Gegentheil erklärt wird. Nämlich ausser dem Rechte der Sicherheit und Unverletzlichkeit in einem vorzüglichen Grade, ist es natürlich, dem Gesandten eine nicht jedwedem Fremden zukommende Unabhängigkeit von den Gesetzen und der Obrigkeit des Staates, in welchem er sich als Gesandter aufhält, zuzugestehen. Beydes aus dem Grunde, weil er sonst gehindert seyn könnte, sein Geschäfte zweckmäßig auszuführen. Die Gränzen dieses Vorrechtes genau zu bestimmen, scheint im Allg. Rechte nicht möglich.

3) So weit aber kann weder die Unverletzlichkeit noch die Unabhängigkeit des Gesandten ausgedehnt werden, daß ihm alles im fremden Staate ungehindert auszuüben erlaubt seyn sollte; wenn gleich denselben, im eigentlichen Verstande zu strafen Niemand, als sein Oberer, das Recht hat.

4)

4) Das Recht des Gesandten, durch ein fremdes Land zu reisen, hängt von der Erlaubniß des Oberherrn in diesem Lande, und den Bedingungen ab, die er ihm dabey verschreibt.

- *) Eine ausführliche Erörterung dieses Begriffes s. bey Glafey S. IX. und eine Eintheilung bey Vattel Lh. III. S. VI. Wegen der vielerley Absichten aber, um welcher willen Gesandten geschickt, und wie nun üblich, beständig an fremden Höfen gehalten werden, siehe BIELFELD Instit. politiques, tome II. ch. VIII. §. 10. seq.

§. 83.

Vom Kriegsrechte.

Was im eigentlichen Naturrechte von dem Kriege gesagt worden ist, will ich hier nicht wiederholen. Ich setze nur folgendes hinzu.

1) Da alle Nationen ursprünglich einander gleich sind; so darf eine gegen die andere also handeln, wie diese gegen jene gehandelt hat. Es hat also eine Nation das äußerliche Recht, eben so unbillig, oder auch eben so ungerecht, gegen die andere zu verfahren, als diese zuerst gegen jene gethan hat. (§. 28.)

2) Wenn eine Nation mit der andern Krieg führt, so ist es ein öffentlicher Krieg; ein Privatkrieg aber, wenn nur ein Theil der Nation mit einem Theile der andern Nation, ohne daß die ganzen Nationen Antheil nehmen; ein vermischter Krieg endlich, wenn ein Theil einer Nation mit einer ganzen Nation Krieg führt.

3) Die bloße Macht einer Nation, ingleichen die Sünden derselben, geben keiner andern Nation das Recht, sie mit Kriege zu überziehen. *)

4) Die Kriegsankündigung ist nicht absolut nothwendig zur Rechtmäßigkeit eines Krieges. Aber sie kann es unter gewissen Umständen seyn, um das härtere Mittel nicht zu bald zu gebrauchen.

5) Weil im Kriege überhaupt nur erlaubt ist, was zur Behauptung seiner Rechte nöthig ist: so ist nicht gegen jedwede Mitglieder einer feindlichen Nation gleiches Verfahren gerecht.

6) Mit einigem Nachtheile ihres Rechtes ist gelindern Mittel im Kriege zu gebrauchen, die eine Nation keineswegs verbunden, in Beziehung auf die andere feindliche Nation. Was sie in Rücksicht auf das Beste ihrer eigenen gegenwärtigen oder künftigen Mitglieder, aus Klugheit, oder aus Gewissenhaftigkeit thun muß, gehört nicht hieher; ob es gleich sonst von großer Wichtigkeit ist. Die Fragen vom Gebrauche vergifteter Waffen, der Mordmörder

mörder und Giftmischeren, können daher in dieser verschiedenen Rücksicht verschiedentlich beantwortet werden.

7) Eine Nation muß die gelindern Mittel gebrauchen, so lange sie hinreichend sind, folglich dieselben auch nicht ohne Noth entkräften. Daraus folgt die Treue in Erfüllung der Verträge, die man mit dem Feinde schließt. Und weiter auch die Verbindlichkeit, den Personen, die um Unterhandlungen willen vom Feinde geschickt werden, zweckmäßig, und also anders zu begegnen, als andern feindlichen Personen. Die Rücksicht auf das eigne Beste giebt auch hier den Nationen noch mehr, als in manchem Falle einzelnen Personen, anderweitige Beweggründe (S. S. 33.)

8) Der Friedenstractat muß erfüllt werden, wenn er die Eigenschaften eines rechtmäßigen Vertrages hat (S. 18. 19.). Er kann also wohl harte und unbillige Bedingungen enthalten, er kann erzwungen worden seyn. Wenn nur nichts dabey wider das äußerliche Recht geschehen ist.

*) Nachrichten zu der hier einfallenden Frage vom Gleichgewichte unter den Nationen, findet man beym Glasen A. II. S. 67. f. f. Eine Nation mit Krieg zu überziehen, um sie für ihre Sünden oder Uebertretungen göttlicher, positiver oder natürlicher Gesetze zu strafen, kommt offenbar keinem Menschen, keiner Nation zu; und kann am allerwenigsten aus den unstrittigen Grundsätzen
des

des U. Rechtes gerechtfertiget werden. Über eine andere Frage ist es doch: Ob nicht eine Nation die andere zur Abstellung solcher Dinge zwingen könne, die ihr selbst zum grössern Schaden gereichen (s. S. 7.)? Auch ganz etwas anderes: ob man nicht, einen Theil einer Nation wider den andern zu schützen, die Waffen ergreifen dürfe? **G. GROTIUS** lib. II. cap. XX. §. 40. seq. **DARJES** in observatt. I. N. obs. LXVI.



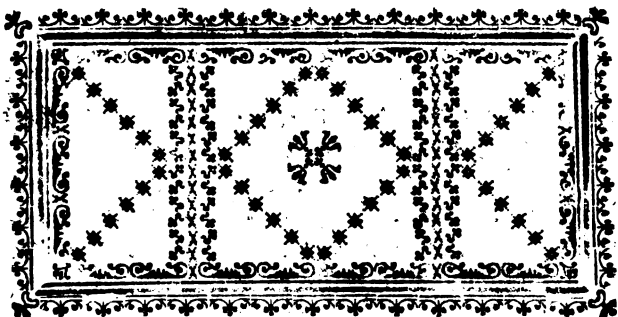
M o r a l

o b e r

E u g e n d l e h r e .

Cic. Tusc. V. 10.

*Omnibus virtutibus instructos et ornatos
cum sapientes tum bonos viros dicimus.*



M o r a l o b e r E u g e n d l e h r e.

§. I.

Vorbericht zur genauern Bestimmung des Begriffes von
der Moral als einer Wissenschaft.

Ich habe den Begriff von der Moral, nach
welchem ich sie hier vorzutragen gesonnen
bin, bereits im letzten Paragraphen der allgem.
pr. Phil. angezeigt. Zur genauern Bestimmung
desselben können vorläufig noch einige Anmer-
kungen nützlich seyn.

1) Wenn man unter der Moral die Wissen-
schaft versteht von den Pflichten, die uns die
Vernunft lehret, ohne sich dabey auf die voll-
kommene Verbindlichkeit einzuschränken: so ist
leicht

leicht einzusehen, daß dieses eine Wissenschaft von dem weitläufigsten Umfange sey, in welche, wenn man wollte, das meiste vom Rechte der Natur, von der Klugheitslehre, der Logik, und allen Wissenschaften, die uns Anweisung geben, wie dieses oder jenes zu thun sey, wozu wir uns vermöge allgemeiner Grundsätze von den Pflichten für verbunden erkennen, gezogen werden könnte. Weil aber doch die Moral nur ein Theil der prakt. Philosophie ist, und seyn soll: so muß man eine Weitläufigkeit, durch welche man in Wissenschaften ausschweifen würde, die besonders gelehrt werden, in derselben für zweckwidrig halten; und da, wo solche Wissenschaften angränzen, im allgemeinen stehen bleiben, und sich begnügen, die Wege zu bezeichnen, wo man zu den besondern Pflichten und ihrer genauern Zergliederung geführt wird.

2) Ich habe die Moral als eine Wissenschaft abzuhandeln, und folglich auf Genauigkeit auch in der Ordnung und Verbindung der Materien zu sehen. Ich habe sie so abzuhandeln, wie es die Absicht dieses Lehrbuchs erfordert; das heißt ich muß mich oft begnügen, das Skelet vor Augen zu legen. Ich muß mich also von dem Vortrage anderer Philosophen unterscheiden, mit eben so gutem Grunde, als diese sich, bey einer andern Absicht, von der Art des Vortrages, der ich folgen werde, geflissentlich entfernen.

2) Ich

3) Ich unterscheide in der Moral zwey Theile, einen, der mehr theoretisch als praktisch ist, die Lehre von den Pflichten, und einen andern, der mehr praktisch ist, die Anweisung zur Tugend zu gelangen.

4) Der Name Moral sowohl, als die andern, die man nicht selten dafür gebrauchet, Ethik und Sittenlehre, drucken, weder nach der Abstammung, noch nach der Anwendung, die lange davon gemacht worden ist, dasjenige genau aus, was ich unter der Moral verstehe. Tugendlehre möchte ich sie am Liebsten nennen. Was Weisheit, was Tugend, was der rechtschaffene Mann sey (Cic. l. c.) und wie man es werden könne, das wollen wir untersuchen *).

*) Eine lesenswerthe Abhandlung über verschiedene Methoden in der Moral, und besonders über den Werth des ermahnenden Vortrages specieller Pflichten, findet man bey Seneca im 94sten Briefe. Brauchbare Schriften über die Moral macht Kellert in der Zehnten seiner vortreflichen Vorlesungen hinlänglich bekannt.



Erster Theil.

Systematische Vorstellung der vornehmsten Pflichten der Rechtschaffenheit.

Erstes Hauptstück

Von den Pflichten der Menschen gegen sich selbst.

§. 2.

Begriff von einer Pflicht gegen sich selbst, gegen andere, und gegen Gott.

Die Eintheilung der Pflichten, in Pflichten gegen sich selbst, gegen andere, und gegen Gott, ist gewöhnlich und nützlich. Es können zwar Bedenklichkeiten dagegen entstehen, die aber leicht zu heben sind, wenn man nur die falschen Begriffe entfernt, die hierbey nicht Statt finden. Pflichten gegen uns selbst sind Handlungen, die uns um unseres eigenen Vortheiles willen geboten sind, oder wozu uns unser eigenes Bestes allernächst verbindet. Pflichten gegen andere aber solche, die uns wegen der Wohlfahrt anderer obliegen, wozu der allernächste Bewegungsgrund das Beste anderer ist, und seyn soll. Das nämliche Verhalten kann sowohl denen selbst, die solches beobachten,

achten, als auch andern nützlich seyn. Es kann also das nämliche sowohl Pflicht gegen sich selbst, als Pflicht gegen andere seyn. Ob es uns aber in einem bestimmten Falle als Pflicht gegen uns selbst, oder als Pflicht gegen andere, besonders oblige, und von uns ausgeübt werde; kann aus dem Bewegungsgrunde, der uns dazu gegeben wird, oder wirklich uns antreibt, ausgemacht werden. Die Pflichten gegen Gott lassen sich, wie leicht zu ermessen, gar nicht also unterscheiden, daß durch die Ausübung derselben das Beste Gottes befördert werde. Pflichten gegen Gott heißen Handlungen, wozu die vernünftigen Begriffe von Gott, und dem Verhältnisse, in welchem wir mit dem höchsten Wesen stehen, uns allernächst bestimmen. Man kann aber den allgemeinen Begriff von einer Pflicht auch so ansetzen, daß die Charaktere dieser drey Gattungen von Pflichten sich leichter darauf bringen lassen. Nämlich die Pflicht kann erklärt werden durch sein Verhalten, welches der Natur der Gegenstände, und den Verhältnissen, in welchen wir mit ihnen stehen, gemäß ist. (N. Pr. Ph. S. 54. 57.)

Es ist nicht just nothwendig, mit den Pflichten gegen sich selbst anzufangen. Aber es scheint doch dieß der Ordnung, in welcher die Natur den Menschen ausbildet, am gemässesten zu seyn. Und es hat wenigstens keine nachtheilige Folgen, wenn die Pflicht, dem göttlichen Willen sich gemäß zu bezeugen, als eine Grundregel,

In Fortsetzung der F^2 *gel,*
zur Erläuterung *nimm*
 Digitized by Google

gel, schon vorausgesetzt worden ist. (Allg. Pr. Ph. S. 55. 57.)

S. 3.

Von der Pflicht der Selbsterhaltung.

Es ist Pflicht, auf seine Glückseligkeit bedacht zu seyn, und sich in allen Stücken so vollkommen zu machen und zu erhalten, als die Verhältnisse, in denen wir uns befinden, und die übrigen Gesetze, die daraus entspringen, es zulassen, oder kurz, als es der Ordnung nach geschehen kann. (S. 56.) Die erste bestimmtere Pflicht, die daraus unmittelbar erhellet, ist die Pflicht der Selbsterhaltung. Sie begreift in sich die Erhaltung des Leibes, und alles dessen, was zu unserer Natur und zur Vollkommenheit derselben gehört, zur Vollkommenheit des Leibes und des Geistes.

Ausser dem bereits angezeigten Grunde der allgemeinen Pflicht der Selbstliebe, erhellet die Pflicht der Selbsterhaltung noch besonders auch daraus, daß wir Gottes Geschöpfe und Eigenthum sind, Bürger in seinem Staate, von ihm mit Leben und Kräften versehen, gewiß nicht ohne Absicht. Unser Leben und unsere Kräfte nach der Anweisung der Vernunft und der rechtschaffenen Triebe zu gebrauchen, kömmt uns zu. Keinesweges aber können wir uns für befugt halten, jedweden Gebrauch davon zu machen, auf den wir nur verfallen möchten. Die bey den Menschen natürlicher Weise

so

so starke Liebe zum Leben ist noch ein eigener Beweis von dem Willen des Schöpfers.

Unterdessen ist die Pflicht zu leben nicht unsere einzige Pflicht, nicht die höchste, die uns die Vernunft vorhält. Sie kann also wohl eingeschränkt werden, und nachstehen müssen. Auch ist der Trieb zum Leben nicht der stärkste, und läffet sich wohl überwältigen. Glückseligkeit überhaupt, also Tugend, der Weg zur Glückseligkeit, ist mehr als Leben, wenigstens bey dem, der seine ganze Dauer nicht mit diesem Leben begrenzet glaubt. *)

Hieraus lassen sich, bey der Vergleichung mit gewissen andern Pflichten, wichtige Folgen ziehen.

Doch kann der eigentliche Selbstmord dadurch nicht gerechtfertiget, nie zur vernünftigen und pflichtmäßigen Handlung werden; so scheinbar auch das Gegentheil gemacht werden mag **)

*) *Summum crede nefas, animam praeferre pudori,*

et propter vitam viuendi perdere causas.

IUVENAL. VIII

***) G. Bafedows praktische Philosophie für alle Stände, dritt. Hauptst. S. 5. 6. Mendelssohns phil. Schriften, Th. 1. Br. 9. 14. *Dissertat. II. de morte voluntaria Erlang. 1765. Coburg 1766. Brief über Werthers Leiden, im Philosophen für die Welt.*

§. 4.

Pflicht für seine Gesundheit zu sorgen. Von der Mäßigkeit.

Es folget aus der Pflicht der Selbsterhaltung die Pflicht für seine Gesundheit zu sorgen. Aber die Gesundheit ist an sich ein so wichtiges Gut für uns, das Gefühl derselben eine Quelle des Vergnügens, ohne welches so viel anderes Vergnügen für den Menschen unbrauchbar ist, daß die Verbindlichkeit zu dieser Pflicht auch noch unmittelbarer erhellet.

Bestimmtere Pflichten, die hieraus fließen, lehret der Arzt *). Eine allgemeine Regel, die viel andere Regeln der Diät und Moral in sich enthält, ist die Regel der Mäßigkeit, oder des rechten Gebrauches seiner Kräfte und Fähigkeiten.

Die Sorge für unsere Gesundheit befiehlt uns aber Mäßigkeit, erstlich beym Genuße des sinnlichen Vergnügens. Vergnügt zu seyn, und insbesondere auch das Vergnügen der äußern Sinnen zu genießen, verbeut uns keine Pflicht schlechtthin; am allerwenigsten die Pflicht der Sorge für die Gesundheit. Sondern wie überhaupt der Genuß des sinnlichen Vergnügens nur dahin einzuschränken ist, daß wir nicht ein wichtigeres Gut darüber verlieren; also verbeut die Sorge für die Gesundheit nur Uebermaß und Ausschweifung, Schwelgerey. Denn dies ist wider die Gesundheit des Körpers und die Erhaltung seiner Kräfte; wider

wider die Gesundheit des Verstandes und der höhern Erkenntnißfähigkeiten; wider die Gesundheit des Herzens, indem sie den Menschen kraftlos, träge und weichlich machet, den Muth zu großen Thaten ihm benimmt, das Herz an die Gegenstände der sinnlichen Begierden fesselt, die feinern Empfindungen vertilget, die wohlthätigen Neigungen, die das Ganze umfassen sollen, ersticket, und mancherley andere sträfliche Neigungen nicht selten erzeuget **).

Allerdings kann bey einem Menschen Unmäßigkeit und Schwelgerey noch nicht seyn, was es bey dem andern ist. Aber das Ulibermaas fängt auch eher an, als bey dem alsbaldigen und völligen Verluste seiner Kräfte.

Unsere Gesundheit erfordert ferner Mäßigkeit bey der Anstrengung unserer Kräfte zur Arbeit. Beschäftigung ist auf vielerley Weise Pflicht, und uns gut, und gewiß auch nöthig zur Erhaltung unserer Gesundheit. Aber Unmäßigkeit bey den Arbeiten würde den Grund dieser Pflicht aufheben, und die Vortheile, um welcher willen wir arbeiten sollen. Doch leidet diese Pflicht Einschränkung. Es kann in gewissen Umständen erlaubt seyn, von den ordentlichen Regeln der Mäßigkeit bey der Anstrengung seiner Kräfte abzuweichen. Wenn wirklich das Vaterland, oder das Wohl sehr vieler, denen wir besonders verpflichtet sind, wenn Treue und Glauben, auf einer Waagschale lägen, und die Gesundheitsregeln auf der andern: so wäre es Schande hieher zu sehen.

(Allg. pr. Ph. S. 63). Wenn nur durch übermäßiges Arbeiten einer sich selbst oder seine dürftige Familie ehrlich ernähren könnte: so würde dasselbe nicht zur Schuld angerechnet werden können. Aber entbehrliche Vortheile dieses Lebens, Pflichten, die ohne Nachtheil, der dem gleich käme, so mit unmäßigem Arbeiten verknüpft wäre, aufgeschoben werden können, und Dienstleistungen, die uns ungewiß lassen, ob nicht an unserer Erhaltung der Welt mehr gelegen ist, als an dem was wir mit Verlust unserer Gesundheit jetzt leisten können, vermögen die Pflicht der Mäßigkeit nicht einzuschränken.

*) Viele gute Regeln der Diät, in einer lehrreichen Kürze, s. in Sellerts moral. Vorles. XI. und XII.

**) G. Basedow. I. c. S. 22.

S. 5.

Pflicht, für seine innerlichen Vollkommenheiten zu sorgen.

Der Mensch wird nicht in der größten Vollkommenheit seiner Natur geboren. Durch Fleiß und Übung erlangt er erst diejenigen Geschicklichkeiten, die ihm nöthig sind, sein Leben vergnügt und nützlich für sich selbst und für andere zuzubringen. Will er von den Kräften, die seiner Natur verliehen sind, den bestmöglichen Vortheil ziehen, so muß er auf die Ausbildung und Übung derselben bedacht seyn.

So

So viele Kräfte und Fähigkeiten sich nun in dem Menschen unterscheiden lassen: so viele bestimmtere Pflichten können hieraus erwachsen.

Und überhaupt davon zu reden, ist der Mensch verbunden, auf die Vollkommenheit seiner ganzen Natur, aller seiner Kräfte, der Seele und des Leibes, Sorgfalt anzuwenden. Jedoch weil man Gefahr laufen könnte, in keinem Stücke es zu einer zweckmäßigen Vollkommenheit zu bringen, wenn man gleichen Fleiß auf alles verwenden wollte, und weil doch auch diese innern Vollkommenheiten nicht alle von gleichem Werthe sind; so entstehen die bestimmteren Pflichten:

1) Hauptsächlich um diejenigen Vollkommenheiten sich zu bemühen, die einem, als Mensch betrachtet, in allen Fällen, und in Beziehung auf die längste Dauer unserer Existenz, wichtig sind.

2) Diejenigen Geschicklichkeiten sich zu erwerben, die bey der Lebensart, für die man wahrscheinlicher Weise bestimmt ist, die nöthigsten und brauchbarsten seyn werden.

§. 6.

Pflicht, für die Vollkommenheit seines äusserlichen Zustandes zu sorgen. Von der Pflicht der guten Haushaltung.

Wegen des grossen Einflusses derjenigen Dinge ausser uns, die genauer mit uns verknüpft sind, oder kurz des äusserlichen Zustandes, auf den innerlichen Zustand; das Gemüth und

die Glückseligkeit, ist es eines jeden Pflicht, auf die Vollkommenheit seines äusserlichen Zustandes zu denken, um diejenigen äusserlichen Mittel sich zu erwerben, die ihn in den Stand setzen, seine innerlichen Vollkommenheiten gehörig zu befördern. Dieß sind hauptsächlich der Besitz der Tauschgüter, Freunde, und ein guter Name. Darnach zu streben ist also Pflicht.

Zeitliche Güter verachten, wenn man sie rechtmäßiger Weise haben kann, sie vernachlässigen und verschwenden, wenn man sie besitzt, ist allemal wider die Pflicht, und kann es auf mehr als eine Weise seyn. Nur muß die Sorge für das zeitliche Vermögen immer abgemessen werden nach den höhern Pflichten, die man auf sich hat. Also

1) Muß sie stets der Sorge für die Rechtsschaffenheit des Herzens untergeordnet seyn.

2) Auch der Sorge für das Leben.

3) Sie muß auch nach der Vergleichung dessen, was man hat, und dessen, was man zu guten Absichten brauchet, abgemessen werden.

Eine ungeordnete Begierde zu erwerben ist Habsucht, eine ungeordnete Begierde sein Vermögen nicht zu vermindern Kargheit. Geiz begreift beydes zusammen. Da es hiebey gar besonders auf die Collision anderer Pflichten, auf die Absicht und allerley Umstände ankommt: so ist leicht zu erweisen, daß das nämliche äusserliche Verhalten bey einem Menschen Geiz seyn könne, was bey einem andern vernünftige Sparsamkeit ist; daß bey dem einen Ver-

schwenden

Schwendung und Uppigkeit mit Recht genannt werden könne, was bey dem andernpflichtmäßiger Aufwand ist.

§. 7.

Von der pflichtmäßigen Ehrbegierde.

Um die Pflicht, auf seine Ehre zu sehen, gehörig zu beweisen, ist es nöthig, den Begriff von der Ehre genauer zu bestimmen. Denn obgleich insgemein dieß Wort den guten Namen, die gute Meynung, so man von uns, und besonders von unsera moralischen Eigenschaften hat, bedeutet: so versteht man doch bisweilen auch die innere Ehrwürdigkeit, und in andern Fällen die Ehrenbezeugungen, Vorzüge und Zeichen der Achtung, wenn man von Ehre spricht.

Die Gründe, die die Pflicht, auf Ehre zu sehen, beweisen, geben zu erkennen, daß die Ehre in dieser dreysfachen Bedeutung, unsere Aufmerksamkeit und Sorge verdient; aber keinesweges in gleichem Grade und durchgängig.

Nämlich wir müssen auf Ehre sehen,

1) Weil uns ungemein viel daran gelegen ist, was andere von uns denken. Ein Mensch, von dem man eine üble Meynung hat, besonders in Ansehung seines moralischen Charakters, ist nicht nur dadurch in der Beförderung seiner eigenen Glückseligkeit sehr zurückgesetzt; sondern seine besten Absichten, andern nützlich zu seyn, können ihm deswegen fehl schlagen.

2)

2) Weil das Gefühl der Ehre, wenn es rechter Art ist, - dem moralischen Gefühl und der Tugend sehr vortheilhaft ist; absolute Gleichgültigkeit gegen aller Menschen Beyfall und Tadel keine andere als verwerfliche Gründe haben kann.

Diese Gründe nun geben die Regeln an die Hand, wie man vernünftiger Weise nach Ehre streben müsse, und die Kennzeichen, die Eitelkeit, die Ruhmsucht, den unedlen Scolz, und überhaupt den Ehrgeiz, von der vernünftigen Ehrliche zu unterscheiden.

Die vernünftige Ehrliche

1) Befiehlt der Ehre, die man verlangt, sich würdig zu machen, den Ruhm, den man begehrt, zu verdienen, das, was man scheinen will, wirklich zu seyn. Sie verachtet den Beyfall und die Lobeserhebungen, die nur erschlichen oder erbettelt sind. Auch ungesuchter Ruhm, wenn er nach den Verdiensten abgemessen zu groß scheint, ist mehr eine beschwerliche Last als ein Vergnügen für den Vernünftigen.

2) Sie verlangt wahre Ehre; befiehlt uns nach dem Ruhme derjenigen Eigenschaften zu streben, die überhaupt, oder bey uns und in unsern Umständen, vorzügliche Achtung verdienen.

3) Ordnet die einzelnen Begierden; daß man kein Stück der Ehre über die Maasse, über seinen absoluten und relativen Werth schätze.

4)

4) Will, daß man hauptsächlich um den Beyfall der Vernünftigen und Rechtschaffenen sich bemühe. Doch erlaubt sie nicht, daß man jemandes Achtung und Beyfall ohne Noth verschleudere.

5) Ihr ist mehr an dem innern Beyfalle und der stillen Hochachtung gelegen, als an den äußerlichen Ehrenbezeugungen. Doch erlaubt sie nicht schlechterdings gleichgiltig dagegen zu seyn.

6) Berühmt zu werden, allgemeine Aufmerksamkeit an sich zu ziehen, ist nur alsdann der Gegenstand der vernünftigen Ehrliche, wenn ein solcher Ruhm zur Ausführung rechtschaffener und großer Absichten nöthig ist. Als eine letzte Absicht, oder bloß um des Vergnügens willen, so die Leidenschaft darinn findet, begehrt ihn der Vernünftige um so viel weniger, je besser er die vielerley Gefahren kennet, die damit verknüpft sind.

7) Der Pflicht der vernünftigen Ehrliche ist es gemäß, anderer Urtheile von uns zu untersuchen; die nachtheiligen, ob wir wohl eine gute Regel daraus ziehen können, uns zu bessern; die vortheilhaften, um nicht durch Schmeicheleyen und unverdientes Lob bethört zu werden.

Wie wenn die Ehre in Collision kömmt mit andern wichtigern Gütern, mit zeitlichem Vermögen, mit Freundschaft, mit der Ruhe, oder wohl gar mit dem Leben?

Man untersuche hiebey nur vor allen Dingen, was für eine Ehre jedesmal in Collision kömmt?

könnit? Ob von den Ehrenbezeugungen und äußerlichen Vorzügen, oder von der innern Hochachtung dieser oder jener Menschen, von dem vernünftigen Beyfalle der Rechtschaffenen, oder der innern Rechtschaffenheit selbst etwas verlohren gehen würde? Der Beyfall der Rechtschaffenen, und der Beyfall der allermeisten, sind so wichtige Güter, daß andere äußerliche Güter ihren Verlust uns wohl nicht leicht ersetzen dürften; und daß es daher auch oft mals Pflicht seyn könnte, um ihrentwillen nach Vorurtheilen sich zu bequemen: wenn nur die Grundpflicht, die Glückseligkeit des Ganzen bestmöglichst zu befördern, nicht darunter leidet.

Auch ist das Leben das nicht, was wir schlechterdings begehren sollen, oder von Natur also begehren. Wenn Ehre soviel heisset als innere Ehrwürdigkeit, soviel als Rechtschaffenheit: so ist Ehre höher zu achten als das Leben (S. 3.). Hingegen wenn Ehre nur so viel bedeutet als Beyfall bey den Menschen: so kann es unser eigener Vortheil nicht erfordern, das Leben für die Ehre hinzugeben. Denn wenn auch das Leben mit dem Verlust der Ehre erkaufte, wirklich keinen Werth mehr hätte: was nükte denn die Ehre uns, wenn das Leben verlohren wäre? Aber darf man nicht das Leben für die Ehre wagen? Die Wahrscheinlichkeit, dasselbe nicht zu verlieren, rechtfertiget eine solche Wagschaft allerdings in vielen Fällen. Aber wenn ein Gesetz uns es
ver-

verbietet: so haben wir nicht mehr freye Wahl. Gewiß ist dieß, daß vom Duell in einem und in dem andern Fall das Urtheil der Moralität sehr verschieden seyn muß; und das beste ist, der verdrüßlichen Collision, so viel möglich, auszuweichen; welches gar oft geschehen kann; wenn man Rechtschaffenheit, Vorsicht und Klugheit sich führen läßt. — Wehe aber den Kleinen Tyrannen, die ohne alle Noth für die Gebräuche der Tollheit streiten, da wo der Sitz der Weisheit seyn soll!

- *) Um Nachruhm sich zu bewerben, wird wohl eher für eine Thorheit als für Pflicht gehalten. Aber es giebt allerdings Betrachtungen, die es dem Rechtschaffenen zur Pflicht machen können, um ein gutes Andenken nach seinem Tode sich zu bemühen, und auch um deswillen manches gute zu thun, ihn wohl antreiben mögen.

§. 8.

Pflicht eines wohlanständigen und gefälligen Betragens.

Um Beyfall, Ansehn und Liebe uns zu erwerben, sind, neben größern Verdiensten und Haupteigenschaften des guten Charakters, auch gute Sitten nöthig, ein anständiges und gefälliges Betragen. Zu manchen Regeln des Wohlstandes verbinden die Pflichten, die man gegen sich oder andere sonst zu beobachten hat, unmittelbar. Selbst die Beobachtung des willkürlichen Wohlstandes (Allg. pr. Ph. §. 30.) wird aus jenem Grunde Pflicht; doch, wie
aus

aus dem Grunde selbst erhellet, so fern er ohne Verletzung höherer Pflichten, ohne Verlust größerer Vortheile, beobachtet werden kann.

*) Gellerts Moralische Vorlesungen, die dreyzehnte.

§. 9.

Von der Pflicht zu arbeiten.

Fleiß und Arbeitsamkeit, die gehörige Anwendung seiner Kräfte zu nützlichen Berrichtungen, sind zwar um vielerley Gründe willen, die nicht bey allen Menschen gleich Statt finden, Pflicht. Daß es aber auf gewisse Weise allgemeine Pflichten des Menschen seyn, die ihm auch schon um sein selbst willen obliegen, ist aus einigen Betrachtungen, die in dem vorhergehenden liegen, leicht zu erweisen.

Der Mensch muß um sein selbst willen arbeiten, oder seine Kräfte mit nützlichen Dingen beschäftigen, er sey auch wer er wolle:

1) Um nicht aufs Böse zu verfallen;
 2) Um des Vergnügens willen, so aus der Vollendung nützlicher Geschäfte erwächst. Wahrhaftig ein ganz anderes schmackhafteres Vergnügen, als dasjenige, so unnützer Zeitvertreib gewähren kann.

3) Um seiner Ehre willen. Denn es ist uns unmöglich, wahre Hochachtung für einen Menschen zu haben, der nur wie eine Pflanze lebt, sich nähret, wächst und stirbt. Das Leben des Menschen besteht in der Anwendung der
 Kräfte

Kräfte zu den Absichten, wozu sie die Natur bestimmt hat.

Arbeiten heißt, seine Kräfte aufs Mögliche anwenden. Nach der Vergleichung der Kräfte, des Standes, der ganzen Situation, muß daher die Wahl der Geschäfte bestimmt werden, damit man nicht auf unanständige Handhierung, oder auf verderbliche Eismischung in fremde Angelegenheiten verfallt, oder beim geschäftigen Müßiggange, oder gar sündlichen Geschäften, sich ermüdet.

§. 10.

Die Zeit recht zu gebrauchen.

Wenn der Mensch Gutes thun will: so muß er es thun, weil er kann, weil Gelegenheit da ist, weil er noch Lust und Kräfte hat, kurz, wann es Zeit ist. Stehe da die Pflicht, die Zeit recht zu gebrauchen.

Der Mensch hat nur kurze Zeit zu leben, in Vergleichung der vielerley Berrichtungen, wozu Fähigkeiten und Triebe in ihm sind. Von dieser kurzen Zeit des Lebens ist ein großer Theil wegzurechnen, weil wir da nicht eigentlich leben. Viele Pflichten liegen auf diesem Leben. Und nach aller Wahrscheinlichkeit ist es nur eine mittlere Stufe unserer Bestimmung, ein Vorbereitungsleben, von dessen Beschaffenheit ein künftiges abhängt.

Kann man glauben, daß ein Mensch nur einigermassen den Werth und die Pflichten des Lebens kenne, der öfters über lange Weile klagt; dem nicht genug Mittel erfunden werden können, die Zeit zu vertreiben?

Die Zeit recht zu gebrauchen, heißt jede Stunde dazu anwenden, wozu sie am besten angewendet werden kann; heißt seine Kräfte immer nach der Gelegenheit also gebrauchen; daß, für jetzt und für die künftige Zeit zusammen gerechnet, so viel gutes dadurch bewirkt wird, als nur möglich ist. Man wird nach dieser Grundregel den rechten Gebrauch der zarten Kindheit, des Knabenalters, der Jünglingsjahre und der übrigen Stufen des menschlichen Alters bestimmen können.

Unterdeffen ist es nicht schlechterdings wider die Pflicht zu arbeiten, und seine Zeit recht zu gebrauchen, bisweilen Veränderungen zu suchen, bey welchen man keine weitere Absicht hat, als sich zu ergötzen. Aber wer die Grundregeln, so viel Gutes zu thun als möglich ist, immer das Beste zu wählen, vor Augen hat, wird die Wahl und den Gebrauch der Zeitvertheile leicht also einzurichten wissen, daß das Nützliche mit dem ergötzenden auch da sich verknüpfe *)

*) Des Herrn D. Millers Abhandlung von dem weisen Gebrauche der Zeit geht bis auf die speciellsten Untersuchungen, und kann allerdings auch als eine philosophische Schrift benutzt werden.

§. II.

Pflicht, sein Leben nach einem gewissen Plane zu führen. Pflicht weise zu seyn.

Die Sorge für seine Glückseligkeit schließt viele Absichten in sich. So viel Begierden zu befriedigen, oder zu bezähmen; so viele Schwierigkeiten zu überwinden, oder zu vermeiden; so vielerley Pflichten gegen einander abzumessen; von mehreren Mitteln zu der nämlichen Absicht diejenigen zu wählen, die in aller Betrachtung die besten sind; nach dem Verhältniß einer jedweden zur letzten Absicht alle einander unterordnen; diese Beziehung und den darnach abgewogenen Werth einer jedweden nie aus dem Gesichte verlieren; nicht nur auf das merken, was allernächst vor einem liegt, sondern, so weit es nöthig ist, auf die Zukunft hinaus sehen: — Alles dieses erfordert, daß der Mensch nicht in den Tag hinein lebe; sondern sein Leben nach einem gewissen Plane führe, einen Hauptzweck sich vorsetze, nach welchem alle seine Handlungen einzurichten, auf welchen alle mittlere Absichten hinstielen. Diesen Plan des Lebens richtig zu entwerfen, nicht nur aber richtig ihn entwerfen, sondern stets ihm folgen, dieß ist Weisheit. Sey weise, ist also der Subgriff aller Pflichten; besonders aber die Pflichten gegen sich selbst.

