



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.

M. Johann Ernst Gunnerus

vollständige

Erklärung

des

Natur- und Völkerrechts

nach den Grundsätzen

des

Herrn Hofrath Darjes

Erster Theil.

Neueste Auflage.



W J G N,

gedruckt bey Johann Thomas Colen von Trattnern,
k. k. Hofbuchdrucker und Buchhändler.

1 7 8 5.

**Bayerische
Staatsbibliothek
München**



Vollständige
Erläuterungen und Anmerkungen
über das
Natur- und Völkerrecht
des Herrn Hofrath Darjes.

Erstes Hauptstück
des Vorberichts.

Von dem verschiedenen und zwar insonderheit
von dem sittlichen Zustande der
Menschen.

§. I.

Es wird niemand, so der Sache kundig ist,
in Abrede seyn, daß eine allgemeine vorläu-
fige Erkenntniß von einer Wissenschaft über-
haupt, von ihrer Natur und Beschaffenheit, ih-
rem Inhalt und verschiedenen Theilen ungemein
viel zu einer richtigen, zusammenhängenden und
gründlichen Einsicht in dieselbe be trägt. Es ist
deswegen nicht ohne Nutzen, daß die, welche or-
dent-

dentlich zu Werke gehen, vor derjenigen Wissen-
 schaft, womit sie sich beschäftigen, eine vorläufige
 Abhandlung vorher gehen lassen, worinnen sie ei-
 nen Grundriß von ihrer Wissenschaft liefern, ihre
 verschiedene Theile kürzlich erklären und ihren
 Nutzen in andere Wissenschaften darthun, damit
 man auf einmal das Feld der ganzen Wissenschaft,
 als wie im Kleinern, übersehen und die Annehm-
 lichkeiten im voraus schmecken möge, welche uns
 zu einem unermüdeten Fleiße und Aufmerksamkeit
 reizen sollen. Aus dieser Quelle ist das zweyte
 Hauptstück der vorläufigen Abhandlung dieses Na-
 tur- und Völkerrechts geflossen, worinnen der
 Verfasser das Recht der Natur überhaupt und
 dessen verschiedene Theile, das Völkerrecht, und
 den Nutzen desselben erklärt. Weil aber die Be-
 schaffenheit des Natur- und Völkerrechts von
 unserm sittlichen Zustande und dessen Verschieden-
 heit abhänget: so ist klar, daß ein Verfasser, der
 ordentlich denkt, zu erst von dem sittlichen Zu-
 stande des Menschen und dessen verschiedenen Ar-
 ten hat handeln müssen, ehe er uns einen vollstän-
 digen Begriff von dieser Wissenschaft und ihren
 verschiedenen Theilen hat beybringen können. Soll
 man von dem sittlichen Zustande eines Menschen
 einen vollständigen Begriff bekommen; so muß man
 vorläufig wissen, was der Zustand des Menschen
 überhaupt sey. Weil aber ein Verfasser in dem
 Natur- und Völkerrechte nicht leicht, wie es
 billig seyn sollte, bey allen seinen Lesern Meta-
 physik voraussetzen kann: so ist er eben nicht deswe-
 gen zu tadeln, wenn er zugleich an diesem Orte
 zuerst erklärt, was der Zustand eines Dings über-
 haupt sey. Hieraus ist begreiflich, warum der
 Ver-



Verfasser in diesem ersten Hauptstücke der vorläufigen Abhandlung zu seinem Natur und Völkerrechte 1) von dem Zustande eines Dings überhaupt und dessen Verschiedenheit, S. 2-3; 2) von dem Zustande des Menschen und dessen Eintheilung, S. 4-6. und 3) von der Menschen sittlichen Zustande und dessen verschiedenen Arten, S. 7-27, gehandelt. Dieses ist, was der Verfasser in diesem ersten Absätze sagt. Man muß sich nicht einfallen lassen, als wenn dieser erste Absatz überflüssig wäre. Keinesweges. Der Verfasser liefert uns in seinem Natur- und Völkerrechte einen zusammenhängenden Lehrbegriff; und was Wunder, daß er so gleich in der vorläufigen Abhandlung uns angewöhnen will, beständig auf den Zusammenhang aller Wahrheiten in diesem Buche Achtung zu geben? Wenn der Leser oder Zuhörer dieser Anführung des Verfassers folgt; wenn er mit einer deutlichen Erkenntniß von den einzelnen Sätzen nicht zufrieden ist, sondern sich sorgfältig bemüht, den Zusammenhang der Absätze oder der Wahrheiten, die in diesem Buche vorkommen, deutlich einzusehen: so wird er selbst erfahren, worinnen der Unterscheid zwischen einer leichten und zusammengestoppelten, gegentheils aber einer gründlichen und zusammenhängenden Erkenntniß bestehe. Ich habe Leute gekannt, die alle Erklärungen in einer Wissenschaft an den Fingern herzsagen konnten, und die einzeln Betweise auswendig wußten, die aber nichts weniger, als eine gründliche und zusammenhängende Erkenntniß hatten: weil sie nicht auf den Zusammenhang der Wahrheiten Achtung gegeben.



In diesem Abfage kömmt zweyerley vor: Das erste ist die Erklärung des Zustands eines Dings (status entis) überhaupt; das andere ein Grundsatz (axioma) dessen Richtigkeit unmittelbar aus jener Erklärung erhellet. 1) Der Zustand eines Dings ist der Zusammenbegriff der Bestimmungen, die in einem Dinge als wirklich angenommen werden. Wenn wir diese Erklärung verstehen wollen: müssen wir erst wissen, was durch Bestimmungen verstanden wird. Zu dem Ende merke man, daß, wenn man macht, daß aus zweyen Dingen, die einander schnurstracks entgegen gesetzt, daß eine und nicht das andere einem Dinge zukömmt, so bestimmte man das Ding. 3. E. Die Gelehrsamkeit und ihr Gegentheil sind zwey Dinge, die einander schnurstracks entgegen gesetzt sind. Legt man nun dem Menschen die Gelehrsamkeit bey: so macht man, daß aus diesen beyden einander schnurstracks entgegen gesetzten Dingen das eine, nämlich die Gelehrsamkeit, und nicht das andere, nämlich das Gegentheil der Gelehrsamkeit, dem Menschen zukömmt. Folglich bestimmt oder determiniret man den Menschen. Das Thier (animal) ist ein Ding, so eine Seele und einen organischen Körper hat. Die Seele kann hier auf eine verschiedene Art bestimmt werden. Spreche ich, die Seele soll vernünftig seyn: so habe ich sie wirklich bestimmt, und man siehet mit leichter Mühe ein, daß ich gemacht habe, daß aus zweyen Dingen, die einander schnurstracks entgegen gesetzt sind, nämlich vernünftig und unvernünftig, das eine (vernünftig,) und nicht das andere (un-

ver-

vernünftig,) der Seele zukömmt. Wenn man auf den Redegebrauch Achtung giebt: so wird man finden, daß das Wort Bestimmen auch in dieser Bedeutung genommen wird. Wenn man den Sempromus fragt: Ob er auf der hohen Schule der Gottesgelahrheit obliegen wolle oder nicht: so antwortet er: Daß er sich noch nicht zu etwas bestimmen könne. Wenn er aber das Ding reiflich überlegt und sich endlich entschlossen hat, sich der Gottesgelahrheit zu widmen: so spricht er: Daß er sich nunmehr bestimmt habe. Hier finden wir auch, daß er eben dadurch gemacht, daß aus Zweyen einander schnurstracks entgegen gesetzten Dingen, nämlich der Gottesgelahrheit obzuliegen und derselben nicht obzuliegen, das eine, und nicht das andere, ihm zukomme. Aus allen diesem siehet man ein, daß ein Ding bestimmt (determinatum) sey, wenn ihm aus Zweyen einander schnurstracks entgegen gesetzten Dingen das eine, und nicht das andere, zukömmt. Wenn dem Menschen die Gelehrsamkeit, und nicht ihr Gegenheil zukömmt: so spricht man, daß er in Absicht auf die Gelehrsamkeit bestimmt sey. Wenn ich die Seele auf die Art bestimmt habe, daß sie vernünftig sey: so spreche ich hernach, daß die Seele in Absicht auf die Vernunft bestimmt sey. (a) Weil A und nicht A Dinge sind, die einander schnurstracks entgegen gesetzt sind: so erhellet, daß ein
A 4 Ding

(a) Siehe des Herrn Verfassers Introd. in artem inveniendi s. Logicam, præcognosc. cap. I. §. 16. p. 13. und Elementa metaphys. Philof. prim. §. 39. p. 52.



Ding bestimmt ist, wenn ich sage, daß es ein A sey, oder auch wenn ich spreche, daß es nicht A sey. Spreche ich aber, daß es entweder A oder nicht A: so habe ich nichts bestimmt, und ist also das Ding in so fern unbestimmt. (β) Wenn ich ein Ding bestimme: so setze ich etwas in demselben. Indem wir oben den Menschen bestimmten: so setzten wir in ihm die Gelehrsamkeit. Dasjenige, was man in einer Sache setzt, indem man sie bestimmt, heißt eine Bestimmung (determinatio.) Die Gelehrsamkeit ist also eine Bestimmung in dem Menschen. Ebenfalls ist die Vernunft eine Bestimmung der Seele: denn, indem wir oben die Seele bestimmten, sagten wir, daß sie vernünftig seyn sollte, oder setzten die Vernunft in sie. Alles also, was einer Sache beygelegt wird, heißt eine Bestimmung derselben. 3. C. Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen; das Vieh ist ein unvernünftiges Wesen. Hier ist im ersten Falle ein vernünftiges Wesen eine Bestimmung des Menschen, und im andern Falle ist ein unvernünftiges Wesen eine Bestimmung des Viehes. Das Wort, Bestimmung (determinatio) wird nicht leicht jemanden Schwierigkeit machen, wenn man nur bemerkt, daß alles, was von einer Sache gesagt wird, ein jedes Prädikat oder Merkmal der Sache, es mag seyn, was es wolle, eine Bestimmung der Sache heiße, wenn man gelehrt sprechen will. Wer die Vernunftlehre innen hat, wird wissen, daß das Wort Bestimmung auch

manch-

(β) Siehe des Herrn Prof. Baumgartens Metaphysik S. 34.



manchmal in verschiedenem engern Verstande genommen wird: welcher aber nicht hieher gehöret. (*) Wir haben in unserer Erklärung die Bestimmungen in dem weitesten Verstande genommen, so wie sie von dem Verfasser in der Erklärung des Zustandes genommen worden. (**) Es fragt sich aber: Was für Bestimmungen den Zustand eines Dings ausmachen? Ob alle mögliche Bestimmungen eines Dings zu seinem Zustand gehören? Keinesweges. Nur die wirklichen Bestimmungen eines Dings machen seinen Zustand aus. Deswegen spricht der Verfasser, daß der Zustand eines Dings der Zusammenbegriff seiner Bestimmungen sey, welche in ihm als wirklich angenommen werden, oder die ihm wirklich zukommen. Dieses kömmt auch mit dem Redegebrauch überein. Wenn ich frage: In welchem Zustande der Mensch vor dem Falle sich befunden? so will ich nicht wissen, was dem Menschen vor dem Falle nur zukommen können, sondern was ihm wirklich zugekommen. Ich will diejenige Bestimmungen, Prädikate oder Merkmale wissen, die in ihm als dann wirklich vorhanden gewesen. Es heist also gar nichts, wenn man manchmal spricht: Ein Ding gehe aus dem Zustande der blossen Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit herüber.

A 5

Es

(*) Von den engern Bedeutungen des Wortes kann man des Herrn Verfassers Introd. in art. inven. præcog. S. 24. Analyt. S. 167. und des Herrn Prof. Reuschens Systema Logicum, tract. propæd. S. 22. p. 12. S. 413. p. 448. S. 468. p. 504. nachschlagen.

(**) Man sehe sein Elem. metaph. I. c.



Es ist kaum nöthig zu erinnern, daß eine Bestimmung den Zustand eines Dings nicht ausmachen könne, sondern daß mehrere Bestimmungen zu demselben erfordert werden. Deswegen heißt der Zustand ein Zusammenbegriff der Bestimmungen, die einem Dinge wirklich zukommen. Es muß also 1) in einem Dinge zum wenigsten eine Bestimmung mit einer andern zugleich vorhanden seyn, wenn ich ihm einen Zustand beylegen will; 2) weil der Zustand eines Dings in dem Zusammenbegriff der Bestimmungen desselben besteht, die ihm wirklich zukommen: so wird man ohne Mühe daraus einsehen, daß derjenige, der den Zustand eines Dinges bestimmen will, die Bestimmungen, welche dem Dinge wirklich zukommen, angeben muß. Wenn ich sagen will, in welchem Zustande Sempronius sich befinde: so muß ich die Prädikate oder Bestimmungen anführen, welche in ihm wirklich vorhanden sind. Wenn ich z. E. sage: Sempronius ist fromm, gelehrt, ein Ehemann, hat viel Vermögen, ist ein Herr u. s. w. so habe ich seinen Zustand bestimmt. Wie der Verfasser überhaupt in sehr vielen Stücken ordentlicher und richtiger verfähret, als die meisten andere neuere Weltweisen: so muß man ihm auch insonderheit, was die Erklärung des Zustandes betrifft, Recht wieserfahren lassen, daß seine Erklärung vor vielen andern den Vorzug hat. Die mehresten von den übrigen neuern Weltweisen sagen: Der Zustand sey das Beysamenseyn der veränderlichen mit den unveränderlichen Merkmalen eines Dinges, (coexistentia mutabilium cum fixis.) Die wesentlichen Stücke (essentialia) und die Eigenschaften eines Dings, die ihm um seines Wesens willen zukom-

tom.

kommen (attributa) sind seine unveränderlichen Merkmale (fixa). Hingegen die innern veränderlichen Merkmale (modi stricte sic dicti) und seine Verhältnisse oder äußere Bestimmungen (relationes) machen seine sämtlichen veränderlichen Merkmale aus. Wenn ich also nach der letzten Erklärung des Zustands den Zustand eines gewissen Menschen bestimmen will: so muß ich auf die innern veränderlichen Merkmale oder auf die Verhältnisse dieses Menschen oder auch auf alle beyde, welche mit seinem Wesen, wesentlichen Stücken und Eigenschaften (attributis) zugleich vorhanden sind, zugleich sehen. Wenn der Mensch gelehrt und tugendhaft ist: so sind Gelehrsamkeit und Tugend zwey veränderliche Merkmale des Menschen, welche mit den wesentlichen Stücken, der vernünftigen Seele und dem organischen Körper, sammt den Eigenschaften, der Freyheit, dem Verstande, dem Vermögen zu denken, dem Gedächtniße u. s. w. und folglich mit seinen unveränderlichen Merkmalen zugleich vorhanden sind. Folglich haben wir hier den Zustand des Menschen zum Theil. Will ich aber seinen ganzen Zustand wissen: muß ich freylich auf mehr, als auf die Tugend und Gelehrsamkeit sehen. Was nun diese Erklärung des Zustands betrifft: so scheidt sie sich auf alle endliche Dinge in der Welt. Weil sie sich aber nicht auf Gott in einem jeden Zustande scheidt: so müssen wir behaupten, daß sie zu enge (strictior definitio) sey. Man spricht, daß die äußere Bestimmungen oder Verhältnisse Gottes veränderliche Merkmale wären, welche mit seinen unveränderlichen Bestimmungen zugleich vorhanden, und folglich meint man, daß auch Gott nach dieser Erklärung einen

Zu



Zustand habe. Aber man muß, vermöge des Redegebrauchs, sagen, daß Gott vor der Schöpfung einen Zustand gehabt, da er noch keine wirkliche äußere Bestimmungen oder Verhältnisse bekommen. Fragt man nicht, in welchem Zustande Gott vor der Schöpfung der Welt sich befunden? Sagt man nicht, daß er vor der Schöpfung in dem allerseeligsten Zustande gewesen? Folglich muß die Erklärung des Zustands auch auf Gott vor der Schöpfung der Welt passen, welches von der gegebenen Erklärung nicht gesagt werden kann. Ich weiß es, daß diese Weltweisen sagen, daß Gott vor der Schöpfung keinen Zustand gehabt. Wenn man also billig gegen dieselben verfahren will, muß man sagen, daß ihr Hauptfehler darin besteht, daß sie den Redegebrauch verlassen haben. Der Professor Köhler (*) erklärt den Zustand eines Menschen durch den Zusammenbegriff der Einschränkungen, die in ihm wirklich vorhanden sind. Diese Erklärung hat ihre Richtigkeit, so lange sie nur als eine Erklärung von dem Zustande eines Menschen angesehen wird. Sollte man aber den Zustand überhaupt so erklären: so hätte diese Erklärung eben den Fehler, welchen die vorige hat, indem sie nicht auf Gott passen würde, welcher gar keine Einschränkungen leidet.

§. 3.

In diesem dritten Absatze erklärt der Verfasser die verschiedenen Arten des Zustandes überhaupt.

(*) in Exerc. I. N. §. 682.

haupt. Es ist aus der Vernunftlehre bekannt, daß, wenn man nach der synthetischen Lehrart in einer zusammenhängenden und unverrückten Ordnung zu Werke gehen, und die verschiedenen Arten (species) eines Dings erklären will, man alsdann derselben Geschlecht (genus) erst erklären und durch die Bestimmung desselben hernach seine verschiedene Arten herausbringen muß. Der Zustand ist das Geschlecht. Der Verfasser will die verschiedenen Arten des Zustandes erklären. Zu dem Ende bestimmt er in dem Begriffe des Zustandes dasjenige, was uns die verschiedene Arten des Zustandes giebt. Was ist der Zustand? Ein Zusammenbegriff derjenigen Bestimmungen, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind. §. 1. Hier fällt uns nun aus der Vernunftlehre oder Metaphysik ein, daß die Bestimmungen eines Dings von verschiedener Art sind, und wir sehen zugleich ein, daß die Verschiedenheit der Bestimmungen uns verschiedene Arten des Zustandes giebt. Diesem zu Folge determiniren wir das Merkmal (Bestimmungen) in der Erklärung des Zustandes.

1) Die Bestimmungen eines Dings sind entweder so beschaffen, daß sie einem Dinge absolut nothwendig unter allen Umständen zu allen Zeiten zukommen oder nicht. Im ersten Falle werden sie beständige oder unveränderliche; im zweyten Falle, veränderliche Bestimmungen eines Dings genannt. Der Zusammenbegriff der beständigen Bestimmungen eines Dings heißt der beständige Zustand desselben. Der Zusammenbegriff der veränderlichen Bestimmungen eines Dings heißt sein veränderlicher Zustand. 3. E Die vernünftige Seele, der organische Körper, der Verstand, die Frey



Freiheit, das Gedächtniß, die Einbildungskraft, die Sinnen u. s. w. sind beständige oder unveränderliche Bestimmungen eines Menschen, folglich machen sie seinen unveränderlichen oder beständigen Zustand aus. Der Mensch befindet sich beständig in dem Zustande, daß er eine vernünftige Seele, einen organischen Körper, einen Verstand u. s. w. habe. So bald man eins von diesen Merkmalen wegnimmt, so ist er kein Mensch mehr zu nennen. Hingegen Tugend, Gelehrsamkeit, Vorstellungen, Urtheile, Schlüsse, Begierden und Verabscheuungen, Reichthum, Gesundheit u. s. w. sind veränderliche Bestimmungen des Menschen, die ihm nicht zu allen Zeiten unter allen Umständen zukommen, folglich machen sie seinen veränderlichen oder unbeständigen Zustand aus. Der Mensch befindet sich nicht beständig in dem Zustande des Reichthums, der Gesundheit u. s. w.

2) Die Bestimmungen eines Dings werden ferner entweder betrachtet, in so fern sie nicht ohne Verhältniß gegen andere Dinge, oder auch in so fern sie ohne dieses Verhältniß erkannt werden können. Im ersten Falle werden sie äußere, und im zweyten Falle innere Bestimmungen genannt. Der Zusammenbegriff der äußeren Bestimmungen eines Dings ist sein äußerer Zustand. Der Zusammenbegriff der innern Bestimmungen eines Dings ist sein innerer Zustand. 3. E. Die Herrschaft, Sohnschaft, Vaterschaft, Bruderschaft, ein Ehemann, ein Lehrer, ein Unterthan, reich zu seyn, oben an zu gehen, Gönner zu haben, u. s. w. sind äußere Bestimmungen des Menschen: denn alle diese Bestimmungen desselben sind so beschaffen, daß sie nicht in dem Menschen an sich betrachtet vorgestellt werden können;

son

sondern, wenn man sich diese Prädikate von einem Menschen vorstellen will: so muß man ihn auf andere Dinge sich beziehen lassen; oder im Verhältniß gegen andere Dinge betrachten. Folglich machen diese angeführte Bestimmungen den äußern Zustand eines Menschen aus. Hingegen die vernünftige Seele, der organische Körper, der Verstand, die Freyheit, die Tugend, die Gelehrsamkeit, die Gemüthsbeschaffenheit, Gesundheit, u. s. w. sind innere Bestimmungen eines Menschen: denn man braucht nicht auf andere Dinge außer dem Menschen zu sehen oder ihn auf andere Dinge sich beziehen zu lassen, um sich diese Merkmale in demselben vorstellen zu können. Wenn wir auch den Menschen an sich betrachten, ohne ihn mit andern Dingen außer ihm in Zusammenhang zu setzen: so können wir uns die vernünftige Seele, den organischen Körper, die Freyheit u. s. w. in ihm vorstellen oder von ihm gedenken. Folglich machen diese Bestimmungen den innern Zustand des Menschen aus. Weil eine Bestimmung in verschiedener Absicht eine innere und eine äußere zugleich seyn kann: so erhellet, daß eine Bestimmung, die zu dem äußern Zustande eines Dings gehört, zu dem innern Zustande eines andern gehören kann. Z. E. Einen Herrn zu haben ist eine äußere Bestimmung des Menschen, aber eine innere Bestimmung eines Knechts: weil sie aus dem Begriffe des Knechts folget. Und gehöret also diese Bestimmung zu dem äußern Zustande des Menschen, aber zu dem innern Zustand eines Knechts. Einen Körper zu haben, ist eine äußere Bestimmung eines Geistes, aber eine innere Bestimmung des Menschen; folglich gehöret diese

Bes.



Bestimmung zu dem äußern Zustand des Geistes, aber zu dem innern Zustande des Menschen. Ueber andere Menschen zu herrschen, ist eine äußere Bestimmung des Menschen, aber eine innere Bestimmung des Landesherren; folglich gehöret sie zu dem äußern Zustande des Menschen, aber zu dem innern Zustande eines Landesherren. Das Verhältniß der Seiten eines Dreyecks kann in demselben, an sich und allein betrachtet, vorgestellt werden; folglich ist es eine innere Bestimmung des Dreyecks, aber eine äußere Bestimmung der Seiten; folglich gehöret es zu dem innern Zustand des Dreyecks, aber zu dem äußern Zustand der Seiten. Wer etwas in der Metaphysik bewandert ist, wird wissen, daß etwas zu dem innern Zustande eines Körpers gehören kann, welches doch zu dem äußern Zustande der Elemente, woraus der Körper besteht, gerechnet werden muß.

3) Endlich sind die Bestimmungen eines Dings entweder so beschaffen, daß sie zu seinem Wesen gehören oder nicht, das ist, sie können weg bleiben, ohne daß das Wesen verletzt wird. Im ersten Falle werden sie wesentliche; im andern, accidentelle oder zufällige Bestimmungen eines Dings genannt. Hier merke man vorläufig, daß das Wesen (essentia s. quiditas) dasjenige ist, so ein Ding zu demjenigen macht, was es ist. Was macht, daß ein Mensch ein Mensch ist? Die Verknüpfung einer vernünftigen Seele mit einem organischen Körper, und also macht diese das Wesen eines Menschen aus. Was macht, daß ein Dreyeck ein Dreyeck ist? Die Einschließung eines Raums von drey Seiten; folglich macht diese das Wesen eines Dreyecks aus. Man kann auch das Wesen eines Dings durch das erste, so man
in



änderliche Merkmale (mādi stricte sic dicti) ge-
 nennt. So sind z. E. die 3. Winkel-Eigenschaften
 des Dreyecks, und die Gleichheit der Seiten ein in-
 neres veränderliches Merkmal des Dreyecks über-
 haupt: denn jene sind hinreichend in dem Wesen
 des Dreyecks gegründet; diese aber ist nur unhin-
 reichend, nämlich in Absicht auf die bloße Mög-
 lichkeit in dem Wesen des Dreyecks gegründet. Die
 3. Winkel kommen dem Dreyeck nothwendig um
 seines Wesens willen zu: aber ein Dreyeck bleibt
 ein Dreyeck, wenn gleich seine Seiten einander un-
 gleich sind. Die Freyheit, der Verstand u. s. w.
 sind Eigenschaften, die Tugend aber und Gelehr-
 samkeit sind innere veränderliche Merkmale des
 Menschen: denn jene sind hinreichend; diese aber
 nur unhinreichend in dem Wesen des zum Theil be-
 trachteten Menschen, oder in der vernünftigen See-
 le, einem wesentlichen Stücke des Menschen ge-
 gründet. Jene kommen dem Menschen nothwen-
 dig um seines Wesens willen zu; diese aber nicht:
 denn ein Mensch bleibt ein Mensch, wenn er gleich
 nicht tugendhaft und gelehrt ist. Hieraus läßt
 sich einsehen, daß die wesentlichen Stücke und
 die Eigenschaften zu dem Wesen eines Dings ge-
 hören: die innern veränderlichen Merkmale aber
 und die äußere Bestimmungen des Dings gehören
 nicht zu dem Wesen desselben, oder können, oh-
 ne daß das Wesen verlegt wird, wegbleiben. Nun
 wird man den Verfasser verstehen können, wenn er
 spricht,

schaften) in einem weitem Verstande. Siehe dessen
 erste Gründe der gesammten Mathematik, allgem. Math.
 S. 3. p. 18. Ich bin dem Freyherrn von Wolf und an-
 dern nachgegangen.

spricht, daß die Bestimmungen eines Dings entweder so beschaffen, daß sie zu dem Wesen eines Dings gehören, oder daß sie ohne Verletzung des Wesens wegbleiben können. Der Verfasser kann keiner Dunkelheit beschuldigt werden, daß er diese Dinge an diesem Orte nicht vorläufig erklärt habe: indem er sie ordentlich und deutlich in seiner Vernunftlehre und Metaphysik aus einander gesetzt, und er hat zum allerwenigsten das Recht gehabt, die Vernunftlehre bey seinen Lesern voraus zu setzen. Ich hätte diese Erklärungen auch weglassen können, wenn nicht die Absicht gehabt, mir diejenige Leute verbindlich zu machen, die in der Vernunftlehre nicht weit gekommen sind. Der Zusammenbegriff derjenigen Bestimmungen eines Dings, die zu seinem Wesen gehören, machen seinen wesentlichen Zustand aus. Der Zusammenbegriff derjenigen Bestimmungen, die ohne das Wesen zu verletzen, wegbleiben können, heißt der accidentelle oder zufällige Zustand. Z. E. Die wesentlichen Stücke des Menschen, die vernünftige Seele und der organische Körper, und seine Eigenschaften, die ihm nothwendig um seines Wesens willen zukommen, als die Freyheit, der Verstand u. s. w. machen den wesentlichen Zustand des Menschen aus: hingegen die Tugend, Gelehrsamkeit, Reichthum, Herrschaft u. s. w. welche des Menschen veränderliche Merkmale sind, machen seinen accidentellen Zustand aus. Der Verfasser gehet darinn von einigen andern ab, daß er zu dem wesentlichen Zustande so wohl die Eigenschaften, als auch die wesentlichen Stücke, und zu dem accidentellen Zustande nur die innere und äußere veränderliche Merkmale rechnet. Ei-



nige andere aber rechnen zu dem wesentlichen Zustande nur die wesentlichen Stücke eines Dings (essentialia,) und zu dem accidentellen Zustande rechnen sie so wohl die Eigenschaften, als auch die innere und äußere veränderlichen Merkmale. Diese gründen sich darauf, daß die Eigenschaften eben so wohl, als die veränderlichen Merkmale eines Dings Accidentien (accidentia prædica- mentalia) genannt werden. Der Verfasser aber hat das Wort (accidentell) in einem engern Ver- stande genommen, daß er nur dasjenige accidentell nennt, was die Scholastici ein accidens predica- bile nennen. Ich glaube nicht, daß er darinn ge- irret habe: denn, α) wenn man das Accidentelle dem Wesentlichen eines Dings entgegen setzt: so nennt man nur dasjenige Accidentel, was ohne Verlegung des Wesens, wegbleiben kann. Wenn man aber das Accidentelle dem Substantiellen ent- gegen setzt: so nennt man nicht allein die Eigen- schaften und veränderlichen Merkmale, sondern auch die wesentlichen Stücke eines Dings, Acci- dentien. Haben also diese Leute keinen Grund, warum sie nicht auch den Zustand, welcher aus wesentlichen Stücken bestehet, einen accidentellen nennen. β) Es kömmt mit dem Redebrauch vollkommen überein, zu sagen, daß die Eigen- schaften, die uns um unsers Wesens willen noth- wendig zukommen, uns wesentlich sind, eben so wohl als man dieses von den wesentlichen Stücken spricht. Wer etwas in den Schriften der Scho- lastiker bekannt ist, wird wissen, daß sie die wesentlichen Theile eines Dings in essentialia constitu- tiva und consecutiva eingetheilet haben. Durch jene verstanden sie die wesentlichen Stücke (essentialia
sim-

simpliciter sic dicta) und durch diese die Eigenschaften (attributa) eines Dings. Ich habe am Ende dieses Absatzes noch eine Kleinigkeit anzumerken. Oben in der Erklärung der äußern Bestimmungen ist eine kleine Aenderung von mir vorgenommen worden. Der Verfasser erklärt die äußere Bestimmungen durch solche Bestimmungen, welche mit einem Verhältnisse erkannt werden können. Ich habe, wie es sonst heißt, gesagt, daß sie solche Bestimmungen wären, die ohne Verhältniß nicht erkannt werden könnten. Der Grund, warum ich diese kleinere Aenderung gemacht habe, ist dieser, weil in den Gedanken stehe, daß der Verfasser durch seinen Begriff eben das verstanden, was ich eine äußere Bestimmung genannt habe. Man schlage die Metaphysik des Verfassers Philof. prim. sect. I cap. III. § XL. p. 52. 53. nach. Sonst ist nicht zu läugnen, daß einer, der die Worte in der Erklärung der äußern Bestimmungen so nimmt, wie sie lauten, einen Grund zu behaupten haben könnte, daß die Erklärung zu weit (justo latior) wäre, indem sie auch auf die innere Bestimmungen zu passen scheint. Er könnte so schließen:

Alle Bestimmungen, die mit einem Verhältnisse erkannt werden können, sind äußere Bestimmungen.

Nun giebt's aber innere Bestimmungen, die mit einem Verhältnisse erkannt werden können:



Folglich giebt es auch innere Bestimmungen, die zu gleicher Zeit (in einerley Absicht) äußere Bestimmungen sind. q. a.

Der Obersatz schlechtthin umgekehret ist die Erklärung selbst. Der Untersatz ist auch richtig: indem die innere Bestimmungen auch im Verhältnisse gegen andere Dinge vorgestellt oder erkannt werden können. Alle drey Seiten in einem Dreyeck sind ohne allen Zweifel innere Bestimmungen desselben. Wer will aber in Abrede seyn, daß eine Seite im Verhältnisse gegen die beyden andern betrachtet werden kann, ohne daß sie aufhören soll, eine innere Bestimmung des Dreyecks zu seyn? Siehe Metaphys. I. c. § 41. Spricht der Verfasser, daß in diesem Schluß vier Füße vorhanden: so will ich dieses nicht läugnen, indem die Redensart: mit Verhältniß erkannt zu werden, in dem Obersatze in einer andern Bedeutung, als in dem Untersatze genommen wird, wenn man nämlich auf meine Erklärung der äußern Bestimmungen Achtung giebt. Mein Bedenken hierüber ist dieses, daß der Verfasser sich etwas bequemet hätte ausdrücken können: indem ich allerdings versichert bin, daß er die richtige Erklärung im Sinne gehabt.

Zusatz.

Hier wird zweyerley behauptet, 1) daß der wesentliche Zustand ein beständiger Zustand; 2) daß der accidentelle Zustand ein veränderlicher Zustand sey.

1.) Das

1) Das erste beweisen wir auf folgende Art:

Was von einem Dinge, ohne Verletzung des Wesen, nicht wegseyn kann, das gehöret zu dem Wesen eines Dings.

Nun aber ist ein Zustand, der aus wesentlichen Bestimmungen bestehet, so beschaffen, daß er, ohne Verletzung des Wesens, nicht von einem Dinge wegseyn kann:

Folglich gehöret ein Zustand, der aus wesentlichen Bestimmungen bestehet, zu dem Wesen eines Dings.

Der Obersatz (prop. major) ist klar genug. Der Untersatz (prop. minor) bedarf auch keines weitern Beweises: indem die wesentlichen Bestimmungen nicht wegfallen können, wo nicht das Wesen zugleich mit wegfällt.

Ein jeder Zustand, der aus wesentlichen Bestimmungen bestehet, gehöret zu dem Wesen eines Dings.

Nun ist ein jeder wesentlicher Zustand ein solcher Zustand, der aus wesentlichen Bestimmungen bestehet;

Folglich gehöret ein jeder wesentlicher Zustand zu dem Wesen eines Dings.

Der Obersatz ist der Schlußsatz (Conclusio) in dem vorhergehenden Vernunftschlusse. Der Unter-



tersatz ist ein Grundsatz (Axioma,) indem seine Wahrheit aus der Erklärung des wesentlichen Zustandes unmittelbar erhellet.

Alles, was zu dem Wesen eines Dings gehöret, kömmt ihm absolut nothwendig zu.

Nun gehöret der wesentliche Zustand zu dem Wesen eines Dings:

Folglich kömmt der wesentliche Zustand einem Dinge absolut nothwendig zu.

Der Obersatz ist aus dem §. 149. 150. phil. prim. p. 122. 123. klar. Der Untersatz ist der Schlussatz in dem nächst vorhergehende Schluß.

Was einem Ding absolut nothwendig zukömmt, das kömmt ihm absolut nothwendig unter allen Umständen, zu allen Zeiten zu.

Der wesentliche Zustand kömmt einem Dinge absolut nothwendig zu:

Folglich kömmt er einem Dinge absolut nothwendig unter allen Umständen, zu allen Zeiten zu.

Der Obersatz ist klar: denn wenn etwas absolut nothwendig einem Dinge zukömmt, so ist das Gegentheil in ihm absolut unmöglich. (Phil. prim. §. 140. und muß es ihm also absolut nothwendig unter allen Umständen, zu allen Zeiten zukommen. Der Untersatz ist der Schlussatz in dem nächst vorangehenden Schluß.

Ein

Ein jeder Zustand, der einem Dinge absolut nothwendig unter allen Umständen, zu allen Zeiten zukömmt, ist ein beständiger Zustand.

Nun aber ist der wesentliche Zustand ein solcher, der einem Dinge unter allen Umständen, zu allen Zeiten zukömmt:

Folglich ist der wesentliche Zustand ein beständiger Zustand.

Der Obersatz ist aus der Erklärung des beständigen Zustandes erweislich. Der Untersatz ist der Schlußsatz in dem vorbergehenden Schlusse.

2) Das zweyte in diesem Zusatze beweisen wir so:

Alle diejenigen Bestimmungen, welche ohne Verlegung des Wesens von einem Dinge weg seyn können, sind veränderliche Bestimmungen.

Nun aber sind die accidentelle Bestimmungen solche, welche ohne Verlegung des Wesens, von einem Dinge weg seyn können:

Folglich sind die accidentelle Bestimmungen veränderliche Bestimmungen eines Dings.

Der Obersatz ist aus dem §. 151. Phil. prim. erweislich. Der Untersatz ist aus der Erklärung der accidentellen Bestimmungen begreiflich.



Wenn die accidentelle Bestimmungen eines Dings veränderliche Bestimmungen sind: so folgt, daß der accidentelle Zustand ein veränderlicher Zustand sey.

Nun ist das erste wahr, daß die accidentelle Bestimmungen veränderliche Bestimmungen sind:

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß der accidentelle Zustand ein veränderlicher Zustand sey.

Das erste (Prius s. Antecedens) oder der Untersatz ist der Schlußsatz in dem vorhergehenden Schlusse. Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung des accidentellen und des veränderlichen Zustandes unmittelbar erweislich: denn der accidentelle Zustand ist ja der Zusammenbegriff der accidentellen Bestimmungen; und der veränderliche Zustand ist der Inbegriff der veränderlichen Bestimmungen eines Dings. Man wird mit leichter Mühe einsehen, daß die beyden Sätze, die der Verfasser in diesem Zusage behauptet, sich schlecht hin umkehren lassen, daß wir auch also sagen können: 1) Ein jeder beständiger Zustand ist ein wesentlicher Zustand, und 2) Ein jeder veränderlicher Zustand ist ein accidenteller. Das erste läßt sich daher erweisen, weil alle die Prädikate, die einem Dinge beständig und unveränderlich zukommen, zu dessen Wesen gehören; und das zweyte ist daher begreiflich, weil alle veränderliche Prädikate, ohne das Wesen zu verletzen, von einem Dinge weg seyn können, und also accidentel sind. Beyläufig kann man bemerken, daß, was die Welt

Weltweisen veränderlich nennen, nennt der Rechtsgelehrte beweglich (mobile,) und was die Weltweisen beständig oder unveränderlich nennen, nennt er unbeweglich (immobile). Von dieser Eintheilung der Dinge pflegen sehr viele und wichtige Befugnisse (jura) in dem bürgerlichen Rechte (jure civili positivo) abzuhängen. Siehe Böhmers Introd. in jus Digestorum, l. l. tit. VIII. 12. 14. P. 56. 57. Ich muß noch zuletzt in diesem Absatze anmerken, daß ich mit dem Verfasser 1) unveränderliche und beständige (characteres constantes & immutabiles) 2) veränderliche und unbeständige Merkmale (characteres mutabiles, inconstantes & temporarios) für emerley genommen, (*) wenn man gleich zwischen dem beständigen und unveränderlichen einen Unterscheid machen könnte. Wenn man auf die gewöhnliche Bedeutung dieser Wörter Achtung giebt: so kann man nicht sagen, daß alles, was beständig ist, auch unveränderlich sey. Beständig heißt dasjenige, was nicht wirklich verändert wird. Unveränderlich aber wird dasjenige genannt, so nicht verändert werden kann. Nun kann ich nicht schließen: weil etwas nicht wirklich verändert wird, so kann es auch nicht verändert werden.

Anmerkung. Hier wird der Unterscheid zwischen dem veränderlichen Zustande an sich betrachtet, und dem veränderlichen Zustande, in Absicht auf das Subjekt, dessen Zustand es ist, angezeigt. Der Verfasser spricht: Wenn man die veränderliche

(*) Siehe des Verfassers Introd. in Art, inven. S. 40. Præcogn.. p. 33,



liche Bestimmungen in Abstracto betrachtet, so wird der veränderliche Zustand eines Dings an sich betrachtet. Wenn man sich aber die veränderlichen Bestimmungen in Concreto vorstellt: so beziehet sich der veränderliche Zustand auf das Subjekt, dessen Zustand es ist. Zur Erläuterung dieser Begriffe bemerke man, daß man etwas in Abstracto betrachtet, wenn man es außer einem Subjekt betrachtet, oder wenn man nicht auf das Ding Achtung gibt, worinn es anzutreffen. Z. E. Ich betrachte die Vollkommenheit in Abstracto, wenn ich gar nicht auf das Subjekt sehe, worinnen sie zu finden. Also stelle ich mir die Vollkommenheit als eine Übereinstimmung mehrerer Realitäten zu einer Realität vor, ohne mich um denjenigen zu bekümmern, worinnen diese Übereinstimmung anzutreffen. Sehe ich aber auf das Subjekt, worinn etwas anzutreffen, oder ich stelle mir etwas so vor, wie es in einem gewissen Dinge zu finden: so betrachte ich es in Concreto. Z. E. Wenn ich im Sempronius auf die Übereinstimmung der Realitäten sehe: so betrachte ich die Vollkommenheit in Concreto. In Abstracto und außer einem Subjekt in Concreto und in einem Subjekt ist also einerley. Die veränderliche Bestimmungen eines Dings werden entweder in Abstracto (außer dem Subjekt, worin sie anzutreffen,) oder in Concreto (in ihrem Subjekt) betrachtet. Wenn die veränderlichen Bestimmungen eines Dings in Abstracto vorgestellt werden: so wird der veränderliche Zustand in Abstracto oder an sich betrachtet. Stellt man sich aber die veränderliche Bestimmungen eines Dings in Concreto vor; so betrachtet man auch den veränderlichen Zustand in Concreto; oder man läßt ihn
auf

auf das Subjekt sich beziehen, dessen Zustand er ist. Betrachte ich die Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, Begierden und Verabscheuungen, Reichthum, Herrschaft u. s. w. ohne auf den Sempronius zu sehen, in dem sie vorhanden sind: so betrachte ich diesen veränderlichen Zustand in Abstracto oder an sich. Stelle ich mir aber die Gelehrsamkeit, Frömmigkeit u. s. w. so vor, wie sie in dem Sempronius anzutreffen: so betrachte ich seinen veränderlichen Zustand in Concreto, oder ich lasse seinen veränderlichen Zustand sich auf ihn beziehen. Wenn man spricht: Der Zustand eines gewissen Dings ist veränderlich: so ist wohl zu merken, daß er beständig in Concreto betrachtet wird; denn man will dadurch nur so viel sagen, daß gewisse Bestimmungen in dem Subjekt seyn und auch wegbleiben können.

S. 4.

Der Verfasser will nun im folgenden den Begriff des Zustandes durch den Begriff des Menschen weiter bestimmen. Er will den Zustand des Menschen betrachten. Zu dem Ende untersucht er in diesem Absage vorläufig, wie viele wesentliche Stücke sich in dem Menschen befinden: weil daher eine Verschiedenheit des Zustands abhängt. Es fragt sich also: Wie viele wesentliche Stücke sind in dem Menschen anzutreffen? Diese Frage wird nicht von allen auf einerley Art beantwortet. Es sind hauptsächlich dreyerley Meinungen:

- I) Einige Weltweisen stehen in den Gedanken, daß es überflüssig wäre, mehr als etnen wesentlichen



lichen Theil in dem Menschen anzunehmen; oder wenn man Bedenken tragen sollte, ein einziges Ding, so das Wesen ausmacht, einen wesentlichen Theil zu nennen: so spreche man, daß einige behaupteten, daß nur ein Ding das Wesen des Menschen ausmache, oder daß nicht mehrere Dinge von verschiedener Art zu dem Wesen des Menschen gehörten. Meine Leser können glauben, daß diese Anmerkung nicht ohne Absicht geschehen, wenn ich gleich gestehe, daß sie eine von den geringsten Anmerkungen seyn wird. Was nun diese Leute betrifft, die nicht mehrere wesentliche Theile des Menschen annehmen: so theilen sie sich in zwey Arten ein:

- 1) Einige sagen daß nichts mehr, als eine vernünftige Seele zu dem Wesen eines Menschen erfordert werde, und daß wir uns nur einbilden, einen organischen Körper zu haben. Diese Leute werden Idealisten genannt. Man versteht durch einen Idealisten, daß er der sey, welcher alle Dinge in der Welt, nur die Geister nicht, verwirft. Er hat seinen Namen von dem Worte Idée bekommen, indem er nur solche Dinge in der Welt, die allgemeine deutliche Idéen oder Begriffe haben können, das ist, die Geister annimmt. Es gibt Leute, welche daran zweifeln, daß jemals Idealisten in der Welt gewesen. Man müßte aber die historische Wahrheit läugnen, wenn man solches nicht glauben wollte. Was die Weltweisen des Alterthums betrifft: so kann man es nicht gewiß aus der philosophischen
- Disto:

Historie beweisen, daß unter ihnen Idealisten gewesen. Verschiedene von der Eleatischen Secte, als Xenophanes, Parmenides, Melissus, und Zeno haben zwar gelehret, daß wir durch unsere äußere Sinne keine gewisse Erkenntniß bekommen könnten (*). Man würde aber zu weit gehen, wenn man alle diese Leute zu Idealisten machen wollte (**). Pyrrho und sein Anhang, die Sceptiker oder Zweifler; die Weltweisen von der mittlern Academie, als Arcesilaus und Lacydes sein Nachfolger, haben zwar an der Wirklichkeit der Körper gezweifelt: weil man aber nicht beweisen kann, daß sie dieselbe geläugnet haben: so hat man keinen hinreichenden Grund zu behaupten, daß sie Idealisten gewesen, (***) Vom Plato unter den Alten, und von Descartes und Malebranche unter den Neuern, ist dieß auch unerweislich (****). Nichts destoweniger kann man es von einem paar Engländern beweisen, daß sie wirkliche Idealisten gewesen. Der eine ist Georg Berkeley, ein Mitglied des Collegii Trinitatis zu Dublin (*****). Der andere heißt Arthurus Collier, ein Rector

zu

(*) Siehe Bruckers Fragen aus der philosophischen Historie, p. II. Lib. III, c. II. qu. 4. sequ. p. 281.

(**) l. c. p. 316. und Bayle in Dict. hist. crit. art. Zenon

(***) Hiervon ist Carpovs Idealismus ex concessis explosus, S. 18. p. 8. 9. nachzutun.

(****) Siehe Carpovs l. c.

(*****). Siehe Acta Erud. a. 1727. mens. Aug. memoires de Trevoux 1713. Dec. p. 2198. und journal litteraire T. I. p. 147, sequ.



zu Langfort (*). Zu diesen Beyden kann man noch eine Person, welche zu Bayreuth in einem öffentlichen Amte steht, rechnen, deren der Professor Gottsched erwähnt (**). Carporo rechnet auch hieher Michael Angel. Sarsdella, einen Sicilianer. Die Idealisten pflegen in Egoisten und Pluralisten eingetheilet zu werden. Ein Idealiste, der mehrere Geister in der Welt annimmt, wird ein Pluraliste genannt. Wenn er aber die Wirklichkeit keines Dings in der Welt, als seines Geistes oder vernünftigen Seele behauptet: so heißt er ein Egoiste. Dieser läugnet also die Wirklichkeit aller übrigen Dinge in der Welt, die außer ihm vorhanden (***)).

- 2) So wie der Idealist nur die vernünftige Seele zum Wesen des Menschen erfordert: so giebt's auch einige, welche behaupten, daß nur der organische Körper das Wesen des Menschen ausmache, oder daß in dem Menschen kein Theil vorhanden, so von dem Körper auf die

(*) Siehe Wilsingers Dilucid. philos. §. 118. und Actorum Erud. supplem. T. VI. p. 244.

(**) in der Vorrede zu seinen Vind. Syst. infl. phys. Sect. 2. c. I. p. 31. sequ.

(***) Siehe Memoires de Trevoux 1713. p. 922. wo selbst die Herren Jesuiten folgender Gestalt reden: Un de nous connoit dans Paris un Malebranchiste, qui va plus loin que Mr. Berkley, il lui a soutenu fort serieusement dans une longue dispute, qu' il est tres-probable, qu' il soit le seul être crée qui existe, et que non seulement il n' y ait point de corps, mais qu' il n' y ait point d' autre esprit crée, que lui.

die Art wesentlich unterschieden, daß es nichts Körperliches wäre. Sie geben wohl manchmal zu, daß in dem Menschen eine Seele und ein organischer Körper vorhanden, wenn man die Seele durch dasjenige Ding erklärt, so sich seiner bewußt seyn kann und mit einem organischen Körper verknüpft ist. Sie läugnen aber, daß diese Seele von dem organischen Körper wesentlich unterschieden. Sie behaupten, daß sie eine sehr feine Materie und etwas Körperliches wäre, so in dem groben organischen Körper vorhanden. Diese Leute werden Materialisten genennet. Man theilet die Materialisten in allgemeine und psychologische ein (*). Ein allgemeiner Materialist heißt derjenige, welcher alle einfache Dinge (*entia simplicia*) läugnet. Er sagt also nicht allein, daß alle Geister in der Welt materielle Wesen sind, sondern er behauptet dieses auch so gar von Gott und läugnet zugleich, daß die Körper aus einfachen Dingen bestehen, die nicht materiel wären. Ein psychologischer Materialist wird derjenige genennet, welcher behauptet, daß die Seelen körperliche Wesen wären. Ein jeder allgemeiner Materialist ist auch ein psychologischer, aber nicht umgekehrt. Es hat Materialisten gegeben, welche in den Gedanken gestanden, daß es ein Vorzug der Gottheit wäre, ein einfaches oder immaterielles Wesen zu seyn. Das ich nichts von dem Epicur (a) von den Saducäern, Rabbinen und so gar einigen

(*) Siehe Baumgartens *Metaphysik* S. 395. 757.

(a) Siehe Bruckers *l. c. T. 11. L. 3. c. 13. p. 581.*



nigen Kirchenvätern, als Tertullianus, Methodius u. a. erwähne, so haben wir in den neuern Zeiten die schwere Menge von Materialisten. Unter diesen ist einer von den vornehmsten der berühmte Engländer Hobbes Coward, Toland, Voltaire und sehr viel andere mehr. Beyläufig kann man merken, daß die Materialisten so wohl als auch die Idealisten Monisten genannt werden. Das Wort kömmt von *μόνος* (*solus*) her, und haben sie diesen Namen bekommen, weil die Materialisten Körper allein, und die Idealisten nur Geister annehmen.

II. Es gibt auch Leute, welche drey wesentliche Stücke in dem Menschen annehmen, Geist, Seele und Leib. Den Unterscheid zwischen diesen vorgegebenen drey Theilen des Menschen sehen viele von diesen Leuten darinnen, daß der Leib aus Wasser und Erde bestehe, und daß dieses körperliche sichtbare Wesen der Seele und dem Geiste anstatt eines Futterals diene. Die Seele soll ein sehr feines materielles Wesen seyn, welches aus Feuer und Luft bestehe, und dem Leibe die Wirksamkeit (*activitatem*) gäbe. Von dem Geiste sprechen sie, daß er unmittelbar von Gott wäre hervorgebracht worden, und dem Menschen eine viel fürtrefflichere Wirksamkeit, als die Seele, nämlich das Vermögen frey zu handeln mit dem Gebrauche der Vernunft gäbe. Nicht allein viele Cabalisten, sondern auch verschiedene mystische Weltweisen in den neuern Zeiten haben diese Meinung vertheidiget. Diese Leute werden **Trias-**
listen

listen genannt. So wohl die Monisten, als auch die Dualisten sind philosophische Ketzer.

III. Die orthodoxen Weltweisen behaupten, der Mensch bestehe nur aus zweyen wesentlichen Theilen, einer vernünftigen Seele und einem organischen Körper. Weil diese Weltweisen so wohl Geister, als Körper in der Welt annehmen: so hat man sie Dualisten genannt. Woher will man aber beweisen, daß nur zwey wesentliche Theile des Menschen vorhanden? Der Verfasser führet den Beweis auf folgende Art:

Wo alle Erscheinungen (phanomena) des Menschen, die wir aus der täglichen Erfahrung an ihm erkennen, aus der Beschaffenheit einer vernünftigen Seele und eines organischen Körpers, die aufs genaueste mit einander vereinigt sind, erklärt werden können: so folgt, daß wir keinen Grund haben, mehr als die zwey wesentliche Theile, nämlich die vernünftige Seele und den organischen Körper, die mit einander vereinigt sind, in dem Menschen anzunehmen.

Nun aber ist das erste wahr, daß alle Erscheinungen des Menschen, die wir aus der täglichen Erfahrung an ihm erkennen, aus der Beschaffenheit der vernünftigen Seele und des organischen Körpers, die aufs genaueste mit einander vereinigt sind, erklärt werden können:

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß wir keinen Grund haben, mehr als die zwey wesentlichen



sentliche Theile, nämlich die vernünftige Seele und den organischen Körper, die mit einander vereinigt sind, in dem Menschen anzunehmen.

Der Obersatz ist so beschaffen, daß er keines weitem Beweises bedarf. Wir haben also nur den Untersatz zu beweisen. Man schließe so:

Wo alle Erscheinungen, die wir aus der täglichen Erfahrung an den Menschen erkennen, α) Bewegungen, β) Vorstellungen, γ) Begierden und Verabscheuungen, δ) die Übereinstimmung der Veränderungen der Seele mit den Bewegungen des Körpers sind, und alle diese Stücke aus der vernünftigen Seele und dem organischen Körper, die in der genauesten Vereinigung mit einander stehen, erklärt werden können: so folgt, daß alle Erscheinungen, die wir bey dem Menschen aus der täglichen Erfahrung wahr nehmen, aus der vernünftigen Seele und dem organischen Körper, die aufs genaueste mit einander vereinigt sind, sich erklären lassen.

Nun ist das erste wahr:

Folglich muß auch das letzte wahr seyn.

Die Folge des Obersatzes ist sonnenklar: wir haben also nur den Untersatz zu beweisen. Er bestehet aus zweyen Theilen (membris). Was den ersten Theil desselben betrifft, wenn ich sage, daß alle verschiedene Erscheinungen, die wir durch die tägliche Erfahrung bey dem Menschen wahrnehmen, sind

(α) Bewegungen des Körpers,

(β)

- (β) Vorstellungen der Seele,
- (γ) Begierden und Verabscheuungen und
- (δ) Die Uebereinstimmung, welche sich zwischen den Veränderungen der Seele und den Bewegungen des Körpers befindet:

so glaube ich nicht nöthig zu haben dieses weitläufiger zu beweisen, indem die tägliche Erfahrung uns lehret, daß wir keiner Erscheinung bey dem Menschen gewahr werden, die nicht zu einem von den vier angeführten Stücken gerechnet werden könnte. Was den andern Theil des Untersages betrifft, daß alle die vier angeführte Stücke aus der vernünftigen Seele und dem organischen Körper, welche mit einander aufs genaueste vereinigt sind, sich erklären lassen: so ist solches offenkundig. Denn

α) können die Bewegungen aus dem organischen Körper erklärt werden. Es ist bekannt, daß man in der Physiologie aus der Natur des menschlichen Körpers die verschiedenen Bewegungen desselben erklärt. Es ist meine Sache hier nicht, mich in einen weitläufigen Streit mit den Mechanicis und Stahlianern zu verwickeln. Ich kann nicht läugnen, daß das Lehrgebäude der sogenannten Mechanicorum mir vernünftiger, als das Lehrgebäude der Stahlianer zu seyn scheint. Ich werde aber deswegen mit keinem Stahlianer zürnen, wenn er meint, daß man die Bewegungen in dem menschlichen Körper nicht ohne Hülfe der Seele erklären könne. Er mag meinetwegen immerhin seine Seele das Essen im Magen verdauen, das Geblüt bewegen, secretiones u. s. w. machen lassen: doch wird er mir zugeben, daß die Bewegungen des Körpers zum Theil aus dem Körper erklärt werden können, und wenn man



ja auf mehr, als auf den Körper sehen muß, daß man alsdenn nichts mehr, als die Seele zu Hülfe nehmen dürfe und man nicht nöthig habe, mehr als die zwey wesentlichen Theile des Menschen anzunehmen.

