Erläuterungen des Lehrbegriffs des Naturrechts.

Herausgegeben von

Georg Rau,
der sämmtlichen Rechte Doktor.

Theoretischer Theil.

Wien,
bey Anton Gaßler.

1794.

Einleitung
in
die Naturrechtswissenschaft.

Naturrechtswissenschaft in der weitläuftigen Bedeutung ist die Wissenschaft der natürlichen Sittengesetze, verbunden mit der Fertigkeit dieselben zu beweisen, und die vorkommenden Fälle darauf anzuwenden. Sie hat, wie sie hier vorgetragen wird, zween Theile, den theoretischen und den praktischen. Im theoretischen werden die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der natürlichen Sittengesetze; in dem praktischen aber die natürlichen Pflichten nach deren bekannter Klassifikation gegen Gott, gegen sich selbst, und gegen andere behandelt. Der Zusammenhang des theoretischen Theils, oder der ersten sieben Hauptstücke ist dieser: Um die natürlichen Sittengesetze gründlich kennen zu lernen, ist nothwendig sich erst mit der Natur und der Bestimmung des Menschen bekannt zu machen. Daher das erste Hauptstück: Von der Natur überhaupt, von der menschlichen Natur insbesondere, von den Bestimmungen,

Neigungen des Menschen, und dessen moralischen Zustande. Im zweyten Hauptstücke wird nach vorausgeschickter Lehre von der Sittlichkeit der Handlungen, der Begriff von der Verbindlichkeit, von dem Gesetze überhaupt, und den natürlichen Sittengesetzen insbesondere auseinander gesetzt, und deren Daseyn erwiesen. Da die natürlichen Sittengesetze hier systematisch behandelt werden, und kein System sich ohne Principien denken läßt: so werden im dritten Hauptstücke die Principien, nebst den Eigenschaften der natürlichen Sittengesetze vorgetragen. Aus welchen im vierten Hauptstücke die natürlichen, angebornen, ursprünglichen Rechte der Menschheit abgeleitet werden. Im fünften Hauptstücke wird gezeigt, daß es Grade der Sittlichkeit und der Zurechnung gebe, welche letztere, wenn sie auch von Niemand andern, doch von dem eigenen Gewissen eines jeden Menschen vorgenommen wird. Im sechsten Hauptstücke wird der Umfang, und der Nutzen der Naturrechtswissenschaft, und im siebenten Hauptstücke die Litterärgeschichte derselben behandelt.

Erstes Hauptstück.

Von der Natur und von dem moralischen Zustande der Menschen.

§. 1.

Das Wort Natur ist soviel befassend, und wird in so verschiedenen Bedeutungen genommen, daß es schwer scheint, einen allgemeinen Begriff davon anzugeben. So viel ist gewiß, daß es von dem Worte natura kömmt, und Servius a) hat es von nasci facio abgeleitet. Seinem Ursprunge nach würde also das Wort Natur so viel heissen, als das, was etwas entstehen macht, eine Wirkung hervorbringt. Wenn man auf den Sprachgebrauch Rücksicht nimmt, so scheint er mit dem erst angegebenen Begriffe der Natur übereinzustimmen. Denn wenn man sich bemühet, die Natur eines Wesens aufzudecken; so sieht man auf die Kräfte, auf die Wirkungen, und auf die Bestimmungen des Wesens, dessen Natur man bestimmen will. So verfährt der Naturforscher, wenn er die Natur einer Pflanze, eines Thiers, eines Minerals u. d. gl. ausfindig machen will, wie es ohnedieß bekannt ist. Man kann daher sagen, die Natur eines Wesens sey der Inbegriff seiner innern Bestimmungen, seiner Wirkungen, sie sey die innere Kraft des Wesens. In der That

läßt sich diese Erklärung auch durch die Etymologie, durch den Sprachgebrauch, durch die Uebereinstimmung der Schriftsteller rechtfertigen, und auch die übrigen Bedeutungen des Worts Natur, schließen sich zuletzt an diese Erklärung an.

a) Ad Virgil. Georg. II. 49.

§. 2.

Ob die natürlichen Sittengesetze bloß aus der Natur des Menschen allein, oder auch zugleich aus der Natur eines höchsten Wesens erklärt werden könnten, und sollten, ist man noch nicht allgemein einig. Hier geschieht beydes, und daher wird zuerst das Daseyn einer ewigen Natur erwiesen. Alle bisher aufgefundenen Beweise, das Daseyn einer ewigen Natur darzuthun, lassen sich nach Kant in seiner Critik der reinen Vernunft, S. 618. auf den cosmologischen, ontologischen und physicotheologischen zurückführen. Der cosmologische besteht darin, daß man aus dem Daseyn des Weltalls auf das Daseyn des Urhebers desselben schließt. Er wird so geführt: gebe es keine ewige Natur, so müßte dieses Weltall, diese nun existirende Dinge entweder ein Nichts, oder sie müßten sich selbst hervorgebracht haben. Beydes ist widersprechend. Ein Nichts kann nicht etwas hervorbringen, eben weil es Nichts ist, folglich keine wirksame Kraft hat. Sich selbst kann etwas auch nicht hervorbringen, weil es, um hervorbringen, also wirken zu können, schon da seyn müßte, aber auch noch nicht da seyn müßte, weil es sich erst hervorbringen sollte. Es gibt also eine ewige Natur, die alles dieses hervorgebracht hat.

§. 3.

Diese ewige Natur ist auch nothwendig. Denn wäre sie zufällig d. h. könnte sie existiren, oder auch

nicht existiren, und wäre sie daher hervorgebracht worden, so würde man immer fragen können, von wem? und so lange man bey zufälligen Dingen stehen bliebe, würde man auf diese Frage keine befriedigende Antwort erhalten; weil man von jedem zufälligen Wesen fragen kann, von wem es hervorgebracht worden sey. Nur ein nothwendiges Wesen, das nicht anders seyn kann, ist vermögend, uns bey jener Frage zu beruhigen, und ein solches Wesen muß die ewige Natur selbst seyn, eben weil sie ewig ist. Sie existirt daher durch ihre eigene Wesenheit und Energie, und ist ein selbstständiges, von allen anderen Wesen unabhängiges Wesen (Ens a se).

§. 4.

Sie ist auch unveränderlich; denn da sie nothwendig ist (§. 3.), so müssen auch alle ihre Bestimmungen nothwendig, und daher unveränderlich seyn. Eben deßwegen ist sie auch einfach; denn was zusammen gesetzt ist, kann verändert werden, so und auch anders seyn. Sie ist unermessen, unbegränzt, hat alle Vollkommenheiten ohne Grad; weil sonst noch etwas hinzukommen könnte, aber dann schon nicht unveränderlich wäre; eben deßwegen ist sie auch unendlich; und endlich ist sie auch einzig, welches theils aus der Einheit, und der wunderbaren Harmonie, die wir hienieden wahrnehmen, theils auch daraus zu entnehmen ist, weil wir zur Befriedigung unserer Vernunft mehr nicht als ein solches Wesen nöthig haben, wenn wir nicht die Dinge ohne Noth vervielfältigen wollen.

§. 5.

Dieses Weltall ist diese ewige Natur nicht; weil ihm offenbar alle die Eigenschaften derselben (§. 3. et 4.) mangeln.

§. 6.

Aus der nämlichen Ursache sind auch die Urbestandtheile dieses Weltalls die ewige Natur nicht. Zudem ist es auch wider alle Erfahrung, daß organisirte, lebende und so gar vernünftige Wesen aus einem zufälligen Zusammenstosse entstehen sollten. Es gibt also ein ewiges (§. 2.) nothwendiges, selbstständiges, unabhängiges (§. 3.) unveränderliches, unermeßliches, unbegränztes, vollkommenstes, unendliches, einziges Wesen (§. 4.) und dieses Wesen nennen wir Gott.

§. 7.

Der ontologische, oder metaphysische Beweis, das Daseyn Gottes darzuthun, besteht darin, daß man mittels desselben von der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens auf dessen Existenz schließt; man sagt: ein vollkommenstes Wesen sey möglich, weil es möglich ist, daß alle Realitäten beysammen seyn, da sie einander nicht widersprechen, die Existenz sey auch eine Realität; sobald also ein vollkommenstes Wesen möglich ist, existire es auch schon. Allein, wenn man auch (wider Jakob in seiner natürlichen Theologie) zugeben wollte, daß die Existenz eine Realität, und nicht bloß eine andere Relation auf die Vorstellung des Wesens sey, so scheint doch keine nothwendige Folge zu seyn, daß das Wesen wirklich, auch ausser unsern Gedanken existire, weil die Existenz nebst den übrigen Vollkommenheiten des Wesens mitgedacht werden kann, oder muß. Faßlich wenigstens ist dieser Beweis nicht für jedermann. Faßlicher ist der physicotheologische Beweis, mittels dessen man aus der Regelmässigkeit des Weltalls auf dessen Urheber schließt, weil jedes regelmässige Wesen der Abdruck der Ideen des Künstlers ist *). Der historische Beweis für das Daseyn Gottes wird so geführt: man sagt, alle Völker haben ein höchstes Wesen erkannt,

also existirt es. Allein fehlten uns gleich die Data nicht, ob wirklich alle Völker ein höchstes Wesen erkannt haben, so gibt es ja auch allen Völkern gemeine Irrthümer. Der politische Beweis endlich wird daher genommen, daß man auf das Daseyn Gottes daraus schließt, weil es sowohl für einzelne Menschen, als für ganze Gesellschaften sehr nützlich sey, daß es einen Gott gebe.

*) Selbst gegen den cosmologischen, ontologischen und physicotheologischen Beweis, so schön diesen letzten auch Platner in seinem Gespräch über Atheism ausgeführt hat, hat Kant in seiner Critik der reinen Vernunft S. 620 u. f. 2te Aufl. Zweifel aufgeworfen. Er sagt, sie geben keine apodiktische Gewißheit von dem Daseyn Gottes. Er geht von da aus, daß er ehe die Moral festsetzt, und dann auf dieselbe die Theologie gründet.

§. 8.

Sowohl Gott, als die Welt werden Naturen genannt, Gott, weil er alles hervorgebracht hat. Die Welt, weil auch sie immer etwas durch ihre innere Kräfte hervorbringt.

§. 9.

Wenn man das Wort Natur auf erschaffene Dinge anwendet, so unterscheidet man die Allnatur, den Inbegriff der Kräfte aller erschaffenen Wesen, von der besondern Natur, von der innern Kraft eines jeden einzelnen Wesens, weil jedes einzelne Wesen eine besondere Bestimmung hat, besondere Wirkungen hervorbringt. So hat der Mensch eine andere Natur als das Thier, dieses eine andere, als die Pflanze u. s. w. Weil indessen alle die verschiedenen Kräfte der besondern Wesen dennoch mit einander harmoniren, so kann man sie als eine Summe der Kräfte, als ein Ganzes ansehen, und

dieses Ganze, die Summe der Kräfte, aller erschaffenen Wesen ist die Allnatur oder die allgemeine Natur. Die besondere Natur wird bald für die innere wirksame Kraft eines Wesens, wie wenn man sagt, die Existenz des Weltalls ist aus der Natur Gottes begreiflich, bald für die Grundbestimmung, oder existirende Wesenheit eines Dinges, wie wenn man sagt, das Feuer dehnt vermög seiner Natur die Körper aus, bald endlich für die bloß mögliche Wesenheit für den blossen Begriff eines Wesens genommen, wie wenn man sagt, der Cirkel ist seiner Natur nach rund.

§. 10.

Natürlich überhaupt genommen wird daher alles das heissen, was sich aus der Natur aller Dinge begreifen, und erklären läßt, wie wenn man sagt, dieß, oder jenes sey eine natürliche Erscheinung, es sey natürlich, daß das Feuer brenne. Was also immer aus der Wesenheit eines Dinges, und dessen ersten Begriffe, oder aus dessen Existenz, oder aus dessen wirksamen Kraft sich erklären läßt, ist natürlich, und zwar schlechterdings, unbedingt natürlich, was sich schlechterdings, ohne alle Voraussetzung aus der Natur eines Dinges erklären läßt, oder nur bedingt natürlich, was sich nur unter einer gewissen Voraussetzung aus der Natur eines Dinges erklären läßt. Das unbedingt natürliche ist entweder wesentlich natürlich, wenn es in der Natur eines Dinges dergestalt gegründet ist, daß es sich unbeschadet der Wesenheit des Dinges davon nicht trennen läßt, oder bloß natürlich, wenn es zwar in der Natur eines Dinges gegründet ist, jedoch sich von demselben trennen läßt, ohne daß es deswegen aufhörte, dieses nämliche Ding zu seyn. Von dem natürlichen überhaupt unterscheidet sich das Zufällige, das

sich nicht aus der Natur eines Dinges, sondern nur aus einer That erklären läßt.

§. 11.

Die Natur des Menschen besteht darin, daß er ein vernünftiges Thier sey. Denn nur dadurch, daß er ein Thier ist, unterscheidet er sich von den übrigen Körpern, den Pflanzen, Bäumen, Planeten, und künstlichen Maschinen. Von den übrigen Thieren aber unterscheidet er sich durch seine Vernunft, die er vor ihnen voraus hat. Er ist ein sinnlich vernünftiges Wesen.

§. 12.

Der Mensch ist also ein Thier d. i. ein aus einem organisirten Körper, und einer Seele zusammengesetztes sinnliches Wesen, das zugleich Vernunft hat (§. 11.) Was sich daher immer aus diesen Begriffen wird ableiten, begreifen, und erklären lassen, wird dem Menschen natürlich seyn (§. 9. u. 10). Die Natur des thierischen Körpers besteht nach Leibnitz darin, daß er eine mechanisch pyrabolisch hydraulische Maschine sey. Eine Maschine, weil er ein zusammengesetztes, zu Bewegungen und Veränderungen geschicktes Wesen ist. Eine mechanische, weil einige Bewegungen in demselben auch durch den Druck, und durch die Schwere geschehen. Eine pyrabolische, weil andere Veränderungen darin auch durch Hitze und Wärme vor sich gehen. Eine hydraulische, weil ein Theil der Veränderungen auch durch flüssige Materien bewirkt wird.

§. 13.

Dem Körper ist natürlich, daß er gesund sey. Man sagt, er sey gesund, wenn alle seine Gliedmassen zu den gehörigen, ihnen bestimmten Verrichtungen geschickt sind. Sind sie dazu nicht geschickt, so sagt man, er sey krank. Ohne Zweifel müssen diese Verrichtungen der Gliedmassen, und die dabey vor sich gehenden Bewegungen auf

eine gewisse Art und Weise geschehen. Diese Art und Weise wird man ja in der Heilkunde durch Worte, durch einen Satz ausdrücken können. Ein Satz, welcher lehret, auf welche Art und Weise etwas geschehen müsse, heißt eine Regel. Es ergibt sich daher von selbst, daß schon jede Bewegung des Körpers nach gewissen Regeln geschehen müsse.

§. 14.

Auch dem Körper schreibt man Vollkommenheit zu. Es ist daher nöthig, diesen Begriff zu entwickeln. Wenn mehrere unter einander verbundene Dinge, eines und eben dasselbe zu bewirken abzielen: so stimmen sie überein, widrigens mißstimmen sie. Eine zweckmässige Uebereinstimmung des mannigfaltigen zu einem gewissen guten Endzwecke, heißt besonders bey zusammengesetzten Wesen, eine Vollkommenheit. Denn bey einfachen Wesen heißt schon eine Realität, eine einzelne wesentliche Bestimmung, Vollkommenheit. Die Mißstimmung des mannigfaltigen zum Endzwecke heißt Unvollkommenheit. Die Vollkommenheit wird verschieden eingetheilt, und zwar, wenn man auf die Eigenschaften eines Wesens Rücksicht nimmt, in eine wesentliche, die Uebereinstimmung der wesentlichen, in eine natürliche, die Uebereinstimmung der natürlichen, und in eine zufällige, die Uebereinstimmung der zufälligen Eigenschaften eines Wesens a). Sieht man auf den Grund, woraus sich die Vollkommenheit erklären läßt, so ist sie eine einfache, die Uebereinstimmung des mannigfaltigen, die sich nur aus einem bestimmten Grunde erklären läßt, oder eine Zusammengesetzte, die Uebereinstimmung des mannigfaltigen, die sich aus mehreren Gründen erklären läßt. b) In sofern die Vollkommenheit vermög der Natur eines Wesens, vermög seiner Existenz vorhanden ist, heißt sie eine verneinende (pri-

vativa) ist sie aber nicht vermög der Natur und Existenz eines Wesens vorhanden, so heißt sie eine bejahende (positiva) Vollkommenheit. c) Endlich ist die Vollkommenheit eine innere, wenn der Zweck derselben in dem Wesen selbst ist, und von demselben bemerkt wird, oder eine äussere, wenn der Zweck derselben, ausser dem Wesen sich befindet, und von demselben nicht bemerkt wird. Nur Geister sind einer innern Vollkommenheit fähig. Diesen Arten der Vollkommenheit sind eben so viele Arten der Unvollkommenheit entgegengesetzt. Nur eine wesentliche Unvollkommenheit gibt es in dem Verstande nicht, als sie der wesentlichen Vollkommenheit eines Wesens entgegengesetzt werden könnte, weil jedes Wesen, damit es sey, seine wesentliche Vollkommenheit haben muß. Aber in dem Verstande, daß alle zufälligen Wesen eingeschränkt sind; was gewiß eine Unvollkommenheit ist, gibt es auch eine wesentliche Unvollkommenheit.

a) Welche Eigenschaften einem Dinge wesentlich, natürlich oder zufällig seyn, läßt sich aus dem abnehmen, was §. 10. vorkömmt. b) Im Menschen soll eine zusammengesetzte Vollkommenheit, in Rücksicht der Seele nämlich, und in Rücksicht des Körpers seyn. c) Die wesentliche und natürliche Vollkommenheit gehört also zur verneinenden, die zufällige aber zur bejahenden.

§. 15.

Um vollständig beurtheilen zu können, was gut, oder Uebel sey, muß man auf die Zwecke sehen, mit welchen etwas übereinstimmen soll. Von welchen (§. 59.) gehandelt wird. Ueberhaupt heißt Gut, was Vollkommenheit bewirkt; Uebel, was Unvollkommenheit verursachet. Alles, was man in einem Wesen antrift,

was auf dasselbe einen Einfluß hat, in ihm eine Veränderung hervorbringt, ist entweder Gut oder Uebel, es gibt kein Mittel; weil alles dieses mit dem Wesen entweder übereinstimmt, oder nicht übereinstimmt, und daher entweder Vollkommenheit oder Unvollkommenheit bewirkt. Es müßte sonst zwischen seyn, und nicht seyn ein Mittel geben.

§. 16.

Der Mensch ist ein Thier (§. 11.) hat eine Seele (§. 12.). Die Natur der Seele bestehet darin, daß sie ein Wesen ist, das sich Vorstellungen macht, das Wohlgefallen und Mißfallen empfindet, das in dem Menschen begehrt, oder verabscheut, oder nach Wolf ein Wesen, das sich seiner selbst, und der ausser ihm befindlichen Dinge bewußt ist. In so fern man sich seiner selbst, und der ausser uns befindlichen Dinge bewußt ist, denkt man. Die Seele ist also ein Wesen, welches denkt. Die Seele des Menschen, um deren Natur uns hier vorzüglich zu thun ist, hat daher Vermögen, und zwar niedere, die sie mit der Seele eines unvernünftigen Thieres gemein hat, und höhere, die ihr allein eigen sind. Beyde sind entweder Erkenntnißvermögen, wodurch sie sich gegenwärtige, oder abwesende Dinge vorstellt; oder Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen, vermöge dessen sie sich bestrebt angenehme Ideen an sich zu bringen, und unangenehme von sich zu entfernen. Die Erfahrung lehret, daß sie alle diese Vermögen habe. Zu dem niedern Erkenntnißvermögen gehört 1) das Empfindungsvermögen, ein Vermögen sich Dinge mittels der in den Organen gemachten Eindrücke vorzustellen. Die Ausübung dieses Vermögens heißt die Empfindung, die Gewahrnehmung eines Gegenstandes, und ist ent-

weder eine innere, die Gewahrnehmung des Zustandes der Seele, oder eine äussere, die Gewahrnehmung der Gegenstände ausser uns mittels der Sinne. Die durch diese Gewahrnehmung in der Seele gemachte Veränderung heißt ein Begriff, eine Idee. 2) Das Einbildungsvermögen, ein Vermögen sich abwesende Dinge, die einst in unsere Sinne wirkten, vorzustellen. Die Uebung dieses Vermögens heißt Einbildung, die dadurch in der Seele bewirkte Veränderung, das Bild. 3) Das Dichtungsvermögen, ein Vermögen theilweise empfangene Eindrücke zu vereinbaren und zusammen erhaltene Begriffe zu trennen. Die Ausübung dieses Vermögens heißt die Dichtung, das Dichten, die in der Seele dadurch entstandene Veränderung ein Phantasma. Werden solche Dinge mittels der Einbildung mit einander vereiniget, die gar nicht zusammen gehören, nicht zusammen bestehen können, so entsteht daraus eine Chimäre.

§. 17.

Damit das Empfindungsvermögen in die Uebung übergehe, muß ein hinreichender Grund dazu vorhanden seyn. Dieser ist die Wirkung der Gegenstände auf die Sinne. Daher diese zwo Regeln: Wenn keine äussere Gegenstände auf die Werkzeuge der Sinne wirken, entstehen nie Ideen oder Begriffe. Dem ein Sinn mangelt, hat keine Empfindung jener Gegenstände, die nur durch den ihm mangelnden Sinn wahrgenommen werden können. Umgekehrt: So oft in den Werkzeugen der Sinne, (vorausgesetzt, daß sie gesund sind) eine Veränderung vorgehet, entsteht allemal eine sinnliche Idee. Dieses ist physisch mechanisches Gesetz für die Empfindung. Daraus ergibt sich auch die moralische Regel für unsere Empfindung: In so fern es in unserer Macht steht, einen Eindruck in unsere Sinne zu

verhindern, und wir haben ihn nicht verhindert, ist auch die Empfindung in unserer Macht. Hängt es hingegen nicht von unserer Macht ab, einen Eindruck in unsere Sinne zu verhindern, so ist auch die Empfindung selbst nicht in unserer Macht.

§. 18.

Auch das Einbildungsvermögen gehet nicht ohne Ursache in die Uebung über. Diese Ursache ist die Association der Ideen, entweder mittels der Coexistenz oder mittels der Aehnlichkeit derselben. Daher die Regel: So oft eine Idee zurückkehrt, kehren auch die übrigen Ideen, die man entweder zur nämlichen Zeit mit ihr empfangen hat, oder derselben ähnlich sind, ganz, oder zum Theil einem Wachenden, oder im Traume, wieder zurück. Die moralische Regel bey der Einbildung wird diese seyn: In so fern es in der Macht des Menschen stehet eine Idee zu entfernen, deren ähnliche, oder zu gleicher Zeit empfangene sie zurückbringt, und er hat sie nicht entfernt, ist auch diese Zurückbringung der, der nicht entfernten Idee ähnlichen, oder mit ihr zu gleicher Zeit gehabten Ideen in seiner Macht. Stehet hingegen die Rückkehr der einen Idee nicht in der Macht des Menschen, so steht auch die Rückkehr der übrigen ihr ähnlichen, oder mit ihr zu gleicher Zeit gehabten, nicht in seiner Macht. Das Gedächtniß ist das Vermögen eine mittels der Einbildungskraft zurückgekehrte Idee wieder zu erkennen; es richtet sich daher ganz nach der Regel des Einbildungsvermögens.

§. 19.

Dem Einbildungsvermögen, und folglich auch dem Gedächtnisse kann man verschiedentlich zu Hülfe kommen. Nämlich jene Idee, deren Rückkehr man wünschet, drücke man sich deutlich, neuerlich und öfters

ein; man geselle ihr eine andere bey, und vermeide jede ihr entgegen gesetzte stärkere Empfindung sorgfältig und kehre nicht ehe zur erstern zurück, als man schwächere von einer andern Art gehabt hat. Daher je deutlicher der Eindruck gewesen, je eher er zurückgeführet, wiederholt wird, je öfter der Eindruck geschieht, je sorgfältiger ihm eine bereits bekannte Idee beygesellet wird, je mehr man die Zerstreuung meidet, und je schwächer die hernach empfangenen Eindrücke einer anderen Art waren: desto leichter, lebhafter und deutlicher wird man den ersten zurückführen.

§. 20.

Das niedere sinnliche Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen besteht in einem Hange und Bestreben angenehme mittels der Sinne empfangene Ideen an sich zu bringen; die unangenehmen aber zu entfernen. Daß die Seele dieses Vermögen habe, lehret die Erfahrung. Es entsteht aus verwirrten Begriffen und ist auch den Thieren gemein.

§. 21.

Auch damit das Begehrungs- und Verabscheuungs-Vermögen in die Uebung übergehe, wird eine Ursache erfordert, und die Erfahrung lehret, daß jedes Thier den Gegenstand begehre, der ihm gut zu seyn scheint, das Gegentheil hingegen verabscheue. Dieses ist die Regel, nach welcher sich das Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen richtet. Die Ursache, warum dieses Vermögen in die Uebung gehet, ist das Gute, oder Böse, welches entweder in der That ein solches ist, oder es nur zu seyn scheint. Dieses scheinende Gut, oder Uebel, welches die Ursache des sinnlichen Begehrens, oder Verabscheuens ist, nennt man sinnliche Triebfedern, sinnliche Reitze, sinnliche Anläße oder Naturforderungen. Die Ursache kann nicht ohne Wirkung

seyn, so lange also die Vorstellung des Guten, oder Bösen dauert, wird auch das Begehren, oder Verabscheuen fortgesetzt. Indessen geschieht es doch, daß die Seele auch etwas Gutes nicht begehre. Die Ursachen davon können seyn, weil sie es entweder als etwas Gutes gar nicht kennt, oder es zwar kennt, aber nicht vorsieht, oder es für unerreichbar hält, wenn ihr daran nichts gelegen ist, sie es auf sich nicht anwendet, wenn sie sich das Gute als Uebel vorstellet. Eben dieses ist auch umgekehrt vom Verabscheuen zu sagen. Nie aber begehrt die Seele etwas, was sie nicht für Gut hält, nie verabscheuet sie etwas, was ihr nicht als Uebel vorkömmt. Alles dieses lehret die Erfahrung.

§. 22.

Und doch lehret eben auch die Erfahrung, daß sich in den Thieren ein Bestreben nach Dingen äussert, ohne solche, oder deren Gebrauch zu kennen; ohne zu wissen, ob sie ihnen gut, oder übel bekommen würden; sie äussern einen Abscheu vor Dingen, die sie eben so wenig kennen. Dieses geschieht mittelst der natürlichen Triebe; worunter man innere Bestimmungen verstehet, vermög welcher das Thier bey äussern Anlässen und Reitzen sich wirksam zeigt, etwas begehrt, oder verabscheuet, ohne zu wissen, ob es gut, oder übel sey. Sind sie in der ursprünglichen Beschaffenheit des Thieres gegründet, hat sie das Thier, ohne sie durch Erfahrung bekommen zu haben, so heissen sie natürliche; hat sie aber das Thier, erst durch die Erfahrung bekommen, so heissen sie erworbene Triebe. Lassen sie sich aus dem Mechanismus des Körpers erklären, so heissen sie mechanische; sind sie aber in der Seele des Thieres gegründet, so heissen sie innere Triebe. Endlich sind sie entweder allen Thieren gemeine, oder nur besondern Arten derselben eigene Triebe.

§. 2.

§. 23.

Die Triebe gehören zur Wesenheit der Thiere. Ohne dieselben hätten sie ein blosses Pflanzenleben. Sie zielen auf die Erhaltung, und das Wohl der Thiere ab. Dahin gehört der Trieb nach Speise und Trank, der Trieb der Vertheidigung seiner selbst, und der Seinigen, der Sorgfalt für die Jungen u. d. gl. Sie rühren endlich von dem Urheber der Natur her; Unstreitig sind sie daher den Thieren gut. Man könnte daher auch sagen, gut sey jenes, was den natürlichen Trieben angemessen ist. Denn diese müssen von den erworbenen und oft ausgearteten, sorgfältig unterschieden werden; was diesen gemäß ist, ist nicht allzeit gut. Die Triebe kommen zwar mit dem Begehren, und Verabscheuen darinn überein, daß sie wie dieses, Regungen nach gewissen Dingen seyn, allein sie unterscheiden sich darinn, daß sie angebohrne Regungen sind; Begehren, und Verabscheuen aber geschieht erst durch Erfahrung auf geschehene Anlässe.

§. 24.

Das sinnliche Begehren, oder Verabscheuen kann so wie die Vorstellung des Guten, oder Bösen, heftiger grösser werden, ja es kann dahin steigen, daß es ganz allein die Oberhand gewinne, und die Gegenempfindung davor gänzlich verschwinde; und dann ist ein Affekt vorhanden, welcher eine Uebermacht des sinnlichen Begehrens, oder Verabscheuens genannt werden kann. Die fortdaurende Neigung zum Affekte wird Leidenschaft genannt.

§. 25.

Man theilt die Affekte in angenehme, die aus dem Begehren, und in unangenehme, die aus dem Verabscheuen entstehen. Man begehrt ein gegenwärtiges, oder ein künftiges Gut. Man verabscheuet ein gegenwärtiges, oder ein künftiges Uebel. Das Begehren eines gegen-

wärtigen Guts, heißt Lust, Behaglichkeit. Das Begehren eines künftigen Guts heißt Verlangen. Das Verabscheuen eines gegenwärtigen Uebels heißt Unlust; eines künftigen Furcht. All dieses Begehren, und Verabscheuen kann steigen, und in Affekte übergehen; und dann entstehet aus der Lust Freude, aus Verlangen Begierde, aus Unlust Traurigkeit, aus Furcht Schrecken. Und auf diese vier können alle angenehmen und unangenehmen Affekte zurückgeführt werden.

§. 26.

Wenn die Seele einen Gegenstand weder verlangt, noch verabscheuet, so ist sie gleichgültig, (indifferens). Ursachen davon können seyn, weil sie sich einen Gegenstand entweder gar nicht vorstellt, oder sich zwar den selben vorstellt, aber weder als Gut, noch als Uebel. Der Schluß vom Nichtverlangen einer Sache auf das Verabscheuen derselben, und so auch umgekehrt, wäre daher nicht richtig; weil es ein Mittelding gibt. Von der Gleichgültigkeit unterscheidet sich das Gleichgewicht der Seele. Wenn nämlich gleichviel Ursachen vorhanden sind eine Sache zu begehren, und zu verabscheuen, so sagt man die Seele sey im Gleichgewichte (in æquilibrio).

§. 27.

Auch die Sprache haben die Thiere mit den Menschen gemein, in so fern man darunter nichts anders verstehet, als ein Vermögen die sinnlichen Begriffe, Einbildungen, das Begehren, und Verabscheuen, und die Affekte durch Zeichen, Laut und Töne zu äussern; wie dieses die Erfahrung jedermann lehret. Der Mensch ist ein Thier (§. 11). Aber kömmt in dem bisher von §. 16. an, Behandelten seine Natur mit der Natur der Thiere überein. Allein der Mensch ist ein vernünftiges Thier (§. 11.) und hierin bestehet vorzüglich die dem Menschen eigene Natur. Seine Seele hat

Kräfte, und Vermögen, die den Seelen der übrigen Thiere nicht zu kommen. Sie heißen höhere, obere Seelenkräfte zum Unterschiede der niederen, unteren, die allen Thieren gemein sind.

§. 28.

Auch die der menschlichen Seele allein eigenen, oder höhern Seelenvermögen, sind Erkenntniß = und Begehrungs = oder Verabscheuungsvermögen. Mittels des höheren Erkenntnißvermögens kann sich der Mensch auch andere, als bloß sinnliche Gegenstände, auch unkörperliche, die äussern Sinne nicht afficirende Gegenstände vorstellen, sich allgemeine, und abstrakte Begriffe machen. Mittels des höheren Begehrungs= oder Verabscheuungsvermögens kann der Mensch auch andere, als blos sinnliche Gegenstände, auch anders, als bloß sinnlich begehren, oder verabscheuen; da sich das niedere Erkenntnißvermögen sowohl, als das Begehrungs = und Verabscheuungsvermögen bloß auf sinnliche Gegenstände beschränkt. Das höhere Erkenntnißvermögen wird wegen dessen verschiedener Aeusserung verschieden benennt. Die Fähigkeit seine Gedanken auf einen gewissen Gegenstand dergestalt zu heften, daß sie von allen andern zugleich empfangenen Eindrücken abgezogen werden, heißt die Aufmerksamkeit, deren Uebung heißt aufmerken. Das Vermögen die Aufmerksamkeit in dem Mannigfaltigen des aufgemerkten Begriffs fortzusetzen, heißt das Vermögen nachzudenken, zu reflektiren, und die Uebung dieses Vermögens heißt das Nachdenken, das Vermögen sich allgemeine Begriffe zu machen, heißt der Verstand.

§. 29.

Das Vermögen in allgemeinen mittels des Verstandes gebildeten Begriffen Aehnlichkeiten zu bemerken, und durch deren Verbindung unerwartete Verhältnisse hervorzubringen, nennt man Witz. Das Vermögen den

Zusammenhang allgemeiner Wahrheiten einzusehen, wird die Vernunft genannt, und das Vermögen abgesonderte Begriffe unter einander zu vergleichen, und sie dann zu vereinbaren oder zu trennen, heißt Urtheilskraft, die Uebung derselben das Urtheil. Selbst aus der Unterordnung dieser Vermögen ist äufliegend, daß deren Entzweck kein anderer sey, als die Wahrheit von dem Falschen zu unterscheiden, und zu einer gewissen Erkenntniß zu gelangen. Wahrheit ist die völlige Uebereinstimmung, das Nichtvorhandenseyn eines Wiederspruches, Falschheit, das falsche ist der Widerspruch selbst. Die Wahrheit ist entweder eine logische, moralische oder historische; je nachdem die Vorstellungen mit den Gegenständen, die Rede mit den Gesinnungen, oder die Erzählung mit den Begebenheiten übereinstimmen.

§. 30.

Die Erkenntniß ist das Bewußtseyn einer Sache. Sie ist gewiß, wenn sie auf überzeugenden Gründen beruhet. Die gewisse Erkenntniß, oder die Gewißheit ist entweder eine metaphisische, mathematische, wenn sie auf allgemeinen Wahrheiten, oder eine physische, wenn sie auf eigener Erfahrung; oder eine historische, moralische, wenn sie auf Zeugnissen anderer beruhet. Beruhet die Erkenntniß nicht auf überzeugenden Gründen, so ist sie ungewiß, und heißt blosse Meinung. Weichet der Begriff von dem Gegenstande ab, so ist es ein Irrthum; und der Mangel aller Erkenntniß ist Unwissenheit. Die allgemeine Ursache der ungewissen Erkenntniß, des Irrthums, und der Unwissenheit, ist die Einschränkung unseres Verstandes. Besondere Ursachen davon aber sind; unreifes Alter, Mangel gesunden Verstandes wegen Krankheit, Schlaf, Trunkenheit; Mangel des Unterrichts, Eckel vor mühsamen Untersuchungen, Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, und Irrthum, zu grosse Lebhaftigkeit,

das allzu Anlockende, das man bei seiner Meinung findet, Erziehung u. d. gl. Immer ist Unwissenheit und Irrthum Unvollkommenheit; Ueberzeugung und Gewißheit aber Vollkommenheit, wie es von sich selbst aufliegt.

§. 31.

Die Fähigkeit mittelst des Verstandes, mittelst der Vernunft, und Urtheilskraft etwas zu begehren heißt der Wille, und die Fähigkeit auf diese Art etwas zu verabscheuen, das Nichtwollen. Die Uebung jenes heißt Willens = die Uebung dieses Nichtwollensäusserung. Der Wille, und das Nichtwollen sind nur Fähigkeiten, Vermögen. Wenn der Mensch auch nicht wirklich mittels der Vernunft etwas begehrt, oder verabscheuet, so hat er doch die Fähigkeit, das Vermögen dazu, es thun zu können. Es ist daher falsch, wenn die Stoicker sagten: solum sapientem velle, nur dann wolle man eigentlich, wenn man etwas vernünftiges begehrt. Das Wollen wird hier zu eingeschränkt, und wider den Sprachgebrauch genommen. Wäre dieses wahr, so würde der Mensch eine böse Handlung nie wollen können.

§. 32.

Damit der Wille, und das Nichtwollen wirklich in die Aeusserung übergehen, müssen sie durch einen zureichenden Grund dazu bestimmt werden. Diesen zureichenden Grund nennt man einen Beweggrund. Dieser Beweggrund kann laut Erfahrung nur die Vorstellung eines Guts oder Uebels seyn. Nicht eben die Vorstellung eines sinnlichen Guts oder Uebels. Diese bestimmt nur die Thiere zum Begehren, oder Verabscheuen. Der Wille des Menschen wird auch durch andere als bloß sinnliche Vorstellungen eines Guts, oder Uebels zur Aeusserung bestimmt. *) Und darinn liegt der Unterscheid, zwischen den sinnlichen Reizen (§. 21.) und den Beweggründen. Eine Anlage, oder Bestimmung

der Seele zu einem gewissen Wohlgefallen heißt Neigung, Trieb, und eine gewisse Anlage der Seele zum Mißfallen heißt Abneigung. Einige dieser Anlagen der Seele sind schon in der Natur des Menschen gegründet, und heissen angeborne Triebe; andere werden erst durch Erfahrung, und Gewohnheit erhalten, und heissen erworbene Triebe. Es gibt Grund, und abgeleitete Triebe. Grundtriebe in engerer Bedeutung heissen jene, aus welchen andere abgeleitet werden; in weitläuftiger Bedeutung aber jene, die sich in keine fernere Triebe auflösen lassen. Jene, die von den Grundtrieben abgeleitet, und auf dieselben zurückgeführt werden, heissen abgeleitete Triebe. Einige dieser Triebe sind ohne Zweifel dem Menschen schon angeborn. Denn es gibt gewisse Richtungen in der Seele, aus denen sich erklären läßt, warum dieses dem Menschen gefällt, jenes misfällt, warum er dieses begehre, jenes verabscheue, ohne es erst als gut, oder übel erkannt zu haben. Der Mensch hat nicht bloß mit den Thieren gemeine, sondern auch ihm allein eigene Triebe. Unter den letztern sind Selbstliebe, und Sympathie die vorzüglichsten. Selbstliebe ist das Streben nach eigener Wohlfahrt, und nach dem Besitze eines dauerhaften Vergnügens, daher sie auch der Trieb zur Glückseligkeit heißt. Sympathie heißt jener Trieb, vermöge dessen wir an dem Zustande anderer Theil nehmen, vermöge dessen die Vorstellungen von dem Zustande anderer in uns zu eigenem Gefühle werden, in uns ein ähnliches Gefühl erregen. Das Daseyn dieser Triebe darzuthun, zu untersuchen, ob sie beide Grundtriebe seyn, oder nur die Selbstliebe allein, zu zeugen daß sie stärker, und auch schwächer seyn können, ist den philosophischen Vorlesungen vorbehalten.

*) Ja er soll, wie die critischen Phylosophen sagen, nur durch die Vernunftmässigkeit bestimmt werden.

§. 33.

Ein Beweggrund des Wollens, oder Nichtwollens kann nur ein Gut, oder ein Uebel, und zwar entweder ein wahres Gut, oder Uebel, das das Wohlseyn des Menschen wirklich befördert, oder stört, oder da wir uns aus verschiedenen Ursachen in unsern Urtheilen oft irren (§. 30) bisweilen auch ein scheinbares Gut oder Uebel seyn, das das Wohlseyn des Menschen in der That nicht befördert, oder stört, sondern selbes zu befördern, oder zustören nur scheint. Daher sind auch die Beweggründe des Wollens, oder Nichtwollens entweder ächte, wenn sie sich auf wahre Vorstellungen des Guten, oder Bösen gründen; oder unächte, wenn sie nur Vorstellungen des scheinbaren Guten oder Bösen sind. Daß das scheinbare Uebel in der That ein wahres Gut, so wie das scheinbare Gut in der That ein wahres Uebel sey, ist wohl von selbst auflieg end, weil sie nur scheinen, ein Uebel oder ein Gut zu seyn. Auffallend ist es auch, daß nur ächte Beweggründe eine wahre, dauerhafte, und objektive Nothwendigkeit etwas zu wollen, oder nicht zu wollen auflegen. Zwar legen auch die unächten Beweggründe eine Nothwendigkeit zu wollen, oder nicht zu wollen auf, allein sie ist nur eine vorübergehende, subjektive Nothwendigkeit, die bei einer bessern Einsicht verschwindet.

§. 34.

Um ein Gut zu geniessen muß man oft ein anderes fahren lassen, so wie man oft, um ein Uebel zu vermeiden, sich einem andern unterziehen muß. Wenn sich nun ein solcher Fall erreignet, und man nach ächten Beweggründen handeln will: so muß man das kleinere Gut fahren lassen, und das grössere wählen; weil das kleinere Gut, wenn es die Erreichung des grössern hindert, in so fern ein Uebel ist. Eben so muß man sich auch das kleinere Uebel gefallen lassen, wenn dadurch das grössere

hindangehalten wird, weil das kleinere Uebel, in so fern dadurch das grössere hindangehalten wird, ein wahres Gut ist. Würde jemand das kleinere Gut dem grössern oder das grössere Uebel dem kleinern vorziehen: so würde er nach unächten Beweggründen handeln, und das Scheingut dem wahren, und wahres Uebel dem scheinbaren Uebel vorziehen. (§. 33.)

§. 35.

Nicht immer findet sich in unserem Wollen, und Nichtwollen Uebereinstimmung, weil sich die Beweggründe dazu, die Vorstellungen des Guten, und Bösen (§. 32.) durch Alter, Umgang, Erziehung, Lektür, und andere Umstände ändern. Es geschieht daher oft, daß der nämliche Mensch dasjenige, was er zu einer gewissen Zeit, in einem gewissen Alter, und überhaupt unter gewissen Umständen gewollt hat, zu einer andern Zeit, in einem andern Alter, und überhaupt unter andern Umständen nicht mehr wolle, es so gar verabscheue, und so auch umgekehrt. Manchmal stimmt das vernünftige Begehren, oder Verabscheuen mit dem sinnlichen Begehren, oder Verabscheuen überein. Oft geschieht auch das Gegentheil. Stimmt das gegenwärtige Begehren, oder Verabscheuen mit dem vorhergehenden, das sinnliche mit dem vernünftigen überein; so ist es ein Zeichen einer Vollkommenheit in unserem Wollen, oder Nichtwollen (§. 14.) wie wohl kein untrügliches, indem wir oft irren (§. 30.)

§. 36.

In dem Menschen gehen mancherley Veränderungen vor. Haben diese Veränderungen ihren Grund in dem Menschen selbst; so heissen sie Handlungen; haben sie ihren Grund ausser dem Menschen: so heissen sie Duldungen. Ist der Grund der Handlungen nur in der Seele des Menschen: so heissen sie innere: ist er

nur im Körper: so heissen sie äussere; ist er endlich in der Seele und in dem Körper: so heissen sie vermischte Handlungen.

§. 37

Dem Menschen ist überhaupt alles dasjenige möglich, was ihm nicht widerspricht und zwar physisch möglich, was seinen physischen Kräften nicht widerspricht; so wie dasjenige, was denselben widerspricht physisch unmöglich ist. Das Vermögen jenes zu thun, was physisch möglich ist, heißt das physische Vermögen zu handeln. Daß der Mensch dieses habe, lehret die Erfahrung. Dessen Entgegengesetztes unmöglich ist, ist nothwendig und zwar physisch nothwendig, dessen entgegengesetztes physisch unmöglich ist. Was weder unmöglich, noch nothwendig ist, heißt zufällig und zwar objektivisch zufällig, wenn es an sich selbst, oder subjektitisch zufällig, wenn es einem gewissen Subjekte z. B. dem Menschen weder unmöglich, noch nothwendig ist, sondern seyn, oder auch nicht seyn kann.

§. 38.

Das Unmögliche ist entweder schlechterdings, unbedingt, oder nur bedingt, unter einer gewissen Voraussetzung unmöglich je nachdem es entweder schon an und für sich selbst, und daher unter allen Umständen; oder aber nur unter gewissen Umständen einen Widerspruch in sich faßt. Daher ist auch das Nothwendige entweder schlechterdings, unbedingt, oder nur bedingt, unter einer gewissen Voraussetzung nothwendig; je nachdem dessen Entgegengesetztes entweder schlechterdings, unbedingt; oder aber nur bedingt unmöglich ist. Die unbedingte Nothwendigkeit ist entweder eine innere, wenn sie in der Natur und Beschaffenheit des Menschen gegründet ist, oder eine äussere, wenn sie von einer ausser dem Menschen befindlichen

Ursache herrührt. Nur die unbedingte Nothwendigkeit hebt alle Zufälligkeit auf, nicht auch die bedingte, weil nur des unbedingt Nothwendigen Entgegengesetztes schlechterdings unmöglich ist. Da hingegen das Entgegengesetzte des bedingt Nothwendigen nur unter einer gewissen Voraussetzung unmöglich ist.

§. 39.

Das, wovon etwas abhängt, woraus sich etwas begreiffen läßt, was die Ursache eines andern in sich enthält, heißt ein Grund (principium). Man unterscheidet einen Möglichkeits- Wirklichkeits- und einen Erkenntnißgrund; je nachdem die Möglichkeit, oder das Daseyn, oder aber die Erkenntniß einer Sache auf demselben beruhet. Man unterscheidet ferner einen inneren, wenn er sich mit dem Gegründeten in dem nämlichen Subjekte befindet, einen äussern, wenn er sich in einem andern Subjekte befindet, als das Gegründete; einen wirkenden, der durch eigene Kräfte eine Wirkung hervorbringt, und einen entfernenden Grund, der die Wirkung nicht hervorbringt, sondern bloß das Hinderniß hinwegräumt, damit man die Wirkung gewahr werde.

§. 40.

Das Vermögen eines Wesens durch innere wirksame Kraft ohne äussere Gewalt zu handeln, heißt Selbstthätigkeit im weitern Verstande. Im engern Verstande aber heißt Selbstthätigkeit oder Willkür, das Vermögen durch innere wirksame Kraft eine physisch subjektivisch zufällige Handlung zu unternehmen, oder zu unterlassen. Der Begriff selbst zeigt den Unterschied zwischen der Selbstthätigkeit im weitern Verstande und der Willkür an. Da der Mensch das physische Vermögen zu handeln hat (§. 37.) so kann wohl kein Zweifel seyn, daß er auch Selbstthätigkeit im weitern Verstan-

de habe, um so mehr da sie selbst unvernünftige Thiere und so gar die Pflanzen haben.

§. 41.

Allein nicht bloß die Selbstthätigkeit im weitern, sondern auch im engern Verstande, oder die Willkür hat der Mensch. Er hat sie, in Ansehen des Aufmerkens. Denn wäre das Aufmerken dem Menschen nicht willkürlich, d. h. physisch subjektivisch zufällig; so müßte es ihm entweder unmöglich oder nothwendig seyn. Es ist ihm weder unmöglich; weil die Erfahrung lehret, daß er oft aufmerke, noch auch nothwendig. Denn diese Nothwendigkeit müßte entweder eine innere oder äussere seyn. Wäre sie eine äussere: so wäre das Aufmerken wider alle Erfahrung keine Handlung mehr, sondern eine blosse Duldung (§. 36.). Wäre sie eine innere: so würde sich das Aufmerken auf die Natur und Wesenheit des Menschen gründen (§. 38.), und müßte wider alle Erfahrung immer, und in dem nämlichen Grade vorhanden seyn.

§. 42.

Aber auch in Ansehen der Aeusserungen der übrigen Erkenntnißfähigkeiten, nämlich in Ansehen des Nachdenkens, des Verstandes (§. 28.) des Witzes, der Vernunft und Urtheilskraft, kurz in Ansehen aller Handlungen des obern Erkenntnißvermögens (§. 29.) hat der Mensch Willkür; weil alle diese Handlungen laut ihres Begriffes von dem Aufmerken abhängen, welches dem Menschen willkürlich ist (§. 41.) Und da der Wille von dem Verstande abhängig ist, und nur durch die Vorstellungen des Guten oder Bösen bestimmt werden kann (§. 32.) so hat der Mensch unstreitig auch in Ansehen der Willensäusserungen Willkür.

§. 43.

Man wende nicht ein; es lehre die Erfahrung, daß man durch Androhung der Uebel Menschen zur Aufmerksamkeit, und zum Wollen zwingen könne. Denn, wenn derley Handlungen, zu deren Unternehmung man durch Androhung der Uebel genöthiget wird, den Namen der Handlungen verdienen, und nicht blosse Duldungen (§. 36.) seyn sollen, so muß deren Unternehmung dem Menschen immer willkürlich seyn. Die Nothwendigkeit, die durch Androhung der Uebel dem Handelnden auferlegt wird, ist nur eine bedingte, welche die Zufälligkeit nicht aufhebt (§. 38.) Man ist nicht schlechterdings genöthiget solche Handlungen zu unternehmen. Man könnte sie auch unterlassen. Nur, weil man sich das angedrohete Uebel grösser vorstellt, als die Unternehmung einer solchen Handlung, unternimmt man sie.

§. 44.

Nicht nur Menschen, auch unvernünftigen Thieren legt man Willkür bey. Indessen wird doch nur der Mensch für den eigentlichen Urheber seiner Handlungen gehalten. Nur ihm legt man Verdienst und Schuld bey. Nur er ist der Gegenstand des Lobes und Tadels, der Belohnungen und Bestrafungen. Der Grund davon liegt in dem Unterschiede des dem Thiere und den Menschen eigenen Erkenntnißvermögens. Das Thier wird bey seinen Handlungen nur durch sinnliche und daher undeutliche Vorstellungen getrieben; der Mensch hingegen ist deutlicher und vollständiger Vorstellungen fähig. Das Thier scheint dem Zwange unterworfen zu seyn, den ihm die sinnlichen Reitze auflegen, es handelt nach den ersten sinnlichen Reitzen, und wird zur Handlung gleichsam dahin gerissen. Der Mensch hingegen hat selbst bey den bleudendsten sinnlichen Vorstellungen immer noch deutli-

ckes Bewußtseyn, ist einer genauern Ueberlegung der Folgen seiner Handlungen, einer deutlichen Vorstellung fähig. Er ist im Stande den Gegenstand von allen Seiten genau zu beobachten, seine Aufmerksamkeit von demselben ganz abzuziehen, den Forderungen der Sinnlichkeit oder den Forderungen der Vernunft nachzugeben, kurz der Mensch hat eine vernünftige Willkür, er hat die Freyheit, welche in dem Vermögen, die Willkür durch die Vernunft bestimmen zu können, besteht, die wir an den unvernünftigen Thieren vermissen. Die Bestandtheile der Freyheit sind daher die Willkür und die Vernunft. Da aber Willkür selbst wieder zwey Stücke in sich begreift, nämlich die Selbstthätigkeit und Zufälligkeit (§. 40.) so kann man sagen; die Bestandtheile der Freyheit seyn: die Selbstthätigkeit, Zufälligkeit und Vernunft oder die Einsicht der Folgen.

§. 45.

Es ist zwar wahr, daß der Mensch, wenn er sich eine einleuchtende Wahrheit denkt, derselben seinen Beyfall nicht versagen, d. h. sich das Entgegengesetzte davon nicht denken könne. Allein dieses wirft keineswegs seine Freyheit über den Haufen. Denn es ist wohl zu bemerken, daß die Freyheit nur in einem Vermögen bestehe, seine Willkür durch die Vernunft bestimmen zu können. Gesetzt auch, daß diese Bestimmung wirklich unterlassen werde, so bleibt deswegen das Vermögen dazu dennoch dem Menschen übrig. Er kann die Gründe, aus welchen ihm etwas als eine Wahrheit vorgestellet wird, genau prüfen, ja auch seine Aufmerksamkeit davon gänzlich abziehen, worauf dann die vorgebliche Nothwendigkeit verschwindet. Eben so ist es zwar wahr, daß es ein nothwendiges Gesetz für den Willen sey, daß der Mensch das, was sein Wohlseyn befördert,

wollen müsse. Allein auch dieses hebt die Freyheit in den Willensäusserungen nicht auf. Denn wenn von der Güte oder Bosheit eines einzelnen Gegenstandes die Rede ist, hängt es immer noch von dem Menschen ab, diesen einzelnen Gegenstand von allen Seiten genau zu beobachten, die Folgen davon zu erwägen, und zu prüfen, ob dann dieser Gegenstand in der That gut sey, oder nicht. Und so kann es geschehen, daß die bey der ersten Vorstellung eines Gegenstandes eintretende Nothwendigkeit denselben zu wollen gänzlich verschwinde, und der Mensch eben den Gegenstand, den er bey dessen erster Vorstellung als gut zu wollen sich genöthiget glaubte, bey dessen genaueren Erwägung als übel verabscheue. Endlich kann ja der Mensch auch hier noch seine Aufmerksamkeit von dem als gut vorgestellten Gegenstande abziehen, und sie auf andere Gegenstände richten.