§. 12.

Unterschiedene Lehren der Weisheit, nach den verschiedenen Begriffen von der Bestimmung des Menschen.

Hier kömmt es nun gar sehr darauf an, was für eine Meynung von der Bestimmung des Menschen man hat. Denn wäre der Mensch nur für dieses Leben bestimmt, hätte er kein Leben nach dem Tode zu erwarten, dessen Zustand von dem gegenwärtigen abhängt: so wäre es Thorheit, um dieses andern, nie kommenden Lebens willen etwas zu thun; Thorheit mit seinen Wünschen und Absichten über dieses Leben hinaus zu gehen, Thorheit, eine einzige Begierde zurück zu halten, um eines irrigen Wahnes Willen. Alle Weisheit des Menschen schränkte sich nur auf die Kunst ein, sich dieses Leben so angenehm zu machen, der angenehmen Stunden und Augenblicke so viele sich zu verschaffen, als nur möglich ist.

Anders sind die Begriffe eines Menschen vom höchsten Gute und der letzten Absicht des Lebens, eine andere Weisheit leitet ihn, wenn nicht seine Begierde ganz an das Irdische gefesselt ist; wenn er dieses Leben als eine Vorbereitung zu einem bessern betrachtet. Suchen seine geistlichen Kräfte zu entwickeln, und Neigungen zu stärken, die in die Gesellschaft reinerer Geister sich schicken; seine Brüder immer mit dem Gedanken ansehen, daß man einmal mit ihnen vor dem Richterstuhle des Allerheiligsten

sten stehen werde: — Solche Gesinnungen erfüllen die Seele desjenigen, der nicht bloß an dieses Leben glaubt.

*) Was dieser Unterschied für Folgen nach sich ziehen muß, in Ansehung des Verhaltens gegen andere, wird aus dem Folgenden erhellen. S. hierbey Spaldings Bestimmung des Menschen. Dritte Aufl. 1768.

Zweytes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen andere Menschen.

Erster Abschnitt.

Von den Pflichten gegen den Nächsten, oder gegen alle Menschen insgemein.

§. 13.

Grund und Hauptgattungen der Pflichten gegen andere Menschen.

Die Verbindlichkeit, auf das Beste anderer zu sehen, und sein Verhalten darnach einzurichten, erkennt die Vernunft zunächst und am kräftigsten aus denjenigen Grundsätzen, die aus den richtigen Begriffen von Gott und seinem Willen folgen. (Allg. pr. Ph. §. 55. 56.) Diesen Willen können wir auch abnehmen aus
dem

dem Uebermaasse der uns verliehenen Kräfte, die mehr oder weniger, doch immer auf eine gewisse Weise, einen jeden in den Stand setzen, das Wohl seines Nächsten bey allerhand Gelegenheiten zu befördern. Ein natürlicher Antrieb, der auch ohne den Beystand der Vernunft sich wirksam beweiset, liegt, vermöge der Sympathie, in uns. Durch das moralische Vergnügen, welches die getreue Ausübung der Pflichten gegen andere begleitet, kann der Trieb gestärket werden. Und aus solchen Gründen entsprungen, ist die Neigung, anderer Wohl zu befördern, die wahre und reine Quelle von Handlungen, durch welche Pflichten gegen den Nächsten ausgeübet werden. (§. 2.)

Die Hauptgattungen dieser Pflichten sind leicht zu bestimmen. Aus eiaenem Gefühle, oder aus Betrachtungen der vernünftigen Selbstliebe, kann ein jeder leicht gewahr werden, was der andere nöthig hat, und was er für ihn zu thun habe, wenn er sein Bestes befördern will. Liebe deinen Nächsten, wie dich selbst. Setze dich in des andern Stelle, empfinde mit ihm, und bezeige dich also gegen ihn, wie du im ähnlichen Falle vernünftiger Weise wünschen würdest, daß er gegen dich sich bezeigen möchte.

Pflicht ist es also, für das Leben des Nächsten und seine Erhaltung, für seine innerlichen Vollkommenheiten, und für die Vollkommenheit seines äußerlichen Zustandes, für sein Vermögen und für seine Ehre zu sorgen, und das Seinige dazu beizutragen, daß er

er in allen Stücken so vollkommen und so glücklich werde, als nur möglich ist.

§. 14.

Anzeige einiger mehr bestimmter Pflichten.

Unzählige Pflichten folgen hieraus, theils positive, (gebietende) theils negative (verbietende). Die letzten gehören zwar meistens theils in das Recht der Natur; unterdessen erhalten sie, nach den Gesetzen der Rechtschaffenheit betrachtet, manche Bestimmung, die sie nach dem Begriffe der äußerlichen Gerechtigkeit nicht haben. Die vornehmsten Pflichten der andern Art sind in folgenden Grundsätzen enthalten.

1) Wir sind im Gewissen verbunden, das, was wir entbehren können, unserm Nächsten, der es braucht, zu überlassen; und nach seinen Bedürfnissen unsere Habbegierde einzuschränken.

2) Wir sind verbunden für den Nächsten zu arbeiten, aus Liebe gegen ihn, und auch für ihn Vermögen und Geschicklichkeiten uns zu erwerben.

3) Es ist Pflicht, das Vergnügen unsers Nächsten zu befördern.

4) Wir sind verpflichtet zu einem geziemenden, freundlichen und gefälligen Betragen, zur Nachsicht und Toleranz, wenn des andern Meinungen und Neigungen nicht just die unsrigen sind, und darum uns nicht gefallen.

¶ 4

5) Wir

5) Wir müssen bedacht und behüßlich seyn, Unglück von unserm Nächsten abzuwenden; sei-ner uns gegen ungerechte Bedrückungen anneh-men, auch wenn wir darüber selbst in Gefahr kommen sollten, etwas zu verlieren.

6) Suche ihn vor Irrthum zu bewahren, der ihm schädlich werden könnte; verhehle ihm nicht die Wahrheit, die ihm zu wissen nöthig ist.

7) Handle redlich mit deinem Nächsten, betrüge ihn nicht durch einen angenommenen Schein der Freundschaft, mißbrauche sein Zu-trauen nicht; thue was du ihm zu thun schul-dig bist, nicht bloß nach den Vorschriften des strengen Rechtes, sondern nach bestem Vermö- gen; und suche dir diejenigen innern Gesinnun- gen und Neigungen ins Herz zu pflanzen, ver- möge deren du die Pflichten gegen ihn gern und aufrichtig beobachtest.

8) Beweise dich billig in dem Gebrauche deiner Rechte gegen ihn, das heißt, setze dich nach vernünftigen Betrachtungen an seine Stelle; und laß nicht bloß das strenge Recht, sondern auch die Menschenliebe und das Mitleiden dich bey denen Forderungen an ihn bestimmen.

9) Suche vor allen Dingen unter denen Ne- benmenschen diejenigen Gesinnungen auszu- breiten, die zum glückseligen Leben das meiste beytragen.

§. 15.

Von der rechten Art die Pflichten gegen andere auszuüben.

Es ist nicht so schwer, die mancherley Pflichten gegen den Nächsten im Allgemeinen zu erkennen; als bey der Ausübung, nach Beschaffenheit der Umstände, und nach Maaßgabe der collidirenden Pflichten, das Verhalten, wie es die Pflicht erfordert, einzurichten.

Einiges wird durch folgende Grundsätze sich genauet bestimmen lassen.

1) Man muß seinem Nächsten auf die Art Gutes thun, daß seine Glückseligkeit im Ganzen wirklich dadurch befördert wird.

2) Einen jeden seiner Nebenmenschen muß man also lieben, und also ihm Gutes thun, daß man zugleich auf andere mit sieht, deren Bestes man gleichfalls zu befördern hat.

3) Man muß also auf Verdienste sehen, um das Gemeinnützigte zu befördern.

4) Ein jeder muß hauptsächlich zum Besten seiner Nebenmenschen dasjenige beitragen, was er nach seinen Kräften und Umständen dazu beitragen kann.

5) Auch hat ein jeder hauptsächlich denen Gutes zu thun, denen durch ihn vornehmlich kann und soll geholfen werden.

6) Der Mensch hat Pflichten gegen sich selbst. Er soll diese über den Pflichten gegen andere nicht vergessen. Dem Nächsten alles aufopfern, oder dem Nächsten gar nichts aufopfern wollen;

wäre beydes wider die Gründe der Pflichten. (U. pr. Ph. S. 56.) Bey gleichem Vortheile oder Nachtheile auf unserer Seite und auf Seiten des Nächsten, geht die Pflicht gegen sich selbst ohne Zweifel der Pflicht gegen den Nächsten vor. Dieß ist der Trieb der Natur, und die Vernunft kann nichts dagegen sagen.

Man wende diese Grundsätze auf die Pflichten der Gefälligkeit, Dienstfertigkeit, der Wohlthätigkeit, der Wahrhaftigkeit *), und andere Pflichten an, die man überhaupt gegen andere Menschen zu beobachten hat: so wird die Wichtigkeit derselben erhellen; zugleich aber auch die Schwierigkeit, im allgemeinen alles auf das genaueste zu bestimmen, und nicht dem Gewissen eines jeden im einzelnen Falle etwas zu überlassen.

*) G. Basedow, I. c. S. 30. f. f.

S. 16.

Kennzeichen der wahren Menschenliebe. Hauptzüge zu dem Bilde des Menschenfreundes.

Aus den bisher erörterten Pflichten, welche sich auf das allgemeine Verhältniß der Menschen unter einander gründen, entsteht der Begriff von der Menschenliebe. Sie ist der Grund, aus welchem alle einzelne Handlungen entspringen müssen, wenn sie jenen Vorschriften gemäß seyn, und das Verdienst einer vollbrachten Pflicht haben sollen. Sie besteht denn also in dem geordneten Verlangen, daß es al-

ten

len Menschen wohl gehen möge, und dem daraus entstehenden Bestreben, zu eines jeden Wohlergehen das mögliche beizutragen. Von ihr hat der Menschenfreund den Namen. Weil aber dieser edle Name bisweilen Neigungen gegeben wird, die ihn nicht verdienen; so scheint es nöthig, zu desto besserer Unterscheidung der wahren Menschenliebe, ihre vornehmsten Merkmaale besonders zu erwägen.

Die wahre Menschenliebe, um welcher willen einer verdient Menschenfreund zu heißen,

1) Ist eine das Herz einnehmende und beherrschende Neigung; denn nach solchen Neigungen wird der Gemüthscharakter benennt.

2) Sie beweiset sich werththätig.

3) Sie ist allgemein.

4) Beständig.

5) Völlig oder vollständig; nicht nur so weit das Temperament oder ein anderer partikulärer Antrieb bestimmt.

6) Uneigennützig; denket, wenn sie sich wirksam beweiset, nur auf das Beste anderer, nicht auf den Nutzen oder Schaden, der aus der guten That ihr erwächst.

Es ist nicht schwer, die Hauptzüge zu dem Bilde des Menschenfreundes darnach zu entwerfen, und scheint zur Erläuterung und genauern Bestimmung des Vorhergehenden nicht überflüssig.

Derjenige ist ein Menschenfreund, in welchem die Menschenliebe herrschende Neigung ist. Der Menschenfreund liebt also alle Menschen.

sehen. Kein Stand, kein Alter, keine Nation, keine Religion begränzet seine gemeine Liebe. Doch liebt er nicht alle Menschen in gleichem Grade und auf gleiche Weise. Verdienste und Bedürfnisse ziehet er allerdings in Betrachtung. Seine Liebe ist hier als Hochachtung und Verehrung sichtbar, dort als Leutseligkeit oder als Huld und Gnade. Wenn er auf Verdienste sieht; so setzet er doch seinen Beyfall nicht so hoch an, daß ihn niemand, oder daß ihn nur wenige erreichen können. Er kennet die Menschen, und schäzset sie nicht blos von der guten, aber auch nicht blos von der bösen Seite. Er verlangt sie nicht vollkommener, als sie seyn können; auch sind nicht Stolz und Eigendünkel in ihm, die ihn verblüdeten, den Verdiensten anderer Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen. Er kennet die Quellen des Verderbens. Besserung ist seine Hauptabsicht, nicht Tadel und Bestrafung. Seine Neigung, Gutes an den Menschen zu finden, kann ihn eher verführen, sie für besser zu halten, als sie sind, als ihnen Fehler anzudichten.

Seine Liebe ist aufrichtig; sein Vorsatz redlich,

So treu, als er sich lebt, der ganzen Welt zu leben.

Er dient, womit er kann, er dient gerne, und folglich findet er sich immer in dem Stande, auf irgend eine Weise seine Liebe zu beweisen, und selten genöthiget, blos abzuweisen. Am liebsten wendet er sein Vermögen, sein Geld, zum Besten

Besten anderer an. Er weiß es nicht besser anzuwenden. Und er erkennet die Verbindlichkeit dazu:

Für alle schuf der Herr die Güter dieser Erden.

Was andere daher auf zweydeutige Ergötzlichkeiten verwenden, das wendet er zu außerordentlichen Wohlthaten an. Ist etwa ein Kopf,

Dem die Natur mehr Geist, als Glück verliehn;

so suchet er ihn hervor und zieht der Welt einen nützlichen Bürger aus dem, der vielleicht sich und andern würde zur Last geworden seyn, ohne diesen Beystand. Soll etwa die Unschuld ein Opfer des reichen und mächtigen Lasters werden, durch die Macht unterdrückt, oder durch den Schimmer der Güter verführet, oder durch die Noth gedrungen: so eilet er sie zu erretten.

Aber auch in Kleinigkeiten beweiset sich sein liebreiches menschenfreundliches Herz, leuchtet aus seinen Mienen, aus seinem ganzen äußerlichen Betragen hervor. Er ist gefällig, wo nicht wirklich die Pflicht es verbeut; er lobt, was er loben kann, weit entfernt durch unnöthigen, durch gesuchten Tadel, die Zufriedenheit anderer zu mindern; kurz, in keinem Stücke ist er Störer eines unschuldigen Vergnügens. Bey ihm werden Höflichkeit und gute Lebensart ehrwürdige Tugend, weil sie die Absicht veredelt, weil sie aus der Quelle der Rechtschaffenheit entspringen.

Un-

Uneigennützig ist sein Diensteifer. Nicht um sich dessen rühmen zu können, dienet er dir: Nicht um gesehen und gelobt zu werden, thut er gutes. Noch weniger suchet er durch seine Wohlthaten dich zu binden;

— Daß du sein Sklave seyst

Und aus Erkenntlichkeit ihm dein
Gewissen leihst,

Und weil er dein gedacht, dich ihm
auf ewig schenkest,

Und wie er denkt und glaubt, auch
mit ihm glaubst und denkst.

Er ist eben so geneigt zu helfen, wo keine Wiedervergeltung oder Ehre zu erwarten ist, als sonst. Er läset auch seine Wohlthaten nicht erst durch beschämendes Bitten, oder durch Erdulbung harter Vorwürfe theuer erkaufen. Gern kömmt er der Bitte zuvor. Erfüllung seiner Pflicht ist die Absicht, bey der er stehen bleibt; und das Vergnügen, die Zahl der Glückseligen vermehrt zu sehen, ist der einzige Lohn, den er hier erwartet. Der Menschenfreund ist besonders bemüht, Tugend, die Quelle der allgemeinen Wohlfahrt zu befördern, und zur Beförderung der Tugend, Wahrheit unter den Menschen ausbreiten. Seine Absicht läset es also nicht zu, jeden neuen Einfall, den er hat, der Welt sogleich bekannt zu machen. Er weiß, daß Eigenliebe uns leicht für unsere Meynungen einnimmt, und Irrthümer verbirgt. Wenn er glaubt entdeckt zu haben, daß andere im Irrthume stecken; so machet ihn eben dieß mißtrau-

trauisch gegen seine Urtheile und Einsichten. Wenn er auch überzeugt ist, daß Vorurtheile unter seinen Brüdern herrschen: so waget er es doch nicht, sie anzugreifen, wenn er fürchten muß, daß noch schlimmere an ihre Stelle kommen, oder daß mit dem Unkraut das gute ~~W~~^{gute} ~~W~~ ausgerissen werden möchte. In Ansehung der Meinungen ist er nachgiebig und tolerant; so weit Tugend, und der stärkste Grund derselben, Gottesfurcht, dabey bestehen können. Tugend lehret er hauptsächlich durch sein Bepspiel. Also machet er sie weder durch mürrische Strafpredigten dem Schwachen fürchterlich, noch durch kalte Ermahnung verdächtig, noch durch unzeitigen Eifer dem Spötter lächerlich. Das Laster, säße es auf dem Throne, erhält auch nicht einen Beyfall bedeutende Miene von ihm. Kein Tag, an welchem der Eifer des Menschenfreundes sich nicht wirksam bewiese. Für verlohren, für mehr als verlohren, für verschwendet hielte er den Tag, den er mit keiner guten That bezeichnet hätte.

Unter Anstalten für das gemeine Beste stirbt er; und der Wunsch, daß es allen Menschen wohl gehen möge, begleitet ihn ins Grab. So wie ihm in seinem Leben kein Gedanke angenehmer war, als, der Welt auch nach seinem Tode noch nützlich zu seyn *).

Es keime aus seinem Glück bald ganzer Häuser Heil,
Und ganzer Häuser Wohl wird ganzer Länder Theil **)

*)

*) Ich habe nie ohne Rührung die Erzählung von dem letzten Willen des Anaxagoras lesen können S. DIOG. LAERT. in dessen Leben, ober Bruker tom. I. S. 495. not. (h).

***) Gellert im Menschenfreunde. Vortreffliche Lehren über die allgemeine Menschenliebe enthalten des R. Antonins moralische Erinnerungen.

Zweiter Abschnitt.

Von denjenigen Pflichten gegen andere, die sich auf besondere Verhältnisse gründen.

§. 17.

Grund dieser besondern Pflichten. Von den Pflichten in Ansehung der Freundschaft.

Die Menschenliebe will nicht, daß wir alle Menschen ohne Unterschied auf gleiche Weise lieben sollen. Vielmehr, da die gemeine Wohlfahrt gewisse engere Verbindungen der Menschen unter einander erfordert: so macht sie auch dasjenige Verhalten zur Pflicht, ohne welches diese engern Verbindungen nicht würden bestehen können. Hierinn liegt der Grund, zugleich aber auch die Einschränkung, derjenigen Pflichten der Menschen gegen einander, die sich auf besondere Verhältnisse beziehen.

Unter diesen können die Pflichten der Freundschaft zuerst bemerkt werden, weil nach denselben

selben andere sich bestimmen lassen. Freundschaft nehmen wir aber hier in der engeren Bedeutung, für dasjenige Verhältniß der wechselseitigen Liebe und Hochachtung, woraus das mehrere Vertrauen, oder die Vertraulichkeit entsteht.

Es ist nicht nur der Trieb solche Freundschaften einzugehen natürlich; sondern es unterstützen ihn auch die Betrachtungen der Rechtfchaffenheit. Wir geben unserer Thätigkeit durch die Freundschaft gewissere und stärkere Richtungen; und sie öfnet uns den Weg, andern manches Gute zu thun, so wir außerdem ihnen nicht würden thun können. Es giebt aber in Ansehung der Freundschaft

1) Pflichten gegen sich selbst. Diese laufen alle da hinaus, daß man sich solche Freunde wähle, durch die man seine wahre Vollkommenheiten befördern könne, und daß man sie dieser Absicht gemäß gebrauche. Die Klugheitslehre erläutert dieß durch bestimmtere Regeln.

2) Pflichten gegen die Freunde. Diese kommen in dem Grundsatz zusammen, daß man, der Freunde wahre Vollkommenheiten zu befördern, sich desto mehr müsse angelegen lassen, je mehr die nähere Verbindung einen in den Stand setzt solches zu thun. Auch haben die negativen Pflichten da doppelte Verbindlichkeit.

3) Gegen das menschliche Geschlecht und die Gesellschaft überhaupt findet sich hierbey die besondere Pflicht, erstlich daß man über seine Freundschaften das Ganze nicht vergesse; hernach daß man durch sein Verhalten den Namen

Seders prakt. Phil. 3 der

der Freundschaft nicht verächtlich, Freundschaftsbezeigungen nicht verdächtig mache, vielmehr durch sein Beispiel andern auch ein Muster eines rechtschaffenen Freundes werde. Es folgt daraus aber auch, daß man nicht unbedachtsam in vertraute Freundschaft sich einlassen müsse.

§. 18.

Von den Pflichten gegen die Wohlthäter, und diejenigen, denen man Wohlthaten erzeiget.

Unter diejenigen Personen, die wir vorzüglich zu lieben verbunden sind, gehören auch die Wohlthäter, oder diejenigen, die unsere Glückseligkeit aus Wohlwollen befördern. Die Liebe die man Wohlthätern als Wohlthätern erweist, heißet Dankbarkeit. Ihr stehen Unerkennlichkeit und Undankbarkeit entgegen *).

Dankbarkeit ist Pflicht:

- 1) Weil sie den Wohlthäter erfreut.
- 2) Weil das gemeine Beste erfordert, Wohlwollen und Wohlthätigkeit unter den Menschen zu erhalten und zu befördern.
- 3) Weil die Undankbarkeit ein sehr verderbtes Herz anreizet. Die Natur treibt uns an, diejenigen zu lieben, die uns Gutes thun. (A. pr. Ph. S. 33.) Undankbar kann der Mensch aus keinen andern als verwerflichen Ursachen werden.

Die Dankbarkeit erfordert, daß wir unsere Erkennlichkeit, so gut wir können, an den Tag legen, und wo wir eine Gelegenheit dazu finden. Die Pflichten der Selbstliebe sowohl als die

die Pflichten der allgemeinen Menschenliebe können durch sie eingeschränkt werden. Aber zu einer ungerechten That dem Wohlthäter behülflich seyn, ist wider die Gründe und das Wesen dieser Pflicht. Eine bereits vollbrachte Uebelthat des Wohlthäters nicht offenbaren, könnte unter mancherley Umständen durch den Grund der Dankbarkeit dennoch gerechtfertiget werden.

Pflichten gegen diejenigen, denen man Wohlthaten erweist, giebt es auch in der Rücksicht, daß durch das Verhalten dabey, der andere mehr oder weniger beglückt, desgleichen zur Dankbarkeit oder zum Undanke gereizet wird.

Es giebt auch besondere Pflichten für diejenigen, die Wohlthaten suchen.

*) S. Wolfs Sittent. §. 838.

§. 19.

Vorschriften des Gewissens in Ansehung der Versprechen und Verträge.

Wenn alle Menschen einander immer so liebten, wie es der göttliche Wille von ihnen fordert, und wie es der Menschenliebe zutrifft: so würden sie ihre gemeinschaftliche Glückseligkeit befördern, ohne daß anderweitige Verbindungen dazu nöthig wären. Ein jeder würde dem andern dienen, wann und womit er könnte, mit seinen Gütern, mit seinen Kräften; und würde ein gleiches von ihm nur verlangen dürfen, um es zu erhalten. Aber da nicht alle

Menschen so geartet sind, daß man sich bloß auf ihre Menschenliebe verlassen dürfte; so ist es nöthig, auf andere Mittel zu denken, wodurch sie bewogen werden können, dasjenige Gute zu thun, was sie ausserdem nicht thun würden.

Ein solches Mittel sind nun die Versprechungen; indem sich einer dem andern zu etwas verbindlich macht, entweder auf eine vollkommene Weise, daß er dem andern das Recht giebt, ihn zur Erfüllung seines Versprechens allenfalls zu zwingen; oder nur in so fern, daß er die gute Meynung, die man von ihm hat, waget, wenn er sein Wort nicht hält. Die Versprechen der ersten Art geben Verträge. Weil sie eine Quelle vollkommener Pflichten und Rechte sind: so wird die Natur ihrer Verbindlichkeit auch im Rechte der Natur ausführlicher untersucht.

Wenn wir die Verträge hier auch nur von der Seite betrachten, wie sie das Mittel der vollkommenen Verbindlichkeit unter den Menschen sind, und folglich ein nothwendiges Mittel die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes zu erhalten: so erhellet so gleich die Zeitigkeit der Verträge, und wie weit die Verbindlichkeit seine Verträge zu halten unter den Pflichten oben an stehe. Unterdeffen ist sie doch auf der Pflicht, die allgemeine Glückseligkeit zu befördern, gegründet, und zwar durch solche Handlungen zu befördern, zu welchen die Menschen vermittelst der Verträge sich einander verbindlich

thun machen. Wie hieraus die allgemeine Beschaffenheit gültiger Verträge sich bestimmen läßt; also ist überhaupt daraus schon abzunehmen; daß das Gesetz, so die Verträge zu halten befiehlt, nicht das allerhöchste und in keinem Fall einzuschränkende Gesetz sey. Aber die Wichtigkeit der Verträge, und folglich die Pflicht, das Ansehn derselben zu erhalten, ist allemal zu bedenken, wo es sonst scheinen möchte, daß man sich von der Verbindlichkeit irgend eines Vertrages wohl losmachen könnte; ohne das Gewissen zu verletzen *).

Nach den Grundsätzen einer völligen Rechtsschaffenheit ist es nicht genug, nur diejenigen Versprechen zu halten, zu deren Erfüllung man gezwungen werden kann. Denn auch ausserdem soll Treue und Glaube unter den Menschen erhalten werden.

Unterdessen ist wiederum klar, daß jene feyerlichen Versicherungen, dergleichen die Eidschwüre, schon um deswillen eine mehrere Verbindlichkeit haben, weil sie die Mittel seyn sollen, die Menschen zu ihren Pflichten anzutreiben, in denjenigen Fällen, wo man sich auf kein anderes Mittel verlassen kann **).

Da die Menschenliebe uns befiehlt, den Schaden des andern, wo wir können, zu verhüten; so erlaubet uns auch die Rechtschaffenheit weit weniger als das äußerliche Recht, einen andern zu verleiten zu Versprechungen, die ihm nachtheilig sind, oder von seinen freiwilligen

Versprechungen einen ihm schädlichen Gebrauch zu machen.

Eben deswegen, weil die Versprechen heilig gehalten werden sollen, muß man nicht unbedachtsam versprechen ***).

- *) Male iurata peius servantur, oder der allgemeinere Satz, der darinn liegt, male promissa etc. könnte leicht unrichtig verstanden werden. Wenn ich zwar nicht hätte versprechen sollen, vermöge der Pflichten, die ich auf mir hatte, aber die Verletzung eines solchen Versprechens würde ein größeres Uebel für die Welt seyn, als die Leistung des Versprochenen; so ist es verbindlich. — Sieben kann auch die Frage erörtert werden, ob man nach dem Gewissen ein durch offenbar ungerechte Gewalt erzwungenes Versprechen, wenn es nur nicht etwas schlechthin oder des Versprechens ungeachtet Unerlaubtes fordert zu halten verbunden sey? Nach meinem Bedünken ist man es an und für sich nicht. Aber wenn unter besondern Umständen Folgen, die schlimmer wären als die Erfüllung des Versprechens mit ihren Folgen, von der Nichterfüllung vernünftiger Weise zu befürchten wären: dann würde man zur Erfüllung verbunden seyn, nach der Grundregel des Rechtsverhaltens. Daraus wird leicht erhellen, daß von dem Versprechen, so man einem Straßenräuber gezwungen gethan, auf die Friedensverträge, auch bei der richtigen Voraussetzung einer offenbar ungerechten Gewalt des Siegers, doch nicht würde richtig geschlossen werden.

*)

**) Der Wunsch, daß die Eidschwüre weniger gemein bey uns seyn sollten, gründet sich hierauf; und es ist aus mehr als einem Grunde zu verwundern, daß man die Eidschwüre und die Verklärungen an Eides statt so oft gebrauchet. S. Versuch über wichtige Wahrheiten zur Glückseligkeit der Menschen 1768. 8.

***) Ueber die hiedey einfallende Gewissensfrage von den Gelübden s. Michaelis mosaisches Recht, Th. III. S. 108. vergl. Pufendorfs I. N. lib. III. c. vi. §. 15.

§. 20.

Von den Pflichten in Ansehung der gesellschaftlichen Verbindungen überhaupt.

Eben die Bewegungsgründe, die überhaupt Verträge veranlassen, bringen auch die Menschen zu den mancherley gesellschaftlichen Verbindungen. In so ferne Gesellschaften auf Verträge gegründet sind, gilt von ihnen, was von der Verbindlichkeit der Verträge überhaupt schon erinnert worden ist.

Was aber das Gewissen hiebey besonders vorschreibt, beruht hauptsächlich auf folgenden Punkten:

1) Man soll sich nicht unbedachtsam in allerhand gesellschaftliche Verbindungen einlassen. Denn man soll nicht ohne einen vernünftigen Bewegungsgrund neue Obliegenheiten übernehmen.

2) In keine Gesellschaft soll man sich einlassen, die einen Zweck hat, der wider die ursprüng-

springlichen Pflichten ist: also, überhaupt es zu bestimmen, durch welchen mehr Böses als Gutes wahrscheinlicher Weise gestiftet, oder das Gute, so sonst geschehen könnte, mehr gehindert als befördert wird.

3) Wenn man sich in einer Gesellschaft befindet, deren Zweck vorhergehenden Pflichten nicht zuwider ist: so muß man, was einem als Mitgliede zukömmt, getreulich erfüllen; an seinem Theile verweilen, und bey andern zu verhindern suchen, alles was der Beförderung der heilsamen Zwecke entgegen ist; eine gesellschaftliche Denkungsart annehmen und in andern erwecken, das heißt, eine Denkungsart, wobey man das Beste der Gesellschaft, die Folgen die eine jedwede Handlung, wegen der gesellschaftlichen Vereinigung, auf alle hat; die Glieder derselben sind, oder künftig werden, stets vor Augen hat, und sein Privatinteresse darnach einschränket. Endlich muß man alles Gute, wozu einem solche besondere Verbindungen Gelegenheit verschaffen, zu bewirken beflissen seyn.

4) Wenn man sich unvorsichtig in eine Gesellschaft eingelassen hätte, in die man sich vernünftiger Weise nicht hätte einlassen sollen: so kömmt es darauf an, ob der Schaden, den man durch allsobaldige Trennung anstiften könnte, beträchtlicher, als derjenige, der aus den Verbindung erwächst. Es versteht sich, daß man nun einer gesellschaftlichen Verbindung willen niemals verpflichtet ist, etwas zu thun, was

was wider Pflichten streitet; die gar keine Ausnahme leiden, oder doch wider ein Gesetz, das ober dem allgemeinen Gesetze stehet, welches uns den gesellschaftlichen Verträgen gemäß zu handeln befehlet.

§. 21.

Von den Pflichten, in Ansehung der ehelichen Gesellschaft. Was für Ehen nach dem Gewissen recht und gültig seyn können.

Wenn Leben etwas Gutes ist: so ist es auch gut, einem Menschen zum Leben zu verhelfen, gut sein Geschlecht fortzupflanzen; und was dieses verhindert, ist unrecht. Wenn jenes etwas Böses, dieses etwas Gutes, seyn sollte; so müßte es wegen der Collision und unter besondern Umständen seyn. Aus diesem Grundsatz folgt die hypothetische Verbindlichkeit zur Ehe, die Pflicht, neben der Erzeugung, zugleich die Erziehung als eine nothwendige Folge davon zu betrachten, und die Sinnlichkeit derjenigen Handlungen wodurch die bestmögliche Ausübung dieser Pflichten verhindert wird. Ob dieses oder jenes, wider die gewöhnliche Bedeutung des Wortes, eine Ehe heißen könne; darüber ist hier nicht der Mühe werth lange zu streiten. Der Name bestimmt doch die Moralität der Sache nicht.

Welche Art von Ehen aber die besten sind, und als vor dem Gewissen gültig und an sich verbindlich, kann bey dem hypothetischen der

hier zu gebrauchenden Grundsätze, und den mehreren leicht collidirenden Zwecken, freylich so leicht auszumachen nicht seyn.

Besonders wird darüber gestritten, ob die Polygamie und die Ehe zwischen nahen Anverwandten, nach den Gesetzen der Natur, erlaubt seyen oder nicht?

Daß die Natur dergleichen Ehen instinktmäßig verabscheue, möchte schwer zu behaupten seyn. Aber wenn nur dargethan werden kann, daß die gesunde Vernunft dergleichen Ehen verwerfen muß: so kann noch immer gesagt werden, daß sie wider die Gesetze der Natur streiten. Darüber sind nun aber eben die Meinungen getheilt; und die Gründe sind auf beyden Theilen so beschaffen, daß es bedenklich wird, im Allgemeinen und ohne Einschränkung einen Auspruch zu thun.

Was endlich die Vielweiberey anbelangt, so führet man dagegen an:

1) Daß nur eben so viel Mädchen als Knaben, oder wohl noch weniger, geboren würden. Es wäre also offenbar wider die Einrichtung der Natur und gewissermaßen ein Eingriff in die natürlichen Rechte des andern, wenn einer sich mehr als eine Frau zugleich nähme.

2) Daß die Einigkeit im Haushalten bey Kindern verschiedener Ehe und bey mehreren Weibern nicht so wohl könne erhalten werden.

3) Daß die eheliche Liebe viel unvollkommener seyn müßte, wenn sie getheilt würde.

4)

4) Daß von den vielen Weibern einige nothwendig unglücklich werden müßten.

5) Daß eine unbillige Ungleichheit unter den zwey Geschlechtern eingeführt würde, wenn den Männern erlaubt wäre, mehrere Weiber zu nehmen, da doch die Vielmännerey nicht gestattet würde.

Die Vertheidiger der Vielweiberey leugnen erstlich diese Gründe, oder ihre Folgen; und führen dann für die Vielweiberey an:

1) Daß die Bevölkerung dadurch mehr befördert würde.

2) Daß dem Ehebruche und andern Unordnungen dadurch könne vorgebeugt werden.

3) Berufen sie sich auf Beyspiele solcher Männer, die da scheinen für Muster gelten zu können.

Mit diesen Gründen machen es die Gegner der Vielweiberey, wie die Vertheidiger derselben mit den Gründen der erstern es machen.

Wenn es auch bedenklich scheint, einen uneingeschränkten allgemeinen Auspruch zu thun: so ist doch wenigstens bey den Gründen derer, die wieder die Vielweiberey streiten, das Ubergewicht in so weit, daß man die Monogynie, der Regel nach, für eine vollkommnere und der Natur gemässere Art des Ehestandes halten muß *), obgleich etwa die Regel Ausnahmen litte.

Für die Vielmännerey läßt sich noch weniger sagen. Die Natur empört sich wirklich gegen den Gedanken, daß kein Vater seine Kinder,

der, und kein Kind seinen Vater kennen sollte. Warum sollte dieser Akt der zärtlichsten Liebe aus dem menschlichen Herzen, ausgerottet werden **)?