β) Lassen sich die Vorstellungen so wohl, als auch

γ) die Begierden und Verabscheuungen, das Wollen und Nichtwollen aus der vernünftigen Seele erklären: wie solches die Seelenlehre satzsam beweiset.

δ) Kann auch die Uebereinstimmung, welche sich zwischen den Veränderungen der Seele und den Bewegungen des Körpers befindet, aus der Vereinigung der Seele und des Körpers erkannt werden.

Meine Leser sehen leicht ein, daß dieser Beweis keineswegs erhärte, daß es absolut unmöglich, daß der Mensch mehr, als zwey wesentliche Stücke haben solle. Man würde aber sehr unbillig verfahren, wenn man hier einen solchen Beweis fodern wollte. Es ist uns genug, daß wir mit dem Verfasser erwiesen haben, das man keinen Grund habe, mehr als zwey wesentliche Stücke im Menschen anzunehmen. Ich kann kaum vermuthen, daß jemand mir den Zweifel machen werde, man habe schon einen hinreichenden Grund, wenn man behauptete, daß mehr als zwey wesentliche Stücke des Menschen vorhanden: weil doch alle Dinge ihren hinreichenden Grund hätten. Man braucht nur, um diesen Zweifel zu heben, zwischen einen rechtmäßigen und unrechtmäßigen Grunde (inter rationem legitimam et illegitimam) einen Unterscheid zu machen. Diejenigen, welche abgeschmackte und ungereimte Dinge behaupten, han-

deln

deln auch mit hinreichendem Grunde, wenn man diese Redensart im weitern Verstande nimmt: indem allerdings etwas vorhanden seyn muß, woraus hinreichend erkannt werden kann, warum sie vielmehr so, als anders handeln. Von einer närrischen Handlung ist zwar ein hinreichender, aber närrischer, Grund vorhanden. Es ist klar, daß ich mit dem Verfasser einen rechtmäßigen Grund verstehe, so wie man mehrentheils im gemeinen Leben diese Redensart nimmt. Wenn ich also behaupte, daß wir keinen hinreichenden Grund haben, mehr als zwey wesentliche Stücke anzunehmen: so heißt dieses so viel, daß wir keinen vernünftigen Grund, so den logischen Gesetzen gemäß, haben, zu behaupten, daß mehr als zwey wesentliche Stücke des Menschen in solchem anzutreffen. Die Trialisten mögten wohl verschiedene Dinge an unserm Beweise auszusetzen haben. Sie werden schwerlich mit dem Untersatze in unserm ersten Schluß wohl zufrieden seyn; und was den andern Schluß betrifft, wodurch wir den Untersatz in dem ersten Schluß bewiesen, werden sie ohne allen Zweifel den zweyten Theil des Untersatzes desselben läugnen. Sie werden sprechen, daß verschiedene Bewegungen und Handlungen des Menschen so beschaffen, daß man sie unmöglich aus der vernünftigen Seele, dem organischen Körper oder ihrer Vereinigung erklären könnte, und also müßte man nothwendig mehr, als die zwey wesentliche Stücke des Menschen annehmen. Sie berufen sich zu dem Ende

1) auf die Historien von den Wondsüchtigen (noctambulis), welche im Schlafe ordentliche außers



äußerliche Handlungen vornehmen. 3. C. Man erzählt von einer Magd, daß sie in der Nacht im Schlafe nach dem Brunnen gegangen, Wasser geholet, und damit eine Stube gescheuret, ohne daß sie des Morgens darauf das geringste davon gewußt habe. Ingleichen sagt man von einem Schüler auf dem Waisenhause in Halle, daß er a. einem Abend sehr bekümmert gewesen, weil er mit seinen lateinischen Versen nicht fortkommen können, die den folgenden Morgen fertig seyn sollten. Habe deswegen seinen Herrn Schulmeister ersucht, ihn sehr frühe aufzuwecken. In der Nacht sey der Schüler aufgestanden, habe Feuer aufgeschlagen, sein Licht angesteckt, seine Hefte und seinen Gradum ad Parnassum herbegeholt, seine Verse verfertiget, die Hefte an ihren vorigen Ort gelegt, und sey wieder zu Bette gegangen. Am folgenden Morgen, wie er aufgestanden, sey er noch wegen seiner Verse bekümmert gewesen, habe seine Hefte herbegeholt, sich über die Arbeit zu machen; habe sich aber entsetzlich verwundert, wie er gesehen, daß seine Verse schon mit seiner eigenen Hand verfertiget gewesen, ohne daß er etwas davon gewußt. Er habe nichts mehr sagen können, als daß es ihm geträumet, als ob er diese Handlungen vorgenommen. Man erzählt ferner von einem gewissen Bürger auch dieses Orts, daß, wie man sich in einem Hause in der Nacht mit Musik lustig gemacht, er in bloßen Hemde zum Fenster hineingestiegen, und ein Tänzchen mit machen wollen. Wie er aber mitten in dieser Lust von einem guten Freunde aufgeweckt worden, habe er sich entsetzlich geschämet, daß er auf eine solche Art seine Aufwartung gemacht. Wie man
der:

dergleichen Historien mehr hat. Ein Trialist fragt, wie man solche Erscheinungen aus der vernünftigen Seele und dem organischen Körper, die mit einander vereinigt sind, erklären will? Er spricht: Weil die Seele des Menschen nichts davon weiß, daß diese Handlungen geschehen: so muß nothwendig noch etwas außer der Seele in dem Menschen vorhanden seyn, so ihn zu solchen Handlungen bestimmet. Man kann aber hierauf verschiedenes antworten: 1) bin ich der Meinung daß sehr viele von dergleichen Erscheinungen so beschaffen, daß der Mensch äußere klare Empfindungen zu der Zeit hat, wenn er sie verursacht. Weil er aber solche vergißt: so weiß er hernach nicht mehr, daß er dergleichen Handlungen vorgenommen. 2) geseht auch, daß einige solcher Erscheinungen so beschaffen, daß keine äußere klare Empfindungen damit verknüpft: so erzählt man doch, daß Träume beständig mit ihnen zu gleicher Zeit vorhanden sind. Man zeige also die Unmöglichkeit, daß diese Erscheinungen sich nicht aus der Einbildungskraft aus dem Dichtungs- und Vorhersehungsvermögen (facultate fingendi et prævīdendi) erklären lassen. Die Vorstellungen dieser Kräfte der Seele können einen so großen Grad der Klarheit haben, daß sie den äußern Empfindungen sehr ähnlich werden. Es scheint also nicht unmöglich zu seyn, daß solche Veränderungen oder Bewegungen im Gehirn entstehen, wie diejenigen welche mit den äußern klaren Empfindungen zu gleicher Zeit vorhanden zu seyn pflegen. Woraus sich begreifen läßt, daß eben solche äußere Bewegungen des Körpers mit den Vorstellungen der Einbildungskraft, des Dichtungs- und Vorhers-

sehungsvermögens zugleich wirklich sind, als diejenigen, welche mit den äußern klaren Empfindungen vorhanden zu seyn pflegen. γ) Will ich einmal annehmen, daß verschiedene Erscheinungen, die wir bey dem Menschen wahrnehmen, sich aus den uns bekannten Kräften der Seele nicht erklären lassen: braucht man wohl deswegen ein neues wesentliches Stück des Menschen zu behaupten? Man hat ja nur nöthig ein neues Vermögen der Seele anzunehmen, dadurch wird man eben so viel gewinnen, als wenn man ein neues wesentliches Stück des Menschen behauptete. Können nicht auch die dunkeln Vorstellungen vieles auswirken?

2) Berufen die Trialisten sich auf eine Erscheinung, so sich mit einem erschlagenen Menschen zutragen soll. Wenn man ihn vor seinen Mörder brächte: so sieng er an zu bluten. Wie will man sagen sie, diese Erscheinung erklären, wenn man nicht drey wesentliche Theile des Menschen annimmt? Der Geist, sprechen sie, das denkende Wesen, hat sich im Tode von dem Körper getrennet, also kann er nicht diese Veränderung verursachen. Folglich muß noch die Seele in dem erschlagenen Körper vorhanden seyn, welche diese Erscheinung hervorbringt. Allein α) fragt sich, ob auch diese Begebenheit wahr sey? Ich habe mir zwar viel davon erzählen lassen: aber ich kann nicht läugnen, daß ich nicht noch sehr an der historischen Wahrheit zweifle. (β Ist's nicht möglich, daß die Begebenheit von ohngefähr geschehen? Der Körper hätte vielleicht eben sawohl zu bluten anfangen können, wenn er vor einen unschuldigen gebracht worden wäre. γ) Gesetzt auch, daß die ganze Begebenheit

heit ihre völlige Richtigkeit habe: so fragt sich, was sie durch die Seele verstehen? Vielleicht verstehen sie dadurch den Umlauf des Geblüts, und alsdenn haben sie nichts gewonnen: denn das Geblüt gehört ja zum Körper, und also legen sie dem Körper eine geheime Beschaffenheit (qualitatem occultam) bey, die nicht erklärt werden kann. Daraus folgt aber keineswegs, daß man ein neues wesentliches Stück in dem Menschen annehmen muß, weil der Grund davon lediglich in dem organischen Körper enthalten seyn soll. Ich habe einen eifrigen Harmonisten gekannt, der hat diese Erscheinung aus seiner vorher bestimmten Uebereinstimmung erklären wollen. Er sprach: der Körper wäre von Gott auf die Art vorherbestimmt, daß er eben in dem Augenblick, wenn er vor seinen Mörder gebracht würde, bluten müßte. Aber diese Art die Erscheinung zu erklären, scheint mit ein wenig zu weit hergeholt zu seyn. Verstehen die Trialisten durch ihre Seele ein in dem Geblüte befindliches von demselben aber wesentlich unterschiedenes Ding, welches diese Erscheinung verursachen sollte: so hat man nicht nöthig, ein solches drittes wesentliches Stück anzunehmen, indem man nur behaupten kann, daß die vernünftige Seele oder der Geist eines solchen erschlagenen Menschen noch nicht so gänzlich von seinem Körper entfernt wäre, daß er nicht mehr in denselben sollte wirken können, und erhält man eben das dadurch, was man durch die im Geblüte schwimmende Seele des Trialisten gewinnt. Jedoch aber was will man viel von einer Begebenheit philosophiren, deren historische Wahrheit noch nicht ausgemacht ist.



3) Führen die Irthümlichen die Gespenster historien an. Allein man mag nun sagen, daß die Gespenster böse Geister oder die Seelen der Verstorbenen sind: so braucht man nicht ein neues wesentliches Stück des Menschen anzunehmen, um diese Historien, in so fern sie wahr sind, erklären zu können.

4) Einige wollen so gar aus der heiligen Schrift beweisen, daß es in dem Menschen drey wesentliche Stücke, Geist, Seele und Leib gebe. Spricht nicht, sagen sie, der Apostel Paulus: Er aber der Gott des Friedens, heilige euch durch und durch, und euer Geist ganz sammt der Seele und Leib müsse behalten werden unsträflich bis auf die Zukunft Jesu Christi. Hier meinen sie, sind die drey wesentlichen Stücke des Menschen, Geist, Seele und Leib ausdrücklich von einander unterschieden. Allein man kann durch den Geist die übernatürlichen Kräfte oder die Gnadengaben des Heiligen Geistes, welche einem Menschen in der Wiedergeburt mitgetheilet werden, verstehen, welche nichts als übernatürliche Beschaffenheiten der vernünftigen Seele sind. Durch die Seele aber kann man die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten der vernünftigen Seele des Menschen verstehen. Was den Geist betrifft, so ist bekannt, daß er öfters in der H. S. in der angezeigten Bedeutung genommen wird. Man braucht um die Richtigkeit dieser Auslegung einzusehen, nur die Stelle 1 Cor. 2, v. 14. zu vergleichen, wo der natürliche Mensch (*ἄνθρωπος ψυχικός*) dem geistlichen Menschen entgegengesetzt wird: denn es ist unstreitig, daß durch den natürlichen Menschen (*ἄνθρωπον ψυχικόν*) ein Mensch in so fern mit den natürlichen Kräften und Vermögen

gen der vernünftigen Seele betrachtet wird, und durch den geistlichen Menschen ein Mensch, in so fern er durch den heiligen Geist erleuchtet worden, und übernatürliche Kräfte bekommen, verstanden werden muß. So wie nun geistlich (πνευματικός) und natürlich oder jeelisch (ψυχικός) hier genommen wird: so muß auch der Geist (πνεῦμα) und die Seele (ψυχή) in oben erwähneter Stelle erklärt werden. Einige wollen auf eine neue Art den Geist und die Seele in angeführter Stelle auslegen. Sie verstehen durch den Geist die obern, und durch die Seele die untern Kräfte der vernünftigen Seele. Die Richtigkeit aber dieser Erklärung ist schwer darzuthun. Sie führen zur Bestätigung ihrer Meinung die Stelle beym Lucas c. 1, v. 47. an, wo Maria spricht: Meine Seele erhebt den HErrn und mein Geist freut sich Gottes meines Heilandes. Doch glaube ich, daß man nicht nöthig hat, sich viel auf diese Stelle einzubilden, wenn man bedenkt, daß Maria hier eine Dichterin abgibt. Man wird ohne meinem Erinnern begreifen können, daß der Verfasser durch den Beweis in diesem Absage nicht alle philosophische Kezer in Absicht auf die wesentlichen Stücke der Menschen, sondern nur die Ertalisten und diejenigen, welche noch mehr als drey wesentliche Stücke des Menschen annehmen mögten, widerlegt habe. Die Monisten, als die Materialisten und Idealisten, welche läugnen, daß das Wesen des Menschen aus mehrern wesentlichen Theilen bestehe, müssen auf eine andere Art widerleget werden. Der Verfasser aber hat mit allem Rechte diese Widerlegung den Metaphysikern überlassen, wie er auch selbst in seiner



ner Metaphysik diese Widerlegung versucht hat. Wer sich aber aufs äußerste angelegen seyn läßt, allenthalben in der Metaphysik eine gründliche Erkenntniß zu bekommen, wird leicht einsehen, daß man an den meisten Widerlegungen dieser beyden Kezer verschiedenes auszusetzen hat.

Jedoch aber könnte man den Beweis des Verfassers in diesem Absatze mit leichter Mühe so allgemein machen, daß er zugleich wider die Materialisten und Idealisten gebraucht werden könnte. Man schliesse so:

Wenn weder mehr, als zwey wesentliche Stücke erfordert werden, noch weniger, als dieselben hinreichend sind, alle Erscheinungen, die man durch die tägliche Erfahrung bey dem Menschen wahrnimmt, zu erklären: so folgt, daß man weder mehr, noch weniger als zwey wesentliche Stücke des Menschen annehmen darf.

Nun ist das erste wahr, daß weder mehrere, als zwey wesentliche Stücke erfordert werden, noch weniger, als dieselben hinreichend sind, alle Erscheinungen, die man durch die tägliche Erfahrung bey dem Menschen wahrnimmt, zu erklären:

Folglich ist auch das letzte wahr, daß man weder mehr, noch weniger als zwey wesentliche Stücke des Menschen annehmen darf.

Wir haben in diesem Schluß das erste oder den Untersatz zu beweisen. Er besteht aus zweyen Theilen. Der erste nämlich, daß nicht mehrere,
als

als zwey wesentliche Stücke erfordert werden, die Erscheinungen des Menschen zu erklären, ist bereits oben erwiesen worden. Den andern Theil aber, daß nicht weniger als zween wesentliche Theile hinreichend, die Erscheinungen des Menschen zu erklären, muß man beweisen.

Hier müßte man 1) wider die Materialisten beweisen, daß nicht alle Erscheinungen des Menschen aus dem organischen Körper sich erklären lassen; 2) müßte man wider die Idealisten darthun, daß nicht alle Erscheinungen des Menschen aus der bloßen vernünftigen Seele begreiflich zu machen wären. Daß ein Idealiste keinen vernünftigen hinreichenden Grund anführen könne, warum die Seele sich vorstellen solle, daß sie einen Körper habe, daß er sich bewege, daß das Geblüt in ihm herumwalle u. s. w. Wenn man aber einen tüchtigen Beweis wider die Idealisten führen wollte: so müßte man freylich erst die Wirklichkeit des Körpers, als eines außer der vernünftigen Seele vorhandenen lebenden Dings aus unumstößlichen Gründen darthun.

§. 5.

Nachdem der Verfasser im vorhergehenden Absatze erwiesen, daß nur zwey wesentliche Stücke des Menschen vorhanden, die vernünftige Seele und der organische Körper: so zeigt er, wie man die verschiedene Arten des Zustandes der Seele und des Körpers heraus bringen soll. Was 1) die vernünftige Seele betrifft, so ist ihr Zustand der Zusammenbegriff der Bestimmungen, welche in ihr vorhanden sind. Ihre Bestimmungen sind

a) ent-



a) entweder innere oder äußere Bestimmungen. Der Zusammenbegriff der innern Bestimmungen der Seele macht den innern Zustand der Seele aus. Hieher gehören z. E. der Verstand, die Vernunft, die Freyheit, der Wille, das Vermögen zu begehren und zu verabscheuen, das Gedächtniß, die Einbildungskraft, die Sinne, die wirkliche Vorstellungen, Begierden und Verabscheuungen, die in ihr vorhanden sind. Der Zusammenbegriff der äußeren Bestimmungen der Seele macht den äußern Zustand der Seele aus. Hieher gehören z. E. alle die Verhältnisse, so die Seele gegen ihren Körper und andere Dinge, so außer ihr vorhanden, hat.

β) Die Bestimmungen der Seele sind entweder beständige oder veränderliche. Der Zusammenbegriff der beständigen Bestimmungen der Seele macht den beständigen Zustand der Seele aus. z. E. der Verstand, die Vernunft, die Freyheit, das Gedächtniß u. s. w. Der Zusammenbegriff der veränderlichen Bestimmungen der Seele macht den veränderlichen Zustand der Seele aus. z. E. die wirklichen Vorstellungen, Gedanken, Begierden und Verabscheuungen, der Gebrauch der Vernunft und der Freyheit und alle ihre Verhältnisse gegen andere Dinge.

γ) Die Bestimmungen der Seele sind entweder wesentliche oder accidentelle (zufällige) Bestimmungen. Der Zusammenbegriff der wesentlichen Bestimmungen der Seele ist ihr wesentlicher Zustand. z. E. Die Freyheit, der Verstand u. s. w. Der Zusammenbegriff der accidentellen oder zufälligen Bestimmungen der Seele ist ihr accidenteller

teller oder zufälliger Zustand. 3. E. die wirkliche Vorstellungen, Begierden und Verabscheuungen. 2) Was den organischen Körper betrifft, so ist sein Zustand der Zusammenbegriff der Bestimmungen, welche in ihm vorhanden sind. Hieher gehören 3. E. die Bewegung des Geblüts, die Verdauung der Speisen, die merkliche und unmerkliche Ausdämpfung, die Gesundheit u. s. w.

Die Bestimmungen des Körpers sind

a) entweder innere oder äußere. Jene machen den innern, diese den äußern Zustand des Körpers aus.

β) entweder beständige oder veränderliche. Jene machen den beständigen, diese den veränderlichen Zustand des Körpers aus.

γ) entweder wesentliche oder zufällige. Jene machen den wesentlichen, diese den zufälligen oder accidentellen Zustand des Körpers aus.

Der wesentliche Zustand der Seele sowohl, als auch des Körpers ist ein beständiger Zustand derselben, und ein beständiger Zustand der Seele und des Körpers ist ein wesentlicher Zustand derselben. Der accidentelle Zustand der Seele und des Körpers ist ein veränderlicher Zustand derselben, und umgekehrt. (S. 3. Zus.)

§. 6.

Hier werden nun verschiedene Arten des Zustandes des Menschen angezeigt. Diesem zu Folge Gunnerus. I. Theil. D. heißt

heißt es im Anfange dieses Absatzes, daß die Vereinigung eines organischen Körpers und einer vernünftigen Seele den Menschen ausmache, in so fern er ein vernünftiges Geschöpf ist. Dieser Satz ist eine propositio duplicativa, und zwar insonderheit declarativa. Der wahre Verstand desselben ist also dieser: der Mensch, in so fern er ein vernünftiges Geschöpf ist, bestehet aus einer vernünftigen Seele und einem organischen Körper, welche mit einander vereinigt sind. Wer die Natur der propositionum declarativarum versteht, wird mir die Erlaubniß geben, aus dem Satze des Verfassers zu schließen, daß aus dem Begriff eines vernünftigen Geschöpfs, so dem Menschen nothwendig zukommt, hinreichend erkannt werden muß, daß dem Menschen nicht allein ein organischer Körper, sondern auch eine vernünftige Seele zukomme. Nach der Erklärung des Verfassers von der Seele hat es auch seine Richtigkeit, daß eine vernünftige Seele durch den Begriff eines vernünftigen Geschöpfs hinreichend bestimmt werde. Was aber den organischen Körper betrifft, so fragt es sich, ob der auch hinreichend durch den Begriff eines vernünftigen Geschöpfs bestimmt werde? Die meisten unserer Gottesgelehrten, wie nicht weniger verschiedene Weltweisen dürften mit nein antworten. Sie dürften sich auf vernünftige Geschöpfe berufen, die keinen organischen Körper hätten. Ich bin aber gut dafür, daß die meisten von den neuern Weltweisen in den Gedanken stehen, daß ein organischer Körper durch den Begriff eines vernünftigen Geschöpfs hinreichend bestimmt werde. Wollen sie nicht unumstößlich beweisen, daß ein jeder endlicher Geist einen

einen organischen Körper habe? Sie meinen, daß ein vernünftiges Geschöpfe ohne einen organischen Körper sich gar nicht in Gedanken fassen lasse. Es fragt sich aber, ob auch der Verfasser so weit gehe? Keineswegs. Er ist viel zu geschick, als daß er ihre Beweise für unumstößlich halten sollte. Er behauptet zwar auch, daß ein jeder endlicher Geist ein Schema perceptionis und folglich einen Körper haben müsse: aber 1) giebt er seinen Beweis nur für wahrscheinlich aus; 2) führet er den Beweis unter einer gewissen Einschränkung, wenn nämlich der endliche Geist Gedanken bekommen solle. Weil also ein endlicher Geist ohne Gedanken möglich ist: so muß er auch ohne einen organischen Körper möglich seyn. Folglich wird der organische Körper nicht hinreichend durch den Begriff eines endlichen Geistes oder eines vernünftigen Geschöpfes bestimmt. Es scheint also, als wenn der Verfasser sich selbst widersprochen hätte. Hier in seinem Natur- und Völkerrechte hat es das Ansehen, als ob er behauptete, daß der organische Körper durch den Begriff eines vernünftigen Geschöpfes hinreichend bestimmt werde; und aus den Lehrsätzen seiner Metaphysik scheint zu folgen, daß es nicht an dem sey. Was ist hier zu thun? Man kann den Verfasser auf zweyerley Art vertheidigen. 1) Er hat in seiner Metaphysik erwiesen, daß ein jeder endlicher Geist, wenn er denken soll, wahrscheinlicher Weise einen Körper haben müsse. Wo nun ein vernünftiges Geschöpf vorhanden: da ist's wahrscheinlich, daß dasselbe in einem solchen Zustande sich befinde, darinne es Gedanken bekommen könne. Also könnte man behaupten, daß der Begriff eines Körpers wahrscheinlicher Weise



durch den Begriff eines vernünftigen Geschöpfes bestimmt werde. Oder man kann auch 2) sagen, daß der Verfasser nicht behauptet, daß die vernünftige Seele und der organische Körper zusammen genommen dem Menschen zukommen, in so fern er ein vernünftiges Geschöpf ist, sondern daß nur die vernünftige Seele in Absicht auf diese Eigenschaft ihm zukomme. Man müßte also behaupten, daß die Bestimmung, in so fern er ein vernünftiges Geschöpf ist, nur auf das eine wesentliche Stück des Menschen gehe. Jedoch dünkt mich, daß der Verfasser sich besser ausgedrückt, wenn er gesagt hätte: Die Vereinigung eines organischen Körpers und einer vernünftigen Seele macht den Menschen aus, in so fern er ein vernünftiges Thier ist. Unsere Hauptabsicht erfordert es nicht, daß wir von der Vereinigung zwischen der vernünftigen Seele und dem organischen Körper weitläufig handeln sollen. Es könnte uns hier genug seyn, uns auf die Erfahrung zu berufen. Diese lehret uns, daß auf gewisse Veränderungen in der Seele gewisse Bewegungen im Körper, und auf gewisse Bewegungen im Körper, gewisse Veränderungen in der Seele entstehen. Ich habe in meiner Seele eine Begierde. Ich will an einen Ort hingehen, und es entstehen so gleich gewisse Bewegungen im Körper, welche mit der Veränderung meiner Seele übereinstimmen. Ich thue meine Augen auf, und sehe den Sempronius an: hierauf entstehen sogleich gewisse Vorstellungen in meiner Seele. Wie diese Vereinigung beschaffen, davon handelt die Seelenlehre. Wir können also mit dem Verfasser unsere Leser dahin verweisen. Ich glaube aber, daß ich mir ein-
ge

ge neugierige Leser, die nichts von der Metaphysik wissen, verbindlich machen dürfte, wenn ich ihnen etwas von diesen artigen Sachen erzähle. Habe auch das Zutrauen zu der Großmuth meiner Leser, daß sie mir eine kleine Ausschweifung zu gute halten. Man erkläret die Gemeinschaft der vernünftigen Seele und des organischen Körpers auf dreyerley Art.

1) Sagen einige, daß die Seele diejenigen Bewegungen des Körpers, welche mit ihren Veränderungen übereinstimmen, hervorbrächte und der Körper ebenfalls die übereinstimmige Veränderungen der Seele. Diese Leute nennt man (psychologische) Influxionisten, weil sie behaupten, daß die Seele in den Körper und die Körper in der Seele auf eine reelle Art einfließe. Ich sehe ein Haus. Die Lichtstrahlen davon fallen in mein Aug und malen hinten im Auge ein dem Hause ähnliches Bild ab. Der Gesichtsnerve, welcher bis ins Gehirn gehet, wird dadurch in eine Bewegung gesetzt und in der Seele entstehet ein Begriff vom Hause. Ein Influxionist sagt, daß die Seele diesen Begriff nicht durch ihre Vorstellungskraft wirke, sondern daß der Körper ihn in der Seele wirklich hervorbringe. Die Seele des Influxionisten ist als ein Kasten anzusehen, wo der Körper die Begriffe hinein steckt; als ein Heft, wo der Körper die Begriffe hinein schmei- ret; als eine wächserne Tafel des Platons, welche die Charactere annimmt, die der Körper in sie hinein gräbt. Der Körper bewegt sich von einem Ort zu einem andern. Fragt man einen Influxionisten, wie das Ding zugehe? so antwortet er: die Seele bringe diese Bewegung hervor, der Körper wäre nur als ein Stock in der Hand anzusehen, den die Seele



nach Gefallen bewege; die Seele schleppe ihren Körper, wie eine Schnecke, von einem Orte zum andern. Sempronius will z. E. seiner Schönen ein Ständgen bringen: Die Seele schleppt ihr Gehäuse, den Körper, bis zum Hause des Musikanten. Dort pfeift die Seele so lange in dem Körper, bis der Musikant heraus kommt. Darauf trägt sie ihren Körper vor die Fenster der Schönen. Hier hat die Seele genug zu thun, den Rumpf steif zu halten und die übrige Stellungen des Leibes regelmäßig zu machen u. s. w. Die Nerven sind die Stricke in dem Körper, welche die Seele anstrengt, wenn sie die Glieder des Körpers bewegen will. Diejenigen, welche sich auf eine solche Art erklären, werden grobe Influxionisten genennet. Es giebt aber auch feine Influxionisten. Diese sagen: Der Körper lenkt nur die Kraft der Seele, wie der Reuter sein Pferd lenkt, und die Seele lenkt gleichfalls nur die Kraft des Körpers. Die Lenkungen oder Richtungen der Kräfte der Seele vom Körper und des Körpers von der Seele wären nur reelle Leiden; im übrigen brächten sie ihre Veränderungen durch ihre eigene von außen gelenkte Kräfte hervor. Man theilet den physicalischen Einfluß ferner in einen unmittelbaren und mittelbaren ein. Diejenigen, welche einen unmittelbaren physicalischen Einfluß annehmen, behaupten, die Seele wirke auf eine reelle Art in den Körper und desgleichen der Körper in die Seele, ohne sich dabey des allergeringsten Werkzeuges oder Mittels zu bedienen. Diejenigen aber, welche einen mittelbaren physicalischen Einfluß annehmen, setzen zwischen Leib und Seele gewisse Mittelursachen, wodurch ihre Gemeinschaft

erhält

erhalten werden soll. Einige dieser Leute sind so freigebig gewesen, daß sie uns, an statt einer, drey Seelen, die vernünftige, die sinnliche und wachsthümliche (animam rationalem, sensitivam et vegetativam) geschenkt haben, wodurch sie die Gemeinschaft der Seele und des Körpers haben erklären wollen. Andere von den mittelbaren Insurionisten sagen, daß die Empfindungen durch den Körper vermittelt gewisser sinnlichen Gestalten in die Seele kommen. Sempronius hat eine Vorstellung von einem Bullenbeißer. Man fragt, wie diese Empfindung in die Seele des Sempronius hinein gekommen. Es wird geantwortet: Von dem Bullenbeißer fließen unzählige sinnliche Gestalten (species sensibiles) aus, welche demselben vollkommen ähnlich, aber unendlich vielmal kleiner sind und den ganzen Kreis, in welchem er empfunden werden kann, nach allen seinen Punkten anfüllet. Kurz, der ganze Kreis, worinn der Bullenbeißer empfunden werden kann, ist mit ganz kleinen Bullenweißern angefüllet, und einer von diesen fließt durch die Augen und den Gesichtsnerven, als einen Kanal, in die Seele hinein, nachdem er vorher eine erstaunliche Verwandlung ausgestanden und ein geistiger Bullenbeißer oder eine vernünftige Gestalt (species intelligibilis) worden ist. Um aber die Wirkungen der Seele in den Körper begreiflich zu machen, haben sie verschiedene Lebensgeister erdacht, deren oberste Befehlshaberin die Seele sey. Diese hat man wiederum in verschiedene Klassen getheilet, und einer jeden Klasse einen Untervorsteher gegeben. Der Untervorsteher der Lebensgeister im Kopfe heißt Nachamalka; im Magen, Kremaster, u. s. w. Wenn nun eine Bewegung im Körper hervorgebracht wer-

ben sollte: so habe die Seele eine Korporalschaft Lebensgeister auskommandiret, welche die verlangte Bewegung im Körper zu Stande brächten.

2) Descartes oder vielmehr sein Schüler, Louis de la Forge, hat die Seele sowohl, als auch den Körper für viel zu unermögend gehalten, als daß sie gegenseitig ihre übereinstimmige Veränderungen durch ihre eigene Kraft hervor bringen sollten. Er behauptet deswegen, daß weder die Seele die übereinstimmige Bewegungen des Körpers, noch der Körper die übereinstimmigen Veränderungen der Seele hervorbrächte, sondern daß sowohl diese, als jene lediglich durch die unmittelbare Kraft Gottes gewirkt würden. Dem Louis de la Forge ist Malebranche gefolgt, welcher behauptete, daß Gott nur von den äußerlichen Gegenständen Gelegenheit nehme; woher sie (psychologische) Occasionalisten genennet werden. Nach dem Descartes heißen sie Cartesianer. Diese Leute stellen sich die Menschen in der Welt als ein gehirnlos Puppenvolk auf der Schaubühne vor, welches nicht durch seine eigene Kraft handle, sondern von dem Herrn der Schaubühne zu allen seinen Handlungen gelenkt werde. Sie sehen alle übereinstimmige Handlungen der Seele und des Körpers als reelle Leiden an, die von Gott allein gewirkt werden.

3) Leibniz hat eine dritte Erklärungsart erfunden, dem Wolf und andere gefolgt sind. Er spricht, daß die Seele lediglich durch ihre eigene Kraft, ohne Hilfe des Körpers alle ihre übereinstimmige Veränderungen hervorbrächte, und daß der Körper eben

ebenfalls durch seine eigene Kraft vermöge seines Baues alle seine übereinstimmige Bewegungen wirkte, doch beides ohne Ausschließung der Mitwirkung Gottes. Wenn man durch eine unmögliche Bedingung annehmen wollte, daß die Seele und der Körper, welche jetzt wirklich sind, nicht mit einander vereinigt wären: so müßte man dennoch behaupten, daß die Seele eben die Empfindungen bekommen würde, die sie jetzt in Vereinigung mit dem Körper hat, und daß der Körper eben die Bewegungen hervorbringen würde, die jetzt in ihm vorhanden sind. 3. E. Man trenne einmal in bloßen Gedanken die Seele des Sempronius von seinem Körper: so würde doch sein Körper eben so handeln, als er jetzt in Vereinigung mit der Seele handelt. Der Körper, die Maschine des Sempronius würde seine Hefte nehmen, in die Vorlesungen gehen, sich auf die Bank hinsetzen, seine Hefte, Bücher, Feder und Dintenfaß herausholen, sich zum Schreiben fertig machen, ins Dintenfaß hinein tunken, und sich dabey sorgfältig in acht nehmen, weder seine eigene, noch des Nachbars Kleider zu besprizen, seinen halben Bogen vollschmieren, wenn die Stunde aus wäre, aufstehen, nach Hause gehen u. s. w. daß es vollkommen das Ansehen hätte, als wenn in diesem Körper eine vernünftige Seele wohnte. Diese Weltweisen werden Harmonisten und ihre Erklärungsart die hervorbestimmte Uebereinstimmung genennet, weil sie behaupten, daß Gott den Körper nach der Seele vorher bestimmt habe.

Diese drey Erklärungsarten werden einfache Erklärungsarten der Gemeinschaft der Seele und



und des Körpers (systemata explicandi commercium animæ & corporis simplicia) genannt. Aus diesen lassen sich sehr viele zusammengesetzte Erklärungsarten machen. Mein Vorsatz ist nur gewesen, meinen Lesern eine kurze historische Erkenntniß von den verschiedenen Erklärungsarten der Gemeinschaft der Seele und des Körpers beizubringen. Ich überlasse also den Metaphysikern den Beweis für die Erklärungsart zu führen, die sie für die richtigste halten. So viel nehme ich mir nur Freiheit zu erinnern 1) daß man eine Erklärungsart eben sowohl, als die andere lächerlich vorstellen kann. Man würde sich aber gewaltig vergehen, wenn man meinten, oder Leuten weiß machen wollte, daß ein jeder Satz falsch sey, den man vor einigen lächerlich machen könne. Wer weiß nicht, daß es in der Welt solche Menschen giebt, denen die allerwichtigsten und erhabensten Wahrheiten lächerlich vorkommen? 2) können meine Leser mir zu Gefallen glauben, daß man nicht leicht die Unmöglichkeit weder des physikalischen Einflusses, noch der vorherbestimmten Uebereinstimmung erweisen wird. Ich habe verschiedene Beweise sowohl von jenem, als von dieser gelesen: wenn man mich aber freundlich darum bitten wollte, gestraute ich mir zu zeigen, daß weder die Insurionisten, noch die Harmonisten einen unumstößlichen Beweis von ihrer Erklärungsart gegeben. Es kann uns hier gleich viel seyn, welche Erklärungsart wahr sey. Es ist uns genug, daß die Vereinigung einer vernünftigen Seele und eines organischen Körpers den Menschen ausmacht. Hieraus können wir nun den Begriff von dem Zustande des Menschen mit leichter Mühe herausbringen. Der Zustand des
Mens

Menschen ist der Zusammenbegriff der Bestimmungen, die in einem Menschen wirklich vorhanden sind. Die vernünftige Seele und der organische Körper, in so fern sie mit einander vereinigt sind, und alle die übrige Bestimmungen, welche in diesen beyden Theilen des Menschen zugleich gegründet sind, machen den Zustand des Menschen aus.

3. E. Das vernünftige Sprechen ist eine Bestimmung, welche sowohl in der vernünftigen Seele, als in dem organischen Körper oder in der Vereinigung derselben gegründet, folglich gehöret sie zu dem Zustande des Menschen. Weder der Zustand der Seele an sich betrachtet, noch der Zustand des Körpers an sich betrachtet, macht den Zustand des Menschen aus: sondern, wenn man den Zustand des Menschen haben will, muß man sowohl auf den Zustand der Seele, als des Körpers, in so fern sie mit einander vereinigt sind, sehen. Die Bestimmungen des Menschen sind entweder die innere oder äußere. Jene machen den innern, diese aber den äußern Zustand des Menschen aus. Die Bestimmungen des Menschen sind ferner entweder beständige oder veränderliche. Jene machen den beständigen, diese den veränderlichen Zustand des Menschen aus. Endlich sind die Bestimmungen eines Menschen entweder wesentliche oder accidentelle. Jene geben uns den wesentlichen, und diese den accidentellen Zustand des Menschen. Wenn man die Anmerkung a) bey dem 3ten Absatze vergleicht, wird man leicht einsehen, was für ein Unterscheid zwischen dem Zustande des Menschen an sich betrachtet, oder in abstracto, und dem Zustande des Menschen in Absicht auf den Menschen, dessen Zustand es ist, oder



oder in concreto, betrachtet. Im ersten Falle betrachtet man die Bestimmungen des Menschen, ohne auf den Menschen zu sehen, worinnen sie vorhanden sind; im zweyten Falle aber betrachtet man den Menschen zugleich, worinnen die Bestimmungen anzutreffen. Daraus ist ferner klar, wie der veränderliche Zustand des Menschen an sich, oder in abstracto, von dem veränderlichen Zustande des Menschen in concreto unterschieden ist.

. S. 7.

Nachdem der Verfasser untersucht hat, worinnen der Zustand überhaupt, und der Zustand des Menschen insonderheit bestehet: so bestimmt er nun im folgenden den Begriff vom Zustande genauer durch den Begriff der Sittlichkeit. Soll man aber wissen, was sittlich ist: so muß man erst einen deutlichen Begriff von einer freyen Handlung haben. Diesem zu folge erkläret er in diesem Absatze, was eine freye Handlung sey. Willkürlich zu handeln ist ein Merkmal einer freyen Handlung. Folglich wird erst erkläret, was eine willkürliche Handlung sey. Und um dieses Begriffs willen wird vorläufig erkläret, was eine Handlung überhaupt, und eine Handlung, die in unserer Gewalt stehet, sey. 1) Handeln wir oder thun, heißt, dasjenige, so den hinreichenden Grund seiner Wirklichkeit in uns selbst hat. 3. E. Wenn Titius gewisse Wahrheiten des Naturrechts vortragt: so thut oder handelt er etwas, und sein Vortrag ist ja dasjenige, von dessen Wirklichkeit der hinreichende Grund in ihm selbst vorhanden ist. Man möchte wider diese Erklärung zweyerley einwenden: a) daß sie zu enge, und ß) daß

daß sie zu weit wäre, nämlich in verschiedener Absicht. 2) möchte einer einwenden, daß sie sich nicht auf alle Handlungen schicke; man würde sich etwa auf solche Fälle berufen, da man etwas zu thun scheine, von dessen Wirklichkeit nur ein unzulänglicher Grund in einem vorhanden. 3. E. Ein Wagen wird von zweyen Pferden gezogen. Hier möchte man meinen, zögen die beyden Pferde nicht allein zusammen genommen, sondern auch einzeln betrachtet, wenn sie gleich einzeln betrachtet nur einen unhinreichenden Grund von der Bewegung des Wagens in sich enthielten. Allein aus diesem angeführten Beispiel folget nichts mehr, als daß die Pferde einzeln betrachtet, nicht die ganze Wirkung thun; weil sie einzeln betrachtet, nur einen unhinreichenden Grund von derselben in sich enthalten, und in so fern sollen sie auch nicht handeln. In so fern sie aber einzeln betrachtet den hinreichenden Grund von einem Theil der Wirkung in sich enthalten, in so fern handeln sie, und also kommt ihnen die Erklärung der Handlung allerdings zu, in so fern sie handeln. 3) Möchte man einwenden, daß die Erklärung der Handlung auf andere Dinge, die keine Handlungen sind, passe. Man würde ohngefähr so schließen:

Alles, was den hinreichenden Grund seiner Wirklichkeit in uns selbst enthält, das thun oder handeln wir.

Nun aber sind die Eigenschaften (attributa,) die in uns existiren, so beschaffen, daß der hinreichende Grund ihrer Wirklichkeit in uns selbst enthalten: folglich sind die Eigenschaften in uns



uns solche Dinge, die wir thun oder handeln; welches ungereimt.

Der Obersatz ist die Erklärung vom Handeln schlechtbin umgekehrt. Der Untersatz, spricht man, ist aus der Metaphysik klar: denn, weil der hinreichende Grund der Eigenschaften in unserm Wesen enthalten; so ist der hinreichende Grund ihrer Wirklichkeit in uns selbst enthalten. Daß der Schlußsatz ungereimt sey, ist offenbar. Wer in aller Welt wollte behaupten, daß wir den Verstand, die Vernunft, die Freyheit, die Sinne, das Gedächtniß u. s. w. gethan hätten? Nichts kann ungereimter seyn, als eben dieses. Was ist also in diesem Schluß zu läugnen? Wir wollen den Untersatz untersuchen. Es ist wahr, daß, die Wirklichkeit der Eigenschaften durch die Wirklichkeit des Wesens hinreichend bestimmt werde. So bald das eine wesentliche Stück des Menschen, die vernünftige Seele wirklich ist: so bald existiren auch die Vernunft, der Verstand, die Freyheit, u. s. w. Man stelle aber sich dieses deutlich vor. Wenn die vernünftige Seele existiret: so ist eine Kraft vorhanden, und nachdem diese sich auf verschiedene Art äußern kann, so werden ihr verschiedene Vermögen (facultates) beygelegt. In so ferne diese Kraft allgemeine deutliche Vorstellungen machen kann: so schreibt man ihr einen Verstand zu. In so fern sie den Zusammenhang mehrerer Dinge aus allgemeiner deutlichen Vorstellungen einsehen kann: so legt man ihr die Vernunft bey u. s. w. Hieraus siehet man leicht ein, wie der Grund beschaffen ist, den das existirende wesentliche Stück des Menschen die vernünftige Seele, oder die vernünftige Kraft, von dem Eigen-

Eigenschaften, die in ihr wirklich vorhanden sind, in sich hält. Es kann nur aus dem existirenden wesentlichen Stück des Menschen erkannt werden, daß diese Eigenschaften in dem Menschen vorhanden sind. Das heißt: Es ist nur ein analytischer oder logischer Grund von der Wirklichkeit der Eigenschaften in dem wirklichen Wesen enthalten. Der Verfasser aber versteht in der Erklärung des Handelns einen synthetischen oder metaphysischen Grund. Es sind also in dem gemachten Schlusse vier Füße vorhanden, indem die Worte: Den hinreichenden Grund der Wirklichkeit in sich enthalten, in dem Obersatze in einer andern Bedeutung, als in dem Untersatze genommen werden. Sonst ist nicht zu läugnen, daß der Verfasser schon hätte den Grund in der Erklärung des Handelns bestimmen können, und also erklären wir nun das Handeln nach dem Sinne des Verfassers auf folgende Art: Wir handeln oder thun dasjenige, von dessen Wirklichkeit ein synthetischer hinreichender Grund in uns selbst enthalten ist. Hier ist zu merken, daß nicht dasjenige, von dessen Wirklichkeit der synthetische hinreichende Grund in uns enthalten, den Begriff des Handelns ausdrückt; denn dieses ist die Wirkung (effectus) sondern vielmehr die Worte: Den synthetischen hinreichenden Grund der Wirklichkeit eines Dings in sich enthalten, stellen uns den Begriff des Handelns dar. Wir können also, dem Sinne des Verfassers gemäß, sagen, daß wir etwas thun oder handeln, wenn wir den synthetischen hinreichenden Grund von der Wirklichkeit desselben in uns selbst enthalten. Wenn man nur den Grund in dem Begriff des Verfassers bestimmt: so muß man gestehen, daß er das Handeln viel besser



ser als Wolf und seine Anhänger erklärt hat. Diese sagen, daß eine Handlung eine Veränderung des Zustandes sey, deren Grund in dem veränderten Dinge enthalten. Daß ich aber andere Fehler nicht erwähne, so ist diese Erklärung zu enge: weil sie nicht auf die innerlichen Handlungen Gottes (actiones Dei immanentes) paßt. Mit der Erklärung des Verfassers kommt die Erklärung des Professor Baumgartens in seiner Metaphysik S. 210. überein. 2) Wird in diesem Absätze der Begriff von einer Handlung, die in unserer Gewalt stehet, und nicht in unserer Gewalt stehet, durch die Bestimmung heraus gebracht. Eine Handlung ist entweder so beschaffen, daß wir uns selbst dazu bestimmen, oder wir werden dazu von unserer Natur (constitutione) bestimmt. Im ersten Falle ist es eine Handlung, die in unserer Gewalt stehet; im zweyten Falle heißt sie eine Handlung, die nicht in unserer Gewalt stehet. 3. E. Wenn ich jetzt schreibe: so habe ich mich selbst zu der Handlung bestimmt, und es ist also eine Handlung, die in meiner Gewalt stehet. Hingegen der Umlauf des Geblüts ist eine solche Handlung, wozu ich von meiner Natur, oder, wie der Verfasser spricht, von meiner Konstitution bestimmt worden bin; folglich ist's eine Handlung, die nicht in meiner Gewalt stehet. Man siehet also hieraus ein, daß es nicht einerley, daß eine Handlung ihren synthetischen hinreichenden Grund in uns selbst habe, und daß sie in unserer Gewalt stehet. Zu dem ersten gehöret weiter nichts, als daß in uns etwas vorhanden ist, welches an sich macht, daß eine Sache in uns wirklich wird. Zum letztern aber wird erfordert, daß ichs thun und lassen kann

kann. Ich kann auch von den Handlungen, die nicht in meiner Gewalt stehen, sprechen, daß ihr hinreichender Grund in mir selbst enthalten. Ferner ist hieraus klar, daß der Verfasser von einer Handlung sagt, daß sie in unserer Gewalt stehe, wenn es in Absicht auf unsere Kräfte zugleich möglich ist, sie zu thun und zu unterlassen, oder wenn sowohl die Handlung, als ihr Gegentheil unter einerley Umständen uns physisch möglich ist. S hingegen steht eine Handlung nicht in unserer Gewalt, wenn es nicht in Absicht auf unsere Kräfte zugleich möglich ist, sie zu thun und zu unterlassen, oder wenn sie nicht mit ihrem Gegentheil unter einerley Umständen uns physisch möglich ist. Wider diese Begriffe des Verfassers läßt sich verschiedenes einwenden, a) daß die Erklärung von einer Handlung, die in unserer Gewalt steht, zu enge sey, indem sie nur auf eine Art der Handlungen, die in unserer Gewalt stehen, passe. Vermöge des Redegebrauchs kann man sagen, daß alle Handlungen in unserer Gewalt stehen, die uns physisch möglich sind. Es wären also die beyden Redensarten: Eine Handlung steht in meiner Gewalt und ich kann (physice) eine Handlung ausüben, einerley, und müßte man also behaupten, daß die Handlungen, wozu wir von unserer Natur bestimmt werden, ebenfalls in unserer Gewalt stehen. So habe ich mit dem Professor Baumgarten und andern die Worte genommen. Allein hier kann man den Verfasser vollkommen vertheidigen. Die Redensart: Etwas steht in unserer Gewalt, ist zweydeutig. Manchmal wird sie in einem so allgemeinen Verstande genommen, wie hier angezeigt worden ist. Sehr oft aber wird sie auch so genommen,

Gunnerus. I. Theil. E men,



men, wie von dem Verfasser geschehen ist. Ein Weltweiser hat in solchen Fällen das Recht ein Wort zu bestimmen, und dieses Rechts hat der Verfasser sich bedienet. *β*) Möchte man einwenden, daß die Erklärung von einer Handlung, die in unserer Gewalt stehet, zu weit wäre, indem sie auch auf Handlungen zu passen scheint, von denen der Verfasser spricht, daß sie nicht in unserer Gewalt stehen. Sollte man nicht von einer Handlung, wozu wir von unserer Natur bestimmt werden, sagen können, daß wir uns selbst dazu bestimmt haben, indem wir von keinem andern dazu bestimmt worden sind? Spricht man nicht, daß wir uns selbst auf zweyerley Art zu einer Handlung bestimmen können. *a*) Bestimmen wir uns nach unser Willkühr und *b*) bestimmen wir uns auch (physisch) nothwendig. Der Professor Köhler in seinem Rechte der Natur §. 186, *c*) p 33, spricht, daß die Selbstthätigkeit überhaupt nichts anders wäre, als ein Vermögen der Seele sich selbst zu bestimmen, und folglich behauptet er, daß man sich auch selbst bestimme, wenn man von seiner Natur durch eine physische Nothwendigkeit bestimmt wird. So viel müssen wir in dieser Einwendung zugeben, daß der Verfasser in seiner Erklärung ein zweydeutiges Wort gebraucht habe, ohne vorher anzuzeigen, in welcher Bedeutung es von ihm genommen werde. Man vergleiche seine Psych. atque Pneum. emp. §. 7. Cor. p. 8. wo am Ende mit besondern Buchstaben stehet: *Notare modo velis, aliud esse, se ipsum ad agendum determinare, aliud, sponte agere.* Hier in seinem Natur- und Völkerrecht hält er die beyden Redensarten vor einerley. Hat er sich denn nicht widersprochen? Die Billigkeit im
Er.

Erklären erfordert es, daß man behaupte, daß er die erste Redensart: sich selbst zu handeln bestimmen, hier in einem andern Verstande, als in seiner Metaphysik genommen. Nämlich hier nimmt er sie im engern, und in der Metaphysik im weitern Verstande. Was ihn besonders in etwas entschuldigen kann, ist dieses, daß aus der entgegen gesetzten Erklärung zu sehen, daß die Redensart: sich selbst zu etwas bestimmen, so viel heißen soll, als, sich selbst nach Gefallen (pro lubitu) bestimmen. Der Verfasser aber hätte besser gethan, wenn er diese Einschränkung zu seiner Erklärung hinzu gethan hätte. Jedoch, wem seine Ausdrücke nicht gefallen sollten, der kann die Begriffe brauchen, die wir gleich nach seinen Erklärungen seinem Sinne gemäß gemacht haben. 7) Die Erklärung von einer Handlung, die nicht in unserer Gewalt steht, scheint zu enge zu seyn. Man möchte sich auf Handlungen berufen, wozu wir nicht nothwendig von unserer Natur bestimmt werden, von denen man doch spricht, daß sie nicht in unserer Gewalt stehen. Kein gescheider Mensch sagt, daß die durch eine äußere Gewalt gezwungene Handlungen (*actiones coactæ per violentiam externam simpliciter sumtam*) in unserer Gewalt stehen, und doch kann man nicht von ihnen sagen, daß wir zu denselben von unserer Natur nothwendig bestimmt werden, indem eine äußere Gewalt uns dazu nothwendig bestimmt. Wie retten wir nun unsern Verfasser? Wir geben noch keinesweges seine Sache verloren. Die durch eine äußere Gewalt gezwungene Handlungen verdienen nicht den Namen der Handlungen. Wenn eine Veränderung in uns vorhanden ist, davon der Grund nicht in uns selbst,

sondern in einem andern Dinge enthalten ist: so kann sie nicht eine Handlung, sondern sie muß ein Leiden genennet werden. Das ist also kein Fehler, daß die Erklärung von einer Handlung, die nicht in unserer Gewalt stehet, sich nicht auf ein Leiden schicket. Einige Leser werden etwa einwenden: Warum nennt denn der Verfasser S. 42. nebst andern eine durch äußere Gewalt gezwungene Handlung eine Handlung, da sie doch keine Handlung ist? Der Grund ist dieser, weil eine solche Veränderung sonst ihren Grund in uns selbst haben und eine Handlung seyn kann. Z. E. Einer wird mit Gewalt zur Thüre heraus geschmissen, das ist ein wirkliches Leiden. Weil aber diese Veränderung manchmal eine Handlung desselben ist: so nennt man es eine durch äußere Gewalt gezwungene Handlung. Warum redet man doch von einem verstorbenen Menschen, da einer doch nach der Trennung der vernünftigen Seele von dem Körper nicht mehr ein Mensch im eigentlichen Verstande genennet werden kann? Es ist hieraus klar, daß eine durch äußere Gewalt gezwungene Handlung, eben sowohl, als ein verstorbener Mensch, ein ursprüngliches Wort (*terminus primitivus*) ist: weil eine Handlung hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung genommen wird. Wenn man aber meinen sollte, daß die Erklärung von einer Handlung, die nicht in unserer Gewalt stehet, nothwendig auf die durch äußere Gewalt gezwungene Handlungen passen müßte, weil man auch von diesen spricht, daß sie Handlungen sind, die nicht in unserer Gewalt stehen: so könnte man die Erklärungen des Verfassers auf folgende Art einrichten: Eine Handlung ist entweder so beschaffen, daß wir uns selbst (nach

Ge.