§. 46.

Handlungen überhaupt (§. 36.) sind entweder thierische, welche zu unternehmen die unvernünftigen Thiere so gut, wie die Menschen fähig sind, diese heissen auch Handlungen des Menschen; oder menschliche Handlungen, welche zu unternehmen, die Menschen allein fähig sind. Die thierischen Handlungen werden in willkürliche, die von der Willkür des Thieres abhängen, und in nothwendige, physische oder bloß natürliche unterschieden, die nicht von der Willkür des Thieres abhängen, sondern sich in seiner Natur gründen. Die menschlichen Handlungen sind Verstands-Willens- oder freye Handlungen; je nachdem sie zu nächst aus dem Verstande, aus dem Willen, oder aus der Freyheit entspringen. Von den freyen Handlungen sind einige völlig freye, die ganz von der Freyheit abhängen: andere sind nur in ihrer Ursache frey, die zwar selbst, und unmittelbar von der Freyheit nicht abhän-

gen, sondern nur die Ursache, aus der sie zu nächst entstehen, hängt von der Freyheit des Handelnden ab; andere endlich sind vermischte Handlungen, deren wirkliches Daseyn zwar von der Freyheit nicht abhängt, wohl aber die Art und Weise, oder der Grad derselben.

§. 47.

Jene menschliche Handlungen, die aus einer Ueberschwänklichkeit der zu denselben bestimmenden Beweggründe auf der einen Seite unternommen werden, so daß andererseits keine Beweggründe vorhanden sind, die zum Gegentheil bestimmten, heissen ganz freiwillige, jene aber, die man sonst lieber unterlassen würde, und nur deshalben unternimmt, um dadurch einem grössern Uebel zu entgehen, heissen widerwillige, ungerne unternommene Handlungen. Sie sind entweder wiederwillig aus Unwissenheit, oder wegen äusserer Gewalt. Jene sind damals noch frey, wenn die Unwissenheit, der Irrthum, aus dem sie sind unternommen worden, übersteiglich war, gehoben werden konnte: widrigens sind sie nicht frey. Diese sind nur in so fern frey als durch die äussere Gewalt die Freyheit nicht gänzlich aufgehoben wurde.

§. 48.

Das Vermögen sich zu freyen Handlungen zu bestimmen, heißt die Freyheit des Entschlusses, das Vermögen den gefaßten Entschluß auszuführen, Freyheit der Vollbringung, des Vollzuges. Endlich das Vermögen den schon gefaßten Entschluß zu ändern, wird Freyheit des Wiederspruchs genannt. So wie es freye Handlungen gibt, gibt es auch freye Unterlassungen, worunter man die Unterlassungen solcher freyen Handlungen versteht, die man unternehmen sollte, und doch nicht unternimmt, denn der Entschluß eine Hand-

lung nicht zu unternehmen ist, eine freye Handlung. Man nennt solche Unterlassungen negative Handlungen.

§. 49.

Unter die den Menschen und Thieren gemeinen Vermögen gehört auch die Sprache, ein Vermögen seine Begriffe, und Empfindungen andern zu offenbaren. Indessen ist zwischen der thierischen Sprache, und der Rede des Menschen ein wichtiger Unterschied. Denn der Mensch hat das Vermögen seine nicht bloß sinnliche, sondern auch abstrakte Begriffe, mittels artikulirter Töne, oder auch durch andere nicht bloß natürliche, und nothwendige, sondern auch durch mannigfaltige, und auch bloß willkürliche Zeichen andern klar und deutlich mitzutheilen. Da hingegen die Thiere nur sinnliche Begriffe, und zwar nicht mittels artikulirter Töne, oder durch willkürliche Zeichen, sondern nur durch einförmige und nothwendige Töne andern offenbaren können.

Unverkennbar ist an den Menschen auch ihre Geselligkeit, die Neigung mit andern ihres Gleichen in Gesellschaft zu leben. Daß die Menschen gesellig leben, lehret die Geschichte aller Zeiten, und Nationen. Die Ausnahmen davon sind so selten, daß sie kaum in Erwägung gezogen zu werden verdienen. Auch sind die Ursachen davon nicht in der Natur des Menschen, sondern in andern Verhältnissen gegründet. Daß aber die Menschen schon von Natur aus gesellig zu leben bestimmt seyn, einen natürlichen Trieb dazu haben, zeigt die ganze Anlage derselben. Der Begattungstrieb, der an den Menschen unverkennbar ist, setzt Gesellschaft zwischen Mann und Weib voraus. Aus dieser Gesellschaft entstehen Kinder, und eine natürliche Anhänglichkeit der Eltern an die Kinder, und der Kinder an die Eltern. Bedürfen die Kinder gleich in einem gewissen Alter jenen Beistand der Eltern nicht mehr, der ihnen in ihrer zartesten

lesten Jugend zur Fortsetzung ihres Daseyns so unentbehrlich ist, so nöthiget sie doch die Dankbarkeit, und das Mitgefühl ihre Anhänglichkeit gegen ihre Eltern auch im reifern Alter fortzusetzen, mit ihnen gesellig zu leben, woraus dann die Familien entstehen. Daß das Greisenalter eben so unbehülfsam sey, wie das der ersten Jugend, lehret die Erfahrung. Die Fähigkeiten der Menschen entwickeln sich erst in der Gesellschaft mit Menschen; nur in dieser kann ein zweckmäßiger Gebrauch davon gemacht werden. Die Vernunft, und das Herz wird nur erst in der Gesellschaft gebildet, und der Mensch zur Würde des Menschen erhoben. Selbst das Vermögen der Rede, und alle bisher vorgetragenen Fähigkeiten des Menschen, dessen ganze Beschaffenheit zeigen es hinlänglich an, daß er gesellig zu leben geboren sey, daß er einen natürlichen Trieb dazu habe. Doch läßt es sich nicht darthun, daß dieß ein Grundtrieb sey, wie es sich aus dem gesagten von selbst ergiebt.

§. 50.

Alles bisher gesagte gehört zur Natur des Menschen, worunter, so wie unter der Natur überhaupt, bald der Inbegriff der innern wirksamen Kräfte des Menschen, bald dessen Wesenheit, bald dessen Existenz verstanden wird. Man unterscheidet an dem Menschen eine thierische, und eine vernünftige Natur, zu jener gehört alles, was der Mensch mit den übrigen Thieren gemein hat, dahin gehören z. B. die unteren Seelenkräfte (§. 16.) zu dieser hingegen gehört nur dasjenige, was der Mensch vor den übrigen Thieren bevor hat. Z. B. die höhern Seelenkräfte (§. 28. 29.) Alles, was sich aus der Natur des Menschen erklären läßt, ist ihm natürlich, und zwar entweder unbedingt, oder bedingt natürlich; je nachdem es sich ohne alle Voraussetzung, oder erst unter einer gewissen Voraussetzung aus seiner

Natur erklären läßt. Wesentlich natürlich, das dergestalt in der Natur des Menschen gegründet ist, daß es von derselben nicht getrennt werden kann, ohne daß der Mensch aufhörte Mensch zu seyn. Blos natürlich, was zwar auch in der Natur des Menschen gegründet ist, jedoch würde er ohne dasselbe nicht aufhören Mensch zu seyn.

§. 51.

Nicht selten wird das Wort Natur im uneigentlichen Verstande genommen. Dieses geschieht, wenn man es für die Denk- und Gemüthsart, oder für den Gemüthskarakter, für die Gewohnheit, für das Temperament u. d. gl. nimmt. Unter der Denkart versteht man die besondere Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens. Unter der Gemüthsart, oder dem Gemüthskarakter, versteht man die besondere Art der Begierden, die besondere Bestimmung der Lust, und Unlust. Beyde diese sind bey verschiedenen Menschen verschieden, und werden für die Natur manchmal deßwegen genommen, weil so wie, die Natur etwas entstehen macht (§. 14.) auch die verschiedene Denk- und Gemühtsart verschiedene Handlungen hervorbringen macht. Denn die Handlungen hängen von den Neigungen, und diese von der verschiedenen Denk- und Gemüthsart ab. Gewohnheit heißt die durch wiederholte Handlungen erlangte Fertigkeit. Auch sie wird manchmal für Natur genommen, weil auch sie Handlungen entstehen macht, indem durch die öftere Wiederholung einer Handlung mit dieser verschiedene Associationen der Ideen geschehen und so oft eine von den associirten Ideen zurückkehrt, auch die Handlung wiederholt wird, wodurch es geschieht, daß die Fiebern einen solchen Hang dazu bekommen, daß der aus Gewohnheit handelnde Mensch nicht selten Handlungen ganz ohne Ueberlegung unternimmt. Un-

ter dem Temperamente versteht man den gewöhnlichen Zustand der flüssigen, und festen Theile des menschlichen Körpers. Daß die Verschiedenheit des Temperaments einen wichtigen Einfluß auf die Handlungen des Menschen habe, ist längst entschieden, und daher auch begreiflich, warum es manchmal für die Natur genommen zu werden pflegt. Der Kolerische ist stolz, liebt die Unabhängigkeit, ist aufbrausend, und zum Zorn geneigt Der Sanguiniker ist lustig, zur Freude und Heiterkeit geneigt, liebt den Müssiggang, und ist sinnlichen Ausschweifungen ergeben. Der Melankoliker ist mißtrauisch, verdrüßlich, mürrisch, zum Haß und zur Rachbegierde geneigt. Der Phlegmatiker ist gleichgültig, sorglos, unbekümmert, unthätig, eigensinnig, selbstsüchtig, von sich selbst eingenommen. Das Temperament selbst hängt wieder, vom Alter und Umgange, von der Nahrungsart, vom Klima, von der Beschäftigung, Gesundheit, Erziehung und anderley Verhältnissen ab, deren jedes einen wichtigern, oder minder wichtigen Einfluß auf die Handlungen der Menschen hat. Endlich pflegt man das Wort Natur manchmal auch für die Geburt zu nehmen. So wird es gebraucht, wenn man von Natursklaven redet.

§. 52.

Es läßt sich zwar nicht läugnen, daß alle erst besagten Verhältnisse auf die Freyheit des Menschen einen wichtigen Einfluß haben, ja dieselbe sogar mindern. Indessen läßt es sich doch nicht behaupten, daß sie dadurch gänzlich aufgehoben werde. Immer bleibt noch dem Menschen Ueberlegung übrig, und wenn auch seine Handlungen nicht immer unmittelbar frey sind, so sind sie es doch in der Ursache (§. 46) in so fern es nämlich von dem Menschen abhängt, diese Denk- und Gemüthsart, diese Gewohnheit, dieses Temperament zu haben.

Es hängt von ihm ab, die Gelegenheit zu solchen Handlungen zu vermeiden, ihr auszuweichen, bey ruhigen Augenblicken die Beweggründe zu seinen Handlungen zu prüfen, sich selbe vorzuhalten, seine verwirrten Begriffe zu läutern, und so Herr über sich selbst zu werden.

§. 53.

Sollen daher die natürlichen Sittengesetze aus der Natur des Menschen abgeleitet werden, so muß diese im eigentlichen (§. 11.) und nicht im uneigentlichen Verstande (§. 51.) genommen werden. Die Natur des Menschen im eigentlichen Verstande ist allgemein. Daß die Handlungsarten bey verschiedenen Menschen verschieden sind, hängt von besondern Verhältnissen derselben ab. Aber die wesentlichen Bestandtheile, die Grundbestimmungen, und die Grundkräfte sind bey allen Menschen die nämlichen. Einseitige Beobachtungen über die Natur des Menschen verleiteten manchen Schriftsteller über das Naturrecht zu irrigen Folgerungen in der Behandlung der Naturgesetze.

§. 54.

Der Inbegriff aller Bestimmungen, die einem Wesen wirklich zukommen, heißt der Zustand überhaupt. Dieser ist entweder ein natürlicher, oder ein erworbener, je nachdem die Bestimmungen, die einem Wesen wirklich zukommen, natürlich, oder erworben sind. Die natürlichen Bestimmungen eines Wesens sind entweder schlechterdings schon von Natur vorhanden, oder sie setzen gewisse Thathandlungen voraus. Der Inbegriff der ersten heißt der unbedingt, und der Inbegriff der letzten der bedingt natürliche Zustand eines Wesens. Die natürlichen Bestimmungen eines Wesens sind demselben entweder wesentlich, oder bloß natürlich. Jene machen den natürlich wesentlichen, diese den ausser-

wesentlichen, oder bloß natürlichen Zustand eines Wesens aus. Diejenigen Bestimmungen eines Wesens, die ohne Beziehung auf andere Dinge begriffen werden können, machen den inneren, diejenigen aber, die ohne Beziehung auf andere Dinge nicht können gedacht werden, machen den äussern Zustand eines Wesens aus. Andere Schriftsteller verstehen unter dem inneren Zustande den Inbegriff der Bestimmungen der Seele und des Körpers, und den Inbegriff aller andern Bestimmungen, die dem Menschen ausser den Fähigkeiten der Seele und des Körpers zukommen, rechnen sie zum äussern Zustande: dahin gehört die Ehre und Achtung, und die äussern Güter des Menschen.

§. 55.

Physisch überhaupt heißt alles, was sich auf Körper, auf Materie bezieht, so wie jenes, das sich auf was Geistiges bezieht, moralisch, sittlich genannt wird. Das Wort moralisch (morale) hat man dem Cicero zu verdanken, der es von mores, Sitten ableitet. Sitten, mores heissen freye Handlungen, die auf eine gewisse Richtschnur bezogen werden. Der Inbegriff jener Bestimmungen des Menschen, die nicht von dessen Freyheit abhängen, heißt der physische, so wie der Inbegriff jener Bestimmungen, die von der Freyheit des Menschen abhängen, der moralische Zustand genannt wird. Die nämliche Bestimmung kann in Rücksicht des einen zum physischen, und in Rücksicht des andern zum moralischen Zustande gehören, z. B. die Krankheit, die aus natürlicher Schwäche des Körpers entsteht, gehört zum physischen, die man sich aber selbst zuzieht, zum moralischen Zustande. Auch schon die blosse Fähigkeit frey zu handeln, wird als eine moralische Bestimmung angesehen. Daher ist der moralische Zustand entweder ein vorhergehender, worun-

ter man die blosse Fähigkeit frey zu handeln versteht, oder ein nachfolgender, der aus bereits unternommenen freyen Handlungen entstanden ist. Ist die Fähigkeit frey zu handeln gehemmt, so macht sie den vorhergehenden unvollkommenen moralischen Zustand aus. Ist hingegen das Vermögen frey zu handeln schon wirklich vorhanden, so ist der vorhergehende moralische Zustand vollkommen. Wann dieser eigentlich bey dem Menschen eintrete, läßt sich im allgemeinen nach einer gewissen Anzahl der Jahre nicht bestimmen, weil dieses von einer Menge Umstände und Verhältnisse, von der Stärke, oder Schwäche des Menschen, von seiner Organisation, vom Temperamente, Erziehung, Unterricht, Umgang, Beschäftigung, Lektüre, von den Nahrungsmitteln, und selbst von dem Himmelsstriche, den man bewohnt, abhängt. Im Staate pflegt dieses nach Verschiedenheit der Geschäfte nach dem, was unter diesem Himmelsstriche gewöhnlich geschieht, nach einer gewissen Anzahl der Jahre genau bestimmt zu werden.

Zweytes Hauptstück.

Von der Verbindlichkeit, dem Gesetze und Rechte überhaupt, und vom natürlichen insbesondere.

§. 56.

Die natürlichen Gesetze müssen aus der Natur des Menschen entwickelt, und erklärt werden. Dieses geschieht um so leichter, wenn man die Bestimmung des Menschen, die Zwecke kennt, welcher wegen der Mensch handeln soll. Denn wenn es Zwecke gibt, die der Mensch erreichen soll; wenn er dieselben kennt, wenn er sie zu erreichen Anlagen und Fähigkeiten hat; wenn er für sie empfänglich ist; und ausser dem noch durch seine natürlichen Triebe, durch die Vernunft selbst, zu deren Erreichung bestimmt wird; so fühlt er sich in eine Nothwendigkeit versetzt seine freyen Handlungen diesen Zwecken gemäß einzurichten; woraus sich dann die natürliche Verbindlichkeit, und die natürlichen Gesetze erklären lassen. Die Bestimmung des Menschen, d. i. die Absicht, wozu er da ist, entscheiden einmal dessen Anlagen und Fähigkeiten: sie läßt sich aber auch gewissermassen schon a priori darthun. Wenn man nämlich betrachtet, wozu wohl Gott, er, das allervollkommenste Wesen, die Menschen mochte erschaffen haben.

Jenes setzt genugsame Kenntniß der Anlagen und Fähigkeiten des Menschen; dieses die Kenntniß der moralischen Eigenschaften Gottes voraus. Diese letztern lassen sich schon aus der Idee des vollkommensten Wesens, und zum Theil auch aus der Abhängigkeit endlicher, zufälliger Wesen von einem nothwendigen Wesen, der Geschöpfe vom Schöpfer begreiffen. Die Idee, der Begriff des vollkommensten, allerrealsten Wesens umfaßt alle nur mögliche Vollkommenheiten, oder Realitäten (§. 4.). Und wenn man an Geschöpfen Eigenschaften antrift, die als wahre Vollkommenheiten erkannt werden; so zeugen diese von eben so vielen Eigenschaften als höchsten Vollkommenheiten des unendlichen Schöpfers. Die reinste Vernunft, der höchste Verstand, der beste Wille, Allmacht, Allwissenheit, größte Weisheit, unendliche Güte, u. d. gl. gehören unstreitig dahin.

§. 57.

Das, was ein vernünftiges Wesen thätig will; das, wessentwegen eine vernünftige Ursache, um es zu bewirken, handelt, wird Zweck, Endzweck genannt; und wenn es in Hinsicht auf die vernünftig handelnde Ursache selbst betrachtet wird, so heißt es Absicht. Das was angewendet wird, den Zweck, die Absicht zu erreichen, wird Mittel genannt. Zwecke werden also durch Mittel erreicht, folglich verhalten sich Mittel und Zwecke gegen einander, wie Ursachen und Wirkungen. So wie es unmöglich ist, daß eine Wirkung ohne Ursache hervorgebracht würde; eben so unmöglich ist es auch, einen Zweck ohne Mittel zu erreichen. Daher: wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen, ohne die der Zweck nicht erreichbar ist, und wer schickliche Mittel ernstlich will, enstlich anwendet, muß auch den durch selbe erreichbaren Endzweck wollen.

Es lassen sich Zwecke denken, die einander entweder coordinirt, oder auch subordinirt sind. Denkt man sich mehrere Zwecke, die einander dergestalt untergeordnet sind, daß einer des andern Daseyn bewirkt: so ist eine Reihe von Zwecken vorhanden. Bey einer solchen Reihe untergeordneter Zwecke unterscheidet man einen nächsten, der zuerst erreicht wird; und einen letzten Endzweck, auf welchen alle übrigen, oder doch wenigstens alle in einer gewissen angenommenen Reihe abzielen. Alle übrigen Zwecke in einer gewissen Reihe derselben, die zwischen dem nächsten und letzten Zwecke sind, heissen Mittelzwecke. Den letzten Endzweck kann man in einen schlechterdings, oder nur beziehungsweise letzten unterscheiden; je nachdem alle übrigen Zwecke auf denselben abzielen; oder nur alle in einer gewissen angenommenen Reihe.

§. 58.

Zwecklose Hervorbringung jener ungeheuern Masse, die wir Weltall, Universum nennen, widerspricht schon ihrer regelmässigen, erstaunungs- und bewunderungswürdigen Einrichtung, man mag sie nun im ganzen, überhaupt, oder theilweise betrachten. Sie ist aber auch mit den anerkannten Eigenschaften (§. 56.) des Urhebers dieses Universums (§. 5.) unvereinbarlich. Denn es ist unbegreiflich, daß die verständigste, mit der reinsten Vernunft, und dem freyesten Willen versehene Ursache durch die Hervorbringung des Weltalls zwecklos soll gehandelt haben. Es ist daher ausser allem Zweifel, daß das Weltall in seinem ganzen Umfange, folglich auch die Menschen mit allen ihren Anlagen und Fähigkeiten zu einem, und zwar den höchsten Eigenschaften ihres Urhebers angemessenen Zwecke hervorgebracht worden seyn.

§. 59.

Welcher ist dieser Zweck? Alle Geschöpfe dieses Universums lassen sich auf lebende und leblose zurückführen. Diese letztern sind einer fernern Ausbildung, einer inneren, intransitiven Vollkommenheit nicht fähig, sie können an sich selbst keine Zwecke, und auch der eigentliche Zweck der Schöpfung, des Universums nicht seyn. Nur als Mittel können sie betrachtet und angewendet werden. Die erstern sind entweder vernünftige, oder unvernünftige Geschöpfe. Diese letztern sind blos sinnliche Wesen. Sind sie gleich für einiges Wohlseyn empfänglich; haben sie gleich einige Anlagen und Fähigkeiten dasselbe zu befördern; so werden diese doch nur auf einen sehr engen, und blos ihrer körperlichen Kraft angemessenen Empfindungskreis beschränkt; größtentheils werden sie nur von aussenher bestimmt; auch sie scheinen daher nur als Mittel betrachtet werden zu können, wenigstens wissen wir es noch nicht, ob sie als Zwecke an sich selbst angesehen werden können. Anders ist es bey vernünftigen Geschöpfen, bey dem Menschen. Zwar ist auch der Mensch ein sinnliches Wesen, und kann insofern auch von aussen her bestimmt werden. Allein seine Anlagen und Fähigkeiten sind nicht blos auf den seiner körperlichen Kraft ausgemessenen Empfindungs- und Wirkungskreis eingeschränkt; er hat Kraft und Vermögen seinen Empfindungskreis über die Schranken seiner natürlichen Sinneswerkzeuge hinaus zu erweitern; er weiß Mittel aufzufinden, die körperliche Kraft durch fremde Kräfte zu verstärken, um Wirkungen hervorzubringen, die sein Verstand als möglich, ihm selbst, und andern nützlich denket, aber die eigene körperliche Kraft nicht bewirken kann, kurz der Mensch ist ein vernünftiges (§. 11.) aber auch ein freyes (§. 44.) Wesen. Er ist nicht genöthiget durch die blosse Vorstellung einer scheinbar nützlichen

Handlung zu deren Unternehmung sich hinreissen zu lassen; er kann bey der Wahl der Mittel sein, und anderer Wohl zu befördern durch Vernunftvermögen, durch die Vorstellung der Vernunftmässigkeit oder Vernunftwidrigkeit einer Handlung, zur Vollziehung oder Unterlassung derselben sich bestimmen. Seine Anlagen und Fähigkeiten sind so beschaffen, daß sie eine fernere Ausbildung und Vervollkommenung nicht nur zulassen, sondern so gar bedürfen. Er fühlet dieses Bedürfniß und hat Kraft, es zu befriedigen. Er hat auch Empfänglichkeit für wahres Wohlseyn, und dieses zu befördern wird er durch die natürlichen Triebe bestimmt. Sieht er nun noch mit einem beachtenden Blicke in die Unterordnung, und in den wunderbaren Zusammenhang mit den übrigen Geschöpfen: so wird es ihm auch daraus begreiflich, daß alles nur zu seinem Wohlseyn eingerichtet zu seyn scheint. Kömmt endlich noch der erhabene Gedanke dazu, daß er sein Daseyn nur der unendlichen Güte des allervollkommensten Wesens zu danken habe, das, da es selbst an sich schon unermeßlich, und mit allen Vollkommenheiten im höchsten Grade begabt ist, (§. 4. u. §. 56.) nichts weiter bedarf: so wird es ihm vollends gewiß, daß er sich selbst Zweck, daß seine eigene Bestimmung vernunftmässige Glückseligkeit sey. Da Gott seine Vollkommenheiten durch die Vollkommenheit der Welt, und diese durch die Glückseligkeit, die sie wirkt, offenbaret, da Gott nichts mehr ehrt, als die Achtung für seinen Willen, und Glückseligkeit ohne Selbstzufriedenheit, ohne Religion nicht gedenkbar ist, so kann man in diesem Sinne auch sagen: Gottes Ehre, die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten sey der letzte Endzweck der Schöpfung. *)

*) Platners Aphorismen II. Th. §. 17. folg. Vergl. Kants Kritik der prakt. Vern. S. 236.

§. 60.

Das Weltall ist nicht zwecklos hervorgebracht worden. Gott selbst hat demselben einen seinen höchsten Eigenschaften angemessenen Endzweck bestimmt (§. 58. u. §. 59.) Gäbe es daher gleich keine andere bemerkbare Verbindung unter den Dingen dieses Weltalls: so wäre wenigstens die unverkennbar, vermög welcher alles um nach dem ausgesteckten Ziele abzuzwecken eingerichtet ist. Allein man hat nichts nöthig, als nur um sich zusehen, und sich auch schon von dem genauesten Caussalzusammenhange mehrerer Dinge zu überzeugen. So wirken nicht nur die Himmelskörper, sondern auch alle andere in einander, wie es die Astronomie, und die Naturlehre lehret. So sehen wir alle noch so mannigfaltigen Theile des Menschen in der engsten Verbindnng mit einander: Ausser ihm befindliche Dinge wirken auf seine Sinneswerkzeuge, und verursachen ihm angenehme; oder unangenehme Gefühle; er hingegen wirkt wieder auf andere Dinge zurück; ein Veränderung, die in einem Theile vorgeht, bringt Veränderungen in andern Theilen hervor. Veränderungen, die in dem Körper vorgehen, wirken auf die Seele, und umgekehrt. Die Handlungen des Menschen hängen von dessen Gedankensysteme, dieses pon den Neigungen, diese wieder von der Gemüthsart, vom Temperamente, Klima, von der Nahrung, von den Gewohnheiten, und andern Umständen ab. Wie mächtig selbst die Menschen auf mannigfaltige Art auf einander wirken, theils durch ihre natürlichen Triebe, durch ihre Beschäftigung und Bedürfnisse, theils durch Umgang, Erziehung, Beyspiel, Unterricht, Rath, Beyfall, Religionslehren u. d. gl. lehret die Erfahrung.

Aus diesem wird begreiflich, daß jede Bewegung, jede Handlung entweder schon an, und für sich, oder

unter Umständen des Ortes, der Zeit, der Art und Weise betrachtet, irgend eine Veränderung theils in dem Handelnden selbst, theils in andern Wesen hervorbringe; denn Handeln heißt wirken. So wie jede Ursache eine Wirkung haben muß, muß auch jede Handlung schon vermög ihres Begriffes (§. 36.) eine Veränderung bewirken, eine Folge haben.

Daraus wird sich auch die Richtigkeit des Satzes: daß jede Handlung entweder schon an, und für sich, oder unter ihren Umständen betrachtet, gut oder böse sey, begreiffen lassen. Denn jede Handlung bewirkt eine Veränderung, hat eine Folge. Diese Veränderung, diese Folge oder Wirkung der Handlung stimmt entweder mit den Absichten des Schöpfers überein, oder sie stimmt damit nicht überein. Im ersten Falle bewirkt sie Vollkommenheit; im zweyten Unvollkommenheit (§. 14.) und ist daher entweder gut oder böse (§. 15.). Jede Handlung also, und jede von derselben bewirkte Folge ist entweder gut oder böse. *)

*) Das Merkmal, das Gut oder Böse seyn, die Güte oder Schädlichkeit der Handlungen überhaupt, zu erkennen, sind also die Guten oder bösen Folgen der Handlung. Allein um die Güte oder Schädlichkeit der Menschenhandlungen und insbesondere der freyen Handlungen zu erkennen, gibt es noch andere Merkmale. Nämlich man nennt Handlungen überhaupt, gut oder böse, wenn ihre Folgen mit den Absichten des Schöpfers übereinstimmen, oder damit nicht überstimmen. Unter diese Absichten gehört unwidersprechlich auch das wahre Wohl, die vernunftmässige Glückseligkeit des Menschen, zu deren Erreichung er schon durch seine Naturtriebe, Anlagen, Fähigkeiten, vorzüglich aber durch seine Vernunft geleitet wird. Daher kann man auch sagen: Handlungen des Menschen, die mit

seinen Naturtrieben übereinstimmen, sein wahres Wohlseyn, seine Glückseligkeit wahrhaft befördern, Handlungen die vernunftmässig sind, seyen gut: Handlungen hingegen, die mit den Naturtrieben des Menschen mit seinem wahren Wohlseyn, seiner Glückseligkeit nicht übereinstimmen, Handlungen, die vernunftigwidrig sind, seyen böse, übel.

§. 61.

Man theilt die Güte oder Schädlichkeit der Handlungen in die innere oder natürliche, und in die äussere oder positive. Jene ergibt sich schon aus dem Begriffe, aus der Natur und Wesenheit der Handlung selbst; diese wird erst von aussenher mit der Handlung verbunden. Nämlich die Handlungen sind ihrer Folgen wegen gut oder böse (§. 60.). Diese Folgen ergeben sich entweder schon aus der Natur und Wesenheit der Handlung selbst dergestalt, daß sie es sind, die diese Handlung eben zu dieser Handlung machen; und dann heissen sie natürliche, oder innere gute oder böse Folgen, und machen die natürliche oder innere Güte oder Schädlichkeit der Handlung aus; oder sie sind solche gute oder böse Folgen, die sich nicht aus der Natur und Wesenheit der Handlung selbst ergeben, sondern erst von aussen her mit derselben verknüpft werden; und dann heissen sie positive Folgen, und machen die äussere Güte oder Schädlichkeit der Handlung aus.

Zwischen der innern und äussern Güte oder Schädlichkeit der Handlungen ist dieser wichtige Unterschied, daß jene von der Handlung untrennbar ist, eben weil sie diese Handlung von allen andern unterscheidet, ihre Wesenheit ausmacht, diese hingegen von der Handlung getrennt werden kann, ohne daß die Handlung aufhört die nämliche Handlung zu seyn. So z. B. ist der Tod mit der Er-

mordung, die Gutthat mit der Wohlthätigkeit unzertrennbar verbunden.

Da jede Handlung ihre guten oder bösen Folgen hat (§. 60.), da ferner die natürlichen oder inneren guten oder bösen Folgen aus der Natur und Wesenheit der Handlung sich ergeben, von derselben untrennbar sind: so kann wohl nicht gezweifelt werden, daß ede Handlung natürliche, innere gute oder böse Folgen habe. Bey den meisten Handlungen fallen die Folgen, vorzüglich die nächsten bey einiger Aufmerksamkeit gar bald auf. Werden bey einigen die entfernteren nicht bemerkt, so rühret es wenigstens von der Beschränktheit des menschlichen Verstandes, oder dem Mangel der gehörigen Aufmerksamkeit her. Der scharfsichtige Beobachter sieht oft Folgen, die dem Unachtsamen oder Kurzsichtigen unbemerkt bleiben. So wie eine verstimmte Saite, ein falscher Ton auf einem Instrumente, wenn die Unrichtigkeit auch noch so gering ist, von einem Kenner bemerkt wird, die andern unbemerkt bleibt: so wird der scharfsichtige Beobachter die Folgen in den geringfügigsten Handlungen gewahr werden, die andern, vielleicht dem Handelnden selbst unbemerkt bleiben. (S. Abhandlung über die menschlichen Pflichten des Cicero übersetzt von Christian Garve 2te Aufl. 1784. Seite 112.)

Aber nicht jede Handlung hat zugleich positive, äussere gute oder böse Folgen; denn diese machen nicht die Natur und Wesenheit der Handlung aus, ergeben sich nicht aus dem Begriffe der Handlung selbst; sondern werden erst von aussen her mit der Handlung verknüpft, und zwar gewöhnlich entweder von einem Obern vermög seiner Oberherrschaft, oder auch von Gleichen vermöge eines Vertrages: sie können aber auch von andern Umständen herrühren. Wenn es aber auch gewisse Handlungen gibt, mit welchen gewöhnlich auch äussere gute oder

böse Folgen verknüpft werden: so trift man doch nicht an allen Orten, und auch nicht zu allen Zeiten die nämlichen Guten oder Bösen äussern Folgen mit ihnen verknüpft.

§. 62.

Die Güte oder Schädlichkeit einer Handlung bestimmen die guten oder bösen Folgen derselben (§. 60.) Ergeben sich die guten oder bösen Folgen bloß aus dem Materiellen der Handlung, d. h. aus den physischen Kräften der Wesen, und insbesondere, wenn von Menschenhandlungen die Rede ist, aus den physischen Kräften des Menschen, aus der Bewegung und Willkür, in sofern der Mensch diese mit den Thieren gemein hat: so machen sie die physische Güte oder Schädlichkeit der Handlung aus. Ergeben sich hingegen die guten oder bösen Folgen aus dem Formellen der Handlung, d. h. hängen sie von der freyen Willkür des Handelnden ab, stimmen sie mit seiner Absicht überein, lassen sie sich auf seine Freyheit, auf seinen freyen Willen zurückführen; so machen sie die moralische, die sittliche Güte oder Schädlichkeit der Handlung aus. Man kann nämlich in einer Handlung die wirklichen Folgen derselben, und die Einsicht, den Endzweck des Handelnden erwägen. Erwägt man blos die guten oder bösen Folgen der Handlung, ohne auf die Absicht, auf den Willen, auf die Freyheit des Handelnden Rücksicht zu nehmen: so findet man die physische Güte oder Schädlichkeit der Handlung. Erwäget man hingegen zugleich die Einsicht, den Willen, die freye Bestimmung, die Freyheit des Handelnden, auf welche sich, die Folgen beziehen: so hat man die moralische Güte oder Schädlichkeit der Handlung. Handlungen, die auf die Freyheit des handelnden Wesens nicht bezogen werden können, entweder

weil

weil das handelnde Wesen gar keine Freyheit hat, oder doch nicht frey gehandelt hat, sind bloß physisch gute oder böse Handlungen. Dahin gehören die Handlungen der unvernünftigen Thiere, der Wahnsinnigen, Rasenden, Handlungen der Kinder bis zu einem gewissen Alter, Handlungen, die aus unübersteigiichem Irrthume unternommen werden u. d. gl.

Die physische und moralische Güte, oder Schädlichkeit sind nicht untrennbar mit einander verbunden ob sie gleich bey einer, und der nämlichen Handlung eintreffen können. Es kann daher eine Handlung physisch und moralisch gut seyn, wenn nämlich aus derselben gute Folgen sich ergeben, und der Handelnde dieselben zugleich zur Absicht gehabt, dieselben hat bewirken wollen, kurz, wenn durch die Handlung eine vorgesetzte gute Absicht erreicht wird, z. B. wenn man ein Heilmittel anwendet in der Absicht den Kranken zu heilen, und diese Absicht wirklich erreicht wird. Eine Handlung kann aber auch physisch und moralisch böse seyn, wenn nämlich durch dieselbe eine böse Absicht erreicht wird, z. B. man giebt einem jungen Menschen Geld in der Absicht ihn zu verführen, und er wird wirklich dadurch verführt. Eine Handlung kann auch moralisch gut, und doch physisch böse, und umgekehrt moralisch böse, und doch physisch gut seyn. Wenn nämlich eine Handlung aus guter Absicht unternommen wird, aber einen schädlichen Erfolg hat, so ist sie moralisch gut, aber physisch böse, z. B. man giebt einem Menschen ein Heilmittel, seine Gesundheit wieder herzustellen, dieselbe aber dadurch nur noch mehr zerrüttet wird. Wenn hingegen eine Handlung aus böser Absicht unternommen, dadurch aber doch ein guter Erfolg bewirkt wird, so ist die Handlung moralisch böse, aber physisch gut, z. B. man giebt

einem jungen Menschen Geld ihn zu verführen, und er wendet es an um sich auszubilden.

Die moralische Güte, oder Schädlichkeit der Handlungen wird **Moralität**, oder **Sittlichkeit** der Handlungen genannt, und zwar die subjektive, in so fern sie auf die Einsicht, Vernunft und Freyheit des Handelnden; oder die objektive, in so fern sie auf die Zwecke, auf die Absichten des Schöpfers, und Glückseligkeit der Menschen bezogen wird. Die Moralität der Handlungen ist entweder eine innere oder äussere. Jene machen die inneren, diese hingegen die äusseren guten, oder bösen Folgen einer Handlung aus (§. 61.) *)

*) Höpfner a) Eberhard b) Madihn c) und andere nennen die innere Moralität der Handlungen auch die objektive, und die äussere die subjektive. Endlich theilt Madihn d) die Moralität noch in eine materielle und formelle ein. Jene nennt er die Beschaffenheit der Handlungen, daß sie frey sind; diese aber die Beschaffenheit der Handlungen, vermöge welcher sie in Hinsicht auf die Gesetze gut, oder böse sind.

a) Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker 5te Auflage 1790. §. 14.
b) Sittenlehre der Vernunft. 1781. §. 25.
c) Grundsätze des Naturrechts Erster Theil §. 11. d) am a. O. §. 12.

§. 63.

Um bey Beantwortung der Frage: ob es gleichgültige Handlungen gebe, in keinen Wortstreit zu gerathen, müssen die Begriffe genau entwickelt werden. Gleichgültige, indifferente Dinge nennt man überhaupt diejenigen, die unter sich nicht verschieden sind, (quae inter se non differunt) also so viel als gleichgeltende, gleiche, ähnliche Dinge. Es kömmt hier nicht darauf an, ob es vollkommen ähnliche Dinge gebe, die in gar nichts von einander unterschieden wären. Nur zwo Arten, auf welche die Dinge von einander sich nicht unterscheiden lassen,

kommen hier besonders in Betrachtung. Nämlich a) wenn zwey Dinge ein, und das nämliche Merkmahl haben, so können sie sich in Hinsicht auf dasselbe nicht unterscheiden, und sind daher in dieser Hinsicht gleichgültig; b) wenn beyde Dinge das nämliche Merkmahl nicht haben, so können sie sich durch dasselbe ebenfalls von einander nicht unterscheiden, und sind daher in dieser Rücksicht abermal gleichgültig. Wird dieses auf die sittlichen Handlungen angewendet: so werden sittlich gleichgültige Handlungen diejenigen seyn, die sich in Hinsicht auf die Sittlichkeit von einander nicht unterscheiden. Dieses kann auf zweyfache Art seyn: 1) wenn zwo Handlungen gar keine Sittlichkeit haben, so sind sie in Hinsicht auf dieselbe von einander nicht unterschieden, und diese nennt man subjektivisch sittlich gleichgültige Handlungen; 2) wenn zwo Handlungen den nämlichen Grad der Sittlichkeit, also gleich gute, oder böse Folgen haben, so sind sie in dieser Hinsicht abermal von einander nicht unterschieden; und diese nennt man objektivisch sittlich gleichgültige Handlungen. Dieses vorausgesetzt, wird begreiflich, daß es subjektivisch sittlich gleichgültige, d. i. solche Handlungen, welche keine Sittlichkeit haben, allerdings gebe. Dergleichen sind einmal alle blos physische Handlungen; Handlungen der Thiere, der Wahnsinnigen, Rasenden, der Kinder bis zu einem gewissen Alter, und die aus unvermeidlichem Irrthume unternommene Handlungen; denn alle diese Handlungen hängen von der Freyheit, Vernunft und Einsicht der handelnden Wesen nicht ab, können auch auf dieselbe nicht bezogen werden. Zwar pflegt man auch derley Handlungen gut, oder böse zu nennen. Allein dieses Gut- und Böseseyn ist bloß nur physisch. Und nur die sittliche Güte, oder Schädlichkeit wird Sittlichkeit der Handlungen genannt (§. 62.) Aber ausserdem gibt es auch manche freye Hand-

lung, die an und für sich, ohne alle Umstände, blos in abstracto betrachtet, weder gut, noch böse genannt werden kann. Es kömmt auf die Umstände dabey an, unter welchen die Handlung ist unternommen worden. So z. B. läßt sich im allgemeinen genommen nicht sagen, ob das Reden, Schreiben, ja selbst das Verwunden eines Menschen eine gute, oder böse Handlung sey. Erst aus den Umständen wird sich dieses erklären lassen. Daß übrigens derley freye, von allen Umständen abgesonderte, blos in abstracto genommene Handlungen nicht wirklich vorhanden seyn, ist wohl überflüßig zu bemerken, da jede Handlung unter gewissen Umständen der Zeit, des Orts, der Person, der Art, und Weise unternommen werden muß. Blos um allem Wortstreite vorzubeugen, geschieht die abstraction.

§. 64.

Aber eine freye einzelne, d. i. mit allen Umständen erwogene, völlig bestimmte Handlung, die subjektivisch sittlich gleichgültig, d. h. weder sittlich gut, noch sittlich böse wäre, giebt es nicht. Denn jede Handlung überhaupt, folglich auch jede freye Handlung, wenn sie noch so unbedeutend und geringfügig ist, bewirkt irgend eine Veränderung, eine Folge (§. 60). Diese Folge stimmt entweder schon an und für sich, oder wenigstens unter allen ihren Umständen erwogen mit der Natur des Menschen, mit seiner Vernunft, mit seiner Glückseligkeit, mit den Absichten des Schöpfers überein; oder sie stimmt damit nicht überein. Im ersten Fall bewirkt sie Vollkommenheit (§. 14. und ist sittlich gut (§. 15.) Im zweyten Fall bewirkt sie Unvollkommenheit, und ist sittlich böse. Da es nun zwischen Uebereinstimmen, und Nichtübereinstimmen kein drittes giebt: so ergiebt sich von selbst, daß jede freye einzelne, mit ihren Umständen erwogene, völlig bestimmte Handlung, entweder sittlich

gut oder böse, nie ganz ohne sittliche Güte oder Schädlichkeit, d. i, subjektivisch sittlich gleichgültig sey.

Sollte Jemand dafür halten, daß man zu voreilig schliesse, wenn man sagt: diese, oder jene Handlung stimmt mit der Natur und Wesenheit, mit der Vernunft, mit der Glückseligkeit des Handelnden, mit den Absichten des Schöpfers nicht überein, bewirkt keine Vollkommenheit, ist nicht gut, also bewirkt sie Unvollkommenheit, und ist eine böse Handlung. — Der bedenke, daß das Weltall in seinem ganzen Umfange zu einem von dessen Urheber selbst bestimmten, und daher guten Endzwecke hervorgebracht worden, daß alles zur Erreichung dieses Endzweckes eingerichtet sey, und dahin abzwecken müsse, und dann wird es ihm auch begreiflich, daß alles, was diesem Endzwecke entweder widerstrebt, denselben hindert, oder auch nur nicht befördert, den Absichten des Schöpfers, also einem guten Endzwecke entgegen, und daher böse sey.

Der erst aufgestellte und erklärte Satz: daß jede freye einzelne Handlung entweder sittlich gut oder böse, keine subjektivisch sittlich gleichgültig sey; ist für das Rechtverhalten des Menschen von der größten Wichtigkeit. Denn daraus lernet der Mensch, daß er schon bey der Unternehmung jeder seiner Handlungen mit der grösten Bescheidenheit, Ueberlegung und Vorsicht zu Werke gehen müsse: besonders da er das Vermögen hat, die Güte seiner Handlungen gewissermassen schon zum voraus, nicht erst aus den guten oder bösen Folgen, welche die Handlung haben werde, zu beurtheilen, die noch dazu, wenn die Handlung bereits ist unternommen worden, nicht einmal in seiner Macht mehr stehen; und doch kann er nur durch sittlich gute Handlungen zu seiner Bestimmung, zu seiner Glückseligkeit gelangen, welche, wenn sie

wahre Glückseligkeit seyn soll, stets der Vernunft untergeordnet seyn muß.

§. 65.

Wenn man gleich auf der einen Seite behauptet, daß es auch objektivisch sittlich gleichgültige, d. h. solche Handlungen die den nämlichen Grad der Sittlichkeit, ganz gleiche, sittlich gute oder böse Folgen hätten, nicht gebe, weil es keine vollkommen ähnliche Dinge, keine ganz ähnliche Ursachen, folglich auch keine ganz ähnliche Wirkungen gibt; weil jede Ursache nur ihr eigenthümliche Wirkungen, folglich jede Handlung nur ihre eigenthümliche Folgen haben kann, und daher, sobald zwo verschiedene freye Handlungen als Ursachen angenommen werden, auch ihre Folgen als deren Wirkungen verschieden seyn müssen, nie ganz gleichgültig seyn können. Auf der andern Seite hingegen, nicht geläugnet werden kann, daß der Mensch auch nach aller, wenigstens in seinen jeweiligen Verhältnissen ihm möglichen Anstrengung, Ueberlegung und Einsicht, dennoch, oft die Folgen der einen von den Folgen der andern Handlung genau zu unterscheiden nicht vermag, um der einen vor der andern einen überwiegenden Werth beylegen zu können, die Handlungen aber, folglich auch deren Folgen, nur insofern sittlich sind, als sie von der Einsicht und Freyheit des Handelnden abhängen: so kann man auch sagen, daß es, nicht zwar in sich, dem Objekte nach, wohl aber der, dem Menschen in seinen jeweiligen Verhältnissen, möglichen Einsicht und Erkenntniß nach, objektivisch sittlich gleichgültige Handlungen gebe. So z. B. wird in sich ohne Zweifel ein Unterschied seyn, ob ich mich mit dieser oder jener Speise nähre, mit diesem oder jenem Stofe kleide; aber insofern ich nicht allzeit vermögend bin, den Unterschied zu bemer-

ken, wird es mir gleichgültig seyn, ob ich mich dieses oder jenes Mittels bediene, meinen Hunger zu stillen, und so einen guten Endzweck zu erreichen.

§. 66.

Aus dem bisher gesagten wird es nicht schwer seyn, die Gründe derjenigen zu beantworten, welche behaupten, daß es allerdings subjektivisch sittlich gleichgültige Handlungen, d. h. Handlungen, welche gar keine Sittlichkeit hätten, gebe. Denn entweder reden sie nur von blos physischen, oder zwar von freyen Handlungen, aber nur in abstracto, abgezogen von ihren Umständen, oder endlich von objektivisch sittlich gleichgültigen Handlungen. Sie beweisen aber nicht, daß es einzelne, mit allen ihren Umständen erwogene völlig bestimmte freye Handlungen gebe, die gar keine Sittlichkeit hätten. Denn wenn sie sagen, der Mensch sehe oft die eigentlichen Folgen seiner Handlung nicht ein, seine Absicht sey oft von der Folge, die durch die Handlung hervorgebracht wird, ganz verschieden, und so eine Folge sey weder gut noch böse: z. B. wenn Jemand Arzney nehmen will, und aus unvermeidlichem Irrthume Gift nimmt, so könne man, wie sie sagen, diese Handlung weder gut nennen, weil sie den Tod verursachet, aber auch nicht böse, weil aus guter Absicht gehandelt wurde: so ist dieß blosser Wortstreit. Denn so eine Handlung ist zwar physisch, aber nicht sittlich böse, weil der Handelnde keine böse Absicht hatte. Es ist nämlich nicht zu läugnen, daß der Mensch als endliches Wesen unmöglich alle Folgen einer freyen Handluns vorsehen könne, die sie sowohl in Beziehung auf das Ganze, als auch in Beziehung auf ihn haben muß. Aber nichts destoweniger folget daraus noch keine subjektivisch sittliche Gleichgültigkeit einer solchen Handlung. Denn sofern

der Mensch das Gute oder Böse, welches mit der Handlung verknüpft ist, einzusehen nicht vermag, sofern ist die Handlung gar nicht frey: sondern bloß physisch gut oder böse.

§. 67.

Die Güte, Schädlichkeit, Sittlichkeit, oder Unsittlichkeit der Handlungen führen auf die Begriffe von Verbindlichkeit, Gesetz, Recht und Pflicht; Begriffe, die mit einander in einem solchen Zusammenhange stehen, daß sie sich wechselseitig aufklären, und wie Feder*) bemerkt, in mehr als einer Ordnung auseinander ableiten lassen; und auf deren richtige Auseinandersetzung es eben deswegen um so mehr ankömmt. Binden, verbinden heißt, nach dem physisch grammatischen Sprachgebrauche, einem Körper feste, seine Bewegungen einschränkende Bande anlegen, damit er eine gewisse Richtung annehme, in einer gewissen Stellung und Lage bleibe. So bindet z. B. der Arzt den gebrochenen Arm, damit die getrennten Theile desselben eine gewisse Richtung annehmen. Bey einer solchen Funktion fallen dem Beobachter fünf Begriffe sogleich von selbst auf: 1) eine nächste bindende Kraft, die Bande. 2) Die Kraft, der Körper, die oder der gebunden wird, wie z. B. der gebrochene Arm, die getrennten Theile desselben. 3) Das Binden selbst, oder die Handlung, wodurch die Bindung geschieht, wodurch die Bande dem zu bindenden Wesen angelegt werden z. B. die Handlung des Arztes, der die getrennten Theile des gebrochenen Armes mit den Banden vereiniget. 4) Eine gewisse Richtung, Lage oder Stellung, die das gebundene Wesen annehmen, und in der es verharren soll, folglich die Richtung der gebundenen Theile. Endlich 5) die dem gebundenen

Gegenstande aufgelegte Nothwendigkeit in dieser Richtung oder Lage zu verharren.

*) Untersuchungen über den menschlichen Willen, dritter Theil §. 29.

§. 68.

Alle erwähnten Begriffe zusammengenommen, machen das Verbinden aus, alle sind demselben wesentlich. Indessen sind doch drey besonders merkwürdig. Nämlich der Akt, die Handlung, wodurch die Bindung geschieht. Die Richtung, Lage oder Stellung, die das gebundene Wesen annehmen muß, und die dem gebundenen Wesen aufgelegte Nothwendigkeit, in dieser Richtung zu verharren. Die Handlung, wodurch die Bindung geschieht, sollte eigentlich die Verbindung heissen. Allein man hat sie mit dem Worte Verbindlichkeit bezeichnet. Aber auch die Nothwendigkeit des gebundenen Wesens in einer gewissen Richtung, Lage oder Stellung zu bleiben, hat man Verbindlichkeit genannt. Um jedoch diese zwey Stücke mit einander nicht zu vermengen, nennte man das erste die wirkende, aktive, und das zweyte die leidende, passive Verbindlichkeit. Die physische aktive Verbindlichkeit ist daher jene Handlung, vermittelst deren eine körperliche Kraft gebunden, mit Banden belegt wird. Die physische passive Verbindlichkeit hingegen ist, die Nothwendigkeit selbst, in welche der gebundene Körper versetzt wird, eine gewisse Richtung in seinen Bewegungen anzunehmen, in einer gewissen Lage oder Stellung zu verbleiben. Immer also zeigt die passive Verbindlichkeit eine Nothwendigkeit an, die von der aktiven Verbindlichkeit herrührt. Sobald einmal die Bande angelegt sind, muß der gebundene Körper eine Richtung annehmen, er bekömmt ein gewisses Richtmaaß, wel-

ches durch die aktive Verbindlichkeit bewirkt wird. Diese Richtung, welche der gebundene Körper durch die aktive Verbindlichkeit bekömmt, heißt man eine Regel. Unter einer Regel versteht man also eine gewisse Richtschnur, nach welcher verschiedene Dinge bestimmt werden müssen, eine jede Anzeige dessen, was geschehen muß. Jede wirkende Verbindlichkeit bewirkt eine Regel. Denn die wirkende, aktive Verbindlichkeit ist die Handlung, vermittelst derer eine körperliche Kraft gebunden, mit Banden belegt wird, folglich bekömmt durch dieselbe die gebundene körperliche Kraft eine gewisse Richtung, welche durch Worte ausgedrückt eine Regel heißt.

§. 69.