Wider die Ehen unter nahen Anverwandten werden zwar auch häufig solche Gründe angeführt, wider die sich leicht Einwendungen machen lassen. Unterdeßem bleibt der Geschnack bei meisten gestitteten Völker in diesem Punkte doch immer schon etwas bedenkliches. Und wenn gleich durch Vernunftgründe diese Art von Ehen nicht schlechthin verworfen werden könnte, noch vielweniger die Grade der verbotenen Ehen durch allgemeine Naturgesetze so fest bestimmen lassen, wie es etwa durch positive Gesetze geschehen ist: so findet doch die Vernunft leicht Gründe, positive Gesetze darinn zu rechtfertigen. Wenn etwas nicht überhaupt so schädlich ist, daß es nicht in gewissen Fällen erlaubt seyn könnte, aber eine allgemeine Erlaubniß würde verderblich seyn: so kömmt es der Obrigkeit zu, den Fall der Erlaubniß zu bestimmen ***)

Eben dieses kann auch in Aufsehung anderer Ehegesetze gesagt werden, die gleichfalls wenigstens in so fern natürlich heißen können, daß sie dem besten Zwecke gemäß sind. So ist zwar die feyerliche Bekännemachung nach der Natur nicht schlechthin erforderlich. Aber das Gesetz, welches dieselbe anordnet, ist der Vernunft schon deswegen ehrwürdig, weil dieselbe, sowohl andere als die Eheleute selbst, von

Ber.

Vergehungen abhalten kann. Und die gesetzmäßige öffentliche Ehe hat vor der heimlichen auch dadurch vieles voraus, daß man die Pfänder seiner Liebe öffentlich küssen darf, und nicht zu allerhand Verstellungen gezwungen ist. Noch mehr läßt sich aus allgemeinen Vernunftgründen wider die Zulässigkeit einer Ehe einwenden, die nur auf eine von der Willkür des einen, oder auch beyder Theile abhängige Zeit eingegangen wird. Und also ist auch das Concubinat den gemeinnützigen Regeln der Vernunft zuwider****).

*) S. hierüber besonders FREMONTVAL Monogamie, à la Haye 1751-52. 3 tom. 12. Gasmilchs göttliche Ordnung, Th. I. S. 486. II. S. XXI. MICHAELIS *Paralipomena contra Polygamiam*, in dem *Syntagmat. Commentat.* part. II. Goett. 1767. 4. Dergleichen ebend. Abhandlung von den Ehegesetzen Noffs, 4te Auflage, Götting. 1768. MONTESQUIEU *Esprit des Loix*, liv. XVI. ch. 2-6. LINGUET *Theorie des Loix civiles*, tome I. p. 409.

***) S. PLATO de *Republ.* lib. V. MONTESQUIEU I. c. cap. V. PUFENDORF I. N. lib. VI. cap. I. §. 15. LINGUET, liv. III. chap. 7. 8.

****) S. GROTIUS de *J. B. et P.* lib. II. c. V. §. 12. seq. Lutschefons *Sittenlehre der Vernunft*. S. 757. BUFFON H. N. Th. V. S. 69. nach der Berlin. Uebersetz. 8. Michaelis *mosaisches Recht*, Th. II. S. 104. f. f. MONTESQUIEU, liv. XXVI. chap.

chap. 14. Iselins Geschichte der Menschheit,
B. I. S. 171.

***) Wegen der durch Thomastus hierüber erri-
gen Streitigkeiten s. Glafey's Recht der Vernunft,
S. 1006. f. f.

§. 22.

Von den Pflichten der Eheleute gegen einander.

Wenn man nicht überhaupt die Lehren der
Moralisten für unnütz hält: so wird man es
ohne Zweifel billigen, daß sie von dem pflicht-
mäßigen Verhalten der Berechtigten Unterricht
geben. Denn es ist doch gewiß, daß die Glück-
seligkeit eines großen Theiles des menschlichen
Geschlechtes von diesem Verhalten abhängt. Die
Regeln sind nicht schwer zu finden; wenn man
sich nur an die allgemeinem Vorschriften von den
Pflichten der Freundschaft, und von den gesell-
schaftlichen Pflichten überhaupt erinnert. Die
vornehmsten sind vielleicht in folgenden Sätzen
enthalten.

1) Jeder Theil stelle sich immer lebhaft vor,
daß sein Wohl mit dem Wohle seines Ehegatten
aufs genaueste vereiniget ist; daß die Zufrieden-
heit des einen ohne die Zufriedenheit des andern
nicht wohl bestehen kann.

2) Man betrachte also die andere Person nicht
bloß als ein Mittel seine Glückseligkeit zu be-
fördern; begehre nicht, daß sich ihre Ausführung
ganz darnach einschränken, daß sie ihre Wün-
sche den unsrigen allemal aufopfern soll.

3).

3) Man komme den Gelegenheiten zur Entzweyung und Uneinigkeit zuvor, räume die Ursachen davon aus dem Wege; beurtheile die Vergehungen mit Gelassenheit, mit Erinnerung an seine eigenen Fehler, mit freundschaftlicher Gelindigkeit.

4) Man erwerbe und erhalte sich diejenigen Eigenschaften, die einem die beständige Gewogenheit des andern Theiles verdienen können. Man kann nicht verlangen geliebt zu werden, wenn man nicht lebenswürdige Eigenschaften hat. Aber man wird bey keinem Vollkommenheiten lange lebenswürdig scheinen, wenn man nicht Liebe gegen den andern Theil beweiset, Gefälligkeit, Begierde sein Vergnügen zu befördern.

5) Man veredle die Absichten der Ehe, und gebe ihr diejenige Vollkommenheit, daß die Bereinigung in dem Tode dieses Körpers ihr Ende nicht sieht.

6) Man bedenke auch, daß man der Welt ein Beispiel schuldig ist. Je mehrere durch die Beispiele unglücklicher Ehen zur Verabscheuung eines Standes verleitet werden, der die vornehmsten Quellen zeitlicher Glückseligkeit in sich enthält: desto wichtiger ist diese Pflicht einem rechtschaffenen Gemüthe.

Auch die eheliche Freundschaft hat ihre Gränzen. Die Gefälligkeit gegen einen Ehegatten darf nicht so weit gehen, daß man die Pflichten, die man der Welt als Mensch, die man ihr nach seinem Amte schuldig ist, darüber vergißt;

gibt; obgleich auch diese Pflichten noch der Verbindlichkeit, die man gegen den Ehegatten hat, in manchen Stücken ausgeübt werden müssen. Auch ist es der Pflicht nicht gemäß, seine eigene Glückseligkeit der Rücksicht gegen seinen Ehegatten gänzlich aufzuopfern. Es können also ohne Zweifel Fälle vorkommen, wo die eheliche Verbindung nicht nur nach dem äußerlichen Rechte, sondern auch nach dem Gewissen, aufhört. Aber eine Betrachtung, die das N. N. nicht also anheftet, hat der rechtschaffene Mann in diesem Falle noch immer anzustellen, nämlich ob er auch den Pflichten, die er gegen andere, gegen Kinder, gegen die Welt, auf sich hat, nicht zuwider handelte, wenn er thäte, was er in Ansehung seines Ehegatten zu thun völlig berechtigt wäre? Und dergleichen Betrachtungen schränken das Recht der Ehescheidung nach dem Gewissen und einer vernünftigen Politick ziemlich ein *).

*) S. Müllers Abhandlung von den Pflichten der Christen in der Ehe, S. 243. f. f.

S. 23.

Von den Pflichten der Eltern gegen die Kinder.

Eltern sind besonders verbunden für das Beste ihrer Kinder zu sorgen. Denn sie können dies hauptsächlich thun, da sie ihnen die Nothwendigkeiten sind. Sie müssen es thun, damit sie durch ihre Ehen ihren Nebenmenschen nicht beschwerlich

lich werden. Und die Liebe gegen die Kinder ist dermaßen in der menschlichen Natur gegründet, daß es mit Recht für unnatürlich und unmenschlich gehalten wird, seine Kinder nicht zu lieben.

Die vernünftige Liebe der Eltern gegen ihre Kinder enthält zwei Hauptpflichten, nämlich

1) Für das Leben der Kinder und ihre Erhaltung zu sorgen, so lange sie es nicht selbst thun können. Diese Pflicht fängt sich, wie leicht zu erachten, schon an, ehe die Kinder noch zur Welt geboren sind; und entdeckt bey weiterem Nachdenken manches, so einem zärtlichen Gewissen nicht gleichgültig seyn kann.

2) Ihnen diejenige Bildung geben, und wenn es seyn kann, auch zu solchen äußerlichen Umständen verhelfen, daß sie im Stande sind, selbst ihre Glückseligkeit zu besorgen.

S. 24.

Grundregeln der Erziehungskunst.

Obgleich die Erziehungskunst bereits zu einer eigenen weitläufigen Wissenschaft angewachsen ist; und die Grundsätze dazu in der ganzen praktischen Philosophie ausgestreut sind: (N. pr. Ph. II. S. I. N.) so können doch einige der vornehmsten Regeln hier nicht übergangen werden. Folgende mögen es seyn:

1) Die Ausbildung des Menschen erfordert Sorge für den Körper, und Sorge für den Geist.

Jeders prakt. Phil. A a 2)

2) Man muß dabey der Natur nachgehen: nicht ihre Ordnung überspringen wollen; nicht ein Temperament, ein Genie, tractiren, wie das andere; noch, wegen einseitiger Begriffe von Vollkommenheit, zu andern Zwecken umschaffen wollen, als zu denen, wozu die Natur es bestimmt hat.

3) Fertigkeiten und Gewohnheiten zu erzeugen oder zu hindern muß man frühe anfangen; aber nicht zu viel auf einmal, und überhaupt nicht zu viel sich vornehmen.

4) Eigenschaften, zu denen alle Menschen ohne Unterschied, und schon in der Kindheit gewöhnt werden müssen, sind Unempfindlichkeit des Körpers und Ruhe des Gemüths bey den unvermeidlichen Beschwerlichkeiten und Unannehmlichkeiten des Lebens, Geschmack an den unschuldigen und wohlfeilen Vergnügen, welche die Natur uns überall anbietet, Liebe zur Ordnung, Begnügbarkeit und Sparsamkeit, Mitleiden und Gefälligkeit.

5) Der Unterricht in nützlichen Beschäftigungen und nöthigen Kenntnissen muß gleichfalls frühe anfangen; aber anfangs nur Spiel und Zeitvertreib seyn.

6) In allerley Absicht ist es nöthig, so bald es sich thun läßt, Religion ins Herz zu prägen. Man bedenke nur hiebey immer den vernünftigen Zweck: so wird man der Sache weder zu viel noch zu wenig thun. Lebhaftere Vorstellung von einem unsichtbaren allwissenden

Bas

Vater und Herr zu erwecken, ist nicht schwer, und ohne Zweifel vernünftig.

7) Wenn man die bösen Beyspiele nicht gänzlich entfernen kann, oder auch nicht schlechterdings darf: so muß man desto mehr darauf bedacht seyn, wie dem schädlichen Einflusse derselben begegnet werden könne. Ein besonderes Beispiel des Rechtverhaltens selbst seyn, ist eines der nöthigsten Stücke hiebey.

8) Um mit den gelindesten Mitteln, um überhaupt viel auszurichten, muß der Erzieher Liebe, Zutrauen, und Ansehen sich erwerben. Daraus folget, daß man auf das gegenwärtige Glück der Kinder bedacht seyn müsse; daß man ihnen, durch ihre eigene Erfahrung und durch das Beispiel anderer, Achtung gegen sich beybringen müsse; daß man vorsichtig und selten befehlen, aber bey seinen Befehlen gleichmüthige Entschlossenheit beweisen müsse.

9) Bey Strafen und Belohnungen muß man besonders darauf sehen, daß im ganzen dadurch gebessert, und der Hauptzweck im ganzen Leben befördert werde; vor Uiberellungen in der Hitze, vor Ugeßüm und Partheylichkeit sich hüten; auch ob man diesem nachkomme, oft sich prüfen.

10) Daß Eltern sich hüten müssen, ihre Gewalt nicht zu mißbrauchen, um ihrer schlimmen Launen, oder eigennütigen Absichten willen, mit den Kindern unbillig umzugehen; kann man für eine Regel bey der Erziehung,

und auch für eine unmittelbare Pflicht, gar leicht erkennen *).

*) Lockes, Rousseaus, Millers, Basedows Schriften von der Erziehung; das Magazin für Schulen und die Erziehung überhaupt; den Philanthropinischen Erziehungsplan, Trkf. am Mann 1776; den Neuen Emil, Dritte Aufl.

S. 25.

Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern.

Wie Eltern sehr unnatürlich geartet seyn müßten, wenn sie ihre Kinder nicht lieben wollten; so müssen die Kinder, die keine Liebe gegen ihre Eltern beweisen, weder die natürlichen Regungen der Dankbarkeit empfinden, noch die unmittelbaren Regungen der Selbstliebe, die sich so leicht über diejenigen verbreitet, die genau mit uns vereiniget sind.

Die vornehmsten Pflichten der Kinder gegen die Eltern sind:

- 1) Ehrerbietigkeit und Gehorsam.
- 2) Liebe der Dankbarkeit.
- 3) Nachsicht gegen die Fehler der Eltern.

Unmittelbar oder mittelbarer Weise lassen sich aus dem Verhältnisse, in welchem Eltern und Kinder mit einander stehen; diese Pflichten leicht beweisen.

Es hat die Liebe gegen die Eltern freylich auch ihre Gränzen. Und es können Fälle vorkommen, wo die Collision mit andern Pflichten

ten vorsichtige Entscheidung erfordert.*). Aber gleichwie die Vorsehung diese Fälle nicht oft wirklich werden läßt: also wird es in den gewöhnlichen Fällen rechtsschaffenen Kindern nicht schwer seyn, der Collision auszuweichen.

*) S. 1. B. Cic Off. III. 23.

§. 26.

Pflichten der Herren und Diener.

Die Namen der Herren und Diener sind von sehr allgemeiner Bedeutung, auch alsdann noch, wenn von den Rechten und Pflichten der Herren und Diener die Rede ist. Die besonderen Verhältnisse bestimmen denn also freylich diese Art der Pflichten genauer. Unterdessen lassen sich einige allgemeine Vorschriften geben, aus welchen viele besondere Regeln sich leicht folgern lassen.

Herren also, die sich gegen ihre Diener pflichtmäßig verhalten wollen,

1) Sollen nie vergessen, daß diese ihre Diener, wären sie auch durch die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft, oder durch das Glück, noch so weit unter sie herabgesetzt, Menschen sind, und ihre Mitbürger im Staate Gottes.

2) Sie sollen daher nicht nur auf das denken, was sie von ihnen fordern können, sondern auch auf das, was sie ihnen, als ihren

Nebemmenschen, schuldig sind, Kraft der ursprünglichen Pflichten, die durch keine andern aufgehoben, sondern nur genauer bestimmt werden können.

3) Oft sollen sie sich in Gedanken an ihre Stelle setzen, und daraus abnehmen, wie sie sich gegen ihre Diener zu verhalten haben.

Diejenigen, die andern dienen müssen,

1) Sollen ihnen den schuldigen Gehorsam gern und willig erweisen.

2) Treue beweisen; das heißt nicht nur die vorgeschriebene Pflicht mit möglichstem Eifer erfüllen, sondern auch außerdem auf alle Weise, so viel in ihren Kräften steht, das Beste ihres Herrn zu befördern suchen; und auch, wenn die Verbindung ein Ende hat, das vorige Verhältniß niemals zum Nachtheil des Ansehens und der Nutzbarkeit solcher Verbindungen mißbrauchen.

3) Um die Pflicht der Unterwürfigkeit desto getreuer und williger auszuüben, soll der Diener in der Einrichtung, die ihn andern unterwürfig macht, Gottes weise Ordnung verehren, und denken, daß seine wahre Glückseligkeit eben sowohl bestehen kann, daß er Gottes Absichten, das Beste der Welt, eben auch befördern kann, wenn er in dem großen System der Dinge ein verborgenes Glied ist, als wenn er eine Haupttriebfeder wäre.

§. 27.

Von den Pflichten, die sich auf die Staatsverbindung beziehen. Von der Liebe zum Vaterlande.

Von den Pflichten gegen Fremde.

Ein doppelter Grund verbindet uns zu einem besondern Diensteifer gegen das Vaterland; die Pflicht der Dankbarkeit, und die Regel, hauptsächlich denen zu nuzen, denen wir vornehmlich nuzen können.

Vaterland aber ist nicht nur dasjenige Land, in welchem ein Mensch geboren, sondern auch dasjenige, in welchem er nachmals aufgenommen wird, den Schutz und die übrigen Wohlthaten eines ordentlichen Einwohners genießet. Die Gründe, die für die Liebe zum Vaterlande angeführt werden können, beweisen für beyde. Eben also sind wir nicht nur denenjenigen kindlichen Dank schuldig, von welchen wir das Leben empfangen, sondern auch denenjenigen, denen wir Lebensunterhalt oder die Erziehung zu danken haben. Ja es kann bey der Collision kommen, daß das zweyte Vaterland dem erstern vorgezogen werden muß.

Die vornehmsten Pflichten aber, deren Ausübung die Liebe zum Vaterland erfordert, sind folgende:

1) Eine vorzügliche Aufmerksamkeit auf das Beste unserer Mitbürger. Denn außerdem wäre die Liebe zum Vaterland ein leerer Name, oder das wenigste nur von dem, was dieser Name hier bedeuten soll.

2) Eine besondere Ergebenheit gegen diejenigen, die den bessern Theil der Nation ausmachen; Verdienste haben, oder sich solche zu erwerben beflissen sind.

3) Ehrfurcht für die Gesetze des Staates, für die Religion desselben, und für diejenigen Personen, deren Ansehn einen Einfluß auf das Ansehn der Gesetze und der Religion hat.

4) Die Ehrfurcht gegen die Gesetze des Vaterlandes, und überhaupt die Liebe zum Vaterlande, bringet mit sich, daß man nicht nur gemeinnützige Verfügungen, wenn man auch in seinen Privatvortheilen darunter leidet, nicht hindert, sondern auch zum Behuf seiner gerechten Absichten keine solche Mittel anwendet, die der gemeinen Wohlfahrt des Vaterlandes nachtheilig sind.

5) Weil der Ruhm der Nation einen Einfluß auf das Wohl des Staates haben kann, so ist es auch Pflicht, für den Ruhm des Vaterlandes beizutragen *).

6) Die Erhaltung des Vaterlandes, als die Erhaltung des Lebens und der Wohlfahrt so vieler Menschen, ist, wie aus dem Vorhergehenden leicht erblicket, dermassen Pflicht, daß sein Leben für diese Absicht zu wagen, und im Dienste des Vaterlandes es zu verlieren, allerdings rühmlich und einem rechtschaffenen Mann erfreulich seyn kann **).

Die Liebe gegen das Vaterland hebet die Pflichten gegen Fremde nicht auf. Sie kann uns vielmehr verbinden, ihnen gutes zu thun,
um

um unserer Nation bey ihnen einen guten Namen zu machen, und sie zu gleichem Betragen gegen unsere Landsleute anzureizen. Sonst erhellet auch aus dem Zusammenhange der Pflichten, daß es keineswegs pflichtmäßig seyn könne, ungerecht gegen Fremde zu handeln, ihnen zu entziehen, was ihnen gehört; sondern vielmehr innerlich unsere Pflicht, so viel für sie zu thun, als die nähern Verbindungen uns gestatten.

Was für Pflichten wir vornehmlich gegen Fremde zu beobachten haben, erhellet leicht aus der allgemeinen Regel, gegen einen jeden nach dem Verhältnisse, in welchem man mit ihm steht, und auf diejenige Weise, auf welche es ihm nöthig und uns möglich ist, Menschenliebe zu beweisen.

*) Aber auch hier unterscheiden sich die Grundsätze der vernünftigen Ehrliche von Stolz, Eitelkeit und unbilliger Verachtung anderer gar sehr. S. Zimmermann vom Nationalstolze.

***) S. Abbt vom Lobe fürs Vaterland. Zirscheffs Betrachtung über die heroischen Tugenden. Kiel 1770.

§. 28.

Pflichten der Obrigkeiten und der Unterthanen.

Das Geschäfte der Regierung eines Landes ist so weitläufig, daß die Anzahl der Pflichten, welche Regenten und Obrigkeiten obliegen, nicht geringe seyn kann. Aber wenige Sätze können hinlänglich seyn, diejenigen, die in einem

solchen Stande sich befinden, auf die Erkenntniß ihrer Pflichten zu leiten, und ihnen Bewegungsgründe dazu an die Hand zu geben.

1) Sie sollen die Absicht bedenken, um welcher willen Menschen sich in Staatsverbindungen einlassen, und ihre Kräfte dem Willen eines einzigen oder etlicher weniger überlassen. Man mag von den möglichen oder wirklichen Ursprünge der Staaten sagen, was man will; so wird man die gesunde Vernunft doch nie überreden können, daß viele Tausende blos zur Lust und zum Dienste eines einzigen vorhanden seyn sollten, von ihrer Hände Arbeit ihn den Vortheil ziehen zu lassen, seine Einfälle dadurch auszuführen, und sie mehr und mehr zu unterdrücken. Keine andere Absicht der Staatsverbindung kann vernünftig und rechtmäßig seyn, die Gewalt des Regenten vor Gott und der Vernunft rechtfertigen, als die Absicht, durch Vereinigung der einzelnen Kräfte und Absichten, die vielen, die also vereinigt sind, glücklicher zu machen, als sie ausser der Vereinigung würden seyn können. Aus dieser Absicht sind mancherley bestimmtere Pflichten leicht zu erkennen.

2) Sie sollen bedenken, daß kein Mensch ihr Geschöpf ist, daß sie, wie alle andere Menschen Geschöpfe Gottes sind; daß eine Zeit kommen wird, wo der Unterschied der Stände aufhören, wo eines jeden Schicksal entschieden werden wird, nicht nach dem Namen, den er hier geführt, sondern nach den Verdiensten, die er sich um die Welt erworben, nach den Vollkom-

men.

menheiten, zu welchen er seine unsterbliche Seele erhoben hat. Sie sollen bedenken, wie viel Gutes oder Böses sie anstiften können, nur durch ihr Beyspiel. Die Macht, die sie zu Göttern der Erde erhebt, soll sie anreizen, an Güte der Gottheit zu gleichen. Dieß sind moralische Bewegungsgründe, als Regent und als Obrigkeit, sich rechtschaffen zu verhalten.

Die Hauptpflicht der Unterthanen ist Gehorsam. So weit sich die rechtmäßige Gewalt des Regenten erstreckt, ist dieser Gehorsam Pflicht gegen den Regenten. Pflicht gegen das Vaterland kann er noch in einem weitern Umfange seyn.

Um diesen Gehorsam desto williger zu leisten, und in allem sich pflichtmäßig gegen Regenten und Obrigkeiten aufzuführen; haben Unterthanen hauptsächlich folgende Punkte öfters zu erwägen.

1) Es ist nichts leichtes, einen Staat zu regieren. Der rechtschaffenste Regent kann manches übersehen, und wider Willen einem Unrecht thun. Der Tadler würde es vielleicht noch weit schlimmer machen.

2) Beobachtet auch der Unterthan seine leichtern Pflichten genau genug, daß er es auch nur vor seinem Gewissen wagen darf, mit seiner Obrigkeit zu rechten? Beobachtet er die guten Gesetze des Staates, die Pflichten gegen seine Mitbürger, jederzeit so wie es sich gehört? Bergeht er sich nicht auch gegen seine Obrigkeit? Was würde er nicht oft thun, wenn es seiner

un.

ungerechten Empfindlichkeit nicht an Gewalt fehlte?

3) Es müßte in einem Staate sehr schlimm aussehen, wenn Anarchie nicht noch schlimmer seyn sollte; wenn ein rechtschaffener und kluger Mann nicht zufrieden sollte in demselben leben können. Es ist unbillig und wider die Menschenliebe, nur die Fehler, und nicht auch das Gute, zu bemerken.

4) Man prüfe seine Beschwerden wider das Regiment im Lande, ob sie nicht ungerecht sind, und aus einem politischen Egoismus herühren. Es ist billig, daß derjenige, so die Vortheile der Staatsverfassung genießet, auch die Lasten mit trage. Vollkommen ist keine menschliche Einrichtung. Aber klagen die Menschen so oft den Himmel an, wenn sie ihrer Thorheit Schuld nicht erkennen wollen; so ist es nicht zu verwundern, daß sie die Regierung lästern, und Obrigkeiten anklagen, wenn sie durch eigene Fehler Schaden und Verdruß sich zugezogen haben, oder nicht so glücklich sind, als sie gerne seyn möchten.

S. 29.

Von den Pflichten gegen Feinde.

Die Grundsätze des Rechtsverhaltens verbinden uns zwar nicht, Feinden und Beleidigern, wie Freunden und Wohlthätern, zu begegnen. Die Pflicht der Selbstliebe in Rücksicht aufs gemeine Beste macht uns die Vertheidigung zur Pflicht. Aber die Regel, bey allen Gelegenheiten

ten das allgemeine Beste zu bedenken, und unser Bestes mit dem geringsten Nachtheile anderer zu schaffen, (N. pr. Ph. S. 36.) schreibt uns doch mancherley Pflichten in Ansehung derer vor, die feindselig gegen uns handeln oder gesinnt sind.

1) Wir sollen uns hüten, daß wir nicht jemand ohne Ursache für unsern Feind halten, aus Unbilligkeit, Schwermüthigkeit, Leichtgläubigkeit oder argwohnischem Wesen. Daß uns einer geschadet hat, ist noch kein sicherer Beweis, daß er unser Feind ist.

2) Gleichwie wir durch ein vorsichtiges und gefälliges Betragen allen Feindschaften auszuweichen suchen müssen: also sollen wir auch, wenn eine Mißhelligkeit unter uns und einem unserer Nebenmenschen entstanden ist, vor allen Dingen untersuchen, ob wir Gelegenheit dazu gegeben haben, und auf welche Weise das gute Vernehmen wieder könne hergestellt werden. Nicht Haß einwurzeln lassen, zur Versöhnung immer bereit seyn, bleibt jedesmal unsere Pflicht.

3) Wenn wir auch genöthiget sind, unserem Feinde Schaden zuzufügen, sollen wir uns doch in Acht nehmen, daß wir in keinem Stücke zu viel daran thun, ohne Noth ihn nicht noch mehr erbittern, die Ausöhnung nicht erschweren. Wir sollen nicht zulassen, daß unsere Empfindlichkeit Rachsucht erzeuge. Wir sollen Billigkeit beybehalten gegen unsern Widersacher, und ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen, seine guten Eigenschaften nicht verkennen, seine Fehler

ler nicht vergrößern, seinen Handlungen keine schlimmere Absichten beymessen, als er wirklich hat. Wenn wir hoffen können, durch Nachgiebigkeit, Großmuth und liebeiches Betragen ihn zu gewinnen, so haben wir diese Mittel vor allen andern zu erwählen.

4) Aus allem erhellet, daß wir uns zu befließigen haben, auch bey Beleidigungen ein dergestalt gelassenes und ruhiges Gemüth zu behalten, daß uns der Affect nicht zu übereilten Urtheilungen und Handlungen verleite *).

*) Daß die Feinde zu lieben Pflicht sey, lehrt Antonin an mehrern Orten; B. I. S. 15. VII. 15. XI. (7) 8. (16) 21.

S. 30.

Erinnerung wegen einiger besondern Pflichten.

Ehe ich die Lehre von den Pflichten gegen andere beschliesse, muß ich einige Arten von Pflichten, die hieher gezogen werden können, doch wenigstens im allgemeinen so weit anzeigen, daß man ihr Verhältniß auf die allgemeinen Grundsätze und auf die andern Arten der Pflichten daraus ersehen kann.

Man redet bisweilen von Pflichten gegen verstorbene Personen. Nach dem Charakter der Pflichten gegen andere, nach welchem das intendirte Beste des andern eine Handlung zur Pflicht gegen denselben macht, lassen sich hier wohl keine Pflichten gegen Verstorbene gedenken. Die Pflicht der Begräbniß passet nicht auf die-
sen

sen Begriff, und beruht auf andern Gründen. Aber wenn Pflicht so viel heißt, als eine Handlung, die der Natur des Gegenstandes, und dem Verhältnisse, in welchem wir mit ihm stehen, gemäß ist: so läset sich eigentlicher sagen, daß es Pflichten gegen Verstorbene gebe. So wird es Pflicht seyn gegen Wohlthäter, auch nach ihrem Tode noch dankbar sich zu beweisen, Gutes von ihnen zu sagen, ihre Ehre zu vertheidigen. Aber es erhellet leicht, daß wenn man wegrechnet, was nur eine Folge von der Illusion der Einbildungskraft ist, das Beste der Lebendigen eigentlich der Bestimmungsgrund von dem pflichtmäßigen und pflichtwidrigen Verhalten in Ansehung der Verstorbenen sey *).

Nationen haben viele Pflichten gegen einander, die zwar nicht nach dem äußerlichen Rechte erzwungen werden können, aber deren Verbindlichkeit doch nicht geringe ist, da sie aus denenjenigen Grundsätzen entspringt, denen die innerliche Rechtschaffenheit und das Gewissen folgen muß. Es liesse sich die Moral der Völker zu einem eigenen Theile der prakt. Philosophie machen, wie das Völkerrecht. Und es könnte dieses um so viel mehr zu billigen scheinen, je sorgfältiger, vermöge des nun herrschenden Begriffes vom Rechte der Natur, die Liebespflichten vom Völkerrechte ausgeschlossen werden. Unterdessen, wenn es auch nicht geschieht, so finden sich doch die Erkenntnißgründe zu diesen Pflichten der Völker gegen einander in den allgemeinen Grundsätzen des Rechtsverhaltens, und

und dann auch in den Pflichten einzelner Personen gegen einander.

- *) *S. Grotius lib. II. c. XIX.* Was kann man aber, zumal in Rücksicht auf diesen Grund, zur Rechtfertigung der, so oft nach Verdienst getadelten Gewohnheit, die Todten in die Kirchen zu begraben, aufzulegen. *S. eine ganz neue gründliche Abhandlung darüber, Lampe diss. de noxis ex sepultura in Templis. Argent. 1776. 4.*

Drittes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Gott.

§. 31.

Hauptstücke des pflichtmäßigen Verhaltens gegen Gott.

Wenn wir den Begriff von einer Pflicht gegen Gott zum Grunde legen, daß es ein Verhalten gegen Gott, welches vernünftig und löblich, welches den untadelhaften Trieben der Natur, welches der Natur des höchsten Wesens, und dem Verhältnisse, in welchem wir mit ihm stehen, oder welches hier einerley ist, den vernünftigen Begriffen von Gott und diesem Verhältnisse gemäß ist: so ist es leicht, vielerley Pflichten gegen Gott zu erkennen.

Die vernünftige Lehre von Gott stellt ihn uns als das mächtigste, gütigste und weiseste
We.

Wesen vor. Daraus erhellet, daß Ehrfurcht; Liebe, Dankbarkeit, Vertrauen, Gebet und öffentlicher Gottesdienst; allerdings Pflichten der Menschen in Ansehung Gottes sind.

1) Die Ehrfurcht gegen Gott gründet sich auf die vernünftige Vorstellung von seinen erhabenen Eigenschaften und Vollkommenheiten. Sie beweiset sich durch ehrerbietiges Stillstehen bey dem Gedanken von Gott; durch heiligen Gebrauch seines Namens, und der Erkenntniß, die wir von ihm haben; durch einen Wandel, daraus erhellet, daß wir bedenken, wir wandeln im Angesicht des Allgegenwärtigen. Sie ist nicht knechtische Furcht, sondern Furcht der Hochachtung.

2) Die Liebe zu Gott, die Lust an der Vorstellung von ihm und seinen Eigenschaften, verknüpft mit dem Bestreben ihm sich gefällig zu machen; gründet sich auf die Vorstellung, daß die größten Vollkommenheiten mit dem thätigsten Wohlwollen in seinem Wesen vereinigt sind, und auf die tägliche Empfindung seiner Wohlthaten. Sie ist uneigennützig; indem derjenige, der Gott rechtschaffen liebt, ohne weitere Absicht ihn liebt, weil er ihn lieben muß um seiner Güte willen; kein Verdienst aus seiner Liebe sich macht, noch vielweniger die Gräde desselben abmisset nach dem Werthe der Güter, die er von Gott empfangen zu haben glaubt, oder noch zu erhalten hoffet. Sie beweiset sich durch Gehorsam gegen seine Gebote. Die Dankbarkeit insbesondere ist desto mehr unsere Pflicht;

je größer die Wohlthaten, die wir von Gott empfangen haben, je unverdienter sie sind, und je reiner und uneigennütziger das Wohlwollen des Höchsten gegen uns ist.

Sie beweiset sich durch die empfindungsvolle Vorstellung der göttlichen Güte, bey allem Vergnügen, das wir genießen, bey allem Guten, das uns zu Theile wird; und durch Begierde sein Glück mit seinem Nebenmenschen zu theilen, durch Wohlthätigkeit, weil wir auf keine andere Weise unsere Dankbarkeit gegen Gott werththätig zu erkennen geben können. Es hat auch die Erfüllung dieser Pflicht eine unmittelbare Belohnung, sie erhöht das Vergnügen, und macht unsere Freude völliger, durch den Gedanken, daß der Allerhöchste der Geber des Guten ist, unserer gedenket, uns liebet.

3) Das Vertrauen auf Gott, welches sich auf die Erkenntniß der göttlichen Fürsorge, Weisheit und Güte gründet, beweiset sich durch Zufriedenheit mit allem dem, was uns ohne unser Verschulden begegnet, und was wir nicht von uns abwenden können; durch demüthiges Stillschweigen, wenn wir seine Wege nicht verstehen, wenn es in der Welt nicht so zugeht, wie wir glauben, daß es gehen sollte; durch aufrichtige Bereitwilligkeit, alle unsere Anschläge, Absichten und Wünsche dem göttlichen Willen zu unterwerfen. Das Vertrauen auf Gott ist nicht rechter Art, wenn es nur im Glücke und in guten Tagen zufrieden machet, so bald aber Noth vorhanden ist, wanket und fällt.

Darf

darf nicht seyn ein verwegenes Vertrauen, welches Wunder erwartet zur Vollendung eines unbesonnenen Unternehmens. Auch kein sicheres ruchloses Vertrauen, welches auf die göttliche Güte und Beystand rechnet, bey lasterhaften Handlungen und Gesinnungen.

4) Die Pflichtmäßigkeit des Gebetes einzusehen, muß man die mancherley Arten des Gebetes unterscheiden. Die Anbetung, ein aufrichtiges Gefühl, und darauf gegründetes Bekenntniß seiner Niedrigkeit vor Gott, ist eine natürliche Folge der Ehrfurcht, die wir vor Gott haben müssen, und heiligt das Gemüth. Denn wer getraut sich Gott zu denken, ihm sich zu nahen, wenn seine Seele voll Bosheit oder Unreinigkeit ist, wenn er von der Uebelthat herkömmt, oder eine Uebelthat vor hat? Die Bitte, das Gebet um Gewährung des Guten oder Abwendung des Uebels, gründet sich natürlicher Weise auf die Erkenntniß, daß von Gott alles Gute herkomme, alles in seiner Gewalt stehe, ohne seinen Willen nichts geschehen könne; auf die Erkenntniß unserer Unwürdigkeit, und Gottes freyer Güte. Sie ist also eine Folge vernünftiger Betrachtungen. Es kömmt aber noch hinzu, daß dadurch die für die Tugend so wichtige Vorstellung unserer Dependenz von Gott erhalten und immer erneuert wird; daß wir eben dadurch zur Dankbarkeit angeleitet werden; daß die Bitte, wie jedwedes Beten, durch die Vorstellung des heiligen Herrn, Schöpfers und Richters, das Herz heiligt und reiniget.