Gefallen) dazu bestimmen oder nicht. Im ersten Falle steht sie in unserer Gewalt; im zweyten Falle aber ist eine Handlung, die nicht in unserer Gewalt steht. 3) wird erklärt, was eine willkürliche Handlung sey. Denn der Verfasser sagt, daß wir willkürlich (sponte) handeln, wenn wir dasjenige thun, was in unserer Gewalt steht. Er erfordert also zu einer willkürlichen Handlung (actionem spontaneam) in Absicht auf uns, α) daß der hinreichende synthetische Grund von ihr in uns selbst enthalten, β) daß wir sie haben thun und auch unterlassen können, oder daß wir uns nach Gefallen (pro lubitu) dazu bestimmt haben. Bey dem Verfasser ist also eine willkürliche Handlung (actio arbitraria) und actio spontanea einerley. Man möchte aber wieder diese Erklärung folgendergestalt schließen:

Eine jede Erklärung, worinn an statt eines Geschlechts (pro genere) eine Art (species) erklärt worden, ist zu enge.

Nun aber ist die Erklärung actionis spontaneae so beschaffen, daß in ihr eine Art anstatt eines Geschlechts erklärt worden:

Folglich ist die Erklärung actionis spontaneae zu enge.

Der Obersatz ist aus der Vernunftlehre erweislich. Der Untersatz ist leicht zu beweisen. Wir haben nur darzuthun, daß actio spontanea oder eine selbstthätige Handlung das Geschlecht, und daß eine willkürliche Handlung oder actio arbitraria,



worauf die Erklärung des Verfassers gehet, eine Art actionis spontaneae sey. Ich setze hier Leser voraus, welche die Vernunftlehre verstehen. Ich brauche deswegen nicht weitläufig aus dem Begriff eines Geschlechts und einer Art zu schliessen. Man wird mir zu geben, was ich haben will, so bald als ich werde erwiesen haben, daß actio spontanea (eine selbstthätige Handlung) nicht allein auf die Handlungen gehe, welche in unserer Gewalt stehen, sondern daß auch diejenigen Handlungen actiones spontaneae genannt werden, wozu wir von unserer Natur durch eine physische Nothwendigkeit bestimmt werden, und die also nicht in unserer Gewalt stehen. Und nichts ist leichter als dieses zu beweisen. Es muß aber aus dem Redegebrauch erwiesen werden. Aristoteles, viele andere griechische und lateinische Schriftsteller, Leibniz und Wolf, und fast alle neuere Weltweisen, Lebenstreit, Zollaz, Weißmann, Buddens und sehr viele andere nehmen das Wort in einem so weiten Verstande. Ja, der Herr Verfasser giebt dieses selbst an einem andern Orte zu, daß fast die ganze Welt das spontaneum so nimmt. Warum wollte man denn einen so allgemeinen Redegebrauch verlassen? Warum wollte man den guten, ehrlichen Aristoteles unter die Bank schmeißen, und warum gehet man von dem Wolf ohne Noth ab? Ich bin von ihm kein blinder Anhänger; aber der Meinung, daß man nicht leicht in Absicht auf den Redegebrauch ihn verlassen soll, um keine Dunkelheit und Zerrüttung in der neuern Weltweisheit ohne Noth zu verursachen. Gesezt auch, daß ein paar andere Schriftsteller das Wort spontaneum in einem so engen Ver-

Verstande, wie es von dem Verfasser geschehen,
 genommen hätten: wäre dieses wohl Grund genug,
 eine Aenderung in der neuern Weltweisheit zu ma-
 chen, wodurch man nicht das geringste gewinnet?
 Könnte man nicht eine willkührliche Handlung eine
 actionem arbitrariam nennen? Warum nennt
 man sie denn actionem spontaneam? Ich halte
 dafür, daß es eben keine Kleinigkeit ist, den Rede-
 gebrauch ohne Noth zu verlassen. Kann man denn
 gar nichts zur Vertheidigung des Verfassers anfüh-
 ren? Seine Feinde gehen Ihm schuld, daß er ohne
 Noth in der neuern Weltweisheit Neuerungen ma-
 che, um sich einen unsterblichen Namen in der Welt
 zu erwerben, und eine neue philosophische Bande
 aufzurichten. Ich bin aber eines bessern überfüh-
 ret. Ich traute mir selbst, so viele Einflücht in die
 neuere Weltweisheit zu, daß ich mich unterstehe zu
 behaupten, daß der Verfasser in sehr vielen Dingen,
 worin er von den Wolfianern abgedet, voll-
 kommenes Recht habe. Von seinen annehmenden
 persönlichen Eigenschaften, von seiner Lautsichtigkeit,
 Redlichkeit und andern großen Tugenden bin ich ver-
 sichert, daß ich mich nimmermehr überreden laß,
 als ob er aus unlautern Absichten handeln sollte.
 Deswegen habe ich bey mir selbst nachgedacht, was
 doch den Verfasser dazu bewegen hätte, diesen Be-
 griff in der neuern Weltweisheit zu ändern. Ich bin
 dennach der Meinung worden, daß er in den Ge-
 danken gestanden, es wäre der Freyheit schädlich,
 wenn man die Spontaneität in einem so weiten
 Verstande nähme. Und es ist nicht zu läugnen,
 daß er schon Grund gehabt, mit dem Vortrage der
 Lehre von der Freyheit, so wie er von den meisten
 Wolfianern eingerichtet wird, übel zu frieden zu
 seyn,



seyn, indem sie zu einer freyen Handlung weiter nichts, als eine bloße Selbstthätigkeit (spontaneitatem nudam) eine Zufälligkeit (contingentiam obiectivam) und eine allgemeine deutliche Erkenntniß erfordert. Er wird bey sich gedacht haben, daß mehr als eine solche Selbstthätigkeit zu einer freyen Handlung erfordert werde, daß eine freye Handlung in unserer Gewalt stehen müsse, oder daß es nicht genug, daß der hinreichende Grund davon in uns selbst enthalten wäre, sondern daß sie so beschaffen seyn müsse, daß man sie so wohl thun, als auch unterlassen könnte. Er wird gemeinet haben, daß man jenem Uebel dadurch abhelfen könnte, wenn man eine actionem spontaneam in einem engerm Verstande nähme. Dieser Entzweck könnte aber schon dadurch erhalten werden, daß man zu einer freyen Handlung erfordere, daß sie müsse willkührlich (arbitraria) seyn. Und weil also ein andres Wort vorhanden, worauf die Erklärung des Verfassers paßte, so hätte man eine actionem spontaneam die Bezeichnung behalten lassen können, welche einmal unter den neuern Weltweisen angenommen worden. Nach meiner Einsicht würde ich die Erklärung von einer willkührlichen Handlung auf folgende Art herausbringen: Eine Handlung ist entweder so beschaffen, daß die hinreichende wirkende Ursache davon in uns selbst enthalten oder nicht. Im ersten Falle nennen wir sie in Absicht auf uns eine Selbstthätige Handlung überhaupt (actionem spontaneam in genere.) Eine selbstthätige Handlung ist entweder so beschaffen, daß sie in unserer Gewalt steht (daß wir nach Gefallen thun und unterlassen können), oder sie steht nicht in unserer Gewalt, das ist: wir werden dazu von unserer

serer Natur durch eine physische Nothwendigkeit bestimmt. Im ersten Falle heißt sie in Absicht auf uns eine willkürliche (*arbitraria*) im andern aber eine bloße selbstthätige Handlung (*actio nude spontanea*). 4) Kommt die Erklärung von einer freyen Handlung vor. Wenn wir willkürlich handeln: so handeln wir entweder nach vorhergegangener Ueberlegung, oder nicht. Wenn wir nach vorhergegangener Ueberlegung willkürlich handeln: so handeln wir frey. Zu einer freyen Handlung wird also erfordert a) daß wir willkürlich, und β) daß wir mit Ueberlegung handeln. Es gehöret also mehr zu einer freyen Handlung, als daß sie willkürlich sey. Es muß zu einer willkürlichen Handlung noch etwas hinzu kommen, wenn sie eine freye Handlung genennet werden soll. Woraus klar ist, daß eine freye Handlung ein Begriff, der mehr als der Begriff von einer willkürlichen Handlung, bestimmt ist, oder, welches einerley, daß eine freye Handlung alle die Merkmale, die bey einer willkürlichen Handlung anzutreffen, und noch mehrere habe. Daraus ist begreiflich, was der Verfasser am Ende dieses Absatzes sagt, daß die Freyheit mehr, als die Spontaneität (*arbitrium*) bestimmt sey. Sollen wir aber den Begriff von einer freyen Handlung deutlich genug einsehen: so müssen wir uns von demjenigen, was zu einer willkürlichen Handlung hinzu kommen muß, einen deutlichen Begriff (*ideam distinctam*) machen. Was heißt das, nach vorhergegangener Ueberlegung zu handeln? Um diese Frage gehörig zu beantworten, so wollen wir den Begriff von der Ueberlegung zergliedern. Eine Ueberlegung (*consultatio* s. *deliberatio*) ist in Absicht auf uns eine



Handlung, wodurch wir untersuchen, was uns aus mehreren möglichen Dingen das beste ist *). Von dieser Ueberlegung heißt's **), daß sie eine Reflexion oder eine fortgesetzte Aufmerksamkeit in Absicht auf die Merkmale eines Dinges sey. Woraus erhellet, daß die Ueberlegung eine deutliche Erkenntniß (cognitionem distinctam) in sich fasse. Daß der Verfasser zur Ueberlegung eine allgemeine deutliche Erkenntniß erfordert, ist außer allen Zweifel. Nun werden wir also deutlich einsehen können, was der Verfasser zu einer freyen Handlung erfordert, nämlich 1) daß sie wirklich sey, und 2) daß man durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen sich zum Handeln bestimme. Man muß sich also bey einer jeden freyen Handlung die gute oder böse Folgen vorstellen, welche aus derselben fließen. Man muß davon eine allgemeine deutliche Erkenntniß haben, um denn muß man dasjenige, was man vor das Beste hält, thun. Aber diese Erklärung des Verfassers von einer freyen Handlung ist ohne allen Zweifel zu enge. Ich schlicke so:

Wenn es freye Handlungen giebt, zu denen man sich nicht durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen bestimme: so folget, daß die Erklärung des Verfassers von einer freyen Handlung zu enge sey. Nun

*) Man schlage nach Elem. met. psychol. atque pneumat. empir Sect. II. Cap. III. de Libertate §. 108. p. 63. wo es heißt: Non itaque fieri potest, ut aliquid eligamus, nisi antea in id, quod ex pluribus possibilibus nobis optimum est, inquisiverimus. Eiusmodi actio dicitur consultatio.

**) L. c. Cor. I. patet inde 1) quod consultatio sit reflexio &c.

Nun aber ist das erste wahr, daß es freye Handlungen giebt, zu denen man sich nicht durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt;

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß die Erklärung des Verfassers von einer freyen Handlung zu enge sey.

Die Folge des Obersatzes ist aus der Vernunftlehre erweislich. Wir haben nur den Untersatz zu beweisen. Dieses soll folgender Gestalt geschehen:

Wenn sehr viele freye Handlungen so beschaffen, daß man sich zu denselben durch eine verworrene oder undeutliche Erkenntniß bestimmt: so folgt, daß es freye Handlungen giebt, zu denen man sich nicht durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß bestimmt.

Nun ist das erste wahr, daß sehr viele freye Handlungen so beschaffen, daß man sich zu denselben durch eine verworrene oder undeutliche Erkenntniß bestimmt:

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß es freye Handlungen giebt, zu denen man sich nicht durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß bestimmt. Diese Folge ist wiederum aus der Vernunftlehre erweislich. Die Wahrheit des Untersatzes ist aus der Erfahrung und dem Redegebrauch klar. Es ist aus der Erfahrung klar, daß wir uns zu sehr vielen Handlungen durch eine verworrene oder undeutliche Erkenntniß bestimmen, welche vermöge des Redegebrauchs freye Handlungen genannt werden. a) Gebe man nur einmal auf die freye Handlungen Achtung, die aus einer Gewohnheit geschehen. Man mag sagen, was man will: so wird man



man doch gestehen, daß tausend solche Handlungen zu der Zeit, wenn sie geschehen, durch eine verworrene oder undeutliche Erkenntniß bestimmt werden. Ich gebe gern zu, daß wir uns zu vielen solchen Gewohnheiten im Anfange durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß bestimmt haben. Ich behaupte aber, daß man nicht sagen kann, daß eine allgemeine deutliche Erkenntniß beständig diesen Handlungen zu der Zeit vorangehet, wenn sie ausgeübet, und dabey freye Handlungen genennet werden. β) Gehe man auf die Sünden Achtung, welche in der Welt ausgeübet werden. Wer in aller Welt wollte behaupten, daß alle Sünden, von denen ein jeder spricht, daß sie freye Handlungen sind, durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt werden. Ist man nicht genöthiget zu gestehen, daß sie meistens durch eine verworrene Erkenntniß des Guten und Bösen geschehen? Wollte Gott, daß es wahr wäre, was der Verfasser mit allen Wolfianern behauptet, daß die Menschen sich zu allen ihren freyen Handlungen durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmen: ich bin gut dafür, daß nicht so viele schändliche Sünden in der Welt ausgeübet würden. Wollte Gott, daß kein Mensch ohne vorhergegangener Ueberlegung frey handelte: man würde sich große Vortheile davon versprechen können. γ) Wenn man die Lehre der Scholastiker und unsrer Gottesgelehrten von den freyen Handlungen reiflich überleget: so wird man satzsam einsehen, daß sie nicht durchgängig zu einer freyen Handlung eine allgemeine deutliche Erkenntniß erfordert haben. Wenn es nöthig wäre, wollte ich ein gan-

ganzes Heer von Schriftstellern ins Feld stellen. Wer weiß aber nicht, daß die meisten Scholastiker und Gottesgelehrten das Wesen der Freyheit in der Freyheit von einer (innern) Nothwendigkeit gesetzt haben? Sie sprechen, daß wir alsdenn frey handeln, wenn unsere Handlungen von einer innern Nothwendigkeit frey, oder, welches einerley, wenn sie in Absicht auf unsere Kräfte (formaliter & subjective) zufällig sind. Sie sagen wohl manchmal, daß der Gebrauch des Verstandes (Intellectus bey einer freyen Handlung voraus gesetzt wird: aber sie nehmen alsdenn den Verstand in einer viel weitern Bedeutung, als er von den neuern Weltweisen genommen wird. Es heißt wohl auch manchmal, daß unsere freye Handlungen von unserm Willen (voluntate) abhängen: aber der Wille und das Begehrungs Vermögen (facultas appetitiva in genere) ist bey ihnen einerley. Endlich D) überlege man doch einmal die Wahrheiten der practischen Weltweisheit, und urtheile hernach selbst, ob keine andere Handlungen, als diejenigen, wozu wir uns durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß bestimmt haben, freye genannt werden sollen. Wer der Lehre von der Zurechnung nachdenkt, wird eines ganz andern überführt werden. Man wird mir zugeben, daß einer ganz nüchtern durch eine bloß verworrene und undeutliche Erkenntniß eines Scheinguts (boni apparentis) sich bestimmen kann, seinem Nachbar die Fenster einzuschmeißen, dem Sempronius ein paar Ohrfeigen zu geben u. s. w. Würde er aber wohl damit bey der Obriigkeit wegkommen, wenn er sagen wollte, daß diese Handlungen nicht freye wären? Keineswegs. Es kommt mir gar zu lustig vor, wenn ich mir einen academischen Bürger

vor



vorstelle, der allerhand Handel angefangen, und deswegen bestraft werden sollte. Was würde wohl der Herr Prorektor sprechen, wenn der Herr Commilito auf folgende Art sich vertheidigte: *Ihro Magnificenze, ich kann keinen Heller geben: denn ich habe nicht frey gehandelt. Ich versichere Dieselben, daß ich mich durch eine sehr verworrene undentliche Erkenntniß des Guten und Bösen zu diesen Handlungen bestimmt habe. Ja sie können nicht einmal zu den freyen Handlungen gerechnet werden: denn ich versichere *Ihro Magnificenze daß gar keine freye Handlung, wozu ich mich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß bestimmt hätte, vorangegangen worinn meine Handel gegründet wären. Der Herr Prorektor würde ohne Zweifel antworten: Warum handelt der Herr nicht nach einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß? Man würde etwa folgendes wieder diese meine Anmerkungen einwenden. aa.) Man muß zwischen einer freyen Handlung im metaphysischen Verstande und einer freyen Handlung in der Bedeutung des Rechts der Natur einen Unterschied machen. Man gebe zu, daß eine Handlung im Rechte der Natur frey genannt werden könne; die aber in der Metaphysik diesen Namen nicht verdiene, Zu einer freyen Handlung, wie diese im Rechte der Natur genommen werde, könnte man nicht, um der Lehre von der Zurechnung willen, beständig eine vorläufige allgemeine deutliche Erkenntniß erfordern; aber eine freye Handlung im metaphysischen Verstande könnte nicht ohne eine vorhergegangene allgemeine deutliche Erkenntniß erdacht werden. Wenn ich die Wahrheit sagen soll: so kann ich die Wichtigkeit dieses Zweifels nicht einsehen. Ich habe mir sagen lassen, daß eine freye Handlung in der**

Meo

Metaphysik und eine freye Handlung im Rechte der Natur einerley wären. Schade für die Metaphysik, worinnen die Begriffe, die in dem Rechte der Natur gebraucht werden sollen, so erkläret werden, daß sie hieselbst unnütze sind. Und woher will man beweisen, daß eine freye Handlung in der Metaphysik so erkläret werden muß, daß eine vorläufige allgemeine deutliche Erkenntniß nothwendig dazu erfordert wird. Ist's etwa der allgemeine Redegebrauch aller Metaphysiker? Man wird nicht viel bey mir gewinnen, wenn man sich auch gleich auf die meisten Wolfianischen Metaphysiker berufen könnte. Ich halte dafür, daß Wolf und alle seine Anhänger in diesem Stück den Redegebrauch ohne Noth verlassen haben und also irren. Meine Leser können versichert seyn, daß man mir mit einer sehr ernsthaften Mine diesen Zweifel als ungemein erheblich entgegen setzt. Damit ich aber keinen ungegründeten Verdacht wider den Verfasser erwecke: so versichere ich zugleich, daß es mir nicht bekannt, daß er von ihm herkomme. bb) Man wendet ferner ein Wenn man nicht eine freye Handlung auf die Art erklärete, so wäre man nicht im Stande, eine freye, und eine willkührliche Handlung des Menschen von einander zu unterscheiden. Ich bin der Meynung, daß eine willkührliche Handlung des Menschen zugleich eine freye Handlung desselben sey. Und ich freue mich sehr, daß außer andern einer von des Verfassers ehemaligen geschicktesten Zuhörern Succov in Erlangen eben der Meinung sey. (*) cc) Möchte man mir einwenden daß.

(*) in meditationibus quibusdam de Philosophia morali §. 5. wo es heißt: Sed quæ actiones hominis sunt



daß die Beispiele von freyen Handlungen, die ich angeführet habe, nicht brauchen freye Handlungen genennt zu werden. Die Lehre von der Zurechnung unserer Handlungen bleibt unverletzt, wenn man behauptet, daß sie zu den freyen Handlungen gerechnet werden (quod ad actiones liberas referantur:) denn auch diese werden uns zugerechnet. Aber wenn man behaupten wollte, daß sie nur zu den freyen Handlungen gerechnet würden: so müßte man sagen, daß sie nicht an sich betrachtet freye Handlungen wären, sondern nur ihren Grund in denselben hätten. Man würde aber alsdann wieder den Redegebrauch handeln, und außer dem habe ich solche Beispiele von freyen Handlungen angeführet, von welchen ich weder sagen kann, daß sie freye Handlungen sind, noch daß sie zu den freyen Handlungen gerechnet werden können, wenn ich die Begriffe des Verfassers von diesen beyden Dingen annehme. Wenn z. E. ein Mensch, der nüchtern ist, durch eine verworrene Vorstellung des Guten und Bösen sich nach Gefallen bestimmet, jemanden aus Muthwillen die Fenster einzuschmeißen: so kann ich nach der Erklärung des Verfassers weder von dieser Handlung sagen, daß sie frey sey, noch daß sie zu einer freyen Handlung gerechnet werden müsse. Denn a) wenn sie nach seiner Erklärung frey seyn sollte: so hätte man sich durch eine allgemeine deutliche Erkenntnis des Guten und Bösen dazu bestimmen müssen, welches wider die festgesetzte Bedingung ist. b) Sollte man sagen, daß sie zu einer freyen

sunt in ipsius potestate positæ, eæ ipsi liberæ sunt. Man vergleiche die Erklärung des Verfassers von einer willkürlichen Handlung.

freyen Handlung gerechnet oder referiret wird: so müßte sie in einer vorhergegangenen freyen Handlung gegründet seyn, also müßte eine willkührliche Handlung vorangegangen seyn, wozu man sich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt hätte, worin diese gegründet; aber auch dieses ist wider meine angenommene Bedingung. Es soll keine solche Handlung vorhergegangen seyn, und der gesetzte Fall bleibt dennoch möglich. Man stelle sich einen andern Fall vor. Einer bestimmt sich durch eine undeutliche Erkenntniß des Guten und Bösen sich zu besaufen, ohne daß eine willkührliche Handlung, wozu man sich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß bestimmt hätte, vorhergegangen, worin diese gegründet wäre. Eine solche Handlung kann man nach des Verfassers Erklärung weder eine freye Handlung nennen, noch sagen, daß sie zu einer freyen Handlung gerechnet werden müsse. Hieraus wollte ich mit leichter Mühe beweisen, daß es aus den Sätzen des Naturrechts des Verfassers richtig folge, daß eine solche Handlung einem Menschen zur Strafe nicht zugerechnet werden könne. Ich schließe so:

Was weder eine freye Handlung ist, noch zu einer freyen Handlung gerechnet werden kann, kann einem Menschen gar nicht zugerechnet werden.

Nun aber ist die bestimmte Handlung (die Fenster einzuschmeißen) weder eine freye Handlung, noch kann sie zu einer freyen Handlung gerechnet werden:

Sunnerus. I. Theil.

§

Folgs



Folglich muß die bestimmte Handlung, die ich angeführet habe, einem Menschen nicht zugerechnet werden können. Welches ungereimt. Der Obersatz ist aus dem S. 54, 65, 70, 215 klar. Was den Untersatz betrifft, habe ich schon in dem vorhergehenden erwiesen, daß die angeführte Handlung, wozu man sich durch eine verworrene Erkenntniß bestimmt hat, nach des Verfassers Lehre weder eine freye Handlung, noch eine Handlung, die zu einer freyen gerechnet wird, genennet werden kann. Daß aber der Schlußsatz ungereimt sey, wird ohne mein Erinnern klar seyn. Und wie viele ungereimte und gefährliche Folgen lassen sich nicht hieraus herleiten. Man wird mir etwa übel deuten, als ob ich den Verfasser eine so gefährliche Lehre zugerechnete. Aber ich bin nicht so unvernünftig, daß ich Ihm selbst diese gefährliche Lehre zugerechnete. Er hat sich keineswegs diese Folge vorgestellt. Die Billigkeit im Erklären, die ich allenthalben zu beobachten mich bemühe, erfordert es, daß man nicht einem Verfasser alles das zugerechnet, was aus seinen Lehren folget, wenn er nicht diese Folgen vorhergesehen. dd) Der letzte Zweifel wird etwa dieser seyn. Mein Begriff von einer freyen Handlung sey zu weit: indem er auch auf die willkührliche Handlungen des Viehes passe. Aber weit gefehlet. Ich habe zwar oben behauptet, daß eine willkührliche Handlung des Menschen zugleich eine freye Handlung desselben sey; daraus folget aber nicht, daß mein Begriff von einer freyen Handlung sich auf die willkührliche Handlungen des Viehes schicke. Will man eine freye Handlung überhaupt erklären: so kann man sagen, daß eine Handlung in Absicht auf denjenigen frey genennet

nennt werde, in Absicht, auf welchen sie eine willkürliche Handlung ist, zu der es in seiner Gewalt gestanden, sich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen zu bestimmen. Man könnte also die Erklärung des Verfassers folgender Gestalt verbessern: Wir handeln alsdann frey, wenn wir auf die Art willkührlich handeln, daß es in unserer Gewalt gestanden, nach vorhergegangener Ueberlegung zu handeln. Mit dieser Erklärung kommt der Begriff, den der Professor Baumgarten *) von einer freyen Handlung gegeben, überein, wenn er spricht: Wenn es in der Gewalt eines vor sich bestehenden Dings (substantiæ) stehet, sich durch die Freyheit zu einer Handlung zu bestimmen; so ist die Handlung in Absicht auf dasselbe frey zu nennen. Um aber die Uebereinstimmung dieses Begriffs mit meiner Erklärung einzusehen: so zergliedere man nur das Merkmal Freyheit in der Erklärung. Die Freyheit ist das Vermögen nach Gefallen zu wollen und nicht zu wollen. Wollen und nicht wollen heißt etwas begehren und verabscheuen, aus (allgemeinen) deutlichen Vorstellungen des Guten und Bösen. Ich habe diesen Begriff des Professor Baumgartens von einer freyen Handlung, in meiner Abhandlung von der Freyheit mehrentheils angenommen, wider verschiedene Einwürfe vertheidiget, und in sein gehöriges Licht gesetzt. Ich habe daselbst gesagt, daß willkührliche Handlungen, zu denen es in unserer Gewalt stehet, uns durch die Freyheit

*) In seiner Metaphysik §. 719. p. 229. actiones, ad quas per libertatem se determinare est in potestate alicujus substantiæ positum, (ipsi) liberæ sunt.



zu bestimmen, freye Handlungen der Menschen sind. Wenn man diesen meinen Begriff von einer freyen Handlung annimmt: so wird man ohne Mühe einsehen, daß man durch denselben im Stande ist, eine freye Handlung von einer willkührlichen Handlung des Viehes zu unterscheiden. Denn weil das Vieh (*brutum*) keinen Verstand besitzt: so kann es keine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und des Bösen haben; folglich steht es nicht in der Gewalt desselben sich zu einer willkührlichen Handlung durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß zu bestimmen, und also können seine willkührliche Handlungen nicht nach unserer Erklärung freye Handlungen genannt werden. Derowegen sind die freye Handlungen von den willkührlichen Handlungen des Viehes himmelweit unterschieden. Ich habe die Quelle des Irrthums der Wolfianer in Absicht auf die Erklärung einer freyen Handlung gesucht, und wo ich nicht irre, glaube ich dieselbe gefunden zu haben. Sie haben bey sich gedacht, daß zu einer freyen Handlung z. E. eines Menschen allerdings mehr, als zu einer willkührlichen Handlung des Viehes erfordert werde, und darinne haben sie nicht geirret. Sie sind also auf gewisse Merkmale bedacht gewesen, wodurch sie eine freye Handlung von einer willkührlichen Handlung des Viehes unterscheiden könnten. Es wird ihnen beygefallen seyn, daß die willkührliche Handlungen eines Menschen durch den vorläufigen Gebrauch des Verstandes oder eine vorläufige allgemeine deutliche Erkenntniß von den willkührlichen Handlungen des Viehes unterschieden werden könnten. Sie haben deswegen dieses Merkmal als notwendig in der Erklärung einer freyen Handlung angesehen. Und darinn haben sie sich vergangen.

gen. Sie haben einen Fehler vermeiden wollen, daß die Erklärung nicht zu weit seyn sollte, und darüber haben sie einen andern Fehler begangen. Die Erklärung ist dadurch zu enge worden. Man hätte aber jenen Fehler dadurch vermeiden können, daß man eine willkürliche Handlung eines Dings frey genennet, wenn es in der Gewalt desselben gestanden, sich zu der willkürlichen Handlung nach vorhergegangener Ueberlegung zu bestimmen, und dadurch hätte man zugleich den letzten Fehler vermieden.

§. 8.

Da wir in dem vorigen Absatze eine freye Handlung erklärt haben: so sind wir nun im Stande, den Begriff des Zustandes durch den Begriff der Sittlichkeit zu bestimmen. Wenn wir aber einen sittlichen und nicht sittlichen Zustand erklären wollen: so müssen wir erst wissen, was sittlich und nicht sittlich sey. 1) Die Bestimmungen, welche in uns vorhanden, sind entweder darum in uns anzutreffen, weil wir frey handeln können, oder sie sind aus einem andern Grunde in uns vorhanden. Im ersten Falle nennt sie der Verfasser sittliche (morales,) im andern nicht sittliche oder physische Bestimmungen, z. E. daß ich jetzt schreibe, ist eine sittliche Bestimmung von mir: denn sie ist darum in mir anzutreffen, weil ich frey handeln kann. Hingegen der Umlauf des Geblüts, die Verdauung der Speisen, u. s. w. in so fern diese Handlungen in mir physisch nothwendig, sind nicht sittliche oder physische Bestimmungen von mir: denn diese sind nicht darum in mir anzutreffen, weil ich



frey' handeln kann, sondern sie haben einen ganz andern Grund; warum sie in mir vorhanden sind. Der hinreichende Grund von ihnen ist in der bewegenden Kraft meines organischen Körpers, in so fern diese durch den Bau desselben bestimmt wird, enthalten. Wenn wir diesen Begriffen weiter nachdenken; so ist eben so viel, als wenn der Verfasser gesagt hätte: Bestimmungen sind entweder aus dem Grunde in uns wirklich, weil wir freye Wesen sind; oder, welches einerley, weil wir eine Freyheit haben, oder sie sind aus einem andern Grunde in uns anzutreffen. Im ersten Falle sind sie sittliche, im andern, nicht sittliche Bestimmungen. Daraus ist klar, daß der Verfasser eine solche Bestimmung sittlich nennt, von deren Wirklichkeit der Grund in der Freyheit enthalten ist. Wider diesen Begriff könnte man α) einwenden, daß er zu enge wäre, indem er nicht allen sittlichen Bestimmungen eines Dings zukomme. Man möchte meinen, daß vermöge unserer festgesetzten Lehre nicht alle freye Handlungen wirklich (actu) durch die Freyheit bestimmt würden. Es wäre genug, daß es in unserer Gewalt stehe, uns zu derselben durch die Freyheit zu bestimmen. Weil nun alle freye Handlungen sittliche Bestimmungen wären: so gäbe es auch einige sittliche Bestimmungen, von deren Wirklichkeit der Grund in der Freyheit nicht vorhanden. Aber es wird in diesem Zweifel vorausgesetzt, daß der Verfasser behauptete, als ob alle sittliche Bestimmungen einen synthetischen oder metaphysischen Grund ihrer Wirklichkeit in der Freyheit hätten. Wenn nun dieses an dem wäre: so müßte man behaupten, daß die Erklärung des Verfassers auch in einer andern Absicht zu enge wäre, indem sie

sie nicht auf diejenige Vermögen (facultates) paßt, welche in der Seele vorhanden, und sittliche Bestimmungen genennt werden, von welchen man unmöglich sagen kann, daß der synthetische Grund ihrer Wirklichkeit in der Freyheit enthalten. Die Billigkeit im Erklären erfordert es also zu sagen, daß der Verfasser weiter nichts behauptete, als daß der analytische Grund von der Wirklichkeit der sittlichen Bestimmungen in der Freyheit zu suchen. Dieß scheint auch die natürliche Bedeutung der Worte desselben zu seyn. Und können wir also füglich seinen Begriff mit unserer Lehre von einer freyen Handlung vereinigen. Folglich sind nicht allein die freye Handlungen, welche wirklich (actu) durch die Freyheit bestimmt werden, deren synthetischer Grund in der Freyheit enthalten, sondern auch diejenigen, zu denen man sich durch Freyheit hätte bestimmen können, sittliche Bestimmungen zu nennen: denn auch von den letztern muß ich behaupten, daß sie mir deswegen als sittliche Bestimmungen zukommen, weil ich frey handeln kann. Könnte ich nicht frey handeln, hätte ich keine Freyheit: so wäre ich nicht im Stande, mich durch die Freyheit zu ihnen zu bestimmen, und alsdann wären sie keine freye Handlungen und folglich keine sittliche Bestimmungen. Wenn ich mich durch eine verworrene Erkenntniß zu gehen, stehen, lesen, schreiben bestimme: so sind diese deswegen sittliche Bestimmungen von mir, weil ich mich auch durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß, und folglich durch die Freyheit zu ihnen hätte bestimmen können, und also sind sie deswegen als sittliche Bestimmungen in mir vorhanden, weil ich frey handeln kann. Mit den willkührlichen Handlungen des Viehes ist ganz



andere beschaffen. Sie können nicht sittliche Bestimmungen von ihm genannt werden: indem es nicht in seiner Gewalt stehet, sich durch die Freyheit zu denselben zu bestimmen, weil es keine Freyheit hat, und also sind sie nicht deswegen in ihm vorhanden, weil es frey handeln kann, denn es kann gar nicht frey handeln. 6) Möchte einer einwenden, daß die Erklärung von dem sittlichen noch aus einem andern Grunde nicht allgemein genug, und also zu enge wäre. Man spricht nicht allein von sittlichen Handlungen und Vermögen, sondern auch von sittlichen Befehlen, auf welche letztere die Erklärung des Verfassers nicht passe. Aber diese ganze Einwendung fällt weg, wenn man nur bemerkt, daß der Verfasser die sittliche Bestimmungen hat erklären wollen. Wollte man eine Erklärung von dem sittlichen überhaupt haben: so müßte man sagen, daß alles dasjenige sittlich wäre, was sich auf die Freyheit beziehet. 7) Was die Erklärung von den physischen Bestimmungen betrifft: so hat es eben nicht viel zu bedeuten, wenn man einwenden wollte, daß sie zu enge wäre, weil auch alle freye Bestimmungen des Menschen, die nicht übernatürlicher Weise hervorgebracht sind, physische oder natürliche Bestimmungen genannt werden können. Denn man siehet aus der entgegen gesetzten Erklärung der sittlichen Bestimmungen leicht ein, daß der Verfasser das Wort physisch in einem engeren Verstande genommen, und hat er dazu vollkommen Recht gehabt, weil es schon Mode worden, das Wort physisch in einem so engen Verstande zu nehmen, daß man eine physische und eine freye Bestimmung einander entgegen setzt. 2) Wird der sittliche und nicht sittliche Zustand erklärt.
Der

Der Zusammenbegriff der sittlichen Bestimmungen, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind, machen seinen sittlichen Zustand aus. Der Zusammenbegriff der nicht sittlichen Bestimmungen, die in einem Dinge wirklich sind, machen seinen nicht sittlichen Zustand aus. Wir brauchen also nur den Begriff des Zustandes durch den Begriff der Sittlichkeit zu bestimmen, um die Begriffe von dem sittlichen und nicht sittlichen Zustande heraus zu bringen. Der Zustand ist der Zusammenbegriff der Bestimmungen, die in einem Dinge wirklich sind. (§. 2.) Die Bestimmungen sind entweder sittliche oder nicht. Im ersten Falle haben wir den sittlichen, und im andern den nicht sittlichen Zustand. Z. E. Cajus schmeißt sich herum, besäuft sich und nöthiget seine Gesellschaft sich zu besaufen, schwächet seinen Körper durch raufen und saufen, hat so lange lieberlich gelebt, daß er nicht mehr gehen kann u. s. w. Alle diese Bestimmungen sind sittlich, und gehören also zu seinem sittlichen Zustande. Hingegen der Umlauf des Geblüts und die Verdauung der Speisen in uns, in so fern sie gar nicht willkürlich sind, gehören zu unserm physischen Zustande: weil sie physische oder nicht sittliche Bestimmungen von uns sind. Hierbey ist zu merken a) wollen wir den gänzlichen sittlichen Zustand eines Dings haben: so müssen wir auf alle die sittlichen Bestimmungen sehen, die in ihm wirklich vorhanden sind. Folglich gehören hieher aa) alle sittliche Vermögen (facultates,) die in einem Dinge wirklich vorhanden sind; bb) alle sittliche Handlungen; sie mögen Namen haben, wie sie wollen. Nicht allein die freie Handlungen, welche unmittelbar durch eine vorläufige allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten



und Bösen wirklich bestimmt werden, sondern auch diejenigen, welche in diesen gegründet und also mittelbarer Weise durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß bestimmt sind. Nicht allein diejenigen freie Handlungen, zu denen man sich durch eine verworrene oder undeutliche Erkenntniß wirklich bestimmt, aber dabey durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß hätte bestimmen können, sondern auch diejenigen, welche in diesen gegründet sind. Wollen wir den gänzlichen physischen oder nicht sittlichen Zustand eines Dings haben: so müssen wir auf alle die Bestimmungen sehen, die sich nicht auf seine Freyheit bestimmen. 6) Eine Bestimmung kann in einem Dinge zu seinem sittlichen Zustande gehören, welche zu dem nicht sittlichen oder physischen Zustand eines andern Dings gerechnet werden muß. 3. E. Die Geschwindigkeit des Umlaufs des Geblüts in einem Menschen gehört zu seinem sittlichen Zustande, wenn sie von hitzigen Getränken abhängt, womit der Mensch sich von freyen Stücken übernommen hat. Sie gehören aber zu dem physischen oder nicht sittlichen Zustande eines andern Menschen, wenn sie nicht von seinen vorderehenden freyen Handlungen abhängt, sondern in ihm physisch nothwendig ist. Sempronius hat sich seine Krankheit und Armuth selbst zugezogen. Folglich gehören diese Bestimmungen zu seinem sittlichen Zustande. Marius hingegen ist ohne seine Schuld arm und hohes Alters halber krank. Folglich gehören diese Bestimmungen zu seinem physischen oder nicht sittlichen Zustande. 7) Wer keine sittliche Bestimmungen hat, kann keinen sittlichen Zustand haben. Das Vieh, die unvernünftigen Geschöpfe haben keine Freyheit. Es kommen ihnen also keine sittliche

liche Bestimmungen zu. Folglich haben sie keinen sittlichen Zustand. Wir müssen also behaupten, daß ein jeder Zustand derselben physisch oder nicht sittlich sey. Nicht allein die physisch notwendige Handlungen des Thies, wozu es von seiner Natur bestimmt wird, sondern auch die willführlichen Handlungen desselben, gehören zu seinem physischen oder nicht sittlichen Zustande. Rasende Leute (furiosi,) Kinder, die nicht den Gebrauch des Verstandes haben, können unter diesen Umständen keine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Bösen haben, und keine Ueberlegung anstellen. Sie können also nicht unter diesen Umständen frey handeln (§. 75) folglich können aben in Absicht auf ihre Handlungen keine sittliche Bestimmungen zu (n. 1.). Man muß also behaupten, daß rasende Leute und Kinder, die nicht den Gebrauch des Verstandes besitzen, in Absicht auf ihre Handlungen keinen sittlichen Zustand haben. 2) Eine Kleinigkeit in Absicht auf die Erklärungen des Verfassers von dem sittlichen und nicht sittlichen Zustande muß ich noch anmerken: Man möchte dawider einwenden, daß sie zu enge wären. 3. E. was den sittlichen Zustand betrifft: so sagt er, daß der sittliche Zustand der Zusammenbegriff der sittlichen Bestimmungen sey, welche in uns als wirklich angenommen werden. Daß diese Erklärung seinem Sinne gemäß, ist leicht erweislich, denn es heißt: Die Bestimmungen, welche in uns wirklich vorhanden, sind entweder aus dem Grunde in uns anzutreffen, weil wir frey handeln können, oder nicht. Im ersten Falle werden sie unsere sittliche, und im andern, unsere nicht sittliche Bestimmungen genannt. Weil die Erklärung von den sittlichen und nicht sittlichen Bestimmungen

stimmungen auf uns gehen: so müssen auch die erklärte Sachen sich auf uns beziehen. Er spricht also, daß unsere sittliche Bestimmungen den sittlichen Zustand ausmachen. Weil man aber dieß, von dem sittlichen Zustande überhaupt, und von dem sittlichen Zustande anderer Geister nicht sagen kann, daß er in einem Zusammenbegriff der sittlichen Bestimmungen, welche in uns wirklich sind, bestehe: so scheint die Erklärung nicht auf einen jeden sittlichen Zustand zu passen. Aber man siehet leicht ein, daß der Verfasser nur den sittlichen Zustand in Absicht auf uns hat erklären wollen. Der ganze Fehler bestehet also darinne, daß er nicht die erklärte Sache (den sittlichen Zustand) sich ausdrücklich auf uns hat beziehen lassen, und also braucht man nur die Einschränkung, welche zu den sittlichen und nicht sittlichen Bestimmungen von uns hinzugehan worden, ebenfalls zu dem sittlichen und nicht sittlichen Zustande hinzuzuthun. Es muß also nach dem Sinne des Verfassers in seinem Buche heißen: *Illæ dicuntur respectu nostri morales, hæ vero respectu nostri physicae, seu non-morales. Quare & illæ statum nostrum moralem hæ vero physicum s. non moralem (nostrum statum) constituunt.*

S. 9.

In diesem Absage wird aus der Erklärung des sittlichen Zustandes §. 8. eine andere Erklärung hergeleitet, daß er der Zusammenbegriff der Rechte oder Befugnisse sey, die in einem Dinge als wirklich angenommen werden. Zu dem Ende wird erst erklärt, was das Recht oder die Befugniß sey.

1)

1) Dieser Begriff wird auf folgende Art heraus gebracht. Ein jeder, welcher handelt, muß ein Vermögen zu handeln haben. Da wir nun sehr oft frey handeln: so ist's nothwendig, daß wir ein Vermögen frey, oder, wie andere sprechen, nach unsrer eigenen Willkühr zu handeln, haben müssen. Ein solches Vermögen (frey zu handeln) in so fern es auf eine bestimmte Handlung gehet, heißt das Recht oder die Befugniß (Jus). Allein a) diese Erklärung des Verfassers scheint zu weit zu seyn. Man würde etwa so schließen:

Ein jedes Vermögen frey oder nach eigener Willkühr zu handeln, in so fern es auf eine bestimmte Handlung gehet, ist ein Recht oder eine Befugniß.

Nun aber ist das Vermögen zu stehlen, saufen, huren u. s. w. ein Vermögen frey oder nach eigener Willkühr, welches auf bestimmte Handlungen gehet, zu handeln.

Folglich ist das Vermögen zu stehlen, saufen, huren u. s. w. ein Recht oder eine Befugniß. Welches ungereimt.

Der Obersatz in diesem Schluß ist die Erklärung des Verfassers von dem Rechte. Der Untersatz hat auch seine Richtigkeit: denn das Stehlen, Saufen u. s. w. sind freye Handlungen, und also muß das Vermögen zu stehlen u. s. w. ein Vermögen frey oder nach eigener Willkühr zu handeln seyn; und weil es bestimmte Handlungen sind: so erhellet, daß das Vermögen zu stehlen u. s. w. ein Vermögen frey zu handeln sey, welches auf bestimmte Handlungen gehet. Daß der Schlußsatz ungereimt sey, ist offenbar; denn was kann dem Redegebrauch, den Lehrsätzen der praktischen Weltweisheit mehr zuwider und gefährlicher seyn, als zu



zu behaupten, daß man das Recht habe zu stehlen u. s. w? Was ist denn an diesem Schlusse zu tadeln? Ohne Zweifel wird der Verfasser behaupten, daß vier Füße in demselben vorhanden. Er wird sagen, daß das Vermögen in dem Obersage in einer ganz andern Bedeutung, als in dem Untersage genommen werde. In dem Obersage versteht er ein sittliches Vermögen, und in dem Untersage wird ein physisches Vermögen verstanden. Er wird also behaupten, daß wir zwar ein physisches, aber nicht ein sittliches Vermögen zu stehlen haben, da doch das Recht ein sittliches Vermögen seyn muß. Es fragt sich aber, ob man nicht das Vermögen zu stehlen ein sittliches Vermögen nennen könne? Allerdings: denn das Stehlen ist ja eine freye Handlung, das Vermögen zu stehlen ist also ein Vermögen, so auf eine freye Handlung gehet, und folglich kann es ein sittliches Vermögen genennt werden. (§. 8. n. 1.) Es ist aus der Metaphysik bekannt, daß alles dasjenige sittlich möglich genennt wird, was vermöge der Freyheit geschehen kann, und läßt es sich also gar wohl sagen, daß uns in Absicht auf eine jede freye Handlung ein sittliches Vermögen zukomme. Allein ein sittliches Vermögen wird auch manchmal in einer andern Bedeutung genommen. Man spricht, daß wir ein sittliches Vermögen zu handeln haben, wenn es uns in Absicht auf die (sittlichen) Gesetze möglich ist, die Handlung vorzunehmen. Und in dieser Bedeutung hat der Verfasser das sittliche Vermögen genommen, welches er durch das Vermögen frey zu handeln im Obersage versteht. Er stellt sich die Sache so vor: Ein Vermögen bestehet in einer sich auf ein gewisses Subject beziehenden Möglichkeit. Was möglich ist, fasset

fasset keinen Widerspruch in sich. Wenn etwas in Abſicht auf unſere Kräfte keinen Widerspruch in ſich faſſet: ſo iſt uns phyſiſch möglich, und wir haben ein phyſiſches Vermögen. 3. E. Wir haben ein phyſiſches Vermögen nicht allein zu denken, urtheilen, begehren, niemand zu beleidigen u. ſ. w. ſondern auch verſchiedene Laſter zu begehen, unſern Nächſten zu beleidigen, einen Menſchen zu ermorden u. ſ. w. Wenn aber etwas den ſittlichen Geſetzen nicht widerſpricht: ſo iſt ſittlich möglich, und denn hat derjenige, dem es ſittlich möglich iſt, ein ſittliches Vermögen zu handeln. So haben wir ein ſittliches Vermögen unſer Leben zu vertheidigen, unſere Ehre zu retten, und alles zu thun, was nicht in den Geſetzen verboten iſt. Hingegen haben wir kein ſittliches Vermögen, jemand zu beleidigen, ihm das Seinige zu nehmen, u. ſ. w. weil dieß den Geſetzen widerſpricht. Ein ſolches ſittliches Vermögen nennt der Verfaſſer ein Recht oder eine Befugniß. Man möchte vielleicht hierwider ferner einwenden, daß der Verfaſſer doch ſehr unbestimmt geredet habe, und daß eine wichtige Beſtimmung in dem Begriff des Rechts weggelaſſen worden, welche aus dem vorhergehenden nicht leicht erſetzt werden könne. Das vorhergehende giebt uns keinen Anlaß, darauf zu verfallen, daß Er durch das Vermögen frey oder nach eigener Willkühr zu handeln ein ſittliches Vermögen im zweyten Verſtande verſtehen ſollte. Es iſt ja in dem vorhergehenden mit keinem Worte des Geſetzes gedacht, und auch nicht erkläret worden, was ſittlich, möglich und ein ſittliches Vermögen ſey. Man muß ja erſt aus dem §. 150. 151. Cap. IV. Parz. gener. p. 84. 85. die Beſtimmungen und Erklärungen herholen,



holen, welche hier weggelassen worden sind. Allein man muß bedenken, daß der Verfasser hier in dem Vorberichte sich befindet, da man, um eine gar zu große Weitläufigkeit zu vermeiden, nicht alle Begriffe so ordentlich, als in der Abhandlung selbst zergliedern und aus einander setzen kann. Er hat also so viel sagen wollen: Wenn uns in einer jeden Absicht ein Vermögen frey oder nach unserer eigenen Willkühr zu handeln zukommt, das ist, wenn es uns nicht allein in Absicht auf unsere Kräfte, sondern auch in Absicht auf die Gesetze möglich ist, frey zu handeln, so haben wir ein Recht oder eine Befugniß zu handeln. So müssen wir den Verfasser nach den Regeln der Auslegungskunst erklären. Damit man uns aber nicht für parteyisch halte: so geben wir gerne zu, daß er in dieser Erklärung sehr zweydeutig, dunkel und unbestimmt geredet habe, wenn er gleich in etwas entschuldiget werden kann, weil er sich hier in dem Vorberichte befindet. 1) Muß die Erklärung vom Rechte Beziehungsweise (relative) geschehen: nämlich, wenn uns ein sittliches Vermögen zukommt, so haben wir ein Recht; oder überhaupt: Ein sittliches Vermögen, so einem zukommt, ist in Absicht auf ihn ein Recht oder eine Befugniß. 2) Kommt eine Erklärung vom sittlichen Zustande vor, daß er ein Zusammenbegriff von den Rechten sey, die in einem Subject als wirklich angenommen werden. Ich will erst hier meine Leser den Verfasser verstehen lehren und hernach will ich einige Anmerkungen hinzu thun. Der Verfasser hält diesen seinen deutlichen Begriff für eine Erklärung. Denn es heißt: *Statum ergo moralem definire possumus*; und in der ersten Anmerkung

fung spricht er: *data definitio u. s. w.* Er muß also zweyerley beweisen, a) daß ein jeder sittlicher Zustand ein Zusammenbegriff der Rechte sey, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind; ß) muß er darthun, daß ein jeder Zusammenbegriff der Rechte, die in einem Dinge vorhanden sind, ein sittlicher Zustand sey. Diese beyden Forderungen sind aus der Vernunftlehre klar, wenn man nur weiß, wie Erklärungen durch Beweise heraus gebracht werden sollen. Das letzte wollen wir zuerst beweisen, daß ein jeder Zusammenbegriff der Rechte, welche in einem Dinge wirklich vorhanden sind, ein sittlicher Zustand sey. Wir schließen so:

Eine jede Bestimmung, welche sich auf die Freyheit beziehet, ist eine sittliche Bestimmung.

Nun aber ist ein jedes Recht eine solche Bestimmung, welche sich auf die Freyheit beziehet:

Folglich muß ein jedes Recht eine sittliche Bestimmung seyn.

Der Obersatz ist aus der Erklärung einer sittlichen Bestimmung §. 8. erweislich. Der Untersatz ist aus der Erklärung des Rechtes klar.

Was sittliche Bestimmungen sind, die geben uns einen sittlichen Zustand.

Nun sind aber die Rechte sittliche Bestimmungen:

Folglich geben uns die Rechte einen sittlichen Zustand.

Der Obersatz ist aus der Erklärung eines sittlichen Zustandes §. 8. erweislich. Der Untersatz ist aus dem vorhergehenden Schlusse klar. Und ist also offenbar, daß ein jeder Zusammenbegriff der Rechte, welche in einem Dinge vorhanden sind, ein sittlicher Zustand sey. Nun muß auch das erste erwiesen werden, daß ein jeder sittlicher Zustand ein Zusammenbegriff der Rechte sey. Der Verfasser schließt so:

Was ein Zusammenbegriff von sittlichen Bestimmungen ist, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind: das fasset die Freyheit in sich (involvit libertatem.)

Nun ist der sittliche Zustand ein Zusammenbegriff von sittlichen Bestimmungen, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind.

Folglich fasset der sittliche Zustand die Freyheit in sich.

Der Obersatz ist aus der Erklärung der sittlichen Bestimmungen §. 8. erweislich. Der Untersatz ist die Erklärung selbst von dem sittlichen Zustande. §. cit.

Was die Freyheit in sich begreift, das fasset ein Vermögen in sich nach eigener Willkühr zu handeln.

Nun begreift der sittliche Zustand die Freyheit in sich:

Folglich fasset der sittliche Zustand ein Vermögen in sich, nach eigener Willkühr zu handeln.

Der

Der Obersatz ist aus dem §. 7. und der Untersatz aus dem nächst vorangehenden Schlusse erweislich.

Was ein Vermögen in sich fasset nach eigener Willkühr zu handeln, das giebt Rechte.

Nun fasset ein jeder sittlicher Zustand ein Vermögen in sich nach eigener Willkühr zu handeln:

Folglich giebt ein jeder sittlicher Zustand Rechte.

Der Obersatz soll aus der Erklärung des Rechtes klar seyn. Der Untersatz ist aus dem nächst vorangehenden Schlusse erweislich. Und schließt also der Verfasser daraus, daß ein jeder sittlicher Zustand ein Inbegriff der Rechte sey, die in einem Dinge vorhanden sind. Ich habe den Beweis so hergesetzt, wie er von einigen Zuhörern des Verfassers in den Vorlesungen nachgeschrieben worden. Allein, wenn man die Einschränkung, die ich zu der Erklärung des Rechts hinzu gethan habe, hier wiederholet: so ist der Obersatz in dem letzten Schlusse noch langemicht erwiesen. Er soll eigentlich so heißen:

Was ein sitliches Vermögen, das ist, ein Vermögen, so den Gesetzen nicht widerspricht, nach eigener Willkühr zu handeln, in sich fasset, das giebt Rechte.

Wie soll nun der Untersatz heißen?

Nun fasset ein jeder sittlicher Zustand ein solches sitliches Vermögen in sich, nach eigener Willkühr zu handeln.



Woher wollte man nun diesen Untersatz beweisen? Der nächstvorhergehende Schluß beweiset weiter nichts, als daß ein jeder sittlicher Zustand ein Vermögen, nach eigener Willkühr zu handeln, in sich fasse. Woher will man also beweisen, daß es eben ein sittliches Vermögen sey, oder, welches hier einerley, daß es den Gesetzen nicht widerspreche? Kann das Vermögen nach eigener Willkühr zu handeln nicht auch ein nicht sittliches Vermögen seyn, oder den Gesetzen widersprechen? Man gebe wohl auf die Folge in dem ganzen Beweise acht. Der sittliche Zustand fasset die Freyheit in sich: folglich begreift er ein Vermögen in sich, nach eigener Willkühr oder eigenem Gefallen zu handeln, folglich giebt er uns Rechte. Es ist also offenbar, daß der Verfasser daher beweiset, daß der sittliche Zustand Rechte in sich fasset, weil er die Freyheit in sich begreift. Läßt es sich aber auch so schließen? Ich halte dafür, daß hier allerdings eine richtige Folge anzutreffen: nur behaupte ich, daß man auf eine etwas andere Art schließen müsse, als es im vorhergehenden von dem Verfasser geschehen. Wenn man den Beweis führen will, daß ein jeder sittlicher Zustand Rechte in sich begreife: so muß man so schließen:

Wo ein sittlicher Zustand, da ist eine Freyheit vorhanden.

Wo eine Freyheit: da ist ein Vermögen freye Handlung vorzunehmen.

Wo ein Vermögen, freye Handlungen vorzunehmen: da ist ein Vermögen, nicht allein böse, sondern auch gute (freye) Handlungen zu thun.

Wo

Wo ein Vermögen ist gute (freye) Handlungen zu thun: da ist ein Vermögen freye Handlungen vorzunehmen, welche mit den Gesetzen überein kommen.