Hieraus ergibt sich, daß die aktive Verbindlichkeit der Regel vor, die passive aber ihr nachgehe. Denn ehe die Theile eine gewisse Richtung bekommen, müssen sie erst nach der Richtschnur bestimmt und eingerichtet werden, welches durch die Verbindung derselben, d. i. durch die aktive Verbindlichkeit bewirkt wird. Es ist aber unmöglich, daß eine Nothwendigkeit vorhanden sey, sich nach der bestimmten Richtschnur zu richten, wenn nicht ehe die Richtschnur selbst vorhanden ist, und in dieser Nothwendigkeit besteht die passive Verbindlichkeit. Freylich insofern die Richtschnur in der bindenden Kraft vorhanden ist, geht die Regel der aktiven Verbindlichkeit vor. Allein insofern die Richtschnur in dem gebundenen Körper vorhanden ist, geht die aktive Verbindlichkeit der Regel vor. Wenn man sich z. B. einen Wundarzt, der einen gebrochenen Arm verbindet, vorstellet, so ist gewiß, daß das Richtmaß, nach welchem er die Theile des gebrochenen Arms einrichten soll, in seinem Kopfe ehe vorhanden seyn müsse, als er noch die Verbindung vornimmt, aber wenn auf das zu bindende Objekt Rücksicht genommen wird, so ist ehe die Verbindung, also die aktive Verbindlichkeit, als die Richt-

schnur, die Regel wenigstens gedenkbar; wiewohl im Grunde alles zugleich geschieht.

Es ist keine aktive Verbindlichkeit, folglich auch die daraus entstehende Regel, und passive Verbindlichkeit ohne Bande gedenkbar. Denn die aktive Verbindlichkeit ist die Handlung, wodurch die Bande angelegt werden, woraus sich dann die Richtschnur für den gebundenen Gegenstand, also die Regel, und die Nothwendigkeit diese Richtschnur zu beobachten, also die passive Verbindlichkeit ergibt. Aber die Verbindlichkeit, und die Regel kann man allerdings denken, und erkennen, wenn man auch nicht weiß, welche entfernte Ursache dieselbe bewirkt habe. Denn die Verbindlichkeit, und die Regel wird durch die angelegten Bande bewirkt, man kann aber die angelegten Bande allerdings gewahr werden, wenn man auch nicht weiß, wer sie angelegt habe. Gewiß hätte Alexander den Knotten, den er zerhauen hat, wahrgenommen, wenn er auch nicht gewußt hätte, daß ihn Gordius geknüpft habe. Es ist daher eine ganz andere Frage, was die Verbindlichkeit, die Regel sey, und woher sie rühre. Es ist möglich jene zu beantworten, wenn man auch diese nicht beantworten kann.

Was von der Regel gesagt worden, ist auch auf den Begriff des Gesetzes überhaupt anzuwenden. Denn ein Gesetz überhaupt ist nichts anders, als eine Regel, eine Richtschnur der Handlungen; ein Satz, welcher eine Verbindlichkeit ausdrückt; ein Satz, welcher die Richtschnur anzeigt, nach welcher die Handlungen, physische oder moralische, nothwendige oder willkürliche bestimmt werden müssen. Es gibt daher physische und moralische Gesetze. Jene für die physischen, diese für die moralischen Handlungen. *) Gesetze, die eine allgemeine Norm darstellen, welcher gemäß etwas wirkliches oder mögliches nothwendig bestimmt ist, heissen theore-

sche: jene aber, die eine allgemeine Richtschnur enthalten, nach welcher etwas erst zu bestimmen ist, heissen praktische Gesetze. Die Natur überhaupt, und auch die des Menschen insbesondere ist eine körperliche oder sinnliche und eine geistige. Daher gibt es auch Gesetze der sinnlichen oder körperlichen, und Gesetze der geistigen Natur. Es gibt physische Gesetze, welchen gemäß sich die Körperwelt in ihren Bewegungen richten muß. Dahin gehören die mechanischen, hydraulischen, hydrostatischen, chemischen u a. dergleichen Gesetze, die in anderen Wissenschaften behandelt werden. Aber auch für die geistige Natur, insbesondere für die Seele des Menschen gibt es physische Gesetze, nach welchen sie sich in ihren verschiedenen Kraftäusserungen richten muß. Dahin gehören alle Gesetze sowohl für das niedere, als höhere Erkenntnißvermögen, also für das Empfindungs- Einbildungs- und Dichtungsvermögen ꝛc. Ueberhaupt alle Gesetze, welche aus den unabänderlichen natürlichen Verhältnissen, der sinnlichen oder geistigen Natur entstehen, die wir durchaus nicht aufheben oder verändern können, was auch immer für Vorstellungen oder Entschliessungen in uns entstünden, sind physische Gesetze. Der Inbegriff jener Gegenstände, auf welche sich ein Gesetz bezieht, heißt die Sphäre, das Gebieth dieses Gesetzes. **)

*) Schaumann nennt in seinem wissenschaftlichen Naturrechte die physischen Gesetze Naturgesetze, die moralischen Gesetze aber Freyheitsgesetze.

**) Mannigfaltig sind die Erklärungen, welche verschiedene Schriftsteller von dem Gesetze geben. Montesquieu de l'Esprit des Loix Liv. I. chap. 1. sagt: Gesetze in der ausgedehntesten Bedeutung sind jedwede nothwen-

dige aus der Natur der Dinge entspringende Verhältnisse; und in dieser Bedeutung haben alle Wesen ihre Gesetze, die Gottheit, die Körperwelt, verständige über den Menschen erhabene Wesen, die Thiere und die Menschen. Bonnet sagt: Gesetze überhaupt sind Resultate oder Erfolge aus den Verhältnissen der Dinge. Schaumann a. a. O. §. 105. sagt: eine Regel mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit sey ein Gesetz. Auch das Urtheil oder der Satz, in welchem eine allgemeine und nothwendige Regel vorgestellt oder ausgedruckt wird, heißt Gesetz; sagt er Ebend. Anmerk. 4. Schmalz in seinem reinen Naturrechte nennt die Bestimmungen der Möglichkeit oder Nothwendigkeit der Handlungen: Gesetze. Indessen kann sich Jeder leicht überzeugen, daß alle diese Erklärungen im Grunde nur den Worten nach unterschieden sind.

§. 70.

Selbst der Begriff der physischen Verbindlichkeit (§. 69.) zeigt an, daß auch die Thiere dem Körper nach physisch gebunden werden können, wodurch das gebundene Thier in eine absolute, unbedingte Nothwendigkeit versetzt wird, an einem gewissen Orte zu verbleiben. Allein wenn man dem Thiere seine Willkür lassen, und doch bewirken will, daß von demselben eine gewisse Handlung unternommen oder unterlassen werden soll: so kann dieses durch die physische Verbindlichkeit nicht bewerkstelliget werden: weil durch diese eine unbedingte Nothwendigkeit auferlegt wird, welche alle Zufälligkeit, alle Willkür ausschließt. (§. 37.) Diese Nothwendigkeit müßte nur eine bedingte seyn; denn die bedingte Nothwendigkeit schließt nicht alle Zufälligkeit, alle Willkür aus. (§. 37.) Eine bedingte Nothwendigkeit zu handeln oder nicht zu handeln kann dem vernunftlosen Thiere nur durch die Vorstellung eines sinnlichen Guts oder

Uebels aufgelegt werden. Denn jedes Thier begehrt vermög seiner natürlichen Instinkte jenes, was es sich als sinnlich gut vorstellet und verabscheuet jenes, was es sich als sinnlich übel vorstellet. (§. 21. u. §. 22) Wenn also mit einer willkürlichen Handlung, die man von einem Thiere unternommen, oder unterlassen haben will, ein sinnliches Gut oder Uebel dergestalt verknüpft wird, daß selbes auf das Thier wirke, es sich vorstelle, desselben gewahr werde; so wird dadurch dem Thiere, wenn es das mit der willkürlichen Handlung verknüpfte sinnliche Gut oder Uebel erlangen oder vermeiden will, die Nothwendigkeit auferlegt, die Handlung selbst zu unternehmen oder zu unterlassen. In der That werden auch die Thiere zu verschiedenen Künsten nur dadurch abgerichtet, daß man mit jenen Handlungen, die man von ihnen unternommen oder unterlassen haben will, ein sinnliches Gut oder Uebel verknüpft. Daher ist die thierische aktive Verbindlichkeit, die Verknüpfung eines sinnlichen Gutes oder Uebels als einer Triebfeder mit der willkürlichen Handlung des Thiers. Daraus entstehet eine Richtschnur, nach welcher das Thier seine Handlung unternehmen oder unterlassen soll, wenn es das mit derselben verknüpfte sinnliche Gut oder Uebel erlangen oder vermeiden will. Diese Richtschnur läßt sich durch einen Satz ausdrücken, und ein solcher Satz heißt das thierische Gesetz. Will nun das Thier das mit der Handlung verknüpfte sinnliche Gut oder Uebel erlangen oder vermeiden, so entsteht daraus für dasselbe ferner eine Nothwendigkeit die Handlung zu unternehmen oder zu unterlassen; und diese Nothwendigkeit heißt die thierische passive Verbindlichkeit.

§. 71.

Daß auch der Mensch, insofern er ein sinnliches, körperliches Wesen ist, physisch gebunden, sein Körper

mit Fesseln und Banden belegt werden könne, kann wohl nicht bezweifelt werden. Eben so ist es ausser Zweifel, daß der Mensch, insofern er ein empfindendes, d. i. ein solches Wesen ist, welches vermög seiner Natur, seines innern Baues, seiner Organisation fähig ist, Vergnügen zu empfinden, und Schmerz zu fühlen, der thierischen Verbindlichkeit unterliege; indem er schon durch seine thierische Natur selbst gezwungen ist, das Vergnügen zu suchen, und den Schmerz zu meiden. Auch der Mensch wird daher durch die Vorstellung eines sinnlichen Guts oder Uebels in die Nothwendigkeit versetzt, gewisse willkürliche Handlungen zu unternehmen oder zu unterlassen. Allein er ist nicht bloß ein sinnliches und empfindendes Wesen, das nur willkürlicher Handlungen fähig ist. Auch ein urtheilendes, vernünftiges Wesen ist er, das auch freyer Handlungen fähig ist. Als urtheilendes Wesen setzt er sich einen Zweck vor, und ist fähig, die gehörigen Mittel zu ergreiffen, die ihn zu seinem Zwecke führen. Als vernünftiges Wesen ist er im Stande, die allersichersten Mittel zu wählen, um zu seinem vorgesetzten Zwecke zu gelangen. Wenn er ungewiß ist über die Wirkungen, sie seyen nahe oder entfernt, welche seine freyen Handlungen auf ihn selbst, oder auf Andere hervorbringen können: so hält er inne, er handelt nicht, er überlegt. Klärt er sich endlich dieselben auf, findet er sie vernunftmässig, seinem wahren Wohl zuträglich, so fühlt er sich verbunden zu handeln, und zwar unter sonstigen Bewußtseyn, vernunftwidrig seinem wahren Wohl entgegen gehandelt zu haben. Findet er sie hingegen vernunftwidrig, seinem wahren Wohl nachtheilig, so fühlt er sich verbunden nicht zu handeln, und zwar ebenfalls unter dem erst bemeldten Bewußtseyn. Und nun wird begreiflich, worin die moralische oder sittliche Verbindlichkeit bestehe. Man nennt so die

dem Menschen in Hinsicht auf seine freye Handlungen obliegende Verbindlichkeit. Sie wird ebenfalls in eine aktive und passive unterschieden. Die aktive ist die Verknüpfung des wahren Gutes oder Uebels als eines Beweggrundes mit einer freyen Handlung, oder weil man die Vorstellung des wahren Gutes oder Uebels, ächte Beweggründe (§. 32.) nennt, so kann man auch sagen, sie sey die Verknüpfung ächter Beweggründe mit einer freyen Handlung sie zu unternehmen oder zu unterlassen. Daraus ergibt sich die Richtschnur, nach welcher die freye Handlung eingerichtet, unternommen oder unterlassen werden soll. Diese Richtschnur durch Worte ausgedrückt, heißt das moralische Gesetz. Das moralische Gesetz ist also der Satz, welcher eine sittliche Verbindlichkeit ausdrückt oder kurz, ein sittlich verbindender Satz. Daraus ergibt sich ferner die passive sittliche Verbindlichkeit, d. i. eine für den Handelnden bedingte Nothwendigkeit die freye Handlung zu unternehmen oder zu unterlassen, d. h. der aktiven Verbindlichkeit und dem sittlichen Gesetze gemäß einzurichten. Man sagt: eine bedingte Nothwendigkeit; denn es wäre dem Handelnden schlechterdings möglich anders zu handeln. Allein wenn er das mit der Handlung verknüpfte Gut oder Uebel erlangen oder vermeiden will, so muß er dem Sittengesetze gemäß handeln. Der Wille hat seine unabänderliche Natur. Er kann zwar auf verschiedene Weise bestimmt werden; durch die eigentliche Empfindung, d. h. durch den Eindruck des Gegenwärtigen oder durch die Vorstellung dessen, was nicht gegenwärtig ist, durch wahre und falsche Vorstellungen, vollständige und unvollständige Erkenntniß. Aber dessen ungeachtet will doch jeder Mensch vermöge der Selbstliebe sein eigenes Wohlseyn, mit unabänderlicher Nothwendigkeit, und mit eben derselben Nothwendigkeit wird er vermög der

Sym-

Sympatie genöthiget am Wohl und Wehe anderer Antheil zu nehmen. Sobald unser Verstand durch überwiegende Gründe, durch eine richtige Vorstellung überzeugt wird, daß dieses, oder jenes entweder der Selbstliebe oder Sympathie gemäß sey, so ist der Wille genöthiget es als gut zu begehren. Die passive sittliche Verbindlichkeit wird auch schlechtweg die sittliche oder moralische Verbindlichkeit genannt. Sie ist offenbar von der thierischen Verbindlichkeit unterschieden. Denn jene hat bey freyen, diese bey willkürlichen Handlungen statt. Diese wird nur durch Vorstellungen eines sinnlichen Gutes oder Uebels; jene auch durch andere, als bloß sinnliche Vorstellungen bewirkt. Nur für den Menschen sind Ehre, Beyfall, Achtung, Lob, Liebe Anderer, und eigene Selbstzufriedenheit, Beweggründe freye Handlungen zu unternehmen. So wie Unehre, Mißfallen, Schande, Tadel, Haß Anderer, und Selbstunzufriedenheit nur für den Menschen Beweggründe sind, freye Handlungen zu unterlassen. Aber selbst dieses nur deshalben, weil die erstern Resultate dem Handelnden selbst, oder Andern nützlicher Handlungen sind, weil sie mit der Natur, mit der Vernunft des Menschen übereinstimmen, und daher vernunftmässig sind. Die letztern hingegen, weil sie Resultate dem Handelnden selbst, oder Andern schädlicher Handlungen sind, weil sie mit der Natur, mit der Vernunft des Menschen nicht übereinstimmen, und daher vernunftwidrig sind.

Auch bey der in Hinsicht auf die freyen Handlungen eintretenden Verbindlichkeit kommen die §. 67. auseinandergesetzten fünf Begriffe vor. Auch hier kann die aktive Verbindlichkeit vor dem Gesetze, so wie die passive nach demselben gedacht werden. Auch die aktive sittliche Verbindlichkeit läßt sich nicht ohne Bande, d. i.

Beweggründe denken. Aber auch hier ist es nicht nothwendig jenen zu kennen, der die Beweggründe mit der freyen Handlung verknüpft, die Verbindlichkeit auferlegt hat, um sich verbunden zu fühlen. *)

*) Feder in seinen Unters. über den menschlichen Willen 3, Th. §. 29. nennt die Verbindlichkeit, eine Einschränkung der Willkür durch richtige, bestmöglichste Erkenntniß des Verhältnisses einer Handlung zu den Grundtrieben des Willens. Ulrich in seiner Anleit. zu den philosophischen Wissenschaften. 2. Th. S. 467. nennt sie, überlegte Nothwendigkeit für mich selbst, unter der Bedingung meines eignen wahren Besten. Andere System der bürgerlichen Gesellschaft oder natürliche Grundsätze der Sittenlehre und Staatskunst 1. Th. S. 67. nennen sie die Nothwendigkeit, denjenigen nützlich zu seyn, die wir zu unserer eigenen Glückseligkeit vonnöthen haben, und alles das zu vermeiden, was ihnen unangenehm seyn kann. Noch Andere nennen sie, die logisch moralilische Nothwendigkeit etwas zu thun oder zu unterlassen. Allein es ist nicht schwer sich zu überzeugen, daß alle diese Erklärungen nicht eben der Sache, sondern bloß den Worten nach, verschieden seyn. Denn da nicht die blosse Verknüpfung ächter Beweggründe mit einer freyen Handlung für den Handelnden schon auch eine Nothwendigkeit zu handeln bewirkt, sondern zugleich auch erforderlich ist, daß die mit der Handlung verknüpften ächten Beweggründe dem Handelnden vorgestellet werden, daß er dieselben erkenne: da ferner nicht jede dunkle, verworrne Vorstellung der ächten Beweggründe den Menschen schon auch zu handeln nöthiget, sondern dazu eine deutliche, überlegte Vorstellung und Erkenntniß gefordert wird; da endlich der Mensch schon vermög seiner Grundtriebe, vermög seiner Natur das deutlich anerkannte Gut

begehren, das deutlich anerkannte Uebel verabscheuen muß: so bleibt zuletzt wenigstens so viel richtig, daß die Verbindlichkeit auf dem Bedürfnisse beruhet ein Gut zu erlangen, und ein Uibel zu vermeiden.

§. 72.

Es ist uns hier vorzüglich um die sittliche Verbindlichkeit, um die Sittengesetze zu thun. Daher wird in der fernern Behandlung unter der Verbindlichkeit nur die sittliche, unter dem Gesetze nur das Sittengesetz zu verstehen seyn. Der Gegenstand (das Objekt) der sittlichen Verbindlichkeit, und daher auch der Sittengesetze können nur freye Handlungen seyn. Denn die sittliche Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit, welche aus der Verknüpfung ächter Beweggründe mit einer freyen Handlung, dieselbe zu unternehmen, oder zu unterlassen entsteht, und das Sittengesetz ist ein die sittliche Verbindlichkeit ausdrückender Satz, oder wie Feder a) sagt eine jede Anzeige, die eine sittliche Verbindlichkeit enthält. Ferner die Sittengesetze werden gegeben, um den Menschen zu bestimmen, seine Handlungen denselben gemäß einzurichten, sie zu unternehmen, oder zu unterlassen; dieses aber ist dem Menschen nur in Hinsicht auf seine freyen Handlungen möglich; folglich können auch nur freye Handlungen ein Gegenstand der Sittengesetze seyn. Also nicht 1) schlechterdings nothwendige Handlungen, sie mögen nun von einer innern, oder äußern Nothwendigkeit, von einem physischen Zwange herrühren (§. 38.), wie das Ausdünsten, das Wachsen, Athemhohlen, u. d. gl. 2.) Schlechterdings unmögliche Handlungen; denn wozu würde wohl ein Richtmaß bey einer Handlung seyn, die nicht existiren kann? Daher dürfen sich die Gesetze auch nicht widersprechen; weil ihr Gegenstand sonst etwas unmögliches wäre, sie nämlich etwas zugleich zu

thun und zu lassen verordnen würden. Da es aber seyn kann, daß etwas in Hinsicht auf den Einen möglich sey, was in Hinsicht auf den Andern unmöglich ist; so ist nothwendig, daß bey der Gesetzgebung darauf Bedacht genommen werde. 3.) Bereits unternommene Handlungen können kein Gegenstand der Gesetze seyn; denn die Gesetze sollen Richtmaassen der Handlungen seyn. Ist aber eine Handlung bereits unternommen, so bedarf sie keines Richtmaasses mehr, und ist sogar unmöglich sie darnach einzurichten.

Da der Gegenstand der Verbindlichkeit und der Sittengesetze, nur freye Handlungen seyn können, so ist auflegend, daß das Subjekt der Gesetze, und Verbindlichkeiten nur solche Menschen seyn können, welche freyer Handlungen fähig sind. Kinder, Rasende, Wahnsinnige, höchst Betrunkene, Träumende, so lange sie sich in diesem Zustande befinden, können daher kein Subjekt der Sittengesetze seyn; wiewohl sie der physischen, oder auch thierischen Verbindlichkeit unterliegen. (§. 68. und 70.).

a) Am ang. O.

§. 73.

Jene Handlung, wodurch das Subjekt des Gesetzes zur Erkenntniß desselben gelangt, heißt die **Kundmachung** des Gesetzes. Sie ist eine wesentliche Erforderniß der Verbindlichkeit des Gesetzes. Das Gesetz soll das Richtmaaß unserer freyen Handlungen seyn; es soll uns eine aus ächten Beweggründen entstehende Nothwendigkeit zu handeln, oder nicht zu handeln, so, oder anders zu handeln auflegen. So lang aber das Gesetz noch nicht kundgemacht ist, kann es kein Richtmaaß unserer Handlungen seyn, uns keine Nothwendigkeit zu handeln, oder nicht zu handeln auflegen. So bald hingegen das Gesetz kundgemacht ist, so verbindet

es von der Zeit der geschehenen Kundmachung so gleich. Es müßte nur seyn, daß etwan dem Gesetze selbst eine Zeit beygerückt wird, von welcher es erst zu verbinden anfangen soll.

Was die Art betrifft, wie die Gesetze kundgemacht werden sollen, läßt sich im allgemeinen nur das sagen: Die Gesetze müssen auf so eine Art kundgemacht werden, daß jedes Subjekt zur Erkenntniß derselben gelangen könne: Denn sobald das Gesetz auf so eine Art kundgemacht ist, daß jedes Subjekt zur Erkenntniß desselben gelangen könne, und ein, oder anderes Subjekt handelt wider dasselbe, so handelt man schon frey wider dasselbe, weil der Irrthum ein vermeidlicher, die Unwissenheit des Gesetzes eine übersteigliche ist. Ist hingegen ein Gesetz zwar kundgemacht worden, aber auf so eine Art, daß man ungeachtet aller angewandten Mühe dennoch zur Erkenntniß desselben nicht gelangen kann, und man handelt demselben nicht gemäß, so handelt man nicht frey wider dasselbe; weil die Unwissenheit des Gesetzes dann eine unübersteigliche ist, die von der Freyheit nicht abhängt.

§. 74.

Jedes Gesetz bestehet aus zween Theilen, aus dem Edikte, und aus der Sanktion. Nämlich ein Gesetz ist ein Satz, der eine sittliche Verbindlichkeit ausdrückt. Nun den Satz nennt man das Edikt, den Ausspruch, das Materielle des Gesetzes. Die sittliche Verbindlichkeit, welche dieser Satz enthält, bestehet in der Verknüpfung ächter Beweggründe mit einer freyen Handlung, und diese Beweggründe nennt man die Sanktion, das Verpflichtende, das Formelle, die Befestigung des Gesetzes. Die Beweggründe macht das mit der freyen Handlung verknüpfte Gut oder Uebel aus. Folglich bestehet die Sanktion des Gesetzes entweder in

einem Gut, welches als ein einladender Beweggrund mit der freyen Handlung verknüpft ist, die Handlung zu unternehmen; oder in einem Uibel, welches als ein abschreckender Beweggrund mit einer freyen Handlung verknüpft ist, sie zu unterlassen. Das mit einer freyen Handlung, als ein einladender Beweggrund, sie zu unternehmen, verknüpfte Gut, nennt man die Belohnung; das mit einer freyen Handlung, als ein abschreckender Beweggrund, sie zu unterlassen, verknüpfte Uibel nennt man Strafe. Man kann daher auch sagen: die Sanktion des Gesetzes bestehe in der durch dasselbe ausgemessenen Belohnung oder Strafe. Wenn Hugo Grotius a) die Strafe als ein Uibel der Empfindung wegen Bosheit der Handlung erklärt: so scheint er dabey mehr auf den die Strafe vollziehenden Richter, als auf den die Strafe verhängenden Gesetzgeber Rücksicht genommen zu haben. Denn nur der Richter vollzieht an Jemanden die Strafe, weil dieser jene Handlung unternommen hat, worauf die Strafe gesetzt war. Der Gesetzgeber hingegen verhängt die Strafe bloß um durch deren Vorstellung von einer Uibertretung abzuhalten. Der Endzweck der Strafe ist daher nicht Genugthuung, oder Rache, sondern blosse Abhaltung von Verbrechen. Und wenn Einige mit Hugo Grotius b) und Pufendorf c) glauben, daß die Strafe nur von einem Obern verhängt werden könne, oder daß wohl gar zum Begriffe der Strafe gehöre, daß sie von einem Obern herrühre: so ist dieses einmal wider den Sprachgebrauch, indem es auch vertragsmässige Strafen gibt, wie z. B. die Spielstrafen, die unter Gleichen Platz greiffen; dann sind ja Strafen auch im Naturstande, wo es keinen Obern gibt, gedenkbar; und endlich ist ganz eine andere Frage, was die Strafe sey, und woher dieselbe rühre.

Ob der Tod, die Krankheiten, die Armuth, die Hungersnoth, der Krieg und andere auf dieselben folgende Ungemächlichkeiten, für Strafen zu halten seyn, läßt sich im allgemeinen nicht bestimmen. Insofern sie durch thörichte Handlungen, durch Ausschweifungen, durch unvorsichtiges, stolzes, ungerechtes Betragen herbeygeführt werden, sind sie ohne Zweifel ganz natürliche Strafen; weil sie natürliche Folgen böser Handlungen sind. Aber sehr oft schon wurden ähnliche, bloß physische Uibel aus menschenfeindlichen Verdachte, Aberglauben, aus eigennützigen, oder andern unedlen Absichten als Strafen erklärt. Da übrigens das Edikt, und die Sanktion wesentliche Bestandtheile eines jeden Gesetzes sind, die Sanktion aber in den ächten Beweggründen besteht dem Gesetze gemäß zu handeln, oder nicht zu handeln, und diese Beweggründe die Belohnung oder Strafe heissen: so ist es von selbst auffallend, daß sich ein Gesetz ohne Belohnung oder Strafe eben so wenig, als ohne Sanktion denken lasse.

a) De jure belli et pacis. Libr. II. Cap. XX. §. 1. b) Ebend. §. 3. c) De jure naturae et gentium. Libr. VIII. Cap. III. §. 7.

§. 75.

Rathen, überreden, ermahnen, heißt Jemanden die Folgen oder Beweggründe vorlegen, die uns mit einer Handlung verknüpft zu seyn scheinen. So räth uns der Arzt seine Arzney als ein Genesungsmittel, der Gewissensrath gewisse Gelegenheiten zu meiden, um dem Laster zu entgehen. Der einen Rath gibt, verbindet im eigentlichen Verstande nicht. Denn nur jener verbindet, der eine sittliche Verbindlichkeit auflegt, und diese bestehet in der Verknüpfung ächter Beweggründe d. i. des wahren Guts oder Uibels mit einer Handlung.

Der Rathgeber verknüpft kein Gut oder Uebel mit der Handlung, er zeigt nur die Folgen an, die seiner Meinung nach mit der Handlung bereits verknüpft sind. Derjenige hingegen, der ein Gesetz gibt, verknüpft wirklich die guten oder bösen Folgen, als Beweggründe mit der Handlung. Thut er dieses nicht, so, wenn er auch sonst die gesetzgebende Gewalt hat, ist er nicht so viel Gesetz- als Rathgeber. Aus diesen wird der Unterschied zwischen einem Gesetze und Rathe, zwischen einem Gesetz- und Rathgeber begreiflich. Der Rath besteht blos in einem Urtheile, welches Gut oder Uebel Jemanden mit einer Handlung verknüpft zu seyn scheint. Er kann wahr oder falsch seyn, je nachdem der Rathgeber wirklich jene Folgen vorlegt, die mit der Handlung verknüpfet sind, oder aber in seinem Urtheile sich irret. Er legt an, und für sich keine Nothwendigkeit auf, sondern die wirklich mit der Handlung verknüpften Folgen bewirken dieselbe. Das Gesetz hingegen setzt immer ächte Beweggründe voraus, welche der Gesetzgeber mit der Handlung verknüpft.

§. 76.

Bey Verbindlichkeiten und Gesetzen kommen vier Stücke in Betrachtung. 1) Der Gegenstand derselben d. i. die freyen Handlungen. 2) Das Subjekt, welches der Verbindlichkeit, dem Gesetze unterliegen soll. 3) Die Beweggründe, und 4) die Art ihrer Verknüpfung mit den Handlungen. Daß der Gegenstand der Verbindlichkeiten, und Gesetze nur freye Handlungen, und das Subjekt derselben nur solche Menschen seyen, die freyer Handlungen fähig sind, ist bereits (§. 72.) gezeigt worden. Wenn alle Menschen das Subjekt einer Verbindlichkeit, eines Gesetzes sind: so ist die Verbindlichkeit eine allgemeine, das Gesetz ein allgemeines z. B. das Gesetz: Gott zu verehren, sich selbst zu erhalten.

Wenn nur gewissen Gattungen von Menschen das Subjekt einer Verbindlichkeit, eines Gesetzes sind; so ist die Verbindlichkeit eine besondere, das Gesetz ein besonderes z. B. das Gesetz: erziehe deine Kinder; ehre deine Aeltern. Wenn endlich nur eine einzelne Person das Subjekt einer Verbindlichkeit, eines Gesetzes ist, so ist die Verbindlichkeit eine einzelne, das Gesetz ein einzelnes. Sieht man auf die Art, wie die Beweggründe mit den Handlungen verknüpft werden: so ist die Verbindlichkeit entweder eine innere, wenn die Beweggründe, die guten oder bösen Folgen sich schon aus der Natur der Handlung ergeben, und durch blosse Vernunft erkennet werden; oder eine äussere, wenn die Beweggründe, die guten oder bösen Folgen sich nicht aus der Natur der Handlung selbst ergeben, sondern von einem andern Wesen derselben beygerückt sind. (§. 61.) Das Gesetz, welches die innere Verbindlichkeit ausdrückt, heißt ein inneres, jenes aber, welches die äussere Verbindlichkeit ausdrückt, heißt ein äusseres Gesetz. Die äussere Verbindlichkeit begreift drey Fälle unter sich 1) wenn ein Oberer da ist, der uns gewisse Folgen zu fügen kann, und diese nennt man Verbindlichkeit eines Obern, oder Verbindlichkeit der Unterwerfung. 2) Wenn ein anderer, der kein Oberer ist, vermög der genommenen Abrede, das Recht hat, mir die Folgen zu zufügen, und diese nennt man conventional oder verabredete Verbindlichkeit. 3) Wenn wir dergleichen, ohne vorher genommene Abrede, von einem, der kein Oberer ist, zu fürchten haben: und diese heißt äussere Verbindlichkeit im engsten Verstande. Die äussere Verbindlichkeit setzt eigentlich zu reden immer die innere Verbindlichkeit voraus. Denn warum sollte sonst die Handlung geboten oder verboten werden, wenn sie nicht schon an, und für sich gute oder böse Folgen hätte?

Sieht man auf die Beweggründe, die mit den Handlungen verknüpft werden, so ist die Verbindlichkeit entweder eine einladende oder eine nöthigende; je nachdem die mit den Handlungen verknüpften Beweggründe in Belohnungen, oder aber in Strafen bestehen. Und daher ist auch das Gesetz entweder ein belohnendes oder ein strafendes; je nachdem es entweder eine einladende, oder aber eine nöthigende Verbindlichkeit enthält. Sieht man endlich auf den Gegenstand der Verbindlichkeit, so geht dieselbe entweder dahin, daß eine Handlung wirklich unternommen werde, und dann heißt die Verbindlichkeit eine bejahende, oder sie gehet dahin, daß eine Handlung nicht unternommen, sondern unterlassen werde, und dann heißt die Verbindlichkeit eine verneinende. Und das Gesetz, welches eine bejahende Verbindlichkeit enthält, heißt ein gebietendes, ein Gebot; so wie jenes, das eine verneinende Verbindlichkeit enthält, ein verbietendes Gesetz, ein Verbot heißt. Daß auch das belohnende Gesetz ein wahres Gesetz sey, so gut als das strafende Gesetz, ist wohl nicht zu zweifeln; weil uns der einladende Beweggrund eben so gut, als der abschreckende eine bedingte Nothwendigkeit, also eine Verbindlichkeit auflegt; indem es dem vernünftigen Willen eben so eigen ist, das erkannte wahre Gut zu verlangen, als das erkannte Uibel zu verabscheuen. Indessen, da die meisten positiven Gesetze nur durch Strafen sanktionirt werden, halten viele nur die strafenden Gesetze für wahre Gesetze. *)

Die unmittelbare Wirkung eines Gesetzes ist, daß es verbinde, und zwar entweder zur Unternehmung oder zur Unterlassung einer Handlung: oder daß es gebiete, oder verbiete. Dieses aber geschieht durch Belohnung oder Strafe. Daher ist die mittelbare Wirkung des Gesetzes Belohnung, oder Strafe.

*) S. Pufendorf de jure nat. et gent. Lib. I. cap. VI. §. 14. Heinecz J. N. et G.

§. 77.

Die Verbindlichkeit entsteht aus Beweggründen, oder aus der Vorstellung der mit einer Handlung verknüpften guten, oder bösen Folgen. Nun kann entweder nur ein Beweggrund da seyn, nur eine gute oder böse Folge mit der Handlung verknüpft seyn, und dann heißt die Wirkung davon die Verbindlichkeit eine einfache und das Gesetz, welches sie ausdrückt, ein einfaches; oder es können mehrere Beweggründe, mehrere gute, oder böse Folgen mit einer Handlung verknüpft seyn, und dann heißt die Wirkung davon, die Verbindlichkeit eine zusammengesetzte, und das Gesetz, welches sie ausdrückt, ein zusammengesetztes. Sind mehrere Beweggründe vorhanden, mehrere gute oder böse Folgen mit einer Handlung verknüpft, so sind es entweder mehr oder weniger; daher ist auch die zusammengesetzte Verbindlichkeit entweder grösser oder kleiner. In einer zusammengesetzten Verbindlichkeit finden sich also mehrere einzelne Beweggründe, eine Summe der Einheiten, folglich eine Grösse, eine Quantität der Beweggründe. Nimmt man eine dieser Einheiten, einen dieser Beweggründe an, so wird man in den Stand gesetzt vermittels dieses Beweggrundes als eines Maaßstabes die Quantität, die Größe einer Verbindlichkeit zu bestimmen. Nehme man z. B. an, daß auf eine wörtliche Beleidigung ein Dukaten als Strafe gesetzt sey, auf eine thätige Beleidigung 20 Duk., und auf die Verwundung 100 Duk.: so wird die erste Verbindlichkeit eine einfache; die andere eine zusammengesetzte, und zwar in Rücksicht der dritten eine kleinere seyn. Sie wird sich zu derselben, wie 20 zu 100 verhalten. Die Verbindlichkeit kann nicht bloß

in Rücksicht der Beweggründe verschieden seyn, sondern auch in Rücksicht der Vorstellung der Beweggründe. Und in dieser letztern Rücksicht heißt die Verbindlichkeit entweder eine starke oder schwache, eine stärkere oder schwächere. Nämlich die Beweggründe, welche die Verbindlichkeit bewirken, bestehen in der Vorstellung derjenigen guten oder bösen Folgen, die mit der Handlung verknüpft sind. Folglich je klärer, deutlicher, lebhafter, schneller und gewisser sich jemand diese Folgen vorstellt, desto stärker werden sie auf seinen Willen wirken, desto mehr wird er sich verbunden fühlen die Handlung zu unternehmen oder zu unterlassen, um die damit verknüpften Folgen zu erlangen oder zu vermeiden, desto stärker wird daher die Verbindlichkeit seyn. So wie sie im entgegengesetzten Falle abnehmen und schwächer seyn wird.

Die Grösse und Stärke der Verbindlichkeit hängt daher ab, a) von der Quantität, b) von der Qualität der mit einer Handlung verknüpften Beweggründe, c) von der klaren, deutlichen, lebhaften Vorstellung derselben, d) von dem schnellen, und e) gewissen, unausbleiblichen Eintreffen derselben. Je mehr gute, oder böse Folgen mit einer Handlung verknüpft sind; je angemessener sie für den Handelnden sind, je empfänglicher der Handelnde für dieselben ist; je klärer, deutlicher, und lebhafter sie ihm vorgestellt werden; je schneller, je gewisser sie auf die Handlung folgen: desto grösser, und stärker wird die Verbindlichkeit zu handeln, oder nicht zu handeln seyn. Hieraus läßt sich beurtheilen, 1) ob es zuträglich sey, die Subjekte der Verbindlichkeiten, und Gesetze, aufzuklären, oder sie unaufgeklärt zu lassen: 2) ob es zuträglich sey, die Gesetze zu begründen: 3) in wiefern allgemeine Belohnungen, oder Strafen Platz greiffen können; 4) ob dabey auf den Unterschied der

Personen, des Geschlechts, des Alters, der Zeit und andere derley Umstände Rücksicht zu nehmen sey. Daraus endlich läßt sich beurtheilen, in wiefern es wahr sey, daß die verneinende Verbindlichkeit stärker, als die bejahende, die nöthigende stärker, als die einladende sey.

§. 78.

Ausser den gebietenden, und verbietenden Gesetzen (§. 76.) soll es, wie einige glauben, auch noch blos erlaubende, Permissivgesetze geben. Allein natürliche blos erlaubende Gesetze gibt es nicht, weil es keine einzelne völlig bestimmte subjektivisch sittlich gleichgültige Handlung gibt. (§. 64.) Jede hat entweder gute, oder böse Folgen, und unterliegt daher entweder einem gebietenden, oder verbietenden Gesetze. Wollte man noch blos erlaubende natürliche Gesetze zulassen, so würde ihnen der Gegenstand mangeln. Denn die guten Handlungen sind ein Gegenstand der gebietenden, so wie die bösen Handlungen ein Gegenstand der verbietenden Gesetze sind. Da es nun zwischen guten und bösen Handlungen keine dritte Gattung derselben gibt, so kann es auch zwischen den gebietenden, und verbietenden Gesetzen keine dritte Gattung derselben, folglich auch keine blos erlaubende Gesetze geben. Wollte man gleich objetivisch sittlich gleichgültige Handlungen zu geben (§. 65.); so gibt es deßwegen blos erlaubende natürliche Gesetze noch nicht. Denn sobald gewisse Zwecke vermöge eines Gesetzes erreichet werden müssen, gesetzt auch, daß sie durch verschiedene Mittel gleich vollkommen sich erreichen lassen, so ist keine Erlaubniß da, die Mittel anzuwenden, oder nicht anzuwenden, sondern es ist ein wahres gebietendes Gesetz da, dieses, oder jenes Mittel anzuwenden, die Zwecke zu erreichen. Z. B. Wenn gleich das Gesetz: du sollst dich ernähren, nicht ausdrücklich vorschreibt, mit

welchen Speisen man sich ernähren soll, und angenommen, daß mehrere gleich schicklich dazu sind; so ist doch auch ein wahres gebietendes Gesetz da, sich wenigstens mit dieser, oder einer andern Speise zu ernähren. Es ist zwar möglich, das der Gesetzgeber Jemanden etwas erlaube, das doch allen übrigen verboten ist. Aber dann ist diese Erlaubniß kein Gesetz, sondern vielmehr eine Aufhebung des Gesetzes in Rücksicht eines einzelnen Subjekts, eine Befreyung vom Gesetze. Auch sind in einem solchen Falle alle übrigen verbunden den Befreyten in seiner Befreyung nicht zu stören. Allein diese Verbindlichkeit der übrigen wird nicht erst durch die Befreyung des Einen bewirkt: sie ist schon kraft des allgemeinen Gesetzes, Niemanden zu beleidigen vorhanden. Und wenn einer solchen Befreyung eine Strafe für den Fall der Störung beygerückt wird; so wird das ganze Geschäft in Rücksicht des Befreyten eine Erlaubniß, aber kein Gesetz; in Rücksicht der übrigen hingegen ein wahres verbietendes Gesetz, aber keine Erlaubniß seyn. Könnte man vielleicht nicht sagen, daß jedes verbietende Gesetz in Rücksicht alles dessen, was nicht in seine Sphäre gehört, zugleich ein erlaubendes Gesetz sey? Nein: weil man sonst behaupten müßte, daß das Nichtvorhandenseyn eines Gesetzes ein erlaubendes Gesetz sey.

§. 79.

Jedes Gesetz muß dahin abzielen, damit das wahre Beste, das wahre Wohl, wahre vernunftmässige Glückseligkeit des Menschen befördert: die Summe des Uibels hingegen vermindert werde. Denn das Gesetz ist ein Satz, der eine Verbindlichkeit ausdrückt; diese entsteht aus ächten Beweggründen, d. h. aus wahren guten, oder bösen Folgen, welche man, wenn das Gesetz beobachtet wird, erlangt, oder vermeidet. Folglich zielt jedes Gesetz auf die Erlangung eines wahren Gut oder

auf die Vermeidung eines wahren Uibels. Das Gesetz soll bey dessen Subjekten eine Nothwendigkeit bewirken, ihre Handlungen demselben gemäß einzurichten; dieses kann nur durch Vorstellung ächter Beweggründe, wahrer guten, oder bösen Folgen geschehen, die man auf den Fall der Beobachtung des Gesetzes erlanget, oder vermeidet. Zudem sind alle Gesetze entweder göttliche, oder menschliche. Bey göttlichen Gesetzen läßt sich kein anderer Zweck denken, als wahres vernunftmässiges Wohlseyn, wahre vernunftmässige Glückseligkeit der Geschöpfe (§. 59.). Wenn man anders nicht behaupten will, daß der gütigste, und weiseste Schöpfer seine Geschöpfe zu ihrem Unglücke erschaffen habe. Und menschliche Gesetzgeber, wozu haben wohl diese das Recht Gesetze zu geben, erhalten? Nur dazu, damit jeder, der sich ihnen unterworfen hat, unter ihrem Schutze, sich glücklich zu machen, in den Stand gesetzt werde. Auch menschliche Gesetze also, wenn sie anders diesen Nahmen verdienen, können nur das wahre vernunftmässige Wohl ihrer Subjekte zum Zwecke haben. Nie kann durch ein Gesetz die Unternehmung eines Uibels, oder die Unterlassung eines Guts geboten werden. Und da das Scheingut ein wahres Uibel, ein Scheinübel ein wahres Gut ist (§. 33.). Da ferner das kleinere Gut, wenn es das grössere verhindert, insofern ein Uibel ist, so wie das kleinere Uibel, insofern es das grössere Uibel verhindert, insofern ein Gut ist (§. 34.), so ist es von selbst aufliegend, daß es das scheinbare Gut zu verlangen, und das scheinbare Uibel zu verabscheuen eben so wenig, wie das kleinere Gut vor dem grössern Guten zu verlangen, und das grössere Uibel vor dem kleineren zu verabscheuen eine wahre objektive Verbindlichkeit, ein wahres Gesetz geben könne.

§. 80.

Wenn man den guten Zweck, auf welchen die Gesetze abzielen, erreichen will, so muß man die Gesetze befolgen, beobachten. Das Gesetz befolgen, oder beobachten heißt die Uebereinstimmung seiner Handlungen mit dem Gesetze zur Absicht haben. Die Befolgung des Gesetzes bestehet daher in einer freyen Bestimmung seiner Handlungen nach dem Gesetze. Dazu wird erfordert a) eine richtige, und lebhafte Erkenntniß des Gesetzes, und zwar eine solche die wirksam genug ist, den Willen zu bestimmen, nach dem Gesetze zu handeln. Denn ohne alle Erkenntniß des Gesetzes ist dessen Beobachtung nicht möglich, und ohne deutliche, überlegte Erkenntniß desselben ist die Beobachtung nicht frey. b) Ein thätiger Wille. Thätig ist der Wille, wenn man die Mittel zur Beobachtung des Gesetzes aufsuchet, und anwendet, und die der Beobachtung im Wege stehenden Hindernisse zu entfernen sich bemühet. Kurz zur Befolgung des Gesetzes wird erfordert, daß man das Gesetz befolgen könne, und auch thätig befolgen wolle. Es ist also nöthig, daß man das Gesetz deutlich und lebhaft erkenne, daß man die Gelegenheit es zu beobachten aufsuche, die bereits vorhandene benütze, die vorstehenden Hindernisse entferne, und alle Mittel dazu anwende. Denn wer den Endzweck will, muß auch die Mittel wollen (§. 57.). Wenn dasjenige zu bewirken, was ein Gesetz befiehlt, Mittel angewendet werden müssen, so sind durch eben jenes Gesetz, das den Endzweck befiehlt, auch die Mittel, ohne die der Endzweck nicht erreichet werden kann, geboten. Die Verbindlichkeit zum Endzwecke, heißt Grund- oder höhere Verbindlichkeit. Die Verbindlichkeit zu den Mitteln heißt untergeordnete, subordinirte Verbindlichkeit. So z. B. ist die Verbindlichkeit, sich zu ernähren, eine Grund- die Verbind-

bindlichkeit, Nahrungsmittel zu sich zu nehmen aber eine untergeordnete Verbindlichkeit.

Wenn Jemand aus Unwissenheit, aus Zwang, kurz ohne Absicht das Gesetz zu befolgen, Handlungen dem Gesetze gemäß unternimmt, so ist dieß zwar eine materielle, physische Beobachtung des Gesetzes, aber eine wahre Befolgung des Gesetzes ist sie nicht; weil sie zwar eine physisch, aber keine sittlich gute Handlung ist. Indessen wird doch nicht bey jeder Handlung erst eine besondere Aufmerksamkeit, Erinnerung und Ueberlegung des Gesetzes erfordert. Es ist hinreichend, wenn man nur überhaupt die Neigung und den Willen hat die Gesetze zu befolgen, und dann bey sich ereignendem Falle selbe wirklich beobachtet. Daß derjenige, der das Gesetz befolgt, entweder ein Gut erlange oder ein Uebel vermeide, oder auch beydes zugleich bewirke ist aus (§. 79.) von selbst aufliegend.

§. 81.

Das Gesetz sittlich übertreiben oder sündigen, heißt frey wider das Gesetz handeln: aus freyer Bestimmung das thun, was durchs Gesetz verboten ist, oder das unterlassen, was geboten ist. Das Gesetz wird sittlich übertreten 1) wenn man es nicht erkennet, da man es doch erkennen könnte. Denn die Uebertretung des Gesetzes ist dann wenigstens in ihrer Ursache frey. (§. 46.) Zudem, wenn wir uns den Gesetzgeber denken, der ein Gesetz gibt, so will er ja gewiß, daß dessen Subjekte dasselbe erkennen, wissen sollen. Endlich ist es ja überhaupt jedes Menschen Pflicht, sich nach Mitteln seine Glückseligkeit zu befördern, zu erkundigen. Wer also immer ein Gesetz nicht erkennet, das zu erkennen ihm physisch und moralisch möglich ist, handelt schon frey wider dasselbe. Ein anders ist, wenn Jemand ein Gesetz gar nicht wissen kann, und zwar aus einer unübersteig-

lichen Unwissenheit; weil dann die Handlung wider das Gesetz gar nicht frey ist. 2) Wird das Gesetz sittlich übertreten, wenn man es zwar kennt, aber keinen thätigen Willen, dasselbe zu befolgen, hat. (§. 80.). Auch jener, der nur den Willen hat es zu übertreten, sündiget schon; weil die Uebertretung eines Gesetzes nicht in dem Materiellen der Handlung, sondern in dem Willen besteht, und dann zeigt schon der Wille wider das Gesetz zu handeln von der Mißstimmung des Menschen, von keiner wahren Vollkommenheit. Eben deshalben übertreten auch die Rasenden, Wahnsinnigen und dergleichen, die keines Willens fähig sind, sittlich kein Gesetz. Und da die Thätigkeit des Willens vorzüglich in Aufsuchung, und Anwendung der Mittel und in Entfernung der Hindernisse, das Gesetz auch befolgen zu können, sich äussert: so wird begreiflich, daß das Gesetz auch übertreten werde 3) wenn man die nöthigen Mittel nicht anwendet, das Gesetz zu befolgen oder wohl gar Mittel anwendet, das Gesetz übertreten zu können: wenn man die, der Befolgung des Gesetzes entgegenstehende Hindernisse, nicht hinwegräumet, oder sich wohl gar selbst solche setzt: 5) wenn man die vorhandene Gelegenheit, das Gesetz zu befolgen, vernachlässiget, die nicht vorhandene herbeyzuführen ausser Acht läßt; 6) wenn man sich der Gefahr selbst aussetzt, das Gesetz zu übertreten, Gelegenheit dazu selbst aufsuchet, oder auch nur die vorhandene nicht meidet. Wenn es sich in besondern Umständen ereignet, daß jenes, was sonst ein Mittel zur Befolgung des Gesetzes war, nun ein solches zu seyn aufhöre, und ein Hinderniß werde; so hört die Verbindlichkeit dazu auf, man muß es, statt anzuwenden, vielmehr unterlassen. z. B. Die Arbeit ist sonst ein Mittel sich Unterhalt zu verschaffen; ist man krank, so wird man verbunden seyn die Arbeit zu unterlassen. Darauf gründet sich jener be-

kannte Unterschied zwischen bejahenden und verneinenden Gesetzen, (§. 76.) daß jene zwar allezeit, aber nicht für allezeit; diese aber allezeit, und für alle Zeit verbinden, weil eine Handlung zu unterlassen, immer Zeit, Ort und Umstände vorhanden sind; nicht aber, um sie zu unternehmen. Uebrigens ist sich nicht schwer zu überzeugen, daß derjenige, der ein Gesetz übertritt, sich immer einem Uibel aussetze. Entweder zieht er sich ein wirkliches Uibel zu, oder er vernachlässiget die Erlangung eines wahren Guts, oder es geschieht vielleicht beydes zugleich.

§. 82.

Die Rechtmässigkeit oder Gesetzmässigkeit, Legalität der Handlungen überhaupt ist die Uebereinstimmung der Handlungen mit der Vorschrift der Gesetze. Die Unrechtmässigkeit der Handlungen hingegen ist die Nichtübereinstimmung derselben mit dem Gesetze. Sittliche Rechtmässigkeit heißt die Uebereinstimmung sittlicher, von der Freyheit abhängender Handlungen mit den Gesetzen. Physische oder äussere Rechtmässigkeit der Handlungen heißt die Uebereinstimmung physischer, von der Freyheit nicht abhängender Handlungen mit den Gesetzen. Sittliche Unrechtmässigkeit der Handlungen ist der Widerspruch sittlicher Handlungen mit den Gesetzen. So wie die physische oder äussere Unrechtmässigkeit der Widerspruch physischer Handlungen, mit den Gesetzen ist. Daraus erklärt es sich von selbst, was rechtmässige oder gesetzmässige; unrechtmässige oder ungesetzmässige Handlungen überhaupt; was sittlich rechtmässige und sittlich unrechtmässige: was endlich physisch rechmässige und physisch unrechtmässige Handlungen sind. Zur sittlichen Rechtmässigkeit der Handlungen wird, so wie zur sittlichen Befolgung eines Gesetzes, einmal eine lebhafte und richtige Erkenntniß des Gesetzes, und dann

ein thätiger Wille erfordert. Sittliche Unrechtmässigkeit der Handlungen hingegen ist vorhanden, wenn man entweder das Gesetz nicht erkennet, da man es erkennen könnte, und sollte; oder wenn man zwar das Gesetz erkennet, aber keinen thätigen Willen hat, dasselbe zu befolgen.

Weil die rechtmässigen Handlungen mit den Gesetzen übereinstimmen, und der Zweck der Gesetze nur ein wahres Gut ist (§. 79.) so ist eine sittlich rechtmässige im Grunde eine gute, so wie eine sittlich unrechtmässige im Grunde eine böse Handlung. Nur muß man sich hüten, dafür zu halten, daß eine Handlung erst durch das Vorhandenseyn der Gesetze gut oder böse werde. Denn gut oder böse wird eine Handlung nicht erst durch Gesetze gemacht. Sie muß es noch vor dem Gesetze seyn, und wird nur deswegen den Gesetzen unterworfen, weil sie gut oder böse ist. Aber recht- oder unrechtmässig ist die Handlung nur insofern, als sie den vorhandenen Gesetzen angemessen, oder aber mit denselben im Widerspruche ist.

§. 83.