Und um dieses heilsamen Einflusses willen, denn das bittende Gebet auf die Rechtschaffenheit hat, glauben wir auch, daß Gott auf dasselbe achte und es erhöhe. Die Einwürfe, die dagegen gemacht werden, sind ungegründet, oder treffen nur gewisse Bitten, die nicht rechter Art sind. Die Fürbitte ist vernünftig, loblich, und ein Stück des pflichtmäßigen Verhaltens gegen Gott, weil sie eine natürliche Folge der Menschenliebe oder Brüderliebe ist. Denn bricht nicht unser Herz für sich selbst in Wünsche aus, für diejenigen, die wir lieben? Und ist es unrecht, wenn diese Wünsche gegen den Herrn und Regenten der Welt gerichtet werden? Nein, es ist die Wirkung der edelsten Neigung, wenn wir bey der Anberung des Höchsten an unsere Brüder gedenken, und ihnen Gutes wünschen, ihre Besserung, ihre Zufriedenheit begehren; und die Neigung kann nicht stark, nicht lebhaft seyn, wenn sie nicht diese Wirkung hervorbringt. Es scheint überflüssig, das dankende Gebet noch besonders zu rechtfertigen *).

5) Gleichwie es eines jeden Menschen Pflicht ist, seine Religionserkenntnisse möglichst zu vervollkommen, und in Vollkommenheit zu erhalten; also ist öffentlicher Gottesdienst Pflicht, um Erkenntniß Gottes und Religion auch bey andern zu erwecken und zu erhalten; und um sich öffentlich, zu den Pflichten, die die Menschen einander aus Religionsgründen schuldig sind, zu ermuntern, und gleichsam feyerlich mit einander zu verbinden. Die vernünftige

tige Einrichtung des äusserlichen Gottesdienstes, und die pflichtmäßige Ausführung eines jedweden, der demselben beywohnet, lassen sich daraus abnehmen.

- *) Um die Begriffe der alten Philosophen von der Nothwendigkeit und erforderlichen Beschaffenheit des Gebets kennen zu lernen, kann man unter andern nachsehen den PLATO in Alcibiad. II. des CLEANTHES poetisches Gebet in STEPHANI Poes. philos. pag. 49. oder bey CUDWORTH B. I. ch. IV. p. m. 432. ANTONIN I. 15. VI. 17. IX. 35. EPICET. apud ARRIAN. I. 6. II. 7. MAXIMUS TYR. dissert. XI.

§. 32.

Von Gottesfurcht, Unglauben, Aberglauben, Schwärmerey und Scheinheiligkeit.

Wenn richtige Erkenntniß von Gott, und dem Verhältnisse, in welchem wir mit ihm stehen, lebhaft und wirksam in einem Menschen ist: so schreibt man ihm mit Recht Religion oder Gottesfurcht zu. Und diese vortrefliche Eigenschaft der menschlichen Seele von andern Gemüthsbeschaffenheiten desto genauer zu unterscheiden, die einigermaßen den Schein von ihr annehmen können, und doch sehr davon unterschieden sind, wollen wir einige Merkmale der wahren Gottesfurcht noch besonders erwägen.

- 1) Sie gründet sich auf richtige Erkenntniß, betet nicht ein Idol an, unter dem Na-

men oder an Statt des wahren Gottes; und heget von der Natur des höchsten Wesens, und dem Verhältnisse, in welchem wir mit ihm stehen, keine Begriffe, die den vernünftigen Betrachtungen, die uns zur Erkenntniß Gottes führen, zuwider sind. Vollständig und ausführlich muß die Erkenntniß von Gott nicht nothwendig seyn, eine wahre Gottesfurcht zu gründen. Aber weil unvollständige und unausführliche Begriffe leicht falsche Folgerungen veranlassen können: so ist Vollständigkeit und Deutlichkeit bey der Erkenntniß von Gott allerdings zu suchen.

2) Wahre Gottesfurcht muß sich durch einen rechtschaffenen Wandel, besonders aber durch Menschenliebe nach ihrem ganzen Umfange, beweisen. Unfreundliches, mürrisches Wesen, Kaltzinn gegen seine Nebenmenschen, Stolz, Zanksucht, Lust zum Tadel und zu Aferreden, Intoleranz, Verdammungseifer und Verfolgungsgeist, sind Eigenschaften, die sich zwar oft bey Menschen finden, die den Schein der Gottesfurcht an sich haben, und denen man auch wohl Gottesfurcht nicht schlechthin absprechen kann; aber es sind unstreitige Beweise, daß die Gottesfurcht dieser Leute nicht rechter Art ist, oder ihr Herz noch nicht genug durchdrungen und erfüllet hat.

3) Wahre Gottesfurcht wirket allernächst Zufriedenheit mit seinem Schicksale, Gelassenheit bey widrigen Begegnissen, Behutsamkeit und Vorsicht in seinem ganzen Betragen.

Diese

Diese Merkmale sind hinreichend, die vernünftige Religion, die wahre Gottesfurcht, zu erkennen, und vom Aberglauben, von der Schwärmerey, der Scheinheiligkeit und dem Unglauben zu unterscheiden.

Viertes Hauptstück.

Vom pflichtmäßigen Verhalten in Ansehung der leblosen Geschöpfe und unvernünftigen Thiere.

§. 33.

Innerliches Recht der Menschen, die leblosen und unvernünftigen Geschöpfe zu ihrem Nutzen zu gebrauchen.

Dob es gleich nicht gewöhnlich ist, besondere Pflichten gegen die leblosen und unvernünftigen Geschöpfe in der Welt zu unterscheiden, so ist doch außer Zweifel, daß ein Mensch sich auch in Ansehung derselben pflichtmäßig und pflichtwidrig verhalten könne.

In Ansehung der leblosen Dinge dieser Erde hält es nicht schwer, das Recht, sie zu unserem Besten zu gebrauchen, darzuthun. In Ansehung der unvernünftigen Thiere aber können Bedenklichkeiten entstehen, und besonders wegen des Rechtes, ihnen das Leben zu nehmen,

B b 4.

auffer

auffer dem Falle der Bertheidigung *). Mit schlechten Gründen haben verschiedene alte und neue Philosophen dieses Recht beweisen wollen **). Die besten Gründe scheinen folgende zu seyn :

1) Das Beyspiel der unvernünftigen Thiere zeigt, daß es den Absichten Gottes und der Einrichtung der Natur wenigstens überhaupt nicht zu wider sey. Und da sich in Ansehung unserer kein Grund zur Ausnahme findet: so schliessen wir, daß der Wille Gottes sich auch auf uns erstrecke.

2) Die unvernünftigen Thiere verlieren weit weniger dadurch, als wir damit gewinnen, daß wir sie zur Speise gebrauchen. Und also ist dieser Gebrauch der Absicht der Schöpfung wahr: scheinlicher Weise gemäß ***).

*) Plutarch verdient über die Materie gelesen zu werden, im Anfange der Abh. Ob die Land- oder Wasserthiere klüger? und in einer besondern Abh. in den 2 Reden über diese Frage.

***) Pufendorfs I. N. tom. I. S. 506.

****) S. Betrachtung über die thierische Schöpfung; Th. II. Abth. III. u. IV.

S. 34.

Genauere Bestimmung dieses Rechtes.

Aus den Gründen dieses Rechtes erhellen aber zugleich die Grenzen desselben.

1) Es ist nicht erlaubt, mit unvernünftigen Thieren umzugehen, wie es einem einfällt. Nach aller Wahrscheinlichkeit ist auch ihre Glückseligkeit mit unter der Absicht der Schöpfung begriffen. Die Sympathie treibet uns zum Mitleiden und zur Güte gegen sie an. Und wir gewöhnen uns eben deswegen leicht zur Gleichgültigkeit und Grausamkeit gegen die Menschen, wenn wir erst gegen die Thiere, mit Unterdrückung der sympathetischen Gefühle, gleichgültig und grausam geworden sind.

2) Dieses Recht ist in Ansehung Gottes eine Erlaubniß, die er einschränken kann wie er will; wir sind in Ansehung seiner nie Eigenthümer.





Zweiter Theil.

Philosophische Ascetik,

oder

praktischer Unterricht von den natürlichen
Mitteln, zur Rechtschaffenheit und
Tugend zu gelangen.

Erstes Hauptstück.

Ausführlicher Begriff von der Tugend.

§. 35.

Genauere Bestimmung der Begriffe von Tugend und
Rechtschaffenheit.

Tugend ist kein leerer Name. Aber es ist ein
Name, der einen Begriff anzeigt, den
nicht alle Menschen, die den Namen gebrau-
chen, auf einerley Weise, die genau bestimmt,
sich gedenken. Daher die unterschiedenen Er-
klärungen der Philosophen, daher die von einan-
der abweichenden Lehrsätze.

Statt sogleich einen völlig bestimmten Be-
griff von der Tugend zum Grunde zu legen, der
vielleicht willkürlich seyn möchte; wollen wir
lieber diejenigen Aussprüche von der Tugend,
in Ansehung deren alle, oder doch die allermei-
sten.

sten übereinstimmen, vornehmen, um daraus den Begriff zu folgern.

1) Schon nach dem gemeinen noch ganz unentwickelten Begriffe, denkt sich ein jeder unter der Tugend die Quelle rechtschaffener, gemeinnütziger Handlungen, den Trieb zu guten Thaten.

2) Man behauptet einstimmig, daß die Tugend edel und ehrwürdig, die edelste, ehrwürdigste Eigenschaft des menschlichen Herzens sey; daß sie eine innerliche Schönheit habe; ganz schön und liebenswürdig sey. Sie kann also keine unreine Quelle guter und böser Handlungen zugleich seyn.

3) Zur Tugend gehört Wohlgefallen an dem, was recht ist. Mit Wohlgefallen, aus Neigung, thut der Tugendhafte, was recht ist.

4) Nicht jedwede Neigung und Trieb zum Guten, ist schon Tugend; nicht eine vorübergehende und abwechselnde, sondern stäte mit fertiger Ausübung verknüpfte Neigung, macht den Menschen tugendhaft. Und völlige Tugend ist ein Trieb zu allen Arten rechtschaffener Handlungen.

Dieses zusammen genommen, giebt die vollständige Erklärung der Tugend, daß sie die herrschende Neigung, zu thun was recht ist; oder die Stärke des Gemüthes, der Erkenntniß des Rechtes vor allen andern Bewegungsgründen zu folgen. Dieser Begriff kann auf vielerley Weise ausgedrückt, es können verschiedene Erklärungssätze aus diesem Grund-

Grundbegriffe hergeleitet werden. Aber er enthält nichts, was den für richtig erkannten Begriffen anderer Philosophen zumider wäre *).

Zugend ist also mehr denn Unschuld. Ein Trieb, der sich nur auf Furcht vor Strafe, oder auf eigennützige Absichten gründet, und nur durch solche Vorstellungen gereizet wird, ist noch nicht Tugend. Ein blinder Trieb, der ohne alle Absicht wirkt, wäre auch nicht, was wir Tugend nennen.

Wie verhalten sich Rechtschaffenheit und Tugend gegen einander? Es ist wohl ausgemacht, daß der rechtschaffene Mann (Vir bonus, homme de probité) Tugend haben müsse, und daß der Tugendhafte ein rechtschaffener Mann sey. Aber es scheint, man betrachte den Menschen nicht völlig aus einerley Gesichtspunkte, wenn man seine Rechtschaffenheit, und wenn man seine Tugend rühmt. Die Tugend nämlich findet sich eigentlich in der Thätigkeit, und wird nach den Handlungen eines Menschen geschätzt. Die Rechtschaffenheit aber zeigt sich schon in den Gesinnungen, und in den Grundsätzen, nach welchen ein Mensch den Werth der Handlungen bestimmt, sie billiget oder nicht billiget.

*) Man vergleiche, nächst den merkwürdigsten Begriffen der Alten, von den Erklärungen neuerer Philosophen, Wolfs Ethik, §. 64. Crusius §. 161. Darjes §. 5. 72. Abbt S. 323. SCHAFTESBURY Inquiry concerning virtue

virtue, B. I. part. II. et III. Abhandl. von den Tugenden und Belohnungen; S. 8. Search Licht der Natur, Th. II. S. 29.

§. 36.

Folgen zur weitem Erörterung.

Aus dem vorhergehenden Grundbegriffe läßt sich erweisen:

1) Daß nur eine Tugend. (Cic. Off. II. 10.)

In einer einzigen untheilbaren Bestimmung des Herzens liegt die Tugend. Findet sich diese, so ist Tugend im Herzen; fehlt sie, so ist bey allem äußerlichen Scheine doch nicht Tugend vorhanden. Aber wenn jede Neigung, die aus der Tugend entspringt, wenn jeder rechtschaffene Erleb, jede pflichtmäßige Art zu handeln, Tugend heißen soll; so lassen sich freylich viele Tugenden zählen: so wie eine und dieselbe physische Grundkraft die Namen mehrerer Kräfte bestimmet, nach der Mannigfaltigkeit der Gegenstände, auf welche, und der Umstände, in welchen sie wirkt. (Cic. fin. II. 14.)

2) Aber jede besondere Tugend muß aus der gemeinschaftlichen Quelle, aus der herrschenden Neigung, der erkannten Rechtmäßigkeit zu folgen, herrühren; wenn sie wirklich, im moralischen Verstande, den Namen der Tugend verdienen soll.

3) Wenn sie nicht auf diesem Grunde gebaut ist, so ist auch die thätige Neigung zum Wohl des Staates, die politische Tugend, nicht ächte Tugend.

4)

4) Die menschliche Tugend leidet Grade, als endliche Stärke und Fertigkeit. Welches ist aber der geringste Grad der Tugend? Wann fängt die Thätigkeit der rechtschaffenen Neigung an, Tugend zu werden? — So bestimmt sind unsere Begriffe nicht, daß wir solche Fragen beantworten könnten *).

5) Die menschliche Tugend läßt Schwächen zu; daß nicht zu einer Zeit wie zur andern die Kraft Gutes zu thun gleich stark und fertig ist; daß eingewurzelte Vorurtheile, Gewohnheiten und Temperamentstriebe sie noch bisweilen aufhalten. Aber die thätige Neigung zum Guten muß dennoch der beständige und zuletzt überwindende Zug im Charakter seyn.

6) Die Tugend kann nicht geschädet werden, nach den Handlungen allein, die sie verrichtet; sondern es kommt auf die innern Gesinnungen dabey an. (N. Pr. Ph. S. 60.)

*) Leidet denn die Rechtschaffenheit Grade, die allgemeine Neigung zu dem was recht ist, die billigende Neigung die Gesinnung, ob man das thun dürfe oder nicht, was unrecht ist? Vielleicht wollten die Stoiker bisweilen nur letzteres leugnen, wenn sie keine Grade bey der Tugend annehmen wollten. S. Cic. Paradox. III. I. Plutarch im Anfange der Abh. Wie jemand sein Wachsthum in der Tugend merken könne.

S. 37.

Begriff vom Laster oder der Lasterhaftigkeit

Laster oder Lasterhaftigkeit besteht in der thätigen Neigung, wider die erkannte Rechtmäßigkeit zu handeln; in der Fertigkeit, oder Stärke des Gemüthes, schändlichen Bewegungsgründen zu folgen, rechtschaffenen Bewegungsgründen entgegen zu handeln. Also

1) Lasterhaftigkeit setzt Erkenntniß voraus. Vergehungen aus Unwissenheit beweisen an sich noch keine Lasterhaftigkeit. Unwissenheit kann strafbar seyn, kann eine Folge der Lasterhaftigkeit seyn. Aber es kann auch einer Böses thun, ohne zu wissen, daß er Böses thut, es für gut oder für gleichgültig halten, der, so bald er zur Erkenntniß kömmt, davon abläßt. So war seine Neigung noch nicht Laster.

2) Ist thätige und herrschende Neigung. Regungen, die man, seiner Grundsätze eingedenk, oder vermittelst des stärkern Gefühls, gleich unterdrückt; Empfindlichkeit, der man nicht nachgiebt; einzelne Handlungen, die nur beweisen, daß man fallen kann, nicht daß man ordentlich schlecht einbergeht, beweisen noch kein lasterhaftes Herz. Aber die Neigung kann auch thätig seyn, ohngeachtet es noch nicht zur äußerlichen That gekommen ist. Und also kann Laster im Herzen seyn, wenn auch noch keine äußerliche That der Verschuldigung vollbracht ist.

3) Thätige und herrschende Neigung in einer Art der Handlungen, der erkannten Rechtmäßigkeit

mäßigkeit zuwider, beweiset Lasterhaftigkeit. Und wenn Tugend und Laster nicht in einem Herzen beisammen seyn können: so ist keine wahre Tugend, wo ein Laster herrschet *). Aber vielleicht können Tugend und Laster stundenweise abwechseln, Tage lang umwechselnd regieren? Man muß sich bey dem Namen der Tugend sehr wenig denken, wenn man einen solchen Wechsel einräumen will.

4) Aber Grade giebt es allerdings bey der Lasterhaftigkeit, und auch mittlere Charaktere; die man weder lasterhaft noch tugendhaft nennen kann.

* Wenn der Philosoph es auch hier genauer nimmt, als im gemeinen Leben manchmal geschieht: so verdient er doch darum keinen Tadel.

§. 38.

Was neben der Tugend seyn kann und seyn muß.

Die Tugend ist, für sich betrachtet, eine Bestimmung des Herzens. Aber was für Eigenschaften müssen, auffer dieser Bestimmung, da vorhanden seyn, wo wahre Tugend seyn soll? Wie ist der ganze Charakter eines Menschen beschaffen, welcher tugendhaft ist? Erfordert die Tugend gewisse Eigenschaften des Verstandes; oder darf es im Kopfe aussehen wie es will, wenn nur das Herz gut ist? Ist zur Tugend ein gewisses äußerliches Betragen, etwa gar ein gewisser Glücksstand nöthig? Muß der Tugendhafte

hafte niedrig, arm und verachtet, muß seine Gestalt traurig und verfallen seyn?

Der richtige Begriff von der Tugend muß die Antworten zu diesen Fragen hergeben; die außerdem verführen können, sowohl die wahre Tugend zu verkennen, weil sie gewisse zufällige Bestimmungen nicht hat, als auch um derselben willen Eigenschaften des Gemüths für Tugend zu halten, denen doch vielleicht das wesentlichste Merkmal fehlet.

Daß es bey der Tugend keinesweges gleichgültig seyn könne, wie es mit der Erkenntniß eines Menschen steht, läßt sich schon aus der Abhängigkeit des Willens vom Verstande abnehmen. Und hier eben unterscheidet sich hauptsächlich die Tugend, als ein verständiges Wohlwollen, von dem was man insgemein das gute Herz nennet, und als eine weise allgemeine Rechtsliebe von der Schwärmerey.

Hier läßt sich auch bestimmen, wie Weisheit und Tugend sich gegen einander verhalten. Es stiesse wider die gemeinen Begriffe an, wenn man sagen wollte, daß Tugend bey der Thorheit, und Weisheit beym Laster seyn könne. Unterdessen sind doch Weisheit und Tugend nicht völlig gleichgültige Namen. Weisheit bezieht sich mehr auf die Erkenntniß, zeigt aber eine Erkenntniß an, die den Willen zum Guten lenket; Tugend ist im Herzen, aber auf eine weise Denkungsart gegründet*).

*) G. MONTESQUIEU liv. XXVIII. ch. 41.

S. 39.

Züge zu dem vollständigen Charakter des weisen tugendhaften, oder des rechtschaffenen Mannes.

Die Namen des Tugendhaften, des rechtschaffenen Mannes, sind zu wichtig, als daß man es für überflüssig halten könnte, die allgemeinen Begriffe durch einige Züge, die sich dem Individuellen mehr nähern, einleuchtender zu machen.

Nicht aus einer unterscheidenden Kleidung, auch nicht aus einzelnen Handlungen, Worten, Mienen, wird der Tugendhafte, der wahre Weise, erkannt; sondern aus seinem ganzen Betragen. Eine Absicht muß aus allen seinen Handlungen hervorleuchten, die Absicht, durch sein Daseyn so viel Gutes zu schaffen, als ihm möglich ist. (Antonin. XI. 19.)

Er ist nicht bloß guter Bürger, getreuer Ehemann, dienstfertiger Freund. Er ist ein Menschenfreund.

Bersicht und Behutsamkeit in seinem ganzen Betragen, entfernt ihn eben sowohl von wilder Hitze, und dem Eifer, der die Ueberlegung hemmt, als vom flatterhaften Leichtsinne.

Er studirt seine Pflichten, um sie auszuüben. Er wird nicht ohne Fehler seyn, weil er ein Mensch ist; aber er wird nicht gleichgültig seyn bey seinen Fehlern. Er wird nicht, unter dem Namen der Schwachheiten, verderbliche Neigungen in sich herrschen und thätig seyn lassen, sondern mit allem Eifer wider sie streiten. Er wird

wohls eilen seine Fehlritte zu verbessern; sie werden seinen Eifer verdoppeln, sie werden ihn noch aufmerksamer auf sich machen. Demüthig und liebevoll gegen andere wird ihn das Bewußtseyn seiner Unvollkommenheit machen, aber hart und streng gegen sich selbst.

Nach einer guten That, die ihm etwas gekostet hat, wird er nun nicht lässig auf lange Zeit, als hätte er genug gethan. Auch wird er nicht muthlos, wenn etwa seinen guten Absichten einmal der Erfolg nicht entspricht. Er prüfet die Grundsätze, nach denen er handelt; sie sind richtig, er bleibt ihnen getreu. Der Nutzen unserer rechtschaffenen That ist oft vor unsern Augen verborgen, denket er. Gott aber wird die Bemühung dessen, der redlich nach seinen Gesetzen handelt, nicht vergebens seyn lassen.

- *) S. bey diesen und den folgenden Abschnitten, J. G. Campe Philosoph. Commentar über die Worte des Plutarchs; die Tugend ist eine lange Gewohnheit. Berlin 1774.

Zweytes Hauptstück.

Von den natürlichen Gründen der Tugend, und den Mitteln ihr Wachsthum zu befördern.

§. 40.

Natürliches Verhältniß der vornehmsten Triebe des Menschen zur Tugend.

Wenn man den Menschen in seinem natürlichen Verhalten, und so fern er sich selbst überlassen ist, beobachtet: so wird es wohl schwerlich jemanden scheinen können, daß je einer die Tugend als eine Naturgabe mit auf die Welt bringe; oder daß unter den Grundtrieben der menschlichen Natur einer sich finde, der unmittelbar und sicher zur Tugend führe.

Jene unleugbaren Grund- und Haupttriebe des menschlichen Herzens, vermöge deren jedweder Mensch sein Vergnügen und seinen Nutzen zu suchen bestimmt ist, dabey aber auch sympathetischen Antheil an dem anscheinenden Wohl und Wehe anderer Menschen nimmt; vermöge deren er das Große und Mächtige ehret oder fürchtet, vermöge deren er bey gewissen Eigenschaften und Verhältnissen liebt, und selbst geliebt und geachtet zu werden begehrt. — Alle diese Triebe sind, vermittelt ihres nächsten Gegenstandes, wodurch sie gereizet werden, noch
viel

viel zu wenig zum wahren Guten, zum besten, zum dauerhaft beglückenden, zum gemeinnützi- gen bestimmt, als daß ihnen so schlechterdings überlassen, der Mensch das Ziel der Tugend er- reichen, zur Neigung, das Rechtschaffene allen andern Beweggründen vorzuziehen, unmittelbar erhoben werden könnte. Vielmehr lehrt die Er- fahrung von allen diesen Trieben zur Genüge, wie leicht sie zum Bösen verführen können.

Sodann, wenn auch unter den natürlichen Trieben einer wäre, um welches willen der Mensch, wo nicht unmittelbar, doch gar bald bey weniger vorbereitenden Erkenntniß, der Tugend den Vorzug geben müßte: so offenbaret sich doch gar leicht, daß die edlen gutartigen Res- gungen dieses Triebes zu schwach sind, um die widrigen Antriebe bözartiger Neigungen zu über- winden.

Wenn man also auch nicht nach dem stren- gen Begriffe von der Tugend, darauf sehen wollte, daß dieselbe Erkenntniß der Pflicht, oder der Rechtmäßigkeit voraussetze, und Nei- gung etwas zu thun, weil man es für recht erkannt hat: so würde man demohngeachtet nicht behaupten können, daß durch die blossen Naturtriebe, ohne weitere Voraussetzung, der Mensch zur Tugend bestimmt sey.

Eben dieses läffet sich von den besondern An- trieben des Temperaments sagen*).

*) Wenn daher gleich in einer Bedeutung wird ge- sagt werden können, daß die Tugend dem Men-

ſchen natürlich; ſo wird es doch auch in mehr als einer Bedeutung verneinet werden können.

S. 41.

Die Tugend ſetzt Begriffe der höhern Erkenntniß und Besserung des Verstandes voraus.

Was erforderlich iſt, wenn jene bey ihrer allgemeinen Beſtimmung ſo leicht irre führenden Triebe, herrschende Neigung zum Guten, herrschende Neigung, dem, was bey möglichster Erkenntniß das Beste zu ſeyn ſcheinet, zu folgen, Tugend, werden ſollen; iſt aus der Zusammenhaltung der Begriffe, und aus der Geſchichte des Menſchen nun leicht zu erkennen. Erkenntniß deſſen, was, meiſt wider den erſten Anſchein, das beſte, was recht iſt, deutliche und lebhaftere, vernünftige Begriffe, Empfindlichkeit gegen die feinem Regungen, und Schwächung der ſinnlichen Triebe; kurz Besserung des Verstandes iſt unläugbar nöthig; wenn es gleich nicht das einzige ſeyn ſollte, was Tugend hervorbringen erfordert werden kann.

Ohne Zweifel muß also auch jedwede nützliche Beſchäftigung des Verstandes, wenn ſie gleich allernächſt nicht auf moralische Wahrheiten gerichtet iſt, jedwede Verfeinerung und Belebung des Gefühles des wahren Schönen und Erhabenen, an und für ſich betrachtet, der Beförderung der Tugend eher zuträglich als nachtheilig zu ſeyn erachtet werden.

Und

Und wenn dieses alles seine Richtigkeit hat; so kann auch nicht der Stand der thierischen Blindheit und Wildheit derjenige Zustand der menschlichen Natur seyn, von welchem am meisten Tugend zu erwarten ist; sondern es muß solches vielmehr das Alter der völligen sittlichen Ausbildung seyn. Daß es hiebey manchmal um eine Stufe aufwärts schlimmer aussehen kann, als eine Stufe rückwärts, ist dieser Behauptung nicht entgegen.

*) Die Geschichte des menschlichen Geschlechtes hat einigen geschienen das Gegentheil zu beweisen; daß nämlich die Cultivirung des Verstandes, der Tugend und den Sitten nachtheilig wäre. Allein ihre Gründe beweisen so viel nicht, als sie beweisen sollten. Man sehe unterdessen ROUSSEAU; Disc. sur les sciences, und sur l'inegalité; und FERGUSON History ect. part. II. 2. S. 133. seq. 140. seq. verglichen mit Iselns Geschichte der Menschheit.

§. 42.

Vorbereitung zur Untersuchung, ob Tugend ohne Religion seyn könne. Probe einer praktischen Tugendlehre ohne Religionsgründe.

Bey genauerer Untersuchung, wie viel von allen diesen natürlichen Gründen der Tugend erwartet werden könne; wird insbesondere die Frage wichtig, ob auch ein Mensch ohne Religion Tugend haben könne, oder genauer es zu bestimmen, ob ohne Glauben an einen Herrn

Herrn und Richter der Welt, und an ein anderes Leben, ein vernünftiger Mensch hinlängliche Bewegungsgründe vor sich finden würde, sich einer uneingeschränkten Rechtschaffenheit zu befließen?

So viel ist nun hiebey unlängbar, daß auch ohne Rücksicht auf die Religionswahrheiten, die Vernunft einem Menschen nicht erlaubt in den Tag hinein zu leben. Vielmehr finden sich auch da vielerley mächtige Antriebe, Pflichten gegen sich und gegen andere zu beobachten. Es wird in mancher Rücksicht nützlich seyn diese Antriebe aufzusuchen; und nachfolgende Betrachtungen stehen hauptsächlich zu dem Ende hier.

Wenn wir uns selbst auf eine vernünftige Weise lieben wollen: so dürfen wir nicht jeder Begierde nachgeben. Denn wie bald lehrt uns nicht die Erfahrung, daß unsere Begierden oftmals thöricht sind? Wie oft bereuen und verwünschen wir nicht, was wir vor kurzem heftig begehrten; oder erkennen den unerseßlichen Werth dessen, was wir verachtet und verworfen haben? Die Begierden der Vernunft unterwerfen, nicht nach einseitigen Vorstellungen eine Sache beurtheilen; nicht um jedwedes Vergnügens willen, so mit einer Handlung verknüpft ist, uns dazu entschließen; nicht um des damit allernächst verknüpften Mißvergügens willen uns abhalten lassen; eine Sache von allen Seiten, eine jede That nach allen ihren Folgen betrachten, auf die Zukunft denken: dieß sind Regeln, an die wir uns nothwendig gewöhnen.

wöhnen müssen, wenn unser wahres Wohl uns lieb ist, wenn wir dauerhaftes Vergnügen und Glückseligkeit suchen.

2) Wenn es der Mensch vermöge seines natürlichen Gefühls nicht für gleichgültig halten kann, wie er sich gegen andere aufführt; wenn etwas in ihm ist, so ihm Vorwürfe macht, so oft er erkennet, daß er Schuld sey an Unschuldiger Unglück und Verderben, daß er nicht gegen sie gehandelt habe, wie er wünschte, daß man gegen ihn im gleichen Falle handeln möchte; nicht so gehandelt habe, wie die Stimme der Natur ihm sagte, daß er handeln sollte: so hat er Ursache vorsichtig zu seyn in seinem Verhalten gegen andere; damit er nicht gegen die Gesetze der Natur handle, damit er nicht innerliche Unruhen, nagende Vorwürfe sich gründe; Vorstellungen, welche er zu unterdrücken vergebene Mühe anwenden würde, wenn sie auf Natur und Wahrheit gegründet sind. Und was für eine Quaal entsteht nicht oft aus der Empfindung der sich selbst verachtenden, verabscheuenden Seele?

3) Wie wohl ist dagegen dem, der sich beieffert, zu thun, was recht ist! der sich der Stärke bewußt ist, unordentlichen Begierden zu gebieten, seinen Leidenschaften Einhalt zu thun; der dem sympathetischen Gefühle getreu, das Vergnügen empfindet, welches demjenigen zu theil wird, der sein Herz erfüllen läffet von dem Eifer anderer Glück zu befördern, der seine Tugde mit löblichen Thaten bezeichnet, ein Mensch.

schensfreund ist, und Freude um sich her verbreitet! Wie glücklich ist der, der mit sich selbst, mit seinen Thaten, wenn sie vollbracht sind, zufrieden seyn kann, freudig zurücksteht in sein vollbrachtes Leben! *)

4) Wir können nicht gleichgültig seyn gegen die Urtheile anderer, nicht ruhig bey ihrem Tadel. Wenn sie uns auch nichts schaden können, so können wir doch nicht zufrieden damit seyn, daß sie uns verachten; und nicht zufrieden, wenn sie die Knie vor uns beugen, und wir selbst uns sagen müssen, daß sie innerlich uns verachten; wenn sie Beyfall uns zuwinken und laut zurufen, und wir selbst uns sagen, daß sie sich verstellen. In uns ist ein Richter, welcher, nach den nothwendigen Gesetzen des Beyfalls, der Hochachtung und der wahren Ehre, (N. pr. Ph. S. 32.) uns beurtheilet. Sagt uns dieser Richter, daß wir Hochachtung und Ehre und Beyfall nicht verdient haben: so befriediget uns nicht der Beyfall der ganzen Welt ausser uns. Die Einbildungskraft, gestärkt durch das Urtheil der Vernunft, stellt eine andere Welt in uns auf, wo Verachtung mit allen ihren verdrüßlichen Folgen aller Orten uns begegnet. Hingegen ist auch mehr, als aller Tadel derer die ausser uns sind, der Beyfall dieses innern Richters, auf die ewigen Gesetze der Wahrheit gegründet. Aber Beyfall verdienet nur was rechtschaffen ist. Was gesetzwidrig, was ungerecht ist, ist schändlich. Das Gemeinnützige, vom Wohlwollen veranstaltet, müssen

müssen die Menschen beobachten. Nur der Tugend ist befriedigender Beyfall gewiß; die Vernunft giebt ihr denselben. Je vernünftiger die Welt werden wird; desto mehr wird ein jeder seine Ehre in der Tugend suchen müssen.

5) Auch die Neigung zur Schönheit, Uebereinstimmung und Regelmäßigkeit, die Neigung zum Großen und Erhabenen, kann den Menschen Bewegungsgründe zur Tugend geben. Denn die Tugend ist doch wirklich schön, regelmäßig, sich immer gleich, und voller Harmonie. — Und wer muß nicht den Geist für groß und erhaben erkennen, der die Welt und die Ewigkeit umfasset, und sich selbst bezwinget? — Aber wenn der Lasterhafte so leicht von einem Bedürfnisse, von einer Vorstellung gefesselt, Welt, Zukunft, Vaterland, Freunde, sich selbst, seine Absichten und Entschlüsse vergißt; wenn er so oft thut, was er bald darauf verabscheuet, nicht thut, was er zu thun für vernünftig erkennt; wenn immer seine Gedanken einander anklagen, immer seine Begierden mit einander im Streite liegen, seine Anschläge wider den Zweck laufen, den er ausführen will: ist nicht sein Verhalten klein, niedrig, widersprechend und regellos?

*) S. vom Epikur CICERO fin. II. 30. vergl. I. 17. 18.

S. 43.

Genauere Bestimmung des wahren Verhältnisses der Religion zur Tugend.

So richtig diese Sätze sind, und so kräftig die Beweggründe, die darinn liegen, zur Erweckung weiser und rechtschaffener Entschlüssen werden können; so gewiß es auch ist, daß die wahren Bedürfnisse der Natur mit wenigem zu befriedigen sind, daß das Bessere Vergnügen das Wohlfeilste ist, und daß also die Glückseligkeit dieses Lebens, auch ohne weitere Rücksicht, bey beständiger vernünftiger Überlegung, mit einem menschenfreundlichen und gerechten Betragen nicht leicht im Widerspruche wird seyn können; so gewiß es ist, daß schon in Rücksicht auf dieses Leben der Tugendhafte, überhaupt betrachtet, rathsamer und weiser handelt, als derjenige, so lasterhaften Leidenschaften sich überläßt: so würde es dennoch weit gefehlt seyn, wenn man sich einbildete, daß Religion bey der Tugend etwas gleichgültiges, daß diese ohne Religion eben so gut, auf alle Fälle, gesichert werden könnte, als sie es mittelst derselben seyn kann; daß jene Vorstellungen bey vielen Menschen die gute Wirkung hervorbringen würden, die sie, unter gewisser Voraussetzung, bey einem und dem andern ohne Widerspruch hervorbringen können; und daß also nicht die meisten Menschen viel schlimmer, viel gefährlicher seyn würden, wenn die Vorstellungen von Gott und dem andern

dem Leben alle Wirkung auf ihre Gemüther verlohren hätten.