Wo ein Vermögen freye Handlungen vorzunehmen, welche mit den Gesetzen überein kommen: da ist ein Vermögen, so einem durch die Gesetze zukommt.

Wo ein Vermögen, so einem durch die Gesetze zukommt: da ist ein sittliches Vermögen vorhanden.

Wo ein sittliches Vermögen: da sind Rechte.

Folglich wo ein sittlicher Zustand: da sind Rechte vorhanden.

Ich wüßte nicht, was man an diesem zusammengeketeten Schlusse tadeln wollte, als etwa den dritten Satz, welcher heißt: Wo ein Vermögen, freye Handlungen vorzunehmen; da ist ein Vermögen nicht allein böse, sondern auch gute freye Handlungen zu thun. Wenn man aber nur voraussetzt, daß alle freye Handlungen entweder gute oder böse sind: so wird man bald von der Wahrheit dieses Satzes überzeuget werden können. Denn wenn ein Vermögen da ist, eine freye Handlung auszuüben: so muß das Vermögen entweder auf eine gute oder böse freye Handlung gehen. Man nehme einmal an, daß es auf eine gute freye Handlung gehet, weil es ein Vermögen frey zu handeln, ist: so muß es dem Subjecte auch mög-



Nach seyn, die entgegen gesetzte Handlungen zu thun. Die einer guten freyen Handlung entgegengesetzte Handlung muß eine böse freye Handlung seyn. Folglich wenn ein Subject ein Vermögen hat, eine gute freye Handlung auszuüben: so muß es zugleich ein Vermögen, eine böse freye Handlung vorzunehmen, haben. Man setze einmal, daß das Vermögen frey zu handeln, auf eine böse freye Handlung gehe, weil es ein Vermögen frey zu handeln ist: so muß es dem Subject ebenfalls möglich seyn, die entgegengesetzte Handlung zu thun. Die einer bösen freyen Handlung entgegengesetzte freye Handlung ist eine gute freye Handlung. Folglich, wenn ein Subject ein Vermögen hat, eine böse freye Handlung auszuüben: so muß es zugleich ein Vermögen, eine gute freye Handlung vorzunehmen, haben. Das Vermögen, eine gute freye Handlung auszuüben, ist kein Vermögen eine freye Handlung vorzunehmen, wenn es nicht zugleich ein Vermögen ist, die entgegengesetzte böse Handlung auszuüben. Das Vermögen, eine böse freye Handlung auszuüben, ist kein Vermögen eine freye Handlung vorzunehmen, wenn es nicht zugleich ein Vermögen ist, die entgegengesetzte gute freye Handlung auszuüben. Dieß heißt mit andern Worten nur so viel, daß die Freyheit ein Vermögen sey, eine Handlung und die ihr entgegen gesetzte, folglich eine gute und eine böse Handlung nach vorhergegangener Ueberlegung zu thun. Die Freyheit fasse also so wohl das Vermögen, eine gute, als auch eine böse freye Handlung auszuüben, in sich. Hierbey muß ich noch bemerken a) daß es nichts gefährliches sey, wenn ich behaupte, daß die Freyheit überhaupt sowohl ein Vermögen böse als gute Handlungen vorzunehmen in sich

sich fasse: denn ich verstehe durch die Freyheit ein physisches Vermögen; oder, wenn einer frey handeln soll, so behaupte ich nur, daß es ihm physisch möglich, eine Handlung, und die ihr entgegengesetzte Handlung zu thun. Wenn also ein freyes Wesen eine gute Handlung vornimmt: so muß es ihm physisch möglich seyn, die entgegengesetzte und folglich eine böse Handlung zu thun, wenn wir gleich sonst gerne gestehen, daß es einem freyen Wesen im höchsten Grade sittlich und unmöglich seyn kann, eine böse Handlung zu thun. β) Der Begriff von der Freyheit, welche ein Vermögen ist eine Handlung und ihre Gegentheil zu thun, macht, daß man hier von einem Vermögen, frey zu handeln, zugleich auf das Vermögen, gut und böse zu handeln, schließen kann. Man würde sich sehr übereilen, wenn man glaubte, daß wir vom Geschlechte auf bestimmte Arten losgeschlossen. Die Freyheit ist nicht das Geschlecht von dem Vermögen, eine gute, und dem Vermögen, eine böse freye Handlung zu thun. Nein, diese beyde Vermögen sind als wesentliche Bestimmungen der Freyheit anzusehen, welches nicht gesagt werden könnte, wenn es Arten der Freyheit wären: indem die Arten nur veränderliche Merkmale des Geschlechts (modi generis) sind. γ) Ich habe in diesem meinem Beweise vorausgesetzt, daß eine jede freye Handlung entweder gut oder böse, was das Gesetz sey, u. s. w. Welche Sätze von dem Verfasser unten in ihr gehöriges Licht gesetzt werden. Deswegen ich auch hier ohne Noth nicht habe weitläufig seyn wollen. δ) Führt der Verfasser die Erklärung vom sittlichen Zustande an, welche bey den Rechtsgelehrten gebräuchlich ist. Diese pflegen den sittlichen Zustand



stand durch eine Beschaffenheit zu erklären, in Ab-
sicht auf welche wir verschiedene Rechte haben. Zu
dem sittlichen Zustande erfordern sie also, aa) daß
er eine Beschaffenheit sey. Es fragt sich, was eine Be-
schaffenheit sey? Eine innere Bestimmung kann ent-
weder in einem Dinge an sich betrachtet deutlich
vorgestellt werden, oder nicht. Im ersten Falle
heißt sie eine Beschaffenheit (qualitas), im andern
eine Größe (quantitas). Die Beschaffenheiten
und Größen kommen also darin mit einander über-
ein, daß sie in einem Dinge an sich betrachtet vor-
gestellt werden können. Darinne sind sie aber von
einander unterschieden, daß eine Beschaffenheit in
einem Dinge an sich betrachtet, deutlich (distincte)
eine Größe aber nur undeutlich oder verworren
(institute s. confuse) vorgestellt werden kann. Der
Verstand, die Tugend u. s. w. sind Beschaffenhei-
ten des Menschen: denn sie können in dem Mens-
chen an sich betrachtet deutlich vorgestellet werden.
Hingegen kann die Größe des Verstandes oder der
Tugend nicht in dem Menschen an sich betrachtet,
deutlich vorgestellt werden. Sollen wir uns diese
deutlich vorstellen: so müssen wir eine dritte Sa-
che, z. E. einen Maßstab zu Hülfe nehmen. Der
Verfasser kommt mit uns überein, wenn er spricht,
daß eine Beschaffenheit (qualitas) eine solche innere
Bestimmung eines Dinges sey, an welches durch bloße
Worte gedacht werden kann, und daß eine Größe eine
innere Bestimmung eines Dinges sey, welche nicht
durch bloße Worte, sondern im Verhältniß auf eine
dritte Sache vorgestellt werden muß. Ich habe hier
eine Beschaffenheit so erklärt, wie sie von den neu-
ern Weltweisen genommen wird. Es scheint aber
nicht, daß die Rechtsgelehrten das Wort in einer
so

so engen Bedeutung nehmen. Ich bin der Meinung, daß sie durch eine Beschaffenheit eine jede Bestimmung, welche keine Größe ist, verstehen. Sie rechnen also zu den Beschaffenheiten (qualitatibus) nicht allein die innere Bestimmungen, welche keine Größen sind, sondern auch die äußere Bestimmungen oder Verhältnisse eines Dings. Wenn ein Mensch ein Herr ist: so sprechen die römischen Rechtsgelehrten, daß er einen gewissen Zustand habe oder in einem gewissen Zustande sich befinde, weil die Herrschaft eine solche Beschaffenheit (qualitas) des Menschen ist, in Ab- sicht auf welche ihm gewisse Rechte zukommen. Es ist hieraus klar, daß sie die Herrschaft, welche eine äußere Bestimmung des Menschen ist, eine Beschaffenheit desselben nennen. bb) Nicht eine jede Beschaffenheit macht einen sinnlichen Zustand aus. Soll eine Beschaffenheit einen sittlichen Zustand geben: so muß sie so beschaffen seyn, daß gewisse Rechte davon abhängen. Geld und weiß zu seyn waren wohl auch bey den Römern Beschaffenheiten: aber man legte keinem in der Absicht einen Zustand bey, weil keine Rechte davon abhingen. Hingegen Freygebühren, ein Bürger, ein Hausvater u. s. w. zu seyn, sind solche Beschaffenheiten, von welchen verschiedene Rechte abhängen. Deswegen sprechen die römischen Rechtsgelehrten, daß diese Leute einen Zustand haben.)

§ 5

I. An.

*) Man sehe Heineccii elementa Iur. Civil. Lib. I: Tit. III. §. 76. Röhmerti introd. in Ius Digestorum Lib. I. Tit. V. de statu hominum §. 1. sequ. Gundling ad ff spricht: Status est locus moralis, in quo certam homines adipiscuntur conditionem, secundum quam ius variat. Andere sagen: Sta-



I. Anmerkung.

Hier wird angemerkt, daß die gegebene Erklärung vom Zustande, daß er ein Zusammenbegriff der Rechte sey, welche in einem Dinge wirklich vorhanden sind, aus dem lege ult. ff. (Pandectarum) de cap. min. *) hergeleitet werden kann, woselbst von der dreysfachen diminutione capitis bey den Römern gehandelt wird. Um dieß desto besser einzusehen: so merke man, daß caput hier so viel bedeutet, als der bürgerliche Zustand, von welcher Benennung man den Grund beyhm Heineccio **) finden kann. Capitis diminutio ist also die Beraubung des bürgerlichen Zustandes. ***). Der
bür:

tus conditionem involvit, in quo homo vivit & vi cuius certis juribus fruitor. Cramer spricht: Status hominum in genere dicitur relatio hominum ad se invicem quoad jura ipsorum diversa, diversasque obligationes.

*) Ist Lib. 4. Tit. 5. Pandect. de cap. minut. Leg. II. §. ult. zu finden, wo es heißt: Capitis diminutionis tria genera sunt, maxima, media, minima. Tria enim sunt, quæ habemus, libertatem, civitatem, familiam. Igitur cum omnia hæc amittimus, hoc est, libertatem & civitatem, & familiam, maximam esse capitis diminutionem. cum vero amittimus civitatem, libertatem retinemus, mediam esse capitis diminutionem: cum & libertas & civitas retinetur, familia tantum mutatur, minimam esse capitis diminutionem constat.

**) Siehe seine Antiquit. rom. Tit. XVI. de cap. dim. §. 2. seq. und seine elem. Jur. civil. h. t. §. 223. schol. coll. §. 76. lib. 1. tit. 3. de jure personar.

***) l. c. §. 224.

bürgerliche Zustand ist dreysach, α) der Zustand der Freyheit β) des Bürgerrechts und γ) des Familienrechts (status libertatis, civitatis & familiar). Wer die Freyheit verlohre, erlitte capitis diminutionem maximam. Wer des Bürgerrechts beraubet wurde, erlitte capitis diminutionem median. Wer aber sein Familienrecht verscherzte, erlitte capitis diminutionem minimam. Capitis diminutionem maximam erlitten alle diejenigen, welche in die Knechtschaft oder Sclaverey gestürzt wurden, es mochte nun durch die Gefangenschaft, oder als eine Strafe geschehen. Capitis diminutionem median erlitten α) diejenigen, welche man von Wasser und Feuer ausschloß, (quibus aqua & igni interdictum.) β) deportati (exules), γ) die Ueberläufer (transfugæ), δ) die für Feinde des gemeinen Wesens erkannt waren. Von diesen muß man die relegatos ausschließen, welche ihre Bürgerrechte behielten, als Ovidius. Capitis diminutionem minimam erlitten α) die Hausväter (homines sui juris) welche rechtmässig an Kindesstatt aufgenommen wurden (arrogati): denn durch eine solche Aufnahme verlohren die Hausväter ihr voriges Familienrecht. β) Die Kinder der Hausväter, welche an Kindesstatt aufgenommen wurden. γ) Die natürlichen Kinder bey den Römern (liberi naturales vel nothi i. e. e concubina suscepti) wenn sie als rechtmässige Kinder erkannt würden. Denn diese waren vor der Legitimation als ihre eigene Herren anzusehen, kamen aber durch die Legitimation unter der väterlichen Gewalt zu stehen. *) Weil kein Sklave das römische Bürger-

oder

*) l. c. §. 225. 228.



oder Familienrecht haben konnte: so ist offenbar, daß derjenige, so capitis diminutionem maximam erlitte, zu gleicher Zeit capitis diminutionem mediam und minimam bekame. Weß keiner als ein römischer Bürger das Familienrecht haben konnte: so erhellet, daß derjenige, so capitis diminutionem mediam bekam, zugleich capitis diminutionem minimam erlitte. Hieraus ist klar, daß capitis diminutio maxima sowohl mediam als minimam, und media minimam in sich begreift. Bey diminutione capitis maxima geschähe die größte Veränderung des Zustands: denn hier büßte man Freyheit, Bürger- und Familienrecht auf einmal ein. Bey diminutione capitis minima geschähe die kleinste Veränderung: denn hier büßte man nichts mehr, als das Familienrecht ein. Capitis diminutio media hält also die Mittelstraffe. Man büßet hier weniger, als durch maximam, aber mehr, als durch minimam ein. Ich halte nicht dafür, daß man die Freyheit caput maximum, das Bürgerrecht caput medium und das Familienrecht caput minimum nennen kann: denn es ist unstreitig, daß das Bürgerrecht (status civitatis) größer, als die Freyheit (status libertatis,) und das Familienrecht (status familiae) größer, als das Bürgerrecht sey. Wo die Freyheit ist, da ist nicht nothwendig das Bürger- und Familienrecht. Hingegen wo das Bürgerrecht ist, da ist auch die Freyheit, und wo das Familienrecht ist, da ist sowohl die Freyheit, als das Bürgerrecht vorhanden. Man hätte deswegen mehr Ursache, das Familienrecht caput maximum, das Bürgerrecht caput medium und die Freyheit caput minimum zu nennen. Wenn es also heißt: Diminutio capitis maxima, media und

und minima: Es sieht ein jeder ein, daß maxima, media und minima nicht auf caput, sondern auf die *diminutionem capitis* gehet. Dem sey nun wie ihm wolle, so liegt am Tage, daß die Römer bey einer jeden *capitis diminutione* gewisse Rechte verlieren. Caput begreift also nothwendig gewisse Rechte in sich. Weil nun caput bey den Römern so viel, als der Zustand (*status civilis* s. *status per eminentiam*): so ist offenbar, daß der Zustand bey den Römern wesentlich gewisse Rechte in sich faßt. Und kann man also hieraus den Schluß machen, daß der Zustand nach dem Sinne der römischen Rechtsgelehrten ein Zusammenbegriff der Rechte sey, welche in einem Dinge wirklich vorhanden sind.

II. Anmerkung.

1) Das Wort Recht (*jus*) hat sehr viele verschiedene Bedeutungen, welche der Verfasser unten §. 39. anführt. Hier nehmen wir das Recht für die Beschaffenheit einer Person.

2) Daraus schließt der Verfasser, daß eine Person im juridischen Verstande ein Mensch sey, so einen gewissen Zustand hat. Denn wenn das Recht die Beschaffenheit einer Person als einer Person ist: so wird zu einer jeden Person ein Mensch, so gewisse Rechte hat, erfordert. Der Zusammenbegriff der Rechte, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind, machen seinen Zustand aus. Folglich ist eine Person ein Mensch, so einen gewissen Zustand hat. In so fern also ein Mensch nicht einen Zustand hat, in so fern ist er nicht als eine Person



Person anzusehen. Was nicht eine Person im juristischen Verstande ist, das nennt man in den römischen Rechten eine Sache, (rem significatu juridico strictiore). Ein Mensch also, in so fern er freien Zustand hat, ist als eine Sache im juristischen Verstande anzusehen. Den römischen Kirchenslaven stund man keine Rechte in dem gemeinen Wesen zu. Sie hatten in so fern keinen Zustand, und folglich waren sie nicht im juristischen Verstande als Personen, sondern als Sachen anzusehen. Weswegen auch die römischen Knechte von den Römern Sachen (res) genannt wurden. Es hat sich mancher über die Römer lustig gemacht, und noch mehrere haben wie Rohrsperrlinge auf dieselben geschimpft, weil sie ihre Knechte nicht für Personen, sondern für Sachen gehalten. Allein, wenn man auf die Begriffe, welche die römischen Rechtsgelehrten mit diesen Worten verknüpfen, Achtung giebt: so wird man darinne nichts unvernünftiges antreffen. Die römischen Knechte können aus einem verschiedenen Gesichtspunkt betrachtet werden. Siehet man sie auf der einen Seite an, in so fern sie sich auf das gemeine Wesen beziehen: so haben sie keinen Zustand, und sind als keine Personen, sondern nur als Sachen anzusehen. Erwäget man aber auf der andern Seite, in so fern sie Menschen sind: so haben sie allerdings Rechte, es kommt ihnen ein natürlicher Zustand zu, und sie können also als Personen angesehen werden. Ja die Römer haben niemals gesagt, daß ihre Knechte nicht Menschen wären, und daß man sie nicht Personen im metaphysischen Verstande nennen könnte.

In diesem Absage beweiset der Verfasser, daß verschiedene sittliche Zustände möglich sind. Und ist dieses leicht aus dem deutlichen Begriff des sittlichen Zustandes zu beweisen. Wir schließen so:

Eine jede Möglichkeit zu handeln, so bezugsweise genommen wird (respective summa), kann verschieden seyn.

Stun aber ist das Recht eine Möglichkeit zu handeln, so sich auf gewisse Dinge beziehet:

Folglich kann das Recht verschieden seyn.

Der Obersatz ist offenbar: denn wenn die Möglichkeit zu handeln sich auf gewisse Dinge beziehet: so kann es einem Subjekt in einer Absicht möglich, in einer andern aber unmöglich zu handeln seyn, ja was einem Dinge möglich ist, kann einem andern unmöglich seyn. Der Untersatz ist daher erweislich, weil das Recht ein Vermögen ist §. 8. Die Rechte können also verschieden seyn. Nicht allein die Rechte eines und desselben Subjekts, sondern auch die Rechte in einem Subjekt können von den Rechten in einem andern Subjekt unterschieden seyn. Die Rechte sind sittliche Vermögen, oder solche Vermögen, die uns durch die Gesetze zukommen. Weil nun nicht allein in einem Subjekt verschiedene freye Bestimmungen vorhanden seyn können, in Absicht auf welche die Gesetze ihm verschiedene Vermögen verstaten, sondern auch in verschiedenen Subjekten verschiedene freye Bestimmungen seyn können,



in Absicht auf welche die Gesetze ihnen verschiedene Vermögen geben: so erhellet auch daher, daß nicht allein die Rechte eines Subjekts, sondern auch die Rechte verschiedener Subjekte von einander unterschieden seyn können.

Wenn die Rechte verschieden seyn können: so folget, daß auch die sittlichen Zustände von einander unterschieden seyn können.

Nun ist das erste wahr, daß die Rechte verschieden seyn können:

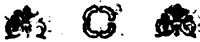
Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß die sittlichen Zustände von einander unterschieden seyn können.

Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung des sittlichen Zustandes §. 9. erweislich. Der Untersatz ist aus dem vorhergehenden Schlusse klar. Und wir müssen also behaupten, daß verschiedene sittliche Zustände gesetzt werden können. In so fern ein Mensch einen gewissen sittlichen Zustand hat, wird er eine Person genannt, §. 9, 11. Nun. Weil nun die sittlichen Zustände verschieden seyn können: so erhellet, daß ein Mensch verschiedene Personen vorstellen könne. In so fern ich in diesem Zustande mich befinde, und diese Rechte habe: stelle ich eine gewisse Person vor. In so fern ich aber in einem andern Zustande mich befinde und andere Rechte habe, stelle ich eine andere Person vor. So hieraus ist zugleich begreiflich, wie mehrere Menschen eine Person (personam moralem) ausmachen können. Beyläufig ist zu merken, daß das Wort

Wort (persona) eine Larve, deren man sich in den Luft- oder Trauerspielen bedient, eigentlich bedeutet

Zusatz.

Der sittliche Zustand ist ein Zusammenbegriff der Rechte, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind. §. 9. 1) Die Rechte kommen einem entweder absolut nothwendig unter allen Umständen, zu allen Zeiten zu oder nicht. Der Zusammenbegriff der Rechte, die einem nothwendig unter allen Umständen, zu allen Zeiten zukommen, machen seinen beständigen sittlichen Zustand aus. Der Zusammenbegriff der Rechte, die einem Dinge nicht unter allen Umständen, zu allen Zeiten zukommen, heißt sein veränderlicher sittlicher Zustand. 3. E. Das Recht, mich vollkommen zu machen, gehört zu meinem beständigen sittlichen Zustande. Hingegen das Recht, so ich auf ein gewisses Haus habe, welches ich gekauft, gehört zu meinem veränderlichen sittlichen Zustande. 2) Die Rechte sind entweder äußere oder innere Bestimmungen eines Dings. Im ersten Falle geben sie uns den äußern, im andern, den innern sittlichen Zustand desselben. Die Herrschaft über eine andere Person ist ein Recht, so eine äußere Bestimmung von mir ist, und also gehört sie zu meinem äußern Zustande. Das Recht aber mich selbst vollkommener zu machen, gehört zu meinem innern Zustande. 3) Endlich sind die Rechte entweder wesentliche Bestimmungen oder nicht. Im ersten Falle machen sie den wesentlichen, im andern aber den accidentellen oder zufälligen sittlichen



den Zustand eines Dings aus. Das Recht, mich selbst vollkommener zu machen, gehört zu meinem wesentlichen Zustande. Das Recht aber auf ein Haus, die Herrschaft, das Recht zu meinen Büchern u. s. w. gehört zu meinem accidentellen oder zufälligen Zustande. 4) Der wesentliche sittliche Zustand eines Dings ist ein beständiger sittlicher Zustand desselben, und umgekehrt. Der accidentelle sittliche Zustand eines Dings ist ein veränderlicher sittlicher Zustand desselben und umgekehrt S. 3. Zus.

S. II.

Nun wollen wir den sittlichen Zustand durch den Begriff der Natur weiter bestimmen. Wir wollen einen sittlichen natürlichen Zustand, und dessen verschiedene Arten erklären. Diesem zufolge müssen wir uns erst bemühen, den Begriff von der Natur fest zu setzen. 1) Wenn man die verschiedene Bedeutung des Wortes Natur wissen will: so kann man außer den Anmerkungen des Verfassers zur Thomasi Historie des Rechts der Natur *Homberg's dubia jus naturæ* und zwar das zweyte Hauptstück mit Nutzen lesen. Der Verfasser führt in diesem Absatze drey Bedeutungen des Wortes Natur an, welche in der praktischen Weltweisheit am meisten vorkommen. a) Bedeutet die Natur das Wesen (*essentiam*) oder den allgemeinen Begriff von einem Dinge (*notionem rei*). Man spricht: Die Natur eines Dreiecks erfordere drey Seiten, die einen Raum einschließen; es sey wider die Natur

tur desselben mehr als drey Winkel zu haben; es sey wider die Natur des unendlichen Dinges, Vernehmungen oder Unvollkommenheiten zu haben. In allen diesen Redensarten versteht man durch die Natur das Wesen, oder den Begriff, so man von diesen Dingen hat. β) Verstehet man durch die Natur die Kraft eines Dinges, in so weit sie durch das Wesen desselben bestimmt wird. Die Kraft ist alles dasjenige, wodurch etwas zu seiner Wirklichkeit kommen kann. Ich habe eine Kraft zu urtheilen, begehren und verabscheuen, und ich kann auch den synthetischen Grund der Wirklichkeit der Urtheile, Begierden und Verabscheuungen in mir enthalten, oder es ist etwas in mir vorhanden, durch welches die Urtheile, Begierden und Verabscheuungen zur Wirklichkeit gelangen können. Durch diese Kraft sind verschiedene Handlungen möglich. Wenn man nun macht, daß die Kraft also und nicht anders handelt, da sie doch auch anders handeln könnte: so bestimmt man dieselbe (vis modificatur). Wenn ich z. E. in eine Flöte blase, und bringe einen Ton heraus; so wird meine Kraft durch die Luft in der Flöte bestimmt oder modificiret. Diese macht es, daß meine Kraft hier nicht einen solchen Schall hervorbringen kann, als derjenige ist, den ich hervorbringe, wenn ich in eine Trompete blase. Die Kraft wird also durch das Wesen eines Dinges bestimmt, wenn aus dem Wesen desselben erkannt werden kann, warum die Kraft vielmehr so, als anders handelt. Die bewegende Kraft z. E. meines Körpers wird durch das Wesen desselben, durch seinen Bau bestimmt, wenn aus dem Bau des Körpers erkannt werden kann, warum seine bewegende Kraft sich vielmehr



so, als anders äußert. Wenn ich gehe: so handelt die bewegende Kraft meines Körpers, aber sie wird durch den Bau desselben bestimmt. Sie muß diesem Bau gemäß handeln. Sie kann keine Handlung vornehmen, so ihm widerspricht. Man kann nicht auf dem bloßen Kopfe gehen, sich in die Nase oder in den Ellbogen beißen. 7) Bedeutet die Natur denjenigen Zustand, in welchen wir durch die Geburt gesetzt werden. Z. E. die Kinder einer Sklavur werden durch die Geburt in einen solchen Zustand gesetzt, daß sie Sklaven heißen, und deswegen spricht man, daß sie von Natur Sklaven sind. Ebenfalls heißt es, daß wir Menschen von Natur Sünder sind, und es wird dadurch weiter nichts verstanden, als daß wir durch die Geburt schon mit der Sünde befleckt sind. 2) Natürlich heißt dasjenige, was aus der Natur folgt, oder dessen hinreichender Grund in der Natur anzutreffen. Weil nun die Natur in einer dreifachen Bedeutung genommen wird: so hat auch das natürliche einen dreifachen Verstand. a) nennt man natürlich, was aus dem Wesen folgt. Z. E. daß der Mensch ein Vermögen hat, allgemeine deutliche Begriffe zu machen, den Zusammenhang der Dinge aus allgemeinen Begriffen einzusehen, oder daß der Mensch einen Verstand und eine Vernunft hat, ist ihm natürlich: denn es folgt aus dem Wesen des Menschen oder aus einem wesentlichen Theil desselben, nämlich der vernünftigen Seele. Ebenfalls ist natürlich, daß das unendliche Wesen keine Verneinungen hat: weil es aus dem Begriffe, so wir uns von dem unendlichen Wesen machen, oder aus seinem Wesen folgt, daß es alle mögliche Realitäten im höchsten Grade und folglich keine Verneinungen besitze.

beſſe. β) heißt eine jede Wirkung natürlich, welche die Kraft eines Dings hervorbringt, in ſo fern dieſe durch das Weſen deſſelben beſtimmt wird. 3. E. Der Seele iſt natürlich, daß einer nach und nach Sprachen lernet: denn dieſes läßt ſich aus der Kraft der Seele, in ſo fern ſie durch den organiſchen Körper beſtimmt wird, begreifen. γ) wird natürlich genannt, was einem von der Geburt an zukommt: als, die Sünde iſt uns natürlich. Daber ſpricht man von dem natürlichen Verderben. 3) Weil die Natur ein vieldeutiges Wort iſt, ſo iſt es vermöge der Geſetze der Vernunftlehre, die Pflicht eines Weltweiſen zu beſtimmen, in welcher Bedeutung das Wort von ihm genommen werden ſoll. Der Verfaffer giebt deswegen zu erkennen, daß er in ſeinem Natur- und Völkerrichte durch die Natur das Weſen oder den allgemeinen Begriff einer Sache verſtehen will, und natürlich nennt Er alſo alles dasjenige, was aus dem Weſen oder dem Begriffe von einer Sache folgt. In dieſer Bedeutung iſt die Natur auch vom Ariſtoteles und andern Weltweiſen mehr genommen worden. Die zwei erſten Bedeutungen der Natur und des natürlichen thut man ſchon mit einander verbinden. Der Prof. Baumgarten hat dieſes in ſeiner Metaphyſik gethan. Er erklärt erſt die Natur, wie ſie in einem endlichen Dinge anzutreffen, durch den Zuſammenbegriff der inneren Beſtimmungen eines Dings, welche den Grund von ſeinen Veränderungen in ſich enthalten. Er fügt aber zugleich eine allgemeiner Erklärung von der Natur überhaupt hinzu, die ſich auch auf die Natur Gottes ſchickt. Er ſpricht: Die Natur eines Dings überhaupt ſey der Zuſammenbegriff der inneren Beſtimmungen deſſelben,



welche den Grund von den Accidenzen, die in ihm an-
zutreffen, in sich enthalten. Er erfordert also zur
Natur eines Dinges: a) seine wesentlichen Stücke,
b) sein Wesen c) seine Eigenschaften, d) Vermö-
gen (facultates) e) Fähigkeiten (receptivitates)
und f) alle die Kräfte, welche ein Ding hat. Viele
schwären ohn Langes und breites von der Natur,
und wissen selbst nicht, was sie sey. Ich bin aber
versichert, daß man jeso im Stande seyn wird,
sich einen deutlichen und vollständigen Begriff da-
von zu machen, und haben nur zugleich den Zweifel
des Zornbergs vollkommen Gnüge gethan,
welcher dafür hält, daß man keinen deutlichen und
ausführlichen Begriff von der Natur habe. *)

I. Zusatz.

Hier kommt zweyerley vor: 1) Die Prädikate,
welche einem Dinge natürlicher Weise zukommen,
können in Unbedingte (absoluta) und Bedingte
(hypothetica) natürliche eingetheilt werden. Denn
natürlich haben wir alles dasjenige genennet, was
aus dem Wesen oder dem Begriff einer Sache fließt.
Nun kann der Begriff einer Sache auf zweyerley
Art betrachtet werden. Wir betrachten ihn ent-
weder an sich (absolute) oder in so fern er durch
Merkmale, die ihm zufälliger Weise zukommen,
mehr

*) Siehe schol. dubia I. N. Cap. II. §. 14. p. 17.
18. wo er zugleich von dem Nutzen dieses Begriffs sagt:
Nobis tanti semper visum fuit id scire, ut sine eo
nihil solide demonstrari posse existimemus. Natura
adeo cognita et perspecta nobis esse debet, ut cer-
ti simus, nos ab eius placitis non aberrare &c.
conf. §. 15-17.

mehr bestimmt wird. Was aus dem Wesen oder dem Begriffe einer Sache an sich betrachtet folgt, das ist in Absicht auf dieselbe unbedingt natürlich (naturale absolutum;) was aber aus dem Begriffe einer Sache erst unter gewissen Umständen betrachtet, fließt, das ist ihr bedingte natürlich (naturale hypotheticum). Z. E. daß Eheleute einander lieben sollen, ist in Absicht auf die Ehe natürlich: denn es folgt aus dem Wesen der Ehe. Und weil es aus dem Wesen derselben an sich betrachtet fließt: so ist unbedingt natürlich (naturale matrimonii absolutum). Hingegen daß der Mann die Herrschaft über die Frau hat, folgt nicht aus der Erklärung oder dem Begriffe der Ehe an sich betrachtet, sondern man muß auf verschiedene zufällige Merkmale, durch welche die Ehe mehr bestimmt worden, Achtung geben. Man muß die Ehe erst unter gewissen Umständen betrachten, wenn man dieses aus ihrem Wesen folgern will. Die Frau muß mit dem Manne ein Bündniß aufgerichtet haben, worinne sie ihm die Herrschaft zugestanden: wenn man aus dem bloßen Lichte der Vernunft einsehen will, daß der Mann über die Frau die Herrschaft habe. Kurz: Es muß überhaupt etwas zur Ehe hinzukommen, was nicht aus ihrem Wesen an sich betrachtet fließt, wenn man sich die Herrschaft des Mannes über die Frau vorstellen will. Wenn etwas aus dem bloßen Wesen einer Sache an sich betrachtet folgt: so setzt es keine einzelne Handlungen (facta) voraus. Wenn es aber nicht aus dem bloßen Wesen, an sich betrachtet, fließt: so setzt es gewisse einzelne Handlungen zum Grunde. Woraus begreiflich, daß das unbedingt natürliche (naturale absolutum) keine ein-

jelne Handlungen voraus setzt, welches aber von dem
 bedingten natürlichen (naturali hypothetico) be-
 hauptet werden muß. 3. E. Daß der Ehemann
 verbunden sey, Kinder zu zeugen, dieses folgt auf
 die Art aus dem Begriffe der Ehe, daß es keine ein-
 zelne Handlungen der Ehegatten voraus setzt, wel-
 che zur Ehe hinzukommen sollten. Hingegen daß
 der Mann die Herrschaft über die Frau habe, daß
 folgt nicht aus dem Begriffe der Ehe, wenn man
 nicht gewisse einzelne Handlungen der Ehegatten
 zum Grunde legt. Man muß hier z. E. ein Bünd-
 niß zwischen ihnen voraussetzen, welches zur Ehe
 hinzugekommen: sonst kann man nicht die Herr-
 schaft des Mannes über die Frau aus dem Wesen
 der Ehe folgern. Das ist dem Golde natürlich,
 daß es sich schmelzen läßt; und weil man hier keine
 einzelne Handlungen des Goldschmieds voraus setzen
 darf, so ist's naturale absolutum des Goldes. Daß
 es aber wirklich schmelzt, ist naturale hypotheti-
 cum: weil hier ein factum des Goldschmieds vor-
 aus gesetzt wird. Es ist beyläufig zu merken, daß
 man alles dasjenige im Rechte der Natur absolu-
 tum quid nennt, wo keine facta zum Grunde ge-
 legt werden. Wo man aber facta zum Grunde
 legt, da nennt man es hypotheticum. 2) Die
 unbedingten natürlichen Prädikate (naturalia abso-
 luta) kommen einem Dinge absolut nothwendig;
 die bedingten natürlichen Bestimmungen (naturalia
 hypothetica) aber kommen ihm zufälliger Weise
 zu. Etwas kommt einem Dinge absolut noth-
 wendig zu, was, das Wesen desselben unverletzt,
 nicht weg seyn kann. Was aber, das Wesen un-
 verletzt, weg seyn kann, kommt ihm zufälliger
 Weise zu. Daraus ist leicht zu beweisen, daß die
 unbedingten

unbedingten natürlichen Prädikate einem Dinge absolut nothwendig; die bedingten aber zufälliger Weise zukommen. Denn

- a) Alles dasjenige, was nicht, das Wesen eines Dings unverletzt, weg sein kann, kommt ihm absolut nothwendig zu.

Nun aber können die unbedingten natürlichen Prädikate eines Dings nicht, das Wesen unverletzt, von ihm wegbleiben:

Folglich kommen die unbedingten natürlichen Prädikate dem Dinge absolut nothwendig zu.

Der Obersatz ist offenbar. Der Untersatz ist daher erweislich, weil naturalia absoluta aus dem Wesen eines Dings an sich betrachtet folgen, oder hinreichend in dem bloßen Wesen gegründet sind, und also können sie, das Wesen unverletzt, nicht wegbleiben.

- b) Alles was von einem Dinge, sein Wesen unverletzt, wegbleiben kann, das kommt ihm zufälliger Weise zu.

Nun aber können die bedingten natürlichen Bestimmungen von einem Dinge, sein Wesen unverletzt, wegbleiben:

Folglich kommen die bedingten natürlichen Bestimmungen einem Dinge zufälliger Weise zu.

Der Obersatz ist klar. Der Untersatz ist daher erweislich, weil naturalia hypothetica nicht



hinreichend durch das bloße Wesen bestimmt werden. 3. E. Ein Mensch hat einen Verstand, ein endlicher Geist kann irren; ist eingeschränkt, Gott ist wirklich, ein Dreieck hat 3 Winkel, diese Bestimmungen sind naturalia absoluta. Folglich kommen sie ihrem Subjekt absolut nothwendig zu. Der Mensch hat absolut nothwendig einen Verstand. Die Möglichkeit zu irren kommt einem endlichen Geiste absolut nothwendig zu, u. s. w. Hin- gegen: denken, schließen, begehren, wirklich zu seyn, sind in Absicht auf den Menschen naturalia hypothetica. Folglich kommen sie ihm auch nur zufälliger Weise zu.

II. Zusatz:

1) Der Zustand ist der Zusammenbegriff der Bestimmungen, welche in einem Dinge wirklich vorhanden sind. §. 2. Diese Bestimmungen sind entweder natürliche oder nicht. Der Zusammenbegriff der natürlichen Bestimmungen, welche in einem Dinge wirklich vorhanden sind, macht seinen natürlichen Zustand aus. Der Zusammenbegriff der nicht natürlichen Bestimmungen, welche in einem Dinge anzutreffen, sollte sein äußerlicher natürlicher Zustand (Status præternaturalis) seyn. Von diesen handelt der Verfasser in diesem Zusatze nicht. Folglich wollen wir auch mit ihm erst bey dem 13 Absatze davon handeln. Was also den natürlichen Zustand betrifft: so kommen darinne natürliche Bestimmungen vor. Diese folgen aus dem Wesen eines Dings entweder an sich oder erst unter gewissen Umständen betrachtet. Das heißt, sie sind entweder naturalia absoluta oder
hy-

hypothetica. Der Zusammenbegriff von dem unbedingten natürlichen Bestimmungen eines Dings macht seinen unbedingten natürlichen Zustand (*status naturalis absolutum*) aus. Der Zusammenbegriff der bedingten natürlichen Bestimmungen eines Dings ist ein bedingter natürlicher Zustand (*status naturalis hypotheticus*). **3^e** Ich bin verbunden, mein Leben zu erhalten, das gehöret zu meinem *status naturali absoluto*, Daß ich aber verbunden bin, mein Versprechen zu halten, das gehöret zu meinem *status naturali hypothetico*: denn dieses letzte setzt ein gewisses *factum* voraus, aber nicht das erste. 2) Wird bewiesen, daß der absolute oder unbedingte natürliche Zustand wesentlich, der hypothetische aber oder bedingte zufällig sey. Wir schließen so:

2) Was einem Dinge absolut nothwendig zukommt, das ist ihm wesentlich.

Nun kommt der unbedingte natürliche Zustand einem Dinge absolut nothwendig zu:

Folglich ist der unbedingte natürliche Zustand dem Dinge wesentlich.

Der Obersatz ist aus der Metaphysik klar.

Der Untersatz ist daher erweislich, weil die unbedingten natürlichen Bestimmungen einem Dinge absolut nothwendig zukommen. 1. Zus.

Ein jeder wesentlicher Zustand ist ein beständiger oder unveränderlicher Zustand.

Nun

Nun ist der unbedingte natürliche Zustand ein wesentlicher Zustand:

Folglich ist er auch ein beständiger oder unveränderlicher Zustand.

Der Obersatz ist aus dem §. 3. Zus. erweislich.

Der Untersatz ist aus dem vorhergehenden Schlusse klar.

§) Wenn die bedingten natürlichen Bestimmungen zufällig sind: so folgt, daß der bedingte natürliche Zustand zufällig oder accidentel sey.

Nun ist das erste wahr, daß die bedingten natürlichen Bestimmungen zufällig sind:

Folglich ist auch das letzte wahr, daß der bedingte natürliche Zustand zufällig oder accidentel sey.

Die Wahrheit des Untersatzes erhellet aus dem 1. Zus. Die Folge des Obersatzes ist daher begreiflich, weil die bedingten natürlichen Bestimmungen den bedingten natürlichen Zustand ausmachen.

Ein jeder zufälliger oder accidenteller Zustand ist veränderlich.

Nun ist ein jeder bedingter natürlicher Zustand zufällig oder accidentel:

Folglich ist ein jeder bedingter natürlicher Zustand veränderlich.

Der Obersatz ist aus dem §. 3. Zus. erweislich.
Der

Der Untersatz ist der Schlussatz in dem nächst vorangehenden Schluß.

§. 12.

Nun bestimmt der Verfasser den Begriff des natürlichen Zustandes durch den Begriff des menschlichen Körpers, der menschlichen Seele und des Menschen. Diefem zu Folge zeigt er: 1) worinne die Natur des menschlichen Körpers 2) der Seele und 3) des Menschen bestehe. 1) Die Natur oder das Wesen des menschlichen Körpers bestehet in dem bestimmten Bau der Theile desselben, vermöge welches ein Theil die Bewegung des andern bestimmen kann. Davon man die Mechanik in der Metaphysik des Verfassers, insonderheit den 8ten Absatz nachlesen kann. Das Wesen oder die Natur der Seele bestehet in der Kraft, wodurch sie willkührlich handeln und sich etwas vorstellen kann. Davon in der Seelenlehre §. 9. ein mehreres gelesen werden kann. 3) Das Wesen oder die Natur des Menschen bestehet in der Vereinigung der Seele und des Körpers. Ich habe nur hierbey anzumerken, daß der Verfasser n. a. das Wesen einer Seele überhaupt (*essentiam genericam*) und nicht das Wesen der menschlichen Seele insonderheit (*essentiam animae humanae specificam*) erklärt habe. Wenn man also das Wesen eines organischen Körpers und das Wesen der Seele, so wie es von dem Verfasser überhaupt genommen ist, zusammen nimmt, und mit einander verbindet: so bekommt man nur das Wesen des Menschen überhaupt (*essentiam hominis generice consideratam*.) Wenn man aber das Wesen eines Menschen als eines Menschen insonderheit haben will: so muß man nothwendig auf den artlichen Un-



Unterschied (differentiam specificam) des Menschen sehen, und alsdenn bestehet das Wesen des Menschen in der Vereinigung einer vernünftigen Seele mit einem bestimmten organischen Körper.

Zusatz.

Wenn man weiß, worinne die Natur oder das Wesen des menschlichen Körpers, der Seele und des Menschen bestehe: so ist leicht daraus zu begreifen, was so wohl der unbedingte, als bedingte natürliche Zustand des Körpers, der Seele und des Menschen sey: 1) Der natürliche Zustand des menschlichen Körpers ist der Zusammenbegriff der natürlichen Bestimmungen, welche in dem menschlichen Körper wirklich sind, oder der Zusammenbegriff der in ihm wirklichen Bestimmungen, welche aus dem bestimmten Bau seiner Theile erkannt werden können. Die natürlichen Bestimmungen des menschlichen Körpers sind entweder unbedingte oder bedingte. Jene machen den unbedingten, diese den bedingten natürlichen Zustand des menschlichen Körpers aus. Z. E. Das Vermögen sich auf eine bestimmte Art zu bewegen, gehört zu dem unbedingten; die wirkliche Bewegung des Körpers aber zu seinem bedingten natürlichen Zustande. 2) Der natürliche Zustand der menschlichen Seele ist der Zusammenbegriff der wirklichen natürlichen Bestimmungen derselben. Diese sind entweder unbedingte oder bedingte. Jene machen den unbedingten, diese den bedingten natürlichen Zustand der menschlichen Seele aus. Z. E. Die Vernunft, die Freyheit, der Verstand, das Gedächtniß, die Einbildungskraft u. s. w. gehören zu ihrem unbedingten; die wirk-

lichen allgemeine deutliche Begriffe aber und vernünftige Begierden zu ihrem bedingten natürlichen Zustande. 3) Der natürliche Zustand des Menschen ist der Zusammenbegriff der wirklichen natürlichen Bestimmungen desselben. Diese sind ebenfalls entweder unbedingte oder bedingte. Sie geben uns den unbedingten, diese aber den bedingten natürlichen Zustand des Menschen. 3 E. Das Vermögen natürlich zu sprechen gehört zu dem unbedingten, daß wirkliche vernünftige Sprechen aber zu dem bedingten natürlichen Zustande des Menschen. (Siehe S. 11, Zus. 11.)

S. 13

Nachdem der Verfasser den natürlichen Zustand des Menschen erklärt: so bestimmt er diesen Begriff mehr in dem 14 Absätze durch den Begriff der Sittlichkeit. Weil nun der sittliche Zustand Rechte oder Befugnisse in sich begreift S. 12, und die Verschiedenheit der Rechte verschiedene Arten des sittlichen Zustands verursacht, so müssen wir erst die verschiedenen Arten der Rechte auseinander setzen. Das ist auch von dem Verfasser in diesem Absätze geschehen. Die Rechte, spricht er, welche die Menschen haben, folgen entweder aus dem Wesen derselben oder nicht. Im ersten Falle werden sie natürliche im andern aber außernatürliche (præternaturalia s. adventitia) genannt. Das Recht z. E. mein Leben zu vertheidigen, und eine Stube zu beziehen, ist mir natürlich. Alle die Rechte aber, welche in der willkürlichen bürgerlichen z. E. römischen Gesetzen vorkommen, welche nicht in dem Rechte der Natur erwiesen werden können, sind außernatürliche Rechte (jura præternaturalia s. adventitia).

Was

Was nun die natürlichen Rechte betrifft, die können entweder aus der Natur an sich, oder unter gewissen Umständen betrachtet, erkannt werden. Wenn die natürlichen Rechte aus der Natur oder dem Wesen an sich betrachtet, erkannt werden können: so werden sie unbedingte natürliche Rechte (*jura naturalia absoluta*) genannt. Z. E. Das Recht mein Leben zu vertheidigen, das Recht vor einem jeden zu fordern, daß er mich nicht beleidige, das Recht meine Seele und meinen Körper vollkommener zu machen, das Recht neue Wahrheiten zu erfinden. Wenn die natürlichen Rechte nicht aus der Natur, anders, als unter gewissen Umständen betrachtet, erkannt werden können: so heißen sie bedingte natürliche Rechte (*jura naturalia hypothetica*). Z. E. Das Recht dasjenige, was einem in einem Bündnisse versprochen worden, zu fordern, das Recht eine Stube zubesetzen u. s. w. Dieses ist das erste, was in diesem Abfage vorkommt. Zweytens wird bewiesen 1) daß alle Menschen, in so fern sie an sich (*absolute*) betrachtet werden, einerley unbedingte natürliche Rechte (*eadem jura naturalia absoluta*) haben; 2) daß alle Menschen, in so fern sie sich unter einerley Umständen befinden, einerley bedingte Rechte besitzen. Das erste beweisen wir so:

Wenn alle Menschen einerley Wesen oder Natur haben: so folgt, daß alle Menschen einerley unbedingte natürliche Rechte haben.

Nun ist das erste wahr, daß alle Menschen einerley Wesen haben:

Folgt

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß alle Menschen einerley unbedingte natürliche Rechte haben.

Das erste oder der Untersatz ist aus dem §. 11. klar. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil das Wesen der hinreichende Grund von den unbedingten natürlichen Rechten, und diese die Folgen desselben sind. Denn wenn einerley hinreichender Grund vorhanden: so müssen auch einerley Folgen anzutreffen seyn. Weil also in allen Menschen einerley Wesen: so müssen auch in allen Menschen einerley unbedingte natürliche Rechte vorhanden seyn. Das zweyte wird so bewiesen:

Wenn aus der Natur aller Menschen unter einerley Umständen betrachtet einerley erfolgen muß: so ist offenbar, daß alle Menschen, welche unter einerley Umständen betrachtet werden, einerley bedingte natürliche Rechte haben.

Nun ist das erste wahr:
Folglich auch das letzte.

Das erste, daß aus der Natur aller Menschen unter einerley Umständen einerley erfolgen muß, ist daher erweislich, weil einerley erfolgen muß, wo einerley Grund vorhanden (*posita eadem ratione sufficiente, ponitur idem sufficienter rationatum*). Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung der bedingten natürlichen Rechte klar. Diese Beweise kann man auch um mehrerer Deutlichkeit willen auf folgende Art führen: Man nehme an, daß die menschliche Natur A, die Rechte aber, die

Sunnerus 1. Theil. J ihm



ihm zukommen, B sind. Man nehme ferner an, daß in A der hinreichende Grund von B anzutreffen. So bald also A gesetzt wird, muß auch B gesetzt werden. Met. S. 30. Nun ist aber A in allen Menschen anzutreffen S. 12: Folglich muß auch B in allen Menschen vorhanden seyn. Folglich haben alle Menschen einerley Rechte. Diese sind in der Natur entweder in Absicht auf ihre Wirklichkeit hinreichend gegründet, oder nur in Absicht auf ihre Möglichkeit. Die ersten sind die unbedingten, die andern die bedingten natürlichen Rechte. In so ferne die Rechte in der Natur hinreichend gegründet sind, in so fern kommen sie allen Menschen zu. Folglich kommen alle unbedingten natürlichen Rechte in Absicht auf ihre Wirklichkeit, und alle bedingten natürlichen Rechte in Absicht auf ihre Möglichkeit allen Menschen ohne Unterschied zu. Was aber die bedingten natürlichen Rechte betrifft, so sind diese nicht in Absicht auf ihre Wirklichkeit in der menschlichen Natur hinreichend gegründet. Und also kann man nicht so schließen, daß alle Menschen schlecht- hin einerley bedingte natürliche Rechte haben, wenn diese als wirklich betrachtet werden. Die bedingten natürlichen Rechte setzen gewisse einzelne Handlungen, gewisse Umstände, voraus. Und also haben nur alle diejenigen Menschen einerley bedingte Rechte, welche sich in einerley Umständen befinden, oder bey welchen einerley einzelne Handlungen voraus- gesetzt werden. Das Recht, seine Seele vollkom- mer zu machen, ist ein unbedingtes natürliches Recht, und folglich kommt es allen Menschen ohne Unter- schied zu. Hingegen das Recht eine Stube zu be- zuehen, ist ein bedingtes natürliches Recht, und also kommt es nur allen denjenigen Menschen zu,
bey

bey welchen die Bedingung anzutreffen, wovon es abhängt. Alle diejenigen haben z. E. das Recht eine Stube zu beziehen, welche mit dem Wirthe ein Bündniß aufgerichtet haben, worinne ihnen solches Recht zugestanden worden.

§. 14.

Nun sind wir 1) im Stande, den sittlichen natürlichen Zustand, sowohl den unbedingten, als den bedingten zu erklären. Der sittliche Zustand ist der Zusammenbegriff der Rechte, welche in einem Dinge wirklich vorhanden sind. §. 9. Diese Rechte sind entweder natürliche oder außernatürliche §. 13. Im ersten Falle kommt der sittliche natürliche, im Zweyten, der sittliche außernatürliche Zustand heraus. Der sittliche natürliche Zustand ist der Zusammenbegriff der natürlichen Rechte, welche in einem Dinge wirklich vorhanden sind. Die natürlichen Rechte sind entweder unbedingte oder bedingte. Jene machen den sittlichen unbedingten, diese aber den sittlichen bedingten natürlichen Zustand aus. Der sittliche unbedingte natürliche Zustand wird sonst der sittliche bloß natürliche Zustand (status moralis mere naturalis) sowohl, als auch der angeborene Zustand (status connatus) und schlechthin der natürliche Zustand genennet. 2) Wird erwiesen, a) daß alle Menschen an sich betrachtet in einerley sittlichen unbedingten natürlichen Zustande sich befinden, und ß) daß alle Menschen, unter einerley Bedingungen betrachtet, einerley sittlichen bedingten natürlichen Zustand haben. Das erste erwiesen wir so:

a) Wenn alle Menschen an sich betrachtet einerley unbedingte natürliche Rechte besitzen: so folgt, daß alle Menschen, an sich betrachtet, einerley sittlichen unbedingten natürlichen Zustand haben.

Nun ist das erste wahr, daß alle Menschen, an sich betrachtet, einerley unbedingte natürliche Rechte besitzen:

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß alle Menschen, an sich betrachtet, einerley sittlichen unbedingten natürlichen Zustand haben.

Das erste ist aus dem §. 13. klar. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil die unbedingten natürlichen Rechte den sittlichen unbedingten natürlichen Zustand ausmachen. Das zweyte wird auf folgende Art bewiesen:

b) Wenn alle Menschen, unter einerley Bedingung betrachtet, einerley bedingte natürliche Rechte haben: so folgt, daß alle Menschen, unter einerley Bedingung betrachtet, sich in einerley sittlichen bedingten natürlichem Zustande befinden.

Nun ist das erste wahr, daß alle Menschen unter einerley Bedingung betrachtet, einerley bedingte natürliche Rechte besitzen:

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß alle Menschen, unter einerley Bedingung betrachtet

trachtet, einerley sittlichen bedingten natürlichen Zustand haben.

Das erste ist aus dem §. 13. klar. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil die bedingten natürlichen Rechte den sittlichen bedingten natürlichen Zustand ausmachen. 3) Wird bemerkt, daß der sittliche unbedingte natürliche Zustand a) ein Zustand der Gleichheit und ß) ein Zustand der natürlichen Freyheit genennt wird. a) Was den ersten Ausdruck betrifft, daß der sittliche unbedingte natürliche Zustand ein Zustand der Gleichheit sey, solches können wir auf folgende Art beweisen:

Wenn alle Menschen in dem sittlichen unbedingten natürlichen Zustande vollkommen einerley Rechte haben: so folgt, daß alle Menschen, in diesem Zustande betrachtet, einander gleich sind.

Nun ist das erste wahr, daß alle Menschen in dem sittlichen unbedingten natürlichen Zustande vollkommen einerley Rechte haben:

Folglich ist auch das letzte wahr, daß alle Menschen in dem sittlichen unbedingten natürlichen Zustande einander gleich sind.