Sittlich rechtmässige Handlungen werden auch sittlich mögliche oder erlaubte im weitläufigen Verstande genannt; weil sie den Sittengesetzen, den Grundtrieben des Handelnden, den Endzwecken der Schöpfung, der Vernunft nicht widersprechen, und der Handelnde auch bey seinem besten Erkenntnisse sie unternehmen kann. Sittlich unrechtmässige Handlungen werden auch sittlich mögliche oder unerlaubte genannt; weil sie den Sittengesetzen, den Grundtrieben, dem wahren Wohl des Handelnden, den Endzwecken der Schöpfung, der Vernunft widersprechen. Denn, wenn die Handlung nicht gut ist (und eine sittlich unrechtmässige Handlung ist nicht gut §. 82.) so kann sie der Handelnde

bey einer richtigen Vorstellung, und gehörigen Einwirkung auf den Willen nicht unternehmen, so eine Handlung ist ihm unmöglich; weil es wider die Vernunft, wider das Grundgesetz des Willens ist, eine böse Handlung zu wollen. Auch der Sprachgebrauch rechtfertiget diese Ausdrücke. So sagt z. B. der rechtschaffene, es sey ihm unmöglich einen Diebstahl, einen Raub zu verüben. Schlechterdings unmöglich ist es zwar nicht, auch eine böse Handlung zu verüben. Allein sobald dieses geschieht, so dürfen wir sicher schon daraus schliessen, daß der Handelnde irre, daß er das Böse für Gut halte, daß seine Einbildungskraft ihn auf Abwege leite, daß seine Vernunft in Unordnung, oder gar nicht ausgebildet sey, und daß blinde Leidenschaften ihn dahin reissen. Aber so lange der Handelnde eine aufgeklärte Vernunft zu Rathe zieht, so lange er sich die Handlung richtig vorstellt, hat alles, was er versucht, was er unternimmt, was er thut, den Zweck sich einiges Wohl zu verschaffen, oder einiges Uebel von sich zu entfernen: es ist ihm unmöglich böses zu thun. Daher sagt Papinian: quæ facta lædunt pietatem, existimationem, verecundiam nostram, et ut generatim dicam, contra bonos mores sunt, nec facere nos posse credendum. L. 15. ff. de condit. instit.

Die sittlich möglichen Handlungen sind entweder sittlich nothwendige, die vermöge des Gesetzes bey einer richtigen Vorstellung desselben unternommen werden müssen z. B. daß man sich erhalte, Gott verehre u. d. gl. oder sittlich zufällige, welche weder sittlich nothwendig, noch sittlich unmöglich sind, die man vermöge des Gesetzes unternehmen, oder auch unterlassen kann. Dahin gehören solche Handlungen, zwischen denen wir auch bey der besten Einsicht in Ansehen ihrer Güte und

Schädlichkeit keines Unterschiedes gewahr werden; die uns als vollkommen gleiche Mittel zu seyn scheinen, gewisse Absichten zu erreichen. Sittlich nothwendige Handlungen werden auch Schuldigkeiten, und sittlich zufällige Handlungen auch erlaubte Handlungen im eigentlichen Verstande genannt. Im Grunde sind die sittlich unmöglichen Handlungen die verbotenen, die die sittlich nothwendigen die gebotenen, und die zufälligen die erlaubten Handlungen. Hieraus ist der Satz begreiflich: daß das Gebot einer Handlung zugleich der Verbot der entgegengesetzten sey. Denn ist eine Handlung geboten, so ist sie sittlich nothwendig, also deren Entgegengesetztes sittlich unmöglich; das sittlich unmögliche aber ist verboten, also. Und umgekehrt: der Verbot der einen Handlung ist zugleich das Gebot der entgegengesetzten. Denn ist eine Handlung verboten, so ist sie moralisch unmöglich, also deren Entgegengesetztes sittlich nothwendig, das heißt, geboten. Ist also z. B. die Selbsterhaltung geboten, so ist vermöge des Satzes des Widerspruchs, der Selbstmord verboten. Das Vermögen all jenes zu thun, was sittlich möglich ist, heißt das sittliche Vermögen. Da dem Menschen so viele Handlungen sittlich möglich sind, so muß er auch das sittliche Vermögen haben, und zwar a) die sittlich nothwendigen Handlungen zu unternehmen; denn eben weil sie nothwendig sind, sind sie auch möglich: b) sittlich unmögliche Handlungen zu unterlassen; eben weil sie unmöglich sind; und c) aus mehreren, durch das Gesetz weder bestimmt gebotenen, noch auch verbotenen, gleich schicklich scheinenden Handlungen, die eine oder die andere zu unternehmen. Das sittliche Vermögen muß man wohl von dem physischen Vermögen unterscheiden. Denn jenes erste ist das Vermögen solche sittliche Handlungen zu unternehmen, die zu unternehmen oder

zu unterlassen unserer richtigen Vorstellung, unserer Vernunft und den Sittengesetzen nach möglich ist. Dieses letzte hingegen ist das Vermögen solche Handlungen zu unternehmen oder zu unterlassen, derer Unternehmung oder Unterlassung unseren physischen Kräften nach möglich ist. Man kann zu manchen Handlungen ein physisches, aber kein sittliches Vermögen haben. *)

*) Handlungen, welche ein Gesetz als nothwendig vorstellt, schreibt man gesetzliche Nothwendigkeit; Handlungen, welche das Sittengesetz als solche, die unbedingt geschehen sollen, ankündiget, moralische Nothwendigkeit zu. Die in dem Gesetze vorgestellte Nothwendigkeit der Ausübung einer Handlung, heißt Gebot: die Handlung selbst, in sofern ihre Ausübung nothwendig ist, geboten, und diese ihre Beschaffenheit, daß sie geboten ist, ein Gebotenseyn. Für das Subjekt der gebotenen Handlung ist das Gebot ein Geheiß -- die Person soll. Aus diesem erhellet zugleich, was ein Verbot, verboten, verbotenseyn, Untersagung, nicht sollen, sey. Freywillige Handlungen, zu denen sich das handelnde Subjekt laut eines Gesetzes nach eignem Willen bestimmen kann, heissen gesetzlich möglich: freywillige Handlungen also, zu denen sich das handelnde Subjekt laut des Sittengesetzes nach Naturtrieben bestimmen kann, moralisch möglich. Die im Gesetze vorgestellte Möglichkeit der Ausübung einer Handlung heißt Gestattung (permissio) die Handlung selbst, in so fern ihre Ausübung möglich ist, erlaubt, und diese ihre Beschaffenheit, daß sie erlaubt ist, ein Erlaubtseyn. Für das Subjekt der erlaubten Handlung erfolgt aus der Gestattung des Gesetzes, Erlaubniß (licentia) — Die Person darf: d. i. sie hat das gesetzliche Vermögen, eine Handlung auszuüben. Aus diesem wird zugleich begreiflich, was Nichtgestattung, unerlaubt, Unerlaubtseyn, keine Erlaubniß

haben; nicht dürfen, heisse. Der im Gesetze liegende Grund der gesetzlichen Möglichkeit einer Handlung, das aus dem Gesetze abzuleitende Urtheil, der Ausspruch des Gesetzes, daß eine Handlung gesetzlich möglich sey, heißt Befugung, und die Folge dieser Befugung für die unter dem Gesetze stehende Person, Befugniß oder die gesetzliche Möglichkeit, nach eignem Willen zu handeln. Von der Person sagt man in dieser Beziehung, sie ist befugt, d. h. sie hat das gesetzliche Vermögen, sich dieser Befugniß zu bedienen. Ihr Verhältniß zum Gesetze nennt man, ein Befugtseyn, und die Handlungen selbst Befugnisse. So erklärt Joh. Christian Gottlieb Schaumann in seinem wissenschaftlichen Naturrecht. §. 127. §. 138. u. §. 139. die hier vorkommenden Begriffe.

§. 84.

Was ist Recht überhaupt? Läßt sich ein allgemeiner, feststehender Begriff vom Rechte geben? Bey der Betrachtung der Sitten, der Gebräuche, der bürgerlichen Einrichtungen, der Regierungsformen, und der Gesetze, welche man unter den Bewohnern der verschiedenen Gegenden dieser Erde antrifft, und der so wenig zusammentreffenden Ideen, die über gewisse Handlungen bey ihnen herrschen, haben einige geglaubt, daß es keinen allgemeinen, feststehenden Begriff vom Rechte gäbe. Einige a) sind der Meinung, daß wir die Begriffe von Recht, und Unrecht nur vermöge eines eignen Instinkts, den sie moralisches Gefühl nennen, erlangen. Allein, es ist ja nicht einmal das Daseyn eines solchen moralischen Gefühls ausser Zweifel gesetzt, wie an seinem Orte gezeugt werden soll. Und schwerlich würden die Begriffe von Recht, und Unrecht dann feststehender seyn, als wenn man sie von Launen, und Moden der Menschen, und der Völker ableiten wollte. Andere b) leiten die Begriffe von Recht blos von

der Willenserklärung der Obern her, d. h. solcher Personen, denen zu gehorchen, man sich bisweilen innerlich angetrieben fühlt, bisweilen aber durch ihre Macht, und eigne Schwäche, und Bedürfnisse sich gezwungen sieht. Allein, es kann ja gefragt werden, ob selbst der Wille, die Willenserklärung des Obern, ob seine Forderung recht, und gerecht sey? Ob er der rechte Obere sey!? Ob, und in wie fern ihm das Recht zu befehlen, und zu verbieten zukomme? Alle diese Fragen lassen sich nicht beantworten, wenn es keinen höhern Bestimmungsgrund des Rechts gäbe, als den Willen des Obern.

Wieder Andere sagen, Recht überhaupt sey jenes, was den vorhandenen Gesetzen gemäß ist. Aber auch dieses kann so schlechtweg nicht gesagt werden; weil die vorhandenen Gesetze manchmal einander widersprechend, und veränderlich befunden werden, ja von ihnen selbst gefragt werden kann, ob sie recht seyn. Dahingegen der Begriff des Rechts ein feststehender, allgemeiner, unabänderlicher Begriff seyn soll. Er muß auf einem allgemeinen, unwandelbaren und feststehenden Grunde beruhen: und dieser liegt in der Natur des Menschen, in seinen Grundbestimmungen, und Grundtrieben zur wahren, und vernunftmässigen Glückseligkeit, in den unveränderlichen, unwandelbaren, und allgemeinen Naturgesetzen c). Diesem Grunde gemäß wird Recht überhaupt jenes seyn, was der Natur des Menschen, seinen Grundbestimmungen, und wesentlichen Grundtrieben angemessen ist, was sein wahres, vernunftmässiges Wohlseyn, die wahre Glückseligkeit befördert, was die Summe des wahren Guts vermehret, die Summe des Uibels hingegen vermindert; was in allem Betrachte das beste, das nützlichste ist, was vernunftmässig, was der gesunden Vernunft gemäß ist. Diese Erklärung des Rechts überhaupt ist aus der Natur der

Sache hergeholt. Sie ist allgemein; auf alle Menschen und Nationen anwendbar; denn überall hat der Mensch eben dieselbe Natur, eben dieselben Grundtriebe, überall unterliegt er den allgemeinen, und unwandelbaren Grundbestimmungen. Sie ist aber auch der Etymologie des Wortes Recht angemessen, und stimmet mit allen andern noch so verschiedenen Bedeutungen überein, in welchen das Wort Recht pflegt genommen zu werden. Daher sagt auch der Rechtsgelehrte Paulus, in L. 11. ff. de justitia & jure, id, quod semper æquum ac bonum est, jus dicitur. Auch die heutigen Redensarten stimmen damit überein. So sagt man z. B. ich habe recht gesagt, recht gethan, ich glaube recht gehandelt zu haben, anstatt, daß man sagte: ich habe gut, den Umständen gemäß gesagt, gehandelt, ich glaube den Umständen gemäß, in welchen ich mich befand, das beste, das nützlichste gesagt, gethan zu haben. Die gewöhnlichen Bedeutungen, in welchen das Wort Recht genommen zu werden pflegt, sind: 1) für eine rechtmässige, gute Handlung z. B. wenn man sagt, arbeiten, Allmosen geben sey recht, 2) für ein Gesetz, in so fern ein wahres Gesetz eine gute Handlung vorschreibt z. B. wenn man sagt, jedem das Seinige zu lassen, gebietet schon das Naturrecht: 3) für die Sammlung mehrerer Gesetze der nämlichen Art z. B. wenn man sagt, jede Nation hat ihr eignes Bürgerrecht. d. i. ihre eigne bürgerliche Gesetze: 4) für den richterlichen Spruch, z. B. wenn man sagt, der Richter hat recht gesprochen, der Rechtsspruch ist bereits ergangen. 5) Für die Wissenschaft der Gesetze oder Recht systematisch genommen, z. B. wenn man sagt: er studiret das Naturrecht, so viel als das System des Naturrechts, der Naturgesetze. Die gewöhnlichste Bedeutung des Worts Recht endlich ist 6) wenn man es subjektivisch, nicht für eine Beschaffenheit der Handlung, sondern für eine

Beschaffenheit des handelnden Subjekts (der Person) nimmt. Und in dieser Bedeutung verstehet man unter dem Rechte das sittliche Vermögen zu handeln, oder eine Freyheit, eine Möglichkeit zu handeln, die einem nach den moralischen Gesetzen zukömmt. Nur in dieser Bedeutung wird es genommen, wenn man z. B. sagt, ich habe das Recht zu fordern, zu thun, zu fischen, zu jagen; wenn man sagt, es wird über das Recht gestritten, das Recht muß bewiesen werden, ich werde mein Recht verfolgen, durchsetzen, ich werde Rechte erwerben, von meinem Rechte nachlassen, u. d. gl. Daß das Recht auch in dieser Bedeutung genommen, mit dem oben gegebenen Begriffe des Rechtes überhaupt übereinkomme, erhellet daraus, weil ich wohl sagen kann, ich habe das Recht mir, oder andern nützlich zu seyn, mein, oder anderer Wohl zu befördern; nie aber kann man sagen, man habe das Recht sich selbst, oder andern zu schaden, an seinem, oder am Unglücke anderer zu arbeiten. — Das Recht für das sittliche Vermögen zu handeln genommen pflegt in das Recht in der engren Bedeutung (jus stricte tale) und in das Permissivrecht (jus permissivum) eingetheilt zu werden; oder wie es Madihn d) nennt in das verbindliche, und freye Recht. Das verbindliche Recht ist das Vermögen zu sittlich nothwendigen Handlungen, das Vermögen sittlich nothwendige Handlungen (§. 83.) zu unternehmen, und sittlich unmögliche Handlungen (§. 83.) zu unterlassen, oder das sittliche Vermögen zu unternehmen, was geboten, und zu unterlassen, was verboten ist. So z. B. ist das Recht sich zu erhalten ein verbindliches Recht. Das Permissiv- oder das freye Recht hingegen nennt man das Vermögen zu sittlich zufälligen Handlungen (§. 83.) oder mit andern Worten, das sittliche Vermögen das zu thun, oder zu unterlassen,

was durch ein Gesetz weder bestimmet geboten, noch verboten angenommen wird. Und dieses Permissiv- oder freye Recht nennt man auch die sittliche Freyheit. In sich betrachtet gibt es eigentlich kein Permissiv- oder freyes Recht; weil es keine blos erlaubende Gesetze (§. 78.) keine ganz gleichgültige Handlungen (§. 65.) gibt. Allein in so fern der Handelnde oft bey der besten Einsicht den Unterschied der Handlungen zu bemerken nicht im Stande ist; in so fern ihm die Handlungen als völlig gleichschickliche Mittel, gewisse Absichten zu erreichen, erscheinen, fühlt er keine gesetzliche Einschränkung seiner Freyheit. Und nur in so fern sagt man, daß es freye Rechte gebe.

Es gibt noch viele Eintheilungen des Rechts. Sie werden aber an andern schicklichen Oertern vorkommen. Hier wird nur noch die Eintheilung in ein inneres und äusseres Recht bemerkt. Wenn mich meine Vernunft, mein Gewissen überzeugt, daß ich ein Recht habe, so sagt man ich habe ein inneres Recht. Kann ich zugleich auch andere Menschen überzeugen, daß ich ein Recht habe, sehen auch andere Menschen mein Recht ein; so sagt man, ich habe ein äusseres Recht. Z. B. auf meine mir entfremdete Uhr, welche nun ein Dritter besitzt, der sie redlicher Weise an sich gebracht hat, habe ich nur ein inneres Recht, wenn ich andere von meinem Rechte auf die Uhr nicht überzeugen kann; kann ich aber zugleich auch andere davon überzeugen, so habe ich auch ein äusseres Recht daraus.

a) Franz Hutchesons Sittenlehre der Vernunft 1. Band 2. und 3. Abschnitt. des 2. Buchs.
b) Grundsätze des Naturrechts von Ludwig Gottfrid Madihn 1. Th. §. 3. und §. 7.
c) Man sehe hierüber: Untersuchungen über den menschlichen Willen von Johann Georg

Heinrich Feder dritter Theil §. 26 — 29. und Johann Heinrich Ulrichs Anfangsgründe der praktischen, oder Moralphilosophie §. 74. d) am a. O. 7.

Schaumann (a. §. 83. a. O.) erklärt sich so: Der im Sittengesetze liegende Grund der moralischen Möglichkeit einer Handlung, das aus dem Sittengesetze abzuleitende Urtheil, der Ausspruch des Sittengesetzes, daß eine Handlung moralisch möglich sey, heißt Berechtigung: und die Folge dieser Berechtigung für die unter dem Sittengesetze stehende Person, ein Recht (jus) oder die moralische Möglichkeit, nach Naturtrieben zu handeln. Von der Person sagt man in dieser Beziehung, sie ist berechtiget: d. h. sie hat das Vermögen sich ihres Rechts zu bedienen: ihr Verhältniß zum Sittengesetze nennt man ein Berechtigtseyn, und die damit zusammenhängenden Handlungen Rechte. §. 140. a. a. O.

§. 85.

Jedes Recht bezieht sich auf eine Verbindlichkeit, jedes Recht entspricht einer Verbindlichkeit, und zwar das verbindliche im bejahenden, das freye Recht aber im verneinenden Verstande. Das verbindliche Recht entspricht der Verbindlichkeit im bejahenden Verstande, d. h. wo eine Verbindlichkeit vorhanden ist, dort ist auch ein verbindliches Recht vorhanden; denn wo eine Verbindlichkeit vorhanden ist, da ist eine Handlung durch ein Gesetz als sittlich nothwendig geboten, oder als sittlich unmöglich verboten; folglich ist ein Vermögen vorhanden jene zu unternehmen, und diese zu unterlassen (§. 83.) Das Vermögen aber sittlich nothwendige Handlungen zu unternehmen, und sittlich unmögliche zu unterlassen, heißt das verbindliche Recht. (§. 84.) Wenn daher der Mensch z. B. die Verbindlichkeit sich selbst zu erhalten hat, so hat er auch das Recht

dazu. Wenn ich zu dem Zwecke verbunden bin, so bin ich auch zu demjenigen verbunden, was ein Mittel dazu ist, ich muß also auch ein Recht auf dasjenige haben, was sich als Mittel zu dem Zwecke verhält, zu dem ich verbunden bin. Jeder hat daher ein Recht auf alles, ohne welches er die ihm obliegende Verbindlichkeit nicht erfüllen kann.

Das Permissivrecht hingegen entspricht der Verbindlichkeit im verneinenden Verstande, d. h. wo keine Verbindlichkeit vorhanden ist, dort tritt das Permissivrecht ein. Denn wo zu einer Handlung keine Verbindlichkeit da ist, dort ist die Handlung durch ein Gesetz weder als sittlich nothwendig geboten, noch als sittlich unmöglich verboten, also sittlich zufällig (§. 83.) Das Vermögen aber eine sittlich zufällige Handlung zu unternehmen, oder zu unterlassen, heißt das freye oder das Permissivrecht. (§. 84.) Wenn daher keine Gesetze als existirend angenommen werden, so haben wir blos freye Rechte, keine Verbindlichkeiten.

§. 86.

Eine Pflicht heißt eine Handlung, die man vermög des Gesetzes thun muß, oder die Schuldigkeit etwas zu thun, oder die sittliche Nothwendigkeit, die passive Verbindlichkeit. Sie ist entweder eine bejahende, oder eine verneinende Pflicht, je nachdem man vermög des Gesetzes eine Handlung unternehmen, oder unterlassen muß. So z. B. sagt man, sich zu erhalten, sich nicht zu verstümmeln ist des Menschen Pflicht. Man könnte auch sagen, eine Pflicht sey die Ausübung des verbindlichen Rechts. Denn das verbindliche Recht ist das Vermögen sittlich nothwendige, durch ein Gesetz gebotene Handlungen zu unternehmen, sittlich unmögliche, durch ein Gesetz verbotene Handlungen zu unterlassen. Wenn man nun dieses Vermögen ausübt, so thut man das,

was man vermög des Gesetzes thun muß, und dieses heißt Pflicht. Man pflegte wohl auch die Ausübung des freyen Rechts im uneigentlichen Verstande Pflicht zu nennen. Allein diese Benennung ist heut zu Tage nicht mehr gewöhnlich.

§. 87.

Eine Befreyung von der Verbindlichkeit, und dem Gesetze geschieht, wenn man aufhört verbunden zu seyn. Wie dieses geschieht, läßt sich aus der Gründung der Verbindlichkeit, aus der Entstehung des Gesetzes abnehmen. Die Verbindlichkeit und das Gesetz wird durch die Verknüpfung ächter Beweggründe mit einer freyen Handlung gegründet (§.71.) Werden die Beweggründe, welche die Verbindlichkeit bewirken, von der Handlung getrennt, so hört auch die Verbindlichkeit, und das Gesetz auf; folglich ist dann eine Befreyung von der Verbindlichkeit, und dem Gesetze da. Wenn man auf das Objekt, und Subjekt des Gesetzes Rücksicht nimmt, so lassen sich mehrere Arten der Befreyung von der Verbindlichket, und dem Gesetze angeben. Nämlich die Befreyung kann entweder eine Aufhebung, oder eine Einschränkung, oder eine Befreyung im strengsten Verstande, eine Dispensation seyn. Eine Aufhebung oder Abschaffung des Gesetzes (abrogatio) ist vorhanden, wenn das Gesetz in seinem ganzen Umfange, sowohl in Hinsicht auf die Objekte, als auch in Hinsicht aller durch dasselbe verbundenen Subjekte aufhört, z. B. es sey ein Gesetz vorhanden, wodurch Jedermann verboten ist, alle Gattungen ausländischer Waaren einzuführen, und nun Jedermann erlaubt würde, alle Gattungen ausländischer Waaren einzuführen. Eine Einschränkung des Gesetzes (derogatio legis) ist vorhanden, wenn das Gesetz nur in Hinsicht auf einige Punkte abgeschaft wird. Z. B. Wenn durch ein Gesetz die Einfuhr aller aus-

ländischen Waaren verboten war; dann aber englische Waaren einzuführen erlaubt würde. Eine Dispensation endlich gehet vor, wenn einzelne Subjekte von der Beobachtung, von der Verbindlichkeit des Gesetzes losgezählt werden. Z. B. Wenn das Gesetz bestehet, daß Niemand vor dem 24. Jahre seines Alters in fremde Länder reisen soll, ein, oder anderer aber von Beobachtung dieses Gesetzes losgezählt wird. Der von dem Gesetze dispensirt worden ist, handelt nicht wider das Gesetz; weil für ihn das Gesetz, in so fern er von demselben losgezählt worden ist, gar nicht mehr vorhanden ist. Es ergibt sich aus dem Begriffe der Befreyung von der Verbindlichkeit 1) daß bey jenen Gesetzen, wo die Beweggründe mit der Handlung unzertrennbar verknüpft sind, keine Befreyung statt haben könne. Denn die Befreyung geschieht mittels der Absönderung der Beweggründe von der Handlung. Wo also diese Absönderung der Beweggründe von der Handlung nicht möglich ist, dort kann keine Abschaffung, Einschränkung, keine Dispensation statt haben. 2) Daß nur derjenige von den Gesetzen befreyen, dieselben abschaffen, einschränken, oder davon dispensiren könne, der die mit der Handlung verknüpften Beweggründe, welche die Verbindlichkeit, und das Gesetz bewirken, davon zu trennen Macht hat. 3) Daß dort, wo kein Gesetz, keine Verbindlichkeit vorhanden ist, auch von keiner Abschaffung, Einschränkung des Gesetzes, und von keiner Dispensation die Rede seyn könne.

§. 88.

Unter der Collision der Gesetze verstehet man jenen Zustand, in welchem zwey ordentlicher Weise sich nicht widersprechende, aber noch wirklich bestehende Gesetze, in einem besondern Falle dergestalt in Widerspruch gerathen, daß es unmöglich wird, beyde befolgen zu können.

nen. Z. B. Erhalte dein Leben: Erhalte deine Gliedmassen; im Falle mein Arm vom Brand angesteckt wäre, und ich mein Leben verlieren müßte, wenn ich mir nicht den Arm abnehmen liesse. Die Erfordernisse zur Collision der Gesetze sind also: 1) daß die collidirenden Gesetze sich ordentlicher Weise nicht widersprechen. Denn wenn sie sich schon überhaupt, in sich, ordentlicher Weise widersprechen, so heißt dieß keine Collision, sondern ein eigentlicher Widerspruch, (Antinomie). 2) daß beyde Gesetze noch wirklich bestehen. Denn wenn eines durch das andere aufgehoben, oder eingeschränkt wird, so nennt man dieß keine Collision, sondern eine Abschaffung, oder Einschränkung (§. 87.). 3) Daß sie in einem besondern Falle so mit einander streiten, daß es beyde zu beobachten unmöglich ist. Zu dem Unmöglichen ist Niemand verbunden (§. 72.). Es ist aber doch besser, daß ein Gesetz, als daß gar keines beobachtet werde (§. 79.). Daher muß in einem Collisionsfalle, das eine Gesetz, um das andere zu beobachten, vernachlässiget, d. h. eine Ausnahme gemacht werden; und zwar nach dieser Hauptregel: daß immer das grössere Gut dem kleinern, und das kleinere Uibel dem grössern vorgezogen werde. Denn das kleinere Gut, wenn es das grössere Gut zu erreichen hindert, hört auf ein Gut zu seyn, und wird ein Uibel (§. 34.). Zum Uibel kann man nicht verbunden seyn. Folglich hört im Collisionsfalle des kleinern Guts mit dem grössern die Verbindlichkeit zu dem kleinern Gute auf, und das grössere muß vorgezogen werden. Eben so, wenn das kleinere Uibel das grössere verhindert, wird das kleinere Uibel eben dadurch zu einem Gut (§. 34.). Zu dem, was Gut ist, wird man verbunden. Folglich tritt im Collisionsfalle des kleinern Uibels mit dem grössern, zu jenem eine wahre Verbindlichkeit ein, und es muß

dem grössern vorgezogen werden. Es hat da, auch die Regel der Moralisten: non oportet facere malum, ut eveniat bonum, nicht statt; weil das kleinere Uibel aufhört ein Uibel zu seyn, wenn es das grössere verhindert. Aus der Hauptregel lassen sich folgende besondere, bey der Collision zu beobachtende Regeln ableiten: 1) das stärkere Gesetze muß dem schwächern (§. 77.) vorgezogen werden; indem bey dem stärkern Gesetze mehrere Beweggründe es zu befolgen eintreten, als bey dem schwächern. Durch die Beobachtung des stärkern Gesetzes wird eine grössere Summe von guten bewirkt, als durch die Befolgung des schwächern Gesetzes. Daher muß 2) jenes Gesetz, welches extensive oder intensive mehr Gutes bewirkt, jenem vorgezogen werden, welches weniger Gutes bewirkt. Folglich muß auch die kleinere Vollkommenheit der grössern aufgeopfert werden (§. 79.). Daraus ist begreiflich, daß 3) die Erhaltung des Ganzen, der Erhaltung eines Theils vorgezogen werden müsse, z. B. das Leben der Erhaltung des kranken Armes. Folglich auch die Erhaltung des grössern Theils der Erhaltung des kleinern Theils. Endlich 4) muß die untergeordnete Verbindlichkeit der Grundverbindlichkeit (§. 80.) im Collisionsfalle nachgesetzt werden. Denn die Grundverbindlichkeit ist die Verbindlichkeit zu dem Zwecke, und die untergeordnete Verbindlichkeit ist die Verbindlichkeit zu den Mitteln. Wenn also zwischen diesen eine Collision entsteht, so wird das Mittel zum Hindernisse des Zweckes. Folglich hört die Verbindlichkeit dazu auf (§. 81.) Von der Anwendung dieser allgemeinen Collisionsregeln wird in dem praktischen Theile des Naturrechts gehandelt werden. Selbst aus den angeführten Regeln und Gründen derselben erhellet, daß es eigentlich zu reden keine Collision geben könne. Denn immer wäre sie ein wahrer Widerspruch

der natürlichen Gesetze. Gesetze, wenn sie wahre vernünftige Gesetze seyn sollen, müssen in jedem Falle das wahre Gute gebieten, das wahre Uibel verbieten, also wirkliche moralische Wahrheiten seyn. Nun aber können Wahrheiten einander nie, auch in einem besondern Falle nicht, widersprechen. Vielmehr ist das schwächere Gesetz, das in einem besondern Falle mit einem stärkern zu collidiren, demselben zu widersprechen scheint, für diesen Fall kein Gesetz, nie für diesen Fall ein Gesetz gewesen. Weil die Verbindlichkeit eines Gesetzes sich nie weiter erstrecken kann, als der Grund, der Zweck desselben. So z. B. ist das Gesetz, seinen Arm zu erhalten, für den Fall, da der Arm krank, und dessen Erhaltung der Erhaltung des Lebens gefährlich ist, nie vorhanden gewesen. Daß wir uns Collisionen denken, kömmt daher, weil wir uns die Gesetze nicht immer vollständig vorstellen, dieselben nicht immer in ihrem ganzen Umfange, mit allen ihren Beschränkungen erkennen, oder doch nicht immer dieselben vollständig, und bestimmt genug ausdrücken. Entweder dem Gedächtnisse zu helfen, oder aber, weil man die vorkommenden Fälle noch nicht genug überdachte, stellte man zu allgemeine, zu wenig bestimmte Regeln des Rechtsverhaltens auf. Nur ein Beyspiel zu geben. Man stellte z. B. das Gesetz: erhalte deine Gliedmassen, auf, ehe man daran dachte, daß in gewissen Fällen das Abnehmen eines, oder des andern Gliedes das einzige Mittel seyn könne, das Leben zu erhalten. Hätte man dieses Gesetz so abgefaßt: erhalte deine Gliedmassen, wenn anders dein Leben darüber nicht verloren gehet: so entstünde zwischen den Gesetzen: erhalte dein Leben: erhalte deine Gliedmassen, nie ein Collision. *)

*) Man lese hierüber Johann August Heinrich Ulrichs Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften des zweyten Theils zweytes Stück §. 75. — §. 78. Auch Feders Unters. über den menschl. Willen, dritter Theil V. Buch III. Hauptstück.

§. 89.

In Hinsicht auf ihren Urheber werden die Gesetze in göttliche, und menschliche eingetheilt. Je nachdem sie von Gott, oder von Menschen, als ihrem Urheber herrühren. Die menschlichen Gesetze können entweder von Gleichen herrühren, Vertragsgesetze seyn. Dergleichen sind z. B. die Grund- oder Fundamentalgesetze eines Staates, oder sie sind Gesetze in der strengsten Bedeutung, welche von einem Obern herrühren. In Hinsicht auf ihren Entstehungs- und Erkenntnißgrund werden die Gesetze in natürliche, positive, und willkürliche eingetheilt. Natürliche moralische Gesetze in der eigentlichen Bedeutung werden jene genannt, die schon aus den natürlichen Verhältnissen der freyen Handlungen zu unsern Grundtrieben entstehen, und durch die blosse Vernunft erkannt werden, wie das Gesetz: daß man nicht unmässig lebe, weil sich schon aus der Natur der Unmässigkeit, durch die blosse Vernunft erkennen läßt, daß die Unmässigkeit eine böse, schädliche Handlung sey. Die natürlichen Gesetze heissen auch Vernunftgesetze, weil sie blos mit der gesunden Vernunft begriffen, und erkannt werden können, und in dieser Rücksicht werden sie den positiven, und promulgirten, oder geoffenbarten Gesetzen entgegengesetzt. Positive Gesetze heissen jene, welche zwar schon in den natürlichen Verhältnissen der Handlungen gegründet sind, die man aber durch die blosse Vernunft nicht erkennen kann, sondern wo der Gesetzgeber ausserdem eine Handlung vorgenom-

men haben muß, wodurch man seinen erklärten Willen erkennen kann. So z. B. ist das Gesetz, daß man keine ausländische Waaren einführen soll, ein positives. Zwar hat es schon einen natürlichen Grund; damit nämlich die innländischen Manufakturen blühender gemacht, die Nahrungs- und Beschäftigungswege erweitert, die Bevölkerung vermehret, und das Wohl des Staates befördert werde. Allein, weil doch nicht Alle diesen natürlichen Grund, und folglich auch das Gesetz, durch die blosse Vernunft erkennen, weil nicht Alle den Zusammenhang zwischen dem Gesetze, und dem Wohl des Staates einsehen, so ist es wenigstens in Hinsicht auf den Erkenntnißgrund ein positives Gesetz. Immer müssen auch die positiven Gesetze einen vernünftigen Grund haben, der entweder in der Beschaffenheit, und Natur der Handlung selbst, oder in den Umständen zu suchen ist, weil es sonst unbegreiflich wäre, warum der Gesetzgeber die Handlung zum Gegenstande des Gesetzes gemacht habe. Und in so fern kann man auch die positiven Gesetze, im weitläufigen Verstande natürliche nennen. Allein nicht immer sind die Subjekte der Gesetze deren natürliche Gründe durch die blosse Vernunft zu erkennen im Stande, erst durch den Gesetzgeber werden sie ihnen kundgemacht, und dann sind solche Gesetze blos positive; weil von ihren Subjekten weder ihr natürlicher Entstehungsgrund, die natürliche Quelle, aus der sie genommen worden, eingesehen, noch auch die Gesetze durch die blosse Vernunft erkannt werden. Es kann daher seyn, daß das nämliche Gesetz in Rücksicht des Einen natürlich, in Rücksicht des Andern positiv sey. Weil es seyn kann, daß der Eine den natürlichen, innern, objektiven Grund des Gesetzes durch seine eigne Vernunft schon einsehe, und so das Gesetz durch seine Vernunft erkenne. Da hingegen der Andere weder ei-

nes, noch das andere kann. Wie viele Gesetze hält nicht der gemeine, unaufgeklärte Mann für blos positiv, die dem einsichtvollen, gebildeten, aufgeklärten als natürliche erscheinen. Wenn die Eltern ihren Kindern etwas zu thun befehlen, oder untersagen, so sind diese Befehle, und Untersagungen für die Kinder so lange positive, als sie nicht im Stande sind den Grund davon einzusehen. Sobald sie aber den Grund davon selbst einsehen, so sind sie ihnen schon natürlich. Auch gibt es viele Gesetze, die positive genannt werden, die nur in Rücksicht ihrer Sanktion positive sind, dem Edikte nach aber sind sie natürliche Gesetze. Dieß ist beynahe bey allen Kriminalgesetzen im Staate der Fall. Willkürliche Gesetze werden jene genannt, die in der Willkür jenes Wesens, von dem sie gegeben werden, gegründet sind. Sie sind entweder blos willkürliche, wenn sie ihrem ganzen Umfange, ihrer ganzen Bestimmung nach von der Willkür des Gesetzgebers abhängen; oder zum Theil willkürliche, wenn sie nicht ihrem ganzen Umfange, ihrer ganzen Bestimmung nach von der Willkür abhängen, wenn nur die Art, die Zeit, das Maaß der Bestimmung von der Willkür des Gesetzgebers abhängt, ungeachtet etwas zu bestimmen, schon ein innerer, natürlicher, objektiver Grund vorhanden ist. Das Gesetz z. B. wodurch eine Handlung geboten würde, die gar keine gute Folge hätte, wäre eben so, wie jenes, wodurch eine Handlung verboten würde, die gar keine böse Folge hätte, ein bloß willkürliches. Dergleichen Gesetze können nur aus Irrthum, weil der Gesetzgeber meint, die Handlung, welche er gebeut, sey gut, welche er verbeut, sey böse, da doch in der That jene nicht gut, diese nicht böse ist; oder aus Herrschsucht des Gesetzgebers gegeben werden. Solche Gesetze sind in der That keine Gesetze, sie verdienen diesen Namen nicht

(§. 79.). Wenn ja eine Verbindlichkeit, sie zu beobachten da ist, so ist sie eine bloß äussere, um der angedroheten Strafe zu entgehen. Beyspiele von zum Theil willkürlichen Gesetzen haben wir an jenen, wodurch die Jahre der Großjährigkeit, oder die Zeit zur Einreichung der Prozeßschriften bestimmet werden. Denn unstreitig sind natürliche Gründe vorhanden, Kraft deren hierin eine Zeit festgesetzt werden soll. Daß es aber gerade 24 oder 25 Jahre, gerade 30 oder 14 Tage, kein Tag früher, oder später, seyn sollen, das ist bloß willkürlich. Vorausgesetzt, daß es natürliche Gesetze gebe, (wie dieses bald wird erwiesen werden) ist wohl von selbst einleuchtend, daß sie göttliche Gesetze seyn. Denn sie ergeben sich aus den natürlichen Verhältnissen der Dinge, der freyen Handlungen zu unsern Grundtrieben, und werden durch die blosse Vernunft erkannt. Nun ist Gott der Urheber der ganzen Natur, aller natürlichen Verhältnisse der Dinge, (§. 2. u. 8.) Er ist der Urheber unserer Grundtriebe, unserer Vernunft, Er hat die Verhältnisse der Dinge zu unsern Grundtrieben so eingerichtet. Folglich ist auch Er der sich daraus ergebenden Resultate, der natürlichen Gesetze Urheber, und sie sind daher göttlich. Daher ist es, daß man die göttlichen Gesetze in natürliche, und positive, oder geoffenbarte eintheilt. Die natürliche Verbindlichkeit, das natürliche Gesetz wird durch die natürlichen innern Folgen der Handlung bewirkt. Daher nennt man auch die natürliche Verbindlichkeit, die innere, das natürliche Gesetz, das innere. So wie man die positive Verbindlichkeit, die äussere, das positive Gesetz, das äussere nennt; weil diese nicht durch innere, sondern erst durch andere von aussen hinzugefügte Folgen bewirkt werden (§. 76.). Daß die göttlichen Gesetze allzeit wahre, vernünftige Gesetze seyn, die menschlichen Gesetze hingegen auch unrichtige, un-

vernünftige, bloß äussere Gesetze, wenn sie ja damals mit diesem Nahmen belegt werden dürfen, sehn können, ist daraus begreiflich; weil der Urheber der ersten, Gott, das allervollkommenste Wesen ist, das nie trügen kann; die letzten hingegen von Menschen, die sich irren können, herrühren.

§. 90.

Das Daseyn natürlicher moralischer Gesetze zu erweisen, sind von verschiedenen Schriftstellern verschiedene Wege eingeschlagen, und verschiedene Beweise aufgestellt worden. Einige, besonders ältere Schriftsteller beweisen das Daseyn natürlicher moralischer Gesetze aus der Uibereinstimmung aller Nationen. Sie sagen, alle Nationen haben derley Gesetze anerkannt. Folglich existiren sie. Allein bey diesen Beweise wäre einmal schon schwer den Vordersatz zu beweisen, daß nämlich alle Nationen die natürlichen Sittengesetze anerkannt haben, da uns so viele Nationen, besonders des Alterthums ganz unbekannt sind. Hätte aber auch diese Uibereinstimmung ihre Richtigkeit, so liesse sich daraus dennoch nicht auf das wirkliche Daseyn der natürlichen Sittengesetze schliessen. Weil die Geschichte lehret, daß die Nationen selbst in allgemeinen Irrthümern übereinstimmten; nicht selten die ungerechtesten, die schwärzesten, die ausschweifendsten Handlungen für lobenswürdig, und rechtmässig hielten; lächerliche Thorheiten, strafwürdige Vorurtheile, unvernünftige Gebräuche duldeten, oder beschützten. Eine derley Uibereinstimmung muß einen Grund haben. Diesen muß der Philosoph aufsuchen. Findet er ihn, so verschaft ihm dieser, und nicht die Uibereinstimmung, die Uiberzeugung. Findet er ihn nicht, so verschaft ihm die blosse Uibereinstimmung allenfalls eine Vermuthung. Aber nie eine Uiberzeugung, weil selbst allgemeine Meynungen mit Irrthümern durchwebt sind.

Andere berufen sich, um das Daseyn der natürlichen Sittengesetze zu erweisen, auf angeborne Ideen. Sie sagen, daß uns die Kenntniß der natürlichen Sittengesetze bereits angeboren sey. Allein selbst die angebornen Ideen hat man bereits seit Lok's a) Zeiten bestritten: da es sich bey genauer Untersuchung fand, daß die Menschen bey der Geburt eben so wenig die Ideen von Laster und Tugend, Recht und Unrecht, als die Begriffe von Cirkeln, und Triangeln mit auf die Welt bringen, da man unter Thieren aufgewachsene Menschen fand, die weiter nichts, als ihre Bedürfnisse kannten, die sie zu befriedigen suchten, aber gar keine Kenntniß der natürlichen Gesetze hatten: da man fand, daß nach dem Maasse der Erfahrung, Vervollkommenung, und Ausbildung der Vernunft auch die Kenntniß der natürlichen Gesetze zu nehme. Uiberhaupt nimmt man bey dieser Beweisart etwas schon an, was erst zu erweisen ist. Auch würde diese Beweisart ohne Nutzen gegen diejenigen seyn, welche vorgeben würden, daß ihnen die Kenntniß der natürlichen Gesetze nicht angeboren sey.

Wieder andere b) leiten das Daseyn der natürlichen Sittengesetze aus der verderbten menschlichen Natur her. Sie sagen: der Mensch sey von Natur wild und böse, wegen Verschiedenheit seiner Denkart, und Neigungen muthwillig, hab- und ehrsüchtig, zum Zorn, Neid, Hoffart, Wetteifer, zur Zwietracht, Feindseligkeit, und andern zu schaden nicht nur geneigt, sondern auch stark genug. Doch habe er auch den Trieb zur Selbsterhaltung, sey für sich selbst unbehülfsam, und das wechselseitige Wohl, die Glückseligkeit zu befördern sehr geneigt. Daraus ergebe sich die Nothwendigkeit für ihn, daß er gesellig sey, daß er sich mit Andern seines Gleichen vereinige, und sich gegen selbe so betrage, daß sie nicht allein keine Ursache hätten, ihn zu beleidigen, son-

dern vielmehr zu seinem Wohl beyzutragen geneigt würden. Und diese Regeln, welche lehren, wie sich Jemand verhalten soll, um ein nützliches Mitglied der Menschengesellschaft zu werden, wären natürliche Gesetze. Allein durch diesen Beweis würden die natürlichen Gesetze vielmehr aufgehoben, als bewiesen. Denn dieses nämlichen Beweises hat sich Hobbes c) bedient, und daraus gefolgert, daß es keine natürliche Gesetze gebe, daß alle Gesetze erst aus Verträgen, aus dem Uibereinkommen der Menschen entstehen. Man nimmt hier etwas für die Natur des Menschen, was sie nicht ist (§.53.) Man nimmt die ausgeartete Natur des Menschen für seine wahre Natur. Wäre dieß die eigentliche Natur des Menschen, so wären ja die im Beweise angeführten Handlungen, derselben gemäß, und daher gute, löbliche Handlungen. Aus dem angeführten Beweise würde höchstens folgen, daß es Gesetze geben müsse, welche die im Beweise angeführten Uibel hindanzuhalten, und die Menschen in der Gesellschaft zu erhalten im Stande wären. Daß aber diese Gesetze natürliche seyn müßten, folget daraus nicht. Sie könnten auch positive Gesetze seyn.

a) De intell. I. c. 3. b) Pufendorf de Offic. hom. & Civ. lib. I. Cap. III. §. 4.—8. c) De Cive I. §. 4.

§. 91.

Noch andere wollen das Daseyn natürlicher Sittengesetze aus der Fähigkeit der Menschen nach solchen zu handeln, und aus dem Vermögen des Urhebers der Natur sie zu geben, erweisen. Sie sagen: der Mensch als vernünftiges, freyes Wesen, sey fähig nach natürlichen Sittengesetzen zu handeln, Subjekt derselben zu seyn. Auf der andern Seite aber treffen bey dem Schöpfer der Menschen, alle Eigenschaften eines Ge-

setzgebers ein. Allein aus diesen Vordersätzen kann nur diese Folge richtig gefolgert werden: also kann der Schöpfer seinen Geschöpfen, den Menschen, natürliche Sittengesetze geben, nicht aber, also hat Er sie gegeben. Nur die Möglichkeit, nicht auch das Daseyn der von Gott den Geschöpfen vorgeschriebenen Gesetze kann daraus gefolgert werden. Zweifels ohne hat Gott, der die Menschen zu ihrem Wohl, zu ihrer vernunftmässigen Glückseligkeit geschaffen hat, auch gewollt, daß sie ihre Handlungen diesem Endzwecke gemäß unternehmen sollen; und folglich diesen freyen Handlungen auch Sittengesetze vorgesetzt. Allein diese könnten ja auch positive Gesetze seyn. Immer also bleibt noch die Frage übrig, ob es denn auch natürliche Sittengesetze gebe.

§. 92.

Einige schliessen aus dem unverkennbaren Daseyn der physischen natürlichen Gesetze auf das Daseyn der natürlichen Sittengesetze. Sie sagen: alles unterliege in der physischen Welt gewissen natürlichen Gesetzen, nach welchen die Bestandtheile derselben, die Körper, ihre Bewegungen einrichten müssen. Es könne daher nicht gezweifelt werden, daß es auch für die Menschen natürliche Gesetze gebe. Allein dieses beweiset weiter nichts, als daß es auch für die Menschen in so fern sie sinnliche, körperliche Wesen sind, natürliche Gesetze gebe, daß auch die Menschen in Hinsicht auf ihren Körper natürlichen physischen Gesetzen unterliegen. Es beweiset aber nicht, daß es natürliche Sittengesetze gebe. Vom Daseyn der physischen Gesetze läßt sich auf das Daseyn der moralischen Gesetze kein richtiger Schluß machen.

Noch andere wollen auf folgende Art das Daseyn natürlicher Gesetze beweisen. Sie sagen: auch beseelte Geschöpfe unterliegen natürlichen Gesetzen. Denn jedes Thier, und auch der Mensch hat Naturtriebe, sich

zu erhalten, zu ernähren, zu vertheidigen, einen Naturtrieb für das, was seinem Wohlseyn angemessen ist, das, was er sich als gut vorstellt, zu begehren, was er sich als böse vorstellt, zu verabscheuen. Daraus entsteht für das Thier, wie für den Menschen eine bedingte Nothwendigkeit gewisse Handlungen zu unternehmen, andere zu unterlassen; diese Nothwendigkeit heißt Verbindlichkeit, die durch einen Satz ausgedrückt ein Gesetz heißt. (§. 70.) Es gibt also natürliche Gesetze auch für den Menschen. Allein dieses beweiset nur das Daseyn natürlicher thierischer Gesetze, die den Menschen mit den vernunftlosen Thieren gemein sind. Es ist uns aber nicht so viel um diese, als um die den Menschen, als vernünftigen Wesen allein eigne, kurzum natürliche Sittengesetze zu thun.

§. 93.

Und auch diese gibt es. Der Beweis davon liegt schon in den vorausgeschickten Begriffen von der Natur des Menschen, von dessen Grundbestimmungen, von der Güte und Schädlichkeit der Handlungen, von der Verbindlichkeit, und dem Gesetze. Nämlich alle unsere Handlungen, folglich auch unsere freyen Handlungen (§. 36.) haben ihre Folgen, theils in Beziehung auf den Handelnden selbst, theils auf äussere Bestimmungen (§. 60.) und zwar schon innere Folgen, die sich auf den Begriff der Handlung gründen, die aus der Natur der Handlung fliessen; also natürliche Folgen (§. 61.) Diese natürlichen Folgen stimmen entweder mit der Vernunft, mit unsern Grundtrieben, und Grundbestimmungen überein, oder sie stimmen damit nicht überein. Im ersten Fall bewirken sie Vollkommenheit, und sind gut. Im zweyten Fall bewirken sie Unvollkommenheit, und sind böse (§. 60.) Wir sind vermöge unserer Vernunft fähig, diese natürlichen guten, oder bösen Folgen einzu-

sehen, sie uns vorzustellen (§. 29. u. 44.) Unser Wille ist vermöge seiner Natur, vermöge seines Grundgesetzes so geartet, daß wir bey einer richtigen Vorstellung des Guten, oder Bösen unmöglich gleichgültig bleiben, sondern in die bedingte Nothwendigkeit gesetzt werden, Handlungen, welche gute Folgen haben, zu unternehmen, Handlungen hingegen, welche böse Folgen haben, zu unterlassen. Und diese guten, oder bösen mit den Handlungen verknüpften Folgen heissen ächte Beweggründe (§. 32.) Es gibt also eine Verknüpfung ächter natürlicher Beweggründe mit unsern freyen Handlungen, welche durch die blosse Vernunft eingesehen, und erkannt werden. Die Verknüpfung ächter Beweggründe mit freyen Handlungen heißt die aktive sittliche Verbindlichkeit, und die daraus entstehende Nothwendigkeit die freye Handlung zu unternehmen, oder zu unterlassen, heißt die passive sittliche Verbindlichkeit (§. 71.) Es gibt also natürliche sittliche Verbindlichkeiten. Diese durch Sätze ausgedrückt, heissen natürliche Sittengesetze. Es gibt folglich natürliche Sittengesetze. Um das Daseyn natürlicher Sittengesetze erweisen zu können, mußte ehe bewiesen werden: 1) daß unsere freye Handlungen gute, oder böse Folgen haben (§. 50.) Denn sonst würde keine Nothwendigkeit entstehen sie zu unternehmen, oder zu unterlassen. Folglich keine Verbindlichkeit, und kein Gesetz. 2) Daß diese Folgen schon aus der Natur und Wesenheit der Handlungen fliessen, und daher schon innere gute, oder böse Folgen seyn. (§. 61.) Denn sonst würden die daraus entstandenen Gesetze positive, nicht natürliche Gesetze seyn. 3) Daß sie aus unsern freyen Handlungen fliessen, und durch die Vernunft eingesehen, und erkannt werden. Denn sonst wären sie blos thierische, keine moralische, sittliche Gesetze. So bald einmal zugegeben wird, daß die Menschen die Grundtriebe der Selbstliebe, und

Sympathie haben, die in der That auch unverkennbar sind, so ist es gewiß, daß die Menschen vermöge dieser Grundtriebe, so wie vermöge ihrer Vernunft angetrieben werden, ihr und das Wohl anderer zu befördern, alles was dasselbe befördert zu verlangen, alles, was dasselbe stört, zu verabscheuen. Unläugbar ist es auch, daß die Menschen mit andern Gegenständen in Verhältnissen stehen; daß ihre Handlungen gute, oder böse Folgen haben. Da nun die Menschen ihr Wohl befördern, glücklich seyn wollen, so müssen sie bey der richtigen Vorstellung ihrer Handlungen, und bey der richtigen Einwirkung dieser Vorstellungen diejenigen Handlungen unternehmen, mit denen gute Folgen verknüpft sind, diejenigen unterlassen, mit welchen böse Folgen verknüpft sind. Daraus ergibt sich zugleich, daß es schon natürliche Belohnungen, und Strafen für die Menschen gebe. Denn es gibt natürliche gute, oder böse Folgen, die mit den freyen Handlungen entweder als einladende, oder als abschreckende Beweggründe verknüpft sind. Nun aber nennt man jene gute Folgen, die als einladende Beweggründe mit freyen Handlungen verknüpft sind, Belohnungen. Jene bösen Folgen hingegen, die als abschreckende Beweggründe mit freyen Handlungen verknüpft sind, nennt man Strafen (§. 24).

§. 94.