Denn außerdem, daß nicht geleugnet werden kann, daß nicht wenigstens in gewissen Fällen das Interesse dieses Lebens durch die Pflichten der Gerechtigkeit und Menschenliebe wirklich eingeschränket wird: so giebt es deren noch weit mehrere, wo denen, die einmal unordentliche Triebe in sich haben stark werden lassen, es so scheinen muß. Und überhaupt werden die Vorstellungen entfernter Vortheile oder übler Folgen, die ohne Religion noch statt finden, gar bald überwältiget, wenn der Mensch erst weit gekommen ist, daß er keinen allmächtigen Richter fürchtet, sondern in seinem Belieben sein höchstes Gesetz erkennt.

So wenig also auch ein Mensch der keinen Gott glaubte darum just im hohen Grade lasterhaft seyn müßte; so wenig es schlechterdings geleugnet werden dürfte, daß, bey einer gewissen natürlichen Gemüthsart, und einem gewissen Zusammenflusse äußerlicher Umstände, es geschehen könnte, daß ein Mensch Gesckmack an der Tugend fände; den Gesetzen nachzukommen, Gutes zu thun, sich zur herrschenden Neigung zu machen suchte: so unleugbar ist es, daß ein uneingeschränktes gemeinnütziges System des Rechtsverhaltens, ohne Religionsgründe vorauszusetzen, sich nicht richtig erweisen, und noch viel weniger die Befolgung desselben, ohne deren Einfluß, bey vielen sich erwarten läset.

Ein.

Hingegen zeigt sich bey weiterem Nachdenken, daß die Religion nicht nur dasjenige Mittel ist, welches auf alle Gemüther auf eine eigene und vorzüglich mächtige Weise wirkt, vom Bösen sie zurückzuhalten; sondern daß sie auch alle jene Beweggründe der Tugend sich zu befließigen, verstärkt, erweitert, erhebt, und neue ihnen beygefallet.

Ueber freylich kömmt es auch darauf an, wie die Religion beschaffen ist, die man aufstellt. Und es ist unleugbar, daß es Religionsmeynungen geben könne, die der moralischen Besserung, der Gerechtigkeit und Menschenliebe sehr nachtheilig sind. *).

*) Von neuern Schriftstellern, welche die von der Religion trennbaren Beweggründe zur Tugend in ihrer größten Stärke dargestellet haben, zeichnet sich vornämlich *Search* aus, im Lichte der Natur, Th. II. in den lezten Kapiteln. Es gehören auch hieher *SCHAFTESBURY* in dem *Inquiry concerning virtue*, und *HUME* in dem *Inqu. conc. the principles of morals*, Sect. IX. part. II. Wichtige Bemerkungen von der andern Seite findet man bey *MONTESQUIEU* E. des L. liv. XXIV. 2. 8. 14. in der *Morale d'Epictete par l'A. BATTEUX*, Par. 1758. artic. VI. in *Basedows Methodenbusche*, Th. I. Abschn. X. in dem *Magazin für Schulen*, B. III. St. 4. Art. I.

S. 44.

Praktische Vorstellung der Mittel das Wachsthum der Tugend zu befördern.

Der Vorsatz rechtschaffen zu seyn, ist noch nicht Tugend, wenn es gleich ernstlicher Vorsatz ist. Gar oft stirbt diese Frucht des guten Gedankens, ehe sie zur Reife kömmt.

Wenn die Begierde rechtschaffen zu seyn Tugend werden, wenn das Wachsthum der Tugend befördert werden soll: was ist zu thun? Es müssen die Gründe derselben, die erweckenden Vorstellungen, die zur Richtschnur angenommenen vernünftigen Grundsätze, in immer reger und lebhafter Vorstellung erhalten werden; es müssen die moralischen Gefühle immer mehr verfeinert und gestärket werden; es muß das Vermögen rechtschaffenen Bewegungen zu folgen, zur thätigen Neigung, zur Fertigkeit, zum Triebe werden.

Betrachte daher oft die Werke Gottes, die dir seine Weisheit und Güte, die Zeugnisse, die dir seinen Willen vorhalten. Bleib fleißig bey dir selbst und bey andern auf die Folgen der Handlungen acht. Betrachte das Laster oft in seiner Abscheulichkeit, die Tugend in ihrer Schönheit. Du hast das innere Wohlgefallen, die selige Selbstzufriedenheit, die die Tugend verschaffet, bereits empfunden. So erwecke dich durch das Andenken dieses heiligen Vergnügens zum neuen Eifer. Überdenke deine rechtschaffenen Grundsätze, und erneuere die

die Ueberzeugung durch öftere Wiederholung ihrer Beweisgründe. Die guten Gedanken in dir rege zu erhalten, unterlaß nicht den Umgang mit rechtschaffenen Leuten zu suchen, und solche Schriften zu lesen, die zur Tugend aufmuntern und gegen das Laster Abscheu erwecken.

Die guten Gefühle zu erhalten und vollkommener zu machen, muß man aufmerksam auf die geheimen Regungen seyn, vor Leichtsinnt und Leichtfertigkeit sich hüten; sich hüten, sie jemals zu unterdrücken; nie wider das Gefühl der Sympathie, oder wider die dunkeln Vorstellungen des Gewissens etwas thun; durch öftere Erwägung seiner Pflichten, die Empfindlichkeit gegen die Vorstellungen davon in sich erhalten und vermehren.

Das nöthigste aber ist, sich in guten Werken und in der Bezwingung böser Begierden zu üben. Ohne dieses wäre die Stärkung und Besserung des moralischen Gefühles nicht möglich: und die Speculationen über die Grundsätze des Rechtsverhaltens würde zu nichts helfen, sondern den Menschen, der wider die Erkenntniß handelt, nur desto verwerflicher machen und im Bösen verhärteten.

Also sey willig zum Guten. Bedenke, daß eine jede rechtschaffene That deine tugendhafte Neigung stärket; und daß also eine jede versäumte Gelegenheit Gutes zu thun, auch deswegen ein großer Verlust für dich ist. Die Schwierigkeit, das Unangenehme, so mit ei-

ner

ner rechtschaffenen Handlung verknüpft ist, muß dich nicht abschrecken. Je schwerer die Ausübung ist, je mehr Ueberwindung sie dich kostet, desto mehr hast du gewonnen, desto mehr nimmst auf einmal deine Tugend zu, wenn du sie vollbringst.

*) Gellerts moralische Vorlesungen, zweite Abtheilung.

Drittes Hauptstück.

Von den Hindernissen der Tugend, und den Mitteln dagegen.

§. 45.

Innerliche Gründe der lasterhaften Neigungen: Ob der Mensch von Natur böse?

Es würden ohne Zweifel die Gründe fehlen, wenn man behaupten wollte, daß je ein Mensch gewesen, in welchem nicht wenigstens unordentliche aufs Böse abzielende Begierden sich eingefunden. Der Tugendhafte hat entgegengesetzte Regungen in sich bezwingen müssen, ehe der Trieb zur Rechtschaffenheit herrschend in ihm geworden ist. Und diese Tugend ist nicht eine gemeine Eigenschaft aller, oder der meisten Menschen. Aus was für Gründen

Feders prakt. Phil. D d kömmt

Kömmt dieses? Was macht den Menschen böse? Ist er es von Natur; oder wird er es erst durch die verderbliche Wirkung äusserlicher Ursachen?

Freylich finden sich auch ausser dem Menschen schon Ursachen, oder wenigstens Anlässe seines moralischen Verderbens. Aber diese äusserlichen Ursachen würden nicht also auf ihn wirken können, wenn er innerlich anders beschaffen wäre. Und wenn wir den Menschen nehmen, so wie wir ihn vor uns finden; so entdecken sich bald diese innerlichen Ursachen böser Begierden und Neigungen. Die Macht der sinnlichen Vorstellungen, die stärkere Empfindung seines eignen gegenwärtigen Zustandes, vor den Vorstellungen des künftigen Schadens oder Vortheils, vor dem sympathetischen Gefühle des Zustandes anderer; dieses sind vermöge der Erfahrung natürliche Eigenschaften aller Menschen, und in ihnen liegt die Quelle verwerflicher Begierden. Daher kömmt es, daß der Mensch bald ohne Ueberlegung Böses thut, oder wider die Regung des Gewissens, wider die Vorstellung der Vernunft, hingerissen wird; bald mit Vorbedacht sich dazu entschliesset, weil er also seinem größern Vortheile nachzugehen sich überredet hat, da er die bessern Gründe nicht erwäget, oder für nichtig hält.

Man wird hieraus bald begreifen, wie sich darüber streiten lasse, ob der Grund der moralischen Unvollkommenheiten unserer Natur, in dem Körper, oder in der Seele, in dem Verstande

stande oder in dem Willen liege; und daß man ihn in einem wie in dem andern setzen könne; wenn man diese Theile des menschlichen Wesens nimmt, wie wir sie aus der Erfahrung kennen.

Aber einen besondern Grundtrieb zum Bösen im Willen, oder einen Grundtrieb zum Irrthum im Verstande anzunehmen, wird man keine hinlängliche Ursache haben. Vielmehr offenbaret sich, daß bey allen bösen Begierden jene nicht ganz verwerflichen, vielmehr auch die guten Handlungen bewirkenden, Triebe der Selbstliebe und der Sympathie zum Grunde liegen. Nur sind diese Triebe so beschaffen, daß sie durch betrügerische Vorstellungen gar leicht mehr gereizet werden können, als durch vernünftige Beweggründe. Eben so ist es gewiß, daß der Verstand dem Scheine der Wahrheit nachgeht, und daß darauf allemal unser Urtheil sich gründet. Aber daß neben der Unwissenheit oder Unvollständigkeit der Erkenntniß, die Neigung, das Interesse der Leidenschaft, sich dabey wirksam erweisen, wenn der Verstand dem betrügerischen Scheine nachgeht, ist ausgemacht. (Log. S. 74. ff.)

Gleichwie man nun nicht behaupten kann, daß diese Beschaffenheit unsers Denkens und Wollens nicht angeboren wäre, sondern von äußerlichen Ursachen erst veranlasset würde; und da ferner darinn böse Begierden also gegründet sind, daß sie bey jedweden äußerlichen Umständen in der Welt daraus entstehen müs-

sen; so führet uns also das Nachdenken sowohl, als die Erfahrung unmittelbar darauf, daß wir bekennen müssen, das moralische Uebel sey dem Menschen angebohren, und der Mensch sey von Natur böse, er bringe Dispositionen zu allerhand bösen Begierden und Handlungen mit in dieses Leben; ob man gleich nicht sagen muß, daß er lasterhaft gebohren werde *).

*) Diese Bemerkungen habe ich genauer erörtert im Neuen Emil, 2te Aufl. S. 117. 125.

S. 46.

Äußerliche Ursachen des moralischen Verderbens.

Unter dessen ist aus der vorhergehenden Betrachtung über den natürlichen Zustand des Menschen, und das Verhältniß desselben zur Tugend, leicht einzusehen, daß viel daran gelegen sey, unter was für Umständen die Ausbildung des Menschen angefangen und vollendet wird, und wie überhaupt die Dinge und Personen beschaffen sind, die ihn umgeben. Denn nach Beschaffenheit dieser äußerlichen Ursachen können aus jenen unbestimmten Grundtrieben gute und böse Neigungen erzeugt werden.

Unter den äußerlichen Ursachen des moralischen Verderbens sind die Menschen einander selbst die schädlichsten.

Nach

Nach einer weisen Einrichtung des Schöpfers, und zu den heilsamsten Absichten, entsteht frühzeitig im Menschen der Nachahmungstrieb. Und er ist aufmerksam auf anderer Urtheile von ihm selbst und von andern Dingen. Er nimmt Begriffe und Grundsätze von ihnen an, wird durch ihre Beyspiele gereizet, strebt nach ihrem Beyfall, fürchtet sich vor ihrem Tadel, und bildet sich vorseglieh nach ihnen. Unvorseglieh empfängt er auch fremde Gesinnungen mit den Empfindungen, vermittelt der Sympathie.

Wenn er hierbey nicht immer sich und sein Verhalten aufmerksam prüfet, nach den Grundsätzen einer richtigen Vernunft; was ist leichter, als daß unter so vielen Bösen ein ungebildeter Mensch zu lasterhaften Neigungen verführet werde?

Insbeshondere sind die Beyspiele und Lehren derjenigen verführerisch zum Verderben, deren Glück, Ansehen, gefällige Manieren und Geschicklichkeiten, Vollkommenheiten, die wohl ohne Tugend ein Mensch besitzen kann, leicht Begierde erwecken können, zu seyn, was sie sind, und folglich ihnen ähnlich zu werden. Denn diese unbestimmte Begierde läffet es nicht dabey bewenden, nur das von ihnen anzunehmen, was wirklich gut ist; sondern alles, was sie thun und denken, scheint gut und richtig. Ein vorzügliches Wohlgefallen an einzelnen Beschaffenheiten oder Theilen verbreitet sich leicht über das Ganze.

D. d. 1770. So

So nimmt der Mensch oft von andern irrige Meynungen an; und höret um derselben willen auf, sich der Tugend zu beflüssigen, wird gegen das Laster gleichgültig. Er hat sie nicht geprüfet, nie gehörig geprüfet; aber diejenigen, von denen er sie hörte, stehen in Ansehen, oder haben sich seine Liebe und sein Zutrauen erworben. So thut der Mensch oft etwas, bloß weil andere es thun, deren Stand, Name, oder Amt etwas anziehendes für ihn haben. Und er thut nicht, was die Vernunft bey ruhigem Nachdenken ihm vorschreibt; weil kein Beispiel ihn dazu aufmuntert, vielmehr diejenigen, auf die er merket, das Gegentheil thun.

Lasset uns nun die Mittel auffuchen, die diesen Gründen des Verderbens, diesen Hindernissen der Tugend, entgegen gesetzt werden können.

§. 47.

Von den Mitteln, böse Begierden zu bezwingen, und der Versuchung zu widerstehen.

Wenn der Mensch mit bösen Begierden zu streiten hat, in Gefahr ist, von ihnen hingerissen zu werden, zu thun, was die Vernunft und das Gewissen nicht gut heißen: so dienen folgende Regeln zur Bewahrung seiner Tugend und Unschuld.

Handl. 1) Untersuche den Werth dessen, was du
al: begehrest oder verabscheuest, in den Stunden
nylinen, aralebor. der

der Gemüthsruhe. Betrachte bey kaltem Blute den Gegenstand deiner Neigung auf allen Seiten, ob er auch wirklich das ist, was du dir vorstellst.

2) Wenn er noch immer reizend, noch immer wichtig scheint, noch immer mächtig genug ist, die erregte Gemüthsbewegung zu unterhalten: so bedenke auch die Folgen, die wahrscheinlicher Weise entstehen würden, wenn du der Begierde nachgäbest. Erwäge, ob dich nicht die Befriedigung dieser Begierde zu viel kosten würde, vielleicht die Mittel zu vielen andern Vergnügungen, vielleicht deine Ehre, vielleicht den Grund deiner Zufriedenheit.

3) Erwähne dich zugleich an jenes reine Vergnügen, das die Tugend gewähret, an jene selige, sanfte, ganz erfüllende Empfindung, die auf den Sieg über das Laster folget, an den frohen und starken Muth, den ein gutes Gewissen giebt, an die Zufriedenheit, die es im Glück und Unglück gewähret; und' betrachte dagegen das Leere, das Sinfällige, das Niedrige an dem Vergnügen, nach der die Begierde strebt, die dich jetzt erhitet. Wie bald könnte Reue und Verabscheuung darauf folgen!

4) Prüfe dich, ob du diese Empfindung, der du dich überlässest, diese Begierde, die du hegest, gerne jedermann wolltest wissen lassen? Frage dich, ob du Muth genug hättest, jenem rechtschaffenen Manne, vor dem du Ehrfurcht hast, unter die Augen zu treten, wenn er die That erfahren sollte, die du vorhast? Denke

den Tod — denke den unsterblichen Richter —
deinen Schöpfer!

5) Bedenke den schrecklichen Sag: Was geschehen ist, bleibt geschehen. Es bleibt die That, die Folgen dauern fort. Das Andenken bleibt, und kann eine Marter des ganzen Lebens für dich werden, in immer wiederkommenden Träumen schlafend dich ängstigen, wachend deine sanftesten Empfindungen dir unterbrechen.

6) Bedenke, was es für Schaden bringt, der Tugend einmal untreu zu werden, dem Laster einmal zu gehorchen.

Erfülle dich, scheinst du zu wanken,
Oft mit dem mächtigen Gedanken,
Die Unschuld ist der Seele Glück;
Einmal verscherzt und aufgegeben,
Verläßt sie dich im ganzen Leben,
Und keine Reu bringt sie zurück.

7) Fliehe endlich, wenn deine Neigung noch zu mächtig ist, die Gelegenheiten, die die Begierden erregen. Die Tugend kann oft den Sieg nicht anders erhalten, als indem sie flieht.

§. 47.

Mittel wider die Affekten, bösen Neigungen und Gewohnheiten.

Aber lassen dergleichen Betrachtungen, die Leidenschaften auch zu? oder wenn dieses nicht ist, wozu sollen die Regeln helfen?

Freya

Freylich helfen diese Regeln nichts, wenn sie zu spät kommen. Aber wer sein Herz zu bessern sucht, gewöhnt sich bey gesunden Tagen an dergleichen Betrachtungen, und drückt sich die Maximen des Rechtsverhaltens so tief ein, daß sich die Seele, vermittelst der natürlichen Verknüpfung der Gedanken, daran erinnern muß, wenn sie nun in einem Falle sich befindet, auf welchen die Regeln hinzielen, und auf welchen sie zum voraus schon bey der Betrachtung angewandt worden sind.

Flehen soll derjenige, der noch fliehen kann. Und jeder hat ja wohl bisweilen Stunden, oder Viertelstunden, wo die Vernunft hervorblickt, wo er einen Entschluß fasset. Hierbey nun an eine solche Regel sich erinnern, kann allerdings nützlich seyn.

Aber wohl dem, der die Begierde nicht bis zum Affekt steigen, die Neigung nicht Leidenschaft werden läßt!

Von Affekten ganz frey zu seyn, ist eine allzu harte Forderung. Aber vom Affekte sich nicht überwältigen zu lassen, ihn zu mäßigen, nie so stark ihn werden zu lassen, daß die Überlegung gehemmt wird, ist zur Bewahrung der Weisheit und Tugend unumgänglich nöthig.

Um diese Gewalt über die Gemüthsbewegungen sich zu verschaffen,

1) Gewöhne man sich durch oft angestellte Überlegung, mißtrauisch zu seyn gegen jede Vorstellung, gegen jedes Urtheil, so in uns

Handwritten notes and signatures at the bottom of the page, including the word "autapax" and a signature.

entsteht, wenn wir nicht bey kaltem Blute sind; mache es sich zum festen Grundsatz, keinen Entschluß auszuführen, der alsdenn entsteht, möchte er auch noch so vernünftig scheinen; nichts zu thun, so lang der Affect währet.

2) Deutliche Begriffe, richtige Vorstellungen von dem Werthe der Dinge, verhindern hauptsächlich die Affecten, so wie unrichtige und verwirrte Vorstellungen sie veranlassen. Wer den

Sag,
O curas hominum, o quantum est in rebus inane,

nach seinem ganzen Umfange immer recht im Sinne hätte, bey was für Gelegenheiten würde der wohl in Affect gerathen?

3) Bis wir so weise werden, kann ein gewisser Skepticismus allerdings gute Dienste thun. Wer zweifelt, ist noch fern von der Hitze des Affectes.

4) Wenn man eine Leidenschaft ausrotten will, die bereits eingewurzelt ist, und daher gar leicht ausbricht: so kann es gut seyn, wenn man sich erst kurze Termine sezet, während welcher man sich gewiß nicht von derselben überwältigen zu lassen gedenket; damit Muth und Aufmerksamkeit desto eher sich erhalten, wenn das Ziel nicht allzufern ist.

5) Man bemerke sich die Gelegenheiten, wobey und die Bewegungen, mit welchen der Sturm ordentlich anfängt; und verknüpfe damit in den Gedanken die zurückhaltenden Grundsätze und

Be

Betrachtungen, damit man sich zum Widerstand anschicke, weil es noch Zeit ist.

6) Ueberall Zeichen sich machen, die den guten Vorsatz und die Aufmerksamkeit stets rege erhalten, ist eine Genauigkeit, die bey einer so wichtigen Absicht, als die Bezwingung einer bösen Leidenschaft ist, vernünftiger Weise nicht getadelt werden kann. *)

*) Wenn man diese Regeln auf einzelne Leidenschaften angewandt und weiter ausgeführt lesen will: so sehe man SENECA de Ira; desgleichen im 94. und folg. 115. und folgendem Briefe.

§. 49.

Wider die Verführung.

Wenn man den Ursachen nachdenket, von welchen es hauptsächlich herkömmt, daß die Beispiele und Urtheile anderer einen so starken Einfluß auf das Verhalten des Menschen haben; so wird man wider die Verführung folgende Regeln ohne Zweifel für gegründet erkennen.

1) Was du einmal für wahr erkannt hast, *1760*
und für wahr erkennen mußt, so oft deine Ver- *o. h. u.*
nunft ruhig und frey genug ist, die Wahrheit *703*
einzusehen; das darfst du doch nicht bey jedem *ka*
Zweifel, bey jedem Scheine des Gegentheils, *o. h. u.*
sogleich aufgeben! Prüfe daher deine praktischen *703*
Grundsätze öfters, prüfe sie nach ihrem ganzen *o. h. u.*
Umfange, wiederhole oft ihre Beweise, und *o. h. u.*
wenn es dir nöthig scheint, auch die Gründe *o. h. u.*
des Gegentheils; prüfe sie in der Unterredung
mit

mit rechtschaffenen Leuten, prüfe sie als vor den Augen Gottes, prüfe sie als vor den Pforten der Ewigkeit. Aber wenn sie also bewährt worden sind: so laß dich nicht blendende Schein Gründe, feinklingende Sentenzen, oder die den Unwissenden und Thoren so gewöhnlichen Spötereien, davon abwendig und irre machen. Selten vernünftigen wohlüberlegten Grundsätzen getreu bleiben, ist das Kennzeichen eines wahrhaftig starken Geistes. Hingegen setzet nichts die Würde eines Geistes mehr herab, als jedweden Eindruck annehmen, und bey geringen Veranlassungen seine Gesinnungen und seinen Charakter verändern.

2) Laß dich nicht den Schein der äußerlichen Vollkommenheiten blenden. Ein Mensch kann klug und vollkommen scheinen, und ein Thor seyn, oder in einigen Stücken Beyfall verdienen, in andern aber Abscheu und Verachtung. Also hüte dich, jemanden sogleich zum völligen Muster dir zu nehmen, der um einiger guten Eigenschaften willen, wovon er auch vielleicht nur einen falschen Schein an sich hat, einen vortheilhaften Eindruck auf dich gemacht hat. Ja auch deswegen, weil wir unsere Schwachheiten leicht an andern lieben, sollen wir diejenigen am schärfsten prüfen, die uns am meisten gefallen. Kein Mensch ist ohne Fehler; keinem also kann man in allem nachahmen.

3) Laß dich nicht den Schein des Glückes blenden, Weisheit da zu suchen, wo Glückselig.

seligkeit zu seyn scheint. Ein Mensch kann glücklich scheinen, und Mitleiden verdienen. Und wenn er glücklich ist: so kann sein Glück eine Folge seiner guten Eigenschaften, oder blosses wandelbares Glück seyn. Aber du denkst es zu werden, wenn du nur in seine Fußtapfen trittst, und nimmst also seine Fehler an. — Denmach folge nicht den Beyspielen anderer blindlings, sie seyen auch wer sie wollen; sondern merke dabey immer auf deine innern Gefühle, und wenn du Zeit hast, so untersuche reiflich nach den Grundsätzen der Vernunft.

4) Aus Furcht zu mißfallen, aus Begierde zu gefallen, soll man nie thun, was unrecht ist. Denn was wider die Rechtschaffenheit ist, kann keinen aufrichtigen und dauerhaften Beyfall erwerben. Aber bey der Tugend gefällt man gewiß, so viel man den Menschen zu gefallen braucht; wenn es nur auch wahre Tugend ist. Und wenn man seine Tugend unter zweydeutigen Sitten und Beyspielen bewahren will: so zeige man sie gleich bey dem Eintritte, gleich bey der ersten Gelegenheit, halte nicht damit zurück, heuchele nicht erst aus Gefälligkeit. Das gegenseitige Betragen ist in vielerley Betrachtungen zu tabeln.

5) Man muß die Gesellschaft der Bösen meiden, wenn man kann und in Gefahr ist, von ihnen verführet zu werden. Die Laster sind ansteckend; zumal wenn ein Ansaß zur ähnlichen Neigung schon in uns ist. Bist du aber unter ihnen: so betrachte sie als Kranke, deren

Un-

Anblick dir deine Gesundheit nur noch schätzbarer machen muß. Desto schlimmer, wenn sie sich für gesund halten.

Das Lesen ist ein Umgang mit Abwesenden oder Todten. Diese Regeln sind also leicht auf die Lektüre anzuwenden. S. die zehnte von Gellerts moralischen Vorlesungen.

§. 50.

Von der Wachsamkeit und Selbstprüfung.

Aus den vorhergehenden Regeln folget noch eine Hauptregel der Tugendlehre, die goldene Lehre des Pythagoras, daß man am Ende eines jeden Tages seine Handlungen untersuchen, und seinen Gemüthszustand prüfen soll. Wenn der Rauch der Begierden vorbey, wenn der Traum des eingebildeten Glückes verschwunden; wenn jedes Wort, jede Begierde, jede Beschäftigung, jeder Bewegungsgrund, nach der That, bey ruhiger Selbstprüfung beurthellet wird: o, wie ganz anders erscheinen sie alsdann! Und welche Schande, wenn der Tag ungebraucht verflissen! Wenn keine rechtschaffene That in der Ewigkeit für ihn zeugen kann!

Ausser dieser täglichen Prüfung müssen wir öfters einsame Stunden, der Untersuchung unseres Lebens, unserer Neigungen, unserer Absichten, schenken; untersuchen, ob keine schädlichen Grundsätze sich eingeschlichen, ob kein guter Vorsatz entkräftet worden, ob keine böse Neigung keime. Der Nutzen solcher Untersuchun-

chungen ist groß. Aber es ist ein schlimmes Zeichen, wenn der Mensch auch nicht eine Stunde einsam, mit sich selbst vergnügt-zubringen kann *).

*) S. Stern's Predigten; die 7. und 12te des ersten Theils.

Viertes Hauptstück.

Von der Glückseligkeit und den Erwartungen des Tugendhaften.

§. 51.

Daß man bey der Tugend nicht unglücklich und ohne sie nicht glücklich seyn könne.

Bei den Moralisten ist kein Satz gewöhnlicher, als daß die Tugend der Weg zur wahren Glückseligkeit sey, daß man ohne sie nicht glücklich, und bey ihr nicht unglücklich seyn könne.

Weil doch die Glückseligkeit das gemeinschaftliche Ziel ist, nach welchem die Menschen streben, bald bey dunkeln bald bey klaren Begriffen: so ist der praktischen Moral daran gelegen, diese Sätze zu mehrerer Evidenz zu bringen.

Wir können es, vermittelst der (in der A. Pr. Ph. §. 22.) bewiesenen Sätze, von den Grunderfordernissen zum glückseligen Leben. Und
in

in Rücksicht auf jene Grundsätze wird es hier genug seyn, wenn wir bemerken:

1) Daß der Tugendhafte sein Glück, die Vortheile des Lebens, allein recht gebrauche.

2) Daß er die höchsten Güter kenne, und alle Güter nach ihrem wahren Werthe zu schätzen wisse.

3) Daß er seine Begierden vernünftig beherrsche, und sie zu mäßigen im Stande sey.

4) Daß er die Quellen des köstlichen Vergnügens in sich selbst habe; und beym Unglücke das kräftigste Mittel zur Beruhigung, das man nur haben kann, ein gutes Gewissen, und die Hoffnung einer bessern Zukunft.

Diese Hoffnung, die das Verhalten des Tugendhaften so oft im Leben bestimmt, krönt auch das Ende desselben. Standhaft und sich immer gleich, bleibt er auch in der Stunde, in welcher die Gefinnungen der Menschen so oft sich ändern. Sie, die oft eine Stunde der Verzweiflung ist, um welcher willen das ganze Leben bereuet und verflucht wird, ist ihm eine Stunde der frohesten Empfindung und der heitersten Aussicht.

§. 52.

Zweifel an der Tugend. Würdigung der natürlichen Tugend und ihres Trostes. Grenze der philosophischen Sittenlehre.

Aber wo ist der Tugendhafte, der ganz Rechtschaffene, der Weise?

Wo

Wo ist der Mensch, der aus reiner Liebe zum allgemeinen Wohl handelt?

Wo ist der Mensch, dessen ganzes Leben mit den Regeln des Rechtverhaltens genau übereinstimmt, dessen Gesinnungen immer so edel, dessen Begierden immer so rein, dessen Neigungen immer so thätig zum Guten, so standhaft bey den Versuchungen gewesen, als es seyn muß, wenn die Tugend völlig und unbefleckt, wenn ihre Frucht Gemüthsruhe, Zufriedenheit und fröhliche Empfindung seyn soll? *)

Wenn nun kein Mensch so vollkommen tugendhaft ist: so kann auch keiner bey seiner Tugend sich völlig beruhigen. Oft zwar wird sie sein Gemüth beruhigen, oft wird er sich bey den ungegründeten Urtheilen der Menschen, bey ihren Verfolgungen und Drohungen, getroßt in seine Tugend einwickeln können. Aber es werden Stunden kommen, wo beängstigende Unge- wißheit in ihm selbst entsteht, und sein Gemüth erfüllet.

Und womit soll sich denn also der Mensch be- ruhigen, bey dem Bewußtseyn seiner Unvollkom- menheiten?

Und womit sich beruhigen, wenn ihm sein Gewissen saget, daß er gethan habe, was er nicht hätte thun sollen, daß er nicht gethan ha- be, was er hätte thun sollen? Wie kann er das Geschehene ungeschehen machen, wie kann er die übel gebrauchten Stunden zurück rufen, um sie pflichtmäßig zu gebrauchen? Wie kann

er das Andenken der verwerflichen Thaten vertilgen?

Und wenn er dies Andenken nicht vertilgen kann: wie kann er machen, daß es ihm nicht mehr eine Quelle des Schmerzens ist? Wenn er das Geschehene nicht ungeschehen machen kann: womit kann er sich bis zur festen Beruhigung versichern, daß die Folgen davon ihn nicht treffen werden, so lange treffen werden, als sie fortwähren können, natürliche und durch die Gerechtigkeit des Beltrichters veranstaltete Folgen?

Soll er sich mit der Vorstellung der göttlichen Güte beruhigen; wenn ihm sein Gewissen sagt, daß der weislich gütige Gott, daß der Gerechte, nicht nach seinem eigennützigen Wunsche mit ihm verfahren könne; oder ihn wenigstens zwischen Furcht und Hoffnung ungewiß läßt? Soll er sich bereden, seine Handlungen wären nicht frey genug gewesen, um Strafe zu verdienen? Wider diese Ueberredung streitet nicht nur das natürliche Gefühl, und das sich selbst verdammende Gewissen; sondern auch die Vernunft muß bekennen, daß die Verhinderung des Bösen, daß das Beste des Ganzen, demohngeachtet Strafe des Übelthäters erfordern könne; wenn auch seine Handlungen nicht frey, nach jenem metaphysischen Begriffe, gewesen wären.

Kann das Böse durch Opfer gut gemacht, durch Opfer die Gottheit versöhnet werden?

Alle

Alle Völker opfern ihren Göttern. Aber was ist dieß für die Vernunft; ist Reue hinlängliche Genugthuung für das Böse? Sie kann das geschehene nicht aufheben. Und ewige Reue wäre doch auch ewige Strafe.

Ist es genug zur Verführung, das Böse nicht mehr zu thun? Erfordert die Verhinderung des Bösen alsdann keine Strafe, wenn nach einer langen Reihe von Uebelthaten der Übertreter aufhört zu sündigen?

Gesetzt auch ein Mensch könnte sich beruhigen, bey dem Grade des Eifers im Guten, und der Tugend, deren er sich bewußt ist; sehe wenigstens nicht im Lichte der Vernunft, was ihn schrecken könnte: **) so folgt doch daraus noch nichts wider einen höhern Unterricht, wodurch dem Menschen ein vollkommeneres Bild der Tugend vorgehalten würde, als er noch nicht gekannt hätte, und ihm das Urtheil gesprochen, daß er bey aller seiner Tugend auch selbst bey derjenigen, zu welcher diese neue Erleuchtung und dieser höhere Beystand ihm verhelfen könnte, dennoch vor den Augen des Allerheiligsten uhrein, seiner Erbarmung bedürftig, und ganz ohne Verdienst sey.

*) Das Buch, *de la fausseté des vertus humaines*. Amst. 1706. 2. voll. 8. übertreibt diese Zweifel. Es geschieht bey dieser Materie leicht, daß einer, wenn seine Beweise richtig wären, zu viel bewiesen haben würde.

**) Man sehe, wie Epiktet sich, wenn er stirbe, Gott zu übergeben gedenket, bey ARIAN. IV. 10. Skeptisch, aber doch ruhig, spricht Antonin vom Tode, II. S. 15. III. 3. Eine ausführliche Abhandlung über die Trostgründe der Alten wider die Schrecken des Todes steht in Meiners vermisch. philosoph. Schriften Th. II. S. 196. f.



Alugheitslehre.

GRESSET im Lustspiele Le Mechant.

Malgré tout le succès de l'esprit des me-
chans,
Je sens, qu'on en revient toujours aux
bonnes gens.



Klugheitslehre.

Einleitung.

§. I.

Grundbegriff der Klugheit, Nothwendigkeit der Klugheit neben der Rechtschaffenheit.

Es giebt Menschen, denen man ein gutes Herz, rechtschaffene Gesinnungen, auch einen aufgeklärten Verstand, und eine in den wichtigsten Dingen richtige Denkungsart nicht absprechen kann; und die demohngeachtet in ihrem Leben manchen Kummer und Verdruß sich zuziehen, dessen sie wohl hätten überhoben seyn können, ihrer Rechtschaffenheit unbeschadet. Menschen, denen ihre gute Absichten, und die darauf gegründeten Unternehmungen, des wohlüberdachten Planes, der gemachten Anstalten und ihrer Geschicklichkeit ungeachtet, doch nie glücklich hinausgehen; denen nichts gelingen will, die überall Hindernisse finden, Tadel, Haß, Verläumdung sich zuziehen, bey ihren besten Gesinnungen.