Das erste ist aus der Erklärung des sittlichen unbedingten natürlichen Zustandes klar. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil, wenn die Menschen in Absicht auf diejenigen Stücke, welche den bloß natürlichen Zustand ausmachen,



gar nicht unterschieden sind: so haben sie in diesem Zustande betrachtet nicht allein vollkommen einerley Beschaffenheiten und Verhältnisse, sondern auch vollkommen einerley Größe. Folglich sind sie in dem bloß natürlichen Zustande betrachtet, einander nicht allein vollkommen ähnlich (totaliter similes,) sondern auch vollkommen gleich (totaliter æquales). Und erhellet also, daß der bloß natürliche Zustand mit allem Grunde ein Zustand der Gleichheit, ja ein Zustand einer vollkommenen Gleichheit (status æqualitatis totalis) genennet werden kann. Man wird aus demjenigen, was ich beygebracht habe, zugleich einsehen, daß der bloß natürliche Zustand auch ein Zustand einer vollkommenen Aehnlichkeit (status perfectæ s. totalis similitudinis) heißen kann. Und wenn man dasjenige, was vollkommen ähnlich und gleich ist, vollkommen kongruent (totaliter congruens) nennt: so ist offenbar, daß der bloß natürliche Zustand ein Zustand einer vollkommenen Kongruenz (status perfectæ s. totalis congruentiæ) sey (*), hiebey wollen wir, um mehrerer Deutlichkeit willen Folgendes anmerken: 2a) Wir widersprechen hier demjenigen nicht, welche behaupten, daß es nicht zwey außer einander befindliche Dinge gebe, welche vollkommen einerley, vollkommen gleich, vollkommen ähnlich, oder vollkommen kongruent wären. Denn diese Weltweisen, wenn sie geschied sind, so betrachten sie die Dinge nicht in einer Absonderung (abstractione). Wir behaupten aber, daß die Menschen in einer gewissen Absonderung vollkommen ähnlich, gleich und kongruent sind. Wir betrach-

(*) Siehe Baumgartens Metaphysik. S. 40. und S. 267.

trachten die Menschen in dem bloß natürlichen Zustande als Menschen. Wir sehen nur auf ihr Wesen, wesentliche Stücke, und was daraus nothwendig folget. Wir bekümmern uns gar nicht um ihre innere veränderlichen Merkmale und äußere Bestimmungen oder Verhältnisse. Wir geben also gerne zu, daß die Menschen, welche sich in dem bloß natürlichen Zustande befinden, in Absicht auf ihre innere und äußere veränderliche Merkmale verschieden seyn können. Einer kann einen größern Verstand haben, als der andere. Einer kann gescheider, gelehrter, frömmere, stärker, reicher seyn, als der andere. Aber in so fern sind sie nicht in dem bloß natürlichen Zustande: denn hier werden diese Bestimmungen gar nicht in Erwägung gezogen. Es ist hieraus klar, daß die Leute keinen rechten Begriff von dem bloß natürlichen Zustande haben, welche die Einwendung wider die Gleichheit des bloß natürlichen Zustandes machen, daß ein Mensch von Natur gescheider seyn kann, als der andere.

bb) Wir verstehen durch die Gleichheit der Menschen in dem bloß natürlichen Zustande nicht die Einerleyheit der Größe der physischen, sondern der sittlichen Beschaffenheiten oder der Rechte derselben, das ist, wir behaupten nicht, daß alle Menschen in dem bloß natürlichen Zustande einerley physische (quantum physicum) sondern vielmehr einerley sittliche Größe (quantum morale) haben, welche aus einerley Anzahl und Größe ihrer Rechte in diesem Zustande entspringt.

cc) Hieraus muß man den Hobbes erklären, wenn er spricht, daß in dem bloß natürlichen Zustande alle Menschen auf alle Dinge ein Recht hätten (jus omnium in omnia.) Denn dieses kann nicht in einem andern Verstande



zugegeben werden, als daß alle Menschen in diesem Zustande vollkommen einerley Rechte haben. dd) Man kann den bloß natürlichen Zustand mit dem akademischen Leben vergleichen. Es wird keiner behaupten, daß die studierende Jugend auf der hohen Schule sich in dem bloß natürlichen Zustande befinde, aber man trifft doch eine sehr große Aehnlichkeit zwischen dem akademischen Leben und dem bloß natürlichen Zustande an, indem die Studenten auf der hohen Schule als gleiche betrachtet werden. So bald einer sich vor dem andern etwas herausnimmt: so hat er gleich Verdriesslichkeiten zu befürchten. Große Herrn und Fürsten, die nicht von einander abhängen, befinden sich zwar nicht in dem bloß natürlichen Zustande, aber ihr Zustand hat doch mit demselben eine große Aehnlichkeit, indem sie in einem Zustande der Gleichheit leben. Wie der König von Dänemark, Friederich der Vierte, der König in Pohlen, Augustus und der König von Preußen in Berlin besammen waren, so saßen sie wechselseitig oben an am Tische, um ihre Gleichheit zu erkennen zu geben. Es wird von einem französischen Abgesandten erzählt, daß er dem spanischen vorkahren wollen. Dieser ließ ihm die Stränge entzwey schneiden, und fuhr voran. Der König Ludwig der Vierzehnte nahm solches sehr übel auf, und wollte deswegen mit den Spaniern Krieg anfangen. Der König von Spanien aber, um den König in Frankreich zu befriedigen, ließ durch seinen Abgesandten ihm sagen, daß sein Abgesandter dieses vor sich gethan, und wo ins Künftige der französische Abgesandte wäre, da sollte seiner nicht hinkommen. Petrus Puceanus hat auch in seiner Abhandlung des droits du Roi

zeigen

zogen wollen, daß die Franzosen niemals den Spaniern gewichen. Wie Gustav Adolph mit dem König in Frankreich ein Bündniß machte: so stritte man lange wegen des Alterthums, aber vergebens. Keiner wollte dem andern weichen. Daher in der Abschrift, so der König in Schweden bekommen, der König von Frankreich oben an stand, und in der Abschrift, so der König von Frankreich bekam, stand der König von Schweden oben an. Leibniz, welcher unter dem Namen Fürstenerius eine Abhandlung de Suprematu geschrieben, zeigt, daß große Herrn keinen Vorzug haben, doch aber den selben suchen, und indem andere solches gelitten, hätten sie daraus eine stillschweigende Genehmhaltung geschlossen. Siehe Gundlings I. N. & G. C. V. S. XXXI. Man beschuldiget den Prof. Köhler, daß er in seinem Naturrecht (*) nicht richtig geschlossen, da er hat beweisen wollen, daß der bloß natürliche Zustand ein Zustand der Gleichheit wäre. Man spricht, er schließe so:

Wenn man in dem bloß natürlichen Zustande gar nicht auf die Größe der Menschen sieht: so folgt, daß sie in diesem Zustande einander gleich sind.

Dies ist das erste, folglich auch das letzte wahr.

S 5

Das

(*) Siehe seine Exercitat I. N. S. 890., wo es heißt: In hominibus, in statu naturali viventibus, eorum quantum non attenditur, S. 892. spricht er: Identitas quantitatis duarum rerum æqualitas, diversitas illius dicitur inæqualitas. S. 893. Status hominum naturalis non est status inæqualitatis (S. 90. 891. 892.)



Das erste behauptet er S. 90, 91. Und darinn irret er: denn man sieht allerdings in dem bloß natürlichen Zustande auf die Größe der Menschen; nur denkt man nicht an das größere und kleinere. Man stellt sich nicht den Unterschied ihrer Größe vor. Die Folge im Obersatze ist auch unrichtig: indem man nicht aus der Erklärung der Gleichheit schließen kann, daß Dinge gleich wären, denen man gar keine Größe beylegt. Allein so schließt der Prof. Köhler nicht. Er schließt vielmehr so:

Wenn man gar nicht auf die Größe der Menschen in dem bloß natürlichen Zustande siehet: so folgt, daß man sie in diesem Zustande nicht ungleich (inæquales) nennen kann.

Nun ist das erste, folglich auch das letzte, wahr.

In diesem Schlusse ist die Folge des Obersatzes vollkommen richtig: denn wo gar keine Größe vorhanden, da kann ich ein Ding weder ungleich, noch gleich nennen. Hätte er aber aus diesem Schlusse unmittelbar gefolgert, daß die Menschen in dem bloß natürlichen Zustande einander gleich wären: so hätte er falsch geschlossen. Und so schließen in der That alle diejenigen, welche behaupten, daß er daher beweiset, daß alle Menschen in dem bloß natürlichen Zustande einander gleich: weil ihnen in diesem Zustande keine Größe beylegt wird. Denn er spricht: daß keine Ungleichheit hier statt finde. Schließt man nun nicht hieraus: folglich behauptet er, daß eine Gleichheit in diesem Zustande vorhanden? Man schließt also auf folgende Art: Wo keine Ungleichheit, da muß eine Gleichheit

heit seyn: Aber wer weiß nicht, daß es wider die Vernunftlehre ist, so zu schließen. Wenn man von der Abwesenheit der Ungleichheit auf die Gleichheit schließen will, so muß man sprechen: Wo mehrere Dinge eine Größe haben, da ist entweder eine Gleichheit oder Ungleichheit anzutreffen. Ist also keine Ungleichheit da, wo mehrere Dinge eine Größe haben: so muß nothwendig eine Gleichheit vorhanden seyn. Es fragt sich, wie beweiset er also, daß die Menschen in dem bloß natürlichen Zustande einander gleich sind? In dem §. 894. spricht er, daß man allen Menschen in dem bloß natürlichen Zustande einerley Größe andichtet, und daß man also durch eine Erdichtung (per fictionem) den bloß natürlichen Zustand für einen Zustand der Gleichheit hielte. Diese Art aber zu beweisen taugt nicht viel. Weil er aber einmal §. 890. 891. allen Menschen in dem bloß natürlichen Zustande alle Größe abgesprochen: so hat er nun nicht anders, als durch eine Erdichtung beweisen können, daß alle Menschen in diesem Zustande einander gleich wären. Sein Irrthum bestehet also darinn, daß er allen Menschen in dem bloß natürlichen Zustande alle Größe abgesprochen und deswegen Erdichtungen macht, wo es nicht nöthig ist. Der bloß natürliche Zustand wird durch eine Absonderung (per abstractionem) und nicht durch eine Erdichtung als ein Zustand der Gleichheit angesehen. Warum braucht man denn zu erdichten, so lange man die Wahrheit sprechen kann? β) Heißts beym Herrn Verfasser, daß der bloß natürliche Zustand ein Zustand der Freyheit sey. Dieses beweisen wir so:

Wenn der bloß natürliche Zustand ein Zustand der Gleichheit ist: so folgt, daß man in diesem
Zu.



Zustande unter denen Menschen keinen Oberherrn habe.

Nun ist das erste wahr, daß der bloß natürliche Zustand ein Zustand der Gleichheit sey:

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß man in dem bloß natürlichen Zustand unter den Menschen keinen Oberherrn habe.

Das erste ist aus der lit. a) klar. Die Folge des Obersages ist daher erweislich, weil der Oberherr mehrere Rechte, als andere Leute, hat, und also seine sittliche Größe die Größe der andern übertrifft und folglich eine Ungleichheit einführet:

Wo kein Oberherr ist, da findet keine Regierung (imperium) statt.

Nun aber ist in dem bloß natürlichen Zustande kein Oberherr vorhanden:

Folglich findet in diesem Zustande keine Regierung statt.

Der Obersatz ist aus den Erklärungen eines Oberherrn und der Regierung klar. Wir halten es hier in dem Vorberichte nicht für nöthig, diese Begriffe weitläufig zu zergliedern, besonders weil sie unten vorkommen. Der Untersatz ist aus dem vorhergehenden Schlusse erweislich.

Wo keine Regierung statt findet, da ist eine Freiheit von der Unterwerfung vorhanden.

Nun

Nun aber findet in dem bloß natürlichen Zustande keine Regierung statt:

Folglich ist in demselben eine Freyheit von der Unterwerfung vorhanden.

Der Obersatz ist aus den Erklärungen der Regierung und der Freyheit von der Unterwerfung erweislich. Der Untersatz ist im vorhergehenden Schluß bewiesen. Die Freyheit von der Unterwerfung (*libertas a subiectione*) wird im Rechte der Natur schlechthin eine Freyheit genannt. Und also siehet man die Wahrheit des Satzes ein, welchen der Verfasser behauptet, daß der bloß natürliche Zustand ein Zustand der Freyheit sey. Man nennt auch diese Freyheit von der Unterwerfung, welche den Menschen in dem bloß natürlichen Zustande zukommt, eine natürliche Freyheit. Sie heißt auch eine äussere Freyheit in Ansehung der Regierung (*libertas externa, respectu imperii*). Weil den Menschen in diesem Zustande eine Freyheit von der Unterwerfung zukommt, spricht Gundersling, daß alle Menschen, welche in dem bloß natürlichen Zustande leben, eine gemeinschaftliche Regierung (*commune imperium*) führen. Weil aber hier gar keine Regierung einem Menschen zukommt: so erblicket leichtlich, daß dieser Ausdruck nur so zu verstehen, daß kein Mensch in diesem Zustande dem andern etwas zu befehlen hat. Wenn wir behaupten, daß der bloß natürliche Zustand ein Zustand der Freyheit sey: so behaupten wir aa) nicht, daß die Menschen in diesem Zustande von aller Unterwerfung überhaupt frey wären. Nein, alle endliche Geister sind Unterthanen des höchsten Welt-

mos



monarchen, und kein vernünftiger Geist, der nicht wider seine Glückseligkeit handelt, verlangt von dieser Unterwerfung befreyet zu werden. In dem bloß natürlichen Zustand betrachtet man nur die Menschen in Absicht auf einander, und alsdenn heißt, daß keiner dem andern unterworfen sey. bb) Behaupten wir auch nicht, daß es einem Menschen in diesem Zustande erlaubt wäre, allen Lastern Thor und Thüre aufzusperren, zu stehlen, buren, rauben, morden. Keineswegs. Wir machen vielmehr zwischen dem Zustande der natürlichen Freyheit, und einer unbändigen Frechheit (stanzu licentiae significatu strictiore) einen Unterschied. Der bloß natürliche Zustand giebt keinem die Befugniß als ein zügelloses Rindvieh zu leben, seinen Nächsten zu beleidigen und Zerrüttungen anzurichten. Wir geben gerne zu, daß die Menschen wegen ihres natürlichen Verderbens in diesem Zustande schlecht Haus halten und die natürlichen Gesetze übertreten würden, aber das Wesen des natürlichen Zustandes bringt nicht dieses mit sich. Es fließt nicht aus dem bloß natürlichen Zustande, an sich betrachtet, oder nothwendig, sondern nur zufälliger Weise (per accidens). Man siehet also ein, wie man den berühmten Hobbes erklären muß, wenn er den natürlichen Zustand auf einer so schlimmen Seite darstellt, und ihn einen allgemeinen Krieg (bellum omnium contra omnes) nennet. Es giebt einige, welche den Satz, daß der bloß natürliche Zustand ein Zustand der Freyheit wäre, schlechtthin umkehren und sagen wollen, daß auch ein jeder Zustand der Freyheit ein bloß natürlicher Zustand wäre. Sie führen grosse Herren z. E. an, von welchen sie sagen, daß sie in dem bloß natürlichen

chen

den Zustand sich befinden, weil sie in dem Zustand der Freyheit leben. Aber dieses ist erweislich falsch. Ich schlicke so:

Wenn der gesellschaftliche Zustand (status socialis) ein Zustand der Freyheit seyn kann: so folgt, daß nicht ein jeder Zustand der Freyheit ein bloß natürlicher Zustand sey.

Nun ist das erste wahr:

Folglich auch das letzte.

Wenn wir unten den Begriff vom gesellschaftlichen Zustande werden aus einander gesetzt haben: wird gleich die Wahrheit des Untersages in diesem Schlusse erhellen. Und wer siehet nicht ein, daß mehrere Personen in einer Gesellschaft mit einander leben können, die einander gleich und also nicht unterworfen sind, und folglich in dem Zustande der Freyheit sich befinden. Man braucht nur, um davon überzeuget zu werden, auf grosse Fürsten zu sehen, die keinen Menschen unterwürfig, und doch dabey die gesellschaftliche Pflichten der Völker zu beobachten verbunden sind, und folglich in einem gesellschaftlichen Zustande und zugleich in einem Zustande der Freyheit leben. Die Folge des Obersages ist daher erweislich, weil der gesellschaftliche Zustand ein bedingter Zustand (status hypotheticus) und also nicht ein bloß natürlicher oder unbedingter natürlicher Zustand (status mere naturalis s. status naturalis absolutus) ist. Also ist's zwar eine ewige Wahrheit, daß ein jeder bloß natürlicher Zustand ein Zustand der Freyheit sey. Aber man kann den Satz nicht allgemein (universaliter),
son.



sondern nur besonders (particulariter) umkehren und sagen: Einiger Zustand der Freyheit (quidam status libertatis) ist ein bloß natürlicher Zustand. Hobbes irret also, welcher nicht allein, wie der Verfasser anmerkt, den bloß natürlichen Zustand einen Zustand der Freyheit nennt, sondern auch behauptet, daß ein jeder Zustand der Freyheit der bloß natürliche Zustand wäre. Der Verfasser führet bey den Worten (Zustand der natürlichen Freyheit) eine Stelle aus dem Corpore iuris an. Die Stelle wird auf folgende Art angezogen: I. L. 32. de R. I. Der erste Buchstab I. sollte anzeigen, daß die Stelle in den Institutionibus Iustin. zu finden. Die letzten Worte de R. I. sollten den Titul in den Institutionibus anzeigen, den man aufschlagen müßte, und L. 32. zeigen, das wievielte Gesetz an, so es in dem Titul wäre. In den Institutionibus aber des Kaisers Justinianus ist kein Titul zu finden, der sich so anfängt: de R. I. Der Tit. II. Lib. II. de Rebus corporal. & Incorporal. kann es nicht seyn: denn 1) hat er nur drey leges, 2) handelt er gar nicht von dieser Materie und 3) pflegt er niemals so angeführet zu werden: de R. I. Ich vermuthe also, daß es ein Druckfehler sey, und wird der Verfasser ohne allen Zweifel l. 32. ff. de Regula iuris s. diversis regulis iuris, oder welches einerley ist, Lib. L. Pandectarum s. Digestorum, Tit. XVI. de diversis Regulis iuris, Legem 32. verstehen, woselbst Ulpianus spricht: Quod attinet ad ius Civile, servi pro nullis habentur, non tamen & iure naturali: quia quod ad jus naturale attinet, omnes homines aequales sunt. Bepläufig kann man merken, daß bewiesen werden muß, daß ein Zustand ein Zustand der Ungleichheit und

Un.



Unterwerfung (status inæqualitatis & subiectio- nis) sey. Dieses wird auf folgende Art erhellen:

Was einzelne Handlungen (facta) zum Grunde hat, das muß bewiesen werden.

Nun aber hat der Zustand der Ungleichheit und Unterwerfung einzelne Handlungen (facta) zum Grunde:

Folglich muß der Zustand der Ungleichheit und Unterwerfung bewiesen werden.

Der Obersatz ist aus der Dialektik (Dialectica s. Logica probabilium) des Verfassers erweislich. Der Untersatz ist daher klar, weil der Zustand der Ungleichheit und Unterwerfung ein bedingter Zustand (status hypotheticus) ist §. 11. Cor. 2. Hieraus siehet man mit leichter Mühe ein, daß, wenn man keine Gewißheit hat, ob ein Zustand ein Zustand der Gleichheit und natürlichen Freyheit oder ein Zustand der Ungleichheit und Unterwerfung sey, man alsdenn muthmaßen muß, daß es ein Zustand der Gleichheit und natürlichen Freyheit sey. Man vergleiche hiermit l. 24. ff. de manumiss. s. Lib. XL, Pand. Tit. 1. de manumissionibus, legem 24. wofelbst Hermogenianus spricht: *Lege Iunia Patronia, si dissonantes patres iudicium existant sententia, pro libertate pronunciarum iustum. Sed et si testes non dispari numero tam pro libertate, quam contra libertatem dixerint, pro libertate pronunciarum esse, sepe constitutum est.* Ebenfalls l. 38. ff. de re iudicata s. Digestor. Lib. XLII. Tit. 1. de



re iudicata, legem 38, wo Paulus spricht: Inter pares numero iudices si dissonæ sententiæ proferantur, in liberalibus quidem causis (secundum quod a Divo Pio constitutum est) *pro libertate statuum obtinet*. Man vergleiche auch Lib. XLIII. Digestor. Tit. XXIX. de homine libero exhibendo, legem 3. n. 9. wo Ulpianus sagt: Hoc interdictum (de homine libero exhibendo) omnibus competit: *nemo enim prohibendus est libertati favere*. Hieher kann man auch die Regel der Rechtsgelehrten ziehen: In dubio præsumitur libertas. Wenn man mir den Einwurf machen wollte, daß in den angezogenen Gesetzen und in der Regel der Rechtsgelehrten die Rede nicht eigentlich von der natürlichen Freyheit wäre: so kann ich solches gerne zugeben. Man wird mir aber auch wiederum einräumen, daß der favor libertatis bey den Römischen Rechtsgelehrten ganz wohl aus dem Sage hergeleitet werden kann, woraus ich bewiesen habe, daß man die natürliche Freyheit muthmaßen mußte, und kann man also ihre Worte, wegen der Einckerleyheit des Grundes, in einem weitem Verstande nehmen.

I. Zusatz.

Hier zeigt der Verfasser, was derjenige zu thun habe, welcher den unbedingten und bedingten sittlichen natürlichen Zustand des Menschen ordentlich aus einander setzen will. 1) Wer den unbedingten natürlichen sittlichen Zustand (statum moralem naturalem absolutum) eines Menschen aus einander setzen will, der muß, heißt es, die Vermögen desselben nach eigener Willkühr zu handeln, (facul-

cultares pro arbitrio proprio agendi) die ihm vermöge seines Wesens an sich betrachtet, zukommen, bestimmen. Der Verfasser schließt so:

Wenn der sittliche unbedingte natürliche Zustand des Menschen in dem Zusammenbegriff der Rechte bestehet, die ihm um seines Wesens willen an sich betrachtet zukommen: so folgt, daß er in dem Zusammenbegriff der Vermögen nach eigener Willkühr zu handeln bestehet, in dem Menschen um seines Wesens willen, an sich betrachtet, zukommen.

Denn ist das erste wahr:

Folglich auch das letzte.

Das erste ist klar: denn a) weil es ein sittlicher Zustand ist: so bestehet er in dem Zusammenbegriff der Rechte, die in einem Dinge wirklich vorhanden sind, welches aus diesem §. 14. erhellet. β) weil es ein unbedingter sittlicher natürlicher Zustand des Menschen ist: so muß er in dem Zusammenbegriffe der Rechte bestehen, welche dem Menschen um seines Wesens willen an sich betrachtet zukommen, welches aus dem §. 11. Zus. 11. erweislich. Die Folge des Obersatzes erhellet aus der Erklärung der Rechte §. 9. Ich will hier nicht dasjenige wiederholen, was ich §. 9. bey dieser Erklärung erinnert habe. Ich will vielmehr nur anmerken, daß der Verfasser durch die Vermögen nach eigener Willkühr zu handeln, die uns um unsers Wesens Willen an sich betrachtet, zukommen, die sittliche Vermögen von dieser Art in der engern Bedeutung versteht. Es erhellet hieraus offenbar, daß derjenige, welcher den sittlichen unbedingten natürlichen



Zustand des Menschen aus einander setzen will, diejenigen sittlichen Vermögen des Menschen bestimmen und erklären muß, welche aus dem Wesen desselben an sich betrachtet folgen. Wir können also diesen ganzen Beweis kurz so führen:

Wenn der sittliche unbedingte natürliche Zustand des Menschen in dem Zusammenbegriff der Rechte besteht, die dem Menschen um seines Wesens willen an sich betrachtet, zukommen: so ist offenbar, daß derselbe Zustand in dem Zusammenbegriffe der sittlichen Vermögen (*facultatem moralem nat' exoiv* s. significatu strictiore) besteht, welcher dem Menschen um seines Wesens willen an sich betrachtet zukommen.

Nun ist das erste wahr:

Folglich auch das letzte.

Wenn der sittlich unbedingte natürliche Zustand des Menschen in dem Zusammenbegriff der sittlichen Vermögen besteht, die dem Menschen um seines Wesens willen an sich betrachtet zukommen: so ist klar, daß derjenige, welcher den sittlichen unbedingten natürlichen Zustand des Menschen gehörig erklären will, die sittlichen Vermögen des Menschen auseinander setzen muß, welche ihm um seines Wesens willen an sich betrachtet, zukommen.

Nun ist das erste wahr:

Folglich auch das letzte.

2) Wer den sittlichen bedingten natürlichen Zustand des Menschen auseinander setzen will, der muß

muß die Vermögen desselben nach eigener Willkühr zu handeln bestimmen, die ihm um seines Wesens willen, unter gewissen Umständen betrachtet, zukommen. Wenn man das beobachtet, was ich n. i. bemerkt habe, so wird erhellen, daß wir auf folgende Art schließen können:

Wenn der sittliche bedingte natürliche Zustand des Menschen in dem Zusammenbegriffe der Rechte bestehet, die aus seinem Wesen, unter gewissen Umständen betrachtet, folgen: so ist offenbar, daß derjenige, welcher diesen erwähnten Zustand bestimmen will, diejenigen sittlichen Vermögen des Menschen aus einander setzen muß, welche ihm um seines Wesens willen, unter gewissen Umständen betrachtet, zukommen.

Nun ist das erste wahr:

Folglich auch das letzte.

Das erste oder der Untersatz ist aus dem §. 14. und §. 11. Zus. 11; die Folge des Obersatzes aus dem §. 9. erweislich. Weil die sittlichen Vermögen des Menschen im engern Verstande, vermöge ihrer Erklärung §. 9. Anmerk. ohne die sittlichen Gesetze nicht erkannt werden können: so erhellet, daß derjenige, welcher den sittlichen unbedingten und bedingten natürlichen Zustand des Menschen gehörig auswickeln und aus einander setzen soll, zugleich auf die subtilen Gesetze sehen muß, welche die Menschen verbinden. Weil wir aber bisher noch nicht von den sittlichen Gesetzen gehandelt haben: so wollen wir diese Sache, bis wir unten kommen, versparen.



II. Zusatz.

1. Ein jeder unbedingter natürlicher Zustand des Menschen ist sein beständiger und unveränderlicher Zustand.

Nun ist aber der sittliche unbedingte natürliche Zustand des Menschen ein solcher Zustand:

Folglich ist der sittliche unbedingte natürliche Zustand des Menschen ein beständiger und unveränderlicher Zustand.

Der Obersatz ist aus dem §. II. Zuf. II. erweislich.

2. Ein jeder bedingter natürlicher Zustand des Menschen ist sein veränderlicher Zustand.

Nun ist aber der sittliche bedingte natürliche Zustand des Menschen ein solcher Zustand:

Folglich ist der sittliche bedingte natürliche Zustand des Menschen ein veränderlicher Zustand.

§. 15.

Nun fängt der Verfasser an, die verschiedene Arten des unbedingten und bedingten natürlichen Zustandes aus einander zu setzen. In diesem Absatze wird der unbedingte natürliche Zustand (status naturalis absolutus) eingetheilet. Der unbedingte natürliche Zustand ist entweder so beschaffen, daß die Menschen darinn an sich betrachtet werden, oder sie werden im Verhältniß auf andere Menschen, die außer ihnen vorhanden, betrachtet.

Im

Im ersten Falle heißt er ein Zustand der Einsamkeit (Status solitudinis); im andern Falle wird er ein gesellschaftlicher Zustand im weitern Verstande (Status socialis significatu latiore) genennet. Z. E. Man setze, daß ein Mensch auf einer Insel lebte, wo gar kein anderer Mensch vorhanden. Man betrachte diesen Menschen bloß in Absicht auf die Rechte, die ihm, ohne auf andere Menschen zu sehen, zukommen, und als denn befindet er sich in dem Zustande der Einsamkeit. Man setze aber, daß man die Rechte in Erwägung ziehet, die ihm in Absicht auf andere Leute zukommen, die keine einzelne Handlung voraussetzen; so befindet er sich in dem unbedingten gesellschaftlichen Zustande (statu sociali absoluto s. statu sociali late dicto). Ein Einsiedler, der außer Gemeinschaft mit andern Menschen lebt, in so fern man ihn nicht in Verhältniß gegen andere Leute betrachtet, befindet sich in dem natürlichen Zustande der Einsamkeit. Wenn aber gleich ein Mensch in einer Wüste, außer Gemeinschaft mit allen andern Menschen lebete: so würde er sich doch nicht in dem natürlichen Zustande der Einsamkeit befinden, wenn man dabey auf die Rechte und Verbindlichkeiten Achtung gäbe, die ihm in Absicht auf andere Menschen zukämen, sondern er wäre in dem natürlichen unbedingten gesellschaftlichen Zustande, wenn man dabey nur nicht auf solche Rechte und Verbindlichkeiten gegen andere Leute sähe, die von einzelnen Handlungen herrühren: denn diese heben den unbedingten natürlichen Zustand auf S. 14. Ich habe bey diesen Begriffen zweyerley zu bemerken: 1) In dem unbedingten natürlichen gesellschaftlichen Zustande wird das Wort gesell-



schaftlich (sociale) im weitern Verstande genom-
 men. Derowegen habe ich auch den natürlichen
 unbedingten gesellschaftlichen Zustand einen gesell-
 schaftlichen Zustand im weitern Verstande genennet.
 In dem §. 17. kommt das Wort gesellschaftlich,
 im eigentlichen und engern Verstande vor. Es
 wird also in diesem §. in einer ganz andern Bedeu-
 tung genommen, als das Wort sonst hat, wenn
 man schlechthin von einem gesellschaftlichen Zustan-
 de redet. Es wäre deswegen besser, daß man
 einen unbedingten natürlichen Zustand gar nicht
 einen gesellschaftlichen nennete: indem ein jeder ge-
 gesellschaftlicher Zustand im eigentlichen Verstande
 ein bedingter Zustand ist. Weil aber einige Leh-
 rer des Naturrechts auf die Art reden: so ist der
 Verfasser ihnen gefolget. Cicero und andere spre-
 chen, man solle gesellschaftlich leben, und sie
 sehen dadurch nicht bloß auf Pflichten, die wir in
 dem bedingten und insonderheit in dem gesellschaft-
 lichen Zustande im eigentlichen Verstande auszuü-
 ben verbunden sind, sondern sie haben dadurch ihr
 Absehen auch auf diejenigen Pflichten, die uns in
 dem bloß natürlichen oder in dem unbedingten na-
 türlichen Zustande in Absicht auf andere Leute ob-
 liegen. Z. E. keinen Menschen beleidigen; sich
 selbst gegen Beleidigungen anderer Menschen ver-
 theidigen u. s. w. Woraus erhellet, daß sie das
 Wort gesellschaftlich im weitern Verstande nehmen.
 Es ist nicht schwer zu errathen, warum es in sol-
 chem weiten Verstande genommen wird. Wer da
 weiß, daß man behauptet, daß das ganze menschl-
 che Geschlecht eine Gesellschaft ausmacht, wird den
 Grund davon mit leichter Mühe einsehen können.
 2) Wenn der Verfasser den Zustand der Einsamkeit
 durch

durch einen bloß natürlichen Zustand erklärt; worin die Menschen an sich betrachtet werden: so will Er dadurch nicht sagen, daß die Menschen in dem Zustande der Einsamkeit nicht einmal im Zusammenhange mit Gott betrachtet werden dürfen: denn das Verhältniß, so die Menschen gegen Gott haben, kommt ihnen auch in dem Zustande der Einsamkeit zu. Seine Meinung ist nur diese, daß sie in diesem Zustande nicht im Verhältniß gegen andere Menschen betrachtet werden. Man kann deswegen die Begriffe genauer auf folgende Art bestimmen: Wenn die Menschen in dem bloß natürlichen Zustande betrachtet werden: so werden sie entweder, im Verhältnisse gegen andere Menschen betrachtet, oder nicht. Im letzten Falle haben wir den natürlichen unbedingten Zustand der Einsamkeit. Im ersten Falle kommt der bloß natürliche unbedingte gesellschaftliche Zustand heraus. Weil sowohl der Zustand der Einsamkeit, als auch der unbedingte gesellschaftliche Zustand Arten des bloß natürlichen Zustandes sind: so erhellet die Wahrheit dessen, was am Ende dieses Absatzes behauptet wird, daß nämlich alles dasjenige von dem Zustande der Einsamkeit und des unbedingten gesellschaftlichen Zustandes gelte, was §. 11. u. f. w. von dem bloß natürlichen Zustande überhaupt gesagt worden. Also ist sowohl der Zustand der Einsamkeit, als auch der unbedingte gesellschaftliche Zustand ein wesentlicher Zustand u. f. w.

§. 16.

Weil der Verfasser nun im Folgenden die verschiedene Arten des sittlichen bedingten Zustandes



standes herausbringen will: so beweiset er in diesem Absage vorläufig, daß der sittliche bedingte Zustand möglich sey. Er schließt auf folgende Art:

Wenn die Menschen durch einzelne Handlungen (facta) sowohl neue Rechte oder Befugnisse erhalten, als auch Rechte verlieren können; so folgt, daß der sittliche bedingte Zustand der Menschen möglich sey.

Nun ist das erste wahr, daß die Menschen durch einzelne Handlungen sowohl neue Rechte erhalten, als auch Rechte verlieren können:

Folglich muß auch das letzte wahr seyn, daß der sittliche bedingte Zustand der Menschen möglich sey.

Der Untersatz wird aus der Erfahrung bewiesen, und wer weiß nicht, daß diese lehret, daß man öfters durch einzelne Handlungen Rechte verlieret und neue Rechte bekommt. Wenn ich dem Cajus ein Buch verkauft habe: so verliere ich durch diese einzelne Handlung das Recht, so ich darauf gehabt, und Cajus bekommt dadurch ein Recht, so er vorher nicht gehabt. Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung des sittlichen bedingten Zustandes erweislich: denn solche Rechte, welche nicht anders aus dem Besitzen der Menschen, als unter gewissen Umständen betrachtet, folgen, oder gewisse einzelne Handlungen der Menschen voraussetzen, sind bedingte Rechte §. 13. Weil also die Menschen wirklich solche Rechte bekommen, die gewisse einzelne Handlungen voraussetzen: so sind diese Rechte möglich, und folglich

Es sind die bedingten Rechte möglich. Der Zusammenbegriff der bedingten Rechte, die in dem Menschen als wirklich angenommen werden, macht seinen sittlichen bedingten Zustand aus. §. 14. Wenn also die bedingten Rechte der Menschen möglich sind: so muß auch der sittliche bedingte Zustand derselben möglich seyn.

§. 17.

In diesem §. wird der sittliche bedingte Zustand der Menschen in einen gesellschaftlichen und nicht-gesellschaftlichen eingetheilt. Zu diesem Ende wird erst eine Gesellschaft überhaupt erklärt, daß sie sey eine Verbindung mehrerer, um einen gewissen Endzweck zu erhalten. Zu einer Gesellschaft überhaupt wird 1) erfordert, daß mehrere Dinge z. E. mehrere Personen da sind, 2) diese müssen sich mit einander verbinden oder vereinigen, und 3) muß ein gemeinschaftlicher Endzweck da seyn, den sie erhalten wollen. Man könnte wider diese Erklärung der Gesellschaft den Einwurf machen, daß sie zu weit sey, indem sie sich auch auf eine Verbindung mehrerer Pferde, um einen gewissen Endzweck zu erhalten, paßt, die doch kein Mensch eine Gesellschaft nennt. Allein wenn man das Merkmal, den Endzweck (finem) zergliedert, wird man bald einsehen, daß man nicht, vermöge dieser Erklärung genöthiget ist, eine Pferdegesellschaft zu behaupten. Denn ein Endzweck heißt dasjenige, um welches zu erhalten ein vernünftiges Wesen handelt, und also kann man dieses Merkmal in der Erklärung der Gesellschaft nicht von Pferden oder andern unvernünftigen Geschöpfen sagen. Folglich widerspricht die Erklärung einer Gesellschaft



fellschaft einer Verbindung von mehreren Pferden. Spricht man, daß der Kutscher doch einen gewissen Endzweck durch die Verbindung mehrerer Pferde erhalten will: so geben wir dieß gerne zu. Allein es ist zu merken, daß die mehrere Dinge, welche miteinander verbunden werden, selbst einen Endzweck haben müssen, der von ihnen erhalten werden soll, wenn sie eine Gesellschaft ausmachen sollen. Der Verfasser will also sagen, daß eine Gesellschaft eine Verbindung mehrerer Dinge sey, so deswegen geschehen, damit sie einen Endzweck in Absicht auf sich selbst erhalten können. Die Pferde sind zwar miteinander verbunden, aber nicht um ihren eigenen, sondern des Kutschers Endzweck zu erhalten, und also ist der Nutzen, so durch die Pferde erhalten werden soll, nicht ein Endzweck, in Absicht auf die Pferde, zu nennen. Es ist aus demjenigen, was ich angemerkt habe, klar, daß die Erklärung des Verfassers von einer Gesellschaft mit der Erklärung anderer Gelehrten übereinkomme, wenn sie sagen, daß, wenn zwei oder mehrere Personen sich untereinander zu einem verbinden, es wirklich zu machen, sie sich alsdenn in eine Gesellschaft begeben, und daß diese mehrere zu einem verbundene Personen die Gesellschaft sind. Daß dieser Begriff aber auf eine Zusammenfügung mehrerer Pferde nicht paßt, sieht man leicht ein, indem man von einem Pferde nicht spricht, daß es eine Person vorstelle. Nun sind wir im Stande, den sittlichen bedingten Zustand der Menschen in einen gesellschaftlichen und nichtgesellschaftlichen einzutheilen. Nämlich der sittliche bedingte Zustand der Menschen ist der Zusammenbegriff derer bedingten Rechte, so ihnen zukommen §. 14. Diese bedingten Rechte gehen

gehen entweder dahin, daß die Menschen mit andern Menschen einen gewissen gemeinschaftlichen Endzweck erhalten sollen, oder nicht. Im ersten Falle ist der bedingte sittliche Zustand ein gesellschaftlicher, im andern Falle ein nichtgesellschaftlicher Zustand der Menschen. Man kann hieraus die Erklärungen auch auf folgende Art herausbringen. Menschen, welche in einem sittlichen bedingten Zustande sich befinden, sind entweder zugleich, in Absicht auf ihren bedingten Zustand, in einer besondern Gesellschaft, oder nicht. Im ersten Falle haben wir den sittlichen bedingten gesellschaftlichen Zustand, und im andern Falle kömmt der sittliche bedingte nichtgesellschaftliche Zustand heraus. Z. E. Caius hat mir 100. Rthr. versprochen, worauf ich nun ein Recht habe. - In so fern befinde ich mich in einem sittlichen bedingten Zustande. Man setze den Fall, daß dieses nicht dahin gehet, daß wir einen gewissen gemeinschaftlichen Endzweck mit vereinigten Kräften erhalten sollen: so ist's ein sittlicher bedingter nichtgesellschaftlicher Zustand, worinn wir uns befinden. Man setze aber, daß ich mich mit dem Caius verbunden habe, mit gemeinschaftlichen Kräften eine Monatsfrist herauszu geben: so haben wir beyderseits, in Absicht auf einander, bedingte Rechte, und diese gehen dahin, einen gemeinschaftlichen Endzweck zu erhalten. Folglich befinden wir uns in diesem Falle in einem sittlichen bedingten gesellschaftlichen Zustande. Diese Eintheilung gründet sich darauf, daß einige bedingte Rechte dahin gehen, mit andern Menschen einen gemeinschaftlichen Endzweck zu erhalten, andere aber nicht. Und dieses ist aus der Erfahrung erweislich. Man siehet aus demjenigen, was wir

bey-



hergebracht haben, ein, daß der Verfasser seitte Eintheilung des bedingten Zustandes begreiflicher gemacht hätte, wenn es im Anfange des Absatzes geheißen: *Iura illa hypothetica sapissime eo tendunt, ut certus quidam cum aliis hominibus simul obtineatur finis.* Denn wenn wir gleich bedingte Rechte haben, wodurch wir allein einem Endzweck erhalten wollen: so machen diese noch lange nicht einen gesellschaftlichen Zustand aus.

Zusatz:

Weil der sittliche bedingte gesellschaftliche Zustand sich auf gewisse gemeinschaftliche Endzwecke gründet: so sind die gesellschaftliche Zustände verschieden, wenn die Endzwecke verschieden sind. Met. S. 278. Wer also die verschiedene bedingte gesellschaftliche Zustände der Menschen bestimmen will, der muß die verschiedene Endzwecke auseinandersetzen, um welche zu erhalten, die Menschen sich miteinander verbunden haben.

§. 18.

Man wollen wir die verschiedene Arten des bedingten gesellschaftlichen Zustandes der Menschen bestimmen. Diesem zu Folge untersuchen wir die verschiedene Endzwecke, welche in diesen Zuständen, oder in den Gesellschaften statt finden, der Endzweck einer Gesellschaft ist also entweder die Zeugung der Kinder (*procreatio sobolis*) oder nicht. Eine Gesellschaft, deren Endzweck die Zeugung der Kinder ist, heißt eine eheliche Gesellschaft (*societas connubialis* s. *connubium*) und die Rechte,

te, die davon abhängen, heißen **eheliche Rechte** (*iura connubialia*). 3. E. Eine Manns- und Weibsperson, welche im Stande sind, Kinder zu zeugen, vereinigen sich in dieser Absicht mit einander. Dieser ihr Zustand ist ein sittlicher bedingter ehelicher Zustand oder kurz eine eheliche Gesellschaft. Das Recht, was der Mann hat, von seiner Frau zu fodern, und das Recht, was die Frau hat von ihrem Manne zu fodern, werden eheliche Rechte genannt. Es ist zu merken, daß die eheliche Gesellschaft hier im weitern Verstande genommen, und als ein Geschlecht von der Ehe im engern Verstande (*mattimonio* L. *conjugio*) und von dem Concubinat angesehen wird. Siehe §. 566. Schol. Der Verfasser führet am Ende dieses Absatzes zwei Stellen an. Die erste Stelle lautet Institut. L. L. Tit. IX. §. 1. folgendergestalt: *Nuptia autem sive matrimonium est viri & mulieris conjunctio, individua vitae consuetudinem continens.* Womit zu vergleichen ist Digestor. L. 23. Tit. II. de Ritu Nuptiarum leg. 1. wo Modestinus spricht: *Nuptia sunt conjunctio maris & feminae, consortium omnis vitae, divini & humani juris communicatio.* Der Kaiser Justinianus erfordert also zur Ehe 1) eine Verbindung eines Mannes und eines Weibes, 2) daß diese lebenslang beyeinander bleiben sollen. Woraus klar ist, daß er die Ehe im engern Verstande (*nuptias* s. *mattimonium*) hat erklären wollen. Und also wird das Wort Ehe von unserm Verfasser in einem weitern Verstande als von dem Kaiser Justinianus genommen. Denn durch das Merkmal (*individua vitae consuetudo* s. *consortium omnis vitae*) wird die Ehe im engern Verstande von dem Concubinat überhaupt



haupt unterscheiden (*), auf welchen Unterschied unser Verfasser in der Erklärung der Ehe überhaupt nicht gesehen. Man kann bepläufig bemerken, a) daß die Erklärung des Kaisers zu weit sey, indem sie auch auf eine Gesellschaft paßt, worin zwei Personen verschiedenen Geschlechts unzertrennlich lebenslang bey einander leben wollen, ohne die Zeugung der Kinder zum Endzwecke zu haben, welche Gesellschaft keine Ehe genannt werden kann. Derowegen bestimmen einige Rechtsgelehrten die Zusammenfügung (conjunctionem) und sprechen, daß sie nicht eine bloße Zusammenstimmung der Gemüther, sondern auch eine Vereinigung der Leiber bedeute. Dieses ist die Ursache, warum Böhmer in introd. ad jus digestor. Lib. XXIII Tit. II. §. I. sagt: *Matrimonium est legitima maris & foeminae conjunctio procreandorum liberorum & individuae consuetudinis gratia inita.* β) Wenn Modestinus spricht, daß die Ehe *divini & humani juris communicatio* sey: so behauptet er, α) daß das Weib der göttlichen Rechte des Mannes theilhaftig werden, welches soviel bedeutet, daß die Frau zu den *sacris mariti* zugelassen worden, seine Haus-

(*) Ich behauptete hierdurch nur, daß die Ehe im engerm Verstande durch das angeführte Merkmal von dem Concubinat significatu juris naturalis unterschieden wird. Siehe §. 578. Ich gebe also gerne zu, daß man durch andere Merkmale die Ehe im engerm Verstande von dem Concubinat significatu juris Romani unterscheiden muß. Siehe Böhmers Pand. Lib. XXV. Tit. VII. De concubinis §. 1. *no es* heißt: *Concubinatus est conjunctio oelibus cum foemina vilioris conditionis, ut interim uxoris loco habeatur: sine titulo & dignitate mariti.* Und §. 2. heißt: *requirebatur, ut consuetudo illa sit durturna.*

Hausgötter mit anbeten, und den Segen von ihnen erwarten können. Siehe Duaren. ad tit. ff. solut. matr. und Hein. antiqu. rom. 1, tit. 2. §. 31. Gundl de emtione uxor. p. 15. β) Daß die Frau auch der menschlichen Rechte des Mannes theilhaftig worden, das ist, sie bekam ein Erbrecht, wurde des Titels und der Würde des Mannes theilhaftig a. s. w. Doch ist jenes nicht so zu verstehen, als wenn die *communio honorum* bey den Römern eine nothwendige Folge der Ehe wäre, wenn man es nicht durch ein besonders Bündniß ausgemacht hätte. Siehe Hein. elem. jur. Civ. Lib. I. tit. X. de nuptiis, §. 146. Schol. γ) Die Römer machen zwischen dem *connubio* s. *nuptiis*; *matrimonia* und *contubernio* diesen Unterschied, daß das erste eine Ehe *inter solos Cives* sey; das andere kann auch mit andern freyen Personen eingegangen werden, und das dritte gehet auf die Ehe der Sklaven und Sklavinnen. Siehe Hein. l. c. §. 150. Schol. Die andere Stelle, welche der Verfasser anführet, lautet bey dem Grotio de I. B. & P. Lib. II. Cap. V; §. 8. folgendergestalt: 1. *Ex consensu jus in personas quod oritur, aut ex consociatione venit, aut ex subjectione. Consociatio maxime naturalis in conjugio apparet: sed ob sexus differentiam imperium non est commune; sed maritus uxoris caput, nempe in rebus conjugii & in rebus familiae...* 2) *Conjugium igitur naturaliter esse existimamus talem cohabitationem maris cum femina, quæ feminam constituat quasi sub oculis & custodia maris: nam tale consortium & in mutis animantibus quibusdam videre est. In homine vero, qua animans est,*

Summus. I. Theil.

8

utens



utens ratione, ad hoc accessit fides, qua se femina mari obstringit.

§. 19.

Wenn der Endzweck einer Gesellschaft nicht die Zeugung der Kinder ist: so ist entweder die Erziehung der Kinder der Endzweck, oder nicht. Eine Gesellschaft, deren Endzweck die Erziehung der Kinder ist, heißt die väterliche Gesellschaft (*societas paterna*); und die Rechte, welche aus dieser Gesellschaft entspringen, werden väterliche Rechte (*jura paterna*) genannt oder machen die väterliche Gewalt (*patriam potestatem*) aus. Z. E. die Eltern und ihre Kinder, in so fern diese von jenen erzogen werden, befinden sich in der väterlichen Gesellschaft, und die Rechte, welche die Eltern, in Absicht auf die Erziehung ihrer Kinder haben, werden väterliche Rechte genannt oder machen die väterliche Gewalt aus. Es ist hierbey zu merken, daß die Erklärung der väterlichen Rechte oder der väterlichen Gewalt zu weit sey: indem man auch von den Rechten der Kinder, in Absicht auf die Erziehung, sagen kann, daß es Rechte sind, welche aus der väterlichen Gesellschaft entspringen, da sie doch nicht die väterliche Gewalt ausmachen. Man findet aber den Begriff von der väterlichen Gewalt §. 575. bestimmt. Wollte jemand die Rechte, so den Eltern, in Absicht auf die Erziehung der Kinder zukommen, lieber die Gewalt der Eltern oder die väterliche und mütterliche Gewalt nennen: so würde man deswegen keinen Zank mit ihm anfangen. Nur würde er auch nicht viel dadurch gewinnen. Man hat die Worte, väterliche Gewalt, von den römischen Rechtsgelehrten geborget, und
wer

wer weiß nicht, daß diese nur dem Vater gewisse Rechte in Absicht auf die Erziehung der Kinder, zustehen? Daher ist's auch gekommen, daß sie die Worte, väterliche Gewalt, in einem engerm Verstande, als wir im Rechte der Natur, nehmen, wovon unten weitläufiger gehandelt werden soll, wenn wir den §. 575. erklären werden. Der Verfasser führet am Ende dieses Absages eine Stelle aus dem Corpore juris an, nämlich ff. L. 4. d. R. 1. oder Digestor. Lib. L. Tit. XVII. de regula juris s. diversis regulis juris antiqui, l. 4. wo selbst Ulpianus spricht: Velle non creditur, qui obsequitur imperio patris vel domini. Unser Rechtsgelehrte will dadurch sagen, daß der Wille eines Sohnes, so unter der väterlichen Gewalt stehet, und eines Knechts, so unter der herrschaftlichen Gewalt stehet, in so fern sie der Regierung des Vaters und des Herrn gehorsamen, ein gezwungener Wille sey. Daß aber ein gezwungner Wille, als dieser ist, wovon hier geredet wird, (voluntas secundum quid coacta,) auch ein Wille genennet zu werden verdienet, werden wir mit dem Verfasser unten bey dem §. 43. Schol. beweisen. Man sehe unterdessen meinen Tract. de libertate, §. 80. p. 133. Will man aber die Stelle auf die Art erklären, daß der Sohn, so unter der väterlichen Gewalt stehet, in allen rechtmäßigen Stücken, welche seine Erziehung angehen, verbunden sey, seinen Willen dem Willen seines Vaters zu unterwerfen: so hab ich dawider nichts einzuwenden.

§. 20.

Wenn der Endzweck einer Gesellschaft nicht die Erziehung der Kinder ist, §. 19.: so ist der Endzweck



zweck entweder die Leistung gewisser Dienstbarkeiten (præstatio operarum,) oder nicht. Eine Gesellschaft, worinn einer dem andern gewisse Dienstbarkeiten leistet, heißt eine herrschaftliche Gesellschaft (societas dominica s. herilis). Derjenige, so dem andern gewisse Dienstbarkeiten leistet, wird der Knecht (servus) genannt. Derjenige aber, dem die Dienstbarkeiten geleistet werden, heißt der Herr. Die Rechte, welche aus dieser Gesellschaft entspringen, gehören entweder dem Herrn zu (jura domini), oder sie sind des Knechtes (jura servi). Die Begriffe sind so leicht, daß wir nicht brauchen Beispiele davon anzuführen, und dies um so viel weniger, da wir unten weitläufig hiervon handeln werden. Man merke nur, daß die Erklärungen des Verfassers von der herrschaftlichen Gesellschaft, von dem Herrn und dem Knechte zu eng sind: indem sie nicht auf die erklärte Sachen zu allen Zeiten unter allen Umständen passen. Man kann an eine herrschaftliche Gesellschaft gedenken, ohne sich vorzustellen, daß gewisse Dienstbarkeiten wirklich geleistet werden. Wenn gleich der Herr verreiset ist und der Knecht spazieren gehet und seinem Herrn keine Dienstbarkeiten leistet: so ist nichts desto weniger eine herrschaftliche Gesellschaft. Kurz, es ist genug, daß einer vollkommen verbunden ist, dem andern Dienstbarkeiten zu leisten. Siehe den §. 591. an, wo man eine bessere Erklärung findet.

§. 21.

Hier erklärt der Verfasser, was kleinere und größere Gesellschaften sind. Er bemerkt 1) daß wir bisshero die einfache oder kleinere Gesellschaften, nämlich die ehliche, die väterliche und herrschaftliche aus

aus einander gesetzt haben; 2) daß wir nun die größere oder zusammengesetzte Gesellschaften, welche aus der Verbindung der bishero erklärten Gesellschaften entspringen, erklären müssen. Hieraus ist klar, daß wir die Begriffe von den kleineren und größeren Gesellschaften, den angeführten Worten des Verfassers gemäß, auf folgende Art herausbringen müssen. Wo eine Gesellschaft, da ist ein Endzweck §. 17. Dieser Endzweck bestehet entweder aus mehreren Endzwecken, oder es ist ein einfacher Endzweck. In dem letzten Falle heißt die Gesellschaft eine einfache oder kleinere Gesellschaft (*societas simplex s. minor.*) Im ersten Falle aber wird sie eine zusammengesetzte oder größere Gesellschaft (*societas composita s. major*) genannt. Es ist unter vielen Lehrern des Rechts der Natur angenommen, daß man die einfache Gesellschaften, z. E. die ehliche, väterliche und herrschaftliche, kleinere Gesellschaften und alle zusammengesetzte Gesellschaften größere Gesellschaften nennet. Und dieses hat auch seine vollkommene Richtigkeit, wenn man die einfache und zusammengesetzte Gesellschaften sich auf einander beziehen läßt: denn diese sind beständig größere, als jene, und jene also kleinere, als diese. Jedoch muß man dieses nicht auf die Art verstehen, als wenn man nicht auch die zusammengesetzte Gesellschaften in größere und kleinere eintheilen könnte. Man nehme zwei zusammengesetzte Gesellschaften. Man setze, daß die eine mehr zusammengesetzt ist, als die andere, so ist auch jene größer und diese kleiner, als die andere. Z. E. eine Stadt, so aus mehreren Häusern bestehet und ein Haus. Alle beyde sind zusammengesetzte Gesellschaften. Jene aber ist eine größere und



und diese eine kleinere, Gesellschaft. Ich kann also zwar sagen: 1) Eine jede einfache Gesellschaft ist eine kleinere Gesellschaft, als eine zusammengesetzte. 2) Eine jede zusammengesetzte Gesellschaft ist größer, als eine einfache. Ich kann aber auch sagen: 3) Einige zusammengesetzte Gesellschaften sind größer, als andere zusammengesetzte und 4) diese sind kleiner, als jene. Ich brauche kaum anzumerken, daß in diesem §. 21. des Verfassers in der vierten Zeile ein Druckfehler vorkommt, und daß es anstatt *minores* heißen muß: *majores*.

§. 22.

In diesem Absatze wird 1) das Haus oder die Familie erklärt. Eine Gesellschaft, welche aus zweien oder dreien einfachen Gesellschaften zusammen gesetzt ist, heißt das Haus oder die Familie (*locietas domestica* s. *familia*). Weil man auf viererley Art mehrere einfache Gesellschaften verbinden kann: so erhellet, daß ein Haus auf viererley Art entspringen kann: a) die väterliche und ehliche, b) die väterliche und herrschaftliche, c) die ehliche und herrschaftliche, und d) die väterliche, ehliche und herrschaftliche Gesellschaft zusammen genommen machen ein Haus oder eine Familie aus. 2) wird aus der Erklärung der häuslichen Gesellschaft geschlossen a) daß Ehegatten, Eltern, Herren und Frauen, Söhne und Töchter, und auch Knechte dazinn seyn können; b) daß eine häusliche Gesellschaft aa) ohne einen Knecht und bb) ohne Kinder seyn kann. Was das erste betrifft, so aus der Erklärung einer häuslichen Gesellschaft geschlossen wird, daß Ehegatten, Eltern, Herrschaften, Kinder und Ge.