Allein nicht immer genießt der Rechtschaffene hienieden die guten Folgen seiner freyen Handlungen. So wie nicht immer den Boshaften die bösen Folgen seiner freyen Handlungen treffen. Nicht selten geschieht es, daß der Rechtschaffene, Tugendhafte, bey all seiner Tugend und Rechtschaffenheit, leiblichen Schmerzen, Krankheiten, mancherley Kummer und Widerwärtigkeiten unterliege; oft der nöthigsten Bedürfnisse entblößt, Elend und Noth, auch ohne sein Verschulden auszustehen habe, von allen

verlassen, den niedrigsten Ränken der Bosheit preisgegeben, Verfolgungen, und Bedrückungen, und tausenderley Kränkungen, und Unfällen ausgesetzt sey. Indessen der Lasterhafte stark und gesund, im Uiberflusse schwelgend, geehrt und fröhlich, die Früchte seiner Schandthaten einärndtet. Und doch ist es aus der Ordnung der Natur begreiflich, daß wir nach dem Maasse unserer guten, oder bösen Handlungen belohnt, oder bestraft werden sollen; welches auch ordentlicher Weise schon hienieden geschieht. Denn immer hat der Tugendhafte, auch bey seinem unglücklichen äussern Zustande, die innere Seelenruhe, und eine beglückende Selbstzufriedenheit vor dem Lasterhaften voraus. Wenn ein Tugendhafter unglücklich zu seyn scheint: so ist er es nicht immer. Entweder scheint er nur tugendhaft zu seyn, und ist es in der That nicht, oder er ist wirklich tugendhaft, es mangelt ihm aber an andern Vollkommenheiten, an Weisheit, Klugheit und Einsicht; und dann sind es die bösen Folgen dieser Mängel, die ihn unglücklich zu machen scheinen. Oft hingegen scheint der wirklich Tugendhafte nur unglücklich zu seyn; weil ihm die äussern Glücksgüter mangeln. Ist es aber in der That nicht; weil die wahre Glückseligkeit nicht auf äussern Glücksgütern beruhet. Eben so, wenn es scheint, ein Lasterhafter sey glücklich, so kann entweder der Schein trügen. Er wird für glücklich gehalten, und ist es in der That nicht. Oder er scheint nur lasterhaft zu seyn; und ist es in der That nicht. Wenigstens ist kein Mensch ganz lasterhaft, und dann genießt er die guten Folgen, in so fern er gute Handlungen unternimmt. Selbst dieses aber ist Beweises genug, daß wir schon hienieden ordentlicher Weise nach dem Maaße unserer guten, oder bösen Handlungen belohnt, oder bestraft werden. Allein der Tugendhafte erwartet auch noch andere, über

dieses gegenwärtige Leben hinaus sich erstreckende Belohnungen: so wie der Lasterhafte dergleichen Strafen fürchtet. Durch jene Erwartung wird der Tugendhafte, aber hienieden allenfalls unglückliche, gekränkte, und ohne seine Schuld verfolgte in seinem tugendhaften Wandel zu verharren, und allen Scheinvortheilen Trotz zu bieten aufgemuntert. Durch diese Furcht werden dem Lasterhaften die Scheinvortheile seiner Lasterthaten verbittert. Weder jene Erwartung, noch diese Furcht kann eitel, und vergeblich seyn. Denn nichts geht auf dieser Erde ganz zu Grund. Selbst bey Körpern sind es nur Umstaltungen, welche vorgehen. Keine Vernichtung. Nur der Körper des Menschen erreicht hier auf der Erde seine völlige Bestimmung. Die Seele ist für fernere Welten empfänglich. Sie hat Anlagen, und Fähigkeiten, einen grössern Empfindungskreis zu behaupten, als es dem Körper möglich ist. Der Mensch hat Neigungen, die er in seinem gegenwärtigen Leben nicht befriedigen kann. Die Geisteskraft des Menschen steht in einem unläugbaren Mißverhältnisse mit seiner körperlichen Kraft, d. i. die letztere reicht nicht für die Aeusserungen der erstern zu, sie versagt derselben oft ihre Dienste, was jene will, vermag diese nicht. Der Mensch hat Kraft und Vermögen, sich Kenntnisse zu erwerben, die seine gegenwärtige Bedürfnisse weit übersteigen. Und doch geschieht es nicht selten, daß Mancher, ehe er sich noch dieselben erwerben konnte, oder da er sie sich kaum erworben, ohne noch Gebrauch von ihnen gemacht zu haben, auch schon dahin stirbt. Soll der Hügel, der seine Asche deckt, den ganzen Menschen verschliessen? Wenn wir die Kenntnisse als Mittel, Absichten zu erreichen betrachten, so zeigt sich in den Kenntnissen, die sich der Mensch erwerben kann, ein unverhältnißmässiger, und zu grosser Aufwand von Mitteln zur Erreichung der Absichten des ge-

genwär-

genwärtigen Daseyns. Der Mensch sammelt sich eine Summe von Kenntnissen, die weit grösser ist, als die Möglichkeit in diesem Leben Gebrauch davon machen zu können. Er gleicht einem Wucherer, der Schätze für Jahrtausende sammelt, und sie nach wenig Jahrzehenden ungebraucht zurücklassen muß. Hier stirbt ein Jüngling, der mit rastloser Anstrengung sich eine beträchtliche Summe vortreflicher Kenntnisse sammelte, die er weder für sich, noch für die Welt benützen konnte, weil der Tod dazwischen kam. Dort ein Greis, der sein ganzes Leben der Erforschung der Wahrheit widmete, welcher der Welt von seinen Schätzen zwar mittheilte, aber viel übrig behielt, das er nicht mittheilen konnte. Diese Kenntnisse, die Frucht so vieler sauern Stunden, so vieler durchwachten Nächte, sollen etwann mit der äusserlichen Gestalt des Menschen verschwunden seyn? Alles, was sich in ihm Schönes und Herrliches vereinigte, soll im Grabe aufgelöset und zerstreuet werden? Würde die ganze Dauer des Menschen durch den Tod begränzt, so fände vermög des gegenwärtigen Mißverhältnisses der geistigen und körperlichen Kräfte auf der einen Seite zweckloser Aufwand, und auf der andern eine zweckwidrige Sparsamkeit Statt. Warum würde der Mensch grössere Fähigkeiten bekommen, als er zu gebrauchen im Stande ist? Wie liesse sich dieses mit der Weisheit, und den übrigen Eigenschaften Gottes vereinbaren? Es gibt also noch ausser dem gegenwärtigen Leben noch ein anderes. Und es ist aus der Natur der menschlichen Seele sowohl, als aus den Eigenschaften Gottes begreiflich, daß sich die guten oder bösen Folgen unserer Handlungen auch bis dahin erstrecken.

§. 95.

Es gibt Schriftsteller, welche an der (§. 71.) gegebenen Erklärung der Verbindlichkeit, manches zu tadeln

glauben. Dahin gehören unter andern Treuer a), Pufendorf b), Barbeyrac c, Madihn d), und andere. Sie vermissen darin den Begriff eines Obern, ohne den sich, wie sie dafür halten, weder eine Verbindlichkeit, noch ein Gesetz denken läßt.

a) in notis ad Pufend. I. c. 2. §. 5. b) I. c. II. §. 2. et 5. c) Ebend. d) Grundsätze des Naturrechts §. 4. in der Anmerk. a)

§. 96.

Allein es sind zwo ganz verschiedene Fragen, was ein Gesetz, eine Verbindlichkeit sey, und woher sie kommen; und man kann ganz wohl die erste beantworten ohne zugleich auf die zweyte die Antwort zu ertheilen. Man kann sich verbunden fühlen, ohne zu wissen, wer die Verbindlichkeit auferlegt, bewirkt hat. Zudem lassen sich ja Verbindlichkeiten und Gesetze ganz wohl ohne einen Obern denken. Es gibt vertragsmässige Gesetze z. B. Spielgesetze, die gewiß von keinem Obern herrühren. Die sogenannten Fundamentalgesetze werden zwischen dem Regenten, und dem Volke, als Paciscenten, nicht als Obern und Unterthanen geschlossen. Selbst wenn man sich Gesetze als von einem Obern herrührend vorstellt, ist es ja nicht der Begriff des Obern, welcher verbindet. Es muß schon ehe eine vernünftige Ursache da seyn, warum das Gesetz des Obern verbindet; oder kann wohl ein Vernünftiger mit dem: Stat pro ratione voluntas zufrieden seyn? Muß nicht der Wille des Obern selbst einen vernünftigen Grund haben? Endlich theilen ja die Gegner selbst die Verbindlichkeit in eine innere und äussere, und erklären die innere so, daß in der Erklärung derselben der Begriff von einem Obern nicht vorkömmt. Es ist

also nicht nothwendig, daß in der Erklärung der Verbindlichkeit der Begriff eines Obern vorkomme.

Wenn man sagt, daß nach der (§. 71.) gegebenen Erklärung der Verbindlichkeit, jeder Mensch sich selbst die Verbindlichkeit auflegen würde, und zwar nach eigenem Belieben, je nachdem es ihm gefallen werde sich die guten oder bösen Folgen der Handlungen vorzustellen oder nicht vorzustellen: so bedenkt man nicht, daß es nicht von der Willkür des Menschen abhänge, die Folgen mit seinen Handlungen zu verknüpfen oder nicht zu verknüpfen. Sie sind damit verknüpft, wenn er sich selbe auch nicht vorstellt. Das ist wahr, subjektive Verbindlichkeit wird dann keine vorhanden seyn, wenn sich der Mensch die Folgen seiner Handlungen als Beweggründe nicht vorstellen wird. Dieß ist aber auch dann nicht vorhanden, wenn man in die Erklärung der Verbindlichkeit den Begriff des Obern setzt, und der Mensch sich den Obern, den Gesetzgeber nicht vorstellt. Allein die objektive Verbindlichkeit ist immer auch dann noch vorhanden, wenn man sich auch die Folgen der Handlung nicht vorstellt.

Wenn man sagt, daß auf diese Art auch Gott einer Verbindlichkeit unterliegen würde, so kömmt es darauf an, was man darunter verstehe. Soll dieses so viel heissen, als Gott könne von einem andern Wesen verbunden werden, so wäre dieß allerdings widersinnig; und kann aus der gegebenen Erklärung von der Verbindlichkeit nicht abgeleitet werden. Soll es aber soviel heissen, als Gott könne nur das Beste, nie etwas wahrhaft Böses thun, so ist es allerdings wahr, und seinen höchsten Eigenschaften ganz angemessen. Und bey Ihm, dem vollkommensten Wesen, wird die Verbindlichkeit

auch keine Einschränkung bewirken, weil er immer das Beste will; und eben dieses ist ja auch der Zweck der Verbindlichkeit, des Gesetzes (§. 79.). *)

*) S. Feders Unters. über den menschl. Willen 3. Th, V. B. I. H. n. 5.

§. 97.

Wenn man sagt, daß, nach der gegebenen Erklärung der Verbindlichkeit, uns auch der Rath eines Freundes, die Vorstellung eines Schauspieles verbinden, und daher zwischen einem Rathe, der Vorstellung eines Schauspiels und einem Gesetze keinen Unterschied geben würde; so versteht man die gegebene Erklärung der Verbindlichkeit nicht. Weder der Rathgeber, noch der Schauspieler verknüpft die guten oder bösen Folgen als Beweggründe mit einer Handlung. Sie zeigen nur an, was für Folgen ihnen mit einer Handlung verknüpft zu seyn scheinen. Derjenige hingegen, der uns verbindet, verknüpft die guten oder bösen Folgen mit der Handlung wirklich. Immer also bleibt ein Unterschied zwischen einem Rathe und Gesetze (§. 75.)

Aber sagt man: Auf diese Art würde auch ein Räuber Jemanden verbinden können, ihm seine Börse zu überlassen, weil er die Folgen mit der Handlung verknüpft, wenn er Verwundung, oder gar den Tod drohet auf den Fall, wenn ihm die Börse nicht überlassen wird. Allerdings verbindet hier der Räuber, allein er verbindet widerrechtlich. Man wird sich in so einem Falle durch äußern Zwang des Räubers verbunden erachten. Man wird sich aber keineswegs gegen den Räuber verbunden glauben. Denn um sich gegen Jemanden verbunden zu seyn glauben, wird vorausgesetzt, daß er das Recht zu verbinden habe.

Daß es nach der gegebenen Erklärung der Verbindlichkeit so viel Verbindlichkeiten gäbe, als Motive, Beweggründe da wären, ist nichts ungereimtes. Es gibt ja einfache und zusammengesetzte Verbindlichkeiten. (§. 77.). Wenn aber Madihn a) glaubt, daß es nach der gegebenen Erklärung der Verbindlichkeit, auch eine Verbindlichkeit zu den Lastern gäbe, weil der Handelnde zu den Lastern gewöhnlich, wo nicht allezeit Beweggründe hat: so hätte dieß nur dann seine Richtigkeit, wenn man sagte: die Verbindlichkeit bestehe in der Verknüpfung der Beweggründe mit einer Handlung. So bald man aber sagt: die Verbindlichkeit bestehe in der Verknüpfung ächter Beweggründe mit einer Handlung, wie wir sie (§. 71.) erklärten, kann es nie eine wahre Verbindlichkeit zu Lastern geben, weil es nie ächte Beweggründe (§. 33.) zu Lastern geben kann. Die Beweggründe zu Lastern können nie andere als unächte seyn. Die aber nie eine objektive dauerhafte, anhaltende Verbindlichkeit bewirken. Uebrigens ist es wahr, daß nach der gegebenen Erklärung der Verbindlichkeit die Gleichgültigkeit der Handlungen aber nur nach den (§. 63. 64. 65. u. 66.) gegebenen Bestimmungen aufgehoben werde.

Immer aber bleibt noch zwischen einem Gesetze und Vertrage der Unterschied, der zwischen einer Gattung (genus) und Art (species) ist. Verträge nämlich sind nur eine Art der Gesetze. Die Besorgniß endlich, daß auf diese Art sich keine Klassifikation der menschliche Handlungen und Pflichten werde machen lassen, ist ganz ungegründet, wie es in der Folge erhellen wird. Hier war es nur darum zu thun eine allgemeine Erklärung der Verbindlichkeit festzusetzen, die alle Arten derselben in sich begreift.

a) Am ang. O.

Drittes Hauptstück.

Von den Principien der natürlichen Gesetze und ihren Eigenschaften.

§. 98.

So bald man die natürlichen Gesetze in ein wissenschaftliches System zu bringen anfieng, war man schon auch bemühet ächte Principien aufzustellen, um aus denselben desto gründlicher die natürlichen Gesetze ableiten zu können. Man erkannte die Nothwendigkeit solcher Principien. Aber in der Festsetzung derselben kam man nichts destoweniger nicht überein. Fast Jeder, der ein System oder Kompendium des Naturrechts schrieb, rückte mit einem neuen Principio hervor. Dieses machte bey manchen die Naturrechtswissenschaft schwankend und unbestimmt. Doch zeigte es sich bey einer genauen Untersuchung bald, daß die verschiedenen Principien, die aufgestellt wurden, nicht so viel der Sache, als den Worten nach verschieden waren, indem man ungeachtet der verschiedenen Principien in den Folgen dennoch größtentheils übereinkam. Um jedoch in keinen Wortstreit zu verfallen, ist nöthig, daß man, so wie man überhaupt ein dreyfaches Princip, einen Möglichkeits-Wirk-

lichkeits- und Erkenntnißgrund unterscheidet (§. 39.), auch einen dreyfachen Grund der natürlichen Gesetze unterscheide.

§. 99.

Das Möglichkeitsprincip der natürlichen Gesetze ist jener Grund, aus welchem sich die Möglichkeit der natürlichen Gesetze darthun läßt. Es ist entweder das unmittelbare, oder das mittelbare. Das unmittelbare Möglichkeitsprincip der natürlichen Gesetze ist die Möglichkeit der menschlichen Natur selbst. Denn die natürlichen Gesetze und Verbindlichkeiten bestehen in der Verknüpfung ächter Beweggründe mit freyen Handlungen, oder in natürlichen Verhältnissen der freyen Handlungen zu unsern Grundtrieben. So bald man sich also Menschen, freye Handlungen, Grundtriebe, kurz die Natur des Menschen denkt, muß man sich auch die natürlichen Gesetze als Resultate derselben möglich denken. Das mittelbare Möglichkeitsprincip der natürlichen Gesetze aber ist die Wesenheit Gottes selbst. *) Denn ohne diese wäre die menschliche Natur selbst, als ein zufälliges Wesen nicht möglich (§. 2. und 6.). Der innere Möglichkeitsgrund der natürlichen Gesetze liegt darin, weil die menschliche Natur keinen Widerspruch in sich enthält. Der äussere hingegen liegt darin, weil die menschliche Natur hervorzubringen dem Schöpfer möglich war.

*) Also die Wesenheit, und nicht, wie einige glauben, der Verstand, oder der Wille, oder die Allmacht Gottes, ist das mittelbare Möglichkeitsprincip der natürlichen Gesetze, weil sich der Verstand nur das, was in sich möglich ist, denken, der Wille nur dieses wollen, und die Allmacht auch nur das hervorbringen kann.

§. 109.

Unter dem Wirklichkeitsprincip der natürlichen Gesetze versteht man jenes, woraus sich die Wirklichkeit, das Daseyn der natürlichen Gesetze begreiffen läßt. Man unterscheidet es in ein nächstes, oder unmittelbares, und in ein entferntes, oder mittelbares. Das nächste oder unmittelbare Wirklichkeitsprincip der natürlichen Gesetze ist das Daseyn der menschlichen Natur selbst. Denn die natürlichen Gesetze fliessen unmittelbar aus der Natur des Menschen, sie bestehen in den Folgen unserer freyen Handlungen, in den natürlichen Verhältnissen derselben zu unseren Grundtrieben. So bald die menschliche Natur, so bald Menschen existiren, gibt es freye Handlungen und Verhältnisse derselben zu den Grundtrieben der Menschen, und folglich auch natürliche Gesetze. Das entfernte oder mittelbare Wirklichkeitsprincip der natürlichen Gesetze ist der Wille des Allschöpfers. Denn nur, weil sein Wille es war, existirt die menschliche Natur, und folglich auch die in derselben gegründeten natürlichen Gesetze. Nur durch seinen Willen existiren die Menschen. Er hat gewollt, daß sie diese Natur haben sollen. Er gab den Menschen diese Triebe. Er setzte diese Verhältnisse der Dinge fest. Durch seinen Willen also existiren auch die natürlichen Gesetze. Es ist also auch wahr, daß die natürlichen Gesetze, göttliche Gesetze (§. 89.), daß sie Gotteswille sind, weil sie ohne diesen göttlichen Willen als existirend nicht angenommen werden können. Einige erklären auch die natürlichen Gesetze, als den verbindlichen Willen Gottes. Allein ausser dem, daß es nicht nöthig ist, den Urheber der Gesetze in deren Erklärung zu setzen, ist es auch gut, sie so zu erklären, daß sie von jedermann, auch von Atheisten anerkannt werden.

§. 101.

Das Erkenntnißprincip der natürlichen Gesetze heißt jenes, was die Erkenntniß der natürlichen Gesetze bewirkt. Man unterscheidet es in ein subjektives und objektives. Nämlich um eine Wahrheit zu erkennen, muß dasjenige Subjekt, welches sie erkennen soll, ein Vermögen, eine Fähigkeit dazu haben. Es muß aber auch ein Grundbegriff vorhanden seyn, aus welchem es die zuerkennende Wahrheit ableiten kann. Nun die Fähigkeit, das Mittel, wodurch wir zu der Erkenntniß der natürlichen Gesetze gelangen, heißt das subjektive Erkenntnißprincip der natürlichen Gesetze (principium cognoscendi per quod). Jener Grundbegriff aber, jener allgemeine Satz, aus welchem sich alle natürlichen Gesetze ableiten lassen, heißt das objektive Erkenntnißprincip, die Erkenntnißquelle der natürlichen Gesetze, (principium cognoscendi ex quo).

§. 102.

Ueber das subjektive und objektive Erkenntnißprincip der natürlichen Gesetze ist viel gestritten worden, und wird noch gestritten. Hier nimmt man einen dreyfachen subjektiven Erkenntnißgrund der natürlichen Gesetze an. Nämlich 1.) die natürlichen Triebe, 2.) die Erfahrung und 3.) die Vernunft. Die natürlichen Triebe sind an den Menschen unverkennbar (§. 22.) und zwar thierische sowohl, die dem Menschen mit andern Thieren gemein, als auch höhere Triebe, die ihm allein eigen sind; theils Grund- theils abgeleitete Triebe. Dahin gehört der Selbsterhaltungs- der Nahrungs- der Beschäftigungs-Trieb. Der Trieb zur Bewegung und Thätigkeit, zur Veränderung, zur Erweiterung der Kenntnisse, zur Geselligkeit, zur Nachahmung, zur Ehre, und dergleichen mehrere Triebe. Alle diese lassen sich zuletzt auf den Trieb der Sympathie und der Selbst-

liebe, oder vielmehr auf den einzigen Grundtrieb der Selbstliebe zurückführen. Schon vermöge dieser Triebe wird der Mensch in eine Nothwendigkeit gesetzt, gewisse Handlungen zu unternehmen, andere zu unterlassen. Vermöge derselben geschieht es auch, daß der Mensch, ehe er noch Beobachtungen angestellt, Erfahrungen sich gesammelt, seine Vernunft sich entwickelt hat, schon einige Erkenntniß der natürlichen Gesetze erlange. Freylich hat der Mensch viele Naturtriebe mit den Thieren gemein. Daher gibt es auch viele natürliche Gesetze, die der Mensch mit den Thieren gemein hat, deren Inbegriff das thierische Naturrecht genennt wird, und dieses beabsichteten die ältern römischen Rechtsgelehrten, als sie sagten: jus naturae est, quod natura omnia animalia docuit. Sie verstanden unter dem Naturrechte den Inbegriff solcher natürlichen Gesetze, die der Mensch mit den Thieren gemein hat. Allein der Mensch hat auch viele Naturtriebe, die ihm allein eigen sind, und durch die er genöthigt ist, gewisse Handlungen zu unternehmen, andere zu unterlassen, und so mittels derselben mannigfaltige natürliche Gesetze zu erkennen.

§. 103.

Der vorzüglichste subjektive Erkenntnißgrund der natürlichen Gesetze ist die Vernunft. Sie ist die Fähigkeit, wodurch der Mensch den Zusammenhang der Dinge einsieht, folglich auch den Zusammenhang der guten, oder bösen Folgen mit den freyen Handlungen, in welchen die natürlichen Gesetze bestehen. Mittels der Vernunft lernt der Mensch die natürlichen Verhältnisse der freyen Handlungen zu seinen Grundtrieben kennen. Durch Unterricht, und durch die Leitung der Erfahrung zeigt uns die Vernunft, wie wir alles das, was uns selbst oder unsern Mitmenschen entweder unmittelbar, oder durch seine entferntern Folgen schaden könnte, vor-

aussehen, und vermeiden können. Nur die Vernunft gibt uns Mittel an die Hand, wodurch wir die Masse unsers Glücks vermehren können. Sie verdammt bloß den Mißbrauch der Dinge, und die schädlichen Mittel, die wir gebrauchen, jene zu erlangen. Sie erlaubt uns nur diejenigen Gegenstände zu wünschen, welche wir durch unsere Kräfte erlangen, ohne unserem wahren Wohl zu schaden, welches immer mit dem Wohl derer, mit welchen wir leben, innigst verknüpft ist. Der Mensch ist einzig, und allein durch die Vernunft vom Thiere unterschieden; er weicht in nichts von demselben ab, wenn er sich nicht seiner Verstandskräfte, seiner Vernunft bedient, um sich das dauerhafte, wahre Wohl zu verschaffen, das er allzeit den Vergnügungen eines Augenblicks vorziehen muß, wenn er seiner Menschenwürde gemäß handeln will. Wenn der Mensch seine Vernunft gebraucht, so sieht er ein, daß er schuldig sey, geduldig zu ertragen die Uibel, die abzuwenden nicht in seiner Macht steht. Er erkennt, daß das Uibel dazu beyträgt, ihm das Gute desto fühlbarer zu machen. So lehret uns die Vernunft, selbst das Unglück zur Beförderung unseres Glücks anzuwenden. Wenn die Naturtriebe den Menschen zu Vergnügungen einladen, so befiehlt ihm die Vernunft sich blos solchen zu überlassen, welche, ohne ihm selbst zu schaden, ihn der Menschheit nicht unnütz, verächtlich, und verhaßt machen. Die Vernunft ist es, welche die ächten Naturtriebe von den ausgearteten unterscheiden lehret. Sie ist es, welche die einzelnen Begebenheiten, die uns eine Reihe von Erfahrungen liefert, zu allgemeinen Wahrheiten erhebt. Die Vernunft ist daher auch das vorzüglichste Mittel zur Erkenntniß der natürlichen Gesetze zu gelangen; sie ist der vorzüglichste subjektive Erkenntnißgrund derselben.

§. 104.

Nur muß sie die gesunde Vernunft seyn. Wobey vorausgesetzt wird a), daß die zum Beobachten, Urtheilen, und Schliessen nöthige Disposition der Organe, des Gehirns, der Fibern vorhanden b), daß der zur Entwicklung dieser Fähigkeit unumgänglich nöthige Grad von Cultur, Erfahrung, Erziehung, Beyspielen, Umgang u. d. gl. hinzugekommen sey. Wenn daher ein Mensch, dem es durchaus an einer solchen Anlage, oder Entwicklung mangelt, wie z. B. ein Blödsinniger, ein Kind, ein ganz verwildeter Mensch, die natürlichen Gesetze nicht erkennt, so kann man daraus eben so wenig schliessen, die natürlichen Gesetze seyn durch die Vernunft nicht erkennbar, als man schliessen könnte, daß es keine Sonne gebe, weil sie der Blinde nicht sieht c), daß man bey der Ausübung der Vernunftfähigkeit, nach den allgemein anerkannten, und richtig befundenen Gesetzen des Denkens, Urtheilens, und Schliessens verfahre. Kurz daß man entweder eine natürliche, oder künstliche Logik besitze. So wie man in der Logik bey Auffindung der Wahrheiten überhaupt, gerade so muß man auch bey Untersuchnng der natürlichen Gesetze verfahren. Man muß nicht gleich nach den ersten Eindrücken handeln; die Handlung nicht nach den ersten sinnlichen Reitzen beurtheilen; nicht sogleich aus einzelnen Erfahrungen allgemeine Schlüsse machen, bevor sie nicht unter den verschiedenen Verhältnissen aufmerksam geprüft, und bewährt gefunden worden sind. Ist aber etwas einmal der gesunden Vernunft gemäß befunden worden, so ist es Vernunftwahrheit, und kann nicht wieder der Vernunft zu wider befunden werden; weil sich die gesunde Vernunft, die Wahrheit nicht widersprechen kann *).

*) Einige Schriftsteller nehmen die Vernunft allein zum subjektiven Erkenntnißgrunde der natür-

lichen Gesetze, ohne jedoch die Erfahrung, und die natürlichen Triebe davon ganz auszuschliessen. Indem sie zulassen, daß die Vernunftwahrheiten aus Erfahrungen abstrahirt werden. Die Naturtriebe aber führen sie auf Erfahrungen zurück.

§. 105.

Unter der Erfahrung versteht man das Resultat jener Kenntnisse, die man theils durch inneres Bewußtseyn, theils durch äussere Vorstellungen, durch äussere Eindrücke in die Sinne erlangt. Auch sie ist ein subjektiver Erkenntnißgrund der natürlichen Gesetze. Denn durch die Erfahrung lernen wir die Wirkungen unserer Handlungen kennen. Durch sie werden wir gewahr, welche Folgen nahe, oder entfernte, unsere Handlungen hervorgebracht haben. Durch sie werden wir unterrichtet, was uns wahrhaftig, und daurend vortheilhaft, und schädlich ist. Sie lehret uns den wirklichen, und bleibenden Nutzen unterscheiden von den scheinbaren Nutzen, der gemeiniglich nur vorübergehend ist. Die Erfahrung macht uns die Gegenstände kenntlich, die unserer Beschäftigung würdig sind. Sie macht uns die schädlichen Wirkungen unserer Thorheiten begreiflich. Kurz durch die Erfahrung lernen wir die guten, oder bösen Folgen theils unserer eigenen, theils anderer freyen Handlungen kennen. Nun aber beruhen die natürlichen Gesetze auf den natürlichen guten oder bösen Folgen der freyen Handlungen. Freylich lernt man aus der Erfahrung nur einzelne Begebenheiten kennen. Allein wenn man nach einer fortgesetzten, genauen, und vollständigen Aufmerksamkeit beobachtet, daß aus einer Handlung immer, und ausbleiblich gewisse Folgen entspringen; wenn man darüber unverwerfliche Zeugnisse hat: so hindert nichts diese einzelnen

Begebenheiten durch die Induktion zu allgemeinen Wahrheiten zu erheben, ohne sich dabey der Gefahr zu irren auszusetzen; wenn anders die Folgen immer wesentliche, nicht blos zufällige Folgen der Handlungen waren. Daraus wird zugleich der Nutzen der Schaubühne, wenn sie anders gehörig eingerichtet ist, der Nutzen der Geschichte überhaupt, und der Biographien insbesondere unverkennbar.

§. 106.

Da der Mensch schon sehr frühe, noch lange vor der Reife seines Verstandes, theils durch die natürlichen Triebe, theils durch tägliche Erfahrung, durch Beyspiel, Umgang, die natürlichen Gesetze kennen lernt, wohl auch durch Unterricht mit denselben bekannt gemacht wird, und daher ganz unmerklich zur Erkenntniß derselben gelanget, ohne sich von dem Ursprunge dieser Erkenntniß deutlich bewußt zu seyn: so ist es begreiflich, wie einige Schriftsteller auf den Gedanken verfallen konnten, daß die Kenntniß der natürlichen Gesetze den Menschen bereits angeborn seyn müsse. Allein hier hat man offenbar die Fähigkeit, die natürlichen Gesetze zu erkennen, mit der Kenntniß derselben vermengt. Nur jene, nicht auch diese ist dem Menschen angeborn. Denn wäre diese dem Menschen schon angeborn, so müßte sie bey allen Menschen gleich stark, gleich ausgebreitet vorhanden seyn; und doch lehret die Erfahrung das Gegentheil. Erst nach und nach wird die Kenntniß der natürlichen Gesetze bey den Menschen erweitert, und zwar nach dem Maasse, als sie einen bessern Unterricht, eine bessere Erziehung bekommen, als ihre Vernunft mehr entwickelt wird, ihre Erfahrung mehr zunimmt. Und wie wäre es wohl möglich, daß unter Thieren aufgewachsene Menschen, mit welchen die sorgfältigsten Untersuchungen angestellt wurden, gar keine Kenntniß der natürlichen Sit-

tengesetze sollten gehabt haben, wenn diese schon angeborn wäre? Andere halten dafür, die Kenntniß der natürlichen Gesetze rühre von einer besondern Einsprechung, und Offenbarung her. Allein ausserdem, daß dann die Gesetze nicht mehr natürliche, sondern bereits positive wären, würde eine solche Behauptung nicht nur ohne allen Nutzen, sondern sogar schädlich seyn, weil man Niemanden von dergleichen Einsprechungen überzeugen könnte, und dadurch die schädlichsten, schändlichsten, und widersinnigsten Meynungen, und Handlungen gerechtfertiget werden könnten. Man hätte weiter nichts nöthig, als zu sagen, daß dieses eingesprochen, oder das hierüber nichts eingesprochen worden sey. *).

*) Einige neuern Philosophen a) behaupten, daß uns die natürlichen Sittengesetze durch ein ursprüngliches moralisches Gefühl, durch ein angebornes Wohlwollen, durch einen moralischen Geschmack, durch einen moralischen Instinkt bekant gemacht werden. Sie verstehen darunter einen eignen, ursprünglichen, angebornen, von andern Fähigkeiten unabhängigen, innern Sinn, vermöge dessen der Mensch, ohne vorhergehenden Unterricht, ohne vorläufige Erwägung des nützlichen oder schädlichen Einflusses der Handlungen, ohne vorhergehendes Raisonement, sogleich fühle, daß die Handlung gut oder böse, recht oder unrecht sey. Sie sagen, der Mensch habe einen eigenen innern Sinn, vermöge dessen er die moralischen Unterschiede der Gesinnungen, und der daraus entspringenden Handlungen, das moralisch Schöne, Löbliche oder das moralisch Häßliche, Schändliche derselben sogleich zu bemerken, und daher einige Handlungen sogleich zu billigen, andere zu mißbilligen im Stande ist. So nämlich, wie der äussere Sinn z. B. das Auge über die Farben, über das physisch Schöne und Häßliche, das Ohr über die Töne, den Wohl- oder Uibellaut unterscheiden kann,

unterscheide das moralische Gefühl, das moralisch Schöne, und das moralisch Häßliche, das Recht oder Unrecht einer Handlung. Diese Meinung von einem angebornen innern moralischen Sinne stützet sich darauf, weil der Mensch in vielen Fällen sogleich ohne alle Untersuchung, mit einer solchen Fertigkeit über die Güte oder Schädlichkeit, über die moralische Schönheit oder Häßlichkeit der Neigungen, Gesinnungen und Handlungen urtheilt, daß ein Raisonement darüber gar nicht vorhergehen konnte; weil der Mensch in vielen Fällen keinen andern Grund seines Urtheils über die moralische Güte oder Schädlichkeit der Handlungen anzugeben weiß, als sein inneres Gefühl; weil selbst solche über die moralische Güte oder Schädlichkeit der Handlungen, über den Unterschied der moralischen Schönheit oder Häßlichkeit urtheilen, die noch nicht durch Unterricht, oder eignes Nachdenken die nöthigen Begriffe erhalten konnten, um darüber urtheilen zu können. So z. B. zeigen die Kinder von einem solchen moralischen Gefühle; indem sie die Strafe, wenn sie selbe verdient zu haben vermeinen, ganz geduldig ertragen; hingegen gewaltig dagegen widerstreben, wenn sie sich ihrer Unschuld bewußt sind. Endlich, weil man nicht nur bey allen gesitteten, sondern selbst bey wilden Völkern dergleichen moralische Empfindungen bemerken soll; und weil man Handlungen als löblich, moralisch schön oder schändlich, moralisch häßlich billiget oder mißbilliget, sie mögen nun wirklich vorgehen, oder erdichtet seyn. — Allein bey einer genauern Untersuchung fällt diese Meinung ganz weg. Bey vielen Menschen ist das moralische Gefühl Nichts; sein Keim ward bey einigen gar nicht gepflanzt, und nicht gewartet; bey vielen andern ganz und gar erstickt. Jenes hurtige und schnelle Gefühl, oder jener Instinkt, der uns in den Stand setzet die menschlichen Handlungen so gut zu beurtheilen, ist lediglich die Wirkung eines gut organisirten

Ko-

Kopfes, der ein Geschenk der Natur, einer aufgeklärten Erziehung, und öfters einer langen Reihe tiefer Betrachtungen ist, deren nur wenige Leute fähig sind. Das Gefühl des Guten und Bösen, des Rechts und Unrechts kann nicht angeborn, oder älter, als die Erfahrung seyn; weil es sich auf die Art und Weise, wie die Menschen durch die Wirkungen afficirt werden, gründet; wodurch sie dann in den Stand gesetzt werden über die Ursachen zu urtheilen. Die Menschen bringen bey der Geburt gewisse Anlagen mit, vermöge deren sie die moralischen Wahrheiten leichter oder schwerer begreiffen, so wie sie Köpfe mitbringen, nach deren Organisation sie die physischen oder geometrischen Wahrheiten schneller oder langsamer begreiffen. Aber die Neigung, welche macht, daß in einem Menschen, der ein empfindsames Herz hat, dessen Kopf zum Denken, Ideen zu combiniren, moralische Erfahrungen zu machen gewöhnt ist, sich beym Anblicke oder Erzählen einer tugendhaften Handlung ein angenehmes, beym Anblicke oder Erzählen einer strafwürdigen oder schändlichen Handlung ein widriges Gefühl regt; ist offenbar erworben; sie ist die Wirkung der Uibung, der Gewohnheit, und man kann sie nicht als ein dem Menschen von Natur anhängendes, besonderes Gefühl ansehen. Nur die Erfahrung in Verbindung mit dem Nachdenken setzt uns in den Stand, die Handlungen zu entdecken, die entweder für uns selbst oder für die uns ähnlichen Wesen vortheilhaft sind. Nur durch Erfahrung und Ueberlegung erwerben wir uns die Fertigkeit ihren Werth geschwind zu bestimmen, oder die Schönheit und Häßlichkeit derselben langsamer oder schneller, träger oder lebhafter zu empfinden Alles dieses in Gemäßheit unserer natürlichen Empfindsamkeit, unseres Temperaments, unserer Einbildungskraft, der Richtigkeit unseres Verstandes. Ein Kind bringt bey seiner Geburt kein einziges moralisches Gefühl mit; es kennt wei-

ter nichts, als seine Bedürfnisse, die es zu befriedigen sucht. So wie es grösser wird, wird es auch gelehriger und vernünftiger, weil die Erfahrung es allmählig in Ansehen seines wahren Nutzens aufklärt, und weil es nun mehr nachdenkt. Hätte es mit dem angebornen moralischen Gefühle seine Richtigkeit, so müßte es allgemein, bey allen Menschen in jedem Alter vorhanden seyn. Diesem aber widerspricht die Erfahrung offenbar. Denn es ist nicht zu läugnen, daß es eine Menge Menschen gebe, die vom Guten vom Bösen, von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster, vom moralisch Schönen und Häßlichen sehr verwirrte, und falsche Begriffe haben. Gegen einen einzigen Menschen, der den Werth oder Unwerth der menschlichen Handlungen fühlt, oder zu schätzen weiß, findet man ganze Millionen, die nicht wissen, was sie davon denken sollen, oder über die Urtheile, welche sie davon fällen sollen, nicht einig werden können: ja es gibt Menschen, welchen das Laster und das Verbrechen nützlich scheint, und denen die Tugend ein unangenehmer Gegenstand ist. Nicht einmal der Geschmack in den Künsten, das Gefühl des Physisch Schönen ist angeborn, weil sonst jeder Mensch, das Kind wie der Erwachsene, der Gesittete, wie der Wilde Kenner der Künste seyn müßte. Und der Geschmack im Moralischen, das Gefühl des Moralisch Schönen soll angeborn seyn? Der Geschmack in den Künsten setzt eine gewisse Geschicklichkeit voraus, eine Feinheit in den Organen, die man bloß der Natur zu verdanken hat, die aber auch einer gehörigen Uibung bedürfen: diese Uibung, die in der öftern Betrachtung der Gegenstände, und deren Vergleichung mit der Natur, die sie abbilden, und in dem Nachdenken darüber besteht, verschaft den Augen das Vermögen, die Schönheiten, und die Fehler in den Werken, welche die Kunst uns darstellt, mit einem Blicke zu erkennen. Er setzt aber kein besonderes Organ, kei-

nen besondern Sinn voraus. Eben so setzt der moralische Geschmack, eine natürliche Geschicklichkeit, eine Feinheit, ein zartes, aber kein besonderes Gefühl, in unserem Geiste, und Herzen voraus, welche durch die Erziehung, Umgang, Beyspiel, Erfahrung gehörig geübt, uns in den Stand setzen, die vortheilhaften oder schädlichen Wirkungen der Handlungen sogleich wahrzunehmen, ihre Folgen vorauszusehen, sie zu billigen, oder zu tadeln. Auf diese Art wird der Mensch Kenner in der Sittenlehre, wie in den Künsten. Und nach dieser erlangten Kenntniß wird er im Stande seyn, eine jede moralische Handlung richtig zu beurtheilen, sie mag nun existiren oder in den Vorzeiten sich zu getragen haben, wirklich oder nur erdichtet seyn. Aber eben hieraus erhellet, daß, weit entfernt, das Gefühl des Moralisch Schönen als angeborn ansehen zu können, es vielmehr so beschaffen ist, daß es sich nur mit vieler Mühe erwerben lasse. Wenn der Mensch in manchen Fällen mit einer besondern Fertigkeit und Geschwindigkeit über die Güte oder Schädlichkeit, Schönheit oder Häßlichkeit einer Handlung urtheilt, so ist dieß nicht die Folge eines Instinkts; es sey denn, daß man darunter nichts anders, als die schnelle Anwendung unserer Erfahrungen und unseres Nachdenkens auf die Natur der Ursachen und der Wirkungen, versteht. Der Mensch nämlich wendet schnell auf den gegenwärtigen Fall das Resultat einer grossen Anzahl von vorhergehenden Erfahrungen, oder auch die Schlußfolge früher Ueberlegungen und des Nachsinnens, in dem er sich bereits vorher geübt hat. Es gehet hier so, wie in dem Physischen. Einer, der sich mit dem Gesetze der Schwere entweder durch Erfahrung oder Nachsinnen bekannt gemacht hat, vermeidet in der Geschwindigkeit und gleichsam aus Instinkt den Fall eines Steines, während ein erfahrungsleeres Kind denselben ohne Furcht erwartet, oder wohl selbst mit

Vergnügen herunter fallen sieht. Allein jener Instinkt ist nichts anders als eine kurze Zusammenfassung der von dem Gesetze der Schwere, und von den Wirkungen eines herabfallenden Steines erworbenen Kenntnisse und Erfahrungen. Wenn aber der Mensch manchesmal keinen Grund seines Urtheils über Billigung oder Mißbilligung, Schönheit oder Häßlichkeit einer Handlung anzugeben weiß: so rührt dieses bey vielen daher, weil sie nicht selbst Urheber ihrer Urtheile sind, weil diese nicht das Werk eigner Ueberlegung, eignes Nachdenkens, sondern oft bloß die Wirkung des Unterrichts, der Erziehung, der allgemeinen Meinung, des Beyspiels oder einer maschinen mässigen Routine sind. Bey andern kann dieses von einem schnellen Ideengange, von einer durch Gewohnheit, und öftere Uibung erworbenen Geläufigkeit herrühren. Wenn nämlich unser Verstand schon frühezeitig, es sey nun durch die Erziehung, oder durch die herrschende Meinung, durch Umgang, oder durch unsere eigne Erfahrung, und unser Nachdenken gewöhnt wird, die Verhältnisse der Dinge zu durchschauen, ihre Vortheile oder Nachtheile zu loben oder zu tadeln; so erwerben wir uns eine Leichtigkeit, Geläufigkeit und Fertigkeit, im Urtheilen, die uns ganz zur Gewohnheit wird, ohne daß wir allezeit einen bestimmten Grund unseres Urtheils anzugeben im Stande sind, der aber gewiß vorhanden ist: oder soll er etwann nicht vorhanden seyn, weil wir ihn anzugeben nicht im Stande sind? oder muß deswegen gleich ein besonderes, angebornes Gefühl angenommen werden? Auch ist es falsch, daß sich der Mensch bey seinen Urtheilen über die Güte, oder Schädlichkeit der Handlungen auf sein Gefühl berufe. Nie antwortet er, er fühle es, daß diese oder jene Handlung gut oder böse, recht oder unrecht sey. Gewöhnlich heißt es nur: mir scheint es, ich halte dafür; daß diese Handlung gut, oder böse sey, u. d. gl. Wenn man endlich sagt, daß Kinder, und wilde Völ-

ker ein moralisches Gefühl, einen Geschmack des Moralisch Schönen haben, so bedenkt man nicht, daß man wahren Unsinn sagt. Denn dieß hiesse nicht mehr, und nicht weniger: als über Dinge vernünftig urtheilen, ehe man vernünftig urtheilen kann. Geschahe es etwann auch aus moralischem Gefühle, daß der Phönizier und Karthagineuser seine Kinder seinem Gotte opferte? daß der wilde Jüngling seinen vor Alter schwach gewordenen Vater mordete? Das Kind ohne Unterricht, Erziehung und Erfahrung soll über das Moralisch Schöne, oder Häßliche urtheilen können? es weiß aber nicht einmal, daß das Feuer ihm seinen Finger beschädigen könne? Müßten endlich nicht die schändlichsten Vergehen wider die Vernunft für recht und löblich gehalten werden, wenn die Löblichkeit, Schönheit oder Häßlichkeit vom Gefühle der Menschen und Nationen abhängen soll? Läßt sich aber gleich das Daseyn eines, moralischen Gefühls als eines ursprünglichen t besondern Instinkts nicht behaupten, so läßt sich doch auch das Daseyn eines abgeleiteten moralischen Gefühls als eines Resultats der Selbstliebe und Sympathie, einer guten Erziehung, eigener Erfahrungen, Uiberlegungen, und eigenes Nachdenkens, nicht läugnen.

a) Z. B. Schaftesbury, Hutcheson, Hume, Warburton u. d. gl. Man sehe indessen über diesen Gegenstand: Eberhards Sittenlehre der Vernunft §. 51. u. f. und Feders Unters. über den menschlichen Willen 3. Th. §. 28.

§. 107.

Andere sind der Meinung, die Kenntniß der natürlichen Sittengesetze sey aus der Auktorität, aus dem Ansehen anderer herzuleiten. — Es ist nicht zu läugnen, daß wir unsere ersten Ideen und Meinungen der Erziehung, dem Unterrichte, dem Beyspiele, dem Ansehen,

der Auktorität unserer Erzieher, Lehrer, und Vorgesetzten zu verdanken haben. Allein es ist auch nicht zu läugnen, daß eben diese Ideen, und Meinungen leider! nicht selten ganz verkehrt, der Wahrheit, der gesunden Vernunft, unserm wirklichen Wohlseyn gänzlich zuwider seyn. Unwissenheit, Irrthum, Vorurtheil, Verstellung, Eigennutz und schändlicher Betrug, sind Ursachen dieser falschen Begriffe, und widersinnigen Meinungen, die zu allen Zeiten und aller Orten den Menschen beigebracht wurden. Und auf so einer Auktorität soll die Erkenntniß der natürlichen Sittengesetze beruhen? Der eine lehrte: daß der Mensch, um glücklich zu seyn, alle Bande zerreissen müsse, die ihn mit seinen Mitmenschen verbinden, daß er den Gegenständen, die ihre Wünsche erregen, entsagen, daß er sich mit einer gänzlichen Gleichgültigkeit, gegen alles das, was sie interessirt, bewaffnen, kurz, daß er sich unglücklich machen müsse, um recht zu wandeln, und der Gottheit zu gefallen. Der andere lehrte Mißtrauen auf seine Vernunft, Erniedrigung und Verachtung seiner selbst, Entfernung von der Welt, Kasteyung seines Leibs, er lehrte: daß sich der Mensch um seinen Zweck zu erreichen, und recht zu wandeln, für seine Mitmenschen unnütz machen müsse. Verfolgender Eifer, Intoleranz, Ungeselligkeit, Unthätigkeit, war die Lehre eines Dritten. Die Heloten bey den Lacedämoniern waren der Keckheit eines jeden Bürgers Preis gegeben, indem er sie sogar ungestraft erwürgen konnte. Bey den Römern hatte jeder Herr das Recht, seine Sklaven zu tödten. Waren diese mit Jahren beladen, und zur Arbeit unfähig geworden, so schickte man sie auf eine Insel der Tyber, und ließ sie daselbst auf eine grausame Art vor Hunger sterben. Man betrachtete die Sklaven nicht als Menschen, und glaubte so gar, daß Sklaven geborn wür-

den. Weder die Gesetze, noch die Weisen der Nation wagten es, ihre Rechte der Menschheit zu reklamiren. Die Tscherkassen auf der Insel Kuban halten die Diebereу für keine Sünde, und bey ihren eben so diebischen Nachbarn, den Nogajern wird sie sogar für die ehrwürdigste Kunst geachtet, sie verschonen in dieser Rücksicht selbst einer den andern nicht. Will man daher nicht, Meinungen, Gebräuche, Maximen und Einrichtungen, die dem schlichten Menschenverstande schnurstracks zuwider sind, für natürliche Sittengesetze halten, so ist es unmöglich, die Erkenntniß derselben aus der Auktorität anderer herzuleiten. Könnten sie aber auch daraus hergeleitet werden, so würden sie ja dann nicht mehr natürliche, sondern positive Gesetze seyn. Sie würden nicht für alle Menschen Gesetze seyn; für alle diejenigen nicht, welche keine Auktorität vor sich haben. Endlich kommen selbst die Vertheidiger dieser Meinung nicht überein, welche diejenigen seyn, deren Auktorität man folgen sollte. Hobbes glaubt der öffentlichen Auktorität: Desing aber glaubt, auch der Privatauktorität der Eltern, Lehrer und rechtschaffener Männer könne man folgen. Allein, daß weder jene, noch diese untrüglich sey, lehret die Erfahrung aller Zeiten und Orten, wie es sich aus dem bereits Gesagten selbst ergibt. Daß man der göttlichen Auktorität, und Offenbarung folgen müsse, ist kein Zweifel. Allein, daraus erkennt man wohl die göttlichen positiven, aber nicht natürlichen Gesetze, um deren Erkenntniß uns hier lediglich zu thun ist.

§. 108.

Aber auch der Vernunft könne man nicht trauen, sagt man, weil sie bereits so oft den Menschen getäuscht hat. Auch sie ist nicht untrüglich, und kann daher kein subjektiver Erkenntnißgrund der natürlichen Sittengesetze,

seyn. — Wenn man dieses sagt, so bedenkt man nicht, daß man sich selbst, und alle Auktorität verdächtig macht. Denn wenn der Mensch seiner Vernunft nicht trauen darf, so hat er kein Mittel mehr, die Aechtheit der Auktorität zu erkennen, und wird in ein undurchdringliches Dunkel in Ansehen seines Rechtverhaltens, in Ansehen seiner Bestimmung gestürzt. Wenn man dem Menschen das Recht nimmt, seine Vernunft zu Rath zu ziehen: so löscht man ihm die einzige Fackel aus, die ihm seinen Pfad auf dieser Welt erhellen kann: es ist gerade so, als wenn man ihm sagte: er solle auf Gerathewohl herumirren, oder sich durch sehr verdächtige Führer leiten lassen. Wenn der Mensch sich irrt, so müssen wir daraus schliessen, daß seine Vernunft nicht entwickelt, nicht gehörig geübt worden. Die gesunde, gehörig entwickelte Vernunft täuscht nicht. Sie macht vielmehr den Menschen auf seine Verhältnisse aufmerksam, in welchen er mit seinen Nebenmenschen steht; sie beweißt ihm unwidersprechlich, daß er nicht glücklich seyn könne, als wenn er die Pflichten, die aus diesen Verhältnissen entstehen, erfüllt; sie zeigt ihm, daß ihm unmöglich sey, den vorgesetzten Zweck zu erreichen, wenn er nicht solche Mittel anwendet, die durch die Natur der Dinge selbst, dazu bestimmt sind. Wenn die Menschen die Vernunft zur Richtschnur annehmen, so lernen sie die Wirkungen ihrer Handlungen, die ächten Beweggründe derselben, also die natürlichen Gesetze selbst kennen, und den Dingen ihren wahren Werth beylegen. So bald hingegen die Menschen die Vernunft nicht zu Rath ziehen, sind ihre Meinungen und Handlungen so sonderbar, daß man, wenn man sie genauer betrachtet, alle Ursache hat, darüber zu erstaunen. Nur dann ist die Vernunft ein gefährlicher Führer, wenn man sie nicht entwickeln will. Die Ver-

nunft des Menschen entwickeln, heißt ihm zeigen, was er thun, oder unterlassen müsse, um sich glücklich zu machen. Freylich kömmt dieß den Feinden der menschlichen Vernunft nicht zu, welche, Gott weiß, aus was für Ursachen, die Augen der Menschen beständig auf den Himmel richten, sie aber die Grube, in die sie auf der Erde, deren Bewohner sie sind, fallen könnten, nicht bemerken machen; vielmehr alle diejenigen, die es sich einfallen lassen, den Menschen ihren Rath zu ertheilen, und sie auf natürliche Mittel recht zu wandeln aufmerksam zu machen, als Usurpateurs betrachten. Wenn man die Vernunft hindann setzt, so wird zugleich die Fähigkeit, wodurch man die Nothwendigkeit einer Offenbarung erweiset, so wird der vorzüglichste Prüfstein, welche aus so vielen vorgeblichen Offenbarungen die wahre sey, untergraben; so wird die Freyheit (§. 44.) die Moralität, der Gegenstand und das Subjekt nicht nur der natürlichen (§. 72.) sondern gewiß auch der übrigen, auch der positiven Sittengesetze aufgehoben. So übel vertheidiget man auf solche Art die Sache Gottes selbst, zu dem doch der Mann nach seinem Herzen sagte: da mihi intellectum (non auctoritatem) & scrutabor legem tuam. Psal. 118. v. 34.

§. 109.