Singegen finden sich andere, welche, ohne so viele verdienstliche Eigenschaften zu haben, bey weit geringern Kenntnissen, ihre oft eigennützigten und gar nicht löblichen Absichten viel geschwinder erreichen. Wie jenen die Umstände immer zuwider zu seyn scheinen: so scheinen sie diesen immer günstig zu seyn und gleichsam zu Gebote zu stehen.

Daraus entstehen vielmals die Klagen jener rechtschaffenen Gemüther, daß ihnen das Glück zuwider, und nur denen günstig wäre, die es nicht verdienen; daß Redlichkeit und Rechtschaffenheit in der Welt zu nichts halfen. Und sie trösten sich zuletzt damit, daß sie für die Tugend litten.

Diese Klagen sind nicht allemal völlig ungegründet. Das Glück, oder vielmehr die Vorsorge, stimmt nicht immer mit unsern Absichten überein, wenn wir es gleich gut meinen. Aber meistens ist es eigene Schuld, was man dem Glücke zuschreibt. Und der Irrthum ist alsdann desto gefährlicher, weil er dem Ansehen der Tugend zu nahe tritt, und dem gerade entgegen ist, was von der Tugend die Weltweisen doch einstimmig behaupten.

Woran ist es denn aber gelegen, daß den erstern so wenig, und diesen so vieles, gelingt? Was ist es denn für eine Eigenschaft, die jenen fehlet, und mit welcher diese so vieles ausrichten? Jedermann wird antworten, die Klugheit. Aber was ist die Klugheit? Dieß wollen wir in dem folgenden ausführlich untersuchen.

den. Zum Grundbegriffe aber können wir, in Erwägung der vorausgeschickten Bemerkungen, annehmen, daß es die Fertigkeit sey, sich in die Umstände zu schicken; oder die Geschicklichkeit, seinen Absichten in allen Umständen sich gemäß zu bezeigen.

§. 2.

Vom Verhältnisse der Klugheit zur Weisheit. Der Begriff von der Klugheit wird genauer bestimmt.

Aber ist die Klugheit nicht schon in der Weisheit begriffen? Kann Klugheit auch ohne Weisheit und ohne Tugend seyn? Vollkommene Weisheit begreift freylich die Vollkommenheit, die in der Klugheit liegt, mit in sich. Unter dessen da wir bey der menschlichen Weisheit, Unvollkommenheiten übersehen müssen: dürfen wir wohl einem Menschen die Weisheit absprechen, wenn er die großen Absichten des Lebens sich richtig bestimmt, und nach denselben alle seine andern Absichten ordnet, ohnerachtet er sich nicht bey allen Umständen diesen seinen Absichten gemäß bezeigt; aus Unwissenheit, Vergessenheit, oder einer andern menschlichen Schwachheit, oftmals wider die Regeln der Klugheit anstößet?

Auf der andern Seite ist der Name der Weisheit zu wichtig, als daß man ihn schon deswegen einem Menschen zugestehen könnte, weil er die Mittelabsichten des vernünftigen Lebens geschickt zu erreichen weiß. Die Weisheit erhellet

hellet erst aus dem ganzen Plane des Lebens, den ein Mensch befolget.

Wenn die Zwecke, die ein Mensch auf das geschickteste befördert, wider die Hauptabsichten des vernünftigen Lebens streiten: ist dann seine Geschicklichkeit, sie zu befördern, Klugheit? So müßte eine Handlung Klugheit beweisen, die doch thöricht ist. Die Absichten der Klugheit müssen also vernünftig seyn, gut in Beziehung auf die wesentlichen Absichten des vernünftigen Lebens. Und dadurch unterscheidet sich die Klugheit von der Arglist, oder überhaupt von der List des lasterhaften Thoren.

Wahre Klugheit ist also der Weisheit subordinirt. Sie führet im vorkommenden Falle aus, was die Weisheit beschlossen hat. Nöthig neben der Weisheit ist sie eigentlich, wenn die Weisheit nicht alles voraus sehen, nicht auf alle Fälle einen völlig bestimmten Entschluß fertig halten kann.

Klugheit beweiset sich also in Ausübung der Pflichten, nicht nur der Pflichten gegen sich selbst, sondern auch bey der Ausübung der Pflichten gegen andere.

Da die Arglist von der Klugheit nur in Ansehung des Verhältnisses ihrer Absichten zu den wesentlichen Zwecken des vernünftigen Lebens sich unterscheidet: so kann letztere der ersten manche Kunstgriffe ablernen.

S. 3.

Klugheitslehre. Verschiedene Theile derselben.

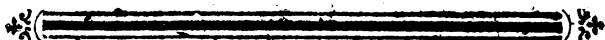
Der wissenschaftliche Unterricht von der Klugheit allein ist so wenig im Stande einen klugen Mann zu bilden, als der wissenschaftliche Unterricht von der Logik einen jedweden sogleich zu einem guten Denker macht. Aber einer wie der andere kann dem ohngeachtet vielen Nutzen stiften.

Es beziehen sich aber die Vorschriften der Klugheitslehre entweder auf besondere gesellschaftliche Verhältnisse, dergleichen zwischen denselben sich finden, die ein Haus oder einen Staat ausmachen, oder nur auf die gemeinen Verhältnisse, in denen sich alle oder die allermeisten Menschen ausserdem befinden. Daher die allgemeine Klugheitslehre, die Haushaltungskunst und die Staatsklugheit als drey Haupttheile unterschieden werden können.

* * * * *

Ausser den Lehrbüchern über die ganze prakt. Philosophie, in welchen die Klugheitslehre einen Theil ausmacht, finden sich viele vortreffliche Gedanken über die Klugheit in des B. GRACIAN *Homme de Cour*, desgl. in des Lord CHESTERFIELD'S Briefen.

Er-



Erstes Hauptstück

Allgemeine Klugheitslehre.

§. 4.

Grundgesetz der Klugheit. Grundeigenschaften
eines klugen Mannes.

Die allgemeine Klugheitslehre betrachtet den Menschen erst ganz für sich allein, nur als ein nach Absichten handelndes und dabey von andern Dingen außer ihm abhängendes Wesen; dann in demjenigen Verhältnissen auf andere Menschen, in welchen sich alle, oder die allermeisten Menschen befinden.

Wir wollen zum Grundgesetze der Klugheit einen Satz, der aus dem Begriffe der Klugheit unmittelbar folget, annehmen: Schicke dich in die Umstände, oder bezeige dich in allen Umständen deinen Absichten gemäß. Vermittelt desselben werden wir nun weiter die Grundeigenschaften eines klugen Mannes entdecken können. Folgende sind ohne Zweifel hauptsächlich hieher zu rechnen.

1) - Gegenwart des Geistes. Sie ist die Stärke des Geistes auf alles zu merken, was
was

was vorgeht, und schnell zu beschließen, was dabey zu thun ist. Sie macht, daß man auf eine anständige Weise auf alles, was vorgeht, Acht giebt. Und also steht ihr Flatterhaftigkeit entgegen. Sie macht, daß man eine unvermuthete Gelegenheit mit Vortheil etwas zu thun nicht vorbey läßt; daß man nicht aus Unachtsamkeit etwas thut, was einem schaden könnte; daß man wohl passende Antworten giebt; daß man nicht so leicht aus der ruhigen Fassung des Gemüthes kömmt, oder sich doch sogleich wieder zu fassen und zu helfen, alles sogleich wieder gut zu machen weiß, wenn man etwa durch einen Fehler, den man begangen, oder durch einen unvermutheten Zufall, in Verlegenheit gebracht worden ist. Es würde überflüssig seyn zu beweisen, wie nöthig alles dieses zur Möglichkeit eines klugen Verhaltens sey. Um sich aber diese Gegenwart des Geistes, durch Fleiß und Übung, so viel sich thun läßt zu verschaffen, ist ferner nöthig, daß man zum voraus auf allerhand Fälle denkt, die einem begegnen könnten, um an den Eindruck, den sie machen, und die Benutzung derselben sich zu gewöhnen; daß man mit solchen Personen umgeht, bey denen theils Gegenwart des Geistes nöthig ist, theils Handlungen, die sie einem lehren, zu sehen sind.

2) Vorsicht, bey der Unternehmung und Überlegung eines Planes. Dieselbe erfordert daß man auf alle mögliche Fälle voraus denkt,
nicht

nicht blindlings zugeht, und auf allerhand Erfolg sich gefaßt macht.

2) Behutsamkeit, bey der Ausführung, daß man nicht ohne Noth Schritte waget, die mißlingen können; nicht zu viel auf einmal waget; nicht zu bigig wird; nicht zu gefährlichen Mitteln schreitet, wo weniger gefährliche hinlänglich seyn können.

4) Muth und Entschlossenheit sind aber auch nöthig. Sie beweisen sich dadurch, daß man nicht die gute Gelegenheit über dem Berathschlagen vorbeystreichen läßt: daß man nicht durch unnöthige Bedenklichkeiten bey jedwem Schritte sich aufhalten läßt; daß man zur rechten Zeit kühn ist, und etwas waget. Gewiß gehöret Entschlossenheit zur Klugheit. Aber wer sagt uns jedesmal, ob nun die rechte Zeit; ob eine Bedenklichkeit erheblich ist oder nicht? Wenn ich antworte, die Klugheit: so zerschneide ich den Knoten, und löse ihn nicht auf. Aber es dünket mich, dieß sey die beste Antwort, die ich hier geben kann. Ueberhaupt muß eine Regel die andere bestimmen.

5) Biegsamkeit ist abermals eine der nothwendigsten Grundeigenschaften des Klugen. Ich verstehe aber sowohl die Biegsamkeit in Ansehung des ganzen Charakters, als in Ansehung des Planes seiner Anschläge. Die erste besteht hauptsächlich in der Geschicklichkeit, sich beständig dem andern von der Seite, in der Stellung, in dem Lichte sehen zu lassen, daß er nichts an uns entdeckt, als nur, was sehen zu lassen uns.

unserer Absicht gemäß ist; ferner in der Geschicklichkeit dasjenige zu vermeiden, was Verdrüsslichkeiten auf der einen oder der andern Seite nach sich ziehen würde. Die andere Art von Biegbarkeit besteht in der Fertigkeit die Einrichtung seines Planes, der Hauptabsicht ohne Beschadet, nach Erforderniß der Umstände abzuändern.

6) Wiederum aber ist auch Standhaftigkeit nöthig, Stärke bey seinem gefaßten Entschlusse zu beharren, so lange kein zweckwidriger Erfolg wahrscheinlich zu vermuthen ist. Aber die Grenzen der Standhaftigkeit, wo sie sich von der Zartnäckigkeit, Halsstarrigkeit und vom Eigensinne unterscheidet, im vorkommenden Falle zu beobachten, dies ist eben Klugheit, oder Glück.

S. 5.

Vorerfordernisse der Klugheit.

Diese erst bemerkten Eigenschaften, diese wesentlichen Bestandtheile der Klugheit, führen bey einigem Nachdenken auf andere Eigenschaften des Geistes, die wir Vorerfordernisse der Klugheit nennen können.

1) Ohne gewisse Eigenschaften des Erkenntnißvermögens, ohne scharfsinnige Beurtheilungskraft, ohne Lebhaftigkeit der Imagination, und ohne ein feines Gefühl, das statt des Nachdenkens dienet, lassen sich die Grundeigenschaften der Klugheit nicht gedenken.

Bey

Bei einem leeren Kopfe können diese Eigenschaften weder geübt genug seyn, noch im vorkommenden Falle die nöthige Erkenntniß bewirken. Daß Erfahrungsbegriffe der Klugheit vornehmlich zu statten kommen, erhellet leicht daraus, daß sie es mit Handlungen, mit individuellen Fällen, zu thun hat, und also bestimmte Begriffe brauchet. Daher kömmt Klugheit nicht vor Jahren, und aus Erfahrung wird man klug. Aber allgemeine Theorie systematisch durchgedacht hilft dazu, daß man die einzelnen Erfahrungen geichteter veranstalet, besser nuzet, geschwinde weiter kömmt, und nicht mit allzuvielm Schaden klug wird; und ist also auch nöthig.

2) Im Willen, oder wie wir das nennen wollen, was unsere Wirkungen und Zurückwirkungen im vorkommenden Falle lenket und bestimmt, kurz ausser dem, was eigentlich zum Verstande gehöret, sind gleichfalls noch einige Eigenschaften als Vorerfordernisse zur Klugheit unentbehrlich; vornehmlich Gewalt über sich selbst, bey den entstehenden Regungen, Begierden und Verabscheungen, daß man nicht, vom Instincte, von der Gewohnheit oder Lebhaftigkeit hingerissen, etwas unschickliches saget oder thut. Also Kalt Blut; eine Eigenschaft, welche die meisten Regeln der Tugend, und der Klugheitslehre voraussetzen.

§. 6.

Grundregeln der Klugheit in der menschlichen
Gesellschaft.

Die meisten Vortheile, aber auch die meisten Hindernisse, hat ein Mensch von andern Menschen zu erwarten. Aus der allgemeinsten Grundregel der Klugheit folget also die Grundregel der Klugheit im gesellschaftlichen Leben: Bezeige dich also gegen andere, daß sie deine guten Absichten befördern, oder wenigstens nicht hindern.

Diese Regel erfordert, daß man andere für seine Absichten, noch mehr aber, daß man sie für seine Person, einnimmt. Seinen Absichten muß man daher ein gefälliges Ansehen geben, die anstößige Seite wenigstens eine Zeitlang verbergen. Sich selbst muß man beliebt zu machen suchen durch sein ganzes Betragen. So vieler Gunst und Freundschaft sich zu erwerben als möglich ist, ist eine Hauptregel der Klugheit. Unterdessen setzet die Zwang, und selbst die nächste Absicht, so die Klugheit dabey hat, dieser Bemühung Grenzen. Wenn es aber auch nicht rathsam seyn sollte, um jedermanns Freundschaft sich zu bewerben: so ist doch dieß ausgemacht, daß der Kluge sich sorgfältig hütet, jemanden, wer es auch sey, ohne wichtige Ursache sich zum Feinde zu machen.

§. 7.

Wie man sich beliebt macht, und Feindschaften
ausweicht.

Um Gunst, Bewogenheit, Hochachtung,
Liebe, Freundschaft sich zu erwerben; muß man

1) Liebenswürdig und ehrenwerth seyn und
scheinen.

2) Also Vollkommenheiten haben, die der
Grund von Liebe und Hochachtung werden
können.

3) Man kann reelle Vollkommenheiten ha-
ben, und doch vielen mißfallen. Unsere Voll-
kommenheiten müssen andern nützlich, oder we-
nigstens nicht schädlich scheinen, wenn sie ihnen
gefallen sollen.

4) Daher ist die Gefälligkeit nöthig, Fer-
tigkeit sich so zu zeigen, und so zu bezeigen,
daß man gefällt. Dieß geschieht, indem man
allerley Gelegenheiten nutzt, den andern in
seinem Vortheil zu setzen; indem man nach-
giebt, wo man nachgeben kann; zu erkennen
giebt, man sey mit allem, was man vermag,
zu des andern Diensten verpflichtet. Aber
diese Gefälligkeit darf nicht so weit gehen, daß
man sich alles gefallen läßt, nicht so weit, daß
man keinen Charakter für sich hat, sondern im-
mer von den Umstehenden ihn bekommt. Sie
darf nicht bis zur unverschämten oder verderb-
lichen Schmeicheley gehen.

6) Aus gleichem Grunde ist Bescheiden-
heit nöthig. Die Bescheidenheit erfordert, daß
man

man sich nicht eine Ehre nimmt, oder mit Wohlgefallen erweisen läßt, die einem nicht gebührt; Ehrenbezeugungen nicht zu begierig suchet oder gar extrohet; mit seinen Vorzügen nicht prahlt; daß man die Ehre, die andern gebührt, ihnen gern und willig erweist; endlich daß man nicht entscheidend über alles spricht. Erst gut, wenn man sich wirklich überzeugt, wie wenig man Ursache hat stolz zu seyn, um desto natürlicher sich bescheiden zu beweisen; obgleich selbiges die Klugheit nicht unmittelbar fordert, und auch wohl mehr Bescheidenheit bisweilen auflegt, als man der wahren Selbsterkenntniß nach haben müßte.

6) Die Kunst durch Kleinigkeiten zu gefallen, durch die Manieren seiner Handlungen, und durch alles das äußerliche, was man in seiner Gewalt hat, die gute Lebensart, richtet in der Welt so viel aus, auch bey dem Mangel größserer Vollkommenheiten; so viele gründen blos hierauf ihr Urtheil von einem Menschen, weil sie nicht weiter sehen können oder wollen; daß diese Vollkommenheit einem klugen Manne keinesweges gleichgültig seyn kann. Aber er verläßt sich nicht auf sie allein; und er studirt sie durch Nachdenken über die Gründe, warum dieses und jenes gefällt, um zu sehen, was für Personen, und unter was für Umständen es eigentlich gefallen kann, wie lange es gefallen wird; und was etwa an seiner Stelle gebraucht werden kann.

Durch eine nach den vorhergehenden Regeln eingerichtete Aufführung wird man, indem man sich bey vielen beliebt macht, zugleich verhindern, daß andere nicht feindselig gegen einen handeln, die es außerdem vielleicht thun würden. Man wird aber zugleich auch tausend Gelegenheiten ausweichen, woraus sonst Feindschaften entstehen. Noch besonders kann man zu dieser Absicht folgende Regeln anmerken,

1) Sey behutsam im Reden, sonderlich von Abwesenden, oder unter Unbekannten.

2) Suche zu erfahren, wodurch der andere am leichtesten beleidiget werden kann, und bis du dieses weißt, sey eher zurückhaltend, als zu frey.

3) Laß dich nicht durch allzustarke Empfindlichkeit oder Argwohn verleiten, etwas für eine Beleidigung, für den Beweis einer feindseligen Gesinnung zu halten, was es nicht ist.

4) Gewöhne dich, das Misfällige, die Thorheiten und Schwachheiten anderer ertragen zu können.

§. 8.

Klugheit im Verhalten gegen Freunde, Gönner und Feinde.

Es ist nicht genug, daß man im Stande ist, sich beliebt zu machen. Dieß können viele Leute; und sie gewinnen gar nichts dadurch. Viel mehr ist das Vermögen, leicht für sich einzunehmen, durch den ersten Eindruck eine gute Idee von sich zu erwecken, ihnen schädlich. Man muß

muß in dem Besitze der Liebe oder Hochachtung, die man sich erworben hat, sich zu erhalten wissen; man muß wissen, den besten Vortheil davon zu ziehen.

Es ist also noch ferner nöthig:

1) Klugheit im freundschaftlichen Umgange; daß man den geringsten Schaden und den größten Vortheil davon hat. Man würde sich des köstlichen Vergnügens berauben, von ganzem Herzen, mit voller Empfindung, zu lieben, wenn man im freundschaftlichen Umgange die Beobachtung jeder Klugheitsregel aufs äußerste treiben wollte. Und man könnte eben dadurch auch des nahen Zweckes der Klugheit verfehlen. Ich muß, wie Cicero, die Regel verabscheuen, so zu lieben, als ob man einmal einander hassen würde. Aber mit großer Vorsicht seine vertrauten Freunde sich wählen; sein Vertrauen stufenweise schenken *); sich Mühe geben, zu erforschen, was der andere eigentlich an einem liebt; seinen besten Freunden ohne Noth keine Heimlichkeiten anvertrauen; von der Güte des Freundes keinen Gebrauch machen, der ihm beschwerlich werden könnte; und auch gegen Freunde höflich, in Kleinigkeiten gefällig, der Regeln der Zärtlichkeit und Hochachtung stets eingedenk seyn; sind gegründete Vorschriften der Klugheit, und mit dem Wesen der freundschaftlichen Liebe wohl übereinstimmend.

2) Die Klugheit im Umgange mit Vornehmern erfordert zwei Hauptstücke: Daß man sich immer in einer gewissen Entfernung von

ihnen hält, und daß man auf ihre Gunst nicht zu viel rechnet und bauet. Bestimmtere Regeln, so daraus fließen, sind: Sich nicht bey ihnen einzudrängen; nicht merken zu lassen, wenn man Fehler an ihnen entdeckt; Ihre Vertraulichkeit sich nicht verführen zu lassen, auch gegen sie vertraut zu werden; Ihnen nicht viele Erwartung von sich, und sich nicht viele Erwartung von ihnen zu machen; Sich immer im Stande zu erhalten, ihrer Gunst entbehren zu können.

3) In Ansehung derjenigen, die uns nicht günstig sind, erfordert die Klugheit, daß man immer auf die Ausöhnung mit Bedacht nehme, und also so hasse, als ob man einmal wieder gut Freund werden würde; daß man nicht ohne Noth etwas thue, wodurch man den andern verleiten könnte, noch feindselliger gegen einen gesinnt zu werden, als er es bisher war; daß man untersuche, warum der andere übel gegen einen gesinnt ist; daß man sehen lasse, man könne seinen Feinden schaden, ohne sie recht wissen zu lassen, was man zu thun Willens sey; endlich, daß man keinen Feind zu sehr verachte, und keinen zu sehr fürchte.

*) C. Cic. de Amicitia cap. 17.

§. 9.

Von der Klugheit eines Oberrn.

Ein Verhältniß; das in der allgemeinen Klugheitslehre noch besonders erwohnen zu werden

den verdient, ist das Verhältniß eines Obern. Wenn wir dieses Verhältniß mit der allgemeinen Grundregel der Klugheit vergleichen; so ergibt sich, daß die Klugheit eines Obern in der Geschicklichkeit bestehe, seine Befehle auf die leichteste und kräftigste Art geltend zu machen. Ein kluger Befehlshaber muß also die Triebfedern des Willens berer, die ihm gehorchen sollen, für seine Befehle zu interessiren wissen. (N. Pr. Ph. S. 50.) Dieß kann geschehen vermöge des Ansehens, welches seine Befehle für sich haben, vermöge desjenigen, welches sie von seiner Person, und endlich vermöge desjenigen, welches sie durch die willkürlich damit verknüpften Folgen bekommen. Hieraus entstehen folgende bestimmtere Regeln.

1) Ein Oberer muß, so viel sich thun läßt, seinen Befehlen dasjenige Ansehen zu benehmen suchen, bey welchem die Triebfedern des Willens seiner Untergebenen sich ihnen widersetzen; vielmehr das entgegenstehende Ansehen ihnen zu verschaffen.

2) Er muß Hochachtung, Liebe und Vertrauen gegen seine Person erwecken. Er muß also Vollkommenheiten, die der Untergebene lieben und hochschätzen kann, an sich sehen lassen. Er muß suchen den Beyfall derjenigen zu erhalten, deren Ansehen bey den Untergebenen groß ist. Er muß die Grenzen der liebevollen Herablassung und der gemein und verächtlich machenden Vertraulichkeit genau zu unterscheiden wissen.

3) Er muß seinen Drohungen und Verheißungen Gewicht und Ansehen verschaffen. Also muß er es in seiner Gewalt haben, angenehmes und unangenehmes widerfahren zu lassen, und von dieser Gewalt einen weisen Gebrauch machen; einen standhaften Willen zeigen; nicht die Grenzen seiner Gewalt überschreiten, keinen Befehl wagen, den er nicht im Stande ist durchzusetzen, oder nicht durchsetzen kann, ohne ungerecht zu handeln. Er muß mit Klugheit zu strafen und zu belohnen wissen. Zu dieser Klugheit gehört unter andern, daß man die geringsten Strafen, so lange als möglich, gebraucht, damit der Untergebene desto mehr zu fürchten hat. Ferner daß man, wenn man den Untergebenen straft, sich dadurch nicht selbst zu strafen scheinet. Klugheit bey Belohnungen ist es, daß man durch die Art, wie man etwas Gutes dem andern erweist, den Werth desselben erhöht; daß man einen allgemeinen guten Vorsatz dadurch erwecket oder stärket; daß man ohne es zu versprechen, hoffen läßt; man werde noch ferner dergleichen und noch mehr thun, wenn es der andere verdient.

§. 10.

Klugheit bey besondern gesellschaftlichen Verbindungen.

Zur allgemeinen Klugheitslehre kann auch noch der Unterricht von dem klugen Verhalten, wenn man Mitglied irgend einer besondern Gesellschaft ist, gerechnet werden. Und dasselbe
schel-

scheinet auf folgenden Regeln hauptsächlich zu beruhen.

1) Studiere den Geist der Gesellschaft; das heißt, die Denkungsart, die entweder die gesellschaftliche Absicht erzeugt, oder die Mitglieder, die den Ton geben, eingeführt und herrschend gemacht haben.

2) Erforsche, welches die mächtigsten in der Gesellschaft sind, die das Ganze am meisten in ihrer Gewalt haben.

3) Suche dich unabhängig zu erhalten, ohne dir diese Absicht merken zu lassen.

4) Mache dich wichtig, ohne beschwerlich zu werden.

5) Mit einem Wort also: Vereinige Verdienste mit Gefälligkeit.

§. II.

Von der Kunst die menschlichen Gemüther zu erforschen.

Verschiedene der vorhergehenden Betrachtungen führen auf die Kunst, die Gemüther der Menschen zu erforschen, als eine dem Klugen höchst nöthige Eigenschaft.

Es giebt gewisse allgemeine Hilfsmittel, vermöge deren man sich die Vorerkenntnisse sammlet, um in bestimmten Fälle vermittelst individueller Merkmale den Charakter und die Absichten eines Menschen zu entdecken. Dieses sind

1) Kenntniß der Welt, das heißt, dessen, was in der Welt zu geschehen pflegt, nebst dem

Ursachen davon, sonderlich den mancherley Gemüthscharaktern, samt deren Ursachen und Wirkungen. Geschichte, Philosophie, und Umgang mit der Welt verschaffen diese Kenntnisse.

2) Kenntniß seines eigenen Herzens. Sie ist nöthig als der Schlüssel zu dem Herzen anderer; aber freylich in der Absicht mit Behutsamkeit zu gebrauchen. Sie ist auch sonst nöthig, um vor sich selbst sicher zu seyn.

Zur Erforschung des Charakters und der Gesinnungen einer Person gehört bald mehr, bald weniger. Man kann sich irren, wenn man sich allzuleicht versichert hält. Und die Klugheit verbeut leichtgläubig zu seyn. Die Merkmale können, einzeln genommen, wohl alle trügen. Unterdessen werden folgende Regeln wohl zu gebrauchen seyn:

1) Sieh auf das Verhalten des andern im Affect und bey unvermutheten Vorfällen Acht. Erwäge, was ihn in Affect gebracht hat, wie er sich während desselben, und wie er sich darauf bezeugt hat.

2) Studiere den Geist seiner gegenwärtigen und vorhergehenden Lebensart und seiner Erziehung.

3) Sieh Acht auf das, was er thut, wenn er Herr von seiner Zeit ist; und wie er dasjenige einrichtet, was er in seiner Gewalt hat.

4) Auf die Gesellschafter, die er sich wählt; auf seine Freunde und Feinde.

5) Wie er sich in Gesellschaften mit Leuten von verschiedenen Ständen und Charaktern verhält.

6) Wie er sein Verhalten gegen dich ändert, wenn du dich ihm von verschiedenen Seiten, in deiner wahren, oder in einer angenommenen Gestalt zeigst.

7) Aus der Physiognomie läßt sich allerdings auch einiges schliessen. Wer dieses leugnen wollte, müßte nicht nur ausgemachten Grundsätzen, sondern dem täglichen Betragen aller Menschen widersprechen *). Aber bey allen diesen Regeln ist viele Behutsamkeit nöthig **).

*) J. L. Lavater von der Physiognomie, Leipz. 1772. 8. und Eb. Fragmente, 1776. f. 4.

**) Diese Regeln können gemißbraucht werden; deswegen sind sie aber nicht schlechterdings wider die wahre Klugheit, die der Tugend subordinirt seyn soll.

§. 12.

Von der Feinheit.

Undurchdringlich seyn ist noch mehr, als andere durchdringen *). Man kann wenigstens eben so viel Ursache haben, seine Gesinnungen und Absichten in gewissen Fällen zu verbergen, als andere auszuforschen. Die Geschicklichkeit, bey seinen Handlungen seine wahren Absichten und Gesinnungen zu verbergen,

gen, heißt Feinheit. Dazu ist hauptsächlich erforderlich,

1) Daß man völlig Herr ist über dasjenige, was einen verrathen kann, über seine Tienen und Worte.

2) Daß man andern keinen Anlaß giebt, einen erforschen zu wollen. Also ist die geheimnißvolle Diene nicht klug. Ein kluger Mann muß immer mehr seyn, als er es zu seyn scheint.

*) THOMAS in der Rede auf Sully.

§. 13.

Von dem argwöhnischen Wesen.

Die Regeln der Klugheit, vielleicht auch gewisse Erfahrungen, veranlassen in manchem Menschen ein übertriebenes Mißtrauen, ein argwöhnisches Wesen, welches nicht nur der Rechtschaffenheit, sondern auch der Klugheit, zuwider ist.

Es ist aber das Mißtrauen übertrieben, wenn man das mögliche vermuthet, der Wahrscheinlichkeit zuwider; und folglich, wenn man keinem Menschen Redlichkeit und Ehrlichkeit zuschreibt.

Ehrticht ist ein solches mißtrauisches und argwöhnisches Wesen, nicht nur, weil man in beständige Angst und Kurbe dadurch gesetzt wird; sondern auch deswegen, weil man dadurch in seinen Absichten gehindert wird, indem man oft die besten Mittel ungenutzt läßt.

3u

In dem macht man sich dadurch nothwendig be-
 wieseln verhaft; da ein offenherziger und vertrau-
 licher Mensch sich doch gute Freunde machet,
 und dadurch weiter kömmt, als ein anderer mit
 seiner äuffersten Behutsamkeit.

Zwentes Hauptstück.

Allgemeine Lehren der Haushaltungs- Kunst.

§. 14.

Grundbegriff der Klugheit beym Haushalten.

Die Haushaltungskunst, oder die Klug-
 heit beym Haushalten in der vollsten
 Bedeutung, besteht in der Geschicklichkeit,
 die vernünftige Absicht der häuslichen Gesell-
 schaft, die Vollkommenheit seines Hauses, zu
 befördern *Aufgaben*

Sie beziehet sich also eigentlich auf ein
 Haus, ein Haushalten, eine Familie, oder
 doch eine von den kleinern Gesellschaften. Et-
 niges davon aber läßt sich auf das Verhalten
 einer einzelnen Person, in Ansehen des Er-
 werbes und Gebrauches der äußerlichen Güter,
 anwenden. Und vieles auch auf die Verwal-
 tung des Eigenthums größerer Gesellschaften.
 Nach dem also erweiterten, in anderer Rück-
 sicht aber verengten Begriffe kann die Haus-
 hal-

haltungskunst erklärt werden durch die Kunst, äußerliche Güter so zu gebrauchen, daß der größte Vortheil daraus gezogen wird.

Wenn sie aber insbesondere als die Wissenschaft, die Absichten der häuslichen Gesellschaft zu befördern, betrachtet wird: so fragt es sich, wann es mit einer solchen Gesellschaft wohl stehe? Und die Antwort scheint diese zu seyn: Wenn nöthiger Vorrath von äußerlichen Gütern des Lebens vorhanden ist, und vernünftig gebraucht wird.

Aus diesem Begriffe wollen wir die allgemeinen Lehren der Haushaltungskunst herzuleiten suchen.

§. 15.

Bey einer klugen Haushaltung muß ein Plan zum Grunde liegen, nach welchem das Haushalten bestehen kann.

Die Klugheit überhaupt sich nicht gedenken läßt bey einem Verhalten, ohne Plan und Grundsätze, aufs Gerathewohl eingerichtet: also läßt sich besonders eine kluge Haushaltung nicht gedenken, ohne daß die mancherley Absichten, die dabey vorkommen, die vielerley Theile, aus welchen das Geschäfte der Haushaltung besteht, nach gewissen Regeln bestimmt, und mit einander in Verbindung gebracht, kurz nach einem vernünftigen Plane geordnet sind.

Der Plan des Haushaltens wird aber vernünftig seyn, wenn, durch Befolgung desselben,
die

die Mittel und Bedürfnisse des Hauses beständig in einem dem Wohl des Hauses gemässen Verhältnisse erhalten werden können. Folglich

1) Muß man vor allen Dingen sein Hauswesen kennen.

2) Muß beständig über alles Rechnung geführt werden.

3) Muß man dahin trachten, daß nicht nur fürs Gegenwärtige, sondern auch in der Zukunft, es nicht am nöthigen Auskommen fehle.

4) Hierbey wird sich ergeben, ob eine Reformation nöthig ist oder nicht. Wenn sie nöthig ist, so muß vor allen Dingen auf Verminderung der Ausgaben gedacht werden. Denn die Vermehrung der Einkünfte hat man weniger in seiner Gewalt. Nur muß man am rechten Orte, besonders nicht also sparen, daß man sich dadurch die kräftigsten Mittel, in bessere Umstände zu kommen, entzieht.

5) Wenn man auf Vermehrung der Einkünfte denken will: so ist erstlich zu untersuchen ob man nicht das, was man bereits hat, besser nutzen könne, als man es bisher genuzet hat. Wenn man ganz neue Mittel gebrauchen will: so ist darauf zu sehen, ob es wahrscheinlich genug ist, daß man etwas dadurch gewinnen werde. Etwas zu wagen, ist nicht wider die Klugheit. Aber allzu vieles, oder allzu leichtsinnig, zu wagen, ist das gewisste Zeichen der Thorheit.

§. 16.

Von der nothwendigen Aufsicht im Hause.

Den Plan der Haushaltung gut zu entwerfen wissen, macht noch keinen klugen Haushalter. Er muß auch befolget werden. Dazu ist eine zweckmäßige Vereinigung der verschiedenen Kräfte, und Absichten der verschiedenen Personen, die zum Hause gehören, nothwendig. Und diese erfordert,

1) Daß jemand die Aufsicht und Auctorität im Hause habe.

2) Wenn die Herrschaft im Hause unter mehreren Personen getheilt ist: so muß jeder Theil bedacht seyn, das Ansehen des andern bey den Untergebenen zu erhalten. Es scheint auch ratsam zu seyn, daß jedweder einen gewissen Theil des Hauswesens zur vorzüglichsten Aufsicht übernimmt.

3) Jedwede Person aber, die Ansehen im Hause haben will, muß die bereits oben gegebenen Regeln beobachten (§. 9.), die sich leicht auf die Untergebenen in einer Haushaltung werden anwenden lassen.

§. 17.

Einige der vornehmsten Hindernisse der guten Wirthschaft.

Weil Einigkeit im Hause nöthig ist: so müssen also die Ursachen der innerlichen Zwietracht aus dem Wege geräumt werden. In Ansehung der Personen, die die Herrschaft ausmachen,

den, ist Uneinigkeit auf eine verdoppelte Weise zweckwidrig. Aber auch zwischen der Herrschaft und den Bedienten ist sie zu vermeiden. Endlich ist auch unter der Dienerschaft Zwietracht wider den Zweck der guten Haushaltung, doch eine gewisse Uneinigkeit manchmal hier noch wohl zu gebrauchen.