Gesinde darinn seyn können, solches erhellet daher, weil ein Haus aus der ehlichen, worinn Eheleute sind, aus der väterlichen, worinn Eltern, Söhne und Töchter seyn können, und aus der herrschaftlichen Gesellschaft, worinn Herrn und Frauen, Knechte und Dienstmägde seyn können, zugleich zusammengesetzt seyn kann. Der Verfasser behauptet hierdurch nicht, daß alle die angeführte Personen in einer jeden häuslichen Gesellschaft nothwendig seyn müssen. Keineswegs. Seine Meinung ist nur diese, daß alle diese Personen in einem Hause seyn können, oder daß ein Haus möglich sey, worinn Eheleute, Eltern, Kinder, Herrschaften und Dienstleute anzutreffen sind. Was den zweyten Satz betrifft, so aus der Erklärung der häuslichen Gesellschaft gefolgert wird: so müssen wir erst beweisen, daß eine solche Gesellschaft ohne einen Knecht seyn kann. Dieses ist daher begreiflich, weil eine häusliche Gesellschaft aus der blossen ehlichen und väterlichen Gesellschaft bestehen kann, wo kein Knecht oder Knechtin anzutreffen. Zwentens müssen wir darthun, daß eine häusliche Gesellschaft auch ohne Kinder seyn kann. Dieses erhellet daher, weil eine solche Gesellschaft aus der blossen ehlichen und herrschaftlichen Gesellschaft zusammengesetzt seyn kann, wo noch keine Kinder anzutreffen. Man hat nur nöthig hier zu merken, daß eine ehliche Gesellschaft ihr Wesen nicht verlieret, wenn gleich nicht wirklich Kinder vorhanden sind. Man muß den Satz bey unserm Verfasser nicht auf die Art verstehen, als wenn eine häusliche Gesellschaft ohne Kinder (sine sobole) und einen Knecht oder Knechtin zugleich bestehen könne, daß also eine solche häusliche Gesellschaft möglich wäre, wo weder ein Kind noch



ein Knecht oder Knechtin anzutreffen. Denn nimmt man alle Kinder weg: so fällt die väterliche Gesellschaft über den Haufen. §. 19. Und nimmt man noch dazu alle Knechte und Knechtinnen weg: so fällt auch zugleich die herrschaftliche Gesellschaft über den Haufen §. 20. Also bleibt in diesem Falle weiter nichts als die ehliche Gesellschaft übrig. Diese aber ist eine einfache Gesellschaft, und macht allein keine häusliche Gesellschaft aus. Man kann zu demjenigen, was der Verfasser behauptet, hinzu thun: a) daß eine häusliche Gesellschaft auch ohne einen Ehemann oder ohne eine Ehefrau seyn kann, daß also eine solche Gesellschaft besteht, wenn gleich ein Wittwer oder eine Wittwe darinn wäre. Dieß ist daher begreiflich, weil eine häusliche Gesellschaft aus der blossen väterlichen und herrschaftlichen Gesellschaft bestehen kann. b) Ja ein Haus kann so gar bestehen, wenn gleich keine Person darinn wäre, so in dem Ehestande gewesen. Wer sich hiervon überzeugen will, darf nur bedenken, daß die väterliche Gesellschaft durch die Erwählung an Kindes statt (per adoptionem) entstehen kann. Ist nun die herrschaftliche Gesellschaft damit verknüpft: so ist ein Haus vorhanden. 3) Werden die Häupter der Familie und die Hausgenossen bestimmt. Die Eheleute, heißt es, die Eltern, Herren und Frauen werden in dieser Gesellschaft Häupter der Familie (capita familiae) oder Hausväter und Hausmütter (patres matresque familias) genannt; die Knechte aber und Kinder werden Hausgenossen im engern Verstande, oder Domestiquen (domestici) genannt. Unter diesen heißen die Kinder Söhne und Töchter im Hause (filii filiaque familias). 4) Werden die

aus

Häusliche Rechte erklärt. Die Rechte heißt, welche aus dem Hause entspringen, werden häusliche Rechte (*jura domestica*) und von einigen Familienrechte (*jura familiaria*) genannt. 3. E. die Rechte der Eltern in Absicht auf ihre Kinder, die Rechte des Herrn in Absicht auf seinen Knecht, der Eheleute in Absicht auf einander u. s. w. Man merke noch bey diesem Absage zweyerley: a) wenn gleich ein Haus und eine Familie, und folglich häusliche und Familienrechte von einigen als gleich viel bedeutende Worte angesehen werden: so macht doch der Verfasser zwischen diesen Worten einen Unterschied. Man vergleiche Sect. IV. Cap. I. de Iure familiae §. 606. Schol. I. II. III. und §. 607. etc. Unsere Beurtheilung versparen wir auch, bis wir dahin kommen. b) Man könnte wider die Erklärung vom Hause einwenden a) daß sie disjunctive geschehen, und β) daß sie zu weit wäre, indem zwey oder drey einfache Gesellschaften sich gedanken lassen, woraus eine Gesellschaft zusammengesetzt werden könnte, so keine häusliche Gesellschaft wäre. Allein man entgehet diesen kleinen Einwürfen, wenn man spricht, daß ein Haus eine Gesellschaft ist, welche aus mehreren von den bestimmten einfachen Gesellschaften zusammengesetzt ist. Siehe §. 610. allwo der Verfasser die Familie zum Geschlecht (*genere*) annimmt, und das Haus, als eine Art davon genauer, als hier in dem Vorberichte aus einander setzt. Die Stelle, so aus des Jo. Nicol. Hertii *elementis prudentiae civilis* Part. I. Sect. I. §. 11. angeführet wird, lautet folgender Gestalt: *Societas est multitudo hominum, certa ratione inter se ordinatorum, ad commune aliquod bonum adsequendum. Cum*



vero Aristoteles IX. Eth. II. recte doceat: in
 omni societate jus aliquod reperiri et amicitiam,
 et IV. Pol. II. societatem ad amicitiam per-
 tinere; idemque d. I. IX. C. 8. amicitiam aliam
 dicat esse ἐν ἰσότητι aliam καὶ ὑπεροχῆν; et simili
 ratione H. Grotius L. I. de Jur. B. et P. c. 1. §. 3.
 jus partiatur in rectorium & æquatorium: lice-
 bit etiam societatem distinguere in æquatoriam,
 in qua singuli focii eandem dignitatem & po-
 testatem habent: & rectoriam, ubi unus alteri
 subijcitur. Hujus autem præcipuæ sunt species
 domus (sub qua societas conjugalis, paterna &
 herilis continentur) atque Civitas. Licet enim
 domus figuram civitatis habeat, paterfamilias
 sit instar Principis & domo sua tanquam civi-
 tate utatur; ut loquitur Philosophus Pol. 6.
 conf. D. Becmann. c. II. medit. polit. §. 3. qui
 eo progreditur, ut in Adami & Evæ consortio
 remp. fuisse arbitretur: tamen revera domum
 a Civitate differre vel solo originis in utrisque
 diversitas ostendit. Man vergleiche Huber. de
 jure Civit. Lib. II. S. I. c. II. n. 24. wo man
 ebenfalls eine schöne Vergleichung zwischen einer Fa-
 milie und einer bürgerlichen Gesellschaft findet. Die
 andere Stelle lautet beym Huber de jure Civitatis
 Lib. II. Sect. I. Cap. II. n. 14-19. folgendermaßen:
 Nam quod idem Arnifæus liberos negat esse
 partem familiæ, eo quod finis familiæ sint, non
 habet rationem. Arnifæ: Lib. I, cap. 1. Sect. 8.
 de Republ. Quia præter quod partem & finem
 esse diverso respectu, non est absurdum, vide-
 tur proles matrimonii potius, quam familiæ
 finis esse. Perfecta igitur familia constat tripli-
 ci conjunctione Patrisfamilias cum uxore, cum
 liberis,

liberis, cum servis; ita & Aristoteles: *πρῶτα καὶ ἐλάχισα μέρη οἰκίας, δεσπότης καὶ δούλος, πόσις καὶ ἄλοχος, πατήρ καὶ τέκνα* i. e. prima & simplicissima membra familiæ, Dominus ac servus, vir & uxor, pater & liberi. d. lib. 1. Polit. c. 3. Sunt tria patria, sed quatuor personæ, non pauciores: quia Dominus, Vir, Pater sunt onus Patertfamilias. Liberi possunt esse plures, est etiam, ubi uxores plures in unitate familiæ sunt; deficiente ex his uno, fit imperfecta familia, magis aut minus, prout deficiens membrum magis aut minus est necessarium. Arnisæum tres personas duntaxat requirentem eliminatis liberis, modo notavimus. Bodinus quinque personas ad familiam requirit. lib. 1. cap. 2. a pr. Patrem ac matrem familias & tres, qua liberos, qua servos, quod nihilo plus habet rationis: nam servi tres forte requiruntur ad familiam servorum, ut diximus, eam vocem sumi; at hoc sensu nostro familia i. e. *ἕως* uno filio filiave et uno servo ancillave contenta est ad perfectionem sui &c. Seine Erklärung von einer Familie ist, n. 6. daselbst, folgende: Cœtus plurium personarum, quæ unius potestate natura & jure quotidiani usus causa, sociatæ sunt,

§. 23.

Wir werden unten weitläufig zeigen, was mehrere Häuser oder Familien dazu bewogen, in eine größere Gesellschaft zu treten. Bis wir dahin kommen, können wir schon mit dem Verfasser annehmen, daß die Liebe zur Sicherheit hauptsächlich sie dazu bestimmt habe. Hier finden nun zweene Fälle

Fälle statt. Die mehrere Familien, welche um der Sicherheit willen mit einander verbunden sind, verhalten sich entweder so gegen einander, daß keine Familie das Regiment über die andere hat, oder nicht. Auf die erste Art, heißt's, sind die Dörfer (pagi & vici) entstanden. Und die Rechte, welche aus diesen Gesellschaften entspringen, nennt der Verfasser eingeschränkte Familienrechte (jura familiaria restricta): 3. E. Man setze den Fall, daß mehrere Häuser sich mit einander vereinigt haben, um sich wider alle feindliche Anfälle desto besser zu vertheidigen, und daß diese unter sich keinen Oberherrn haben: so machen die mehrere Häuser ein Dorf aus. Die Rechte, so eine Familie hat, von den andern Häusern zu fordern, daß sie ihr, wider feindliche Anfälle sich zu vertheidigen, helfen sollen, sind eingeschränkte Familienrechte. Diese Gesellschaft wird von dem Verfasser §. 653. eine Anarchie genannt. Und also siehet man zugleich ein, wie die Anarchien (anarchia) entstehen können. Bey dem §. 652. und insonderheit Schol. I. II. daselbst werden wir Beyspiele genug aus der Historie von solchen Gesellschaften anführen, einen Streit mit dem berühmten Huber anfangen, und die Stelle aus dem Gribner vollständig anzeigen, worinne er die erwähnten Gesellschaften pagos und vicos nennt. Man siehet ohne mein Erinnern ein, daß diese von unseren heutigen Dörfern in Deutschland, und in andern Ländern mehr, sehr verschieden, welche unter einem Oberherrn stehen. Man könnte den Einwurf wider die Erklärung des Verfassers machen, daß sie zu weit wäre, indem sie auf eine Monarchie paßt: denn hier können auch mehrere Familien seyn, welche um mehrerer Sacher-

cherheit willen sich mit einander vereiniget. Es läßt sich eine Monarchie auch ferner, auf die Art gedenken, daß eine jede Familie ihre Sachen vor sich, und daß keine Familie die Oberherrschaft über die andere hat: indem man einen Monarchen gedenken kann, so keine Familie hat, wenn man zu einer Familie mehrere von den bestimmten einfachen Gesellschaften erfordert §. 21. Allein, man siehet leicht ein, daß der Verfasser hat sagen wollen, daß die Dörfer (*vici & pagi*) entstanden sind, indem mehrere Familien, um der Sicherheit willen sich mit einander verbunden haben, ohne ein gemeinschaftliches Regiment über sich anzunehmen. Ob aber mehrere Familien oder Häuser nothwendig zu einer solchen Gesellschaft erfordert werden, wollen wir unten beurtheilen, wenn wir P. sp. Sect. IV. Cap. III. von der Anarchia mit dem Verfasser handeln werden. Hier in dem Vorberichte dürfen wir nicht gar zu weitläufig seyn. Die Stelle, welche aus dem Huber de jure Civitat. Lib. 2. sect. 3. cap. 5. angeführet wird, lautet n. 4, 5. im Zusammenhange folgendergestalt: *Vici, in quibus nil est, quam vicinitas incolarum, sine ullo magistratu vel Rectore proprio, non sunt universitates; etsi forte res quasdam habeant communes, earumque respectu agere & conveniri possint, ut personæ: nam hoc de omnibus, qui rem habent communem, seu cum, seu sine societate, juris est notissimi. Atque in hoc ipso differunt à vicis Pagi (mittimus hic significationem, qua territoria Pagi dicuntur, ut Germani veteres Helvetique in pagos dividebantur) quod Pagi certo regendi ordine consistant, seu per unum Rectorem vel paucos*
 aut



aut totius plebis suffragationem is ordo exer-
ceatur.

§. 24.

Hier werden nun die bürgerliche Gesellschaften erklärt. Wenn nämlich mehrere Familien um der Sicherheit willen, auf die Art mit einander verbunden sind, daß sie eine gemeinschaftliche Regierung über sich angenommen: so befinden sie sich in einer bürgerlichen Gesellschaft (societate civili s. Civitate,) damit, heißt bey dem Verfasser, die §. 23: erwähnte Gesellschaften desjenigen Nutzens, desenthalben sie aufgerichtet worden sind, desto völliger genießen möchten: so haben sie so wohl ihren Willen, als auch ihre Kräfte einer physischen oder sittlichen Person übergeben; und daher sind die bürgerliche Gesellschaften oder Staaten entstanden, und die daher entspringende Rechte werden bürgerliche Rechte genannt. Man braucht nur den Verfasser zu verstehen, um einzusehen, daß er eben den Begriff von der bürgerlichen Gesellschaft habe, den ich gegeben. Diesem zu Folge merke man, 1) daß der Verfasser durch eine physische Person dasjenige verstehe, was man im gemeinen Leben eine Person nennet. Ein jeder Mensch ist also eine physische Person. 2) Eine sittliche Person wird ein Mensch genannt, in so fern er einen sittlichen Zustand hat, das ist, in so fern er gewisse Rechte besitzt. In so fern nun mehrere Menschen, um einerley Absicht zu erhalten, einerley sittlichen Zustand und einerley Rechte haben, in so fern machen sie eine sittliche Person aus. In dieser Absicht nennt man eine Gesellschaft von mehreren Menschen, die einerley Rechte haben, eine sittliche Person.

son. Und in dieser Bedeutung wird das Wort von dem Verfasser genommen, wenn er eine sittliche Person einer physischen Person entgegen setzt. Nämlich er versteht durch eine sittliche Person einen Zusammenbegriff von mehreren Menschen, welche mit einander verbunden sind, um einen gemeinschaftlichen Endzweck zu erhalten. 3. E. Das Collegium von Professoren macht eine sittliche Person aus.

2) Merke man, was das heißt, seinen Willen und seine Kräfte einem übergeben: a) seinen Willen in den Willen eines andern setzen, heißt, sich im Wollen nach dem Willen eines andern richten, oder die Bewegungsgründe zum Wollen aus dem Willen des andern hernehmen. Man spricht auch im gemeinen Leben: Dein Wille soll mein Wille seyn, das heißt: wenn ich etwas will, so soll der Grund davon in deinem Willen zu suchen seyn. Wer also seinen Willen in dem Willen eines andern setzt, trägt dem andern das Recht auf, über seinen Willen zu schalten und zu walten. b) Seine Kräfte jemand übergeben (*vires suas in aliquem transferre*) heißt: jemand das Recht geben, über seine Kräfte nach Gefallen zu schalten und zu walten. Die Kräfte werden hier in einem so weiten Verstande genommen, daß auch äußerliches Vermögen hieher gehören. 3) Wenn also der Verfasser sagt, daß mehrere Familien entweder einer physischen oder sittlichen Person ihren Willen und ihre Kräfte aufgetragen: so ist der Verstand dieser, daß mehrere Familien entweder einer einzelnen Person oder mehreren Personen zusammen genommen das Recht aufgetragen haben, über ihr Wollen und ihre Kräfte nach Gefallen zu schalten und walten. Weil nun derjenige, so ein Recht hat, über das Wollen und



und die Kräfte mehrerer vernünftigen Wesen nach Gefallen zu disponiren, eben dadurch das Recht hat, ihre Handlungen nach Belieben zu bestimmen: so ist offenbar, daß mehrere Familien, indem sie einer oder mehreren Personen das Recht aufgetragen, über ihr Wollen und ihre Kräfte nach Gefallen zu disponiren, zugleich einer oder mehreren Personen das Recht gegeben, ihre Handlungen nach Belieben zu bestimmen. Und weil dieses der Begriff ist, den der Verfasser, §. 551, von der Regierung (*imperio*) hat: so erhellet, daß die mehrere Familien, welche sich in eine bürgerliche Gesellschaft begeben, einer oder mehreren Personen die gemeinschaftliche Regierung (*imperium commune*) aufgetragen. Folglich kommt die Erklärung des Verfassers von der bürgerlichen Gesellschaft mit der Erklärung davon überein, die ich im Anfange dieses Absatzes gegeben. Man vergleiche hiemit seinen §. 655. Ich habe bey meinen gegenwärtigen Erläuterungen dieses §. 24. mich nur bemühet, meinen Lesern einen deutlichen Begriff von der Erklärung des Verfassers von der bürgerlichen Gesellschaft bezubringen. Derowegen habe ich mich auch der Redensarten und Begriffe des Verfassers bedienet. Die hierbey nöthige Anmerkungen will ich versparen, bis ich zu dem §. 655. u. f. komme. 3. E. 1) Ob nothwendig mehrere Familien zu einer bürgerlichen Gesellschaft erfordert werden; 2) ob eine bürgerliche Gesellschaft ohne die eheliche Gesellschaft möglich sey, welche 3. E. blos aus Personen von einem Geschlechte bestünde. 3) ob man nicht einen Staat oder bürgerliche Gesellschaft (*civitatem*) von einer Republik unterscheiden müsse. Siehe Huber. de jure Civitatis L. I. S. 11. cap. 2. n. 18. it. Godfr.

dofr. Ernest. *Frischii* Ius publ. univ. & pragmaticum, prolegom. §. 2. 4) Daß eine bürgerliche Gesellschaft nicht allein durch ein Bündniß, sondern auch durch einen Krieg entstehen könne. 5) Wollen wir bestimmen, in wie weit der Wille der Unterthanen dem Willen des Landesherrn unterworfen sey u. s. w. Am Ende dieses Absatzes ist nur noch zu merken, daß der Verfasser durch das Wort, voluntas, nicht das Vermögen, dasjenige zu begehren, was man aus allgemeinen deutlichen Begriffen als gut sich vorstellt, verstehe, wie das Wort sonst von den neuern Weltweisen genommen wird; auch nicht bloß die Handlungen des Willens (voluntatis & noluntatis) oder das Wollen und Nichtwollen (volitiones & nolitiones), welche Begierden und Verabscheuungen sind aus allgemeinen deutlichen Vorstellungen des Guten und des Bösen: sondern der Verfasser verstehet vielmehr durch voluntates die Begierden und Verabscheuungen überhaupt, in welcher Bedeutung das Wort auch öfters bey lateinischen Schriftstellern vorkömmt. Nur ist bekannt, daß die neuere Weltweisen eine andere Sprache haben. Man vergleiche des Verfassers §. 33, 34. Weil aber die Redensart: voluntates & vires suas in aliquem transferre, von Canz und andern Lehrern des Naturrechts in der Bedeutung genommen wird, in welcher sie der Verfasser nimmt: so kann man sagen, daß sie deswegen von unserm Verfasser unverändert beygehalten worden, damit man die andern Lehrer des Naturrechts desto besser verstehen möchte.

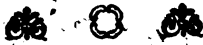
An.



Anmerkung.

Hier wird bewiesen, daß mehrere Menschen eine sittliche Person ausmachen können. Weil ich aber sowohl in der Erklärung des Abfages, als oben schon diesen Beweis geführet habe: so habe ich hier weiter nichts zu bemerken, als, wenn der Verfasser am Ende sagt, daß man nicht von einer physischen auf eine sittliche Persönlichkeit schließen darf, so ist die Meinung diese, daß man nicht von einer physischen Person auf den Inbegriff mehrerer Personen, die in einer Gesellschaft einerley Rechte haben, schließen darf, oder überhaupt, daß es sich von einer physischen Person auf eine jede bestimmte sittliche Person nicht schließen läßt. Die erste Stelle, welche der Verfasser hier aus Böhmers *jure publico universali* Lib. I. cap. 3. §. 1. anführet, ist die Erklärung von der bürgerlichen Gesellschaft, welche größtentheils mit unserer Erklärung überein kömmt. Darinn gehen wir aber von Böhmer ab, daß wir nicht behaupten, daß eine jede Republik durch ein Bündniß entstehen muß. Die andere Stelle stehet bey dem Nicol. Hieron. Gundling in *Iur. N. & Gent.* Cap. III. de *statu hominum diverso in primis &c.* §. 43. 46. wo es heißt: *Qui imperare aliis eorumque libertatem constringere satagit, causam itidem in promptu habeat, necesse est. Causa non vis est ac potentia, non divitiarum, nec ingenii quaedam excellentia, sed consensus, qui nonnunquam potentiam, divitias & imperii jura praerogativa respicit. Consensus vel extorquetur ab alio, vel ex consideratione majoris periculi suadetur. Unde imperium civile coortum est vel per vim, vel*

vel ex libera proprii juris renunciatione. it. Cap. XXXV. de Civitate §. 1, 12: Civitas cœtus familiarum perfectus est, ut sub eodem imperio conjunctus securitate & sufficientia fruatur imperium civile, partim per vim, partim ex libera proprii juris renunciatione coortum est. Man vergleiche Huber. de jure Civit. L. I. S. 2. c. 2. n. 1. und Fritschii jus publ. univ. §. 2, 30. Die Stelle bey dem Georg Beyer in delineatione juris divini, naturalis & positivi universalis lautet Cap. XXIX, §. 2. 9. folgenbergestalt: Hæc (securitas) aliter obrineri non potest, quam multis hominibus perpetuo unitis. Pauci enim reprimendo multorum insultui non sufficiunt. Et unio temporalis post dissolutionem majoris dissidii occasionem præbet, cum familiaritas unitorum eorum bonâ & vires nocendi magis detexerit, quorum illa postea appetuntur, harum repressio immatura suscipitur. Ipsum quoque securitatis studium perpetuum est. Perpetua vero unio solo unitorum consensu firma esse nequit, nisi quid accedat, singulos recessuros ad perseverantiam cogens: quippe hanc impediunt, 1) diversitas inclinationum et hebetudo dispiciendi, quid ad finem hunc sit utilius. 2) Torpor & averfatio ea, quæ toti corpori profunt, cum aliqua molestia exequendi. 3) Pervicacia mordicus retinendi, quæ semel utcunque bona visa fuerunt. Non ergo aliud remedium superest, quam summam potestatem constituere, quæ malum præsens & in sensus incurrens infligere possit communi utilitati reluctans. Eamque tali autoritate instruere, ut quicquid illa circa rem communem



voluerit, pro voluntate omnium sit habendum,
& omnium vires ad ejus executionem appli-
cendæ.

§. 25.

In dem sittlichen bürgerlichen Zustande läßt sich ein gedoppelter Zustand unterscheiden: 1) treffen wir in dem bürgerlichen Zustande eine Person an, welche das Recht hat, das freye Verhalten der übrigen, zur Erhaltung der gemeinschaftlichen Sicherheit zu bestimmen §. 24, welche Person der Regent oder Landesherr (imperans) genannt wird; 2) treffen wir auch in dem bürgerlichen Zustande solche Personen an, welche ihren Willen dem Willen des Landesherrn unterworfen haben, §. 24. Und diese werden Unterthanen (obtemperantes f. subditi) genannt. Weil nun die Rechte, so der Landesherr, als Landesherr, hat, von den Rechten, so die Unterthanen haben, unstrittig unterschieden sind: so ist offenbar, daß der bürgerliche sittliche Zustand des Landesherrn von dem bürgerlichen sittlichen Zustande der Unterthanen verschieden sey §. 9. Dasjenige, was in dem bürgerlichen sittlichen Zustande statt findet, beziehet sich entweder auf den Zustand des Landesherrn, oder nicht. Im ersten Falle heißt der bürgerliche Zustand ein öffentlicher, im andern Falle ein Privatzustand, Also lebt der Landesherr in dem öffentlichen Zustande, und dahin gehören alle seine Rechte in Absicht auf die Unterthanen und ihre Verbindlichkeiten gegen den Landesherrn. Die Unterthanen hingegen, wenn sie nicht im Zusammenhange mit ihrem Landesherrn betrachtet werden, befinden sich in dem Pri-

Privatzustande. Zu dem öffentlichen Zustande gehört z. E. die Frage, ob der Landesherr das Recht Steuern zu fordern, das Recht über Leben und Tod (*jus vitæ et necis*) u. s. w. habe. Zu dem Privatzustande aber gehört die Frage: Ob der eine Unterthan das Recht habe, von dem andern zu fordern, sein mit ihm aufgerichtetes Bündniß zu halten u. s. w. Es ist also klar, daß man in einer jeden bürgerlichen Gesellschaft den öffentlichen und Privatzustand von einander unterscheiden muß. Man vergleiche *Part. spec. sect. 5. jur. publ. univ. Cap. l. de Civit. atque jur. publ. Civ. univ. in gen. §. 660. Cor. II, III. und §. 661.*

§. 26.

Weil die Religion sehr viel zur Sicherheit der bürgerlichen Gesellschaft beynügt (so unten erhellen wird): so ist es nöthig, daß es in einer Republik Gesellschaften gebe, deren Endzweck die Religion oder der Gottesdienst ist. Eine solche Gesellschaft heißt die Kirche (*Ecclesia*), und die Rechte, die daher entspringen, werden Rechte der Kirche (*jura ecclesiastica*) genennet. Wenn eine Kirche in einer Republik sich befindet: so gehören die daher rührende Rechte entweder dem Landesherrn oder den Unterthanen zu. Z. E. Der Landesherr hat das *Jus circa sacra*. Die Unterthanen aber, so Mitglieder der Kirche sind, haben eine *potestatem ecclesiasticam*. Man vergleiche *P. sp. Sect. VII. Jus Eccles. univ. §. 883, 886. Cor. II. u. s. w.* Damit man nun auf einmal alle die Arten der Zustände und Gesellschaften, so wir erkläret haben, übersehen kann, will ich folgende Tabelle hersetzen:

III 3

Ein



Ein sittlicher Zustand wird durch Rechte bestimmt,
Diese fließen

entweder aus dem Wesen der Dinge,	oder nicht
Der natürliche Zustand (<i>status naturalis</i>). Dieser begreift Rechte in sich, welche aus dem Wesen fließen. Das Wesen wird	Der außernatürliche Zustand (<i>status præternaturalis</i>).

entw. an sich betrachtet,	oder unter gewissen Umständen.
Der natürliche unbedingte Zustand (<i>status absolutus</i>). In diesem Zustande werden die Menschen betrachtet	Der bedingte Zustand (<i>status hypotheticus</i>). Dieser faffet

entw. in Verhältniß gegen andere Menschen,	oder nicht	entweder eine Gesellschaft in sich	oder nicht
Der unbedingte gesellschaftliche Zustand (<i>status socialis solutus</i>).	Der Zustand der Einsamkeit (<i>status solitudinis</i>).	Der gesellschaftliche Zustand (<i>status naturalis socialis</i>). Wo eine Gesellschaft, da ist ein Endzweck. Dieser	

ist

entw. ein einfacher	oder ein zusammengesetzter.
eine einfache Gesellschaft (<i>societas simplex</i>). Hier ist der Endzweck	eine zusammengesetzte Gesellschaft (<i>societas composita</i>).

entw.

entw. die Zeugung der Kin- der		oder nicht.	Diese ist	
Die eheli- che Gesell- schaft (<i>Societas conubia- lis</i>).	Folglich bestehet der End- zweck	entw. in ober gewissen nicht.	entw. eine kleinere, so nur aus mehrern von den bestimmten einfachen Gesell- schaften bestehet	oder eine größere, so aus meh- reren Häu- sern beste- het. Diese haben sich mit einan- der verei- niget
	Dienst- bartei- ten, so ein Mensch dem andern leisten soll.	Also ist der End- zweck	Das Haus oder die Familie (<i>Societas domestica</i>).	
Die herr- schaftliche Gesellschaft (<i>Societas herilis</i>).	Die väter- liche Ge- sellschaft (<i>Societas paterna</i>).	entw. die Er- ziehung der Kin- der	oder nicht. eine ge- mein- schaftli- che Si- cherheit zu erhal- ten, und in die- sem Falle haben sie	entw. um ober nicht. Und also ist der Endzweck
				entw. ober nicht. ligidn
				Die Kirche (<i>ecclesia</i>)
		entw. einen gemeinen schaftlichen Oberherrn angenommen,		oder nicht.
		Die bürgerliche Ge- sellschaft (<i>civitas</i>).		Die Oberfer (<i>pagi et vici</i>)
				Die Anarchien (<i>anarchia</i>).

Ich habe diese Tabelle nach dem Sinne des Verfassers eingerichtet. Ich habe hierbei nur zu be- merken, daß man nicht alle Begriffe, so wir in die- ser Tabelle durch die Bestimmung herausgebracht haben, für richtige logische Erklärungen halten darf. 3. E. Was den Begriff von der Kirche betrifft, da ist eben nicht nothwendig, daß sich mehrere Fa- milien



millen in Absicht auf die Religion mit einander vereinigen. Wo nur mehrere einzelne Personen, die die Religion zum Endzweck haben, sich mit einander vereinigen haben, da ist schon eine Kirche zu gedenken. Nichts desto weniger geben wir zu, daß eine jede Vereinigung mehrerer Familien, welche die Religion zum Endzweck haben, eine Kirche sey. Man vergleiche unsere Anmerkungen bey dem S. 26.

§. 27.

Wir haben oben §. 13. bestimmt, wenn eher der sittliche Zustand ein natürlicher, und wenn eher er ein außerordentlicher Zustand (status præternaturalis s. adventitius) genennet werden muß. Daraus wird man mit leichter Mühe einsehen, in welchem Falle die von uns erklärte Gesellschaften, und die daher entspringende sittliche Zustände und Rechte natürlich, und in welchem Falle sie außernatürlich sind.

1) Die eheliche Gesellschaft, ist eine natürliche Gesellschaft, wenn nichts in ihr angenommen wird, so nicht aus dem Begriffe dieser Gesellschaft, entweder an sich oder unter gewissen Umständen betrachtet, folgt. Hingegen ist es eine außernatürliche Gesellschaft: in so fern etwas in ihr angenommen wird, so nicht aus dem Begriff der ehelichen Gesellschaft fließt. In so fern also in dieser Gesellschaft Personen verschiedenen Geschlechts sind, die mit einander Kinder zeugen wollen, u. s. w. in so fern ist es eine natürliche Gesellschaft. In so fern aber der Mann über die Frau, ohne vorhergehendes Bündniß, die Herrschaft hat, u. s. w. ist es eine außernatürliche Gesellschaft. Im ersten Falle ist der sittliche Zustand der Verehelichten ein natürlicher Zustand, und die daher entspringende

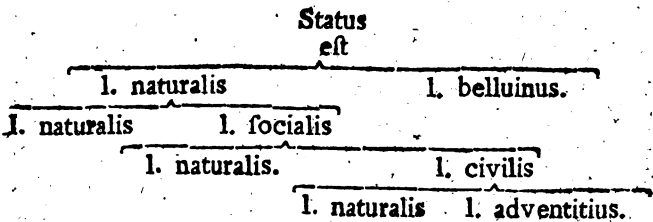
gende Rechte sind natürliche Rechte. Im andern Falle aber ist ihr Zustand außernatürlich, und die Herrschaft des Mannes über die Frau ein außernatürliches Recht. 2) Die väterliche Gesellschaft ist eine natürliche Gesellschaft, in so fern die Aeltern die Erziehung ihrer Kinder zum Endzwecke haben, und alle diejenigen rechtmäßigen Mittel zu ergreifen befugt sind, wodurch dieser Endzweck erhalten werden kann. Hingegen ist es eine außernatürliche Gesellschaft, in so fern behauptet wird, daß der Vater ohne Unterschied das Recht über das Leben und den Tod der Kinder habe u. s. w. Kurz: Man braucht nur das Naturrecht mit dem jure positivo zu vergleichen: so ist man im Stande, das natürliche von dem außernatürlichen in allen diesen Gesellschaften und Zuständen zu unterscheiden.

Anmerkung.

Der Verfasser bemerkt hier die Verwirrung, welche in Absicht auf den natürlichen Zustand statt findet. Grotius de I. B. & P. setzt den natürlichen Zustand dem gesellschaftlichen entgegen. Dieß kömmt daher, weil Grotius nur den unbedingten natürlichen Zustand (statum naturalem absolutum) einen natürlichen Zustand nennt. Weil wir aber oben bewiesen haben, daß auch ein natürlicher bedingter Zustand möglich, und dieser ein gesellschaftlicher seyn kann: so erhellet, daß man den natürlichen Zustand weiter ausdehnen muß, als es vom Grotius geschehen. Wir brauchen also nicht, mit ihm und andern Lehrern des Naturrechts zu behaupten, daß man, so bald man neue Rechte durch gewisse einzelne Handlungen erhält, aus dem



natürlichen Zustande heraus gehe. Man spricht ja auch von einem natürlichen ehelichen Zustande (statu matrimoniali naturali) u. s. w. wenn gleich dieser Zustand nicht ein unbedingter natürlicher Zustand ist, sondern gewisse einzelne Handlungen voraussetzt. Der Verfasser folget größtentheils dem Puffendorf und Christ. Thomasius. Letzterer macht diese Eintheilung auf folgende Art:



Hierbey ist zu merken, 1) behaupten wir nicht mit dem Thomasius, daß der bürgerliche außernatürliche Zustand (status civilis adventitius) zum Geschlechte den natürlichen Zustand habe. 2) Wir setzen auch den natürlichen Zustand eines Menschen überhaupt dem viehischen nicht entgegen. Der viehische Zustand des Menschen bestehet in dem Zusammenbegriffe derjenigen Bestimmungen, welche der Mensch mit dem Viehe gemein hat. Weil nun diese mit zu dem natürlichen Zustande des Menschen gehören: so ist klar, daß der viehische Zustand desselben ein natürlicher Zustand sey. Wenn man aber auf den sittlichen natürlichen Zustand des Menschen siehet: so geben wir zu, daß der viehische Zustand desselben diesen Namen nicht verdienet, indem er zu dem natürlichen nicht-sittlichen Zustande gehört. 3) In so fern kommen wir mit dem Thomasius überein,

überein, daß wir auch einen natürlichen gesellschaftlichen und bürgerlichen Zustand behaupten. Beyläufig ist zu merken, daß viele Lehrer des Rechts der Natur den außernatürlichen Zustand (*status adventitium* s. *adscititium* s. *artificialem*) in einem so weiten Verstande nennen, daß so gar auch ein jeder bedingter natürlicher Zustand diesen Namen bekommt. Siehet Heinrich Köhlers *Jus Nat. Exercit. V. de jure læsi in lædentem connato in statu naturali*, §. 888. p. 162. Gundlings *Jus N. und Hobbes de Cive. Cenzens disciplinas morales omnes. u. f. w.*

§. 28.

Wer eine philosophische Wissenschaft liefern will, der muß die Bestimmungen der Dinge aus ihren allgemeinen Begriffen herleiten. Siehe §. 31. Weil wir nun hier mit einer philosophischen Wissenschaft zu thun haben: so ist klar, daß wir die angeführten Gesellschaften, Zustände und Rechte aus ihrem allgemeinen Begriffe erklären müssen. Weil ferner dasjenige natürlich heißt, so aus dem Begriffe einer Sache folgt §. 11: so erhellet, daß wir an diesem Orte nur dasjenige erklären müssen, was in den benannten Gesellschaften, Zuständen und Rechten natürlich ist. Das außernatürliche (*adventitium*) verspricht der Verfasser zu einer andern Zeit zu erklären, und er hat dieses sein Versprechen zum Theil erfüllet, indem er uns die ersten Anfangsgründe des bürgerlichen *juris positivi* in einer zusammenhängenden Ordnung geliefert. Nun schreiten wir zu dem zweyten Hauptstücke der vorläufigen Abhandlung des Natur- und Völkerrchts.

Zwey.

THE
LIFE OF
THE
LORD
OF THE
MOUNTAINS
BY
THE
LORD
OF THE
MOUNTAINS

THE
LIFE OF
THE
LORD
OF THE
MOUNTAINS
BY
THE
LORD
OF THE
MOUNTAINS

Zweytes Hauptstück

des Vorberichts

des

Natur- und Völkerrechts.

Zweytes Hauptstück
 des Vorberichts
 des
 Natur- und Völkerrechts.

Von dem Natur- und Völkerrechte überhaupt betrachtet und dessen verschiedenen Eintheilungen.

Ad §. 29.

Es ist nicht des Verfassers Absicht, hier in diesem Hauptstücke alles dasjenige vorzutragen, was von dem Natur- und Völkerrechte überhaupt gesagt werden kann. Nein. Dieses gehöret vielmehr in unsern Lehrbegriff selbst. Hier handelt der Verfasser nur viererley ab: 1) giebt er uns einen Begriff von der natürlichen Rechtsgelahrtheit überhaupt, was sie sey, und worinn ihre Natur bestehe §. 29-31. 2) Zeigt er die Methode an, nach welcher er diese Wissenschaft abhandeln will. §. 32. 3) Erkläret er die verschiedenen Theile derselben, und den Inhalt seines Buchs, §. 33-45. Und endlich 4) wird der Nutzen dieser Wissenschaft dargethan, §. 46-50.

Ad §. 30.

Wenn wir die natürliche Rechtsgelahrtheit ordentlich erklären sollen: so ist nöthig, daß wir uns erst



erst einen deutlichen Begriff von der Rechtsgelahrtheit überhaupt machen. Diesem zu Folge wird in diesem Absätze die Rechtsgelahrtheit überhaupt erklärt. Es heißt: Die Rechtsgelahrtheit (jurisprudencia) ist eine Wissenschaft von den Gesetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen. Hier ist also auf zweyerley Achtung zu geben: 1) Der Gegenstand der Rechtsgelahrtheit (objectum jurisprudentiae) sind α) die sittlichen Gesetze, und β) die Anwendung derselben auf einzelne freye Handlungen. 2) Nicht eine jede Erkenntniß von den Gesetzen und ihrer Anwendung, auch einzelnen freyen Handlungen, kann eine Rechtsgelahrtheit genannt werden. Nein. Soll eine Erkenntniß diesen Namen verdienen: so muß es eine Erkenntniß aus gewissen Gründen seyn, das ist, eine Wissenschaft. Hierbei ist zu merken: α) das Wort Wissenschaft wird von den neuern Weltweisen sowohl im weitern, als auch im engern Verstande genommen. Im weitern Verstande nimmt man das Wort Gewißheit in der Erklärung des Wortes Wissenschaft so weit, daß es nicht allein das apodiktische Gewisse, sondern auch das sittlich Gewisse unter sich begreift. In dieser weiten Bedeutung wird die geoffenbarte Gottesgelahrtheit und die bürgerliche willkührliche Rechtsgelahrtheit auch eine Wissenschaft genannt. Und in eben dieser Bedeutung nennen wir die Rechtsgelahrtheit überhaupt eine Wissenschaft. Nimmt man aber das Wort Wissenschaft im engern Verstande: so werden hierzu apodiktisch gewisse Gründe erfordert; und in dieser strengen Bedeutung können wir nicht die Rechtsgelahrtheit überhaupt eine Wissenschaft nennen, indem sie auch die bürgerliche wirkliche Rechtsgelahrtheit unter sich begreift, welche, wie verständige

dige Rechtsgelehrte wissen, nicht eine Wissenschaft im strengen Verstande genennt werden kann. β) Weil das Wort Wissenschaft sowohl objective, als auch subjective genommen wird: so kann man auch die Rechtsgelahrtheit in diesem doppelten Verstande nehmen. a) Die Rechtsgelahrtheit, objective genommen, ist der Zusammenbegriff der Wahrheiten, welche auf die Gesetze und ihre Anwendung auf einzelne freye Handlungen gehen, in so fern diese Wahrheiten mit einander verknüpft sind. Hier betrachtet man nicht die Rechtsgelahrtheit in einem gewissen Subjekt, wie sie in dem Ulpiano, Paulo u. s. w. existiret, sondern auffer einem jeden Subjekt, oder an sich. b) Die Rechtsgelahrtheit subjective genommen, ist eine Fertigkeit aus gewissen Gründen die Gesetze und ihre Anwendung auf einzelne freye Handlungen herzuleiten. Hier betrachtet man die Rechtsgelahrtheit in einem gewissen Subjekt. Wer also auf den Namen eines Rechtsgelehrten einen Anspruch machen will, der muß aa) eine Erkenntniß von den Gesetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen besitzen. bb) Muß er eine Erkenntniß von den gewissen Gründen (principiis certis) haben, woraus seine Erkenntniß von den Gesetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen hergeleitet werden kann. cc) Muß er im Stande seyn, aus den bestimmten gewissen Gründen die Gesetze und ihre Anwendung auf einzelne freye Handlungen richtig herzuleiten. Es ist also nicht genug, daß er eine Erkenntniß von den Gesetzen hat, und wie sie auf unsere freye Handlungen angewendet werden sollen; und von den gewissen Gründen, woraus dieses hergeleitet werden soll. Nein. Er muß noch

Gunnerus 1. Theil.

N

auffer



außer dem den Zusammenhang, die Verknüpfung seiner gewissen Gründe mit den Sätzen, die er behauptet, deutlich einsehen. Er muß im Stande seyn, deutlich zu zeigen, wie die Gesetze und ihre Anwendung auf unsere Handlungen aus den bestimmten gewissen Gründen folgen. dd) Muß er hierinne eine Fertigkeit besitzen. Wer diesen Begriff des Rechtsgelehrten gehörig überlegt, wird mir ohne Schwierigkeit einräumen, daß viele Leute Rechtsgelehrte genannt werden, die diesen Namen nicht verdienen. Was den Redegebrauch in Absicht auf die Erklärung der Rechtsgelahrtheit, betrifft, so finden wir, daß die größten Rechtsgelehrten mit dem Verfasser übereinstimmen. Siehe *Heineccii elem. jur. civil. L. I. Tit. I.* Hiermit kommt auch die Erklärung *Ulpiani l. 10. ff. §. 2. de l. & l.* überein, wenn er die Rechtsgelahrtheit eine Erkenntniß göttlicher und menschlicher Dinge nennt, in so fern sie auf das rechtmäßige und unrechtmäßige gehet. Das Geschlecht (*genus*) in dieser Erklärung ist der Begriff der Stoiker von der Weltweisheit, welche sie durch eine Erkenntniß göttlicher *) und menschlicher Dinge und ihrer Ursachen erklären. Und also ist's eben so viel, als wenn *Ulpian* die Rechtsgelahrtheit durch eine Weltweisheit des rechtmäßigen und unrechtmäßigen (*philosophiam justi & injusti*)

*) Durch die göttlichen werden die göttliche natürlichen Dinge verstanden. Siehe *XENOPHON L. I. C. II. memorabil. Socr. it. BYNCKERSCHOEK Lib. 4. oper. C. 15.* Daher wurden auch die Naturlehrer, wie *ISIDORVS* berichtet, vor Zeiten Gottesgelehrte genannt. Die Ursache ist diese, weil die Stoiker Gott und die Natur vor einerley hielten.

injusti) erklärt hätte. Weil nun die Weltweisheit hier für eine Art der Erkenntniß (pro modo cognoscendi) genommen wird, und also mit der Wissenschaft übereinkommt: so will der Ulpian sagen, daß die Rechtsgelahrtheit eine Wissenschaft des rechtmäßigen und unrechtmäßigen sey. Wenn ich aber bestimmen soll, welche Handlungen rechtmäßig oder unrechtmäßig sind: so muß ich erst eine Erkenntniß von den Gesetzen haben, und zweyten muß ich die Gesetze auf die freye Handlungen anzuwenden wissen. Hieraus ist klar, daß die Erklärung Ulpians von der Rechtsgelahrtheit, welche L. I. pr. ff. tit. de I. & I. vorkommt und von dem Verfasser angeführet wird, ebenfalls mit unserer Erklärung übereinstimmt, wenn er sie eine Kunst des Billigen und guten nennet. Es ist zu Leipzig eine Abhandlung heraus gekommen, so die Aufschrift führet: D. Caroli Ferd. Hommelii, supremæ curiæ advocati, propositum de novo systemate juris naturæ & gentium ex sententia veterum Istorum concinnando; sive de jure, quod natura omnia animalia docuit, commentatio. Der Verfasser hat daselbst Lib. I. §. 105 = 110. besondere Gedanken von dem Billigen und Guten, wie sie von einander unterschieden werden sollen. Ich will seine eigene Worte hersehen: In bonæ fidei judicii i. e. in iis, quæ stricto juri sunt contraria, nemo ignorat formulam ita se habuisse: *Quod æquius melius*. Credimusne, hac formula duo verba ejusdem plane posteratis jungi? Minime vero: non enim otiosis nostri verbis delectantur. Existimandum ergo est, disjungenda illa verba esse hac ratione, ut unum eorum, nimirum *æquius* ad gentium jus, alterum vero,



melius ad naturale referatur: æquum enim ad jus gentium pertinere, mihi fit probabile ex lege quadam Digestorum, in qua Paulus Ictus, omnis istius triplicis juris mentionem reddit. Quoties, inquit, æquitas aut desiderii naturalis ratio, aut dubitatio juris moratur (id autem est jus civile): justus decretis res temperanda est - - - Restat, ut quid bonum denotet, explicemus. Id verbum autem Icti de naturæ institutis solent usurpare. Nam, ut superius disputavimus, jus naturæ, quod utile, sive quod bonum cuique videtur, sibi propositum habet. Clarum autem est, bona & utilia eadem esse &c. Wir werden noch in diesem Hauptstück zeigen, in welcher Bedeutung das Natur- und Völkerrecht von dem Verfasser genommen wird. Unten aber werden wir erst im Stande seyn, seine Begriffe von dem æquo und bono zu beurtheilen.

Nachdem der Verfasser in diesem Absatze die Rechtsgelahrtheit erklärt und den Redegebrauch dargegethan: so sezet er die Theile dieser Wissenschaft aus einander. Die Rechtsgelahrtheit ist eine Wissenschaft von den Gesetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen. Es ist aus dieser Erklärung offenbar, daß es zween Theile oder zwey Hauptstücke von der Rechtsgelahrtheit gebe. Der erste Theil handelt von den sittlichen Gesetzen, und der andere Theil von der Anwendung derselben auf einzelne freye Handlungen. Jener heißt die Rechtswissenschaft oder Rechtsklugheit (*jurisscientia* s. *jurisperitia*) und dieser wird die Rechtsgelahrtheit im engern Verstande (*jurisprudencia stricta sic dicta*) oder wie Gundling spricht, die gericht-

richtliche Rechtsgelahrtheit (jurisprudētia judicialis) genennt. Man siehet leicht ein, warum Gundling die Rechtsgelahrtheit im engerm Verstande eine gerichtliche Rechtsgelahrtheit nennet. Denn die Rechtsgelahrtheit im engerm Verstande handelt von der Anwendung der Gesetze auf einzelne freye Handlungen, und dieses ist eben dasjenige, womit man sich im Gerichte beschäftiget, wenn man daselbst den Menschen ihre Handlungen zu rechnet. Es ist aus dem Begriffe der Rechtsgelahrtheit klar, daß derjenige, so die Rechtsgelahrtheit erklären will, die beyden angeführten Theile insonderheit abzuhandeln, und auseinander zu setzen verbunden sey. Weil die Rechtswissenschaft und die Rechtsgelahrtheit im engerm Verstande zwey wesentliche Theile von der Rechtsgelahrtheit überhaupt sind: so erhellet, daß man irren würde, wenn man sie für zwey Arten der Rechtsgelahrtheit hielte.

Ad §. 31.

In diesem Absage kommt zweyerley vor: 1) die Erklärung einer philosophischen Wissenschaft und 2) die Erklärung der philosophischen Rechtsgelahrtheit. Was das erste betrifft, heißt eine philosophische Wissenschaft eine solche Wissenschaft von den Bestimmungen der Dinge, welche aus ihren allgemeinen Begriffen hergeleitet wird. Es ist ausgemacht, daß die Vernunftlehre, Metaphysik, Mathematik u. s. w. zu den philosophischen Wissenschaften gehören, und man wird finden, daß man hier die Bestimmungen der Dinge aus ihren allgemeinen Begriffen herleitet. 3. E. in der natürlichen Gottesgelahrtheit, so ein Theil der Metaphysik ist,

R 3

schließt

schließt man aus dem Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften, und man bekommt auf diese Art eine Wissenschaft von den Bestimmungen Gottes. Wenn ich beweisen will, daß Gott allmächtig sey: so mache ich mir einen Begriff von Gott und von der Allmacht. Ich erkläre Gott durch das allervollkommenste Wesen und die Allmacht durch ein Vermögen alle mögliche Dinge zur Wirklichkeit zu bringen. Wenn ich nun aus diesen beyden Begriffen fortschließe; so bekomme ich eine Wissenschaft von der Allmacht Gottes, so aus den Erklärungen fließt. Wer also eine philosophische Wissenschaft abhandelt, der führet in der Zergliederung seiner Sätze so lange fort, bis er auf allgemeine deutliche Begriffe und Erklärungen kommt. Es ist hieraus offenbar, a) daß er nicht den Glauben als einen Grund (principium), worauf er sein Lehrgebäude bauet, annimmt; und in so fern kommt der Prof. Baumgarten mit unserm Verfasser überein, wenn er eine philosophische Wissenschaft (philosophiam pro certa scientia sumtam) durch eine Wissenschaft der Beschaffenheiten (qualitatum) der Dinge erkläret, welche ohne Glauben erkannt werden können. b) Soll es eine philosophische Wissenschaft im strengsten Verstande seyn: so darf man nicht einmal Erfahrungssätze als Gründe annehmen. Siehe des Professor Succovs Meditationes quasdam de philosophia morali §. III. p. 4. wo es heißt: Ea demum, accurate loqui si volueris, philosophice cognoscimus, quæ per rationes plene sufficientes cognoscimus h. e. ex primis rerum notionibus ipsis derivare valemus. Und in der beygefügeten Anmerkung (b) setzt er dieses weiter aus einander, wenn er spricht; *Scientia subjective sumta*

sumta generatim est cognitio per rationes sufficientes; causas dixerunt veteres. Ratio autem sufficiens est vel absolute vel respectively tantum talis: qua de re in ontologicis. Hinc *scientia* vel *plena* est vel *minus plena*. *Plena*, perfecta, *philosophica* non subsistit in analysi rationum, donec ad primas pervenerit notiones. Hinc perfecta non est scientia quæ experientias subinde adhibet principiorum loco. Vid. *Bilfingeri* Diss. de axiomatis philosophicis §. 26. not. . Experientiæ enim licet indubia præsent principia, non adhibentur tamen, nisi in subsidium. Theologia revelata commode satis vocatur scientia; sed quum in fidem tandem resolvat conclusiones suas; patet ratio, cur philosophicis scientiis adnumerari nequeat.

Zweytens, weil wir nun so wohl die Rechtsgelahrtheit überhaupt, als auch eine philosophische Wissenschaft erkläret haben: so sind wir leicht im Stande, die philosophische Rechtsgelahrtheit zu erklären. Die Rechtsgelahrtheit ist eine Wissenschaft von den Gesetzen und deren Anwendung auf einzelne freye Handlungen §. 30. In dieser Erklärung bestimmen wir das Wort Wissenschaft. Diese ist entweder eine philosophische, oder nicht. Im ersten Falle haben wir die philosophische Rechtsgelahrtheit (*jurisprudentiam philosophicam*) und im andern Falle kommt die willkührliche Rechtsgelahrtheit (*jurisprudentia positiva*) heraus. Die philosophische Rechtsgelahrtheit heißt sonst die natürliche Rechtsgelahrtheit (*jurisprudentia naturalis*) oder das Naturrecht (*jus naturale*). Und diesen Satz können wir als einen Lehrsatz ansehen, den wir auf folgende Art beweisen:

R 4

Eine



Eine jede Wissenschaft, welche mit solchen Bestimmungen der Dinge zu thun hat, die aus den ersten Begriffen der Dinge folgen, hat solche Bestimmungen zum Gegenstande, welche aus dem Wesen der Dinge fließen.

Nun ist aber die philosophische Rechtsgelahrtheit eine solche Wissenschaft, welche mit Bestimmungen der Dinge zu thun hat, die aus den ersten Begriffen der Dinge folgen:

Folglich ist die philosophische Rechtsgelahrtheit eine Wissenschaft, welche solche Bestimmungen zum Gegenstande hat, welche aus dem Wesen der Dinge folgen.

Der Obersatz ist aus der Erklärung des Wesens begreiflich §. II. Der Untersatz ist daher klar, weil die philosophische Rechtsgelahrtheit eine philosophische Wissenschaft ist, und diese mit denjenigen Bestimmungen der Dinge zu thun hat, welche aus den ersten Begriffen der Dinge folgen.

Eine jede Wissenschaft, welche solche Bestimmungen zum Gegenstande hat, welche aus dem Wesen der Dinge folgen, kann natürlich-genannt werden.

Nun ist aber die philosophische Rechtsgelahrtheit eine solche Wissenschaft, welche Bestimmungen zum Vorwurf hat, die aus dem Wesen der Dinge folgen:

Folglich kann die philosophische Rechtsgelahrtheit eine natürliche (Rechtsgelahrtheit) genannt werden.