Ausser dem subjektiven Erkenntnißgrunde (§. 102. und §. 105.) muß es auch einen objektiven Erkenntnißgrund der natürlichen Gesetze, eine Quelle, einen Prüfungssatz, eine allgemeine Wahrheit geben, aus welcher die natürlichen Gesetze abgeleitet, und von der Vernunft erkennt werden können. Denn wenn z. B. gefragt wird, ob man die Verträge halten müsse, und dieses bejahet, und zugleich gesagt wird, daß man dieses vermittels der Vernunft erkenne, so kann weiter gefragt werden, woher denn dieses die Vernunft er-

kenne, und da muß man sich auf eine allgemeine Wahrheit, auf einen Grundsatz berufen; welches bey einer wissenschaftlichen Behandlung der natürlichen Gesetze besonders wichtig ist, um alle natürlichen Gesetze in einer systematischen Ordnung abhandeln und vortragen zu können. Jene allgemeine Wahrheit nun, jener Grundsatz, aus welchem alle natürlichen Gesetze abgeleitet, und auf welchen sie alle zurückgeführt werden können, wird der objektive Erkenntnißgrund der natürlichen Gesetze genannt (§. 101.) Schon der Begriff desselben zeigt es an, was er für wesentliche Eigenschaften haben müsse. Er muß nämlich wahr, deutlich, und vollständig seyn. Wahr, weil er dazu dienen soll, um Wahrheiten, dergleichen die natürlichen Gesetze sind, aus demselben ableiten zu können. Nun aber können Wahrheiten bey einer richtigen Schlußfolgerung nur aus Wahrheiten abgeleitet werden. Deutlich, weil er dazu dienen soll, um andere Wahrheiten aus demselben begreiflich und einleuchtend zu machen. Um diesem Zwecke zu entsprechen, muß er so deutlich und einleuchtend seyn, daß ihn Jedermann als eine ausgemachte und ungezweifelte Wahrheit zu erkennen im Stande sey. Vollständig, weil er dazu dienen soll, um alle natürlichen Gesetze aus demselben herleiten zu können. Er ist aber dann vollständig, wenn sich alle natürlichen, aber auch nur die natürlichen Gesetze aus demselben herleiten lassen. Es müssen sich alle natürlichen Gesetze aus demselben herleiten lassen. Denn so bald sich nicht alle aus ihm herleiten lassen, so ist er schon nicht mehr der Erkenntnißgrund aller natürlichen Gesetze. Aber auch nur alle natürlichen Gesetze; weil man sonst bey einer Folgerung aus demselben ungewiß wäre, ob es ein natürliches, oder positives Gesetz sey *).

*) Andere Naturrechtslehrer setzen, ausser den ersterwähnten Eigenschaften noch folgende hinzu. Sie sagen: der Satz, der zum objektiven Erkenntnißgrunde der natürlichen Gesetze angenommen werden soll, müsse der erste, oder oberste und letzte (primum), einheimisch, d. i. der Naturrechtswissenschaft allein eigenthümlich, nur hieher gehörig (domesticum), und allgemein (universale), seyn. Allein, alle diese Eigenschaften sind schon in der Vollständigkeit mitbegriffen. Denn schon wegen der Vollständigkeit muß er alle natürlichen Gesetze in sich begreiffen; er ist daher allgemein; alle müssen aus ihm hergeleitet werden können; er ist daher schon eben deswegen der erste. Alle natürlichen Gesetze müssen sich auf denselben zurückführen lassen. Er ist daher der oberste und letzte. Aber nur die natürlichen Gesetze müssen sich daraus ableiten lassen. Er ist daher einheimisch, nur dieser Wissenschaft eigenthümlich, nur hieher gehörig. Hierüber kann man nachlesen: Versuch über den Grundsatz des Naturrechts, von Gottlieb Hufeland, Leipzig bey G. J. Göschen 1785. in 8.

§. 110.

Uiber den objektiven Erkenntnißgrund der natürlichen Gesetze ist viel gestritten, und geschrieben worden (wie aus dem erst angeführten Werke, und den daselbst angeführten Schriftstellern zu ersehen ist). Man bestritt die Nothwendigkeit, den Nutzen und so gar die Möglichkeit eines solchen mit allen (§. 109.) erforderlichen Eigenschaften versehenen Satzes, der alle und jede einzelne natürliche Gesetze in sich enthielte.

§. 111.

Indessen muß doch ein solcher Grundsatz nothwendig vorhanden seyn. Denn die natürlichen Gesetze sind Vernunftwahrheiten, folglich, Vernunftschlüsse, die im-

mer aus gewissen allgemeinen Sätzen gefolgert werden müssen; weil aus blos besondern Sätzen nie richtig und sicher geschlossen werden kann. Immer müssen also gewisse allgemeine Sätze vorhanden seyn, aus welchen mittels der Vernunftschlüsse andere abgeleitet werden. Diese allgemeinen Sätze, können untereinander in keinem Widerspruche seyn, weil sie Wahrheiten sind und eine Wahrheit der andern nie widersprechen kann. Wenn sie aber mit einander in keinem Widerspruche sind, so werden sie entweder einander subordinirt, untergeordnet seyn; und dann muß es nothwendig einen solchen Satz geben, dem sie alle untergeordnet sind; oder sie werden nebeneinander stehende, coordinirte Sätze und Wahrheiten seyn; und dann muß deren Verbindung unter einander aus einer höhern, also aus einer ersten, allgemeinen Wahrheit gezeugt werden können. In jedem Falle muß daher ein Grundsatz nothwendig vorhanden seyn, aus welchem alle natürlichen Gesetze entweder als untergeordnete, oder als nebeneinander stehende Wahrheiten abgeleitet und erklärt werden können. — Wenn aber ein solcher Grundsatz nothwendig vorhanden seyn muß, so kann unmöglich an seiner Möglichkeit gezweifelt werden. Denn so bald zugegeben wird, daß die natürlichen Gesetze Vernunftwahrheiten sind, die einander nicht widersprechen können, was zugegeben werden muß, wenn man nicht die Natur mit sich selbst im Widerspruche zu seyn behaupten will; so muß auch die Möglichkeit einer allgemeinen Verbindung derselben in einem Grundsatze zugegeben werden. Endlich läßt sich auch der Nutzen eines solchen Grundsatzes der natürlichen Gesetze nicht verkennen. Denn, wenn die natürlichen Gesetze systematisch, in einem wissenschaftlichen Systeme behandelt werden sollen: so ist es allerdings nicht nur nützlich, sondern so gar nothwendig,

zu zeigen, daß alle natürlichen Gesetze im genauesten Zusammenhange mit einander stehen. Sollte über das Eine, oder das Andere ein Zweifel entstehen, so wird dieser durch Zurückführung und Anwendung des zweifelhaften Gesetzes auf den Hauptgrundsatz sogleich gehoben. Besonders wichtig ist ein solcher Grundsatz um bey Collisionsfällen eine gehörige Ausnahme machen, und das Rechtverhalten dabei bestimmen zu können. Denn unter andern Verhaltungsregeln bey Collisionsfällen ist auch diese: daß die untergeordnete Verbindlichkeit, das untergeordnete Gesetz, der Grundverbindlichkeit, dem Grundgesetze nachgesetzt werden müsse. Welche aber die untergeordnete, welche die Grundverbindlichkeit sey, ergibt sich aus dem Grundsatze der natürlichen Gesetze.

§. 112.

Die Nothwendigkeit, Möglichkeit, und den Nutzen eines solchen Hauptgrundsatzes der natürlichen Gesetze zu bestreiten, wurde angeführt: 1) daß doch auch ungelehrte Menschen die natürlichen Gesetze erkennen, ohne daß ihnen ein solcher Hauptgrundsatz bekannt ist. Es ist wahr, wenn man eine blos historische Kenntniß der natürlichen Gesetze haben will, ohne eigne gründliche Uiberzeugung, so kann dieß allerdings ohne einen Hauptgrundsatz geschehen. Will man aber eine wissenschaftliche Kenntniß der natürlichen Gesetze haben; will man von denselben überzeugt seyn; so muß man schlechterdings allgemeine Grundsätze haben. In der That beruft sich auch der gemeine, und ungelehrte Mann selbst auf dergleichen allgemeine Grundsätze. Wenn er befragt wird, warum man z. B. Verträge halten müsse, so antwortet er, weil man andere nicht beleidigen darf. Freylich steigt er nicht bis zu dem letzten Grundsatze hinauf, welches auch nicht allzeit nöthig ist. Immer aber beruft er sich auf einige allgemeine Sätze.

2) Daß verschiedene Naturrechtslehrer verschiedene Hauptgrundsätze aufgestellt haben, und doch kommen sie in den daraus abgeleiteten Folgerungen überein. — Allein dieses ist, und kann nur dann wahr seyn, wenn die verschiedenen aufgestellten Hauptgrundsätze nur den Worten nach verschieden, oder vielleicht einander untergeordnet sind. Aber dann sind die verschieden aufgestellten Grundsätze in der That selbst ja nicht verschieden.

3) Daß es sogar schädlich sey, einen Hauptgrundsatz aufzustellen, weil mancher, wenn er eine Wahrheit auf seinen Grundsatz nicht bringen kann, leicht verleitet werden könnte, dieselbe gar abzuläugnen. Allein daran würde nicht der Grundsatz Schuld seyn, sondern, daß man nicht den wahren Grundsatz aufgestellt hat. Man muß nicht die Wahrheiten, die natürlichen Gesetze nach dem aufgestellten Grundsatze zuschneiden, sondern einen solchen aufstellen, der auf dieselben paßt.

4) Daß es unmöglich sey, alle natürlichen Gesetze auf einen Grundsatz zurück zu führen, weil es eine zahllose Menge derselben gibt. Wahr ist es, daß es sehr viele natürliche Gesetze gebe. Allein es ist dennoch nicht unmöglich sie alle auf einen gemeinschaftlichen Grundsatz zurückzuführen, weil sie einander nicht widersprechen, sondern vielmehr alle auf einen und den nämlichen Zweck, auf die Erreichung des wahren Wohls, der wahren, vernunftmässigen Glückseligkeit des Menschen abzielen. Es gibt ja auch sehr viele natürliche Triebe, sehr viele philosophische Wahrheiten, und doch lassen sich jene auf einen einzigen Grundtrieb, und diese auf den einzigen Satz des Widerspruchs zurückführen. Warum sollten sich nicht auch die vielen natürlichen Gesetze auf einen Hauptgrundsatz zurückführen lassen? Sollte es etwann einige andere Wissenschaften geben, in welchen man noch einen Hauptgrundsatz vermißt: so kann man ja nicht

daraus folgern, daß auch die Naturrechtswissenschaft denselben vermissen müsse.

§. 113.

Welcher ist denn der eigentliche Hauptgrundsatz, aus welchem sich alle natürlichen Sittengesetze ableiten lassen? welches ist das objektive Erkenntnißprincip der natürlichen Sittengesetze? Von den meisten neuern Naturrechtslehrern wird entweder die Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit, oder die vernünftige Selbstliebe dafür angenommen. Hier nimmt man dafür an: die Endzwecke der von Gott erschaffenen Dinge, insofern sie aus dem Wesen, und der Natur derselben, mittels der Vernunft erkannt, und auf unsere freye Handlungen angewendet werden können, oder kurz die natürlichen Absichten der Schöpfung. Denn wenn wir uns die natürlichen Sittengesetze in ihrem ganzen Umfange, mit der vollständigsten Sanktion sowohl in diesem, als in dem zukünftigen Leben denken, so müssen wir sie betrachten als den natürlich uns verbindenden Willen des Schöpfers, den er uns nicht mündlich, durch Worte, sondern durch die Natur der Dinge selbst kundgemacht hat. Wollen wir also die natürlichen Gesetze erkennen, so müssen wir den Zwecken der Schöpfung nachspüren. Kennt man einmal den Zweck der Schöpfung, so weis man die Absicht, den Willen des Schöpfers (§. 57.). Dieser Wille ist für die Geschöpfe verbindlich, ist Gesetz der Natur. Sobald man also die natürlichen Absichten der Schöpfung weiß, so ist auch der Wille des Schöpfers, so sind auch die natürlichen Sittengesetze unverkennbar. Nur die natürlichen Absichten, und zwar nur in so fern sie durch die blosse Vernunft erkannt werden, sind der objektive Erkenntnißgrund der natürlichen Gesetze. Denn die übernatürlichen Absichten des Schöpfers, die uns erst durch die Of-

fenbarung kundgemacht werden, führen uns auf die Erkenntniß der positiven Gesetze, von denen hier keine Rede ist. Aber auch die natürlichen Absichten der Schöpfung sind der objektive Erkenntnißgrund der natürlichen Gesetze nur in so fern, als sie auf unsere freye Handlungen angewendet werden können. Denn die andern ist es zu erreichen uns unmöglich, hängen von unserer Freyheit nicht ab, und können daher für uns auch keine Gesetze seyn.

§. 114.

Aus dem aufgestellten objektiven Erkenntnißgrunde der natürlichen Sittengesetze fließt unmittelbar dieses erste Grundgesetz: handle den natürlichen Absichten der Schöpfung gemäß. Wird dieses Grundgesetz der Deutlichkeit wegen mehr entwickelt, so ergibt es sich daraus, daß jene Handlungen, die mit den natürlichen Absichten der Schöpfung nothwendig verknüpft, denselben gemäß sind, sittlich nothwendige, gebotene; jene, die denselben nicht gemäß sind, sittlich unmögliche, verbotene; jene endlich, die gleich schicklich Mittel sind die natürlichen Absichten der Schöpfung zu erreichen, sittlich gleichgültige, erlaubte Handlungen seyn (§. 83.). Daraus ergeben sich diese ersten, und allgemeinsten natürlichen Sittengesetze, sowohl für die bejahenden, als für die verneinenden, und auch für die erlaubten Handlungen: unternimm diejenigen Handlungen, die den natürlichen Absichten der Schöpfung gemäß sind; unterlaß diejenigen Handlungen, die den natürlichen Absichten der Schöpfung zuwider sind; wähle aus denjenigen Handlungen die eine, oder die andere, welche dir nach deiner bestmöglichsten Einsicht gleichschicklich scheinen, die natürlichen Absichten der Schöpfung zu erreichen. Sobald über die Sittlichkeit einer Handlung ein Zweifel entsteht, so wende man sie

auf diese ersten, und allgemeinsten Grundgesetze, oder auf den Hauptgrundsatz an. Man setze in den Obersatz diese ersten Grundgesetze, in dem Untersatze vergleiche man die Handlung, über deren Sittlichkeit der Zweifel obwaltet, mit denselben. Die Schlußfolge wird den Zweifel über die Sittlichkeit der Handlung heben. Daraus wird man erkennen, daß z. B. die Vervollkommenung seiner selbst geboten, der Selbstmord verboten, und die Bekleidung mit diesem, oder jenem Kleide gleichgültig sey.

§. 115.

Welche jene natürlichen Absichten der Schöpfung sind, die durch die blosse Vernunft erkannt, und auf unsere freye Handlungen angewendet werden können, ist bereits (§. 59.) entwickelt worden. Die unverkennbarsten, und den höchsten Eigenschaften Gottes angemessensten sind ausser Zweifel die Erhaltung, und Vervollkommenung seiner selbst, die Erhaltung, und Vervollkommenung seiner Mitmenschen, kurz wahre, vernunftmässige Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe, und die daraus nothwendig entspringende Verehrung des Schöpfers. Sich von diesen natürlichen Absichten der Schöpfung zu überzeugen, bedarf es weiter nichts, als zu bedenken, daß Gott selbst unendlich, und unermeßlich, mit allen Vollkommenheiten ohne alle Einschränkung begabt, keine derselben bedarf, da er an keiner einen Abgang leidet, sondern sich selbst genug ist, eben deswegen die Menschen nicht so viel seiner selbst, als ihrentwegen geschaffen zu haben scheint; daß er den Menschen Kraft, und Vermögen sich selbst zu erhalten, ihre natürlichen Fähigkeiten auszubilden, und sich neue zu erwerben verlieh; daß er sie mit unverkennbaren Naturtrieben an ihrem Wohl, an ihrer Ausbildung und Vervollkommenung zu arbeiten, und mit Mitteln dieses be-

wirken zu können, versah; daß er ihnen Vernunft gab, um das wahre von dem Scheinguten, das wahre vernünftige Wohl von dem scheinbaren, vorübergehenden, und sinnlichen zu unterscheiden; daß er sie auch empfänglich dafür machte. Aber auch zur Erhaltung und Vervollkommenung der Mitmenschen beyzutragen, gab Gott den Menschen Kraft, und Vermögen; auch für das Wohl anderer machte er sie empfänglich, auch zu diesem beizutragen werden sie durch angeborne Naturtriebe angetrieben, und durch ihre Vernunft geleitet; und in der That sind sie auch, wie es aufliegt, dieses thun zu müssen in solche Verhältnisse von ihrem Schöpfer versetzt worden. Wenn nun der Mensch weiß, daß er sein Daseyn, seine Fähigkeiten, sein Alles der Güte seines Schöpfers zu verdanken hat, wenn er überzeugt ist, daß er nicht zu eigenem und fremden Unglücke, daß er zum eigenem und fremden Wohl geschaffen, nur dazu mit Mitteln reichlich versehen worden ist: so fühlt er sich genöthiget, alle seine Kräfte dahin zu verwenden, um den Absichten des gütigsten Schöpfers gemäß zu handeln, nichts zu thun, was ihm mißfallen könnte, er wird genöthiget, seinen an sich schon liebenswürdigsten Schöpfer auch als seinen größten Wohlthäter zu lieben, Dankgefühle gegen ihn zu hegen, ihn zu verehren. Werden nun statt der (§. 114.) in dem ersten Grundgesetze vorkommenden Ausdrücke: handle den natürlichen Absichten der Schöpfung gemäß, die hier entwickelten natürlichen Absichten der Schöpfung, nämlich die Erhaltung und Vervollkommenung seiner selbst, die Erhaltung, und Vervollkommenung seiner Mitmenschen, oder die wahre, vernunftmässige Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe, und die Verehrung Gottes, substituirt, so ergeben sich daraus folgende untergeordnete Grundgesetze: a) erhalte, und vervollkommene dich selbst,

b) trag zur Erhaltung, und Vervollkommenung deiner Mitmenschen nach deinen Kräften bey, oder kurz, suche deine, und deiner Mitmenschen wahre vernunftmässige Glückseligkeit c) erkenne, und verehre deinen Schöpfer. Und hieraus schon ergibt sich die bekannte Klassifikation der Pflichten gegen sich selbst, gegen die Mitmenschen, und gegen Gott *).

*) Einige glauben, daß es ausser diesen dreyfachen Pflichten, auch noch Pflichten gegen die Engel, und vernunftlose Thiere gebe. Allein jene kennt die Vernunft nicht. Worinn aber das pflichtmässige Betragen des Menschen gegen die vernunftlosen Thiere bestehe, wird an einem andern Orte zu bemerken Gelegenheit seyn.

§. 116.

Der (§. 113.) aufgestellte Hauptgrundsatz der natürlichen Gesetze hat die (§. 109.) erforderlichen Eigenschaften eines Hauptgrundsatzes. Denn er ist wahr; weil es ausser allem Zweifel ist, daß Gott bey Hervorbringung des ganzen Weltalls, und der einzelnen Bestandtheile Absichten gehabt habe, und es läßt sich dieses auch aus überzeugenden Gründen darthun (§. 58. 59. u. 115.) Er ist deutlich und einleuchtend, weil die allgemeinsten Absichten der Schöpfung auch dem eingeschränktesten Verstande erkennbar sind, und wer sie einmal kennt, gewiß nicht anstehen kann, seine Handlungen denselben gemäß einzurichten. Er ist endlich auch vollständig, weil sich alle natürlichen Pflichten, sowohl die gegen sich selbst, als die gegen andere, als auch die gegen Gott daraus ableiten lassen (§. 115.). Aber auch nur die natürlichen Pflichten lassen sich daraus ableiten, weil nur die natürlichen Absichten der Schöpfung zum Hauptgrundsatze angenommen werden. Wenn Glafey sagt, daß uns die natürlichen Absichten zu wenig

bekannt seyn, daß es in der Anwendnung schwer halten würde, jedes natürliche Gesetz sogleich durch die natürlichen Absichten der Schöpfung einleuchtend zu machen: so gibt man ihm gern zu, daß uns die Endzwecke, die Finalursachen der einzelnen Dinge noch zu wenig bekannt seyn. Allein es werden ja nicht diese zum Hauptgrundsatze angenommen, sondern die allgemeinsten durch die Vernunft erkennbaren, und diese können einem Vernünftigen nicht wohl unbekannt seyn, da die ganze Natur auf selbe hinweiset. Auch gibt man zu, daß nicht jedes natürliche Gesetz sogleich ohne alles fernere Raisonement daraus erkannt werde. Es gibt aber auch keinen Hauptgrundsatz noch, der dieses zu leisten im Stande wäre. Keine Wissenschaft kann sich bisher noch eines solchen Hauptgrundsatzes rühmen, nicht einmal der Satz des Widerspruchs leistet dieses. Man fordert auch keinen solchen, in dem man sogleich, wie in einem Spiegel das Bild des vorgestellten Gegenstandes, die natürlichen Gesetze ersehen könnte. Genug wenn sie alle, wenigstens mittelbar daraus abgeleitet werden können. Wenn aber Glafey sagt, daß daraus nicht alle natürlichen Gesetze abgeleitet werden können, weil der Satz: Niemand ist zu etwas unmöglichen verbunden, darin nicht enthalten ist; so ist dieser Satz kein eigentliches Gesetz, sondern nur eine Verneinung des Gesetzes. Wenn er aber so viel heissen soll: man soll Niemanden zu etwas unmöglichen verbinden, so läßt er sich allerdings daraus ableiten, weil dies wider die Pflichten gegen unsere Mitmenschen wäre.

Wenn Heinecc glaubt, daß der aufgestellte Hauptgrundsatz zu weit sey, weil er sich auf alle erschaffene Dinge, auch auf die positiven, und bürgerlichen Gesetze erstrecke: so bedenkt er nicht, daß der aufgestellte Hauptgrundsatz nur auf die natürlichen Absichten der Schö-

pfung eingeschränkt wird, woraus dann nur die natürlichen, nicht auch die positiven, und bürgerlichen Gesetze sich ableiten lassen.

§. 117.

Verschiedene Naturrechtslehrer haben verschiedene Hauptgrundsätze der natürlichen Gesetze aufgestellt. Einige von diesen sind von dem (§. 113.) aufgestellten blos den Worten, nicht der Sache nach unterschieden, oder sie sind demselben untergeordnet. Dergleichen sind 1) die freyen Handlungen des Menschen müssen mit den natürlichen Handlungen durch einerley Endzwecke bestimmt werden. Dieses heißt im Grunde so viel, als der Mensch muß seine freyen Handlungen nach den natürlichen Endzwecken der Dinge einrichten. 2) Der Mensch müsse nach der Natur leben, d. h. der Mensch muß seine Handlungen den natürlichen Absichten der Schöpfung gemäß einrichten. 3) Man muß nach der einleuchtenden Wahrheit streben, und handeln. Dieß ist zwar etwas dunkel, doch scheint es mit dem (§. 113.) aufgestellten auf eins hinaus zu laufen. Eben dieses ist von den folgenden zu sagen. 4) Man muß sich der Ordnung des Weltalls gemäß richten. 5) Man muß den Vollkommenheiten der Dinge gemäß handeln. Daries sagt selbst, daß dieß soviel heissen soll, als man müsse seine und seiner Nebenmenschen Vollkommenheit befördern. 6) Thue das, was Gut, unterlaß das, was Böse ist 7). Thue das, was vermög seiner Wesenheit gut ist, und meide das Gegentheil. 8) Ahme den Eigenschaften Gottes nach. 9) Die Geschöpfe müssen sich nach dem Schöpfer richten. 10) Liebe Gott, dich selbst, und andere. 11) Richte dich nach den natürlichen Verhältnissen der Dinge. 12) Leiste jedem das Seinige. 13) Strebe nach wahren, dauerhaften Vergnügen, oder suche dein wahres Wohl, deine wahre, vernunftmässige Glückseligkeit.

§. 118.

Einige von den aufgestellten Hauptgrundsätzen scheinen unvollständig, und zu unbestimmt zu seyn. Dieß ist der Fall: 1) bey der Selbsterhaltung, 2) bey der Selbstsucht, oder bey dem Eigennutze, 3) bey der Geselligkeit, 4) bey dem allgemeinen Wohlwollen, 5) bey der Fortdauer des menschlichen Geschlechts, 6) bey dem äussern Frieden. Diejenigen, welche einen von diesen Sätzen als Hauptgrundsatz annehmen, scheinen mehr einen Theil der natürlichen Pflichten, als den ganzen Umfang der natürlichen Gesetze abgehandelt zu haben.

§. 119.

Die vorzüglichsten Ursachen, warum die Schriftsteller in Aufstellung eines Hauptgrundsatzes der natürlichen Gesetze so verschieden von einander abgehen, scheinen folgende zu seyn: 1) Sind einige von den aufgestellten Hauptgrundsätzen nicht in der That selbst, sondern nur den Worten nach verschieden, oder sie sind einander untergeordnete Sätze. Einige blieben bey den nähern stehen, Andere gingen auf entferntere zurück. Einige drückten sich dunkler, und undeutlicher aus. Andere verbesserten ihre Ausdrücke. Es gelang ihnen auch sich klärer auszudrücken. Manchmal mißlang es ihnen auch, und sie wurden noch unverständlicher, als diejenigen, die sie verbessern wollten. Manchmal mischte sich Neuerungssucht ins Spiel: man wollte etwas neues sagen, ohne daß es wirklich gelang. 2) Einige wollten nicht so viel einen objektiven Erkenntnißgrund der natürlichen Gesetze aufstellen, als vielmehr einen subjektiven, oder auch nur den Grund der Möglichkeit, oder des Daseyns der natürlichen Gesetze. Daher stellten einige die Vernunft des Menschen, andere die Wesenheit, und wieder andere den Willen Gottes zum Grundsatze auf. 3) Einige wollten den ganzen Umfang der natürlichen Gesetze, alle

Klassen der natürlichen Pflichten; andere nur einen Theil derselben behandeln. 4) Einige wollten wissen, welches der Satz sey, aus dem alle natürlichen Gesetze fliessen, andere wollten einen Satz haben, aus dem sie sogleich, ohne Weitläuftigkeit, und in allen Fällen beweisen könnten, daß etwas gut, unserm Besten zuträglich, dem Naturrechte gemäß sey.

§. 120.

Einige machten sich wohl auch ganz unrichtige Begriffe von den natürlichen Gesetzen, und nahmen daher auch ganz irrige, und unschickliche Hauptgrundsätze derselben an. Dahin gehört 1) Thue das, was die Natur alle Thiere gelehrt hat. 2) Befördere die Kinderzeugung. 3) Kenne dich selbst; 4) Wurde als Hauptgrundsatz der natürlichen Gesetze aufgestellt, der Zustand der ersten Unschuld. 5) Die sieben Gebote, welche Gott dem Noah soll gegeben haben. 6) Die zehen Gebote Gottes. 7) Das Evangelium. 8) Die Uibereinstimmung der gesitteten Völker. 9) Die physischen Kräfte, und die Begierden des Menschen. *)

*) Aus dem ersten dieser Grundsätze würden sich nur die thierischen, nicht aber die Sittengesetze ableiten lassen. Der zweyte ist ganz unvollständig, und könnte allenfalls dazu dienen, die politischen Anstalten im Staate zu prüfen, nicht aber um die natürlichen Sittengesetze daraus abzuleiten. Der dritte, ist zwar sehr gut, die natürlichen Absichten der Schöpfung ausfindig zu machen; aber ein Hauptgrundsatz der natürlichen Gesetze ist er nicht. Der vierte beruhet auf dem Zustande der ersten Unschuld. Allein die Vernunft kennt diesen Zustand nicht. Sie kann daher auch keine natürlichen Sittengesetze daraus ableiten. Auch der fünfte kann nicht statt finden, weil es noch nicht ausgemacht ist, ob Noah von Gott die sieben Ge-

bote wirklich bekommen habe. Hätte aber dieses auch seine Richtigkeit, so könnte man ja die positiven Gesetze unmöglich zum Grundsatze der natürlichen annehmen. Eben dieses läßt sich vom sechsten sagen. Auch der siebente hat nicht statt, weil man positive Gesetze nicht zum Grundsatze der natürlichen annehmen kann. Der achte könnte zu Irrthümern Anlaß geben, ist nicht einleuchtend, und nicht vollständig. Am allerwenigsten aber kann der neunte statt finden, weil man unmöglich aus den physischen Kräften der Menschen die natürlichen Sittengesetze ableiten kann. — Feder stellte in seinen Untersuchungen über den menschlichen Willen 3. Thle. §. 34. den Grundsatz der vernünftigen Selbstliebe, oder das Streben nach eigener Vollkommenheit, und Wohlfahrt zum Grundgesetze der freyen Handlungen auf. Dieses Grundgesetz wird durch diese Formeln ausgedrückt: Handle der vernünftigen Selbstliebe gemäß; Thue das, was nach allen seinen erkennbaren Folgen und Beziehungen, sowohl auf dich selbst, als auf das Ganze, das Beste, das Nützlichste ist: was zu deiner eigenen, und zur Glückseligkeit aller mit dir verbundenen Wesen am meisten beyträgt, oder ihr am wenigsten Nachtheil bringt; oder was einerley ist, suche deine wahre vernunftmässige Glückseligkeit. Wenn man als eine unläugbare Wahrheit voraussetzt, daß die Glückseligkeit des Menschen nicht soviel vom Besitze äusserer Güter, als von der Vervollkommenung des Geistes abhänge; daß der Mensch nicht blos für dieses gegenwärtige Leben bestimmt sey, oder wenn man den letzten Grund aller natürlichen Gesetze, und Verbindlichkeiten aufsucht, so wird man ihn zweifelsohne in diesem finden. Denn 1) kann sich der Mensch in keinem Augenblicke seines Lebens von sich selbst trennen; er kann sich selbst nie aus dem Gesichtspunkte verlieren; alles, was er versucht,

was er unternihmt, was er thut, hat den Zweck, sich einiges Gut, einiges Vergnügen zu verschaffen, oder einiges Uibel von sich zu entfernen. Wenn er das Böse dem Guten vorzieht; so liegt der Grund blos darin, daß er das Böse für Gut hält; sobald er sich ein Vergnügen versagt, das er sich machen könnte; so geschieht dieß gewiß in Rücksicht auf ein anderes Vergnügen, das er für grösser, für dauerhafter hält, oder auf ein entfernteres Gut, das er sich durch diese seine Entsagung, oder auch wohl gar durch einige Augenblicke von Schmerz zu erkaufen verspricht. Nie will er, so lang er die Vernunft zu Rathe zieht, das, was Uibel ist. Nur das, was Gut, nicht was absolut Gut, sondern was in Beziehung auf ihn selbst Gut ist, will er, so wie er auch nur jenes, was in Beziehung auf ihn selbst Uibel ist, verabscheuet. Diese ist die Natur seines Willens. Dazu wird er durch seine Naturtriebe, durch seine Vernunft bestimmet, die ihm aber zugleich zeigen, daß, um sich selbst glücklich zu machen, er verbunden sey, sich mit dem Wohl derjenigen zu beschäftigen, deren er zu seinem eigenem Wohl bedarf; die ihm zugleich beweisen, daß unter allen erschaffenen Wesen keines für ihn so nothwendig ist, als der Mensch. Dadurch wird er verbunden auch zum Wohl seiner Mitmenschen nach Kräften beyzutragen. 2) Nicht das, was absolut Gut, oder Uibel ist, sondern dasjenige, was in Beziehung auf den Menschen wahrhaft gut, oder übel ist, legt die bedingte Nothwendigkeit, die Verbindlichkeit zu handeln, oder nicht zu handeln auf. 3) Der Endzweck eines jeden Gesetzes kann nur das wahre Wohl der durch das Gesetz verbundenen Subjekte seyn. Will der Gesetzgeber, daß seine Gesetze befolget werden, so ist er genöthiget seine Untergebene zu belehren, daß ihr eigenes Wohl es sey, das ihn veranlaßt hat, dieses, oder jenes Gesetz

zu erlassen. Er ist genöthiget ihnen vorzustellen, daß sie durch die Nichtbefolgung der Gesetze sich selbst an ihrem Wohl hinderlich seyn werden. 4) Wenn man die Menschen befragt, warum sie gewisse Handlungen unternehmen, andere unterlassen: so werden sie zwar den Worten nach verschieden antworten, aber in der Sache selbst werden sie gewiß in ihren Antworten übereinkommen. Der eine wird aus Furcht, das mit der Handlung verknüpfte Gut nicht entbehren zu müssen, dieselbe unternehmen; der andere aus Furcht vor der Strafe, sie unterlassen; ein dritter, um nicht seine Achtung aufs Spiel zu setzen, handeln, oder nicht handeln. Ein vierter aus Hofnung gegenwärtiger zeitlicher, oder künftiger Belohnungen theilhaftig zu werden. Ein fünfter, um sich Ruhe, und Selbstzufriedenheit zu verschaffen. Ein sechster, um das ihm unerträgliche Bewußtseyn, andern geschadet zu haben, zu vermeiden u. s. w. Allein alles dieses heißt ja nichts anders, als seines eigenen wahren Wohls wegen handeln, oder nicht handeln. Endlich 5) selbst, wenn die Frage entsteht, warum man denn den natürlichen Absichten der Schöpfung gemäß leben, warum man zur gemeinschaftlichen Glückseligkeit beytragen soll? läßt sich nicht leicht eine befriedigende Ursache angeben, als wenn man sagt, daß man eben dadurch zugleich sein eignes wahres Wohl erreicht. Immanuel Kant ging von dem Hauptgrundsatze aus; daß alle praktische Prinzipien, die ein Objekt, eine Materie des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzten, insgesammt als empirisch, keine praktische Gesetze abgeben könnten; daß aus diesem Grunde das Princip der Selbstliebe, oder der eigenen Glückseligkeit, nicht als ein allgemeines praktisches Princip gelten könne, indem der Bestimmungsgrund, immer doch nur subjektiv gültig, und bloß em-

pirisch sey, und hätte diejenige Nothwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht werde, nämlich die objektive Nothwendigkeit aus Gründen a priori; ein allgemeines praktisches Princip müsse nicht der Materie, sondern bloß der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten. Kant stellte daher diesen Grundsatz auf: Handle so, daß die Maxime deines Willens, jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne; oder: Handle so, wie du willst, oder vernünftig wollen kannst, daß jedes vernünftige Wesen handle. Folge solchen Maximen, welche Gesetze für alle vernünftige Wesen seyn können. Diese Formeln sind unstreitig wahr, und lassen sich aus dem Begriffe der Vernunft, dem allgemeinsten Princip der Philosophie allerdings ableiten. Denn die wahre, richtige Vernunft muß bey allen vernünftigen Wesen übereinstimmend seyn. Jenes, was ich für vernunftmässig erkenne, kann ein anderer, der ebenfalls die Vernunft richtig anwendet, unter den nämlichen Umständen, nicht für vernunftwidrig halten. Sonst müßte sich die Wahrheit widersprechen können. Wenn die Menschen der Vernunft gemäß handeln, so müssen sie auch vollkommen übereinstimmend handeln. Was daher für mich vernunftmässig, und recht seyn soll, muß unter den nämlichen Umständen für alle vernünftige Wesen vernunftmässig, und recht, es muß für alle ein Gesetz seyn können. Und wenn meine Handlung vernunftmässig, und recht seyn soll, so muß ich vernünftig wünschen können, daß alle Menschen eben so handeln sollen. Daß ich vernünftig handeln soll, ist kein Zweifel, weil ich die Vernunft unstreitig um Gebrauch von ihr zu machen, erhielt. Daß ich wünsche, daß auch andere vernünftig handeln sollen, ist natürlich, weil ich wünsche, daß auch andere von den ihnen verliehenen

Gaben Gebrauch machten. Indessen könnte Jemanden doch einfallen zu fragen, warum er denn vernunftmässig handeln? warum er wünschen soll, daß auch andere vernunftmässig handeln sollen? warum er wünschen soll, daß seine Maxime zu handeln, zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden soll? Und da muß sich ja doch auch eine befriedigende Antwort geben lassen *).

*) Man sehe hierüber Feders Unters. über den menschlichen Willen, 3 Thle. dann dessen Abhandlung über die allgemeinsten Grundsätze der praktischen Philosophie zum dritten Theil der Unters. über den menschl. Willen. 1793. in 8vo. — Lehrsätze des Naturrechts vom Gottl. Hufeland 1793. 8., dann dessen Versuch über den Grundsatz des Naturrechts 1785 in 8. Wissenschaftliches Naturrecht von Schaumann, 1792 in 8. Eberhards Sittenlehre der Vernunft, 1781 in 8. §. 38.

§. 121.

Unter den Eigenschaften der natürlichen Gesetze versteht man jene Merkmale, Beschaffenheiten, und Bestimmungen, durch welche sie sich von allen andern, von den positiven, und willkürlichen Gesetzen vorzüglich unterscheiden. Sie sind folgende: 1) daß die natürlichen Gesetze deutlich, und einleuchtend; 2) gewiß, 3) unveränderlich, 4) nothwendig, 5) ewig, 6) auf die innere Moralität der Handlungen gründend, 7) auch ohne Hinsicht auf Gott erkennbar, 8) allgemein, 9) heilig, und 10) leicht zu beobachten seyn. Daß die natürlichen Gesetze deutlich und einleuchtend seyn, erhellet daraus, weil sie auf den natürlichen Verhältnissen unserer Handlungen zu den Grundtrieben, und auf den natürlichen Absichten der Schöpfung beruhen, die nicht leicht Jemanden unbekannt seyn können; weil wir noch vor

dem Gebrauche unserer Vernunft durch die natürlichen Triebe mit denselben bekannt gemacht werden; weil wir von früher Jugend an, theils durch eigene Erfahrung, theils durch Beyspiele anderer die guten oder bösen Folgen der Handlungen, und folglich auch die natürlichen Gesetze kennen lernen; weil wir uns täglich in der Erkenntniß derselben üben, indem wir täglich unter den verschiedensten Verhältnissen entweder selbst frey handeln, oder andere frey handeln sehen; die guten, oder bösen Folgen der freyen Handlungen kennen lernen, und weil sie für uns sehr interessant sind: so sind wir darauf auch aufmerksam, und gewöhnen uns darüber nachzudenken, zu raisoniren, sie zu beurtheilen. Wenn indessen behauptet wird, daß die natürlichen Gesetze deutlich, und einleuchtend seyn, so wird 1) vorausgesetzt, daß derjenige, dem sie deutlich und einleuchtend seyn sollen, in einem vollkommenen moralischen Zustande sich befinde, den gehörigen Gebrauch der Vernunft, einen Beobachtungsgeist, und Gelegenheit dazu habe. Kindern also, Blödsinnigen, und denjenigen, welche in Ansehen der Erfahrung sehr eingeschränkt sind, können manche natürliche Gesetze unbekannt seyn. Aber auch jenen Menschen, die sich in einem vollkommenen moralischen Zustande befinden, den gehörigen Gebrauch der Vernunft, einen Beobachtungsgeist, und Gelegenheit dazu haben, sind 2) nur a) die ersten natürlichen Grundgesetze, welche unmittelbar auf den Verhältnissen der freyen Handlungen, zu den Grundtrieben beruhen b), diejenigen, welche sich zunächst aus den ersten Grundgesetzen, ohne ein mühesames Raisonnement anwenden zu müssen, folgern lassen; und endlich c) diejenigen natürlichen Gesetze deutlich und einleuchtend, welche zu erkennen uns eine tägliche Uibung, und Erfahrung die Gelegenheit an die Hand gibt. Zu den ersten gehören z. B. daß man sich

selbst erhalte, und vervollkommene, daß man zur Erhaltung, und Vervollkommenung anderer beytrage, daß man seinen Schöpfer verehre, u. d. gl. Zu den zweyten gehören z. B. die Gesetze: daß man andere nicht beleidige, ihnen ihr Eigenthum nicht entziehe, sich nicht unvollkommener mache, sich nicht verstümmle, sich gegen die Angriffe anderer vertheidige u. d. gl. Zu den dritten gehören z. B. die Gesetze: daß man andere an ihrer Ehre nicht kränke, sie nicht verwunde, tödte u. d. gl. Es ist aber nicht zu läugnen, daß es auch natürliche Gesetze gebe, die auf verborgenen Verhältnissen der Dinge beruhen, in welche der eingeschränkte Menschenverstand nicht eindringen kann; solche, welche die Erfahrung manches Menschen übersteigen; die nur durch ein mühesames Raisonement herausgebracht, und ergründet werden können. Es ist daher begreiflich, daß es manches natürliche Gesetz geben könne, das nicht Jedermann deutlich, und einleuchtend ist. Es ist begreiflich, wie die Kenntniß der natürlichen Gesetze von Zeit zu Zeit zunehmen, ausgebreiteter werden könne. So wie der Verstand gebildet, die Urtheilskraft geschärft, die Erfahrung erweitert wird, wie die verschiedenen Verhältnisse durch die Zeitumstände herbeygeführt werden, lernt man auch die in denselben gegründeten natürlichen Gesetze kennen. Daraus wird es nicht schwer seyn zu erklären, in wiefern es eine unvermeidliche, oder vermeidliche Unwissenheit der natürlichen Gesetze in Hinsicht auf die verschiedenen Menschenklassen, in Hinsicht auf das verschiedene Zeitalter geben könne.

§. 122.

Man sagt, die natürchen Gesetze seyn mathematisch gewiß. Die mathematische Gewißheit beruht darauf, daß aus gewissen, unbezweifelten, allgemein anerkannten Grundsätzen, Folgen abgeleitet werden, die

eben so gewiß sind, wie die Grundsätze selbst. Es ist aber kein Zweifel, daß sich in Hinsicht auf die natürlichen Gesetze gewisse unbezweifelte, allgemein anerkannte Grundsätze aufstellen lassen, aus welchen dann Folgen abgeleitet werden, die eben so gewiß sind, wie die aufgestellten Grundsätze selbst. Wenigstens kann dieses von den ersten natürlichen Grundgesetzen, und denjenigen, die sich zunächst, und unmittelbar aus denselben ableiten lassen, nicht geläugnet werden. Denn sie beruhen auf ungezweifelten natürlichen Grundtrieben, auf deutlich erkannten göttlichen Absichten, und ergeben sich aus wesentlichen, unabänderlichen Folgen der Handlungen. Indessen läßt sich diese mathematische Gewißheit doch nicht von allen natürlichen Gesetzen behaupten, weil manche derselben auf Fakten beruhen, deren Folgen noch bey weiten nicht ausgemacht sind; manche sich auf Verhältnisse gründen, die veränderlich sind, und deren Einfluß sich nicht leicht entscheiden läßt *).

*) Aber dessen ungeachtet kann man doch dem Aristoteles, und Hugo Grotius nicht beypflichten, welche glaubten, daß man sich in der Moral oft mit Überredungen, und Wahrscheinlichkeiten begnügen müsse. Ihre Gründe sind: 1) Der Mathematiker könne allerdings Gewißheit haben, weil er die Formen von der Materie ganz absondert, seine Gegenstände z. B. Linien, Dreyecke u. d. gl. von den mannigfaltigen Verwicklungen, die sonst in der Natur der wirklichen Dinge dabey vorkommen, von allen ihren Nebenbestimmungen, äusserlichen Verhältnissen befreyt, und alles wegläßt, was der Reinigkeit, und Genauigkeit seines Begriffs schädlich seyn könnte: Die Moral hingegen sich mit verwickelten Fällen, mit freyen Handlungen beschäftige, die mit mannigfaltigen Umständen, und Verhältnissen zusammenhängen. — Allein die

mathematische Gewißheit beruhet nicht eigentlich auf dieser Reinigkeit der Begriffe, sondern darauf, daß die Folgen aus einleuchtenden Grundsätzen regelmässig abgeleitet werden, und eben dieses geschieht ja auch mit den moralischen Wahrheiten. Auch in der Moral zieht man die zufälligen Bestimmungen von der Handlung ab, wenn man ihre Sittlichkeit überhaupt untersucht. Zudem sagt selbst Grotius, daß er bey Bearbeitung seines Werkes, wie die Mathematiker, von allen zufälligen, und besondern Umständen seine Gedanken abgezogen habe. 2) Weil es in der Mathematik keine Mittelphänomene gibt, und man daher von dem Nichtdaseyn des einen mit Gewißheit auf das Daseyn des andern schliessen kann, weil eine Linie, wenn sie nicht gerade ist, gewiß krum sey. Allein auch im Moralischen gibt es keine Mittelphänomene (§.64.) eine jede Handlung muß entweder gut, oder böse seyn, (§. 60.) keine ist ganz gleichgültig. 3) Weil im Moralischen der mindeste Umstand den ganzen Fall die Handlung, und ihre Moralität verändert, daher müssen die natürlichen Gesetze schwankend, und ungewiß seyn. — Allein auch in der Mathematik verändert die mindeste Abweichung eines Punktes die Beschaffenheit einer Linie. der Zusatz, oder Abzug, die Quantität; und doch streitet man der Mathematik die Gewißheit nicht ab, die Sätze bleiben in ihrer Anwendung richtig; gerade so verhält es sich auch in der Moral. Wie der Mathematiker eine gewisse Figur als richtig voraussetzt, so beurtheilt auch der Moralist die Handlung unter gewissen vorausgesetzten Umständen, hört der Fall durch einen Umstand auf, so war für diesen Fall das Gesetz nicht. Dieser Einwurf trift nur die Ungewißheit des Faktums, die wohl öfter vorhanden ist. Indessen ist nicht zu läugnen, daß die mathematischen Wissenschaften im Ganzen genommen, immer vor

der

der Moral voraus haben, eine Bestimmtheit der Begriffe, die geringste Bemerkbarkeit des Unterschiedes in denselben, welche bisher der Moral noch mangelten. Es ist aber zu hoffen, das auch dieser Mangel noch mit der Zeit aufhören werde.

§. 123.

Die natürlichen Gesetze sind unveränderliche Gesetze, das heißt, so lange die Natur bleibt, wie sie itzt ist, können sie nicht abwesend gedacht werden, es läßt sich keine Veränderung, keine Aufhebung, und keine Ausnahme davon denken. Denn einerseits gründen sie sich, in den wesentlichen guten, oder bösen Folgen der freyen Handlungen, in der Uibereinstimmung derselben mit den Grundtrieben des Handelnden, kurz in der Natur des Menschen: andererseits aber beruhen sie auf den natürlichen Absichten der Schöpfung, auf der Güte, Weisheit, Allmacht, Gerechtigkeit, und den übrigen wesentlichen Eigenschaften des Schöpfers, und auf den wesentlichen Verhältnissen des Menschen gegen seinen Schöpfer. Wie nun die Natur des Menschen, dessen Wesenheit, die Wesenheit der freyen Handlungen, die Absichten des Schöpfers unveränderlich sind, so sind es auch die natürlichen Gesetze als Resultate davon. Zudem sind die natürlichen Gesetze Vernunftwahrheiten, und jede Wahrheit ist unveränderlich, das Gegentheil davon ist nicht denkbar. Was durch ein natürliches Gesetz geboten, oder verboten ist, kann durch ein anderes natürliches Gesetz nicht verboten, oder geboten seyn; und unter diesem Verstande sind die natürlichen Gesetze unveränderlich. Sie sind also 1) nicht ihrer Existenz nach unveränderlich; weil sie sich unmittelbar auf die Existenz der menschlichen Natur gründen, sie konnten nicht früher als diese existirt haben. Sie sind 2) auch nicht

absolut unveränderlich; weil sie das Daseyn dieser Natur voraussetzen, auf die sie sich gründen. Nur in so fern sind sie unveränderlich, daß sie unverändert bleiben, so lange diese Natur des Menschen, und der Dinge die nämliche ist. Wären die Menschen anders geschaffen, hätten sie eine ganz andere Natur erhalten, hätten sie nicht diese Grundbestimmungen, diese Grundtriebe; wären sie in eine ganz andere Verbindung mit ihren Mitmenschen, und den äussern Dingen versetzt worden; würden diese auf eine ganz andere Art auf die Menschen wirken: so würde es auch ohne Zweifel ganz andere natürliche Sittengesetze geben.

§. 124.

Bey nicht gehöriger Aufmerksamkeit könnte es freylich scheinen, daß wenigstens nicht alle natürlichen Gesetze unveränderliche Gesetze seyn, weil einige derselben beym Eintritte gewisser Verhältnisse ganz aufzuhören scheinen. So z. B. scheint das Gesetz: du mußt Heilmittel anwenden, aufzuhören, so bald der Kranke geneset. Allein wenn man die Sache genauer untersucht, so zeigt es sich bald, daß dergleichen natürliche Gesetze beym Eintritte gewisser Verhältnisse nicht so viel aufhören, als vielmehr für diese Verhältnisse gar nicht vorhanden waren. Es gibt nämlich von zweyfacher Art natürliche Gesetze, unbedingte, die absolut vorhanden sind, die keine besondern Verhältnisse voraussetzen, und bedingte, welche nicht absolut vorhanden sind, sondern erst gewisse Verhältnisse voraussetzen. Diese letztern sind als Anweisungen, und Mittel zur Erreichung gewisser guten Zwecke anzusehen, sie gebieten Handlungen, insofern dieselben Mittel sind, die Endzwecke zu erreichen; sie verbieten dieselben, in sofern sie Hindernisse sind. Ob aber gewisse Handlungen Mittel, oder Hindernisse seyn, die Zwecke zu erreichen, dieß hängt manchmal

von Umständen, und gewissen Verhältnissen ab. Und so kann es geschehen, daß jenes, was sonst Pflicht war, beym Eintritte gewisser Umstände, und Verhältnisse, keine Pflicht mehr ist. So ist es unstreitig natürliche Pflicht, natürliches Gesetz, keinen Mord zu begehen. Man getrauet sich aber nicht zu behaupten, daß sie es noch sey, wenn man von einem nichtswürdigen Bösewicht angefallen wird, und man sein eigenes Leben nicht anders, als mit Ermordung des Bösewichts retten kann. So ist es freylich auch natürliche Pflicht natürliches Gesetz, Heilmittel anzuwenden. Wenn man aber bereits gesund geworden ist, so ist sie es nicht mehr. Allein, dieses schadet der Unveränderlichkeit der natürlichen Gesetze nicht im geringsten; weil hier offenbar nicht das Gesetz geändert wird, sondern es treten nur solche Umstände ein, für welche das Gesetz garnicht vorhanden war. Wenn nun, wie gezeiget worden ist, die natürlichen Gesetze unveränderliche Gesetze sind, so ist von selbst aufliegend, daß bey denselben weder eine gänzliche Abschaffung, weder eine Einschränkung, noch eine Dispensation statt finden könne (§. 87.). Keine Macht vermag die natürlichen Gesetze aufzuheben, oder von denselben zu dispensiren, weil keine Macht die Wesenheit der Dinge abzuschaffen, oder die Erlaubniß, nicht der Vernunft gemäß zu handeln, zu ertheilen vermag *).

*) Wenn wir daher in der Schrift lesen, daß Gott dem Abraham befahl, seinen Sohn Israel zu schlachten a), den Israeliten erlaubte die silbernen Gefässe der Aegyptier davon zu tragen b), daß er zuließ, daß Samson sich selbst mit 3000 Philistern umgebracht habe c); daß er den Israeliten gewisse Völker auszurotten erlaubt d): so kann dieses keine Aenderung der unveränderlichen natürlichen Ge-

setze gewesen seyn. Daß endlich im Falle einer Collision der natürlichen Gesetze keine Aenderung derselben vorgehe, ist bereits (§. 88.) gesagt worden, und zugleich daraus begreiflich, weil es eigentlich zu reden keine wahre Collision der Gesetze geben kann. Uibrigens, wenn behauptet wird, daß die natürlichen Gesetze unveränderlich seyn, versteht sich dieses von wahren gebietenden, oder verbietenden, nicht von den sogenannten Permissivgesetzen.

a) Genes. XX. 2. b) Exod. XI. 2. 3. XII. 36. c) Iudic. XVI. 28. et seq. d) Exod. XXIII. 23. und XXXIV. 11.

§. 125.