Ein grosses Hinderniß der guten Haushaltung wäre ferner die Unreue der Hausgenossen. Man muß dazu keinen Anlaß geben; man muß sich hüten, argwöhnisch sie zu vermuthen; aber, wenn solche offenbar ist, durchaus keine Nachsicht dagegen haben.

Es giebt auch äusserliche Hindernisse der guten Haushaltung. Diese sind besonders die Feindschaft der Nachbarn, und aller derer, die einen Einfluß auf das Haus haben können; ferner Verbindungen, die Aufwand verursachen, den man nicht aushalten kann. Weder zum wahren Vergnügen des Lebens, noch zu irgend einer vernünftigen Absicht kann es nöthig seyn, einen Aufwand zu machen, der einen endlich um die Mittel, den nothwendigsten Bedürfnissen des Lebens zu begegnen, oder um den Namen eines ehrlichen und rechtschaffenen Mannes, bringt.

§. 18.

Ein Paar Regeln zur Klugheit beim Heurathen.

Nicht nur das Aufkommen und der Wohlstand eines Hauses, sondern die ganze Glückseligkeit des Lebens, hängt so sehr von der Wahl
 Feders pract. Phil. G g des

des Ehegatten ab; daß ich keinen Anstand nehme, etliche Regeln für die Klugheit bey'm Heurathen, die oft genug nicht beobachtet werden, hier vorzulegen.

1) Man wähle nicht eher, als bis man wahrscheinlich auf die vortheilhafteste Art wählen kann.

2) Man wähle mit kaltem Blute, nie im Affecte.

3) Man sehe vor allen Dingen auf diejenigen Eigenschaften der Person, die zur Absicht der Verbindung, die man eingehen will, am nöthigsten sind.

*) Viele gute Haushaltungsphilosophie findet sich in Kirzels Wirthschaft eines philosophischen Bauers, II. Aufl. 1774. 8.



Второй и третий разделъ о Государствѣ
и о томъ, какъ онъ долженъ быть устроенъ.

Томъ. Шалер. 2-ой. Тит. 2-ой.

Drittes Hauptstück.

Grundriß der Staats-Klugheit.

quantum in vita valet seruum,
tanquam in civitatibus homo.
Erster Abschnitt.

Von der besten Einrichtung der Grundverfassung und Regierungsform in einem Staate.

§. 19.

Grundbegriff von der Staats-Klugheit.

Der vornehmste Gegenstand der Klugheitslehre ist der Staat. Je mehr es bey der Wohlfahrt der Staaten und ihrer Mitglieder auf Umstände ankömmt: desto mehr beruht dabey auf Klugheit (§. 1.) Man kann sich die Staats-Klugheit als ein Stück der Privatklugheit gedanken, als Klugheit des Bürgers, sein Glück unter den Umständen, in denen er sich in der bürgerlichen Gesellschaft befindet, zu befördern. Gewöhnlich versteht man aber darunter die Klugheit in Ansehung der öffentlichen Angelegenheiten, in Anordnung und Regierung des Ganzen.

Da der weiseste Regent bey einer üblen Grundverfassung des Staats gar oft unüberwindliche Hindernisse seiner klugen Anschläge und Absichten findet; so wie die beste Staatsverfassung

§ 2

lung

fung bey einer unklugen Regierung viel nachtheiliges nicht verhindern kann; da gar vieles bey der Staatsklugheit von Zeit und Umständen abhängt, und dem jedesmaligen Regenten daher überlassen werden muß, hingegen ewiges auf alle Fälle nöthig, oder doch das rationelle und sicherste ist, so verfällt die Staatsklugheit natürlich in zween Theile, wovon der eine die nöthigen Grundanstalten und die Regeln der Klugheit bey der Grundverfassung der Staaten untersucht, und der andere die Maximen, die ein kluger Regent in Ansehung der verschiedenen Staatsangelegenheiten zu befolgen hat.

Wer sich die Begriffe von Staat und Staatsangelegenheiten nur ein wenig entwickelt: der sieht bald bey der Staatsklugheit einen so weitläufigen Umfang, so viel Haupttheile, solche Tiefen, so viele nöthige Hülfskennnisse, daß sie ihm in ihrer ganzen Vollkommenheit mehr ein Innbegriff vieler Wissenschaften, die mehrere Menschen beschäftigen können, als nur bloß ein Theil einer der philosophischen Wissenschaften scheinen wird: zumal wenn sie in derjenigen Bestimmtheit gelehrt oder gelernt werden soll, die die Anwendung in einzelnen Fällen erfordert.

Gleichwie unterdessen die Untersuchungen der Politik keinem in der bürgerlichen Gesellschaft lebenden und zum Nachdenken aufgelegten Menschen lange gleichgültig bleiben, und auch im Privatstande politische Einsichten manchen Nutzen stiften können: also lassen sich auch von einer allgemeinen Einleitung in die Staatsklugheit,

heit wie solche innerhalb der eigentlichen Grenzen der Philosophie gegeben werden kann, schon einige erhebliche Vortheile erwarten.

* * * * *

Die vornehmsten Handbücher über die Staatsklugheit nach ihrem ganzen Umfange sind die *Institutions politiques* par Mr. le B. de Bielefeld, nouv. edit. 1767. 2. voll. 8. Ein dritter Theil, eigentlich Statistik, ist 1772 dazu gekommen. Jos. von Sonnenfels *Grundsätze der Policey, Handlung und Finanzwissenschaft*, 3 Th. 8. dritte Aufl. 1770. f. Achenwalls *Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen*, 2te Aufl. 1763. Wegen des genauen Zusammenhangs der einzelnen Theile der Politik findet sich bisweilen in Werken die dem Titel nach nur einzelne Theile enthalten sollen, auch die mehresten den übrigen zugehörigen Lehren ausführlich behandelt. Um so viel mehr dürfen J. H. G. von Justi, und Stewarts Werke über die Staatswirthschaft hier schon angezeigt werden. Des Aristoteles acht Bücher über die Politik verdienen auch noch immer gelesen zu werden.

§. 20.

Grundregeln der Staatsklugheit aus den vernünftigen Zwecken der Staatsvereinigung hergeleitet.

Wenn wahre Klugheit allemal gute Absichten durch erlaubte Mittel befördern muß; so ge-

hört auch dieses zum Wesen und zu den Grundgesetzen der Staatsklugheit. Alle vernünftige Absichten beziehen sich zuletzt auf die Beförderung der Glückseligkeit. Der Zweck der Staatsvereinigung ist Beförderung der gemeinschaftlichen Glückseligkeit durch gemeinschaftliche Kräfte und Gesetze. Sicherheit ist die erste und nothwendigste der daraus entstehenden Absichten; Sicherheit in Ansehung der Person, der Besizungen und aller wohlgegründeten Gerechtsame. Eine weitergehende und höhere Absicht ist die Erleichterung und Beförderung jedweber Mittel zur Glückseligkeit, zur Vollkommenheit des äusserlichen und innerlichen Zustandes. Diese Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft, mit dem geringsten Verlust der Vortheile, der ursprünglichen Freiheit und Unabhängigkeit, zu erhalten, ist ein natürlicher und gerechter Wunsch aller vernünftiger Menschen. Dieses zu bewerkstelligen, muß daher Grundgesetz der wahren Staatsklugheit seyn.

§. 21.

Uebersicht der Haupttheile der Staatsklugheit, zufolge der angezeigten Absichten und Grundregeln.

Um dieses zu bewerkstelligen muß also darauf gedacht werden, wie sowohl innerliche als äusserliche Sicherheit gegründet und erhalten werde. Zu dem Ende müssen die Gerechtsame möglichst genau und deutlich bestimmt werden; sowohl diejenigen welche der Souverän
und

und die übrigen Glieder der Staatskörper, gegen einander haben, und in welchen das Staatsrecht besteht, als auch diejenigen welche die Untertanen und Bürger gegen einander zu erkennen haben. Auch die Verbrechen, die ihnen gebührenden Strafen, und die Art der gerichtlichen Untersuchung derselben, müssen also bestimmt seyn. Wozu denn nicht nur Gesetze, sondern auch Richter und Gerichtshöfe, Repräsentanten und Sachwalter erfordert werden.

Aber um die Glückseligkeit eines Staates möglichst zu befördern, sowohl durch Verhinderung des Bösen, als durch Beförderung des Guten, sind noch andere Gattungen von Gesetzen und Anstalten nöthig. Nämlich

1) Um unvorsehlichen Schaden, den einer sich selbst oder andern verursacht, zu verhüten; desgleichen Verbrechen zu verhüten, dadurch, daß man die Gelegenheiten, Antriebe und ersten Anfänge derselben austrottet oder aus dem Wege räumt;

2) Um allerhand gute gemeinnützige Triebe zu erwecken, desgleichen die Vortheile der einzelnen Gewerbe und Nahrungsweige dahin zu bestimmen und übereinstimmend zu machen, daß die Wohlfahrt des Ganzen aufs beste befördert werde.

Jenes ist das Geschäft der Policy in der gewöhnlichen engern Bedeutung *). Dieses ist der eigentliche Zweck der Staatswirtschaft.

Aber das Wohl der Staaten fordert bey ihrer Gründung und Regierung auch Aufmerksamkeit auf die auswärtigen Verhältnisse und Angelegenheiten im Frieden und in Kriegszeiten. Kunst der Unterhandlungen, und Kriegskunst, sind einzelne Theile dieses einen Stückes der Staatsklugheit.

Alle diese Anstalten erfordern öffentliche Einkünfte. Diese auf die zuträglichste Art zu gründen und ausfindig zu machen, soll die Finanzwissenschaft, auf die beste Art aber sie zu verwalten und zu heben, die Cameralwissenschaft lehren; diese Worte in engerer Bedeutung genommen **).

*) Ueber die verschiedenen Bedeutungen dieses Namens s. des Hrn. v. Sonnenfels Grundsätze der Policen §. 29; des Herrn v. Justi Grundf. der Policewiss. zw. Aufl. 1759. §. 2. 3. Ein sehr brauchbares Werk über die Policen- und Cameralwissenschaft (Staatswirthsch. und Finanzwiss.) ist noch J. H. E. Bergius Polizen- und Cameralmagazin, 9 B. 4. 1767, 74. Abendess. Neues Pol. und Cam. Magaz. 1775. Es ist für Deutschland, was in Ansehung der Französischen Policen und sonderlich der in Paris, das große, und Russländern freylich auch brauchbare, Werk des de la Mare ist, *Traité de la police*, 4. voll. fol. edit. 2. 1729.

***) Es ist nicht zu verwundern, wenn sich die Grenzen dieser verschiednen Theile der Politik nicht genau unterscheiden lassen, da derselbe Gegenstand oft

ist in verschiedenen Beziehungen der Politik gleich wichtig ist.

§. 22.

Einige Bemerkungen über die Mittel, durch gute Justiz vor Unrecht zu schützen.

Die Absicht des gegenwärtigen Grundriffes der Staatsklugheit geht nicht weiter, als, neben der Uebersicht des Ganzen, die vornehmsten der einzelnen Grundsätze und Untersuchungen derselben einleuchtend zu machen. In Ansehung des Justizwesens ergeben sich bald folgende Grundsätze als wahr und wichtig.

1) Keine Gesetze zu geben, die nicht in Ausübung gebracht werden können.

2) Bey jedem Gesetze nicht nur die eine Absicht, die dadurch befördert werden soll, sondern auch die übrigen, die darunter leiden könnten, vor Augen zu haben.

3) Nicht durch die Gesetze oder Strafen Anlässe oder Reize zum Bösen zu erwecken.

4) Der Obrigkeit hinlängliche Gewalt zu verschaffen, um die Gesetze in Ausübung zu bringen.

5) Hinlängliche Aufsicht zu bestellen, auch auf die Richter und alle Personen, durch welche die Rechtspflege betrieben werden soll.

Aber gleichwie die genauere Bestimmung dieser Grundsätze bey der Anwendung überall viele Schwierigkeiten verursacht: also ist insbesondere dieß hiebey eine wichtige aber schwere Frage, wie am besten verhindert werden könne, daß

nicht wider die Absicht der Gesetze, und die höchste Regel der Gerechtigkeit, in der Form des Rechtes jemanden Unrecht widerfähre; und wie weit demnach der Richterspruch an den Buchstaben der Gesetze gebunden werden müsse.

§. 23.

Von der Verstopfung einiger entfernter Quellen der Beleidigungen.

Das Böse in der Geburt zu ersticken, oder in seinen entfernten Gründen schon es zu verhindern, ist die Absicht der höhern Weisheit und Klugheit. Da verführerische Gelegenheiten, Müßiggang und Bedürfniß als die gemeinsten solcher entfernter Quellen der Beleidigungen bekannt sind: so muß die Staatsklugheit zuvörderst Anstalten gegen dieselben machen. Nöthig sind also

1) Anstalten für und gegen die Armen, daß nicht durch allzugroße Bedürfnisse, denen sie nicht anders wohl abzuhelfen wissen, entweder die Gefühle für andere erstickt, oder die Armen selbst aufgerieben werden; hingegen auch nicht unter der Gestalt der Armuth Müßiggänger ernährt werden, oder Missethäter Sicherheit erhalten. Die Erlaubniß des Bettelns scheint daher, wenigstens in Ansehung fremder, oder überhaupt nicht ganz unverdächtiger Personen, nicht gestattet zu werden *).

2) Anstalten gegen alle Arten gefährlicher Müßiggänger, oder zur unschädlichen Beschäfti-

ttung derselben. Nur erfordert die Klugheit auch richtige Begriffe vom Müßiggange.

3) Verbote gegen solche Zusammenkünfte und Verbindungen, aus denen sonst nicht so leicht zu verhindernde Uebel entstehen; oder doch hinlängliche Aufsicht über dieselben.

4) Möglichste Entfernung schädlicher Beyspiele.

*) S. Zur Minderung des menschlichen Elendes. Danz. 1775. 8. S. 105 ff. Some's Versuch über d. Gesch. der Mensch. B. II. B. X.

§. 24.

Ueber die Ideen einer völligen Gemeinschaft oder Gleichheit der Güter.

Weil in Rücksicht auf verschiedene dieser Quellen der Beleidungen und Unruhen im Staate, eine gar zu große Ungleichheit der Bürger in Ansehung des Vermögens mit Grunde für gefährlich angesehen werden kann: so haben verschiedene Gesetzgeber darauf gedacht, wie durch die Grundverfassung diesem Uebel begegnet werden könnte. Einige sind auf die Gemeinschaft der Güter verfallen, andere auf Gleichheit des Eigenthumes.

Gegen jene sind schon längst überwiegende Einwürfe gemacht worden*).

Nach wird in Rücksicht auf die mehreren aus den vernünftigen Staatsabsichten entspringenden Grundsätze eine beständige und völlige Gleichheit der Besitzungen nicht für möglich erkannt
wer-

werden können. Unterdessen kann hierinne doch auf vielerley Weise etwas geschehen. Gewisse Einschränkungen des Rechtes der Vererbung, des Ankaufes, der Verschuldung, der Aussteuer bey Verheurathung, der Schenkungen, durch die bürgerlichen Gesetze, sind nicht ganz zu verwerfende, aber nicht nur der Freyheit unangenehme, sondern unter gewissen Umständen leicht zu schwache Mittel. Mehr ist, auffer den Armenanstalten, von allerhand Arten von Affecuranzen zu erwarten.

- *) *G. ARISTOTILES* Polit. II, 3. 5. Auf diese verworfene Idee gründet sich auch das politische System des hochbetitelten Buches: *Code de la nature, ou le veritable esprit de ses loix — Quaeque diu latuere canam — par tout chez le vrai sage.* 1760. 8.

§. 25.

Anstalten zur Verhinderung unwillkürlicher Beschädigungen, sonderlich in Ansehung der Gesundheit und des Lebens.

Sich selbst sowohl als andern verursachen oftmals Menschen Schaden, bisweilen unbestimmlich großen Schaden, ohne ihn zu wollen, aus Unwissenheit, Unvorsichtigkeit, oder andern nicht dorthin zielenden Antrieben. Unvernünftige Thiere und leblose Elementen thun daselbe. Es sind daher Verbote und Anweisungen und allerhand Anstalten dagegen nöthig. Dahin gehören besonders

1)

1) Feueranstalten, sowohl Feuersbrünste zu verhüten, als auch den schädlichen Folgen derselben zu wehren;

2) Anstalten gegen die Verunreinigungen der Luft und Ausbreitung der ansteckenden Krankheiten der Menschen und Thiere.

3) Verhinderung der Einfuhre, des Verkaufs, oder sonstigen Gebrauchs schädlicher Nahrungsmittel.

4) Vorschriften, um den Gebrauch anderer gefährlicher Dinge unschädlich zu machen.

§. 26.

Noch mehr von der Sorge für das Leben und die Gesundheit der Einwohner. Von der Bevölkerung.

Es ist kein Zweifel, daß es nicht den wesentlichsten Zwecken der bürgerlichen Gesellschaft gemäß sey, auf die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit der Mitglieder zu sehen, sowohl wegen der Wohlfahrt des Ganzen, die davon abhängt, als auch des Werthes, den diese Güter für jeden Menschen insbesondre haben; und also alle dazu nöthige Verordnungen und Anstalten bald anfangs zu machen.

Ob aber ein so wesentlicher Zweck und unmittelbares Grundgesetz der Staatsklugheit die möglichste Bevölkerung oder Vermehrung der Anzahl der Mitglieder und Einwohner in einem Staate sey, als einige Poli-

tiker anzunehmen scheinen, daran läßt sich zweifeln *).

Auch haben die gewöhnlichen Mittel, durch Beförderung der Ehen und ihrer Fruchtbarkeit, durch öffentliche Verpflegung verlassener Kinder, durch Verbot der Auswanderung der bisherigen, und Aufnahme neuer Einwohner, die Bevölkerung zu betreiben, bey einigen allerdings vernünftigen und wichtigen Gründen, doch auch an sich schon einige Bedenklichkeiten.

- *) Man vergleiche hiebey besonders Züsmilchs göttliche Ordnung zc. Sonnenfels Th. 1. S. 36. u. a. Des Freyh. von Sess Freymüthige Gedanken über Staatsfachen. Und Stewart B. 1. K. XI. XIV; Arthur Young's Political Arimethiks 1774. 8. desgl. Mosers Patr. Phantas. Th. II. Et. 1.

§. 27.

Von den Beschäftigungen der Einwohner und den Quellen der Reichthümer.

Sowohl das Leben und die Gesundheit der Einwohner zu erhalten, als auch ihre Anzahl, und überhaupt die Kräfte des Staats vermehren zu können, wird es hauptsächlich auf die Bestimmung derselben zu nützlichen Beschäftigungen, und die Beförderung des Fleißes bey denselben ankommen.

Es ist gewiß, daß in Beziehung auf die verschiedenen Arten und Stücke der Vollkommenheit des Menschen und des Staates die mehrere
Nah.

Nahrungsarten und Beschäftigungen nicht immer einen gleichen Werth haben; gewiß ist auch, daß Handlung, Städtische Gewerbe und Ackerbau bey einer gewissen Proportion sich wechselseitig unterstützen und befördern. Dem noch aber scheint behauptet werden zu können, daß, wo es nur irgend möglich ist, der Ackerbau als die nützlichste Art der Beschäftigung und vorzüglichste Quelle des wichtigsten Reichthums der Staaten angesehen werden müsse.

Außerdem scheint noch die Absonderung der Ackerleute vor den mehresten andern Gewerben zum allgemeinen Grundsatz angenommen werden zu können; die Frage hingegen, ob es zu tráglich, daß die Fabrikanten und Handwerker zugleich Kauf- und Handelsleute seyn, im Allgemeinen sich nicht sicher genug beantworten zu lassen. So wie auch die mehresten andern Punkte, die bey den mancherley Gewerben und Nahrungsarten zu erhaltenden Vortheile betreffend, von Zeit und Umständen dergestalt abhängig sind, daß sie vielmehr der Klugheit des Regenten überlassen, als durch Grundgesetze veranstaltet werden müssen.

Eines aber verdient noch in Rücksicht auf die beyden vorhergehenden Stücke der Staatsklugheit angemerkt zu werden, daß, was gleich anfangs als Zweck der bürgerlichen Gesellschaft sich zu erkennen giebt Sicherheit des Eigenthums und Freyheit, immer auch zu den vornehmsten Mitteln gerechnet werden muß, die andern Absichten des Staates, und insbeson-

sondere Bevölkerung und Industrie, zu befördern.

§. 28.

Mittel, die Sicherheit des Staates vor auswärtiger Gewalt zu gründen.

Es lassen sich vielerley Mittel gedenken, wie ein Staat vor auswärtiger Gewalt gesichert, wie verursacht werden könne, daß der Angriff auf den Staat schwer und bedenklich, die Vertheidigung derselben aber leicht und kräftig werde. Ueberhaupt aber wird solches entweder durch auswärtige Kräfte, mit denen man sich vortheilhaft verbindet, oder durch die eigenen Kräfte des Staates bewerkstelliget werden müssen. Wie, in Rücksicht auf das erstere Mittel, Gerechtigkeit, Billigkeit, und dadurch erworbene wahre Achtung der Nachbarn, einer gründlichen Staatskunst gewißlich von großer Wichtigkeit scheinen werden: also sind es Liebe zum Vaterland und zur Regierungsform, Liebe zur Freyheit, und eine hauptsächlich dahin zielende Selbstachtung, was vornehmlich zu dauerhaften innern Stärke eines Staates gegen auswärtige Gewalt erforderlich scheint. Einen kriegerischen Geist der Nation, wie es wohl bey einigen Völkern geschehen seyn möchte *), sich zu einer Grundabsicht bey den Staatseinrichtungen machen; eine beständige soldatische Kriegesmacht **) zu unterhalten, Festungen anzulegen; sind, wie viele andere, Regeln, die schon

schon über das Allgemeine hinausgehen, aber wo sie auch Statt finden, von jenen Grundregeln doch wohl nicht getrennet werden dürfen.

*) FERGUSON's Hist. of civil society, p. 354. seqq. ARISTOTELES Polit. II. 9. VII. 2.

***) Zweifel gegen die Güte dieses Stücks der neuern Politik finden sich auch in *Home's Sketches of the Hist. of Man.*, B. II. Ess. IX.

§. 29.

Von Gründung der nöthigen Staatseinkünfte.

Von den Mitteln, die nöthigen Staatseinkünfte zu gründen, müssen, in Rücksicht auf die Grundabsichten der Staaten, diejenigen vorzuziehen seyn, bey welchen das Eigenthum und die Freyheit der Bürger am wenigsten in Gefahr gesetzt, oder das Verdrüßliche, so die Sache haben kann, am wenigsten empfindlich wird.

In dieser Rücksicht schiene die Absonderung eines Theils des Landes, und des Gewinnes aus solchen Dingen, die ihrer Natur nach, unter besonderer Aufsicht der obersten Gewalt am besten stehen, und daher zu Regalien geschickt sind, vor allem zu empfehlen. Nur ist die Frage, ob daraus allein ein hinlängliches Einkommen zu erwarten?

Die Kopfsteuern haben überwiegende Gründe wider sich, wenn sie in Vergleichung mit andern, als eine beständige und viel betragende

Seders prakt. Phil. S h gende

gende Quelle von Staatseinkünften, betrachtet werden.

Die Auflagen auf liegende Güter verdienen schon den Vorzug; nur müssen sie nicht mehr als einen entbehrlichen Theil des Gewinnes ausmachen, der daraus gezogen werden kann *).

Die Auflagen auf Waaren, so viel sich auch dagegen sagen läßt, scheinen doch vor allen andern den Vorzug zu verdienen; zumal wenn große Einkünfte nöthig sind **).

Manches hiebey hängt freylich von der physischen, moralischen und politischen Beschaffenheit des Staates zu sehr ab, als daß es durch allgemeine Regeln sich genau bestimmen ließe.

*) Justi Staatswirthschaft, Th. 1. S. 419. Th. II. S. 96. f. f.

***) Ein Hauptgegner dieser Gattung von Auflagen ist Justi Staatsw. Th. II. S. 265. ff. Für dieselbe ist Bielefeld Inst. pol. tom. 1. sec. part. ch. XII. S. 20. Besonders aber Stewart B. V. Von den neuern Französischen Oekonomisten und ihren speculativen Grundsätzen eine vorläufige Kenntniß sich zu verschaffen, dienet J. Ch. E. Springers Vorbericht vor seinen ökonomischen und cameralischen Tabellen, 1772. 8. Geprüft aber sind diese Grundsätze in einer wichtigen Schrift *Traité de la circulation et du credit, contenant une analyse raisonnée des fonds d'Angleterre - un examen critique de plusieurs*

ſieurs traités ſur les impôts, les finances,
à Amſt. 1771. 8.

§. 30.

Von den Vorzügen und Grundregeln der beſondern
Regierungsformen.

Für eine eingekränkte Regierungsform ſich zu erklären, ſcheint wenig Bedenken zu erfordern: ohngeachtet zum Behufe des Gegentheiles geſagt werden kann, daß man nicht beſſer verhindern könne, daß der Regent nichts Unrechtes begehre, als wenn man alles in ſeine Gewalt gebe. — Aber wie die Einkränkung aufs Beſte gemacht werden könne; *) und ob dabey die Monarchie, oder Ariſtokratie, oder Demokratie zum Grunde zu legen; ob Wahl oder Erbfolge zu erwählen; ob ein großer Staat nicht beſſer in mehrere kleine geſchickt verbundene Staaten vertheilt werde? darauf mögen andere eine allgemein entſcheidende Antwort geben **). Nichts iſt leichter als beſondere Vorzüge oder einſeitige Unbequemlichkeiten einer Regierungsform nachdrücklich vorzuſtellen. Aber ob aus ſolchen hypothetiſchen Gründen ein abſolutes allgemeines Urtheil ſich ziehen läßt, ſcheint bey reifem Nachdenken zweifelhaft zu bleiben. Was man noch am leichtesten darthun kann, iſt dieſes, daß ſich eine Regierungsform beſſer für ein Land ſchicke, als für das andere. Und bald erhellet auch, daß nach dem Unterſchiede der Re-
gie

gierungsform die Gesetze, Maximen und vielerley Einrichtungen unterschieden seyn müssen ***)

*) G. Justi Regierungswissenschaft B. II. Hauptst. II. HUME'S Idea of a perfect commonwealth.

***) In der That scheint mir Popes Ausspruch, ob er gleich ein wenig hart klingt, doch mehr als ein bloßer wißiger Gedanke zu seyn,
For forms of Government let fools contest.
What e'er is best administr'd, is best.

Ess. on Man, ep. III.

****) G. Montesquieu liv. II. Justi von der N. und W. der Staaten, Hauptst. V. u. VI.

§. 31.

Von der Nothwendigkeit moralischer Antriebe zur Beförderung der politischen Absichten. Politische und moralische Tugend.

Gleichwie ohne rechtschaffene Gesinnungen der Obrigkeiten und Regenten keine Staatsverfassung hinlänglich ist, das Wohl der Unterthanen zu sichern; also ist in Rücksicht auf alle Arten der Gesetze, die die Wohlfahrt des Staates befestigen und befördern sollen, unleugbar, daß ohne innerliche Antriebe der Liebe und Ehrfurcht, ohne Tugend, ohne Religion, die Furcht vor der obrigkeitlichen Gewalt allein nicht im Stande ist, die beste und treueste Beobachtung derselben zu bewirken (N. Pr. Ph. S. 51).

Die Tugend ist also auch, politisch betrachtet, wichtig und unentbehrlich. Aber ist sie auch

§. 32.

Von den wesentlichsten Grundanstalten, Religion und Tugend unter einem Volke zu befördern.

Die alten Gesetzgeber hielten in ihren kleinen Freystaaten verschiedene Anstalten für geschickt, die bürgerliche Tugend zu befördern, von denen sich nicht leicht mehr Gebrauch machen läffet *). Besonders haben ihnen öffentliche Sittenrichter (Censores) nöthig geschienen. Allerdings läßt sich von diesen viel Nutzen hoffen, wenn durch die Wahl dieser Personen, oder die ganze Bestimmung ihrer Lebensart verhindert werden kann, daß nicht die Modelaster auch von ihnen angenommen werden; und wenn ihnen genugsames Ansehn verschaffet wird, nicht ein Ansehn, das Furcht, sondern ein Ansehn, das Achtung wirkt **).

Wenn die Religion des Landes vernünftig ist; so sind die Vorsteher der Religion die ersten öffentlichen Sittenrichter.

Neben diesen öffentlichen Sittenrichtern sind von äußerster Wichtigkeit die öffentlichen Anstalten für den Unterricht der Jugend, und die Erziehung überhaupt. Denn wie sehr sich auch einige Schriftsteller bemüht haben, die Aufklärung des Verstandes der Unterthanen als gefährlich, und den Nutzen der Schulen überhaupt als gering vorzustellen: so kann doch eine solche Politik höchstens nur bey dem größten Despotismus Eingang finden. Und obgleich es sich nicht zum allgemeinen Gesetz machen

läſſet, daß der Staat den Eltern die Erziehung ihrer Kinder mit Gewalt entziehen, und zum Gebrauch der öffentlichen Anſtalten zwingen darf: ſo darf er doch wenigſtens nicht gleichgültig dabey ſeyn. Es müſſen öffentliche Erziehungsanſtalten vorhanden ſeyn, zum Gebrauch derer, die ſie nöthig haben, und zum Muſter für die Privatanſtalten; es müſſen Anſtalten da ſeyn, zur Bildung der Jugendlehrer und Erzieher. Und zwar müſſen für die verſchiedenen Stände und Lebensarten verſchiedene Erziehungsanſtalten im Lande ſeyn ***).

Dieſe Erziehungsanſtalten ſowohl als andere gute Abſichten zu befördern, iſt endlich auch nöthig, daß nicht nur das Böſe beſtraft, ſondern auch das Gute auf eine angemene Weiſe belohnt werde.

Da zum Verderbniß und zur Besserung der Sitten Schriften ſo viel beytragen können: ſo iſt einleuchtend, warum die Bekanntmachung und Verbreitung derſelben ein Gegenſtand der öffentlichen Aufmerkſamkeit und Fürſorge ſeyn muß. Obgleich die Nothwendigkeit einer völligen Freyheit der Preſſe und des Bücherhandels ſich nicht behaupten läſſet: ſo hat doch die Einſchränkung der Freyheit auch hier ſo viele Bedenklichkeiten, daß wenigſtens genaue Vorſicht bey der Beſtimmung der Bücher cenſur, und Verhütung jenes tyranniſchen Verfahrens, nach welchem ehemals wahre oder anſcheinende Irrthümer wie Verbrechen behandelt wurden, nothwendig ſcheinen muß.

Das

an sich politisch betrachtet völlig das, was sie bey allgemeiner, uneingeschränkter Erwägung und Würdigung ist?

Wenn sie gleich nicht völlig dasselbe ist, wenn gleich die Pflicht des Bürgers und die Angelegenheiten dieses Lebens überhaupt, wenigstens nicht unmittelbar, völlig dasselbe erfordern, was die ganze Bestimmung des Menschen erfordert; wenn gleich richtig, und mit den Begriffen der Moral selbst gar wohl übereinstimmend ist, daß gewisse Untugenden und Laster mit der, wenigstens unter gewissen Umständen nicht abzuändernden Verfassung des Staates dergestalt verknüpft seyn können, daß sie als das geringere Uebel geduldet werden müssen, wenn endlich gleich auch dieses eingeräumt werden kann, daß gewisse Laster, allernächst wenigstens, viele vortheilhafte Folgen in einem Staate haben können: so wird doch dadurch nimmermehr die Folge erhärtet werden können, daß, was nach den allgemeinen Gesetzen der Natur, nach den auf das ganze System der menschlichen Triebe und Einsichten gegründeten Begriffen, und also in diesem Sinne moralische Pflicht, Tugend und Rechtschaffenheit heißt, mit den Grundsätzen einer richtigen Staatsklugheit in das Verhältniß kommen könne, daß es als unnütz oder schädlich vernachlässiget oder gar gehindert werden müsse. Und wenn in einigen Theilen des Staatskörpers die moralischen Gebrechen geduldet werden müssen, um der Vollkommenheit des Gan-

zen willen: Es wird es um so viel nöthiger werden, in den übrigen Theilen ächte Tugend rege zu erhalten *).

Und die Religion, deren Wichtigkeit zur Gründung und Beförderung echter Tugend gleichfalls ausgemacht ist; (A. Pr. Ph. S. 42. 43.) wenn sie gleich nicht nur im Aufferwesentlichen von der obersten Gewalt abhängig seyn kann, (Recht d. N. S. 69.) sondern auch ihre Triebfedern nach den Erfordernissen des Staatsinteresse anwenden und richten darf; wird nicht nur als das wichtigste unter den Mitteln, die Glückseligkeit eines Staates zu befördern, sondern auch als in ihrem wesentlichen erhaben über alle politische Absichten angesehen werden müssen.

*) MANDEVILLE'S Grundsätze aus dem Buche: *La fable des abeilles* — où l'on prouve, que les vices des particuliers tendent à l'avantage du public, trad. de l'anglois sur la 6me Edit. à Londr. 1740, sind bekannt und ausgebreitet genug. MONTESQUIEU hat von der Tugend in politischer Rücksicht dann und wann anstößig sich ausgedrückt, s. *Esprit des loix* liv. III. 5. V. 2, Aber der H. v. Justi, der in seinem Buche von der Natur und dem Wesen der Staaten, seinen großen Vorgänger so nachdrücklich tabelt, s. B. S. 104. verfällt selbst in ein sehr verworrenes und unbestimmten *Râsonnement* über diese wichtige Materie S. 106.

mit einander zu halten; also folget auch daraus die Nothwendigkeit einer gewissen Eintheilung und Absonderung, sowohl damit nicht das Verderben eines Theiles das Verderben des andern alsobald nach sich ziehe, als auch um überall Triebwerk und Aufsicht anpassend bestellen zu können.

Was ohne Widerspruch aus der Bestimmung des Regenten gefolgert werden kann, ist dieses, daß er sein Land, den jedesmaligen Zustand desselben, so genau als möglich zu kennen suchen müsse *).

Weiter folget aus den Grundabsichten des klugen Regenten, daß er Ehrfurcht und Liebe seines Volkes zu gewinnen, und immer sich zu erhalten, vor allem bedacht seyn müsse. Selbst bey einer minder edlen, mehr eigennützigen, Politik, als diejenige ist, die sich auf die vorausgesetzte Absicht (S. 33.) gründet, scheint diese Regel wesentlich. Blosser Furcht ist das beste Mittel, den Gebrauch der Staatskräfte sich leicht zu machen, gewiß nicht. Es thut nur eine Zeitlang gut, führet immer weiter, und zuletzt dahin, wo es nichts mehr hilft **).

*) Von den dazu dienenden politischen Rechnungen, desgleichen den Seelenregistern, s. des H. v. Sonnenfels Grundsätze der Policy S. 49. f. f. desgleichen Bielefeld I.P. II. ch. 14.

***) Wenn Machiavell seine bisweilen entgegenlaufenden Grundsätze im Ernste vorträgt: so hatte

er um so viel mehr Ursache, sie wieder einzuschränken. S. von der Regierungskunst eines Fürsten, Kap. XVII. XIX.

§. 35.