Man

Man kann den Beweis auch kurz so führen:

Wenn die philosophische Rechtsgelahrtheit die Gesetze und ihre Anwendung aus dem ersten Begriffe oder dem Wesen der Dinge herleitet: so folgt, daß sie eine natürliche Rechtsgelahrtheit sey.

Nun ist das erste,

Folglich auch das letzte wahr.

Die Folge des Obersatzes ist aus dem §. 11. erweislich. Man kann auch sehr leicht beweisen, daß der Satz schlechtthin umgekehret werden kann, daß nämlich die natürliche Rechtsgelahrtheit eine philosophische sey. Denn eine natürliche Rechtsgelahrtheit muß die Gesetze und ihre Anwendung auf einzelne freye Handlungen aus der Natur, das ist, aus dem Wesen oder dem ersten Begriffe der Dinge herleiten §. 11. Folglich ist sie eine philosophische Rechtsgelahrtheit.

I. Zusatz.

Weil die philosophische Rechtsgelahrtheit eine Wissenschaft von den Gesetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen ist, so aus den ersten Begriffen der Dinge hergeleitet wird: so ist klar, daß derjenige, so diese Wissenschaft abhandeln will 1) die ersten Begriffe der Dinge aus einander setzen muß; 2) ist er verbunden aus diesen ersten Begriffen der Dinge die Gesetze herzuleiten oder das rechtmäßige (iustum & honestum) zu bestimmen; und endlich muß er 3) aus den ersten Begriffen der Dinge zeigen, wie die Gesetze auf ein-



zelne freye Handlungen angewendet werden sollen. In der Lehre von der Zurechnung unserer freyen Handlungen werden wir zeigen, wie die Gesetze auf unsere freye Handlungen müssen angewendet werden.

II. Zusatz.

1) Weil die natürliche Rechtsgelahrtheit aus den ersten allgemeinen Begriffen ihre Sätze herleitet und dasjenige, so aus dem allgemeinen Begriffe einer Sache folget, von allen Dingen einer und derselben Art gilt: so erhellet, daß die natürliche Rechtsgelahrtheit allgemein sey. 2) Das natürliche Recht leitet ihre Sätze aus dem ersten Begriffe der Dinge her. Dieser wird entweder an sich betrachtet oder in so fern er durch zufällige Merkmale mehr bestimmt wird §. II. Zus. I. Im ersten Falle ist es ein unbedingtes und im andern Falle ein bedingtes natürliches Recht §. II. Zus. I. Und weil das unbedingte natürliche nothwendig und das bedingte natürliche zufällig ist §. II. Zus. I. 2.: so erhellet, daß das natürliche Recht auch in ein nothwendiges und zufälliges eingetheilet werden kann. Nämlich das unbedingte natürliche Recht ist nothwendig und das bedingte ist zufällig. Das bedingte zufällige Recht der Natur zeigt aus dem Begriffe einer Sache, daß sie nur unter gewissen Umständen gute oder böse Folgen habe und also nur unter gewissen Umständen rechtmäßig oder unrechtmäßig sey. Hingegen das unbedingte nothwendige natürliche Recht zeigt aus dem Begriffe einer Sache, an sich betrachtet, daß sie gute oder böse Folgen habe, und also rechtmäßig oder unrechtmäßig sey.

Zumer:

Anmerkung.

Es wird hier angemerkt, daß man das Wort philosophische oder natürliche Rechtsgelahrtheit in dem weiten Umfange nimmt, in dem es von Winkler Lib. II. princip. jur. c. 9. genommen worden. Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Naturrecht werde ich noch in diesem Hauptstücke handeln.

Ad §. 32.

Hier zeigt der Verfasser zweyten die Methode an, wie das natürliche Recht abgehandelt werden muß. Weil dasjenige, so von einem Dinge überhaupt gilt, auch von einer jeden seiner Art gelten muß: so erhellet, daß dasjenige, so von der Rechtsgelahrtheit überhaupt §. 30. gesagt worden, auch von der natürlichen oder allgemeinen gesagt werden muß. Man siehet hieraus ein, wie man die natürliche Rechtsgelahrtheit abzuhandeln verbunden ist. Nämlich man muß 1) die allgemeine Rechtswissenschaft (juris scientiam universalem) und 2) die allgemeine Rechtsgelahrtheit im engeren Verstande (jurisprudentiam stricte sic dictam) erklären und beweisen. Den Nutzen von dieser Eintheilung wird die Abhandlung selbst lehren. Hierbey habe ich zweyerley zu bemerken: a) Der erste Ausdruck in diesem Absatze ist unbestimmt, wenn es heißt: Von dem Geschlechte zu einer Art läßt sich immer richtig schließen: denn es ist aus der Vernunftlehre bekannt, daß man nicht von dem Geschlechte zu einer Art bestimmt schließen darf. Der Verstand aber der Worte des Verfassers ist dieser, daß dasjenige, so



so von dem Geschlechte überhaupt oder allgemein gilt, auch von einer jeden Art gelten muß, und dieses hat seine Richtigkeit. β) Wenn der Verfasser die Zerlegung der Rechtsgelahrtheit in die Rechtswissenschaft und Rechtsgelahrtheit im engeren Verstande eine Eintheilung (divisionem) nennt: so muß man hier nicht eine logische Eintheilung verstehen; denn hierzu wird erfordert, daß ein Geschlecht in seine Arten zerlegt wird. Die Rechtswissenschaft aber und die Rechtsgelahrtheit im engeren Verstande sind keine Arten, sondern wesentliche Theile der Rechtsgelahrtheit überhaupt. Woraus klar ist, daß diese Eintheilung der Rechtsgelahrtheit eine Zerlegung eines Begriffs in seine Merkmale sey.

Ad §. 33.

Drittens kommen in diesem Hauptstücke die besondere verschiedene Theile der allgemeinen Rechtsgelahrtheit vor. Die allgemeine Rechtsgelahrtheit ist eine philosophische Wissenschaft von den Gesetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen §. 31. So vielerley verschiedene Arten der natürlichen Gesetze es giebt, so viele verschiedene Theile der natürlichen Rechtsgelahrtheit können gedacht werden. So vielerley verschiedene Arten aber der natürlichen Gesetze es giebt, so viele verschiedene Arten der natürlichen Rechte finden statt. Folglich können so viele verschiedene Theile der natürlichen Rechtsgelahrtheit gedacht werden, als man verschiedene Arten der Rechte hat. Weil nun die verschiedene Arten der natürlichen Rechte die verschiedene natürliche sittliche Zustände hervorbringen: so ist offenbar, daß so viele Theile der allgemeinen
Rechts-

Rechtsgelahrheit gedacht werden können, als es verschiedene Arten des natürlichen sittlichen Zustandes giebt.

Ad §. 30.

Wenn man die verschiedene Theile der allgemeinen Rechtsgelahrheit bestimmen will; so muß man auf die verschiedene sittliche natürliche Zustände Achtung geben §. 33. Der sittliche natürliche Zustand ist entweder ein unbedingter oder ein bedingter §. 14. Und jener ist entweder ein Zustand der Einsamkeit oder ein unbedingter gesellschaftlicher Zustand §. 15. Die natürliche Rechtsgelahrheit, in so fern sie auf den natürlichen Zustand der Einsamkeit gehet, wird von dem Verfasser die Ethik (theoria ethices) oder die philosophische Moral (Sittenlehre) genennt. Der Redegebrauch wird daher bewiesen, weil alle dafür halten, daß diese Wissenschaft die Mittel lehret, wodurch die Tugenden ausgeübet werden sollen. Um den Zusammenhang hier einzusehen, muß man erst wissen, was die Ethik nach der Meinung des Verfassers abhandelt. Weil sie eine Wissenschaft ist, die bloß auf den Zustand der Einsamkeit gehet: so enthält sie nur die Pflichten gegen Gott und uns selbst. Weil nun die Pflichten gegen Gott und uns selbst als Mittel anzusehen, wodurch wir die Pflichten und Tugenden gegen andere Menschen ausüben: so erhellet, daß die Ethik eben deswegen, weil sie eine Wissenschaft von unseren Pflichten ist, in so fern wir uns in dem Zustande der Einsamkeit befinden, die Mittel zu Tugenden in sich enthalte. Und also will der Verfasser sagen, daß seine Erklärung von der Ethik mit



mit der Erklärung der übrigen, welche behauptet, daß die Ethik Mittel zu Tugenden lehre, übereinkomme. Ehe ich diesen Absatz des Verfassers beurtheilen kann, muß ich den erst gewöhnlichen Begriff der mehresten neueren Weltweisen von der Ethik untersuchen. Man pflegt die Ethik oder philosophische Moral von dem natürlichen Rechte im engern Verstande auf diese Art zu unterscheiden, daß dieses die Tugenden als Endzwecke, jene aber die Mittel lehre, wodurch diese Endzwecke erhalten werden sollen. Sie sehen das natürliche Recht als die Theorie, und die Ethik als die Praxis an. Jenes soll uns lehren, was zu thun und zu unterlassen sey; diese aber soll uns zeigen, wie unsere Handlungen eingerichtet werden müssen, damit dem Naturrechte ein Gnüge geschehe. Das natürliche Recht, heißt, erklärt und beweiset die Sittlichkeit, die Güte und Bosheit der menschlichen Handlungen. Die Ethik aber giebt die Bewegungsgründe an die Hand, wodurch unsere Erkenntniß von den Gesetzen und Pflichten lebendig gemacht wird. Siehe Wolfs Jur. Nat. Part. I. am Ende der Vorrede, und seine Log. maj. disc. præl. Cap. III. §. 68.

Allein, meiner Einsicht nach, entstehet aus dieser Eintheilung eine grosse Verwirrung. 1) Wenn man behauptet, daß das Naturrecht eine Wissenschaft von der Güte und Bosheit der freyen Handlungen, und die Ethik mit den Bewegungsgründen zu thun habe: so ist man nicht im Stande, diese beyde Wissenschaften gehörig von einander zu unterscheiden. Was sind Bewegungsgründe zu Tugenden? Allgemeine deutliche Vorstellungen des Guten und des Bösen oder der Güte und Bosheit freyer

freyer Handlungen. Weil nun in dem Rechte der Natur allgemeine Erklärungen und Beweise von der Güte und Bosheit der freyen Handlungen vorkommen: so muß man behaupten, daß auch diese Wissenschaft mit Bewegungsgründen zu thun habe. Worinn bestehet denn nun der Unterschied zwischen dem Naturrechte und der Ethik? Es ist wahr, man pflegt in der Ethik die Bewegungsgründe zu Tugenden zu häufen; im Rechte der Natur kommen sie sparsamer vor. Hier beweiset man die Sittlichkeit unserer Handlungen mehrentheils aus einem Grunde (medio termino); in der Ethik aber führet man oft an einem Orte sehr viele Gründe an, woraus die Sittlichkeit der Handlungen hergeleitet wird. Allein, ich sollte kaum vermuthen, daß man darinne den Unterschied zwischen dem Naturrecht und der Ethik setzen wollte, daß jenes weniger, dieses aber mehrere Bewegungsgründe zu Tugenden, an einem Orte, lehrete. Die geometrische Wahrheiten können auch öfters aus sehr vielen verschiedenen Gründen (mediis terminis) hergeleitet werden; wer in aller Welt aber würde deswegen einen besondern Theil der Meßkunst machen, worinne man diejenige Wahrheiten, so in einem Theile auf eine Art bewiesen wurden, aus vielen verschiedenen Gründen, auf vielerley Art, herleitete, der nur als eine Borrathskammer neuer Beweise anzusehen wäre *)? 2) Wenn man behauptet, daß das Naturrecht sich gegen die Ethik auf die Art verhalte, daß jene die Endzwecke, diese aber die Mittel abhandele: so entstehen daraus ebenfalls viele Ungelegenheiten. Denn a) trennet man Dinge von ein-

*) Siehe des Prof. Succors l. c. §. XXVII. p. 19.

einander, welche nothwendig verknüpft sind. In dem Rechte der Natur lernet man die Endzwecke, welche man erhalten soll; die Mittel aber, wodurch diese Endzwecke erreicht werden müssen, bleiben einem unbekannt, bis man die Ethik gelernet. Im Rechte der Natur kommen Sätze vor, welche gethan und unterlassen werden sollen, und also trifft man daselbst Sätze an, die man in der Vernunftlehre praktische nennt. Weil man ferner zugiebt, daß Mittel nöthig sind, wodurch man in den Scand gesetzt wird, jene auszuüben oder zu unterlassen; solche Sätze, die uns die Art und Weise vorschreiben, auf welche wir jene ausüben oder unterlassen sollen: so giebt man zu, daß in dem Rechte der Natur Aufgaben (problemata) vorkommen. Weil nun die Mittel uns die Auflösung der Aufgaben an die Hand geben, und die Mittel erst in der Ethik vorkommen: so muß man das Recht der Natur größtentheils als ein Register von Aufgaben ansehen, deren Auflösung an einem andern Orte, nämlich in der Ethik, gezeigt wird. Und denn hätte man allerdings mit dem Prof. Succov *) Grund, das Recht der Natur als den Auszug anzusehen, den Marinus Mersennus in Synopsi universæ geometriæ mixtæque mathematicæ, aus dem Euclide, Ramo und andern gemacht. β) Berwirret man wirklich das Naturrecht und die Ethik mit einander. Ein jeder Endzweck ist in Absicht auf einen fernern Endzweck, dem er unterworfen ist, als ein Mittel anzusehen. Weil nun in dem Rechte der Natur Endzwecke vorkommen, die einem fernern unterworfen sind: so muß man behaupten, daß

*) l. c. p. 20.

daß auch das Naturrecht mit Mitteln zu thun habe. Wodurch sollte man nun diese beyde Wissenschaften voneinander unterscheiden? Der letzte Endzweck der Menschen kann nicht wiederum als ein Mittel angesehen werden; und also bleibe nur dieser dem Naturrechte eigen. Und was bekäme denn die Ethik eigenthümlich? Nichts, als die niedrigsten Mittel, die nicht wiederum als Endzwecke betrachtet werden können. Alle übrigen Dinge würden zum Rechte der Natur als Endzwecke, und eben diese Dinge zur Ethik als Mittel gerechnet werden müssen. Siehe Prof. Baumgartens diss. de vi & efficacia ethices philosophicæ §. 1. not. a. p. 4 wo es heißt: Adhuc alii, qui per jus naturæ scientiam finium, illi per ethicam scientiam mediorum ad hunc finem ducentium intelligunt. Quum tamen omnis finis subalternus respectu ulterioris sit medium, & omne medium, respectu sui denuo medium, finis: hac assumpta differentia Juris Naturæ & Ethices, nunquam videtur decidi posse, quid ad illud, quid ad hanc referendum sit, quum excepto fine hominum ultimo mediisque infimis, &, ut ita dicam, specialissimis, vix in scientia docendis, reliqua omnia nunc ad fines, hinc jus naturæ, nunc ad media, hinc ethicam, pertrahi possent. Wenn man einwenden sollte, daß das Recht der Natur die Pflichten als Endzwecke, die in der Ethik als Mittel vorkommen, betrachtete: so kann man sehr leicht darauf antworten. Denn aa) müßte man in diesem Falle doch zugeben, daß einerley Sache in dem Rechte der Natur und der Ethik vorkäme, und daß der ganze Unterschied zwischen diesen beyden Wissenschaften in einer bloßen



fen verschiedenen Betrachtung bestünde. bb) Kann man auch leicht beweisen, daß in dem Rechte der Natur gewisse Pflichten als Mittel betrachtet werden. Denn wer weis nicht, daß es verschiedene Handlungen giebt, zu den wir bloß deswegen verbunden sind, weil sie Mittel zur Tugend sind? Diese sollten also zur Ethik als Mittel gehören, und zu dem Rechte der Natur gehören sie auch als Mittel, indem man daselbst unsere Verbindlichkeit dazu aus dem Grunde beweiset, weil sie Mittel sind. Wie will man nun in Absicht auf diese Pflichten das Naturrecht und die Ethik voneinander unterscheiden? Diese letzte Anmerkung findet man bey dem Prof. Succov l. c. p. 20. wo er spricht: *Dantur actiones, ad quas non obligaremur, nisi essent media; obligamur autem ideo, quod sunt media. Pertinebunt igitur hæc ut obligationes & officia ad I. N., ut media ad Philosophiam moralem. Et in ipso tamen Jure N. non possunt demonstrari ut officia, nisi ex eo, quod sunt media, adeoque ibidem jam traduntur sub ratione mediorum. De his igitur quid fiet?* Man siehet hieraus ein, daß ich allerdings mit dem Professor Succov Ursache habe, dem Professor Baumgarten in Frankfurt an der Oder zu folgen, der nicht allein in der erwähnten akademischen Streitschrift, sondern auch viel ausführlicher in seinen hallischen Vorlesungen über Köhlers Naturrecht gezeigt, daß diejenigen irren, und das hunderte ins tausende werfen, welche das Naturrecht darinn von der Ethik unterscheiden, daß diese sich mit den Mitteln und Bewegungsgründen zu Tugenden beschäftigen. Nichts destoweniger gebe ich gerne zu, daß man in der Ethik, von Mitteln und Bewegungsgründen
zur

zur Tugend zu handeln, verbunden sey. Sehet des Prof. Succovs meditationes &c. §. LXVII-LXXV. Nun muß man dabey in der Erklärung der Ethik auf solche Merkmale bedacht seyn, wodurch man sie von dem Naturrechte im engeren Verstande gehörig unterscheiden kann. Unser scharfsinniger Verfasser hat allerdings dieß vor Augen gehabt, indem er spricht, daß die Ethik mit den Pflichten und Verbindlichkeiten in dem Zustande der Einsamkeit zu thun habe, da hingegen das Naturrecht, wovon in dem folgenden Absatze geredet wird, sich mit solchen Pflichten beschäftigt, die wir in dem unbedingten gesellschaftlichen Zustande zu beobachten haben. Allein es scheint dennoch, als ob er der Ethik zu enge Grenzen gesetzt, indem er die Höflichkeitspflichten gegen andere Menschen (*officia humanitatis*) von derselben ausschließt, und zu dem Naturrechte im engeren Verstande rechnet, da doch diese von den neuern Weltweisen mit in der Ethik, als Theile davon, abgehandelt werden. Der Grund, den der Verfasser anführet, warum er die Ethik auf die erwähnte Art erkläret hat, ist so beschaffen, daß man, vermöge desselben, auch die Höflichkeitspflichten gegen andere Menschen in der Ethik zulassen kann: denn auch diese können als Mittel zur Tugend angesehen werden. Wenn man hiermit den Begriff des Verfassers von der Ethik vergleicht, den er in seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft giebt, daß sie eine philosophische Wissenschaft von denjenigen Gesetzen sey, wodurch die freye Handlungen eines Menschen zur Erhaltung der inneren Glückseligkeit bestimmt werden müssen *):

D 2

10

*) Sehet des Prof. Succovs *Medit. cit.* §. XII. wo es heißt: *Philosophia moralis est scientia philosophi-*



so kann ich nicht einsehen, warum er hier die officia humanitatis gegen andere von der Ethik ausgeschlossen, indem diese Pflichten sich allerdings auf die innere Geseze beziehen, deren Beobachtung die innere Glückseligkeit veranstaltet. Der Prof. Succov l. c. §. XII. rechnet mit mir die erwähnte Pflichten gegen andere zur Ethik, und nichts desto weniger hält er die Erklärung des Verfassers genehm, wenn er die Ethik eine philosophische Wissenschaft von den Gesezen nennt, wodurch die freie Handlungen des Menschen zur Erhaltung der innern Glückseligkeit bestimmt werden müssen. Weil des Prof. Succovs Worte die Sache ungemein aufklären, so will ich sie hersezen. Er spricht: *Philosophia moralis quum sit scientia legum moralium internarum, tradit homini regulas dirigendi actiones liberas ad consequendam felicitatem. Felicitatem autem solent duplicem adferere, externam aliam, aliam internam. Illam in securitate ponunt & statu ab aliorum læsionibus vacuo; hanc in quiete animi & tranquillitate. Illam obtineri, si externis ubique legibus convenienter agant homines; hanc, si & internis, haud longa ratiociniorum serie opus est, ut ex §. 8. cognoscatur. Es fragt sich deswegen, wie man die philosophische Ethik oder Moral erklären soll? Diese Wissenschaft wird 1) in dem weitesten Verstande genommen, und ist mit*
der

ca regularum dirigendi actiones hominis liberas ad consequendam felicitatem internam. Hac definitione utuntur alii, inter quos ill. **DARIESIVM** honoris causa nomino, quem in prælectionibus moralibus illo fere modo definire memini.

der praktischen Weltweisheit einerley *). Weil wir aber die philosophische Ethik oder Sittenlehre von dem Naturrechte im engern Verstande unterscheiden: so ist klar, daß wir nicht das Wort in diesem weitesten Verstande nehmen können. 2) Wird also diese Wissenschaft in einem weiten Verstande genommen, und von dem Naturrechte unterschieden. Nimmt man sie in dieser Bedeutung: so ist sie eine philosophische Wissenschaft von den inneren sittlichen Verbindlichkeiten eines Menschen, in so fern sie als innere Verbindlichkeiten betrachtet werden **). Ich habe mit Fleiß angemerkt, daß die innere Verbindlichkeiten, wie man in der Vernunftlehre spricht, reduplicative genommen werden müssen. Denn die Vernunftlehre z. E. handelt auch von innern Verbindlichkeiten, als seinen Verstand vollkommener zu machen, die Irrthümer zu vermeiden, und

D 3 die

*) Succov I. c. §. XI. Annot. Philosophia moralis veterum bene multis synonymum fuit ethices *γενικός* sumta. Ethicam autem *γενικός* sumtam iidem dicunt complexum ethicæ *εὐδικός* sumta; & economicæ & politicæ. Quare quum Jus N. illi non solent ab his disciplinis separare; idem omn. Philosophia moralis multis fuit; quod Philosophia practica.

***) Succov I. c. §. XI. Philosophia moralis nobis est scientia philosophica legum moralium internarum s. quod idem officiorum hominis internorum, obligationum internarum, *qua talium*. Und in der beygefügen Anmerkung: Nostris temporibus, quum separatim tractetur jus nat. & ab hoc distinguatur ethica, economica & politica: non video certe, cur illi vapulent, qui, non commodius reperientes vocabulum, latiore philosophiæ moralis significatum arctius paulo contrahunt; ut distinctæ ab aliis scientiis scientiæ suam ne desit nomen.

die Wahrheit zu erfinden. Nur betrachtet sie diese Dinge nicht als innere Verbindlichkeiten. Bestimmen wir nun den Begriff von der philosophischen Moral durch die Arten des natürlichen sittlichen Zustandes: so bekommen wir zwey Theile derselben. Die philosophische Ethik oder Moral hat mit den inneren Verbindlichkeiten eines Menschen zu thun. Diese gehen entweder auf den natürlichen nicht gesellschaftlichen Zustand oder nicht §. 15, 16. Findet der erste Fall statt: so haben wir die philosophische Ethik. (Moral, Sittenlehre) im engeren Verstande *). Mit dieser Erklärung stimmt der Prof. Baumgarten und Prof. Succov überein. Der erste sagt in seiner *Ethica philosophica* §. 1, 2: *Ethica philosophica est scientia obligationum hominis internarum in statu naturali **)*; quatenus sine fide cognoscitur. Der andere spricht: l. c. §. XXI: *Philosophiam moralem, quæ in considerandis officiis peculiaris societatis rationem non habet, ethicam nominabimus strictè sic dictam.* Und §. XXXVII. wird diese die Moral des Menschen genannt, und von der prudentia sociali unterschieden, die er die Moral des in besonderer Gesellschaft lebenden Menschen nennt, wovon wir noch in diesem Hauptstücke handeln werden. Es ist hieraus offenbar, daß man in der philosophischen Ethik 1) von den Pflichten gegen Gott handeln muß: und dieser Theil kann

*) Die Ethik wird auch von den Alten in dem engeren Verstande genommen, und enthält nur die Pflichten gegen uns selbst.

***) Durch den statum naturalem wird hier der status naturalis non socialis verstanden.

kann die **sittliche natürliche Gottesgelahrtheit** (theologia naturalis moralis s. practica) genannt werden; 2) von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst; dieser Theil heißt die **philosophische Ethik im engsten Verstande**; 3) von den inneren Pflichten und Verbindlichkeiten gegen andere Menschen; welchen Theil der Prof. Succov Jurisprudentiam naturalem moralem nennt; 4) von den inneren Verbindlichkeiten des Menschen gegen andere endliche Geister und 5) von den inneren Pflichten gegen andere Substanzen, die keine Geister sind. Zuletzt habe ich noch bey dem Absatze des Verfassers eines zu bemerken. Wenn man das Wort Ethik überhaupt nimmt, daß es auch auf die theologische gehet: so ist die Erklärung davon zu enge. Man muß deswegen durch die Ethik, die der Verfasser erklärt, die philosophische verstehen. Es ist offenbar, daß das Wort in dieser Bedeutung von ihm angenommen wird. Ich habe also die Anmerkung nur, um der ungeübten Leser willen, gemacht. Doch hätte der Verfasser allerdings die strenge Lehrart genauer beobachtet, wenn er die gehörige Bestimmung zu der erklärten Sache hinzugesetzt hätte.

Ad §. 35.

Hier wird **H** die natürliche Rechtsgelahrtheit (schematismus) so genannt (jurisprudentia simpliciter sic dicta) erklärt. Wenn die natürliche Rechtsgelahrtheit auf den unbedingten natürlichen Zustand gehet: so gehet sie entweder auf den Zustand der Einsamkeit, oder auf den unbedingten gesellschaftlichen Zustand §. 15. Findet der letzte Fall statt: so

nennet der Verfasser sie die Rechtsgelahrtheit schlecht hin. Diese hat also, nach seiner Meinung, mit allen Pflichten zu thun, die ein Mensch in dem unbedingten gesellschaftlichen Zustande beobachten muß. Folglich hat sie sowohl mit den inneren, als auch mit den äußeren Verbindlichkeiten gegen andere zu thun. Hierbey ist zu merken, α) weil die Rechtsgelahrtheit ihre *jurisprudentiam positivam* die Jurisprudenz schlecht hin nennen: so muß die erklärte Sache hier die natürliche Jurisprudenz schlecht hin heißen. β) Weil wir S. 34. dargethan haben, daß die innere Verbindlichkeiten und Gesetze gegen andere, in dem unbedingten gesellschaftlichen Zustande zur philosophischen Ethik gehören; so ist offenbar, daß der Verfasser die Grenzen der Rechtsgelahrtheit, schlecht hin so genennet, zu weit hinausgesetzt hat. Die Rechtsgelahrtheit schlecht hin so genennet, hat nur mit den äußeren Verbindlichkeiten oder mit den Zwangsgesetzen in dem unbedingten gesellschaftlichen Zustande zu thun, und ist also mit dem natürlichen Zwangsrechte (*Jure naturali cogente*) schlecht hin so genennet, einerley. Das Naturrecht im weitern Verstande (*jus naturæ late sic dictum* s. *jurisprudencia naturalis late sic dicta*) ist also eine philosophische Wissenschaft von den sittlichen Gesetzen. Diese Gesetze sind entweder so beschaffen, daß man von andern Menschen mit Gewalt dazu gezwungen werden kann, oder nicht. Die philosophische Wissenschaft von den sittlichen Zwangsgesetzen heißt das Naturrecht im engern Verstande, welches sich entweder auf den unbedingten gesellschaftlichen Zustand beziehet, oder nicht. Im ersten Falle wird es das Naturrecht im engsten Verstande (*jus naturæ simpliciter sic*)

sic dictum s. jus naturæ cogens s. jurisprudentia naturalis simpliciter genemut. Den Redegebrauch kann man sehr leicht beweisen. Die Aufschrift, so Grotii Jus naturæ führet: *Ius belli & pacis*, zeigt zur Genüge an, daß er davor hält, daß man in dem Rechte der Natur im engen Verstande eigentlich mit den Zwangspflichten in dem natürlichen Zustande zu thun hat. Man vergleiche auch Henrici de Cocceji, *Grotium illustratum*, ad §. 8. proleg. p. XVI, XVII, und die Anmerkung bey dem §. 32. prol. p. XLVII, wo der ältere von Cocceji spricht: Notandum, autorem perpetuo confundere ea, quæ juris naturæ sunt, cum eis, quæ sunt perfectionis s. virtutis (internæ,) quæ ei juris naturæ laxioris nomine veniunt, & quæ ratione obligationis toto celo differunt. Aus welcher letzten Stelle so viel zu ersehen, daß der von Cocceji zum Naturrechte nur die äußere Verbindlichkeit rechnet. *Thomasii fundam. I. N. L. I. c. 5. §. 30. Gundlingii. I. N. Henr. Korkeri exercitat. jur. nat. §. 351. Hobbes. de Cive, Tit. Libertat. C. 11. artic. I. p. 19. Succov l. c. §. X.* wo es heißt: *Jus naturæ nobis est scientia philosophica legum morarum externarum s. officiorum hominis externorum, qua tantum. Quæ quum connexioni sibi habeant coercionem & extorsionem, patet exinde ratio, cur vocetur nonnullis Jus naturæ cogens.* Und aus der philosophischen Ethik des Professor Baumgartens ist zu ersehen, daß er das Naturrecht durch eine Wissenschaft von den Zwangspflichten (obligationibus externis) eines Menschen in dem natürlichen Zustande erklärt. Ich glaube also hinreichend dargethan zu haben, daß das Naturrecht, in so fern es



von der philosophischen Ethik unterschieden wird, nur mit den Zwangspflichten zu thun habe. Wenn wir zu dem §. 41. kommen, und das Völkerverrecht erklären werden: so wollen wir zugleich zeigen, in welcher Bedeutung das natürliche Recht von den römischen Rechtsgelehrten genommen wird. II) Wird in diesem Abfage die gesellschaftliche Rechtsgelahrtheit (*jurisprudencia socialis*) erklärt. Nämlich die natürliche Rechtsgelahrtheit geht entweder auf den unbedingten oder auf den bedingten natürlichen Zustand. Und in dem letzten Falle geht sie entweder auf den gesellschaftlichen Zustand oder nicht. Die natürliche Rechtsgelahrtheit, in so fern sie auf den bedingten gesellschaftlichen Zustand geht, nennt der Verfasser die gesellschaftliche Rechtsgelahrtheit (*jurisprudenciam socialem*). In so fern hierdurch die gesellschaftliche Rechtsgelahrtheit das gesellschaftliche Naturrecht (*jus natura sociale*) verstanden wird: so hat man ihre Grenzen zu weit hinaus gesetzt. Der Verfasser rechnet zur gesellschaftlichen Rechtsgelahrtheit, oder zu dem gesellschaftlichen Naturrechte sowohl die innere, als auch die äußere Verbindlichkeiten, die wir in dem gesellschaftlichen Zustande zu beobachten haben. Weil wir aber n. L. in diesem Abfage bewiesen haben, daß das Naturrecht im engeren Verstande nur mit äußeren Verbindlichkeiten oder Zwangspflichten zu thun habe: so müssen wir auch behaupten, daß das gesellschaftliche Naturrecht nur mit eben diesen Pflichten sich beschäftigen. Ich stelle mir also die Sache auf folgende Art vor: Die gesellschaftliche Rechtsgelahrtheit überhaupt ist eine philosophische Wissenschaft von den sittlichen Verbindlichkeiten des Menschen in dem bedingten

ges

gesellschaftlichen Zustände, oder in so fern sie durch den gesellschaftlichen Zustand bestimmt werden. Diese Verbindlichkeiten sind entweder äußere oder innere. Im ersten Falle haben wir das natürliche gesellschaftliche Recht (*jus naturale sociale*) oder die natürliche gesellschaftliche Rechtsgelehrtheit im engern Verstande (*jurisprudentiam naturalem socialem strictè sic dictam*) welche man mit dem Verfasser die (natürliche) gesellschaftliche Rechtsgelehrtheit schlechtthin zu nennen pflegt. Im andern Falle aber haben wir die philosophische Wissenschaft von den inneren Verbindlichkeiten des Menschen in dem gesellschaftlichen Zustande, in so fern er sich in diesem befindet, und diese Wissenschaft kann man die natürliche gesellschaftliche Klugheit (*prudentialiam naturalem socialem*) oder die natürliche gesellschaftliche Sittenlehre (*philosophiam moralem socialem*) nennen. Es ist also offenbar, daß diese Wissenschaft ein Theil von der philosophischen Ethik oder Moral im weitern Verstande sey S. 34. Dagegen das natürliche gesellschaftliche Recht gehöret zu dem Naturrechte im engern Verstande. (n. I.) Man vergleiche des Langenbaks allgemeines gesellschaftliches Recht nebst der Politik, so zu Berlin 1745 herausgegeben, S. 22. wo es heißt: Die Gesetze, Pflichten und Rechte einer natürlichen Gesellschaft, welche darin bey Mitgliedern, in ihrem natürlichen Zustande betrachtet, obliegen und zukommen, werden ins besondere natürliche gesellschaftliche Rechte (*jura socialia naturalia*) genennet. Wie die Pflichten einzelner Personen im natürlichen Zustande zweyfach sind so sind auch diese von doppelter Art. "Sind es Pflichten, zu welchen ein Mitglied



glied in Absicht der Gesellschaft so stark verbunden ist, daß andere berechtiget sind, solche mit Gewalt zu fordern: so sind es äußere Pflichten, und der Inbegriff der Gesetze, die solche vorschreiben, wird ins besondere das gesellschaftliche Recht (*jus sociale*) genannt. Hingegen die Pflichten, wozu die Mitglieder einer Gesellschaft durch das Band der Liebe verbunden sind, folglich die innere Pflichten, zu deren Beobachtung ein Mitglied das andere mit Zwange anzuhalten nicht befugt ist, machen zusammen die gesellschaftliche Politik oder Sittenlehre aus (*prudenciam politicam socialem*). Wir enthalten uns mit Fleiß des Ausdrucks, gesellschaftliche Politik: weil wir das Wort Politik unten in einem engerm Verstande nehmen werden. Man sehe auch des Prof. Succovs *medic. cit.* §. XXXII, wo er spricht: *Duas constituere possumus philosophiæ moralis partes: et illam quidem, quæ officia considerat, quatenus per societatem peculiarem determinantur, prudentiam vocabimus socialem* (die Moral des in besonderer Gesellschaft lebenden Menschen), „ Das natürliche gesellschaftliche Recht sowohl, als auch die natürliche gesellschaftliche Sittenlehre können wiederum in zwey Theile eingetheilet werden. Was erstlich das natürliche gesellschaftliche Recht betrifft, legt solches entweder den natürlichen gesellschaftlichen Zustand überhaupt, oder besondere bestimmte Arten des gesellschaftlichen Zustandes zum Grunde. Im ersten Falle haben wir das allgemeine natürliche gesellschaftliche Recht, im andern Falle kommt das besondere natürliche gesellschaftliche Recht heraus. Was zweytenz die natürliche gesellschaftliche Sittenlehre betrifft,

trift, so kann diese ebenfalls aus demselben Grunde
 in eine allgemeine und besondere eingetheilet wer-
 den. Diese Eintheilung hat Langemak vor Au-
 gen gehabt, wenn er l. c. §. 23. spricht: Werden
 in beyden (in dem gesellschaftlichen Rechte, und der
 gesellschaftlichen Sittenlehre) nur diejenigen Pflich-
 ten betrachtet, die allen oder mehreren Gesellschaf-
 ten gemein sind, so wird die Politik (Sittenlehre)
 die allgemeine gesellschaftliche Politick (Sittens-
 lehre) und das Recht das allgemeine gesellschafts-
 liche Recht genannt. „ Ebenfalls der Prof.
 Succov, wenn er §. XLI. XLII. l. c. die gesellschaft-
 liche Sittenlehre in einen allgemeinen und bes-
 ondern Theil eintheilet. Es heißt daselbst: Pru-
 dentia socialis in eo occupatur, ut officia ho-
 minis interna exponat, quatenus per statum
 socialem qua talem s. peculiaris societatis no-
 tionem determinantur. Potest igitur homo in
 prudentia sociali duplici modo spectari, 1) ge-
 neratim & indeterminate, non adsumto con-
 ceptu nisi status *κατ' ἐξοχὴν* socialis in genere,
 2) speciatim & determinate, quatenus notio
 hujus illiusve societatis in specie fundamenti lo-
 co ponitur. Hinc duas constituere possumus
 prudentiæ socialis partes, generalem unam &
 alteram specialem. „ Beyläufig ist zu merken,
 daß Grotius das jus sociale in einem andern Ver-
 stände nimmt, als wir es nehmen. Der jüngere
 von Cocceji hat die Meinung des Grotius in
GROTIO ILLUSTRATO bey dem §. VIII.
 proleg. p. XVI. ordentlich vorgetragen. Wir
 wollen also nur seine Worte hersehen: Prima &
 præcipua juris universalis species Grotio est *jus
 sociale*: supponit enim 1) hominem præ aliis
ani-



animantibus ferri ad communem societatem, tranquillam & rationalem, adeoque existere inter homines appetitum ac affectum sociale. Proleg. §. 6, 7, 14, 16. L. 1. c. 5. §. 2. n. 2. L. 2. c. 25. §. 6. 2) posita tali societate concludit, dari jus nat., quia sine jure nulla societas subsistere possit. Prol. §. 8. Unde 3) fontem juris naturalis esse, ait, custodiam humanæ societatis: adeoque natura justa esse, quæ conveniunt illi societati, injusta autem, quæ naturæ societatis ratione utentium repugnant. Prol. §. 7. l. 1. c. 1. §. 3. & c. 2. §. 1. n. 3. L. 1. c. 1. §. 10. n. 1; atque hoc jus vocat *jus sociale*, Prol. §. 12: quia facultatem agendi in solo societatis respectu indigitat L. 3. c. 1. §. 2. - - *Grotius* definit *jus sociale* dictamen rectæ rationis, indicans alicui actui, ex ejus convenientia vel inconvenientiâ cum natura sociali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem. L. 1. c. 1. §. 10. n. 1. - - Hoc *jus sociale* auctor vocat *jus naturæ propriæ & strictè sic dictum*: Prol. §. 10. l. 1. c. 1. §. 5. & c. Was von dem principio socialitatis im I. N. zu halten, werden wir unten sehen.

Ad §. 36.

Der Verfasser erklärt hier jurisprudentiam œconomicam specialem durch die gesellschaftliche Rechtsgelahrtheit, in so fern sie von den Pflichten handelt, die in den kleineren Gesellschaften beobachtet werden müssen. Die eheliche, väterliche und herrschaftliche Gesellschaft werden schlechthin die kleinere Gesellschaften (*societates minores* s. *simplices*)

plices) genannt §. 21. Und also ist die *jurisprudentia œconomica naturalis specialis* nach der Meinung des Verfassers eine philosophische Wissenschaft von den Pflichten eines Menschen, die er in der ehelichen, väterlichen und herrschaftlichen Gesellschaft zu beobachten hat. Er nennt sie *jurisprudentiam œconomicam specialem*, zum Unterschiede *jurisprudentiæ œconomicæ generalis*, welche sich mit den größeren Gesellschaften, außer der bürgerlichen Gesellschaft, beschäftigt, wovon wir in dem folgenden Absatze handeln werden. Ich habe bey der Erklärung des Verfassers verschiedenes zu bemerken: 1) ist die Erklärung zu enge, wenn man die erklärte Sache überhaupt nehmen wollte. Soll sie also richtig seyn, so muß man diese genauer bestimmen. Es muß heißen: *jurisprudentia œconomica naturalis specialis* ist die natürliche gesellschaftliche Rechtsgelahrtheit, in so fern sie von den Pflichten der kleineren Gesellschaften handelt. 2) Ist die Erklärung in einer andern Absicht zu weit. Sie paßt a) auf die Ethik oder philosophische Moral im engern Verstande §. 34: denn die Pflichten der Ethik im engern Verstande müssen auch von den kleineren Gesellschaften beobachtet werden. Eben dieses wird von Prof. Succov l. c. §. XXXV. behauptet, wenn es heißt: *Recte definiunt, qui ethicam dicunt scientiam philosophicam obligationum hominis internarum in statu naturali, dummodo his verbis sensus exclusivus non subjiatur, quasi talia modo in ethicis tradantur officia, quæ non nisi in statu mere naturali obtineant, evanescent vero penitus, quamprimum societati cui-dam peculiari homo adgregatur.* „ Soll also
der



der Begriff des Verfassers in dieser Absicht völlig bestimmt seyn: so muß man sagen, daß die *jurisprudencia œconomica naturalis specialis* eine philosophische Wissenschaft von den Pflichten sey, welche aus dem Begriffe von den kleinern Gesellschaften, als solchen (*qua talibus*) folgen, oder von ihnen, in so fern sie als solche betrachtet werden, zu beobachten sind. Siehe *Succor* l. c. §. XLV. β) Der Verfasser rechnet hieher sowohl die innere, als auch die äußere Verbindlichkeiten, da doch diese Wissenschaft im engern Verstande, wenn sie mit dem *jure naturali œconomico (speciali)* etwilerley ist, nur mit den äußeren Verbindlichkeiten eines Menschen in den kleinern Gesellschaften sich beschäftigt. Wollte man aber *jurisprudenciam naturalem œconomicam specialem* überhaupt nehmen; so müßte man hernach die Pflichten, womit sie zu thun hat, genauer bestimmen. Die Verbindlichkeiten, so sie den kleineren Gesellschaften vorschreibt, sind entweder äußere oder innere. Im ersten Falle heißt sie das besondere natürliche ökonomische Recht (*jus naturæ œconomicum speciale* s. *jurisprudencia œconomica naturalis specialis stricte & simpliciter sic dicta*); im andern Falle wird sie die besondere natürliche Ökonomie (*œconomica naturalis specialis*) genannt. Das besondere natürliche ökonomische Recht ist also eine philosophische Wissenschaft von den Zwangspflichten oder äußeren Verbindlichkeiten des Menschen in der ehelichen, väterlichen und herrschaftlichen Gesellschaft, in so fern sie als solche betrachtet werden. Die besondere natürliche Ökonomie aber ist eine philosophische Wissenschaft von den inneren Verbindlichkeiten des

des Menschen, welche durch die ehliche, väterliche, herrschaftliche Gesellschaft, als solche, bestimmt werden. Jenes gehöret also zu dem natürlichen gesellschaftlichen Rechte, diese aber zu der natürlichen gesellschaftlichen Sittenlehre. §. 35.

● Ad §. 37.

Die gesellschaftliche natürliche Rechtsgelahrtheit gehet entweder auf die kleinere oder auf die größere Gesellschaften. Zu den größeren Gesellschaften gehöret das Haus §. 22. die Dörfer und Flecken §. 23. die bürgerliche Gesellschaft §. 24. und die Kirche §. 25. In so fern nun die gesellschaftliche natürliche Rechtsgelahrtheit auf diese größere Gesellschaften angewendet und durch dieselben mehr bestimmt wird, bekommt man verschiedene Theile der allgemeinen Rechtsgelahrtheit. In so fern die natürliche gesellschaftliche Rechtsgelahrtheit durch die Begriffe der Häuser und Dörfer mehr bestimmt wird, wird sie von dem Verfasser *jurisprudentia oeconomica (naturalis) generalis* genant. Es ist aus dem vorhergehenden Absatze klar, daß man das allgemeine oeconomische natürliche Recht von der allgemeinen natürlichen Deconomik unterscheiden muß. Jenes ist die philosophische Wissenschaft von den Zwangspflichten eines Menschen, in so fern sie durch die Begriffe der Häuser und Dörfer mehr bestimmt werden. Diese aber ist die philosophische Wissenschaft von den inneren Verbindlichkeiten eines Menschen, welche er deswegen zu beobachten hat, weil er ein Mitglied von einem Hause oder einem Dorfe ist. Weil die ehliche, väterliche und herrschaftliche Gesellschaften sowohl, als das Haus



oekonomische Gesellschaften genannt zu werden pflegen, und der Zustand eines Menschen in allen diesen Gesellschaften der ökonomische Zustand heißt: so erhellet, warum man das natürliche ökonomische Recht (*jus naturale œconomicum*) durch eine philosophische Wissenschaft von den Zwangspflichten, und die natürliche Oeconomie (*œconomicam* s. *œconomiam moralem*) durch eine philosophische Wissenschaft von den inneren Verbindlichkeiten eines Menschen in dem ökonomischen Zustande, in so fern er sich in diesem befindet, erklärt. Weil ferner die Pflichten, so man in der ehlichen, väterlichen, herrschaftlichen Gesellschaft und in dem Hause (*reduplicative*) zu beobachten hat, ökonomische Pflichten genannt werden: so ist klar, daß das natürliche ökonomische Recht von den äusseren, und die Oeconomie von den inneren ökonomischen Pflichten handelt. Bepläufig ist zu merken, daß das Wort Oeconomie oder Oeconomie auch in einem andern Verstande genommen wird. Man verstehet manchmal dadurch die Wissenschaft äußeres Vermögen zu erwerben und richtig zu verwalten. Um aber alle Verwirrung zu vermeiden, so könnte man diese Wissenschaft die Chrematistik (*Chrematisticam* s. *κρηματιστική*) nennen. Aristoteles unterscheidet zwar die *χρηματιστική* s. *κρηματιστική*, die Kunst äußerlich Vermögen, besonders Geld, zu erwerben von der *χρησιμότης*, die er durch eine Kunst erklärt, das erworbene richtig zu gebrauchen: allein man kann diese beyde Wissenschaften füglich mit einander verbinden, und sie mit einem Namen die Chrematistik nennen. Es fragt sich, wo gehöret denn diese Wissenschaft hin? Sie gehöret zur philosophischen

sehen Moral und also so wohl zur philosophischen Moral im engerm Verstande, als auch zur gesellschaftlichen Sittenlehre und insonderheit der Deconomie; kann aber auch füglich besonders abgehandelt werden. Siehe Succov. l. c. §. XLVI. und Anmerk. 1. 2. 3. it. Dichtmars Einleitung in die oeconomiche Policey und Cameralwissenschaften.

Ad §. 38.

Die allgemeine Rechtsgelahrtheit, in so fern sie durch den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft mehr bestimmt worden, wird von dem Herrn Verfasser das allgemeine bürgerliche Recht (jus civile universale) genant. In der bürgerlichen Gesellschaft muß man den öffentlichen von dem privaten Zustande unterscheiden. Und also kann die allgemeine Rechtsgelahrtheit so wohl durch den Begriff des öffentlichen, als des privaten Zustandes in der bürgerlichen Gesellschaft mehr bestimmt werden. Im ersten Falle kommt das allgemeine öffentliche bürgerliche Recht heraus, so man schlechthin das öffentliche Recht (jus publicum) zu nennen pflegt *); im andern Falle haben wir das allgemeine private bürgerliche Recht, so man das bürgerliche Recht (jus civile) schlechthin nennet. Hierbey ist zu merken, daß die Erklärung des Verfassers von dem allgemeinen bürgerlichen Rechte zu weit sey. Man darf nicht mit dem Verfasser hier alle natürliche Pflichten eines Menschen rechnen, die er als ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft

*) Dieses wird von dem Hubero de jur. Civit. S. 1. c. 1. n. 10. jus gentium publicum genant.



schaft zu beobachten hat. Nur die äussere Verbindlichkeiten und Zwangsmittel eines Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft gehören, vermöge des Redebrauchs, hieher. Die innere Verbindlichkeiten in dieser Gesellschaft gehören zu der Politik. Das allgemeine bürgerliche Recht muß also durch denjenigen Theil des natürlichen gesellschaftlichen Rechts erklärt werden, welcher von den Zwangspflichten eines Menschen in dem bürgerlichen Zustande, (qua tali) handelt. Die Politik (Politica) hingegen ist derjenige Theil der gesellschaftlichen Sittenlehre, welcher von den inneren Verbindlichkeiten eines Menschen in dem bürgerlichen Zustande (qua tali) handelt. Das allgemeine bürgerliche Recht beziehet sich entweder auf den öffentlichen oder auf den privaten Zustand in der Republik, und ist also entweder ein öffentliches oder ein privates allgemeines bürgerliches Recht. Die Politik kann man auch in eine öffentliche und private eintheilen: denn die Politik gehet entweder auf den öffentlichen oder auf den privaten Zustand der Republik. Im ersten Falle heisst sie die öffentliche Politik (politica publica) und diese wird mehrentheils die Politik schlechthin oder die Staatsklugheit genennt; im letzten Falle wird sie die private Politik (politica privata) genennt. Jene ist also eine philosophische Wissenschaft von den inneren Verbindlichkeiten eines Oberherrn in der bürgerlichen Gesellschaft, in so fern er ein Oberherr ist; diese aber ist eine philosophische Wissenschaft von den inneren Verbindlichkeiten des Unterthans in der Republik, in so fern er ein Unterthan ist. Das Wort Politik wird sonst in verschiedenen Bedeutungen genommen. Daß ich nichts von

von der bösen Bedeutung dieses Wortes rede, so wird es 1) in einem so weiten Verstande genommen, daß man die ganze praktische Weltweisheit die Politik nennt *). 2) Schließt man die Ethik (simpliciter) davon aus, und hält sie für einerley mit dem ganzen gesellschaftlichen Rechte, der gesellschaftlichen Sittenlehre und dem Völkerrechte **). 3) Andere haben zwar auch die Deconomik von der Politik getrennet ***): allein sie handelten doch darinne zugleich von solchen Dingen, die eigentlich zum gesellschaftlichen und zum Völkerrechte gehören, und mengeten dadurch die innere und äußere Verbindlichkeiten unter einander. Ich glaube, daß man alle Verwirrung nicht besser vermeidet, als wenn man den Begriff von der Politik so bestimmt, wie es von uns geschehen ist. Man sehe hierbey des Prof. Succovs med. cit. §. XLVII, XLVIII, und Anmerkung a) b) c).

Ad §. 39.

In diesem Absage kommt zweyerley vor: 1) bemerkt der Verfasser, daß das Wort Recht (jus) sehr

P 3

*) Siehe Andr. Christ. SCHVBARTI introd. ad Ethic. §. 21. it. PICARTTI comment. ad lib. polit. Arist. prol. p. 3.

***) Christ. MATTHIAS in System. polit. Lib. 1. Theor. 1. Bodinus de Republ. Cap. II. p. 12. sq.

*) Siehe CONIMBRICENSES præf. disp. in eth. Arist. ad Mic. wo es heißt: Ethica s. monastica mores hominis in se, absoluteconsiderati, componit: œconomica s. familiaris domesticam disciplinam tradit - - - Politica s. civilis optimam republ. instituit, atque hominem dirigit, ut ea, quæ ad regni totius statum & universale bonum spectant, probe exsequatur.



sehr vieldeutig sey, und daß dieses aus unserer vor-
hergehenden Abhandlung ersehen werden kann. Wel-
ches seine völlige Richtigkeit hat; denn wir haben
bisher das Wort in einer doppelten Bedeutung ge-
nommen, a) haben wir dadurch eine sittliche Be-
schaffenheit einer Person oder eine Befugniß ver-
standen; ß) haben wir auch das Wort zuletzt für
die Rechtsgelahrtheit genommen. Von der Viel-
deutigkeit dieses Wortes legen die beyden Rechtsge-
lehrten, Paulus und Marcianus, ihre Zeugnisse
ab. Der erste spricht l. pen. ff. de just. & jur.
oder Digest. Lib. 1. Tit. 1. de just. & jur. leg.
penult. Jus pluribus modis dicitur: uno mo-
do, cum id, quod semper æquum & bonum
est, jus dicitur; ut est jus naturale: altero mo-
do, quod omnibus aut pluribus in quaque Ci-
vitate utile est: ut est jus civile. Nec minus
jus recte appellatur in civitate nostra jus hono-
rarium. Prætor quoque jus reddere dicitur,
etiam cum inique decernit; relatione scilicet
facta non ad id, quod ita prætor fecit; sed ad
illud, quod prætorem facere convenit. Alia
significatione jus dicitur locus, in quo jus red-
ditur: appellatione collata ab eo, quod sit in
eo, ubi sit, quem locum determinare hoc mo-
do possumus: ubicunque prætor salva majestate
imperii sui, salvoque more majorum, jus dicere
constituit; is locus recte jus appellatur. Der
andere sagt l. c. leg. ult. Nonnunquam jus etiam
pro necessitudine dicimus, veluti, est mihi jus
cognitionis vel adfinitatis. 2) Führet der Ver-
fasser selbst die verschiedene Bedeutungen des Wortes
Recht an. a) Bedeutet es das entscheidende Ur-
theil des Richters. In welcher Bedeutung das
Wort

Wort in dem angeführten leg. pen. ff. genommen wird, wenn es daselbst heißt: Prætor quoque jus reddere dicitur, etiam cum inique (h. e. contra æquitatem, non contra jus scriptum) decernit. Daher kommt die Redensart, das Recht sprechen (jus dicere). ß) Bedeutet es den Ort, wo gerichtliche Sachen abgehandelt werden. Hieher gehören die Worte in dem angeführten leg. pen. ff. Jus dicitur locus, in quo jus redditur. it. l. 9. §. 7. ff. de interrogat. action. oder Digestor. Lib. XI. Tit. I. de interrogationibus in jure faciendis & interrogatoris actionibus. leg. 9. §. 7. Wo Ulpianus spricht: Denique Julianus scribit, cum quoque, cui est hereditas restituta, debere in Jure interrogatum respondere, an ei hereditas sit restituta. it. Cod. Lib. II. und Dig. Lib. II. Tit. IV. de in jus vocando. Dig. Lib. II. Tit. V. in jus vocati ut eant aut satiscent. γ) Bedeutet das Wort jus eine Verwandtschaft, so aus dem leg. fin. ff. de just. & jure zu ersehen, so wir n. I. angeführet. δ) Bedeutet es das, was rechtmäßig ist. So wird das Wort vom Grocius de I. B. & P. Lib. I. Cap. I. §. 3. seqq. genommen. ε) Zeigt es eine sittliche Beschaffenheit einer Person an. Siehe Grocius l. c. §. 9. des ersten Hauptstücks, wo wir das Wort in dieser Bedeutung genommen, und es die Befugniß genennt. Hierbey ist zu merken, daß es auch bisweilen für die besondere Befugniß genommen wird, so man ein privilegium nennt. Hieher gehöret das jus trium liberorum, so auch das jus parentum genennt wird, und die Stelle bey Lucanus L. I. v. 2: Jusque darum sceleri; wie auch die Worte des Dädalus bey Ovidius L. 2. de art.



am. v. 42.: Sunt mihi naturæ jura novanda
 meæ. 7) Wird es vor das Gesetz genommen.
 Siehe Grotius l. c. und bisweilen für die bürger-
 liche willkürliche Gesetze. 8) Bedeutet es die
 Rechtswissenschaft oder Rechtsgelahrtheit. In die-
 ser Bedeutung wird das Wort von dem *Ulpiano*
 l. 1. ff. de just. & jur. genommen, wenn er das
 Recht eine Wissenschaft des guten und billigen
 nennt. Der Verfasser bemerkt zuletzt, daß wir
 zwar das Wort Recht in der vierten, fünften,
 sechsten und siebenten Bedeutung, nämlich a) für
 das rechtmäßige, b) für die Befugniß, c) für das
 Gesetz, und d) für die Rechtsgelahrtheit nehmen
 werden: doch werden wir beständig, so oft wir das
 Wort Recht brauchen, so bestimmt reden, daß man
 nicht zu befürchten hat, daß dadurch eine Zweydeutig-
 keit verursacht werden sollte. Eine Kleinigkeit habe ich
 noch zu merken. Wenn ich die Stelle betrachte, so dieser
 Absatz bekommen: so scheint die Ordnung und der Zu-
 sammenhang in etwas verletzt zu seyn. In dem §. 38.
 wird das allgemeine bürgerliche Recht und seine
 Theile, und in dem §. 40. das allgemeine Kirchen-
 recht sammt seinen Theilen erklärt. Zwischen die-
 sen beyden Absätzen hat die Abhandlung von den
 verschiedenen Bedeutungen des Rechts ihren Ort
 bekommen. Warum? mag der Verfasser selbst sa-
 gen. Meiner Einsicht nach hätte dieser 39ste Ab-
 satz auf den 44sten folgen, oder auch noch besser als
 eine Anmerkung dem §. 9. beygefüget werden können.