In dem nämlichen Verstande, in welchem die natürlichen Gesetze unveränderliche Gesetze sind (§. 123. u. 124.) sind sie auch nothwendige Gesetze, d. h. es ist nicht möglich, daß etwas, das durch ein natürliches Gesetz geboten ist, durch ein anderes natürliches Gesetz verboten sey, oder daß etwas, das durch ein natürliches Gesetz verboten ist, durch ein anderes natürliches Gesetz geboten sey: weil es nicht möglich ist, daß es sich selbst widersprechende Wahrheiten gebe. Das Entgegensetzte der natürlichen Gesetze ist daher unmöglich, jenes, aber, dessen Entgegengesetztes unmöglich ist, ist nothwendig (§. 37.). Zudem sind ja die natürlichen Gesetze unveränderlich (§. 123—124.) also auch nothwendig. Sie gründen sich auf wesentliche Folgen der freyen Handlungen, auf die Verhältnisse derselben zu den Grundtrieben des Menschen, auf die Vernunft desselben; kurz sie gründen sich auf der einen Seite auf die Natur, und Wesenheit des Menschen, auf der andern Seite aber auf die natürlichen Absichten der Schöpfung, und auf die wesentlichen Eigenschaften des

Schöpfers. Nun sind alle diese Wesenheiten nothwendig, folglich sind es auch die natürlichen Gesetze. Man behauptet also nicht, daß die natürlichen Gesetze ihrer Existenz nach nothwendige Gesetze seyn. Denn ob sie sich gleich auf Naturnothwendigkeit, nicht auf blossen Zufall gründen: so setzen sie doch das Daseyn dieser Natur voraus, auf die sie sich gründen; und diese Natur ist ihrer Existenz nach zufällig, nicht nothwendig. Es schadet der Nothwendigkeit der natürlichen Gesetze nichts, daß es einige bedingte natürliche Gesetze gebe, welche nicht absolut vorhanden sind, sondern erst gewisse Umstände voraussetzen. Denn deswegen bleiben die natürlichen Gesetze unter diesen Umständen dennoch nothwendige Gesetze. Sie bleiben unverändert, wenn gleich die Umstände, welche sie voraussetzen, sich verändern, oder gänzlich aufhören. Das Gesetz: du sollst Heilmittel anwenden, setzt den Umstand der Krankheit voraus. Es könnte freylich scheinen, daß das Entgegengesetzte dieses Gesetzes möglich sey; so bald der Umstand der Krankheit wegfällt. Allein dieser Schein rührt daher, weil jenes natürliche Gesetz nicht vollständig und bestimmt ausgedrückt ist. Drückte man es mit diesen Worten aus: der Kranke soll Heilmittel anwenden, so würde man sich bald überzeugen, daß das Gesetz unverändert bleibe, wenn auch bey einem oder dem andern Subjekte desselben der Umstand wegfällt, welchen das Gesetz voraussetzt.

§. 126.

Man sagt, die natürlichen Gesetze seyn ewige Gesetze. Nicht zwar ihrer Existenz nach. Denn sie setzen diese Natur voraus, auf der sie sich gründen, und die nicht ewig, sondern hervorgebracht ist. Es wäre so gar ungereimt, Gesetze wider den Todschlag, wider den Diebstahl u. d. gl. ehe als existirend anzunehmen, als

es sterbliche Wesen, als es Eigenthum unter den Menschen gab. Nur in so fern sagt man, daß die natürlichen Gesetze ewig seyn, als man von einer jeden Wahrheit, die nicht als eine objektive Wirklichkeit, sondern nur als eine subjektive Denkart, als eine Verbindung gewisser Vorstellungen betrachtet wird, sagen kann, daß sie ewig sey. Sie sind ewig, in so fern sie von Ewigkeit her so, und nicht anders von dem göttlichen Verstande gedacht werden konnten, in so fern sie von Ewigkeit her so, und nicht anders möglich waren; in so fern sie unveränderliche und nothwendige Gesetze sind. Aber zu existiren fiengen sie erst an, nachdem die Menschen, deren freye Handlungen, deren Grundtriebe, Vernunft und Natur zu existiren angefangen haben.

§. 127.

Es wird nun nicht schwer seyn zu begreiffen, daß der Gegenstand der natürlichen Gesetze nicht eine blos äussere, subjektive, willkührliche; sondern eine innere, objektive, natürliche Sittlichkeit der freyen Handlungen sey, d. h. daß die freyen Handlungen nicht deswegen sittlich gut, oder böse seyn, weil sie ein Gegenstand der Gesetze sind; sondern daß sie deswegen der Gegenstand der Gesetze seyn; weil sie schon an und für sich sittlich gut, oder böse sind *). Denn eine jede freye Handlung bringt schon ihrer Natur nach, gewisse, dieser Handlung allein, eigene Folgen hervor, die mit den Grundtrieben des Handelnden, mit seiner Vernunft, mit den Absichten der Schöpfung entweder übereinstimmen; und daher schon eben deswegen gut, oder böse sind. (§. 60—61). Diese, jeder freyen Handlung eigenen, aus ihrer Natur sich ergebenden guten, oder bösen Folgen machen die innere, objektive, natürliche Sittlichkeit der Handlungen aus. (§. 62.). Jede freye Handlung also ist schon an und für sich, und nicht,

weil sie der Gegenstand eines Gesetzes ist, sittlich gut, oder böse. Würde eine Handlung erst dadurch zu einer guten, oder bösen Handlung, daß sie zum Gegenstande eines Gesetzes gemacht wird; so liesse sich gar kein vernünftiger Grund angeben, warum sie zum Gegenstande des Gesetzes gemacht, geboten, oder verboten würde; und doch läßt es sich nicht annehmen, daß von einem vernünftigen Gesetzgeber Handlungen ohne Grund geboten, oder verboten würden. Dieser Grund kann der Wille des Gesetzgebers nicht seyn, weil der Wille selbst nur durch Vernunftgründe bestimmt werden kann. Man kann ja nicht annehmen, daß etwas durch den blossen Willen des Gesetzgebers gut, oder böse würde. Zudem sind ja die natürlichen Gesetze unveränderliche (§. 123—124.) nothwendige (§. 125.) und ewige Gesetze (§. 126.). So bald sie sich nicht mehr auf den wesentlichen innern, objektiven guten, oder bösen Folgen der Handlungen, auf dem wesentlichen Verhältnisse derselben zu den Grundtrieben, auf die Vernunft des Handelnden, auf die natürlichen Absichten des Schöpfers gründen, sondern blos auf dem Willen des Gesetzgebers beruhen: so können sie nicht mehr als unveränderliche, nothwendige und ewige Gesetze gedacht werden.

*) Uiber diesen Gegenstand trift man bey den Griftstellern dreyerley Meinungen an. Einige a) behaupten die innere oder objektive Moralität der freyen Handluugen. Sie sagen: es gebe schon eine innere, in der Natur, und Wesenheit der freyen Handlungen gegründete sittliche Güte, oder Schädlichkeit derselben. Gewisse freye Handlungen würden durch die Gesetze geboten, andere verboten, weil sie schon ihrer Natur und Wesenheit nach, gut, oder böse sind. Wegen ihrer innern Güte, oder Schädlichkeit werden sie

zum Gegenstande der Gesetze gemacht. Sie behaupten dieses aus den erst angeführten Gründen. Andere behaupten eine blos äussere, subjektive, willkührliche Moralität der freyen Handlungen. Sie sagen: es gebe nur in so fern eine Güte, oder Schädlichkeit der Handlungen, als sie auf dem Willen eines verständigen Wesens beruhet. Gewisse Handlungen wären blos deswegen gut, oder böse; weil sie durch Gesetze geboten, oder verboten würden. Nur deswegen wären sie gut, oder böse, weil sie zum Gegenstande der Gesetze gemacht werden. Diese letztern sind von zweyfacher Art. Einige b) behaupten eine blos menschliche Moralität. Sie sagen: die freyen Handlungen wären blos deswegen gut, oder böse, weil sie durch den Willen eines menschlichen Gesetzgebers sind geboten, oder verboten worden. Andere c) hingegen behaupten eine blos göttliche Moralität. Sie sagen: die Güte, oder Schädlichkeit der Handlungen beruhe blos auf den Willen Gottes. Nur deswegen wären die Handlungen gut, oder böse, weil Gott es will, weil er sie geboten, oder verboten hat. Nach der Meinung derjenigen, welche eine äussere blos menschliche Moralität der freyen Handlungen behaupten, giebt es ausser der bürgerlichen Gesellschaft gar nichts, was recht, oder unrecht wäre. Alles Recht und Unrecht sey erst durch die Regenten der Staaten eingeführt worden. Nach der Meinung derjenigen aber, welche eine äussere bloß göttliche Moralität behaupten, gibt es zwar schon ausser der bürgerlichen Gesellschaft eine Moralität der freyen Handlungen; allein sie hängt blos von dem Willen Gottes ab.

a) Plato, Aristoteles, die Stoiker, Cicero, Grotius, Wolf, Montesquieu ꝛc. b) Thrasimachus, Carneades, Hobbes, Helvetius, Lin-

guet. c) Pufendorf, Locke, Thomasius, Gundling, Barbeyrac.

§. 128.

Diejenigen, welche die innere, objektive Sittlichkeit der freyen Handlungen bestreiten; bedienen sich vorzüglich folgender Gründe. 1) Sagen sie: gäbe es eine innere, objektive Moralität, die schon in der Wesenheit der Handlungen läge, so müßte die nämliche Handlung immer gut, oder böse, recht, oder unrecht seyn. Dieses sey aber nicht. Denn, wenn z. B. ein Mensch von einem vernunftlosen Thiere umgebracht wird, so wird diese Handlung lange nicht für so schädlich, und häßlich gehalten, als wenn er von einem Menschen ermordet wird. — Allein, hier ist ja auffliegend die Handlung nicht die nämliche. Denn im ersten Falle ist sie eine unfreye, blos aus Instinkt unternommene, nur physische Handlung. Im zweyten Falle aber ist sie eine freye, sittliche Handlung. Nur der physische, nicht auch der moralische Werth dieser Handlungen wäre der nämliche. Und doch sind nur die sittlichen, nicht die physischen Handlungen der Gegenstand der natürlichen Sittengesetze. 2) Glauben sie, daß die Vertheidiger der innern Moralität in einem Zirkel herumgehen. Denn, sagen sie: wenn man die Vertheidiger der innern Moralität fragt, warum eine Handlung gut, oder böse sey, so antworten sie, weil sie geboten, oder verboten ist; und wenn man sie fragt, warum ist denn eine Handlung geboten, oder verboten? so antworten sie: weil sie gut, oder böse ist. — Allein, dieß ist eine auffliegend falsche Andichtung. Auf die Frage: Warum eine Handlung gut, oder böse sey? wird nicht geantwortet, weil sie geboten, oder verboten ist; sondern man sagt: sie sey gut, oder böse,

weil die Folgen derselben mit den Grundbestimmungen, mit den Grundtrieben, mit der Vernunft des Handelnden, mit den Absichten des Schöpfers entweder übereinstimmen, oder mit denselben nicht übereinstimmen. 3) Sagen sie: aus der Behauptung, daß es schon eine innere, objektive Moralität der Handlungen gebe, und daß die natürlichen Gesetze ewige Gesetze seyn, fliesse die Ungereimtheit, daß es ausser Gott noch ein anderes ewiges Wesen geben müsse. Allein diese Ungereimtheit würde nur dann daraus folgen, wenn man die ewige Existenz der natürlichen Gesetze behauptete. Diese aber wird nicht behauptet (§. 126.). Man behauptet nur insofern die Ewigkeit der natürlichen Gesetze, als sie von Ewigkeit her, so und nicht anders möglich waren, als sich der höchste Verstand dieselben von Ewigkeit her so, und nicht anders vorstellen mußte, weil man nicht annehmen kann, daß auch die Möglichkeiten der Dinge wären erschaffen worden. Hieher gehört die Stelle, wo Montesquieu sagt a): Die Gesetze, nach welchen Gott die Welt erschaffen hat, sind die nämlichen, nach welchen er sie erhält: er handelt nach diesen Gesetzen, weil er sie kennt; er kennt sie, weil er sie gemacht hat; er hat sie gemacht, weil sie seiner Weisheit, und Allmacht gemäß sind.

a) De l'esprit des loix livre prem. chap. prem.

§. 129.

Aus dem, was über die innere Moralität der freyen Handlungen gesagt worden ist, wird sich die Frage beantworten lassen, ob die natürlichen Gesetze, und deren Verbindlichkeit wohl auch ohne Glauben an Gott, und an eine Zukunft sich erkennen liessen? Ob wohl ein Atheist, der keinen Gott glaubte, oder ein Epikuräer, der dessen Vorsicht läugnete nicht wenigstens die natürlichen

Gesetze, und deren Verbindlichkeit erkennen müßte? Hugo Grotius a) da er von der Socialität redet, sagt: Et hæc quidem, quæ jam diximus (de Societatis custodia) locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana. Einmal ist es gewiß, daß, wenn es keinen Gott gäbe, es weder Menschen, noch natürliche Gesetze geben würde. Allein vorausgesetzt, daß es keinen Gott gäbe, was doch nie vernünftiger Weise zugegeben werden kann, könnte, und müßte man nicht wenigstens die natürlichen Gesetze, und deren Verbindlichkeit anerkennen? Und dieses scheint allerdings bejahet werden zu müssen. Denn wenn es gleich keine Verbindlichkeit ohne Bande, ohne bindende Kraft geben kann, (§. 69.) so kann man doch die Verbindlichkeit gewahr werden, ohne denjenigen zu kennen, der sie bewirkt hat, so wie man die Verbindung der Bestandtheile einer Maschine erkennen kann, wenn man gleich den Künstler, der die Theile mit einander verbunden hat, nicht kennt. Wenn man daher gleich denjenigen, der die guten, oder bösen Folgen mit unseren freyen Handlungen verknüpft hat, nicht kennte: so würde man dennoch sich in die Nothwendigkeit versetzt fühlen, einige Handlungen zu unternehmen, andere zu unterlassen, wenn man sich anders überzeugen kann, daß mit denselben gute, oder böse Folgen wirklich verknüpft sind. Nun kann man sich aber davon überzeugen. Denn auch der Gottesläugner ist Mensch, versehen mit dem Triebe der Sebstliebe, und Sympathie. Jener nöthiget ihn sein eigenes; dieser das Wohl anderer zu suchen, und daher nichts, was ihm selbst, oder andern schädlich seyn könnte; aber alles, das entweder ihm selbst, oder andern nützlich seyn kann, zu unternehmen. Er fühlt das Bedürfniß der Unterstützung anderer, und die täg-

liche Erfahrung macht es ihn bemerken. Er kann sich aber auch bald überzeugen, daß er fruchtlos auf dieselbe rechnet, wenn er nicht selbst andere unterstützt, und durch wohlthätige Handlungen sich der Unterstützung anderer würdig zu machen bestrebt. Der Trieb nach Ehre, Beyfall, und Hochachtung auf der einen Seite, Furcht vor Verachtung, Schande und Haß der ihn umgebenden Mitmenschen auf der andern Seite nöthigen ihn, gute Handlungen zu unternehmen, böse zu unterlassen. Auch als Gotteslläugner wird der Mensch nie daran zweifeln können, daß er in jedem Augenblicke seiner gegenwärtigen Dauer vermöge seiner Natur gezwungen sey, das Gute, das Vergnügen, das Vernunftmässige, die Erhaltung seines Wesens zu wünschen, und das Uibel den Schmerz, das Vernunftwidrige, die Zernichtung seines Wesens zu fürchten. Und da er, als Gotteslläugner, nicht auch das Wesen, und die Natur des Menschen, und der Dinge läugnet; so muß er auch die in diesem Wesen, und der Natur des Menschen, und der Dinge gegründete innere Sittlichkeit der Handlungen, und die natürliche Verbindlichkeit zu denselben erkennen.

a) De jure B. et P. in prol. §. 11.

§. 130.

Wenn man 1) sagt, daß ohne Glauben an Gott, und dessen Vorsicht der Begriff von Jenem fehle, der auf die Befolgung der natürlichen Gesetze hielte, so bedenkt man nicht, daß nicht der Begriff eines Obern, sondern die mit den freyen Handlungen verknüpften guten, oder bösen Folgen es seyn, welche den Menschen zur Befolgung der Gesetze nöthigen (§. 71.) und dieser kann man ja gewahr werden, ohne zu wissen, wer sie mit den Handlungen verknüpft hat. Wenn man 2) besorget, daß die natürlichen Gesetze ohne Begriff von Gott höchstens Rathschläge seyn würden: so setzt man den (§. 75.) angeführ-

ten Unterschied zwischen einem Gesetze, und blossem Rathe ausser Acht. Auch ist es 3) falsch, daß ohne Glauben an Gott, und dessen Vorsicht, alle Sanktion der natürlichen Gesetze wegfalle. Denn auch ohne Glauben an Gott, und dessen Vorsicht, haben die Handlungen, die der Mensch unternimmt, gute, oder böse Folgen, die in angenehmen, oder unangenehmen Empfindungen bestehen, und ihm entweder Freude, und Vergnügen, oder Verdruß, und Schmerz verursachen, ihm entweder Liebe, und Achtung, oder Haß, und Verachtung anderer zu ziehen. Auch dem Atheisten muß das Bewußtseyn, der Gedanke, sein Glück auf dem Unglücke anderer zu gründen, oder gegründet zu haben, unerträglich seyn. Auch er muß an der Ausbildung seines Verstandes, an Veredlung des Herzens, an Auffindung der Wahrheiten Vergnügen haben. Auch er ist des Gefühls, rechtschaffen, und edel gehandelt zu haben fähig, wozu er durch Selbstliebe, und Sympathie, und durch den Wunsch sich Ehre, Beyfall, Achtung, und Liebe anderer zu erwerben, und durch die Furcht sich Unehre, Mißfallen, Verachtung, und Haß anderer zuzuziehen, angetrieben wird. Auch er kann sich bald überzeugen, daß die sinnlichen Vergnügungen nur vorübergehend seyn. Auch er hat Vernunft, die ihn lehret die vorübergehenden Vergnügungen des Körpers den dauerhaften des Geistes, die Forderungen der Sinnlichkeit den Forderungen der Vernunft unterzuordnen. Man kann daher keineswegs sagen, daß im gesetzten Falle die natürlichen Gesetze alle Sanktion verlieren. Wenn man 4) glaubt, daß diese Lehre gefährlich sey, daß sie den Atheism, und Epikureism begünstige, so ist man gewiß sehr irrig daran. Denn weit entfernt, daß sie gefährlich sey, hat sie vielmehr den gewiß wichtigen Nutzen, daß sie diejenigen, welche durch die Gotteslläugnung zur Unsittlichkeit sich

berechtiget glauben, ihres Irrthums überführt, und sie so ihrer eigenen Schande bloßstellt.

§. 131.

Sind aber gleich die natürlichen Gesetze auch ohne Glauben an Gott, und dessen Vorsicht, erkennbar, erweislich, und verbindlich: so ist es doch gewiß, daß sich ohne diesen Glauben ein vollständiges, für alle Fälle hinreichendes, auf alle Menschenklassen anpassendes, allgemeines Moralsystem nicht aufstellen lasse, das doch von der äussersten Wichtigkeit ist. Denn bey dieser Lehre lassen sich weder alle natürlichen Pflichten, noch auch in jener Stärke behandeln, als wenn man an einen Gott, und dessen Vorsicht glaubt. Durch den Glauben an Gott werden wir von dem Daseyn eines allgemeinen Plans, eines letzten Zweckes, dem alle anderen Zwecke untergeordnet sind, und zu dessen Erreichung wir alle mitarbeiten müssen, überzeugt. Wir werden überzeugt, daß unser Bestreben nicht ohne Erfolg bleibe, daß alle unsere Handlungen, vermöge des genauen Zusammenhanges des Universums entweder zur Beförderung des allgemeinen Zweckes, oder zu dessen Nichtbeförderung, oder Verhinderung abzielen. Sobald wir wissen, daß wir mit zu einem allgemeinen Plane gehören, daß wir zur Erreichung desselben mitzuarbeiten bestimmt sind, so hüten wir uns gewiß etwas zu thun, was in diesen Plan nicht gehört. Nur wenn wir glauben, oder überzeugt sind, daß ein höchst verständiges Wesen da sey, das unsere Bemühungen kennt, unsere Handlungen, den moralischen Werth derselben genau zu schätzen weis, haben wir Muth, Geduld, und Standhaftigkeit genug auszuharren. Was der Glaube an Gott, was die Religion vermag, lehret die Kirchen- und Profanegeschichte aller Zeiten. Sie gibt dem Menschen neue Beweggründe zu handeln. Sie gibt ihm Muth auch dann noch zu han-

deln, wenn die zeitlichen Vortheile unserer Handlungen uns nicht mehr zu Theil werden. Alle Menschen zu lieben ist eines der wichtigsten Gebote. Dieses wird ausserordentlich verstärkt, wenn wir uns alle als Geschöpfe eines Schöpfers, als Kinder eines Vaters, als Bürger eines Staates, als Unterthanen eines für das Wohl Aller sorgenden Beherrschers ansehen. Die Uiberzeugung, daß der Mensch seinen Verstand ausbilden, sein Herz veredeln, seinen Willen bessern, sich von sinnlichen Vergnügungen enthalten, selbe den geistigen unterordnen müsse, hängt sehr von der Fortdauer unseres Lebens ab. Ein Mensch, der nach einer Stunde zu seyn aufhört, wird sich schwerlich ein sinnliches Vergnügen versagen, wenn er weis, daß der Schade erst dann eintreffen soll, wenn er nicht mehr ist. Nur der Glaube an Gott, und dessen Vorsicht, nur die Religion ist ein Beweggrund, der immer wirkt; alle andere Beweggründe wirken nur zu gewissen Zeiten, unter gewissen Umständen, sie passen nicht auf alle Menschen, und nicht auf alle Verhältnisse derselben. Diese andern Beweggründe sind, Selbstliebe, Sympathie, der Trieb nach Ehre, Beyfall, Unsterblichkeit des Nachruhms auf der einen, Furcht vor Unehre, Mißfallen, Schande, Verachtung auf der andern Seite, das Gefühl der Ordnung, des Erhabenen, der Eifer für das gemeine Beste, und das innere Gefühl, das edle beseeligende Bewußtseyn rechtschaffen gehandelt zu haben. Alle diese innern Beweggründe, so wichtig sie auch sind, werden, wenigstens bey der grösten Klasse der Menschen, von der Religion, vom Glauben an Gott, und eine Zukunft weit überwogen. Denn die Selbstliebe kann bey dem ungebildeten, und daher dem grösten Haufen der Menschen nur zu leicht in Selbstsucht, und Eigennutz ausarten. Das Mitgefühl, oder die Sympathie ist bey manchem zu schwach, und von andern

selbstischen Neigungen unterdrückt. Ehre, Beyfall, Unsterblichkeit des Nachruhms wirken auf die gemeine Klasse zu wenig. Furcht vor Unehre, Mißfallen, Schande, und Verachtung, verschwindet bey denjenigen, die so unbekannt leben, oder so verborgen handeln, daß sie nichts von diesen zu besorgen haben. Das Gefühl der Ordnung des Erhabenen vermißt man bey dem grösten Theile der Menschen. Der Eifer für das gemeine Beste setzt besondere Verhältnisse, und besondere Staatsverfassung voraus. Das innere Gefühl, und das so beseeligende Bewußtseyn edel und rechtschaffen gehandelt zu haben, ist für viele zu fein, und um es zu fühlen muß man schon gebildet seyn, und rechtschaffen gehandelt haben. Wirklich fanden sich auch, ungeachtet aller dieser Beweggründe, die Gesetzgeber aller Zeiten, und Nationen genöthiget, auch eine Religion einzuführen, zukünftige Belohnungen, und Strafen vorpredigen zu lassen, oder auch vorzugeben, sie erhielten ihre Gesetze von Gottheiten *).

*) Man sehe hierüber: philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern, von den Pflichten, von Christian Garve. II. B. Seite 24. u. d. folg.

§. 132.

Die natürlichen Gesetze sind allgemeine Gesetze, und zwar in doppelten Verstande. Sie sind objektivisch allgemein, d. h. alle freye Handlungen, keine ausgenommen, unterliegen irgend einem Naturgesetze. Sie sind subjektivisch allgemein, d. h. alle freyer Handlungen fähige Menschen, keiner ausgenommen, sind Subjekte der natürlichen Gesetze, sind an, und durch dieselben gebunden. Daß die natürlichen Gesetze objektivisch allgemein seyn, erhellet daraus; weil jede freye Handlung

ihre

ihre wesentliche Folgen hat, die mit den Grundtrieben des Handelnden, mit den Zwecken der Schöpfung entweder übereinstimmt, oder nicht übereinstimmt, vernunftmässig, oder vernunftwidrig, und daher durch das Naturgesetz entweder als gut geboten, oder als böse verboten ist. Daß die natürlichen Gesetze auch subjektivisch allgemein seyn, ergibt sich daraus; weil sie Resultate der freyen Handlungen, Verhältnisse derselben zu den Grundtrieben, und zu den Grundbestimmungen der Menschen, Richtschnuren der freyen Handlungen sind, und daher jeder Mensch vernunftmässig, den Sittengesetzen gemäß handeln soll. Es schadet der objektivischen Allgemeinheit der natürlichen Gesetze nichts, daß es Handlungen gibt, die dem Menschen auch bey seiner bestmöglichsten Einsicht als gleichschickliche Mittel erscheinen, gewisse Endzwecke zu erreichen. Denn auch in einem solchen Falle ist immer, wenigstens ein disjunktives Naturgesetz, die eine, oder die andere Handlung zu unternehmen vorhanden. Eben so wenig schadet es der subjektiven Allgemeinheit der natürlichen Gesetze, daß es gewisse Gesetze gebe, welche nur unter gewissen Umständen verbinden, oder daß es manchen gebe, der sich in einer rechtmässigen Unwissenheit eines Fakti befindet. Es ist nämlich, wie bereits anderswo erinnert worden, zu bemerken, daß es unbedingte, und bedingte Naturgesetze gebe. Jene sind absolut vorhanden, setzen keine besondere Verhältnisse voraus, verbinden Jedermann ohne Unterschied, so bald er im Stande ist, sie zu erkennen, und sind daher schlechterdings allgemeine Gesetze. Diese hingegen sind nicht absolut vorhanden, sie setzen gewisse besondere Umstände voraus, indessen verbinden sie doch Jedermann, so bald er sich in diesen Umständen befindet, und sind daher auch, aber nur gewissermassen allgemeine Gesetze. Dergleichen sind z. B. das Gesetz seine Kin-

der zu erziehen, Heilmittel anzuwenden, Schaden zu ersetzen ꝛc. Sie verbinden jeden Menschen. Nur wird vorausgesetzt, daß er Kinder habe, daß er krank sey, daß er einen Schaden Jemanden zugefüget habe. So weiß auch jeder solche natürliche Gesetze, welche auf Faktis beruhen, sobald ihm die Fakta bekannt sind.

§. 133.

Man sagt, daß die natürlichen Gesetze heilig sind. Heilig im juridischen Verstande heißt jenes, was auf eine vorzügliche Art gegen die Verletzung gesichert ist, an dem man sich nie ungestraft vergreiffen kann. Und in diesem Verstande sind die natürlichen Gesetze heilige Gesetze. Denn sie sind gegen jede Verletzung dergestalt gesichert, daß sie Niemand, an keinem Orte, und zu keiner Zeit, ungestraft zu übertreten wagen darf. Die Sanction derselben ist unausbleiblich; weil sie in den wesentlichen guten, oder bösen Folgen der Handlungen besteht, welche unter keinerley Umständen von der Handlung, eben weil sie wesentlich sind, wegbleiben können. Frühe, oder spät treffen sie gewiß ein. Wer ein natürliches Gesetz zu übertreten wagt, setzt sich immer der Gefahr aus, entweder sich ein Uibel zuzuziehen; oder ein Gut entbehren zu müssen. Weder der Ort, an dem er handelt, noch die Zeit, zu der er handelt, noch irgend eine Nachsicht kann ihn davon befreyen. Anders verhält es sich mit den positiven Strafen. Diese treffen nicht allzeit den Uibertreter. Denn er kann im Verborgenen, oder an einem solchen Orte gehandelt haben, auf welchen sich die Macht des Gesetzgebers nicht erstreckt, oder er kann zu einer solchen Zeit, unter einem solchen Zusammenfluß der Umstände gehandelt haben, daß man sich genöthiget sieht, ihm die Strafe nachzusehen.

Aber auch leicht zu beobachten sind die natürlichen Gesetze, in sofern nämlich wichtige Beweggründe, und

keine wichtigen Hindernisse, zu deren Beobachtung vorhanden sind. Schon die natürlichen Grundtriebe, die Selbstliebe, die Sympathie, unser eigenes wahres Wohl fordern die Beobachtung der natürlichen Gesetze, und treiben uns dazu an. Die Vernunft zeiget sie uns als das einzige Mittel unser wahres Wohl, unsere Bestimmung zu erreichen, wozu wir von Natur aus mit den gehörigen Fähigkeiten, mit hinreichender Kraft, und Vermögen versehen sind. Nichts ist durch dieselben geboten, als was unserm wahren Wohl vortheilhaft ist, welches zu suchen uns unsere Natur unaufhörlich einladet. Nichts ist durch dieselben verboten, als was unserm wahren Wohl nachtheilig ist, dieses zu unterlassen aber nöthiget uns ohnehin die ganze Natur. Die natürlichen Gesetze erscheinen uns als wahre göttliche Gesetze, als Gesetze eines Wesens, dessen Güte wir unser Daseyn zu danken haben; eines Wesens, das uns (seine Güte ist uns Bürge dafür), gewiß nicht zu unserm Unglücke, sondern zu unserm wahren, vernünftigen Wohl geschaffen, und daher auch nur zu diesem zu gelangen uns Gesetze vorgeschrieben hat. Solche Gesetze zu beobachten kann es nicht anders, als leicht seyn. Sollte es indessen Jemanden geben, dem es beschwerlich fiele dieselben zu befolgen, so rührt dieses entweder daher, daß man ihm Vorurtheile, und vernunftwidrige Gebräuche, als natürliche Gesetze aufdringen, oder daß man ihm auf eine sehr strafwürdige Art begreiflich machen wollte, er müsse sich erst unglücklich machen, um glücklich zu seyn; daß man sich, statt die Liebenswürdigkeit der Tugend zu zeigen, sie mit den häßlichsten Zügen zu schildern bemühete; daß man unter dem Vorwande, den Menschen über seine Pflichten aufzuklären, eingebildete Pflichten für ihn erdachte; daß man ihn in Ansehung dessen, was er ist, des Zweckes, auf den er hinarbeiten soll, und der Mit-

tel diesen Zweck zu erreichen, in einer groben Unwissenheit zu erhalten suchte; statt, ihm sein wahres Interesse zu zeigen, ihn über seine Rechte zu belehren, seine Vernunft zu kultiviren, und ihn zu unterrichten, wie er sich selbst und seinen wahren Vortheil lieben müsse. Kurz um die Beobachtung der natürlichen Gesetze für beschwerlich zu halten, muß man durch eine böse Erziehung, Gewohnheit, Umgang, Beyspiel, gänzlich von dem rechten Wege abgeleitet worden seyn.

§. 134.

Kaum sollte man es glauben, daß auch das Daseyn der natürlichen Gesetze ist bestritten worden. Die Gründe, deren man sich dazu bediente, lassen sich auf folgende zurückführen: 1) Behauptete schon der athenienisische Gesandte Carneades in dem Senate zu Rom, daß es keine natürliche Gesetze gebe; alles Recht sey blos menschliche Erfindung; alle Gesetze, alles Recht hätten blos die Menschen aufgefunden, und zwar ihres eigenen Vortheils wegen; und daher sey es 2) daß die Gesetze bey verschiedenen Nationen nach Verschiedenheit der Sitten, Zeiten, und Gebräuche verschieden seyn. — Allein schon Cato fand diese Behauptung so gefährlich, daß er auf der Stelle dem römischen Senate den Vorschlag machte, den Carneades aus dem römischen Staate sogleich zu verbannen. Sie ist aber auch aufliegend falsch. Denn es ist bereits erwiesen worden, daß die Handlungen nicht deswegen gut, oder böse, nützlich, oder schädlich seyn, weil sie durch Gesetze geboten, oder verboten werden, sondern daß sie vielmehr deswegen durch Gesetze geboten, oder verboten werden, weil sie schon an und für sich gut, oder böse, nützlich, oder schädlich sind. Wenn aber dieses ist, so ist schlechterdings falsch, daß die Menschen alle Gesetze, alles Recht eingeführt haben. Wäre es nicht lächerlich, wenn

man erst durch Gesetze die Handlungen böse und schädlich machen wollte? Wäre es nicht besser gar keine Gesetze zu geben, als durch dieselben auch nur eine Handlung zu einer bösen, schädlichen und ungerechten zu machen? Und woher denn soll diese Macht kommen, Handlungen zu bösen, schädlichen zu machen, wenn sie es nicht schon an, und für sich wären? Daß die Menschen selbst sich Gesetze machen, ist nicht zu läugnen. Aber natürliche Gesetze machen sie sich gewiß nicht. Diese sind schon in der Natur der Menschen, und der Dinge selbst gegründet. Und selbst jene Gesetze, die sich die Menschen machen, müssen, wenn sie Gesetze seyn sollen, schon einen innern, natürlichen Grund haben. Daß die Gesetze zum Vortheil und Nutzen der Menschen abzielen, dieß ist so wenig ungereimt, daß es vielmehr die Grundbestimmung aller Gesetze ist, und seyn muß. Nur muß man einen doppelten Nutzen unterscheiden. Der eine ist wahr, auf Erfahrung gegründet, und von der Vernunft genehmiget. Der andere ist ein blinder, augenblicklicher Nutzen, welcher von der Vernunft verdammet wird, und der für den, der ihm Gehör giebt, frühe, oder spät, nichts als endlose traurige Folgen hat. Nur der erste ist, und muß der Grund, der Zweck aller Gesetze seyn. Diejenigen Gesetze, deren Zweck der wahre, von der Vernunft genehmigte Nutzen ist, die keine besondern Verhältnisse voraussetzen, sind, und müssen bey allen Nationen, aller Orten, und zu allen Zeiten die nämlichen seyn, weil die Natur, in der sie sich gründen, die Vernunft, durch die sie erkannt werden, überall, unter allen Zonnen die nämliche ist. Diejenigen Gesetze aber, welche besondere Verhältnisse voraussetzen, müssen eben deswegen bey verschiedenen Nationen, an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten, verschieden seyn, wenn sie anders wahre Gesetze seyn

sollen, die einen wahren Nutzen zum Zwecke haben. Aber dieses schadet der Unveränderlichkeit der Gesetze nicht. (§. 123 -- 124). 3) Wenn Hobbes meint, daß es deswegen keine natürlichen Gesetze gebe, weil ausser der bürgerlichen Gesellschaft jeder Mensch so viel Recht, als physische Kraft habe: so hätte er bedenken sollen, daß auch ausser der bürgerlichen Gesellschaft das Recht, das sittliche Vermögen von der physischen Kraft unterschieden bleibt, sonst müßte man daraus folgern, daß ausser der bürgerlichen Gesellschaft der Mensch das Recht habe sich selbst, und andern zu schaden, sich selbst, und andere zu morden, Gott zu lästern u. d. gl., weil er ohne Zweifel die physische Kraft dazu hat. 4) Wenn Rachelius glaubt, daß die natürlichen Gesetze keine wahren Gesetze seyn könnten, weil die eigene Vernunft Niemanden verbinden, und daher sich selbst Niemand Gesetze geben könne: so hätte er bedenken sollen, daß die Vernunft die natürlichen Gesetze nicht gibt, sondern sie nur erkennet, zudem soll ja der Mensch dasjenige thun, was der Vernunft gemäß ist, und dasjenige unterlassen, was ihr zuwider ist; weil die Vernunft nichts als das wahre Gute billigen, nichts, als das Widersprechende, das Böse verwerfen kann. Die Vernunft ist es ja, die dem Menschen die natürlichen Gesetze als Mittel vorstellt, die er vermöge der Nothwendigkeit der Dinge genöthiget ist zu ergreiffen, um zu seinem wahren Wohl zu gelangen. 5) Wie Machiavell die natürlichen Gesetze für Vorurtheile einzelner Menschen, und für unzusammenhängende Hypothesen ausgeben konnte, ist nicht begreiflich; da sie doch unmittelbar aus der Erfahrung, und aus unbezweifelten Grundsätzen abgeleitete Vernunftwahrheiten sind. 6) Wenn Homberg wegen der Schwäche unserer Vernunft das Daseyn der natürlichen Gesetze bestreitet, so entreißt

er uns das einzige sichere Mittel, Wahrheit von Falschheit, Religion vom Aberglauben, und schändlichem Betruge unterscheiden zu können. Weitläuftiger ist hierauf (§. 108.) geantwortet worden. Wenn er aber aus der Unwissenheit, in der sich mehrere Völker in Hinsicht auf die natürlichen Gesetze befinden sollen, auf deren Nichtdaseyn schliessen will; so dürfte der Schluß nicht zu bündig, und richtig seyn. Schwerlich wird man ein einziges Volk aufweisen können, dem wenigstens die ersten Grundgesetze des Naturrechts unbekannt wären. Sollte es aber wirklich irgendwo eines, oder das andere geben, dem die natürlichen Gesetze ganz unbekannt wären, so wird man uns dadurch dennoch nicht überreden dafür zu halten, daß sie nicht existiren. Die natürlichen Gesetze zu erkennen, ist Erfahrung, und eine entwickelte Vernunft nothwendig. Vorurtheile, Unerfahrenheit, falsche Ideen von Nutzen und Ehre, schändlicher Aberglaube, widersinnige Gewohnheiten, allgemeine, gewöhnlich mit vielen Irrthümern durchwebte Meinungen, und vornämlich eine gewisse angenommene Routine, welche niemals raisonnirt, sind die vorzüglichsten Ursachen der Unwissenheit der natürlichen Gesetze. Wenn wir von Ländern hören, wo alles die ungerechtesten, die schwärzesten, die ausschweifendsten Handlungen zu autorisiren scheint, und wo die herrschende Meinung den verabscheuungswürdigsten Gebräuchen den Stempel des Verdienstlichen aufdrückt: so schliessen wir daraus nicht, daß es keine natürlichen Gesetze gebe; sondern wir schliessen blos daraus, daß diejenigen, welche diese Gebräuche beobachten, strafwürdige, und unvernünftige Gebräuche dulden, oder beschützen, daß sie die wahren Ideen des Nutzens, das wahre Verdienstliche nicht kennen; daß in vielen Ländern die menschliche Vernunft noch nicht gehörig entwickelt sey, um das wah-

re Nützliche von dem scheinbaren Nützlichen zu unterscheiden; daß endlich Irrthum und Betrug mächtige Freunde, und zahlreiche Anhänger haben.

Viertes Hauptstück.

Von den allgemeinen Rechten der Menschen, und von dem daraus entstehenden Unterschiede der sittlichen Handlungen.

§. 135.

Die Behandlung der Rechte der Menschen ist von der grösten Wichtigkeit. Denn nur durch die Kenntniß derselben wird man in den Stand gesetzt den Menschen gehörig zu behandeln, und ihn nach seiner Würde zu beurtheilen. Das Wort Recht wird hier subjektivisch genommen, d. i. für das sittliche Vermögen, dasjenige, was sittlich möglich, oder nothwendig ist, zu thun, jenes aber, was sittlich unmöglich ist, zu unterlassen. (§. 83—84). Daß dem Menschen schon von Natur aus gewisse Rechte zukommen, kann wohl nicht mehr bezweifelt werden, nachdem bereits erwiesen worden, daß es natürliche Gesetze, natürliche Verbindlichkeiten

gebe (§. 93 u. 114.). So z. B. giebt es eine natürliche Verbindlichkeit sich selbst zu lieben, sein eigenes, und seiner Mitmenschen Wohl zu befördern, seinen Verstand aufzuklären, seinen Willen zu bessern, sich zu erhalten, u. d. gl. alle diese Handlungen sind dem Menschen nothwendig, seine Vernunft, seine Triebe, seine ganze Natur zwingt ihn dazu. Was nothwendig ist, ist auch möglich, dazu hat der Mensch sittliches Vermögen, folglich Rechte. Und zwar einmal Rechte in der engern Bedeutung; denn diese beziehen sich auf die Verbindlichkeiten im bejahenden Verstande, d. h. wo Verbindlichkeiten da sind, sind auch Rechte in der engern Bedeutung oder verbindliche Rechte da (§. 85.) Weil nun der Mensch schon von Natur aus gewisse Verbindlichkeiten auf sich hat, so muß er nothwendig auch die, diesen Verbindlichkeiten entsprechende Rechte, d. h. das sittliche Vermögen haben, dasjenige zu thun, wozu er die Verbindlichkeit hat. Aber auch Permissiv- oder freye Rechte. Denn diese beziehen sich auf die Verbindlichkeiten im verneinenden Verstande, d. h. wo keine Verbindlichkeit da ist, dort treten freye Rechte ein (§. 85.). Nun ist zwar der Mensch von Natur aus zur Erreichung gewisser Zwecke verbunden, folglich auch zu den dazu nothwendigen Mitteln berechtiget. Es kann aber seyn, daß ihm bey der bestmöglichsten Einsicht dennoch mehrere Mittel gleichschicklich scheinen die Zwecke zu erreichen, und da hat er die Freyheit eines, oder das andere Mittel zu wählen, und in dieser Freyheit bestehen die Permissiv- oder freyen Rechte. Man nennt sie auch die sittliche, oder auch äussere Freyheit, zum Unterschiede der innern (§. 44.). Sittliche Freyheit also ist das Vermögen, die Macht, in jenen Fällen, wo etwas durch ein Gesetz weder bestimmt geboten, noch bestimmt verboten ist, nach seinem vernünftigen Er-

messen, nach seiner bestmöglichsten Einsicht zu handeln, ohne von Jemanden darinn gehindert zu werden. Frey seyn heißt die Macht haben, diejenigen Mittel zu ergreiffen, die wir nach unserer besten Einsicht für nothwendig halten, um unser wahres Wohl zu erlangen. Den Mißbrauch der Freyheit nennt man Ausgelassenheit, Zügellosigkeit, Ungebundenheit. Diese stört nicht nur die Ruhe und Sicherheit der Mitmenschen; sondern sie schadet selbst demjenigen, der sie ausübt. Auf eine gänzliche Ungebundenheit kann kein vernünftiges Wesen, kein Mensch Anspruch machen, selbst dann nicht, wenn er ganz allein für sich lebt. Denn selbst dann ist er gezwungen, anzuerkennen, daß die Anwendung seiner Macht Grenzen haben muß. Wenn er sich zu erhalten wünscht; so ist er verbunden, sich des unmässigen Genusses aller Dinge zu enthalten, die er für seine Gesundheit nachtheilig findet, die ihn schwächen, und seine Kräfte vermindern können. Ein Wesen kann nur in so fern verständig und vernünftig genannt werden, als es die wahren Mittel, sich glücklich zu machen, anwendet, und das Nützliche von dem Schädlichen, das dauerhafte Vergnügen von dem augenblicklichen zu unterscheiden weiß. Frey seyn heißt nicht thun können, was man will, sondern es heißt, das thun, was zu unserer wahren Glückseligkeit etwas beytragen kann. Wünschte sich gleich Jemand eine uneingeschränkte Unabhängigkeit, so würde er doch um seines eigenen Wohls wegen genöthiget seyn, sich der Zügellosigkeit zu enthalten, weil sie traurige Folgen für ihn haben würde, und er müßte selbst wünschen, dem Joche des Gesetzes unterworfen zu seyn, das ihn gegen die Ungebundenheit seiner Mitmenschen, und gegen seine eigene Unvorsichtigkeit sicher stellte. Wenn sich daher der vernünftige Mensch, der sein wahres Wohl kennt, die

Freyheit wünscht, so thut er doch freywillig auf das gefährliche Vermögen Verzicht, Zügellosigkeit auszuüben, weil ihn diese seinem Verderben entgegen führen würde. Wahre Freyheit, und wahre vernünftige Gesetze können neben einander gar wohl bestehen; ein vernünftiger Mann fühlt das Joch der wahren, vernünftigen Gesetze nicht, er wird in denselben gar keiner Einschränkung gewahr. Denn der Vernünftige, der Weise will nichts anders, als sein wahres Wohl, er wendet keine andern, als die wahren Mittel an, sich glücklich zu machen. Aber eben dieses muß auch der Zweck wahrer Gesetze seyn. (§. 89.) *).

*) Kinder und Unsinnige haben zwar keine Rechte in der engern Bedeutung, weil das Daseyn derselben Verbindlichkeiten voraussetzt, Kinder und Unsinnige aber keine Verbindlichkeiten auf sich haben (§. 72 u. 85.) indem sie die Folgen, die Beweggründe der Handlungen nicht einsehen. Aber freye, Permissivrechte haben sie allerdings, in so fern man darunter nicht die wirkliche Ausübung des Vermögens aus gleichschicklich scheinenden Mitteln zur Erreichung des Zweckes nach der bestmöglichsten Ensicht eines, oder das andere zu wählen, sondern nur das blosse Vermögen dieses thun zu können, versteht. Denn dieses Vermögen haben allerdings auch die Kinder, und die Unsinnigen, wie wohl es bey ihnen gehemmt ist (§. 55.); auch sie sind Selbstzwecke, bestimmt nach den Vorschriften ihrer Vernunft zu handeln. Und dieses ist die Ursache des Unterschiedes, warum man Kindern und Unsinnigen, nicht aber den vernunftlosen Thieren Rechte zuschreibt.

§. 136.

Alle dem Menschen obliegende Verbindlichkeiten, und daher auch alle ihm zustehende Rechte sind entweder

unbedingte und angeborne, oder bedingte, erworbene Rechte. Jene sind schlechterdings in der Wesenheit, in der allen Menschen gemeinschaftlichen Natur, in der Menschheit selbst, gegründet, sie kommen den Menschen, als Menschen, bloß, weil sie Menschen sind, zu. Sie heissen daher Rechte der Menschheit, weil man unter der Menschheit den Inbegriff alles dessen versteht, was zum Wesen und zur Natur des Menschen gehört a). Sie heissen Urrechte des Menschen b), weil sie dem Menschen als Menschen, unter der alleinigen Voraussetzung der Menschheit zukommen. Sie heissen unbedingte Rechte, weil sie den Menschen auch abgesondert von allen besondern Verhältnissen, schon in den allgemeinsten Verhältnissen, bloß als Menschen betrachtet zukommen, und gar keine Thathandlungen voraussetzen. Sie heissen endlich auch angeborne Rechte, weil sie nichts, als das Daseyn des Menschen voraussetzen. Diese hingegen kommen zwar dem Menschen auch vermög seiner Natur zu, jedoch sind sie nicht absolut vorhanden, sondern sie setzen besondere Verhältnisse, Bestimmungen und Thathandlungen voraus, damit sie dem Menschen wirklich zukommen. Gewisse Rechte nämlich lassen sich zwar aus der Natur des Menschen erklären, aber damit sie ihm wirklich zukommen, muß er eine Thathandlung unternommen haben, in gewisse besondere Verhältnisse getreten seyn. Dergleichen sind z. B. die Rechte des Vaters in Hinsicht auf seine Kinder, die Rechte des Gläubigers gegen seinen Schuldner. Sie sind natürliche Rechte. Aber damit sie wirklich zukommen, muß man Kinder gezeugt und geborget haben. Sie sind zwar Rechte der Menschen, weil sie den Menschen zukommen, aber nicht Rechte der Menschheit, weil sie ausser der Menschheit auch noch andere, besondere Verhältnisse voraussetzen, und den Menschen

nicht bloß, weil sie Menschen sind, zukommen. Jedoch sind sie im Grunde nichts anders als Modifikationen der Urrechte des Menschen hervorgebracht durch die verschiedenen Verhältnisse und Lagen, auf welche die Gesetze anzuwenden, und nach welchen die Rechte zu bestimmen sind. Sowohl von den unbedingten, als von den bedingten natürlichen Rechten sind die bloß positiven Rechte unterschieden, die sich aus der Natur des Menschen weder schlechterdings, noch auch unter einer gewissen Voraussetzung ergeben, und durch die blosse Vernunft gar nicht erkannt werden. Dahin gehören z. B. die Rechte des Adels, der Geistlichkeit u. d. gl. Die unbedingten natürlichen Rechte sind schlechterdings allgemeine Rechte, weil sie den Menschen unter der alleinigen Voraussetzung der Menschheit, folglich allen Menschen zukommen. Die bedingten natürlichen Rechte hingegen sind besondere Rechte, weil sie den Menschen nicht unter der alleinigen Voraussetzung der Menschheit, sondern wegen besondern Verhältnissen zukommen, in welchen sich nicht alle Menschen befinden. Allein in so fern die schlechterdings allgemeinen natürlichen Rechte auch jedem Menschen insbesondere, und in so fern die besondern natürlichen Rechte auch allen Menschen, wenn sie in die nämlichen Verhältnisse treten, zukommen, können jene auch besondere, und diese gewissermassen allgemeine Rechte genennt werden.

a) Wissenschaftliches Naturrecht von Schaumann, §. 205. b) Das reine Naturrecht von Schmalz, §. 39.

§. 137.

Die unbedingten natürlichen, die angebornen, die Urrechte der Menschen kommen allen Menschen gleich zu. Denn, wo ganz der nämliche Grund vorhanden ist, muß auch das nämliche Gegründete vorhanden seyn. Nun sind die Urrechte der Menschen in der alleinigen

Menschheit, d. h. in der Natur und Wesenheit des Menschen gegründet; diese aber ist bey allen Menschen die nämliche, einer ist Mensch wie der andere. Folglich müssen auch die in der alleinigen Menschheit gegründeten Rechte allen Menschen gleich zukommen. So viel einer derselben hat, haben auch die übrigen, von der nämlichen Beschaffenheit, als sie bey dem einen sind, sind sie auch bey den übrigen. Sie sind bey jedem Menschen in gleicher Quantität und Qualität vorhanden, keiner hat mehr, als der andere; weil keiner mehr oder weniger Mensch ist, als der andere. Sie sind bey allen Menschen einerley, weil bey allen Menschen die nämliche Menschheit ist. Wenn man Jemanden seine Urrechte abstreitten wollte, so müßte man ihm seine Menschheit abstreitten. Daher ist es, daß man bey den Römern die Sklaven als Sachen betrachtete, weil sonst die Behandlung derselben mit der Menschheit unvereinbarlich gewesen wäre.

§. 138.

Vorrecht heißt ein vorzügliches Recht eines Menschen, ein Recht, welches einem vor dem andern zukömmt, mit dem er sonst ein gleiches Recht hat. Vorrang heißt eine Art von Vorzug, ein Recht in einer gewissen Ordnung, die von mehreren zugleich zu beobachten ist, den ersten Rang zu behaupten. Es ist für sich einleuchtend, daß es unter Menschen bloß als Menschen, abgesondert von allen besondern Verhältnissen, nur mit ihren Urrechten betrachtet, weder ein Vorrecht, noch einen Vorrang gebe; weil Menschen als Menschen bloß mit ihren Urrechten betrachtet, einander gleich sind. (§. 137.) *).

*) Daries glaubt zwar, daß unter den Menschen als Menschen betrachtet unbeschadet der Gleichheit dennoch ein Vorrang statt haben könne,

weil das Sitzen an einem gewissen Orte etwas Physisches sey, und kein Recht gebe, der Vorrang sey nur ein Vorzug des Ortes, nicht auch ein Vorzug des Rechtes. Allein das Sitzen an einem gewissen Orte ist freylich etwas Physisches, und kein Recht. Wenn aber Jemand berechtiget ist zu begehren, daß nur er an diesem Orte sitzen könne, und alle übrigen davon ausschliessen kann: so ist es nicht mehr blosser Vorzug des Ortes, sondern bereits Vorzug des Rechts; denn dann hat er ein Recht, das den übrigen nicht zukömmt.

§. 139.