Der kluge Regent ist Herr und Vater des Volkes.

Wie wird aber der Regent Ehrfurcht und Liebe seines Volkes gewinnen und sich erhalten? wenn er sich immer als Herr und Vater zeigt?

Die Entwicklung dieser Eigenschaften giebt allernächst folgende Regeln:

1) Der Regent muß Anstand und Würde in seinem ganzen Betragen herrschen lassen, nichts an sich haben, was ihn dem Ideal eines Aufsehers und Herrn eines Volkes zu unähnlich, den gemeinen Menschen zu ähnlich macht; dabei doch aber auch in die Zeiten sich zu schicken wissen.

2) Eine große Seele zeigen.

3) Er muß, wenigstens bey gleichen Verdiensten, seine Unterthanen mehr lieben als Fremde; er muß Freude bezeugen über das Wohl seiner Unterthanen, und ihr Unglück zu Herzen nehmen; lieber seine Privatvortheile dem Wohl seiner Unterthanen, als dieses jenen, aufopfern; nicht nach strengem Rechte handeln, wenn Nachsicht und Gelindigkeit mit dem Wohl des Ganzen bestehen kann; so strafen, wie ein Vernünftiger Vater seine Kinder strafet.

§. 36.

Das Theater, ob es gleich nicht überall nothwendig oder nur schicklich ist, verdient doch, wo es ist, als öffentlicher Zeitvertreib, und als Schule der Sitten, die obrigkeitliche Theilnehmung.

*) S. Aristot. II. 9. VII. 10. Mosers Patr. Phant. II. St. II.

**) Montesquieu liv, V. 19. VIII. 14. XXIII. 21.

**) S. Resewitz von der Erziehung des Bürgers, Kop. 1773. desgl. die Maynzischen, Wienerischen u. Münsterschen Schulverordnungen; die Râsonnements über die Protest. Universitäten; Basedows Methodenbuch.

Zweiter Abschnitt.

Von der Klugheit des Regenten.

§. 33.

Grundmaxime der wahren Klugheit eines Regenten.

Nicht nur wegen der vermuthlichen Absicht der Staatsvereinigung und Unterwerfung, sondern hauptsächlich wegen der innerlichen Pflichten, können wir keine andere Absicht des Regenten bey seiner Bestimmung für vernünftig erkennen, als das Wohl des Ganzen durch die vereinigten Kräfte aufs Beste.

zu befördern. Afterklugheit ist die Politik des Regenten nothwendig, wenn sie nicht nach diesem Grundgesetze eingerichtet ist; um so viel mehr, da auch die zeitlichen Vortheile des Regenten von der Wohlfarth und Zufriedenheit der Unterthanen so sehr abhängen.

§. 34.

Grundregeln der Regierungskunst, so daraus folgen.

Von den allgemeinen Regeln, die aus dem Grundbegriffe der Regierungskunst unmittelbar folgen, ist dieses eine, daß der Regent die vernünftigen Absichten der Regierung immer vor Augen haben, und zum Mittelpunkte seiner politischen Anschläge machen müsse. Aber schwer ist es freylich, bey einem so zusammengesetzten System, das wahre Verhältniß der entferntesten Theile auf den Mittelpunkt immer richtig einzusehen, nie etwas für besser oder für schlimmer zu halten, als es wirklich ist. Und noch weit schwerer, da das Ganze und alle seine Theile beständigen Veränderungen unterworfen sind, die man nicht alle in seiner Gewalt hat. Desto mehr Behutsamkeit erfordert jedweder Schritt.

Desto nöthiger ist es, das Ganze in seiner Gewalt zu haben, um im Stande zu seyn, die schlimmen Folgen aufzuhalten, und überall Hülfe zu schaffen, wo Hülfe nöthig ist. Wie hieraus die Nothwendigkeit erhellet, alle Theile des Staates in einer gewissen Verelnigung mit

§. 36.

Kluges Verhalten gegen verschiedene Stände.

Aus den bisher entwickelten Lehren können wir nun ferner das Verhalten des Regenten gegen die verschiedenen Classen seiner Unterthanen einigermassen bestimmen.

1) Auch dem geringsten muß der Regent Vater, auch dem größten muß er Herr seyn.

2) Keine partheyische Neigung gegen einen Stand, keine Verachtung niedriger und vom Hofe entfernter Verdienste.

3) Das Vergnügen und die Arbeit müssen durch alle Stände vertheilt seyn.

4) Die Stimme des Volkes muß dem Regenten heilig seyn, und vor seinen Thron kommen können.

5) Seine Vertrauten müssen Verdienste haben, die sie würdig machen, Freunde des Herrn und Vaters eines Volkes zu heißen. Aber er muß, wenigstens in den Staatsangelegenheiten, immer ihr Herr bleiben.

*) MONTESQUIEU Esprit des Loix liv. XII. ch. XVI - XVIII. BIERFELD Institutions politiques, seconde partie, chap. I.

§. 37:

Folgen eines solchen Verhaltens zur Beförderung des vornehmsten Zwecks der Regierung.

Eine solche Denkungsart, ein solches Verhalten, ob es gleich nur allernächst darauf abzielt

zielte, allgemeine Liebe und Ehrfurcht unter dem Volke sich zu verschaffen, muß nothwendig die glücklichsten Folgen haben, für jedwede besondere Hauptabsicht einer vernünftigen Staatskunst. Wenn der Regent also verehret und geliebt wird, wenn er ein solches Beyspiel giebt, wenn er rechtschaffene und einsichtsvolle Männer zu Freunden hat, wenn die Stimme des Volkes, wenn die Erinnerungen der wahren Einsicht in jedwedem Fache, so ungeschreit vor ihn kommen dürfen. — Wo dieses nicht macht, daß die Gesetze beobachtet werden, daß recht gerichtet wird; was wird es sonst machen? Doch bey allem dem sind die besondern Vorschläge der Regierungskunst nicht überflüssig; daß die Geschäfte am besten vertheilet, die Gerichte einander subordinirt oder mit einander verknüpft, und durch Aufseher in Aufmerksamkeit erhalten; daß die Aemter immer hinlänglich und gut besetzt werden; daß der Zustand der Gesetze und Rechtspflege oft genug und gründlich untersucht werde. — Wenn er seine Unterthanen also liebt, und ihre Liebe zu erhalten zu einer Hauptabsicht sich gemacht hat: wird er wohl, wenn er auch unumschränkte Gewalt dazu hätte, durch Mißbrauch seiner Majestätsrechte, durch Eingriffe in das Eigenthum der Unterthanen und Gemeinheiten, durch Veräußerung der Staatsgüter oder andere nachtheilige Mittel, seine Finanzen zu vermehren suchen*)? Wird er die Staatseinkünfte Fremden in die Hände spielen, und nicht vielmehr durch

Cir:

Circulation unter seinen Unterthanen, durch solche Anstalten, wodurch Dürftigen auf die beste Weise Brod verschaffet wird, die Kräfte des Staates zu erhalten suchen? Bey seinen rechtschaffenen Absichten wird er zwar geschickten Cameralisten die Sorge anvertrauen, die Staatseinkünfte auf die vortheilhafteste Art zu heben, Einnahme und Ausgabe regelmäßig zu ordnen; er wird Vorschlägen einer klugen Staatswirthschaft gerne Gehör geben, wie durch Entdeckung neuer Quellen, durch bessere Benützung der Landesproducte, durch neue dem Lande nützliche Gewerbe, durch Beförderung des Crediten und der Handlung, durch angemessene Aufsicht auf die Privatökonomie, oder sonst, die Reichthümer des Landes, und also auch die Staatseinkünfte vermehret werden können **). Aber allemal wird sein Interesse dem Interesse des Landes untergeordnet seyn.

*) Von der Kunst, durch eine gewisse Art von Staatsschulden die öffentlichen Einkünfte zu vermehren, hat die ältere Politik nichts gewußt. Den Gebrauch vom Mißbrauch genau zu unterscheiden, ist wohl noch immer eines der schwersten Probleme.

***) Zur Entwicklung einiger hier berührten Ideen weiß ich nichts bessers zu empfehlen, als des Herrn Prof. Büsch kleine Schriften über die Handlung.

§. 38.

Kluges Verhalten eines Regenten gegen die Religion seines Volkes.

In Aufsehung der Religion sind folgende Regeln der Klugheit eines Regenten leicht zu erweisen.

1) Er muß beflissen seyn, Religion unter seinem Volke zu erhalten.

2) Er muß Treue beweisen gegen die Religion des Landes, so fern sie durch Gesetze bestätigt ist, die ihn binden; und ohne große Behutsamkeit, auch wenn seine Gewalt sie rechtfertigte, keine Veränderung in Religions-sachen wagen.

3) Er soll nicht gestatten, das nützliche Bürger ihres Glanzens wegen beunruhiget werden, wenn sie keine Grundsätze äussern, die dem Staate gefährlich sind, und nicht mehr Rechte verlangen, als ihnen nach den Grundgesetzen des Staates zugestanden werden können.

4) Er muß mit großer Sorgfalt über die Besetzung der geistlichen Aemter wachen, und über die Sitten derer, die ihnen vorstehen.

§. 39.

Sorge des Regenten für die Erziehung und die Sitten überhaupt.

Wie der Regent alle gemeinnützige Triebe gar sehr befördern kann, durch sein Beispiel und durch sein ganzes Betragen; also besteht ihm

ihm die Klugheit, zur Beförderung der Erziehung und der Sitten überhaupt, dahin zu trachten,

1) Daß ihm oder seinen Rätthen der Zustand der Künste und Wissenschaften, die Verbesserungen und Entdeckungen in Absicht auf dieselben und die brauchbarsten Subjecte jederzeit hinlänglich bekannt seyn;

2) Daß er es nicht an den nöthigen Belohnungen, Hilfsmitteln, Unterstützungen und Aufmunterungen jeder Art fehlen lasse;

3) Daß er in allen Ständen neben den andern wichtigen Eigenschaften, auch auf den sittlichen Charakter seiner Diener und Unterthanen Rücksicht nehme, dergestalten, daß man sieht, wie er den Werth davon schätze.

4) Daß er, und die Vornehmsten, die um ihn sind, das ihrer Stelle gemäße Beyspiel geben.

§. 40.

Vom Luxus.

Unter den besondern politischen Fragen ist keine, die in den neuern Zeiten so oft, und auf so verschiedene Art, behandelt worden ist, als die vom Luxus. Sie verdienet gründliche Untersuchung. Denn die meisten Hauptstücke der Staatsklugheit stehen mit ihr in genauer Verbindung.

Das Schwankende und Unbestimmte in dem Begriffe vom Luxus, welches er bey jedweder Feders prakt. Phil. §. 1 von

von den vielen allgemeinen Erklärungen *), die davon gegeben worden sind, noch immer behält, ist schon ein Grund von den widersprechenden Folgen, die daraus gezogen werden können.

Aber ausgemacht, oder leicht auszumachen scheinen folgende Sätze zu seyn.

1) Ein kluger Regent kann nicht schlechthin dem Luxus sich widersetzen. Denn er ist natürlich verknüpft mit der Handlung und dem Glor der Künste und Wissenschaften; er erweckt, und unterhält den Fleiß der Einwohner; er kann die Ergänzungen verfeinern, die Sitten bessern, und also die Glückseligkeit der Nation erhöhen **).

2) Der Luxus kann dem wahren Wohlstande eines Landes nachtheilig werden. Dieß geschieht, wenn das Wohlleben des kleinern Theiles der Nation auf Unkosten der Glückseligkeit des größern Theils beruht; wenn eine allzu ungleiche Austheilung der Reichthümer damit verknüpft ist, es sey als Ursache oder als Folge; wenn Beschwerung der Heurathen und Entvölkerung des Landes dadurch verursacht wird; wenn er Vernachlässigung des Ackerbaues nach sich zieht; endlich wenn die Sitten des Volkes wirklich dadurch verderbt werden, und so, daß nicht etwa eine kurze Verschlimmerung eine für die Menschheit desto vortheilhaftere Revolution nach sich ziehen muß.

3) Die Klugheit des Regenten in Ansehung des Luxus bestehet darinn, daß er ihm die gehörige Form giebt, das gute davon nutzt, und

den

den schlimmen Folgen vorbeuet. Also muß er die Quellen desselben genau beobachten: auf Mittel denken, männliche Tugend und rechtschaffene Sitten, bey der Zärtlichkeit und Feinheit, die der Luxus schaffet, zu erhalten; verhüten, daß nicht die Scheingüter die Nation ihre wahren Reichthümer hingiebt, und verarmet; wenn der Luxus so weit gestiegen ist, daß er eingeschränket werden muß, durch sein und des Hofes Bepspiel eine andere Lebensart einzuführen ***).

*) Man kann verschiedene beyammen finden in den Discours politiques de M. HUME, trad. par l'Abbé le BLANC, tome I. disc. II.

***) G. Stewart B. II. ch. XIV.

****) G. den dem oben citirten *Traité de la circulation* angehängten *Essai sur le Luxe*, desgleichen den Brief *sur le jeu des Cartes*.

§. 41.

Von der Klugheit des Regenten in Ansehung auswärtiger Angelegenheiten.

Ein Regent, der nach solchen Grundsätzen seine Unterthanen regieret, als in dem vorhergehenden bemerkt worden sind, hat gewiß ein großes voraus, in Ansehung der vernünftigen Staatsabsichten bey auswärtigen Angelegenheiten. Ein glückliches Volk, das ihn liebt, sein eigener ehwürdiger Charakter, — welche Armee, und welcher Mazarin wären dem gleich zu schätzen! Aber die Klugheit erlaubet doch

nicht, auf diese Stürzen romantische Rechnung zu machen. Er wird aufmerksam seyn auf die Bewegungen der Nachbarn, und jedweder Nation, die einen Einfluß auf das Wohl seines Landes haben kann; er wird durch Unterhandlungen seine Absichten mit den Absichten anderer zu vereinigen suchen; er wird seine Staatsgeheimnisse zu bewahren wissen; er wird durch überlegte Allianzen, durch eine Kriegesmacht, die verhältnißmäßig stark genug, wohl disciplinirt, mit allem nöthigen versehen, durch seinen Muth und Beyfall befeelt, so wenig als möglich, dem Lande unnützlich oder beschwerlich ist, seine Freundschaft ansehnlich und seinen Zorn fürchterlich machen; er wird im Glücke die auch hier so nöthige, so weise, Mäßigung, und im Unglücke gehörige Standhaftigkeit zeigen *). — Ob er dann doch Brechung seines Wortes, Bestellung und Bestechungen nöthig haben wird; will ich nicht untersuchen **)

*) *G. Principes des negociations par l'Abbé Mably, Amst. 1757.*

***) Von denenjenigen, denen er solche Mittel empfiehlt, leget Machiavell hingegen auch den Satz zum Grunde, daß ein Fürst nothwendig einen Menschen und eine Bestie vorzustellen wissen müsse. Kap. 18.

S. 42.

Klugheit des Bürgers.

Die Klugheit des Bürgers besteht darinn, daß er auf die Art sein Glück zu machen suche, auf

auf welche er es am leichtesten und sichersten machen kann, bey der Situation, in welche ihn die bürgerlichen Verhältnisse setzen, die er nicht in seiner Gewalt hat. Also muß er

1) machen daß man ihn nicht für ein schädliches oder wenigstens unnützes Mitglied des Staates ansieht.

2) Er muß immerwährende Verdienste sich erwerben, und ihnen den Modeanstrich geben.

3) Untersuchen, was für Leute man in seinem Lande brauchet, bey was für einer Lebensart man die vernünftigen Zwecke des Lebens am besten erreichen kann.

4) Jedwedem Stande begegnen, wie es das Verhältniß, in welchem er sich gegen denselben befindet, und die eigene Denkungsart der Leute von diesem Stande, mit sich bringet.

5) Sich zeigen, wenn es Zeit ist, und zurück bleiben, wenn es gefährlich ist, hervorgezogen zu werden. Das Merkmal dieses letztern Zeitpunktes aber ist, wenn man durch Eigenschaften und Handlungen sich empor schwinget, die nicht lange gelten können, wegen der nothwendigen Befehle des Beyfalls (Allg. Pr. Ph. S. 32.).



Geschichte der praktischen Philosophie.

§. I.

Ursprung der moralischen Begriffe.

Diejenigen Grundsätze, auf welchen die Lehrgebäude der moralischen Wissenschaften beruhen, liegen zwar in der menschlichen Natur; aber die wirkliche Erkenntniß derselben setzt einen Vorrath von Begriffen, und eine solche Entwicklung derselben voraus, dergleichen wir bey den ersten Menschen nicht sofort annehmen können, wenn wir dieselben als sich selbst überlassen uns gedenken wollen.

Aber wie die moralischen Begriffe und Grundsätze natürlicher Weise in solchen Menschen allmählig haben entstehen können, lästet sich leicht muthmassen. Sie hatten Instincte, vermöge deren sie einiges mit Lust, anderes mit Unlust, empfanden. Wenn sie so weit gekommen waren, daß sich das Andenken ihrer Empfindungen mit gewissen Gegenständen verknüpfte: so war Grund zu allerley Begierden und Verabscheuungen vorhanden, vermöge der Association der Ideen. Ferner lernten sie nach und nach einerley Ding von verschiedenen Seiten kennen, und nach seinen entfernten Folgen. Sie kamen also in Fälle, wo sie Begierden zu bestreiten hatten, und das

geringere Uebel oder das größere Gut zu wählen sich bestimmen mußten. Widerspruch ihres eignen Herzens, oder anderer Tadel, hat vielleicht zur Abziehung der Grundsätze, denen man erst folgte, ohne deutlich sie zu denken, Anlaß gegeben: daß man nicht jeder Begierde folgen dürfe, daß man auf die entfernten Folgen sehen, eine Sache von allen Seiten betrachten, das bessere wählen müsse. Und hierinn liegt der allgemeinste Begriff vom moralisch Guten,

In seinem Verhalten gegen andere wird der Mensch ursprünglich durch die Sympathie zum Guten gelenket, und vom Bösen abgehalten. Die besondern liebevollen Neigungen kommen hinzu. Endlich aber wird er bald gewahr, daß, wie er sich gegen andere aufführt, andere sich auch wieder gegen ihn bezeigen. Die Aufmerksamkeit auf sein Wohl und Weh, auf seinen Nutzen und Schaden, wozu ihn die Selbstliebe antreibt, machen ihn dann bald die Regeln bemerken, die er in seinem Verhalten gegen andere zu beobachten hat; und die Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, die er vermöge seiner innern Empfindungen dabey verspüret, treiben ihn an, ihnen zu folgen.

Kömmt er endlich zur Erkenntniß des höchsten Wesens, unter dessen Herrschaft und Aufsicht alle Dinge stehen: so kann er es um so viel weniger für gleichgültig halten, wie er sich aufführet. Er muß einen gewissen Willen des Schöpfers, und in demselben Gesetze erkennen.

§. 2.

Erster Unterricht.

Aber gleichwie die meisten Pflichten auf gesellschaftliche Verhältnisse sich beziehen; und gleichwie der Mensch außer aller Verbindung mit andern Menschen gar nicht Gelegenheit haben würde, zu derjenigen Erkenntniß zu gelangen, (§. 1.) ohne welche die Grundbegriffe von Pflicht und Rechtsverhalten nicht wohl gedacht werden können: also ist leicht zu vermuthen, daß, wenn nur Menschen in einer gewissen Gemeinshaft zusammen lebten einer den andern zu bilden und zu lenken, an ein solches Verhalten ihn zu gewöhnen, wie sein eigenes Interesse es erforderte, bemüht seyn mußte.

Furcht oder Bewunderung, die man in andern erregte, waren die ersten Mittel, deren man sich bediente, Gesezen, die man ihnen gab, sie zu unterwerfen. Zugleich wußte man die physischen Geseze, denen der menschliche Wille nothwendig gehorchet, dergestalt, daß er, ihnen zuwider, willkührlichen Gesezen nicht folgen kann; man wußte die mancherley natürlichen Triebe für die gegebenen Vorschriften zu interessiren. Man gewöhnte den Menschen, bey dem gegenwärtigen dasjenige zu fürchten und zu lieben, was nicht also gegenwärtig ist, das Unsichtbare und das Künftige. Man erfüllte die Imagination mit Vorstellungen, vermittelst deren der Mensch nach gewissen Absichten gelenket werden konnte, mit wel-

chen

hen die unmittelbar aus dem Grundtriebe entspringenden Begierden außerdem nicht immer übereinstimmend gewesen seyn würden.

Die Form des ersten Unterrichtes, womit diejenigen, die in dem Wachstume der Menschheit voraus waren, dieses bewerkstelligten, war nach dem damaligen Zustande des menschlichen Verstandes eingerichtet. Nicht gleich Wissenschaft war es; sondern, wie die Geschichte genugsam erweist, bald eine Fabel, bald eine Erzählung, bald ein Gedicht, bald ein Orakel, bald eine Rede bey einer feyerlichen Gelegenheit, wodurch eine Maxime, ein Stück der Tugend- oder Klugheitslehre, bekannt gemacht, oder in ein neues Licht gesetzt wurde.

* G. HOLLMANNI Proleg. Phil. Pract. general.
 §. 2. & 5. GOGUET de l'Origine des loix,
 tome I. et II. besonders liv. VI. ch. IV.
 Hefelins Geschichte der Mensch., sonderl. B. VII.

§. 3.

Praktische Philosophie der Griechen.

Die griechischen Philosophen *), bey welchen sich endlich die Wissenschaft formirte, können, in Ansehung der Grundlehren der praktischen Philosophie, überhaupt in zwei Classen vertheilt werden; indem einige darinn mit einander überein kamen, daß sie einen ursprünglichen Unterschied des moralisch Guten und Bösen, entweder vermöge eines göttlichen Gesetzes, oder vermöge der Grundtriebe der menschlichen

lichen Natur, wovon einige auf das Rechtschaffene unmittelbar giengen, behaupteten; da andere lehrten, der Unterschied des moralisch Guten und Bösen, oder des Rechtes und Unrechtes, käme nur von willkürlichen Gesetzen oder Verträgen her, der Mensch wisse ursprünglich, und sich selbst überlassen, von diesem Unterschiede nichts, und bloß der Trieb zu dem, was ihm Lust erwecket, und die Abneigung vor der Unlust, also sein eigener Nuze, bestimme ihn, einiges, was man recht nennt, zu thun, und das andere zu lassen.

Zur ersten Classe gehören Pythagoras, Sokrates nebst seinen Schüler, dem Xenophon, Aeschines, Cebes und Plato; ferner Aristoteles, die Cyniker und Stoiker. Zur andern aber hauptsächlich Demokrit, die Cyrenaiker, Epikur, und gewissermassen die Skeptiker.

Aristoteles wurde auch in der praktischen Philosophie der Vater des Systems. Er unterscheidet drey Haupttheile, nämlich Ethik, Politik und Oekonomie. Kaltblütig, aber doch nicht gleichgültig gegen das Interesse der Tugend, hielt er sich eben sowohl von dem unthätigen Enthusiasmus des Plato, und der cynischen Apathie, als von der weichlichen und unedel eigennützigen Philosophie des Aristipps entfernt. Daß seine Tugend nur Klugheit des Bürgers, kann nicht mit völligen Grunde in einem solchen Sinne behauptet werden, daß es ihm zum Vorwurfe gereichte. Daß er mehr
die

die Physik des Herzens und die Theorie der
 Zügellehre, als die praktische Anweisung, be-
 arbeitet, ist, nach dem, was noch von seinen
 Schriften vorhanden ist, zu urtheilen, nicht zu
 leugnen. Aber jenes ist der schwerste Theil,
 und der Grund des Ubrigen.

*) G. Schmauffens Historie des Rechtes der Na-
 tur, in seinem System S. I-XIII.

S. 4.

Zustand der prakt. Philosophie bey den Römern und
 unter den Christen in den mittlern Zeiten.

Bey den Römern fand die Moral des Epi-
 kura, noch mehr aber die Stoische, Beyfall.
 Seneca, der K. Antonin, und Epiktet, ha-
 ben vortrefliche, und wahrscheinlich nur aus
 dem Lesen der ältern Stoiker, und dem eige-
 nem Nachdenken erwachsene, Denkmale davon
 hinterlassen. Die Väter des R. Rechtes sind
 der stoischen Philosophie vorzüglich zugethan ge-
 wesen; von deren allgemeiner Rechtslehre aber
 nur wenige Fragmente noch vorhanden *). Ci-
 cero hat hier, wie überall, die verschiednen
 Systeme studirt, und mit einander verglichen;
 doch lange nicht so zweifelhaft in der praktis-
 schen, als in der theoretischen, Philosophie sich
 bewiesen.

Die Kirchenväter hatten zu wenig Achtung
 für die natürliche Weisheit, zu viel Mistrauen
 gegen sie, um die Lehre vom Rechtverhalten
 nach den Grundsätzen der Vernunft zu suz-
 dieren.

dieren. Unterdessen haben Ambrosius und Augustinus hier und da ein Stück über das Recht und die Gesetze philosophirt **).

Die scholastischen Philosophen legten das System des Aristoteles, in Ansehung der Haupttheile der praktischen Philosophie, zum Grunde, vermengten mit der Philosophie die Lehren der Kirche, und hatten auch hier ihre größte Lust an spitzfindigen Fragen.

*) G. Schmauffens Historie des R. der Natur
S. 9.

***) Schmauff führt die hieher gehörigen Stellen an
S. 15.

S. 5.

Kurze Geschichte des Rechtes der Natur.

In dem System der praktischen Philosophie war bisher noch kein Haupttheil unterschieden, welcher die allgemeinen Lehren vom Rechte oder der Gerechtigkeit in wissenschaftlicher Verbindung enthalte, diejenigen Grundsätze, nach welchen die schwankenden Begriffe vom Mein und Dein bestimmt, welche, als Gesetze der Natur und Vernunft, theils zur Beurtheilung der Rechtmäßigkeit willkürlicher Gesetze, theils zur Entscheidung der Streitigkeiten unter denjenigen, die nicht einer gemeinschaftlichen menschlichen Gewalt, und also nicht gemeinschaftlichen willkürlichen Gesetzen unterthan sind, gebraucht werden könnten. Hugo Grotius sah die Wichtigkeit dieser Wissenschaft ein,

sten, und lieferte das erste System davon, unter dem Namen eines Rechtes des Krieges und Friedens; nachdem schon verschiedene vor ihm, besonders aber Joh. Oldendorp a), Nic. Hemming, Alb. Gentilis b) und Bened. Winkler Versuche gewagt hatten, mit denen sie aber das rechte Ziel noch lange nicht erreichten.

Als Grotius diesen großen Schritt gethan hatte: so traten andere neben ihm in Menge auf, für diese Wissenschaft zu arbeiten, theils als Nebenbuhler, theils als Nachfolger. Als Nebenbuhler, wenigstens als Schöpfer eigener Systeme, können Jo. Selden und Ch. Hobbes angesehen werden. Hobbes hatte den philosophischen Gedanken, das Recht der Natur auf die allgemeinen Grundsätze der praktischen Philosophie, auf die Gesetze der menschlichen Natur zu bauen; da man es vorher auf anticipirte Begriffe oder Zeugnisse baute. Aber er versah es darinn, daß er zum Rechte der Natur auch dasjenige machen wollte, was nur aus denjenigen Eigenschaften der menschlichen Natur, die nicht durchgängig sich finden, noch finden sollen, wider die bessern Grundtriebe und Vorschriften der Vernunft, gefolgert werden kann.

Die Menge derer, denen das Buch des Grotius der Grundtext ward, auf dessen Erklärung und Beurtheilung sie ihre Bemühungen um das Recht der Natur einschränkten, ist unzählbar. Wilhelm, der Bruder des H. Grotius, ist
um

um etwas systematischer, aber doch auch unvollständig, und überhaupt weit unter seinem Bruder.

Die zweite Epoche in der Geschichte des Rechtes der Natur machte Sam. Pufendorf, der dasjenige, was der gelehrte Grotius und der freydenkende Hobbes geleistet hatten, wohl zu nutzen wußte. Durch ihn wurde diese Wissenschaft vollständiger, und er wurde selbst der erste öffentliche Lehrer derselben in Deutschland. Er gieng von verschiedenen bisher angenommenen Meinungen ab, worüber er sich die heftigsten Streitigkeiten zuzog c). Unterdessen blieb der Beyfall für ihn nicht lange unentschieden. Er wurde jetzt der classische Schriftsteller, wie es bisher Grotius war, und man that seinen Schriften eben die Ehre an, die man dem Buche vom Rechte des Krieges und Friedens erwiesen hatte.

Unter der Partey des Pufendorfs machte sich Christian Thomasius frühzeitig berühmt. Bald aber fieng er an, von Pufendorfen abzugehen, und eigne Meinungen zu vertheidigen. Erst wollte er ein *Ius diuinum positium universale* geltend machen d), welche Idee auch verschiedene von ihm annahmen: hernach aber verwarf er sie selbst wieder, und sein ganzes bisheriges, wie er selbst bezeuget, mehr auf angenommene Grundsätze anderer, als auf eigenes freyes Nachdenken errichtetes Lehrgebäude des natürlichen Rechts; und nun suchte er durch ein neues System theils festere Gründe zu legen,

gen, theils die Lehren vom vollkommenen Rechte, von den Pflichten der innerlichen Rechtsschaffenheit und des Wohlstandes genauer zu unterscheiden, als bisher geschehen war, sonderlich seitdem Pufendorf den Begriff vom Rechte der Natur also erweitert hatte, daß dieser Unterschied dabey oft wegfiel.

Schon vorher hat Z. Coccejus auch hierauf gedacht, und zugleich den Ursprung der Verbindlichkeit und Pflicht aus bessern Gründen, nämlich dem Willen Gottes, als des Oberherrn der ganzen Welt, herzuleiten gesucht e).

Von der Zeit an, hat das Recht der Natur nach und nach immer mehr die eingeschränktere Bedeutung der Wissenschaft vom strengem Rechte bekommen; wozu Heinr. Köhler, durch Unterscheidung der äußerlichen und innerlichen Verbindlichkeit, besonders auch das Seinige beygetragen hat f).

Wolf hat auch in diesem Theile der Philosophie seine Lehrart, und die damit verknüpfte Weitläufigkeit, eingeführt. Er hat dabey mit aller seiner demonstrativen Form viele der wichtigsten Lehren leicht behandelt; aber er hat doch durch mancher Begriffe, und durch die Bemühung auf die menschliche Natur alles zurückzuführen, der Wissenschaft einen erheblichen Dienst geleistet g).

In den neuern Zeiten hat Schmauß mit seinem System überflüssiges Aufsehen erregt; in welchem er das Recht der Natur nicht auf Vernunft, sondern auf die Instinkte, auf eine nicht genau

genau genug bestimmte, und daher vielen gefährlich scheinende Art gründen, und zugleich auch in die engen Gränzen hat bringen wollen, daß es nur das Recht der Natur in der engsten Bedeutung, nicht zugleich das allg. Gesellschaftsrecht, in sich faßte.

- a) S. HOLLM. Proleg. I. N. §. 5.
- b) S. Glasfys Historie des Rechtes der Vernunft, S. 85. f. f.
- c) Davon giebt weitläufig Bericht THOMASIVS Hist. I. N. §. 14-49.
- d) Er erzählt die Geschichte davon selbst in Hist. I. N. Hal. 1710. pag. 9-17.
- e) S. dessen GROTIUS ILLUSTRATUS. Wratisl. 1744. IV. tomi, fol. und des SAM. L. B. DE COCCERJ introduç. Hal. 1748. fol. dissert. I. et II.
- f) S. dessen Iuris naturae, ejusque cum primis cogentis, methodo scientifica propositi Exercitationes VII. desgleichen Iuris Socialis et Gentium ad Ius Nat. reuocati Specimina VII. Francof. 1748. 8.
- g) Es wäre einmal Zeit, daß man aufhörte, Wolfen einseitig zu loben oder zu tabeln. Es ist unmöglich, die Vorwürfe, die ihm gemacht worden sind, (s. z. B. Schmauß, S. 33. 357.) völlig von ihm abzulehnen, oder nicht selbst bisweilen verdrücklich über ihn zu werden, wenn man seine hieher gehörigen Schriften mit unparteiischer Prüfung liest. Aber auch seine
 fehle

fehlgeschlagenen Versuche sind nicht ohne Verdienst.

§. 6.

Geschichte der übrigen Theile der praktischen Philosophie in den neuern Zeiten.

Durch die Absonderung der Lehren vom strengen Rechte mußten nothwendig auch die übrigen Theile der praktischen Philosophie ihre Gestalt in etwas verändern; denen auch sonst die allgemeinen Bemühungen zur Verbesserung der Philosophie zu Statten gekommen sind.

Nich. Montagne kann mit Grunde für den Wiederhersteller des guten Geschmacks, der freyen Meditation und der psychologischen Ergründung in der Moral angesehen werden. Charon folgte seinen Fußstapfen mit mehrer systematischer Zusammenhaltung. Das Epikurische System wurde bey den französischen Moralisten das herrschende *), doch nicht rein vortragen, sondern mit Eümischung cyrenaischer Grundsätze. Rochefoucault entwarf sehr unvollkommen, was Helvetius meistermäßig ausführte.

Singegen wurde in England das platonische System durch Cumberland vertheidiget, und das Platonisch = Stoische durch Shaftesbury und Zurbeson in einer ziemlich neuen Form aufgestellt.

Erhebliche Beiträge zur Geschichte des menschlichen Herzens wurden auch einige Romane, Wochen- und Monatschriften geliefert.

Die Thomastische Schule machte mit der Lehre von den Temperamenten, und der Kunst, die menschlichen Gemüther zu erforschen, zwar noch sehr unvollkommene, aber doch nicht ganz zu verachtende Versuche.

Wolf, der den genauen Zusammenhang der Moral mit der Psychologie und mit der Naturlehre überhaupt, gründlich einsah, suchte durch einen neuen Theil der Philosophie, den er allgemeine praktische Philosophie nannte, diesen Zusammenhang vollständiger, fester und sichtbarer zu machen, und zugleich zu allerhand für alle Theile der praktischen Philosophie möglichen Folgerungen die rechten Gründe zu eröffnen.

Den praktischen Theil der Moral, die philosophische Asceſis, die vielen bisher ganz vernachlässiget zu seyn geschienen hat, unternahm erstlich Vincent Placcius mit zu bearbeiten; aber eigentlich hat erst Gellere den Wunsch darnach erfüllt.

Die Politik ist erst nach den Grundsätzen des Plato oder Aristoteles, oder in Form von Discursen über pragmatische Geschichtschreiber, bearbeitet worden. Machiavell, von dem man noch zweifelt, ob er zur Warnung die Grundsätze, nach welchen viele Regenten handelten, nur bekannt machen, oder ob er sie als Grundsätze einer wahren Klugheit lehren wollte, hat
mit

mit allem Aufsehen, das er gemacht hat, doch in der Wissenschaft selbst weniger Veränderung bewirkt, als durch das in den neuern Zeiten so sehr veränderte System der Staatsverfassungen bewirkt worden ist.

- *) Ein sonderbares Verzeichniß der neuesten Nachfolger Epikurs unter den Franzosen hat d'ALBERT angegeben, in dem Dict. Encyclop. art. EPICURE (Morale d').



78

Österreichische Nationalbibliothek



82808