Ad §. 40.

Wenn man die allgemeine Rechtsgelahrtheit
 durch das Wesen der Kirche mehr bestimmt: so
 ent-

entsteht das allgemeine Kirchenrecht (jus ecclesiasticum S. Canonicum universale). Wenn die Kirche in der bürgerlichen Gesellschaft sich befindet: so sind die Kirchenrechte des Oberherrn von den Kirchenrechten der Unterthanen verschieden §. 26. In so fern das allgemeine Kirchenrecht auf die Rechte des Landesherrn in Absicht auf die Kirche gehet, wird es das allgemeine öffentliche Kirchenrecht (jus ecclesiasticum publicum universale) genannt; in so fern es aber auf die Kirchenrechte der Unterthanen gehet, heißt es das allgemeine private Kirchenrecht (jus ecclesiast. privatum universale). Hierbey ist zu merken 1) daß die Erklärungen des Verfassers von dem öffentlichen und privaten Kirchenrechte zu enge sind, indem er sie auf eine bürgerliche Gesellschaft einschränkt. Man kann aber die in dieser Absicht geschehene Verwirrung leicht heben, wenn man den §. 883. 884. 885. P. sp. sect. VII. p. 504. 505. vergleicht, wo er diese Sachen ordentlicher aus einander gesetzt hat. Nämlich in der Kirche kann man einen doppelten Zusammenhang sich vorstellen, α) den Zusammenhang der Mitglieder mit der Kirchengewalt (potestate ecclesiastica; β) ihren Zusammenhang unter sich, ohne auf die Kirchengewalt zu sehen. Im ersten Falle heißt der Zustand in der Kirche ein öffentlicher; im andern Falle, ein privater Zustand. Das allgemeine Kirchenrecht gehet entweder auf den öffentlichen, oder auf den privaten Zustand in der Kirche. Im ersten Falle ist das öffentliche allgemeine Kirchenrecht; im andern Falle, das private allgemeine Kirchenrecht. 2) Muß man auch hier die innere Gesetze von den äußeren oder Zwangsgesetzen unterscheiden. Die philosophische Wissenschaft von den äußeren



feren Kirchengesetzen ist das allgemeine Kirchenrecht (*jus ecclesiasticum s. canonicum universale*;) hingegen die philosophische Wissenschaft von den inneren Kirchengesetzen kann man die allgemeine Kirchenflugheit oder Sittenlehre (*prudentiam ecclesiasticam universalem s. ethicam ecclesiasticam*) nennen. Und sowohl diese als jenes, können alle beyde in öffentliche und private eingetheilet werden. Die öffentliche Kirchenflugheit gehet auf die innere Gesetze, welche in dem öffentlichen Zustande der Kirche (*qua tali*) zu beobachten sind; die private Kirchenflugheit aber beschäftigt sich mit den inneren Gesetzen, welche in dem privaten Zustande der Kirche (*qua tali*) zu beobachten sind.

Ad §. 41.

Die Republiken, deren die eine nicht von der andern abhängt, werden Völker (*gentes*) genennt. In so fern die allgemeine Rechtsgelahrtheit durch den allgemeinen Begriff oder das Wesen der Völker mehr bestimmt wird, heißt sie das allgemeine Völkerrecht (*jus gentium universale*). Man merke hierbey, 1) daß das Wort abhängen in der Erklärung der Völker nicht in dem weitesten Verstande genommen werden darf. Denn nimmt man es in dem weitesten Verstande: so kann man sagen, daß wenn ein Ding mit dem andern verknüpft ist, alsdenn das eine von dem andern abhängt. Und auf diese Art müßte man behaupten, daß diejenigen Republiken, so mit andern in einiger Absicht verknüpft wären, von diesen abhingen, und also keine Völker genennt werden könnten; welches wider

der allen Redegebrauch ist. Wenn gleich Engelland und Holland auf einige Art mit einander verknüpft sind, und in so fern von einander abhängen; so muß man doch so wohl jenes, als dieses, ein besonders Volk nennen. Was macht es aber, daß man sie für besondere Völker hält? Weil sie nicht in Absicht auf eine gemeinschaftliche Oberherrschaft von einander abhängen. Und also müssen die Völker durch solche Republiken erkläret werden, welche nicht in Absicht auf eine gemeinschaftliche Oberherrschaft von einander abhängen. 2) pflegt man das Völkerrecht in das Völkerrecht schlechthin (*jus gentium per eminentiam & simpliciter*) und das innere Völkerrecht (*jus gentium humanius*) einzutheilen. Jenes handelt von den Zwangspflichten, so die Völker als Völker gegen einander zu beobachten haben; dieses aber so von den inneren Verbindlichkeiten handeln, welche die Völker als Völker gegen einander zu beobachten haben. Stehe Io. Iustini *Schierschmidii* *Elementa juris naturalis, socialis & gentium*, Part. III. Cap. I. §. 540. Coroll. II. und andere mehr. Der Verfasser verwirft das *jus gentium humanius*, wenn man es von dem *jure naturæ humano* unterscheidet will. Man vergleiche die Anmerkung bey dem §. 44. und P. sp. Sect. VIII. Cap. I. de *jure gentium universali in genere* §. 950. Schol. pag. 540. an welchem letzten Orte man die Gründe finden wird, durch welche der Verfasser seinen Satz beweiset. 3) *Grotius* handelt von einem *jure gentium voluntario*, und dieses theilet er in *latius* und *arctius patens* ein. Der jüngere von *Cocceji* trägt seine Meinung ad §. XVII. Proleg. *Grotii de I. B. & P.* auf folgende Art vor: *Jus gentium, latius patens*



patens introductum esse statuit, humana necessitate indigente, idque vel universale esse fingit vel certarum gentium. Usus eius late patere existimat in omni jure belli & pacis, quia α) multa permittit, quæ jure nat. vetita sunt, β) multa prohibet, quæ jure naturæ permessa sunt, γ) quædam juri naturæ superaddit. . . . *Jus gentium arctius Grotius* describit, quod apud plures gentes quidem obtinet at non respicit utilitatem magnæ illius Civitatis (societatis humanæ) sed cæterum singulorum, indeque non obtinet ex condicto i. e. non receptum est cum mutua obligatione. Man gründet dieses willkührliche Völkerrecht auf einzelne Handlungen der Völker, woraus man auf ihre stillschweigende Genehmhaltung oder Einwilligung schließt. Der jüngere v. Cocceji l. c. spricht: Fabulam esse, quæ de jure gentium voluntario traduntur, eamque Triboniano originem debere, late demonstravimus in diss. proœm. IV. §. 29. & sequ. Es ist bekannt, daß *Thomasius* in seiner diss. de consuetudine juris, *Puffendorf* und sehr viel andere dieses willkührliche Völkerrecht für ein Hirngespinnst halten. Es ist aber offenbar, daß sie irren, in so fern sie davor halten, daß die Völker durch ein stillschweigendes Bündniß sich nicht verbindlich machen können, weil sie auf der Erde keinen Oberherrn haben. Siehe *Glasfey's* Recht der Vernunft §. 307. u. f. w. p. 194 sequ. Dieser große Gelehrte bemühet sich mit wichtigen Gründen zu beweisen, daß es nichts ungereimtes sey, wenn man ein jus gentium voluntarium particulare annimmt; und ich wüßte keinen Lehrer des Naturrechts, so auf eine vernünftiger und ausführlichere Art von dem willkührlichen

den

then Völkerrrechte gehandelt. Man vergleiche auch des Geheimrath Mosers Anfangsgründe der Wissenschaft von der heutigen Staatsverfassung von Europa und dem unter den europäischen Völkern üblichen Völkerrrechte; Schmausens Corpus juris gentium academicum. Wenn ich zum Völkerrrechte des Verfassers komme, will ich mich bemühen, so ausführlich von dem willkürlichen Völkerrrechte zu handeln, als mir möglich seyn wird. Beyläufig kann man noch merken, daß das natürliche Völkerrrecht jus gentium primum i. primævum; das willkürliche aber jus gentium secundarium geneunt wird. 4) Die Römische Rechtsgelahrten haben einen ganz andern Begriff von dem Völkerrrechte, als wir heut zu Tage haben. Sie unterscheiden das Naturrecht (jus naturæ) von dem Völkerrrechte (jure gentium) auf die Art, daß jenes auf alle Thiere, dieses aber auf die Menschen insonderheit gehe. Ich will Ulpiani eigene Worte anführen, welche Digest. Lib. I. Tit. I. de just. & jur. leg. l. §. 34. stehen, und folgendergestalt lauten: *Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quæ in terra quæ in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque scæminæ conjunctio, quam nos matrimonium appellamus: hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cætera quoque animalia, feras etiam, istius juris perita censerî. Jus Gentium est, quod gentes humanæ utuntur, quod a naturali recedere facile intelligere licet: quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit. leg. 4. l. c. Manumissiones quoque ju-*
ris



ris gentium sunt. . . . Quæ res a jure gentium originem sumit; utpote cum jure naturali omnes liberi nascerentur nec esset nota manumissio, cum servitus esset incognita: sed postquam jure gentium servitus invasit; secutum est beneficium manumissionis: & cum, uno naturali nomine homines appellarentur, jure gentium tria genera esse cœperunt; liberi & his contrarium, servi & tertium genus libertini, id est, hi, qui desiderant esse servi, und leg. 5. spricht *Hermogenianus*: Ex hoc jure gentium introducta bella, discretæ gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi: ædificia collocata: commercium, emtiones, venditiones, locationes, conductiones, obligationes institutæ. Es ist aus diesen Stellen klar, daß das Naturrecht, nach dem Sinne dieser Rechtsgelehrten, auf die natürlichen Triebe (*instinctus naturales*) gehe, welche die Menschen mit dem Viehe gemein haben, wodurch sie bewegt werden, das Gute zu begehren und das Böse zu verabscheuen. Siehe Part. general. Cap. I. §. 70. Cor. II. p. 50. Ein jedes Thier hat einen Trieb, sich selbst zu erhalten u. s. w. Deswegen sprechen diese Rechtsgelehrten, daß die Erhaltung seines Lebens (*conservatio vitæ*) u. s. w. zum Rechte der Natur gehöret. S hingegen das Völkerverrecht begreift solche Rechte und Verbindlichkeiten unter sich, welche nicht aus den natürlichen Trieben, sondern aus einer allgemeinen Uebereinstimmung der Völker hergeleitet werden müssen. Siehet D. Caroli Ferd. *Hornmelii* Commentationem de jure, quod natura omnia animalia docuit. Lib. I. de jure naturæ & gentium Cap. I. de vero legis 3. D. de just. & jur. sensu. Weis
nun

nun die römische Rechtsgelehrten dafür hielten, daß sowohl die Rechte und Verbindlichkeiten der einzelnen Menschen, so wir aus der vernünftigen Natur derselben herleiten, als auch die Rechte und Verbindlichkeiten ganzer Völker aus der allgemeinen Uebereinstimmung der Völker hergeleitet werden müssen: so ist klar, daß ihr Völkerrecht nicht bloß durch Wissenschaft, so wir das Völkerrecht nennen, sondern auch unser Naturrecht unter sich begreift, in so fern dieses solche Sätze vorträgt, welche nicht aus den natürlichen Trieben, sondern aus der vernünftigen Natur der Menschen hergeleitet werden müssen. Das Naturrecht aber der Römer macht denjenigen Theil unsers Naturrechts aus, welcher von den Pflichten handelt, wozu wir auch durch die natürlichen Triebe bewegt werden. Man vergleiche des Wolfs Horas *successivas Marburgenses*, A. 1729. *symestr. hybern.* p. 37-107, welche Abhandlung auch in Wolfens kleinen philosophischen Schriften, Th. III. p. 499-594 zu finden. Siehe auch des jüngern Coccej Anmerkung c) ad *Grot. Lib. I. Cap. I. de I. B. & P. §. XI. p. XCIX, CI.* wo er ausführlich von dieser Sache handelt, und zugleich untersuchet, ob man mit dem *Ulpiano l. c.* die *bruta jurisperita* nennen kann. Diese letzte Frage erörtert gleichfalls D. Zommel. *l. c. §. 15-24.* Und weil er eine neue Meinung davon vorträgt, so wollen wir seine eigene Worte hersetzen. Er spricht §. 18. p. 18. *Ulpianum re vera bestiis quandam justitiam attribuisse; nulla ratione existimandum est. Nam cum ipse in l. 1. §. 3. D. si quadr. omnia animalia sensu carere dicat, sane non potuit justa putare, aut credere, iis, quibus omnino nullus sensus*



sensus sit, boni & æqui sensum esse. At nihilo minus tamen juris perita vocavit. Optime illud. Nam si recte percepi, quinam ille sit, quem jurisperitum appellamus, is talis est, ad quem confugimus, ut nos legislatoris doceat voluntatem & in dubia re ex incertis certos faciat. Quod si verum est, nonne vides, ipsa animalia jurisperita dici posse, propterea quod eorum vitam consulimus, & quia nos naturæ voluntatem docent, id quod est interpretis atque jurisperiti officium. Sunt enim animalia quasi leges vivæ, quas inspicere & in re dubia consulere iubemur, ut hanc ob causam optime jurisperita videantur, etiamsi sensu boni & æqui careant., Wenn aber gleich die römische Rechtsgelehrten auf die erwähnte Art das Natur- und Völkerrecht von einander unterschieden: so ist doch zu merken, daß sie oft diese Worte ohne Unterschied brauchen, wie der gründlich gelehrte von Cocceji der jüngere, ad Grot. l. c. lit. F) bemerket, wo es heißt: *ICu Romani promiscue utuntur voce juris naturae & juris gentium. Paulus ait: Is natura debet, quam jure gentium dare oportet, cuius fidem secuti sumus: Gajus in l. 2. ff. de rer. div. aërem, aquam, mare & littora refert ad res naturali jure communes: at in l. 4. cod. hanc communionem ex jure gentium deducit: ibi quia non sunt juris gentium, uti mare. Unde imperator quoque, postquam asseruit, maria & littora jure naturae esse communia, §. 1. & 2. inst. rer. vid; idem mox tribuit juri gentium &c. Bonber Uebereinstimmung und dem Unterschiede des Natur- und Völkerrechts handelt der Prof. Lehmann in Balance Europæ C. H. §. XXI. seqq.*

Ammer.

Anmerkung.

Heineccius in seinen elem. jur. nat. & gent. Lib. I. Cap. I. de natura & constitutione juris naturæ & gentium §. XXI. verwirret das Völkerrecht und das gesellschaftliche Recht mit einander. Er spricht daselbst: *Ius gentium est ipsum jus naturale, vitæ hominis sociali negotiisque societatum atque integrarum gentium applicatum.* Er handelt deswegen in seinem Völkerrecht 1) von dem natürlichen und gesellschaftlichen Zustande des Menschen; 2) von den Pflichten, so ein Mensch in der ehlichen Gesellschaft zu beobachten hat; 3) von den Pflichten in der väterlichen Gesellschaft; 4) von den Verbindlichkeiten in der herrschaftlichen Gesellschaft; 5) von dem Hause und der Familie; 6) von der bürgerlichen Gesellschaft; 7) von der höchsten Gewalt; 8) von den majestätischen Rechten, welche dem Landesherren in Rücksicht auf seine Unterthanen zukommen (*de juribus majestatis immanentibus*); 9) von den majestätischen Rechten, welche dem Landesherren in Rücksicht auf andere Völker zukommen (*de juribus majestatis transeuntibus*) und 10) von den Pflichten der Bürger und Unterthanen in einer Republik. Es ist hieraus klar, daß Heineccius zum Völkerrechte a) das ganze natürliche gesellschaftliche Recht und b) dasjenige, so wir das Völkerrecht nennen, hinrechnet. Denn bloß das 8te Hauptstück seines Völkerrechts handelt von demjenigen Rechte, so wir das Völkerrecht nennen. Alle übrigen Hauptstücke gehören zum natürlichen gesellschaftlichen Rechte. Sein Irrthum bestehet also darinn, daß er das Völkerrecht in einem so weiten Verstande genommen, daß

Gruner, I, Theil.

D

das



das ganze gesellschaftliche Naturrecht darunter begriffen sey. Und in so fern hat der Verfasser Recht, wenn er behauptet, daß *Heineccius* das gesellschaftliche Naturrecht mit dem Völkerrechte verwirret. Es ist aber falsch, wenn man behauptet, daß *Heineccius* das natürliche gesellschaftliche Recht und das Völkerrecht für völlig einerley gehalten, und daß er aus dem Begriffe von den Gesellschaften dasjenige, was unter denen Völkern rechtmäßig und unrechtmäßig sey, hat herleiten wollen. Dieses kann auf keine Art aus seinem Natur- und Völkerrecht bewiesen werden. In dem 8ten Hauptstücke des zweyten Buchs kommt dasjenige vor, so unter den Völkern rechtmäßig und unrechtmäßig ist. Allein er schließt hier nicht aus dem Begriffe der Gesellschaften, sondern vielmehr aus der Erklärung der Völker; und so muß man ja hier schließen. Der Augenschein wird uns von demjenigen überführen, was ich behaupte. Z. E. in dem §. CLXXX. so der erste Absatz in dem erwähnten Hauptstücke ist, beweiset er aus dem Begriffe der Völker, daß sie das Recht zu kriegen haben. Es heißt daselbst: *Quia omne imperium est summum atque ἀνυπερδύον, sequitur, ut et plura imperia vel republicæ nemini mortalium subjecta sint. Quumque, qui in communi societate civili non vivunt, in statu naturali vivere dicantur, consequitur sane, 1) ut imperia & republicæ inter se invicem vivant in statu naturali, adeoque 2) in statu æqualitatis & libertatis. Et quia porro in hoc statu læsis nullum, nisi in se ipsis præsidium esse potest, ac proinde unicuique jus est, vim omnem atque injuriam a se propulsandi, idque, quod alter jure*
per-

perfecto debet, vi extorquendi: nemo non videt 3) cuius imperio ac reipublicæ Jus belli omnino competere. Ich gebe aber dem Verfasser vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß man nicht im Stande ist, aus dem Begriffe der Gesellschaften dasjenige, so unter den Völkern rechtmäßig und unrechtmäßig ist, herzuleiten.

Ad §. 42.

In diesem Absatze wird weiter nichts angemerkt, als daß man jetzt im Stande seyn wird einzusehen, warum die allgemeine Rechtsgelahrtheit das Natur- und Völkerrecht genannt worden. Und ich werde nicht nöthig haben, diesen Absatz weitläufig zu erläutern und zu beweisen. Denn indem wir den Begriff der allgemeinen Rechtsgelahrtheit bestimmt, haben wir alle Theile des Naturrechts und das Völkerrecht herausgebracht. Die allgemeine Rechtsgelahrtheit begreift also so wohl das Natur- als Völkerrecht unter sich, und daher wird sie auch das Natur- und Völkerrecht genannt. Nachdem wir nun die Theile der Rechtsgelahrtheit aus einander gesetzt haben: so wollen wir dieselbe in eine Tabelle bringen. Nach dem Sinne des Verfassers muß diese auf folgende Art eingerichtet werden:



Die Rechtsgelahrtheit ist eine Wissenschaft von dem Gesetzen und von ihrer Anwendung auf einzelne freie Handlungen. Diese Wissenschaft ist

entweder eine phi- oder nicht.
losophische

Die allgemeine oder natürliche Rechtsgelahrtheit. Diese gehet

entw. auf den natürl. unbedingten Zustand;
Dieser ist

oder auf den bedingten. Dieser ist

entw. ein Zustand der Einsamkeit.

Die Theorie der Ethik.

oder der natürliche unbedingte gesellschaftliche Zustand

Die Rechtsgelahrtheit schlechthin, *jurisprudentia simpl.*

entw. ein gesellschaftlicher Zustand

Die gesellschaftliche Rechtsgelahrtheit (*jurisprudentia socialis*)
Diese gehet auf die Gesellschaften, und also

oder nicht

entw. auf die Einfache

Jurisprudentia economica specialis.

oder auf die zusammengesetzte. Diese sind

entweder kleinere (die Häuser und Familien). oder größere. Diese

NB. Von diesen handelt man auch in der *Jurispr. econ. speciali.*

sind



sind

entweder bürgerliche Gesellschaften.

Die bürgerliche Rechtsgelahrtheit (*jurisprudencia civilis*). In der bürgerl. Gesellschaft unterscheidet man einen doppelten Zustand: denn der bürgerliche Zustand ist

oder nicht. Und in diesem Falle ist eine größere zusammengesetzte Gesellschaft

entw. die Kirche. oder eine Anarchie.

Das Kirchenrecht. (*jurisprudencia ecclesiastica*.)

Jurisprudencia economica generalis.

entw. ein öffentlicher oder ein privater Zustand

Das allgemeine bürgerl. Recht (*jus civile publicum*) Das private bürgerliche Recht (*jus civile privatum*)

Nach meiner Einsicht aber muß die Tabelle auf folgende Art gemacht werden:

Die philosophische Wissenschaft von den sittlichen Verbindlichkeiten, als solchen, heißt die praktische Weltweisheit. Diese handelt von den sittlichen Verbindlichkeiten.

entw. überhaupt

Die allgemeine praktische Weltweisheit (*philosophia practica universalis*.)

oder insonderheit. Und in diesem Falle sind die Verbindlichkeiten

entw. innere. oder äußere.

Die philosophische Sittenlehre im weitern Verstande,

Das Naturrecht im weitern Verstande.



Die innere Verbindlichkeiten werden betrachtet.

entw. in dem gesellschaftlichen natürlichen Zustande.

Die gesellschaftliche philosophische Sittenlehre (*prudentia socialis*).
Diese gehet

oder in dem natürlichen nicht gesellschaftlichen Zustande.

Die philosophische Sittenlehre im engeren Verstande (*Ethica philosophica sive sic dicta*).

entw. auf den bürgerlichen Zustand

Die philosophische Politik, und diese ist

entw. eine öffentliche oder eine private. (die Staatsklugheit).

oder nicht.

entw. auf den bürgerlichen Zustand

Die philosophische Oeconomie

oder nicht

entw. auf die Kirche oder nicht.

Die philosophische Kirchenklugheit (*prudentia ecclesiastica*). Und diese ist

entweder eine öffentliche

oder eine private.

Die äußere Verbindlichkeiten werden betrachtet

entw. in dem gesellschaftlichen natürlichen Zustande

Das gesellschaftliche Naturrecht (*jus nat. sociale*). Es

II.

oder in dem natürlichen nicht gesellschaftlichen Zustande

Das Naturrecht im engeren Verstande (*jus natura cogens simpl.*)

gehört

II
geht aber

entw. auf den bürgerl. Zustand		oder nicht.		
Das natürl. bürgerl. Recht (<i>Ius nat. politicum f. civile.</i>)	l. publicum.	l. privatum).	entw. auf den öconomischen Zustand	oder nicht.
			Das natürl. öconomische Recht (<i>Ius nat. aconomicum.</i>)	entw. auf die Kirche
			Das natürl. Kirchenrecht (<i>Ius nat. ecclesiasticum.</i>)	
			l. publicum	l. privatum.

Ad §. 43.

In diesem Absätze trägt der Verfasser die Theile der allgemeinen Rechtsgelahrtheit in der Ordnung vor; in der sie in seinem Buche abgehandelt werden. Die allgemeine Rechtsgelahrtheit ist eine philosophische Wissenschaft von den Gesetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen. Woraus klar ist, daß wenn man in den besondern Theilen der allgemeinen Rechtsgelahrtheit ordentlich zu Werke gehen will, man alsdenn vorläufig 1) von den freyen Handlungen und ihrer Sittlichkeit; 2) von den sittlichen Gesetzen und ihrer Verbindlichkeit, und 3) von der Anwendung der Gesetze auf die einzelne freye Handlungen überhaupt handeln muß. Dahero hat der Verfasser seine allgemeine Rechtsgelahrtheit in einen allgemeineren und besondern Theil eingetheilet.

I. In dem allgemeineren Theile (*parte generali*) kommen fünf Hauptstücke vor:

24

1) wird



- 1) wird von den freyen Handlungen der Menschen und ihrer Sittlichkeit gehandelt,
- 2) von der sittlichen Verbindlichkeit,
- 3) von dem Gesetze, und insonderheit von dem natürlichen,
- 4) von der Grösse der Sittlichkeit unserer Handlungen und
- 5) von der sittlichen Zurechnung.

Die drey ersten Hauptstücke beziehen sich auf den einen Theil der Rechtsgelahrtheit, so wir die Rechtswissenschaft genennt haben; und die beyden letztern Hauptstücke gehen auf den andern Theil der Rechtsgelahrtheit im engern Verstande. S. 30.

II. In dem besondern Theile der allgemeinen Rechtsgelahrtheit (*parte speciali*) kommen 8. Abschnitte (*sectiones*) vor:

- 1) die Theorie von der Ethik. Hier sind zwey Hauptstücke zu unterscheiden:
 - a) wird von den Pflichten eines Menschen gegen sich selbst, und
 - b) von den Pflichten gegen Gott gehandelt.
- 2) die Rechtsgelahrtheit schlechthin so genennt.

Diese

Diese wird in 2. Hauptstücken vorgetragen:

a) wird von den unbedingten Pflichten gehandelt, so die Menschen, außer besondern Gesellschaften betrachtet, gegen einander zu beobachten. Und hier kommen 3. Titel vor:

aa) wird von dem jure humanitatis,

bb) von dem Zwangsrechte,

cc) von dem Vertheidigungs- und Kriegsrechte gehandelt.

b) von den bedingten Pflichten, so die Menschen, außer besondern Gesellschaften betrachtet, gegen einander zu beobachten haben. Und hier kommen 6. Titel vor. Es wird gehandelt

aa) von den Pflichten in Absicht auf die Rede,

bb) von den Verträgen und den daher rührenden Rechten,

cc) von dem jure in re und hauptsächlich von der Herrschaft,

dd) von den ursprünglichen Arten, sich ein jus in re, und hauptsächlich ein Eigenthum zu erwerben,

ee) von den abstammenden Arten ein jus in re und hauptsächlich ein Eigenthum zu erhalten, wenn der vorige Herr noch lebt, und

2 5

ff) von



- f) von den abstammenden Arten ein Eigenthum zu erhalten, wenn der vorige Herr gestorben, nämlich von den Testamenten und der successione ab intestato.
- 3) Die besondere Oekonomie. Hier wird gehandelt
- von den verschiedenen Arten, ein Recht auf Personen zu bekommen, und von dem daher entspringenden gesellschaftlichen Rechte,
 - von der ehelichen und väterlichen Gesellschaft.
 - von der herrschaftlichen Gesellschaft.
- 4) Die allgemeine Oekonomie. Hier kommt vor
- das Familienrecht,
 - Successio ab intestato hereditaria & familiaris.
 - die Anarchie.
- 5) Das allgemeine öffentliche Recht, und zwar wird gehandelt
- von der bürgerlichen Gesellschaft, dem allgemeinen öffentlichen und bürgerlichen Rechte überhaupt,
 - von dem allgemeinen öffentlichen Rechte überhaupt, und zwar
 - von der Majestät und deren Rechten,
 - von dem Rechte und den Verbindlichkeiten derjenigen, welche in dem Gebiete der Republik sich aufhalten, und nicht der Landesherren sind.
 - von dem allgemeinen öffentlichen Rechte insonderheit:
 - von den verschiedenen Gestalten der Republiken,
 - von der Erwerbung der Majestät, insonderheit in einer Monarchie,

cc)

- cc) von den Schranken der Majestät, besonders in einer Monarchie.
- 6) Das allgemeine bürgerliche Recht:
- a) von der Natur des allgemeinen bürgerlichen Rechts,
 - b) von dem Rechte der Personen:
 - aa) von den freywilligen Gesellschaften in der Republik,
 - bb) von den nothwendigen Gesellschaften in der Republik.
 - c) von dem Jure ad rem:
 - aa) von den gültigen Bündnissen in der Republik,
 - bb) von den Beteidigungen.
 - d) von dem jure in re:
 - aa) von seinen Arten,
 - bb) von seiner Erwerbung.
 - e) von den Rechtshändeln (jure actionum).
- 7) Das allgemeine Kirchenrecht:
- a) von der Natur der Kirche und des Kirchenrechts,
 - b) von dem allgemeinen öffentl. Kirchenrechte:
 - aa) von der Kirchengewalt,
 - bb) von dem Rechte des Fürsten in Absicht auf die Kirche.
 - c) von dem allgemeinen privaten Kirchenrechte:
 - aa) von dem jure personarum,
 - bb) von dem jure rerum,
 - cc) von dem jure actionum in der Kirche.
- 8) Das allgemeine Völkerrecht:
- a) von der Natur des allgemeinen Völkerrechts,
 - b) von dem unbedingten Völkerrechte:
 - aa)



- aa) von dem unbedingten Völkerrechte in dem Friedenszustande,
- bb) von dem Kriegerrechte der Völker,
- cc) von dem Völkerrechte in Absicht auf die Abgesandte.
- c) von dem bedingten Völkerrechte
 - aa) in Absicht auf die Bündnisse,
 - bb) in Absicht auf das Eigenthum.

Ad §: 44.

Hier wird die Eintheilung des natürlichen Rechts in jus cogens & humanum erklärt, und ihr Verhältniß gegen einander gezeigt. 1) Der Verfasser verspricht, in seinem Lehrgebäude selbst zu beweisen, daß einige Gesetze so beschaffen, daß einer den andern mit Gewalt dazu zwingen kann; daß aber andere Gesetze von der Art sind, daß einer den andern nicht mit Gewalt dazu zwingen kann. Und den Beweis davon werden wir auch mit dem Verfasser unten führen. Weil er uns aber auf Röblers Recht der Natur weist, so will ich die Stelle, welche angezogen wird, hersetzen. Sie lautet differt. prolus. §. IV - XV. folgendergestalt: Disquirendum est, quænam officia, quæ Deus ope naturæ & rationis nobis injungit aliis exhibenda, extorsioni subsunt, & quæ officia necessitatis s. stricta appellari solent. Quicquid officii erga alios nostræ sortis concipimus, illud ex amore proximi intelligimus. Hinc & officia necessitatis, si quæ dentur, ex eodem fonte profluere manifestum est. Dum amor sit coactionis impatiens, clarum est, officia, quatenus ex amore tantum derivantur, ex-

extorqueri non posse, seu extorsionem officiorum erga alios ex solo adversus eos amore non concipi. Officia necessitatis, qua talia ex solo amore erga alios derivari nesciunt. Amorem erga alios deduximus ex studio alios perficiendi, seu ex obligatione dirigendi actiones nostras in aliorum æque ac nostras perfectiones. Hoc fieri potest vel non subtrahendo seu relinquendo aliis bona, quibus jamjam instructi sunt vel augendo eos bonis, quibus destituuntur. Tertium officiorum genus erga alios non concipimus. Præpono, nos a natura, eiusque Auctore ita factos esse, ut eo dispiciamus, ne pereamus, neve misere & calamitose vivamus. Auferas homini facultatem extorquendi ab aliis officia prioris generis, des eidem copiam cogendi alios ad officia alterius generis sibi exhibenda; utroque casu pereundum hominibus, misereve saltē & calamitose vivendum esset & ex consequenti contra legē naturalem palmariam ageretur. Cum nulla alia officia erga alios superfint, sequitur, ut & nulla alia officia eiusdem generis extorsioni subsint, si ex sententia nonnullorum statum ordinarium & regularem spectaveris, qui distinguendus est a statu extraordinario & maxime irregulari, ubi favor necessitatis locum habet. Officia necessitatis sunt, ad quæ sibi præstanda alter alterum cogere potest. Jam cum nobis a natura & nutu creatoris detur copia cogendi alterum, ut nobis non detrahat bona, quibus jamjam instructi sumus: officia necessitatis eo tendunt, ne quis alteri detrahat id boni cuiuscunque, quo eum jamjam ornatum deprehendit. Sic incidimus in



notam characteristicam eamque perpetuam & determinatam officiorum necessitatis, qua posita eorum confusio cum officiis heterogeneis evitari possit. Alterum genus officiorum erga alios eo redit, ut eos augeamus iis bonis, quibus destituuntur, quod cum dependeat ab amore, quo alios complectimur, eadem officia amoris & humanitatis vocantur. „ Der Begriff von den Zwangsgesetzen (legibus cogentibus) und von den inneren Gesetzen in Absicht auf andere (legibus humanis) wird von dem Verfasser auf folgende Art herausgebracht: Die Gesetze sind entweder so beschaffen, daß einer den andern mit Gewalt dazu zwingen kann, oder nicht. Im ersten Falle werden sie Zwangsgesetze und im andern innere Gesetze in Absicht auf andere Menschen (leges humanae s. humanitatis) genannt. Die Wissenschaft von den Zwangsgesetzen heißt das Zwangsrecht (jus cogens); die Wissenschaft aber von den inneren Gesetzen, die wir gegen andere Menschen zu beobachten haben, heißt das innere Recht in Absicht auf andere Menschen (jus humanum s. jus humanitatis). 3. E. Der Gläubiger kann seinen Schuldner mit Gewalt zwingen, die Schulden abzutragen. Folglich gehöret dieses zu dem Zwangsrechte. Sinegen kann ein Mensch, der Geld nöthig hat, nicht den andern mit Gewalt zwingen, ihm Geld zu leihen. Dieses gehöret also zu dem inneren Rechte in Absicht auf andere Menschen. Man möchte wider diese Begriffe des Verfassers verschiedenes einzuwenden haben. a) Wenden einige ein, daß der Begriff von den Zwangsgesetzen zu weit sey, indem er auch auf die innere Gesetze paße. Man sagt, einer kann schon, wenn

es

es gleich unerlaubt wäre, seinen Nächsten zur Beobachtung der inneren Gesetze mit Gewalt zwingen, wenn er nur stärker und mächtiger, als der andere ist. Allein, wer siehet nicht ein, daß der Verfasser durch das Können eine sittliche Möglichkeit versteht? Und also ist seine Meinung diese, daß Zwangsgesetze solche Gesetze sind, zu deren Beobachtung einer den andern von Rechtswegen (jure) zwingen kann. b) Wendet man ein, daß der Begriff von den Zwangsgesetzen auch in Absicht auf die innere Gesetze paße, weil Gott alle Menschen zu der Beobachtung der inneren Gesetze mit Gewalt zwingen könnte. Allein, wenn der Verfasser sagt, daß einer den andern zu der Beobachtung der Zwangsgesetze mit Gewalt zwingen kann: so ist sonnenklar, daß er durch den einen und den andern Menschen verstehe. Und also ist seine Meinung diese, daß Zwangsgesetze solche Gesetze sind, zu deren Beobachtung ein Mensch den andern mit Gewalt von Rechtswegen zwingen kann. Dieser Einwurf hat deswegen nicht viel zu bedeuten. c) Behauptet man, daß der Begriff von den legibus humanis s. humanitatis zu weit sey, indem er auch auf die innere, unvollkommene Gesetze, die wir in Absicht auf Gott und uns selbst zu beobachten haben, paße, da doch diese Gesetze nicht leges humanitatis s. humanæ genannt werden. Und dieser Einwurf ist in der That wichtig, indem man, vermöge des Redegebrauchs der Lehrer des Naturrechts, nur die innere Gesetze, die wir gegen andere Menschen zu beobachten haben, leges humanas s. LL. humanitatis nennen kann. Die Leges humanitatis s. humanæ haben diesen Namen daher bekommen, weil sie mit den officiis humanitatis zu thun ha-



haben. Wer in aller Welt aber will behaupten, daß man officia humanitatis gegen Gott und gegen sich selbst ausübe? Die Höflichkeit ist eine Pflicht, die man nur gegen andere Menschen beobachtet. Will man deswegen die Begriffe von dem jure cogente und humano genau bestimmen, so muß man auf folgende Art zu Werke gehen: Die Gesetze, so die Menschen in Absicht auf einander zu beobachten haben, sind entweder so beschaffen, daß ein Mensch den andern mit Gewalt von Rechts wegen zu der Beobachtung derselben zwingen kann oder nicht. Im ersten Falle werden sie Zwangsgesetze, im andern Falle aber innere Gesetze in Absicht auf andere Menschen (leges humanae) genannt. Hieraus ist klar, was das jus cogens und humanum sey. 2) Wenn gleich das jus nat. cogens und humanum sehr voneinander unterschieden sind: so leistet doch dieses denjenigen einen unvergleichlichen Nutzen, welche sich auf jenes legen wollen, weil die meisten Lehren von dem jure nat. cogenti aus den Lehren des juris nat. humani hergeleitet, und durch diese bestimmt werden. Derowegen macht sich der Verfasser anheischig, sowohl das jus nat. humanum, als cogens zu erklären. Ich gebe gerne zu, daß das jus nat. cogens und humanum eine sehr genaue Verbindung mit einander haben, wie solches bey vielen Wahrheiten des Zwangsrechts unten offenbar erhellen wird. Allein nichts desto weniger würde man ordentlicher verfahren, wenn man das jus humanum in der philosophischen Moral im weitern Verstande abhandelte, und könnte man also in dem Rechte der Natur auf diese sich berufen, und dieselbe daselbst voraussetzen, ohne daß unsere Erkenntniß des Naturrechts dar-

un-

unter einem Schaden leiden sollte. Man vergleiche meinen §. 34, 35. Was in der Anmerkung des Verfassers bey diesem Spho vom jure gentium humano gesagt wird, haben wir bey dem §. 41. erinnert.

Ad §. 45.

Der Verfasser bemerkt in diesem Absatze, daß er die angeführte Wissenschaften auf die Art abzuhandeln Willens sey, daß er die Regeln der Klugheit hier weglassen werde, welche den Weg zur Beobachtung der Pflichten, die in der allgemeinen Rechtsgelahrtheit vorgeschrieben werden, lehren, indem die philosophische Moral, die Politick und die oeconomia moralis mit den Regeln der Klugheit sich beschäftigen. Wenn man hiermit meinen §. 34, 35. u. s. w. vergleicht, habe ich nichts weiter hier zu erinnern, als die Begriffe des Verfassers von der philosophischen Moral, Politick und sittlichen Oekonomie her zu setzen. Er gehet auf folgende Art zu Werke: Die philosophische Moral ist eine Wissenschaft, die Mittel zu einer immerwährenden Glückseligkeit der Seelen wohl anzuwenden (in omni sc. statu). Nun kann solches geschehen 1) in der Republik, daher entspringt die Politick, als welche eine Wissenschaft ist von den Regeln der Klugheit, die Glückseligkeit der Republik zu befördern; 2) in einer kleinern Gesellschaft, und da schreibt uns die Oeconomia moralis Regeln der Klugheit vor. Man wird aus den von mir angezogenen Sphis im Stande seyn, diese Erklärungen des Verfassers zu beurtheilen.



Endlich kommen wir zu dem Nutzen der allgemeinen Rechtsgelehrtheit. Der Verfasser zeigt erstlich den Nutzen dieser Wissenschaft in Absicht auf einen Gottesgelehrten; und wir müssen gesehen, daß es ein erbarmenswürdiger Gottesgelehrter ist, der nicht eine gründliche Erkenntniß des Naturrechts besitzt. Die Rechtsgelehrten sehen heut zu Tage mehrentheils ein, daß, wofern sie nicht Rabulisten und elende juristische Stümper werden wollen, sie alsdenn sich aus allen Kräften auf das Naturrecht legen müssen. Allein die Gottesgelehrten sind nicht alle der Meinung, daß diese Wissenschaft ihnen unentbehrlich sey, da doch nichts gewisser ist, als dieses: 1) wett Gott sowohl der Urheber des Naturrechts, als auch der heiligen Schrift ist, und er sich niemals selbst widersprechen kann: so ist's unmöglich, daß das Naturrecht der heiligen Schrift wirklich widersprechen kann. Nichts desto weniger giebt es viele Scheinwidersprüche (contradictiones apparentes) zwischen dem Naturrechte und der heiligen Schrift, und diese sind öfters so beschaffen, daß man gar nicht im Stande ist, sie ordentlich und bindig zu heben, wofern man nicht eine gründliche und zusammenhängende Erkenntniß des Naturrechts besitzt. Wer sich hiervon überzeugen will, der überlege nur die Lehre von der Ehe, vom Morde, von den verbotenen Graden, von der Zurechnung, von dem Rechte des Fürsten in Absicht auf die Kirche, und was bey dem Ausgange der Iraeliten aus Egypten vor sich gegangen, u. s. w. 2) Ja, daß ich von dem unglaublichen Nu-

Nutzen des Naturrechts in der theologischen Moral nichts spreche, so kann man in der Dogmatik gar nicht fortkommen, wofern man nicht eine deutliche Einsicht in das Naturrecht hat. In der Lehre von der Zurechnung der Sünde Adams, wenn man sie deutlich und gründlich verstehen soll, muß man gewiß eine deutliche Erkenntniß von der Einwilligung haben, und deren Arten, von der weitläufigen Lehre des Naturrechts, von der Zurechnung und den damit verknüpften Wahrheiten. Eben dieses muß man behaupten, in Absicht auf die Lehre von der Rechtfertigung. Sieht man auf die Lehre von der Ehe Achtung, auf die Ursachen der Ehescheidung u. s. w. so wird man gewiß einsehen, daß einer sehr schlecht in dieser Lehre fortkommt, wofern er nicht aus dem Rechte der Natur das Wesen der Ehe gelernet; daß ich hundert anderer Lehren des Naturrechts nicht erwähne, die in die geoffenbarte Gottesgelahrtheit einen sehr großen Einfluß haben.

3) Weil das Naturrecht einen so großen Einfluß in die Lehre unserer Gottesgelahrtheit von der Ehe und den verbotenen Graden hat: so erbhellet, daß solche Gottesgelehrten, welche Mitglieder von einem geistlichen Consistorio seyn wollen, vor allen andern sich auf das Naturrecht legen müssen.

Ad §. 47.

Zweytens wird der Nutzen des Naturrechts in Absicht auf das besondere öffentliche Recht (jus publicum particulare) gezeigt. Das besondere öffentliche Recht handelt von den Rechten eines bestimmten Landesherren, in so fern er als ein Lan-

R 2

des



bessere betrachtet wird, und von den Verbindlich-
 keiten seiner Unterthanen gegen denselben, in so fern
 diese Rechte und Verbindlichkeiten besondere einzel-
 ne Handlungen zum Grunde legen; z. E. das öf-
 fentliche deutsche und dänische Recht. In dem be-
 sondern öffentlichen Rechte werden die Wahrheiten
 des allgemeinen öffentlichen Rechts durch die beson-
 dere Einrichtung einer Republik, durch ihre Lage,
 durch verschiedene Verträge und einzelne Handlun-
 gen mehr bestimmt. Weil man nun nicht die be-
 sondere Bestimmungen (*determinaciones específicas*)
 verstehen kann, wofern man keine deutliche Er-
 känntniß desjenigen, welches bestimmt wird, be-
 sitzt: so ist offenbar, daß keiner von einem beson-
 dern öffentlichen Rechte eine ordentliche und gründ-
 liche Erkänntniß bekommen wird, der sich nicht
 vorher das allgemeine öffentliche Recht wohl be-
 kannt gemacht. Es giebt Publicisten, welche ganz
 anderer Meinung zugethan sind. Diese bilden sich
 ein, daß man nichts als die Reichshistorie zu wis-
 sen nöthig habe, wenn man ein Publicist werden
 wolle. Allein mit solchen Publicisten muß man
 allerdings ein gerechtes Mitleiden haben. Es ist
 wahr, daß die Historie demjenigen unentbehrlich ist,
 welcher sich auf ein besonders öffentliches Recht le-
 gen will, und ich bin versichert, daß ein bloßer
 Weltweiser, der keine ordentliche Erkänntniß der
 Historie hat, einen schlechten Felden in dem beson-
 dern öffentlichen Rechte abgeben wird. Allein ich
 bin eben so sehr überzeugt, daß ein bloßer historis-
 scher Publicist eine elende Kreatur sey, so keine
 gründliche, sondern nur eine seichte und zusammen-
 gestoppelte Erkänntniß des öffentlichen Rechts hat.

Wenn

Wenn es wahr ist, daß die besondere bestimmte Wahrheiten nicht deutlich und gründlich erkannt werden können, ohne die allgemeinere Wahrheiten deutlich einzusehen, worunter jene enthalten sind; wenn es wahr ist, daß der Landesherr in einer bestimmten Republik Rechte hat, die einzelne Handlungen voraussetzen: so wird man mir gestehen, daß derjenige Publicist am vernünftigsten handelt, und es am weitesten in dem besondern öffentlichen Rechte bringen wird, welcher das allgemeine öffentliche Recht mit der Historie verbindet. Will man sich von dem Nutzen und der Nothwendigkeit des allgemeinen öffentlichen Rechts in dem besondern lieber durchs Ansehen großer Gelehrten, als durch Gründe der Vernunft überzeugen lassen: so lese man die Worte des Geheimenrath Böhmers, welcher in der Vorrede zu seiner introduction in jus publicum universale spricht: Jura, quæ statum publicum quarumcunque rerumpublicarum dirigit duplicis esse generis, in vulgus notum est, universalia sc. & particularia, ita ut hæc quidem cuius Reipublicæ propria, illa vero omnibus sint communia. Cum vero particularia tantum universalibus superaddita sint: inde statim apparet, fundamentum omnium quæstionum, quæ huc spectant ex universali, hoc est, jure naturæ petendum esse; & ita in addiscendo jure publico particulari initium ab universali esse faciendum. Quemadmodum vero in jure privato hæc inversa methodus ab eruditioribus jam notata est, quod plerique, derelicto studio juris naturalis, statim scita particularia juris Romani & Germanorum excolere stu-



deant: ita eadem fata in plerisque Academiis studium juris publici hactenus habuit, ut qui hisce se dederunt, illotis manibus illud aggressi fuerint, satis esse putantes, si leges publicas fundamentales & observantias imperii, ut vocant, summo studio evolverent, de quibus tamen digne judicare haud possunt, si fundamenta omnium rerumpublicarum, nexum civilem, statum eorundem varium & quae huc spectant, susque deque habuerint. Et qui aliter fieri potuit, cum publici juris Doctores, quibus disciplina ejusmodi jurium universalis accommodata esse debebat, illam vel contemnant, vel ut superfluum & minus necessariam judicent.

Weil ich diese Stelle als eine nöthige Ermahnungs- und Bußpredigt für viele Rechtsgelehrten angesehen: so habe ich kein Bedenken getragen, sie ganz herzusetzen. Man vergleiche hiermit *Huberum de jure Civit. Lib. 1. S. 1. Cap. 1. n. 12.* wo es heißt: *Sine publico jure gentium (i. e. universali) neque Romanum neque Germanorum aut ullius populi proprium jus publicum solide collocari vel comprehendi potest.* Siehe auch *Godofr. Ernest. Frischii jus publ. univers. §. 12, 13, &c.*

Ad §. 48.

Das Natur- und Völkerecht hat drittens auch seinen unvergleichlichen Nutzen in Absicht auf die Zwistigkeiten, welche unter Fürsten und Königen entstehen. Fürsten und Könige sind keines Menschen Unterthanen, sondern befinden sich in dem Zustande der Gleichheit und Freyheit. Folglich müssen

müssen alle ihre Zwistigkeiten aus dem Rechte entschieden werden, welches sie mit einander gemein haben. Wer weiß aber nicht, daß dieses Recht kein anders, als das Natur- und Völkerrecht sey? Es ist also offenbar, daß die Zwistigkeiten der Fürsten bloß aus dem Natur- und Völkerrechte entschieden werden müssen; und wer will denn an dem Nutzen des Natur- und Völkerrechts in dieser Absicht zweifeln? Vor Zeiten, wenn große Herren Streitigkeiten mit einander bekamen, war es Mode, seine Zuflucht zu dem Corpore jur. justin. zu nehmen, um daraus zu entscheiden, was unter großen Herren Rechtens wäre. Und wenn der Kaiser Justinianus der Oberherr aller Könige und Fürsten wäre: so ließ sich das Ding wohl thun. Allein da die Könige und Fürsten in dem Zustande der Freyheit leben: so siehet man leicht ein, daß man thöricht und lächerlich handelt, wenn man diese aus dem Corpore juris justin. verbinden, und ihre Streitigkeiten daraus entscheiden will. Der Geheimrath *Heineccius* hat in seiner Vorrede zu seinen elem. juris. nat. & Gent. viele schöne Gedanken, welche hieher gehören und gelesen zu werden verdienen.

Ad §. 49.

Was viertens das besondere bürgerliche Recht betrifft, so ist offenbar, daß der Gesetzgeber hier das Naturrecht auf die besondere Beschaffenheit seiner Unterthanen anwendet, und dasselbe genauer durch den Zustand der Republik bestimmt. Weil nun das besondere nicht ohne deutliche Erkenntniß des allgemeinem hinreichend erkannt werden kann:

so

so erblicket, daß das Naturrecht in dem besondern bürgerlichen Rechte einen unbeschreiblichen Nutzen habe. Tausend Fälle kommen im gemeinen Leben vor, die nicht in den bürgerlichen besondern Gesetzen berührt werden, da man seine Zuflucht zu dem Naturrechte nehmen muß. Ohne das Naturrecht ist's unmöglich, die natürliche Billigkeit in dem Gerichte zu beobachten, die Zurechnung der Handlungen richtig anzustellen, und alle vorkommende Fälle gesetzmäßig zu entscheiden. Was für ein Elend ist es also, wenn einer die besondere bürgerliche Gesetze erklären, und auf einzelne Handlungen anwenden soll, der nicht eine gründliche Erkenntniß des Naturrechts besitzt? Und man kann allerdings dem Verfasser Recht geben, wenn er behauptet, daß die Unwissenheit des Naturrechts die Quelle der Lejulejorum sey. Denn ein Lejulejus heißt ein solcher, welcher zwar die Worte der Gesetze weiß, aber nicht den wahren Verstand und Grund derselben einseheth. Weil man nun nicht den wahren Verstand und den Grund der bürgerlichen besondern Gesetze ohne Naturrecht deutlich einseheth: so muß man allerdings behaupten, daß die Unwissenheit im Naturrechte die Lejulejos gebähre. Weil man ferner die besondere bürgerliche Gesetze nicht gehörig auf einzelne Handlungen anwenden kann, wosfern man nicht das Naturrecht versteheth: so ist klar, daß auch die Unwissenheit des Naturrechts die Rabulisten hervorbringe, wenn man durch diese Leute solche versteheth, welche nicht gehörig die Gesetze auf die freye Handlungen anzuwenden wissen. Versteheth man aber durch einen Rabulisten einen solchen Menschen, welcher eine

Fer.

Fertigkeit hat wider besser wissen die Gesetze unrechtmäßig auf die freye einzelne Handlungen anzuwenden: so kann man eben nicht sagen, daß die Unwissenheit des Naturrechts die Rabulisten gebähre, indem es böshafte Leute sind, welche wider ihre bessere Erkenntniß handeln. Siehe Köhlers I. N. §. 395. Scholl. & Coroll. Jedoch gebe ich zu, daß eine deutliche, überzeugende und lebendige Erkenntniß des Naturrechts weder mit einem Lejulejo, noch mit einem Rabulisten bestehen kann. Das übrige, was in diesem Absätze vorkömmt, haben wir oben beygebracht.

Ad §. 50.

In diesem letzten Absätze kömmt fünfrens der Nutzen des Naturrechts vor, 1) in den besondern Kirchenrechten, welche von der Historie gewisser Kirchen, von ihrer Lage und gewissen Bündnissen abhängen, und 2) in dem willkührlichen Völkerrechte, so sich auf gewisse Bündnisse und Gewohnheiten einzelner Völker gründet. Wenn man weiß, daß das Naturrecht a) das allgemeine Kirchenrecht und b) Völkerrecht unter sich begreift: so wird man sich sehr leicht von dem Nutzen des Naturrechts in dem besondern Kirchenrechte und in dem willkührlichen Völkerrechte überzeugen können. und wenn wir das allgemeine Lehn- und Kriegsrecht werden in Ordnung gebracht haben: so sind wir ebenfalls überführet, daß diese in dem besondern Lehn- und Kriegsrechte ihren großen Nutzen haben werden. Von dem Nutzen des Naturrechts kann man auch des Prof. Lehmanns dissert. de jure nat. generatim,



ratim, ac speciatim de praesenti illius compo-
dio sc. PVFFENDORFII Libr. II. de officio
hominis & civis nachlesen.

Ende des ersten Theils, oder der vorläufigen
handlung des Natur- und Völkerrechts.