Unter dem sittlichen Zustande der Menschen versteht man den Inbegriff aller Rechte, die ihnen wirklich zukommen. Es ist zwar (§. 55.) gesagt worden; der sittliche Zustand sey der Inbegriff jener Bestimmungen eines Wesens, die sich auf die freyen Handlungen desselben beziehen. Allein diese zwo Erklärungen können füglich mit einander vereiniget werden; weil 1.) jedes Recht zugleich eine Bestimmung, die sich auf die Freyheit bezieht, also eine sittliche Bestimmung ist, und 2.) weil es keine sittliche Bestimmung, keine freye Handlung gibt, bey der nicht ein Recht eintrete, nämlich das zu thun, was gut ist, und das zu unterlassen, was böse ist. Ein Mensch, in so fern er einen sittlichen Zustand hat, wird eine Person genannt. Nun hat jeder Mensch einen sittlichen Zustand, weil jeder Mensch Rechte der Menschheit, Urrechte hat. Folglich ist auch jeder Mensch in dieser Rücksicht eine Person. Nach Verschiedenheit der Rechte, die ein Mensch hat, ist auch sein sittlicher Zustand verschieden, und zwar entweder ein natürlicher, oder ein positiver. Jener ist der Inbegriff aller derjenigen Rechte, die dem Menschen schon von Natur aus zustehen, und die durch die blosse Ver-

nunft erkannt werden können. Dieser hingegen ist der Inbegriff der positiven, d. i. solcher Rechte, die dem Menschen nicht von Natur aus zustehen, und auch nicht durch die blosse Vernunft erkannt werden können. Die natürlichen, dem Menschen von Natur aus zustehende Rechte sind wieder entweder unbedingte, angeborne Urrechte, oder aber bedingte, erworbene Rechte (§. 136.). Daher ist auch der natürliche sittliche Zustand, entweder ein absoluter, unbedingter, oder aber ein bedingter, erworbener. Und nun wird begreiflich, was der absolute, unbedingte Naturstand des Menschen sey *). Nämlich der durch die blosse Menschheit bestimmte Stand des Menschen, abgesehen von aller bürgerlichen, oder irgend einer andern positiven Einrichtung, und Veränderrug ist der absolute, unbedingte Naturstand des Menschen. Wenn man sich keine anderen Eigenschaften, Beschaffenheiten, und Verhältnisse des Menschen denkt, als nur diejenigen, die aus dem blossen Begriffe: Mensch, bestimmbar sind; a) wenn man sich den Menschen nur in Ansehung seiner Menschennatur vorstellet, nur sein Menschenwesen zum Grunde legt, und nicht auf besondere Thathandlungen sieht, die einen hinreichenden Grund von einer auflebenden Verbindlichkeit, oder einem auflebenden Rechte in sich enthält; kurz, wenn man den Menschen blos mit seinen Urrechten betrachtet, und untersucht, was er bloß vermöge seiner Menschheit für Rechte und Verbindlichkeiten hat, was er thun, oder lassen kann, oder soll, weil er Mensch ist, ohne alle Rücksicht auf besondere vorhergehende willkürliche Handlungen; so denkt man sich ihn in dem absoluten, unbedingten Naturstande b). Der Naturstand in diesem Verstande genommen, ist zwar eine Hypothese, weil kein Mensch bloß Mensch ist, jeder steht noch in andern Verhältnissen; er ist aber doch keine Chimäre,

weil

weil es möglich ist, jeden Menschen, wenn er auch in noch so verschiedenen Verhältnissen lebt, dennoch abgesondert von allen diesen Verhältnissen, bloß nur als Menschen zu betrachten.

*) Mannigfaltig sind die Bedeutungen, in welchen der Naturstand von verschiedenen Schriftstellern ist genommen worden. Einige dachten sich den aussergesellschaftlichen, andere den Stand der isolirten Menschen, andere den Stand der Wildheit, andere den Stand der Kindheit des Menschengeschlechts, wieder andere einen von allen Verbindungen, von allen Verhältnissen, von allen Pflichten entblößten Stand darunter, und nahmen ihn noch dazu als einen wirklichen Stand an, und weil ein solcher Naturstand nirgends anzutreffen war, so bestritten einige sogar die Möglichkeit des Naturstandes, und hielten ihn für eine blosse Chimäre. Die meisten verstehen darunter denjenigen Stand der Menschen, welcher der Zeit nach, der bürgerlichen Gesellschaft vorhergeht, und in dieser letzten Bedeutung wird er hier bey Behandlung des Naturrechts genommen.

a) Schaumann a. a. O. §. 222. b) Schlettwein Rechte der Menschheit. §. 68. Man sehe auch: Hufelands Lehrsätze des Naturrechts §. 10 und 11. und dessen Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Seite 190 bis 196.

§. 140.

Man sagt: der absolute Naturstand der Menschen sey ein Stand der Gleichheit: in diesem Stande hätten die Menschen das Recht der Gleichheit, sie hätten gleiche Rechte. Dieses kann nichts anders heissen: als wenn man die Menschen, abgesondert von allen besondern Verhältnissen, bloß als Mensch betrachtet; so darf keiner den andern, nicht der Starke den Schwa-

chen, nicht der Vernünftige, der Weise den Dummen, den minder Aufgeklärten mißhandeln, oder ohne dessen Einwilligung ihn zum Werkzeuge seines eigenen Glücks gebrauchen; keiner ist dem andern als Mittel untergeordnet: Einer ist Mensch wie der andere. Nur hierin besteht das, was man Gleichheit der Menschen nennt. Nur in der Beziehung, daß jeder Mensch ein sittliches, mit Vernunftfähigkeit begabtes Wesen ist, daß Niemand irgend einen Menschen wie ein vernunftloses Naturding behandeln darf, kann man sagen, daß alle Menschen gleiches Recht haben. Nur in dieser Rücksicht kann man sagen, daß jenes, was einem als Menschen verboten ist, dem andern als Menschen nicht erlaubt, oder was dem einen erlaubt ist, dem andern nicht verboten, oder geboten seyn könne. Von einer physischen Gleichheit, von einer Gleichheit der physischen Kräfte unter den Menschen kann also keine Rede seyn. Denn die Verschiedenheit und Ungleichheit derselben ist zu auffallend. Aber auch von der moralischen Gleichheit, von der Gleichheit anderer Rechte der Menschen, in einer anderen Beziehung den Menschen zustehender Rechte, kann keine Rede seyn. Denn so eine Gleichheit würde bey allen Menschen die nämlichen Verhältnisse, den nämlichen Grad der Einsicht, Klugheit, und Erkenntnißfähigkeit, den nämlichen Grad der Kultur, die nämliche Denk- und Gemüthsart, die nämlichen Neigungen, Temperamente, die nämliche Leibesbeschaffenheit u. d. gl. voraussetzen: die unmöglich vorausgesetzt werden können. Wem könnte es beyfallen zu behaupten, daß der Dumme, der Einfältige, der Kurzsichtige eben die Rechte habe, die dem Vernünftigen, Verständigen, Einsichtvollen zustehen? zu behaupten, daß die Rechte des Kindes die nämlichen seyn, wie die des Vaters, die des Dieners die nämlichen mit denen des Herrn, die des

Ackermanns die nämlichen mit denen des Handwerkers, des gemeinen Mannes die nämlichen, wie die der Obrigkeit, des Beamten? Alle diese, und dergleichen Personen haben ja nicht den nämlichen Wirkungskreis, die nämlichen Verhältnisse, und Pflichten? Wie wäre es also möglich, daß sie die nämlichen Rechte hätten? Nur in Hinsicht auf die Rechte der Menschheit also, nicht auch in Hinsicht auf die Rechte der Menschen sind die Menschen einander gleich. *)

(* Es könnte vielleicht scheinen, daß eine solche Abstraktion ganz, und gar unnütz sey, weil kein Mensch bloß Mensch ist, jeder, wie die Erfahrung lehret, steht noch ausser dem, daß er Mensch ist, in besondern Verhältnissen. Wenn dieses letzte gleich nicht geläugnet werden kann: so kann doch auch nicht gesagt werden, daß diese Abstraktion unnütz sey. Denn, wenn es ausgemacht ist, daß der Mensch schon seiner Menschheit wegen, weil er Mensch ist, gewisse Rechte habe, so ist es richtig; daß alle Menschen gewisse Rechte haben; daß bey allen Menschen die Vermuthung für jene, aber auch nur für jene Rechte sey, die ihnen ihrer Menschheit wegen zukommen, daß endlich die Menschen, so bald sie wieder in ganz gleichen Verhältnissen sich befinden, einander in Ansehen ihrer Rechte gleich seyn. Sobald Jemand auf mehrere Rechte, als die ihm seiner Menschheit wegen zu stehen, Anspruch macht, so muß er sie erworben haben, und deren Erwerbung zeugen.

§. 141.

Unter der Oberherrschaft, nicht als physische Gewalt, sondern als Recht betrachtet, versteht man das Jemanden zustehende Recht, die freyen Handlungen anderer Menschen nach seinem vernünftigen Ermessen zu einem gewissen guten Endzwecke allenfalls auch mit Ge-

walt zu bestimmen. Das Recht die Handlungen Anderer durch Vorlegung der Beweggründe, durch gute Lehren, Unterricht, Rath, Uiberzeugung u. d. gl. zu leiten, ist keine Oberherrschaft. Derjenige, dem das Recht zusteht die Handlungen Anderer nach seinem vernünftigen Ermessen zu einem gewissen guten Endzwecke allenfalls auch mit Gewalt zu bestimmen, heißt Oberherr, so wie diejenigen, deren Handlung er auf besagte Art zu bestimmen das Recht hat, Unterthanen heissen. Die Verbindlichkeit seine Handlungen auf besagte Art bestimmen zu lassen, heißt Unterwürfig- oder Unterthänigkeit.

§. 142.

Im absoluten Naturstande gibt es keine menschliche Oberherrschaft; weil in diesem Zustande die Menschen bloß als Menschen, abgesehen von allen besondern Verhältnissen betrachtet werden; Menschen aber bloß als Menschen betrachtet haben vollkommen gleiche Rechte (§ 140.). Einem, oder einigen könnte sie daher schon nicht zustehen. Sie müßte allen Menschen zustehen, damit sie alle gleiche Rechte hätten. Allein dabey verschwindet der Begriff der Oberherrschaft, weil es dann keine Unterthanen geben würde. Kein Mensch bloß als Mensch betrachtet hängt in Ansehung seiner Handlungen von der Willkür eines andern Menschen ab. Jeder hat das Recht seine Handlungen nach seinem eigenen vernünftigen Ermessen zu seiner Bestimmung, zu seinem wahren Wohl, zu seiner vernunftmässigen Glückseligkeit zu leiten, und dieses zwar um so mehr, weil jeder nur nach seiner Art glückselig seyn kann, und dazu eigene Uiberzeugung schlechterdings nothwendig ist. Jeder kann, und muß seine eigene Verhältnisse am besten kennen; Jeder ist dazu mit den gehörigen Mitteln versehen worden. Jedes Menschen Pflicht ist es seiner eigenen Vernunft, seiner best-

möglichsten Erkenntniß gemäß zu handeln. Er muß daher auch das Recht dazu haben. Ohne eine freywillige Unterwerfung kann im absoluten Naturstande Niemand eine Oberherrschaft über Andere haben, Niemand kann berechtiget seyn von Andern Rechenschaft ihrer Handlungen wegen zu fordern, so lange diese Handlungen bloß sie allein betreffen. Im absoluten Naturstande also gibt es keine menschliche Oberherrschaft, sondern eine vollkommene Freyheit von der Unterwürfigkeit. Doch versteht sich dieses nur von solchen Menschen, welche den vollen Gebrauch ihrer Vernunft haben, und daher selbst im Stande sind, ihre Handlungen nach ihrem vernünftigen Ermessen zu leiten. Denn, daß Kinder, und solche Personen, die eines vernünftigen Ermessens nicht fähig, und daher mit ihrem eigenen Wohl unbekannt sind, unter der Oberherrschaft Anderer stehen, ist eben so nothwendig, als es schädlich wäre, sich die Oberherrschaft über solche anzumassen, welche bereits im Stand sind, ihre Handlungen zu ihrem Wohl selbst zu leiten *).

*) Der Zustand der Freyheit von der Unterwürfigkeit ist so wie der absolute Naturstand (§. 139.) eine blosse Hypothese, eine blosse Voraussetzung, wenn nämlich Menschen blos als Menschen, abgesöndert von allen besondern Verhältnissen betrachtet werden. Denn so bald die Menschen in besondern Verhältnissen, wenn gleich ausser dem Staate, betrachtet werden, so ist allerdings Oberherrschaft unter ihnen gedenkbar. So kömmt dem Vater auch ausser dem Staate Oberherrschaft über seine Kinder zu. So kann diese auch ausser dem Staate jemanden durch Verträge eingeräumet werden.

Uibrigens ist die Freyheit von der Unterwürfigkeit, oder Unabhängigkeit von der Gleichheit unterschieden. Denn diese letztere schließt alle Vorzüge, jedes Vorrecht, jeden Vorrang;

jene hingegen nur die Oberherrschaft aus. Wenn daher Jemand gleich mehr Einsicht, Klugheit, Weisheit, und andere dergleichen Anlagen, und Fähigkeiten besitzt, und folglich vermöge eben dieser Eigenschaften mehr Pflichten, also auch mehr Rechte haben sollte, als andere, so folgt daraus noch lange nicht, daß er über die anderen eine Oberherrschaft habe. Kann man ferner gleich nicht läugnen, daß, wie Aristoteles a) glaubt, einige Menschen vermöge ihrer natürlichen Anlagen, und Fähigkeiten zum herrschen geschickter sind, für andere hingegen es besser sey, wenn sie beherrscht werden; so kann man daraus doch unmöglich mit ihm folgern, daß einige Menschen von Natur zu Sklaven bestimmet seyn; indem daraus nicht folgt, daß die Geschicktern, und Einsichtsvollern sich die Kurzsichtigen, und Schwächern unterwerfen dürfen, sondern nur dieß folgt daraus, daß diejenigen, für welche es besser ist, sich von andern leiten zu lassen, recht thun, wenn sie sich dieser Leitung überlassen.

a) Politica. Lib. I. cap. 3.

§. 143.

In dem absoluten Naturstande kann kein Mensch etwas von den äussern Gütern das Seinige nennen. Denn weder aus der Natur der äussern Güter, noch aus der Natur der Menschen läßt es sich erklären, warum dieses äussere Gut eben diesem, jenes einem andern Menschen gehören solle, und zwar dieses um so weniger, weil im absoluten Naturstande alle Menschen gleiche Rechte haben (§. 140.). Indessen ist es doch gewiß, daß schon in diesem Zustande, jeder Mensch sein Selbst, seine individuelle Person, sammt allen individuellen dazu gehörigen Bestimmungen Sein nennen könne. Man versteht nämlich unter dem Sein eines Menschen alle Gü-

ter, Vollkommenheiten, und Rechte, die in Beziehung auf eine gewisse Person völlig bestimmet sind, oder womit eine gewisse Person wirklich versehen ist. Nun ist der Mensch mit einigen Gütern, Vollkommenheiten, und Rechten schon von Natur aus, weil er Mensch ist, versehen; andere erwirbt er erst mittels dieser ihm von Natur aus zustehenden Rechte. Jene machen das angeborne, diese das erworbene Sein des Menschen aus. Von dem Sein muß man das Verdienst, die Würdigkeit des Menschen unterscheiden; worunter man jenes versteht, womit der Mensch zwar noch nicht wirklich versehen ist, dessen er aber für würdig gehalten wird.

§. 144.

Zu dem angebornen Sein des Menschen gehören der Körper, die Glieder, die Seele, die Fähigkeiten des Körpers, und der Seele, der Gebrauch der Fähigkeiten des Leibes, und der Seele, die angebornen Rechte der Gleichheit, und Freyheit, und alle daraus fliessenden Rechte. Alles andere, was sich der Mensch mittels des angebornen Seinigen erwirbt, gehört zu dem erworbenen Sein des Menschen.

§. 145.

Daß eine Sache zum Theil mein, zum Theil eines Andern sey, oder daß die nämliche Sache unter verschiedenen Beziehungen mein, und eines Andern seyn könne, ist gar wohl begreiflich, weil zweyen, oder auch mehreren auf die nämliche Sache verschiedene Rechte zustehen können. Daß aber die nämliche Sache zu gleicher Zeit ganz mein, und ganz eines Andern sey, ist unmöglich. Denn, wenn eine Sache ganz mir gehört, ganz mein ist, so bin ich mit derselben versehen. So wenig nun ein Anderer mein Ich ist, so wenig kann die nämliche Sache, die ganz mein ist, auch ganz eines Andern seyn. Wenn eine Sache ganz mein ist, so kann ich ganz

nach Gefallen mit Ausschliessung aller anderen mit derselben disponiren. Würde nun die nämliche Sache auch einem andern ganz gehören, so würde auch er mit Ausschliessung aller anderen, folglich auch mit Ausschliessung meiner mit derselben disponiren können, und so müßte es widersprechende Rechte geben können.

§. 146.

Uiberhaupt sagt man, daß uns etwas verletze, wenn es uns unangenehme Empfindungen verursachet, wenn es unsern Zustand verschlimmert, dasjenige, was unser ist, beschädiget, verdirbt, vermindert, zu Grund richtet, ohne darauf zu sehen, woher alles dieses rühret. So verletzt mich der Stein, an dem ich mich stosse, der Regen, der mir mein Kleid verdirbt, die Mücke, die mich sticht, der Wolf, der mir meine Schaafe frißt. Jede Verminderung des Unsrigen, jede Beschädigung, die wir leiden, ohne darauf zu sehen, woher sie rührt, heißt Beleidigung, Verletzung im weitläufigen Verstande. Im engern Verstande aber heißt nur diejenige Verminderung des Unsrigen, nur diejenige Beschädigung, welche von einem Menschen herrührt, Beleidigung oder Verletzung. Im engsten Verstande endlich heißt Verletzung oder Beleidigung die Beschädigung einer Person. Man kann daher sagen, die Verletzung sey jeder Eingriff in das Seine eines andern, das Seine mag ein angebornes, oder erworbenes seyn. Das Subjekt der Verletzung, d. h. derjenige, welcher verletzt, beleidiget, heißt der Verletzer, Beleidiger; und das Objekt der Verletzung, d. h. derjenige, welcher verletzt oder beleidiget wird, heißt der Verletzte, Beleidigte. Diejenige Handlung, welche Verletzung im engsten Verstande zum Zwecke hat, heißt Angriff: das Subjekt des Angriffs, der Angreiffer; und das Objekt desselben, der Angegriffene. Der Anfang des Angriffs heißt Anfall; das Subjekt des An-

falls, der Anfallende: das Objekt desselben, der Angefallene. Uibrigens ist aus dem Begriffe der Verletzung, oder Beleidigung von selbst auflegend, daß derjenige, der sich nur seines Rechts bedient, Niemanden verletze, oder beleidige.

§. 147.

In Beziehung auf den Gegenstand, auf das Objekt, worin die Verletzung vorgeht, kann sie auf eine zweyfache Art geschehen. Entweder wenn man Jemanden das Seine wirklich entzieht, ganz, oder zum Theil verdirbt; oder aber wenn man Jemanden nur in der Ausübung seines Rechtes, in dem Gebrauche des Seinigen stöhrt. Unstreitig beleidiget mich auch derjenige, der mich hindert von dem Meinigen den gehörigen Gebrauch zu machen, meine Rechte auszuüben; weil das Recht ohne allen Gebrauch, ohne alle Ausübung ganz unnütz ist. Der mich in der Ausübung meines Rechtes hindert, entzieht mir in der That auf die Zeit, als er mich hindert, mein Recht; es ist so viel, als wenn ich es durch diese Zeit gar nicht hätte. Ausser dem aber macht er zugleich einen Eingriff in meine Freyheit, er beleidiget also wirklich. Sieht man auf das Subjekt, welches beleidiget; so ist die Beleidigung, oder Verletzung entweder eine physische, oder eine sittliche. Physisch ist die Verletzung, wenn sie nicht von der Freyheit des verletzenden Subjekts herrührt. Kinder, Rasende, Wahnsinnige, und diejenigen, die aus einem unvermeidlichen Irrthume handeln, beleidigen nur physisch. Sittlich ist die Verletzung, wenn sie von der Freyheit des verletzenden Subjekts herrührt. Die sittliche Verletzung ist entweder eine vorsätzliche, wenn sie mit Wissen und Willen, aus Absicht des verletzenden Subjekts zugefügt wird; oder aber eine unvorsätzliche, wenn sie nur aus Nachlässigkeit, aus Unvorsichtigkeit,

oder aus einem vermeidlichen Irrthume zugefügt wird. Die sittliche Verletzung nennt man auch eine Unbild, ein Unrecht, eine Injurie im weitläuftigen Verstande; denn so heißt alles dasjenige, was ohne Recht geschieht. Im engern Verstande aber heißt nur jene Beleidigung eine Unbild, oder Beschimpfung, die man Jemanden an seiner Ehre zufügt. Die physische Verletzung hingegen wird auch ein Unglück genannt.

§. 148.

Ausser dem Rechte der Gleichheit (§. 140.) und Freyheit von der Unterwürfigkeit (§. 142.) ist auch das Recht der Selbsterhaltung ein angebornes Menschheitsrecht. Der Mensch existirt nicht zwecklos (§. 58.) Er ist sich Selbstzweck, bestimmt nach den Vorschriften der Vernunft zu handeln. Er soll sich so glücklich machen, als möglich, er soll nach seinem wahren Wohl streben, von seinen ihm von Natur zustehenden Fähigkeiten den zweckmässigen Gebrauch machen, um wahre, vernunftmässige Glückseligkeit zu erlangen (§. 59.). Seine Naturtriebe nöthigen ihn dazu. Seine Vernunft gibt ihm Mittel dazu an die Hand. Er hat auch Kraft, und Vermögen dazu erhalten. Alles dieses bewerkstelligen zu können, muß man existiren. Es ist daher kein Zweifel, daß der Mensch schon vermöge seiner Natur verbunden sey, sich selbst zu erhalten, und alles dasjenige zu vermeiden, was seiner Existenz Schaden, oder Schmerzen verursachen könnte (§. 115.). Wenn aber der Mensch verbunden ist, sich selbst zu erhalten; so muß er auch das sittliche Vermögen, das Recht sich selbst zu erhalten haben, (§. 85.) welches, da es aus einer Verbindlichkeit entspringt, kein freyes, sondern ein verbindliches Recht ist. Wer das Recht zum Endzwecke hat, muß das Recht zu den dazu nothwendigen Mitteln haben (§. 58.). Wenn daher das Recht auf die äussern

Güter, das Sicherheits- Vertheidigungs- Zwangs- und Kriegsrecht nothwendige und schickliche Mittel sind sich selbst zu erhalten, so werden auch diese Rechte dem Menschen zustehen.

§. 149.

Unter Sachen, oder äussern Gütern überhaupt versteht man all dasjenige, was uns zu irgend einem Gebrauche nützlich, und keine Person ist. Man sagt, was keine Person ist. Denn unstreitig sind die Menschen die nützlichsten Geschöpfe für den Menschen. Allein, man unterscheidet sie von Sachen, oder äussern Gütern. Weil sie als sittliche, und vernünftige Wesen Zwecke an sich selbst sind, und Niemand berechtiget ist, sie wider ihren Willen zum Werkzeuge seines eigenen Wohls herabzuwürdigen. Daß das Recht auf äussere Güter ein dem Menschen angebornes Recht sey, ist daraus begreiflich; weil die Erfahrung lehret, und auch schon aus der körperlichen Beschaffenheit der Menschen erklärbar ist, daß es dem Menschen unmöglich sey, sich ohne äussere Güter z. B. Speise, Trank u. d. gl. zu erhalten. Nun aber hat der Mensch die Verbindlichkeit, und das Recht sich selbst zu erhalten (§. 148.) also auch das Recht auf die äussern Güter *). Aber nicht blos auf die zur Selbsterhaltung unentbehrlichen äussern Güter hat der Mensch das Recht, sondern auch auf diejenigen, welche zu seiner Vervollkommenung, zu seinem Vergnügen, und zur Bequemlichkeit zuträglich sind; weil auch das Daseyn dieser Güter nicht zwecklos, und der Mensch nicht blos zur Selbsterhaltung, sondern auch zu einer angenehmen Selbsterhaltung verbunden, auch der Vervollkommenung, des Vergnügens fähig ist.

*) Daraus aber, daß das Recht auf äussere Güter ein angebornes, folglich ein allen Menschen zustehendes Recht ist, folgt noch nicht, daß

auch das Eigenthumsrecht ein angebornes Recht sey. Dieses letztere ist ein erworbenes Recht, ein Recht der Menschen, aber nicht ein Recht der Menschheit. Es setzt Thathandlungen voraus, ist nicht absolut vorhanden, wie an einem andern Orte wird gezeiget werden.

§. 150.

Unter der Sicherheit versteht man denjenigen Zustand, in welchem dem Menschen keine wahrscheinliche Uibel bevorstehen, in welchem der Mensch kein bevorstehendes Uibel zu befürchten hat. Der Sicherheit ist die Gefahr entgegen gesetzt, ein Zustand, wo dem Menschen wahrscheinliche Uibel bevorstehen. Das Sicherheitsrecht ist das Recht dem wahrscheinlich bevorstehenden Uibel vorzubeugen, nicht zudulden, daß man beleidiget, verletzt werde. Es ist ein dem Menschen angebornes Recht; weil es ein nothwendiges Mittel ist sich, und das Seinige zu erhalten. Hätte der Mensch dieses Recht nicht, so wäre es ihm unmöglich sich selbst, und das Seinige zu erhalten, wozu er doch berechtiget, und verpflichtet ist. (§. 148.). Er müßte dulden, daß man ihn beleidige, verletze, ihm das angeborne, und erworbene Seinige (§. 144.) entziehe, verderbe, vermindere, ihn in der Ausübung seiner Rechte störe, ihn verstümmle, ja so gar sein Leben nehme. Nun aber hat er das Recht sich und das Seinige zu erhalten, folglich auch das Sicherheitsrecht. Dieses Recht setzt nicht eben schon gegenwärtige, nahe bevorstehende Uibel voraus. Es ist genug, daß man wisse, eine Gefahr überhaupt sey vorhanden, sie sey wahrscheinlich. Es ist genug, daß man wisse, es gebe Menschen, welche zu schaden pflegen *).

*) Man wird daher, ohne in Jemanden insbesondere ein Mißtrauen zu setzen, berechtiget seyn, seine Wohnung zu verschliessen, sie fester zu

bauen, mit Gräben umzugeben, sich ein zahlreiches Gesinde zu halten, um sich zu bewachen, bewaffnet einher zu gehen, u. d. gl. Wird dieses auf ganze Nationen angewendet, so ergibt sich daraus das Recht Festungen anzulegen, Soldaten und Armeen zu errichten, die Gränzen zu bewachen, u. d. gl.

§. 151.

Im Falle eines wirklichen Angriffs, oder Anfalls (§. 146.) tritt der Gebrauch des Vertheidigungsrechts ein. Unter der Vertheidigung versteht man eine Handlung, wodurch man gegenwärtige, bereits vorhandene Verletzungen und Beleidigungen abzuwehren, und hindan zu halten sucht. Und das Vertheidigungsrecht ist das Recht bereits vorhandene Beleidigungen, gegenwärtige Angriffe von sich, und dem Seinigen abzuwehren. Es ist ein natürliches dem Menschen angebornes Recht; weil ohne dieses Recht der Mensch die an ihn, und an das Seinige gewagten Angriffe aushalten, die ihm zugefügten Beleidigungen ertragen, und geduldig zusehen müßte, daß er um all das Seinige, erworbene, und angeborne, folglich um seine Gliedmassen, um seine Gesundheit, und sogar um sein Leben gebracht würde. Nun aber hat der Mensch schon das Recht erst nur bevorstehende Uibel hindan zu halten (§. 150.) er hat zugleich das Recht sich selbst und das Seinige zu erhalten (§. 148—149.). Folglich hat er gewiß auch das Vertheidigungsrecht, das ein Mittel dazu ist. In der That ist auch dieses Recht dem Menschen so natürlich, daß es sich so gar unwillkürlich äussert. Das Vertheidigungsrecht ist zwar eine Folge des Sicherheitsrechts Indessen ist es im Grunde doch von demselben unterschieden. Denn das Sicherheitsrecht äussert sich schon bey entfernten, noch ungewissen, bevorstehenden Gefahren. Das Vertheidigungsrecht hingegen äussert sich bey dem

wirklichen Angriffe. Uibrigens kann die Vertheidigung schädlich und unschädlich seyn. Unschädlich ist sie, wenn durch dieselbe dem Angreiffer gar kein Uibel zugefügt wird, z. B. wenn ich dem wider mich geführten Streiche ausweiche, meinen Schild vorhalte, dem Angreiffer die Waffen aus den Händen winde, u. d. gl. Schädlich hingegen ist sie, wenn dadurch dem Angreiffer ein Uibel zugefügt wird, z. B. wenn man dem Angriffe nicht anders widerstehen kann, als daß man den Angreiffer verwundet.

§. 152.

Unter dem Zwange im weitläuftigen Verstande, versteht man jede bedingte Nothwendigkeit, in die Jemand versetzt wird, gewisse Handlungen zu unternehmen, andere zu unterlassen. Der Zwang in dieser Bedeutung genommen wird durch jede Vorstellung des Guten, oder Bösen, durch jede mit einer Handlung verknüpfte Belohnung, oder Strafe bewirkt. In diesem Verstande sagt man, daß uns die Gesetze zwingen. Unter dem Zwange im engern Verstande, versteht man jede Handlung, wodurch Jemand in eine unbedingte Nothwendigkeit versetzt wird, ohne ihm dadurch ein Uibel zuzufügen. Z. B. Wenn man einem Wahnsinnigen Fesseln anlegt. Unter dem Zwange in dem engsten und eigentlichen Verstande endlich, (wie er hier genommen wird) versteht man jede gewalthätige Handlung, wodurch Jemanden ein Uibel zugefügt wird, oder auch das Uibel selbst, das Jemanden zugefügt wird. Das Zwangsrecht ist das Recht, Jemanden physische Uibel zuzufügen, um die Beleidigung den Angriff abzuwehren, oder Gewalt mit Gewalt abzutreiben. Auch das Zwangsrecht ist ein natürliches, dem Menschen angebornes Recht. Denn der Mensch hat das Recht sich, und das Seinige zu erhalten (§. 148—149.) d. h. er

hat Kraft der natürlichen, oder Vernunftgesetze ein sittliches Vermögen dazu; da nun die Gesetze der Vernunft für alle vernünftige Wesen gleichlautend sind, indem die Vernunft sich selbst nicht widersprechen kann; so kann Kraft eben dieser Vernunftgesetze, welche dem Einen das sittliche Vermögen, sich und das Seinige zu erhalten, verleihen, kein Anderer das sittliche Vermögen haben, ihm darinn hinderlich zu seyn. Vielmehr ist es allen Andern sittlich unmöglich etwas dagegen zu unternehmen. Aber eben dadurch ist es jedem, der in diesem seinem Rechte gekränkt wird, sittlich möglich, alle etwann dagegen gemachte Unternehmungen, und wenn es nicht anders seyn kann, allenfalls auch mit Gewalt, mittels Zufügung eines Uibels, aus dem Wege zu räumen, und hindanzuhalten. Freylich soll, und darf man Niemanden ein Uibel zufügen. Allein, wenn dadurch grössere Uibel hindangehalten werden: so wird man auch dazu berechtiget seyn; weil das kleinere Uibel wenn es ein grösseres verhindert, zu einem Gut wird (§. 34). Die Summe des Guten wird zwar durch den Zwang nicht vermehrt. Allein, es kann die Summe des Uibels dadurch vermindert werden, und so oft dieses vermittels des Zwanges geschieht, wird man auch dazu berechtiget seyn. Man unterscheidet das Zwangsrecht in ein inneres, und in ein äusseres. Wenn nach angestellter Untersuchung, nach Erwägung aller Umstände, mir meine Vernunft, mein Gewissen sagt, daß es besser sey, wenn ich den Zwang anwende, als unterlasse, so habe ich ein inneres Zwangsrecht. Wenn aber der Fall so beschaffen ist, daß andere Menschen ihrer Uiberzeugung nach mich in der Anwendung des Zwanges nicht stören zu können glauben; dann habe ich ein äusseres Zwangsrecht. Meinen dürftigen Schuldner zur Zahlung anzuhalten, habe ich zwar ein

äusseres Zwangsrecht; weil andere Menschen es einsehen, und überzeugt sind, daß auch der dürftige Schuldner seinen Gläubiger bezahlen soll. Allein, ein inneres Zwangsrecht habe ich dazu nicht; wenn ich etwann die mir schuldige Summe leicht entbehren könnte, der Schuldner aber durch Abführung derselben in eine sehr bedenkliche Lage versetzt würde. Es kann also seyn, daß man ein äusseres Zwangsrecht habe, ohne ein inneres zu haben, und umgekehrt.

153.

Man ist zum Zwange nur dann berechtiget, wenn durch denselben grössere Uibel verhindert werden (§. 152.). Man könnte daher für die Anwendung des innern Zwangsrechts folgende Hauptregel aufstellen: So oft die Anwendung des Zwangs dem Endzwecke der Schöpfung (§. 59.) dem Ausspruche der Vernunft, und des Gewissens gemäß ist, ist man dazu berechtiget. Daraus ergeben sich unmittelbar folgende zwo Regeln: I. Pflichten, die so beschaffen sind, daß aus der Vernachlässigung derselben mehr Uibels entstehen würde, als aus der Anwendung des Zwangsrechts, können erzwungen werden. II. Pflichten hingegen die so beschaffen sind, daß aus deren Vernachlässigung, weniger Uibels entstehen würde, als aus der Anwendung des Zwangsrechts, können nicht erzwungen werden. Die Wahrheit dieser Regeln ist aus den Collisionsregeln, daß immer das grössere Gut dem kleinern, und das kleinere Uibel dem grössern vorgezogen werden müsse, (§. 34. u. 88.) einleuchtend. Für die Anwendung des äussern Zwangsrechts aber kann man folgende bestimmtere Regeln aufstellen: 1) Wider den Beleidiger (§. 146. u. 147.) hat das Zwangsrecht statt. 2) Wider denjenigen aber, der uns nur nicht vervollkommenet, hat das Zwangsrecht nicht statt. Die

Die

Die Richtigkeit dieser Sätze ergibt sich aus dem nächsten Endzwecke und Begriffe des Zwangsrecht (§. 152.) aus der Nothwendigkeit, daß Beleidigungen unterbleiben, und aus der Gewißheit, daß sie allezeit unterbleiben können. Aus dem nächsten Endzwecke, und schon selbst aus dem Begriffe des Zwangsrechts; weil dieses das Recht ist, Jemanden Uibel zuzufügen, um den gewagten Angriff, die Beleidigung mit Gewalt hindanzuhalten. Aus der Nothwendigkeit, daß Beleidigungen unterbleiben, weil es sowohl zur Erhaltung der einzelnen Menschen, als ganzer Gesellschaften schlechterdings nothwendig ist, daß die Beleidigungen unterbleiben, und wenn sie gewagt werden, nicht ungeahndet gelassen werden. Aus der Gewißheit, daß die Beleidigungen allezeit unterbleiben können; weil, wenn man Jemanden Gewalt anthut, damit er nicht beleidige, man sich nie der Gefahr aussetzt, ihn zu etwas physisch, oder sittlich unmöglichen zu zwingen; indem Jeder, der Stärkste, wie der Schwächste, Kräfte genug hat, Beleidigungen, und zwar gegen alle Menschen zugleich zu unterlassen. Wider denjenigen, der uns nur nicht vervollkommenet, hat das Zwangsrecht nicht statt; weil ein solcher uns nicht beleidiget, er gibt uns nur nichts von dem Seinigen. Wollte man ihn dazu zwingen, daß er uns etwas von dem Seinigen gebe; so würde man sich der Gefahr aussetzen, ihn zu etwas physisch, oder moralisch unmöglichen zu zwingen; weil man sich leicht überreden könnte, dafür zu halten, daß er dasjenige, was wir von ihm zu erhalten wünschen, habe, das er doch in der That nicht hätte; oder es zwar hätte, aber andere weit wichtigere Vorkehrungen damit zu machen habe, die nur ihm allein bekannt seyn können. Zudem wäre der Zwang in diesem Falle auch nicht nothwendig; weil es andere weit schicklichere Mittel gibt, andere zu unserer Vervoll-

kommenung zu bewegen. Endlich kann ja der Mensch immer noch als existirend gedacht werden, wenn er auch von andern nicht vervollkommenet wird. Dahingegen auf der andern Seite die natürliche Unabhängigkeit unter den Menschen gänzlich verschwinden würde, seine Handlungen nach eigenem vernünftigen Ermessen einzurichten, wenn uns andere zu ihrer Vervollkommenung zu zwingen berechtiget wären.

§. 154.

Indessen, wenn ich mich in der äussersten Noth befände, wenn mir gar kein Rettungsmittel übrig wäre, wenn ich umkommen müßte, könnte ich nicht wenigstens in diesem Falle den Hartherzigen, den mein Elend, mein Flehen nicht zu rühren vermag, auch mit Gewalt anhalten, mir etwas von dem Seinigen zu geben? Vorausgesetzt, daß sich der Andere nicht in dem nämlichen Nothfalle befindet, muß diese Frage allerdings bejahet werden. Denn auch das Leben eines einzigen Menschen hat einen so grossen Werth, daß selbst nach den natürlichen Empfindungen, auch ohne die Vernunft zu Rathe zu ziehen, es alle Menschen für ein kleineres Uibel halten müßten, daß Einer eines äussern Guts entbehre, als daß ein Mensch darüber umkommen müßte, besonders, wenn man bedenkt, daß die Güter zur Erhaltung sind geschaffen worden, daß das Eigenthum als eine menschliche Einrichtung dem den Gütern von der Schöpfung ausgesetzten Zwecke nicht entgegen seyn kann. Die Sicherheit des Eigenthums, so gemeinwichtig sie auch ist, hat bey dieser Behauptung um so weniger zu fürchten, je seltener solche äusserste Nothfälle sich ereignen können. Noch einleuchtender wird dieses, wenn man bedenkt, daß ein solcher, der mir in dem äussersten Nothfalle das einzige Rettungsmittel verweigert, mich in der That in meinem Selbsterhaltungsrechte stört, ein feindseliges Be-

tragen gegen mich annihmt, zu einem Feinde wird, der sich der Erhaltung meines Lebens widersetzt, und also wirklich beleidiget, wider den Beleidiger aber hat man das Zwangsrecht (§. 153.). Sollte sich aber der Andere in dem nämlichen äussersten Nothfalle mit mir befinden, so hätte ich kein Recht ihn zu zwingen, mir das einzige Rettungsmittel zu überlassen; weil hier beyderseits sich um die Selbsterhaltung handelt, deren Werth im Allgemeinen nicht anders als gleich angenommen werden kann; denn wer sollte entscheiden, an wessen Erhaltung mehr gelegen sey? Wenn aber beyderseits die Gründe gleich sind, ist keine Ursache einer Veränderung da.

§. 155.

Rechte, die uns in Rücksicht anderer Menschen zukommen, werden gewöhnlich in vollkommene und unvollkommene eingetheilt. In deren Erklärung sind die Schriftsteller nicht einig. Wenn man keine blosse Nominal- sondern eine Realerklärung davon geben will, so muß man sagen: ein vollkommenes Recht sey dasjenige, das sich in dem Seinigen des Menschen gründet; jenes Recht aber, das sich in dem Verdienste, in der Würdigkeit des Menschen gründet, in dem, was dem Menschen noch nicht wirklich zugehört, sondern dessen er nur erst für würdig gehalten wird, sey ein unvollkommenes Recht.

§. 156.

Gewöhnlicher ist diese Erklärung: Ein vollkommenes Recht sey jenes, das mit dem Zwangsrechte verknüpft ist, oder das man mittels des Zwanges durchzusetzen berechtiget ist. Ein unvollkommenes Recht aber sey jenes, das man mittels des Zwanges durchzusetzen nicht berechtiget ist. Diese zwo Erklärungen lassen sich gar wohl miteinander vereinigen. Denn das

Zwangsrecht hat man wider denjenigen, welcher beleidiget (§. 153.). Jemanden beleidigen heißt ihm das Seinige entziehen (§. 147.). Man kann daher gar wohl sagen, ein vollkommenes Recht sey dasjenige, das sich in dem Seinigen des Menschen gründet. Wenn mir hingegen Jemand nur das versagt, dessen ich würdig bin, das aber noch nicht mein ist; so beleidiget er mich nicht, er vervollkommenet mich nur nicht; wider einen solchen aber hat man kein Zwangs- folglich auch kein vollkommenes Recht. Zudem kann es geschehen, daß man ein vollkommenes Recht habe, ohne es mit Zwang durchzusetzen berechtiget zu seyn; weil vielleicht höhere Pflichten die Anwendung des Zwanges verbieten. So wie die uns gegen andere Menschen zustehende Rechte in vollkommene, und unvollkommene eingetheilt werden, werden auch die Pflichten gegen andere Menschen in vollkommene, und unvollkommene eingetheilt. Pflichten, die dem vollkommenen Rechte eines Andern entsprechen, heissen vollkommene, oder Zwangspflichten: Pflichten hingegen, welche dem unvollkommenen Rechte eines Andern entsprechen, heissen unvollkommene, oder Liebespflichten. Diese Eintheilung der Pflichten betrift keineswegs die Pflichten gegen Gott, oder gegen sich selbst, sondern bloß die Pflichten gegen andere Menschen; weil der Grund dieser Eintheilung das Seinige des Menschen ist; dieses aber kann nur in Hinsicht auf andere Menschen in Betracht kommen. Ausserdem können ohnehin die Pflichten gegen Gott, oder gegen sich selbst, so lange sie blos solche sind, nicht erzwungen werden, wie an einem andern Orte wird gezeuget werden.

§. 157.

Alle vollkommene Pflichten sind in dem Satze enthalten: Beleidige Niemanden, oder: Laß Jedem das Seinige: weil sie sich alle zuletzt in dem Seinigen des

Menschen gründen. Sie sind also verneinende Pflichten, weil sie in Unterlassungen bestehen. Alle unvollkommenen Pflichten sind in diesem Satze enthalten: vervollkommene Andere: Bestrebe dich Andern nützlich zu seyn; befördere das Wohl Anderer; weil diese Pflichten nicht in dem Seinigen des Menschen, sondern in dessen Würdigkeit, und Verdienst sich gründen *). Sie sind also bejahende Pflichten, weil sie nur durch Handlungen erfüllt werden können. Der wichtigste Unterschied zwischen den vollkommenen, und unvollkommenen Pflichten besteht darinn, daß jene erzwungen werden können: nicht aber diese. Bey jenen tritt eine grössere Sanktion ein, als bey diesen: nämlich der Zwang. Und darin mag die Ursache liegen, warum man jene Pflichten, die erzwungen werden können, vollkommene; jene, die nicht erzwungen werden können, unvollkommene nennt. Innere Beweggründe diesen Pflichten Genüge zu leisten, sind für beyde Arten der Pflichten, da. Nur, daß die vollkommenen ausser dem auch noch erzwungen werden können. — Der Grund dieses Unterschiedes scheint a) in der Nothwendigkeit, und in der Gewißheit, daß die vollkommenen Pflichten erfüllet werden können, zu liegen. Zur Aufrechthaltung des menschlichen Geschlechtes ist es auf der einen Seite schlechterdings nothwendig, daß Niemand beleidiget, daß Jedem das Seinige gelassen werde. Auf der andern Seite aber ist es gewiß, daß die vollkommenen Pflichten von Jedermann, und gegen Jedermann, unter allen Umständen erfüllt werden können; weil sie in der blossen Enthaltung von der Beleidigung bestehen. Anders verhält es sich bey den unvollkommenen Pflichten. Deren Erfüllung ist weder schlechterdings nothwendig; weil der Mensch immer noch als existirend gedacht werden kann, wenn er auch von seinen Mitmenschen nicht vervollkommenet wird; noch

auch gewiß; weil nur Jeder für sich im Stande ist, zu beurtheilen, ob es ihm physisch, ob es ihm moralisch möglich sey, Andere zu vervollkommenen. Wollte man ihn dazu zwingen, so würde man Gefahr laufen ihn zu etwas physisch, oder moralisch unmöglichen anzuhalten. Die Erfüllung einiger Pflichten scheint auf der einen Seite so nothwendig, und auf der andern Seite so leicht zu seyn, daß man versucht wird, sie für vollkommene zu halten, da sie doch bey genauer Uiberlegung der Umstände unvollkommene Pflichten befunden werden. Daher ist es, daß von den Schriftstellern über gewisse Pflichten noch gestritten wird, ob sie vollkommene, oder unvollkommene seyn. Daher ist es auch, daß einige Nationen gewisse Pflichten für vollkommene erklären, da sie bey andern nur für unvollkommene gehalten werden. **).

*) Schmalz in seinem reinen Naturrechte stellt für die vollkommenen Pflichten diesen Grundsatz auf: Behandle die Menschheit weder in dir, noch in andern, je als blosses Mittel; und für die unvollkommenen diesen: Behandle die Menschheit in dir, und in andern als Zweck. Vollkommene Pflichten nennt er diejenigen, die keine Ausnahme zulassen; weil sie allezeit, und gegen Jedermann erfüllt werden können; unvollkommene aber nennt er diejenigen, die eine Ausnahme gestatten; weil sie nämlich nicht allezeit erfüllet werden können.

**) Es gibt Schriftsteller b), welche den Unterschied zwischen den vollkommenen, und unvollkommenen Pflichten gar nicht anerkennen wollen. Alle Pflichten, sagen sie, seyn vollkommene Pflichten; weil auch die so genannten unvollkommenen Pflichten wahre, und eben so starke Pflichten sind, wie die vollkommenen. — Daran zweifelt Niemand, daß auch die unvollkommenen Pflichten wahre, und eben so starke Pflichten seyn, wie die vollkommenen;

ja es wird so gar zugegeben, und ist nicht schwer zu zeugen, daß manchmal der Uibertreter einer sogenannten unvollkommenen Pflicht schändlicher handle, als der Uibertreter einer vollkommenen Pflicht. Auch wird zugegeben, daß dieser Unterschied der Pflichten für deu rechtschaffenen Mann, der jede seiner, ihm obliegenden Pflichten, auf das genaueste zu erfüllen bemühet ist, überflüssig sey. Allein, dessen ungeachtet ist dieser Unterschied doch gegründet, und in mehr als einer Rücksicht vom wichtigen Nutzen, und zwar nicht nur um die Gränzen des strengen Naturrechts zu bestimmen, sondern auch in Hinsicht auf das Völker- und innere Staatsrecht. Zudem gibt es ja laut Erfahrung Menschen, die eben nicht zu gewissenhaft in Erfüllung ihrer Pflichten sind, auf welche die inneren Beweggründe die Pflichten zu erfüllen, zu wenig wirken: aber den Zwang ausserordentlich fürchten; und für diese ist der angegebene Unterschied der Pflichten nicht ohne Nutzen.

Die meisten Schriftsteller lassen den Unterschied der voll- und unvollkommenen Pflichten zwar zu; sind aber in den Gründen dieses Unterschiedes nicht einig. Nur einige anzuführen: Pufendorf c) gründet diesen Unterschied darauf 1) weil die Erfüllung einiger Pflichten in der menschlichen Gesellschaft unumgänglich nothwendig, anderer nur nützlich ist; 2) weil die vollkommenen Pflichten meistens aus Verträgen entstehen. Wolf d) sagt. Die Pflichten andere zu vervollkommnen, können nicht erzwungen werden; 1) weil es nicht gewiß ist, ob der Andere dazu verpflichtet sey, und 2) weil sie nur allgemeine Pflichten seyn, die nicht auf ein gewisses Individuum gehen. Sulzer e) sagt, 1) diejenigen sittlichen Pflichten sind vollkommene, welche ganz unumstößlich gewiß und allgemein bekannt sind. Diejenigen aber, von denen ein jeder Mensch nur selbst urtheilen kann, sind unvollkommene. 2) Eine Pflicht,

die zu einem Gesetz gemacht werden kann, ist eine vollkommene; eine Pflicht aber, die niemals durch ein Gesetz befohlen werden kann, ist eine unvollkommene. Feder f) sagt: 1) Nur allein äussere Pflichten können vollkommene Pflichten seyn; weil es nicht recht seyn kann, etwas mit Gewalt erzwingen zu wollen, was man nicht einmal zu beobachten, oder zu beurtheilen im Stande ist. 2) Aber nicht alle äussere Pflichten, sondern nur diejenigen können erzwungen werden, die wichtig genug sind, um auch das Uibel des Zwanges abgerechnet, noch für eine Beförderung des Guten gehalten werden zu können. Denn der Zwang ist ein Uibel. Die Anwendung desselben kann nur in so fern gerechtfertiget werden, als dadurch grössere Uibel hindangehalten werden. Höpfner g) sagt, der Grund des Unterschiedes liege in der natürlichen Menschengleichheit. Alle Menschen hätten von Natur aus gleiche Rechte; Einer sey Mensch, wie der Andere. Ich dürfe dem Andern das thun, was er mir thut; ich dürfe das gegen ihn unterlassen, was er gegen mich unterläßt, nicht mehr, nicht weniger. Will daher Jemand meine Vollkommenheiten vermindern, so wäre ich befugt die seinigen zu verringern, um ihn abzuhalten. Weigert sich hingegen Jemand etwas zu meinen Vollkommenheiten hinzuzufügen; so wäre ich eben dieses ihm zu verweigern berechtiget.

a) Nach Garve Anmerk. zu Fergusons Grundsätzen der Moral Seite 414. u. folg. Dann in den Anmerk. zu Ciceros Büchern von den Pflichten zu dem ersten Buche Seite 98. u. folg. b) Dahin gehören Christian Thomasius Fundamenta jur. nat. et gent. lib. 1. cap. 5. §. 23. 24. Felice in seinen leçons de droit de la nature. Besecke Entwurf eines Lehrbuchs der natürlichen Pflichten, u. a. m. c) De jur. nat.

et gent. lib. I. cap. 7. §. 7. d) Philosophia pract. univ. p. I. §. 234. e) In seinen vermischten philosophischen Schriften. f) In seinen Unters. über den menschl. Willen 3ter Theil §. 42. g) In seiner ersten Abhandlung, welche der fünften Auflage seines Naturrechts von 1790. als ein Anhang beygebunden ist; wo er noch mehrere Schriftsteller über diesen Gegenstand anführt, und deren Meinungen prüft.

§. 158.

Rechte, welche allen Menschen ohne Unterschied zukommen, heissen gemeinschaftliche Rechte. Jene Rechte hingegen, die nur einem, oder einigen zukommen, heissen eigene Rechte. Nach dieser Erklärung sind die ursprünglichen, unbedingten, angebornen Rechte der Menschen, die Menschheitsrechte, gemeinschaftliche Rechte; weil sie allen Menschen als Menschen zukommen. Die bedingten natürlichen Rechte aber sind eigene Rechte; weil sie nur denjenigen zukommen, welche gewisse Thathandlungen unternommen haben *). Indessen können auch die unbedingten natürlichen Rechte, weil sie auch jedem Menschen insbesondere zukommen, in so fern eigene; die bedingten aber, in so fern sie allen denjenigen zukommen, welche die nämlichen Thathandlungen unternommen haben, auch gemeinschaftliche Rechte genannt werden.

*) Von dem, was Jemanden eigen ist, kann er alle andern ausschliessen. Daher haben Einige geglaubt, man könne das Seinige des Menschen erklären; es sey dasjenige, wovon er andere ausschliessen kann. Allein man kann vielmehr sagen, der Mensch könne andere von einer Sache ausschliessen, weil sie sein ist, als die Sache ist sein, weil er andere davon ausschliessen kann.

§. 159.

Friede heißt der Zustand, in dem die Menschen kein thätiges Bestreben äussern einander Uibel durch Gewalt zuzufügen. Krieg heißt der fortdaurende Zustand, in welchem die Menschen ein thätiges Bestreben äussern einander Uibel durch Gewalt zuzufügen. Kurze, vorübergehende Beleidigungen pflegen nicht Krieg genannt zu werden. Zum Begriffe des Krieges ist es nicht nöthig, daß er von Obern geführt werde, wie Bynkershöck glaubt; weil es eine ganz andere Frage ist, was der Krieg sey, und von wem er geführt werde; weil man den Krieg in einen öffentlichen und privaten eintheilt, und der letztere nicht von Obern geführt wird. Auch ist die wirkliche Zufügung der Uibel zum Begriffe des Kriegs nicht nothwendig; weil man sagt, daß Krieg geführt werde, wenn auch noch kein Angriff geschehen, oder auch ein Waffenstillstand auf eine kurze Zeit geschlossen worden ist. Aber das thätige Bestreben zur Gewaltthätigkeit ist zum Begriffe des Kriegs wesentlich. Wenn man einander blos durch List, Betrug und Schmeicheley zu schaden sucht; so nennt man dieß keinen Krieg. Zwar wird auch im Kriege List, Betrug, Verstellung u. d. gl. gebraucht. Allein dieses nur, um desto nachdrücklicher Gewalt ausüben zu können. Daraus ist abzunehmen, worinn sich ritterliche Spiele, Tourniere, Lustlager und andere Uebungen der Truppen vom Kriege unterschieden. Das Kriegsrecht ist das Recht, ein thätiges Bestreben zu äussern, einem andern fortdaurend Uibel mit Gewalt zuzufügen. Es ist ein dem Menschen zustehendes Recht: weil es ein Mittel ist, sich und das Seinige zu erhalten, wenn das Sicherheits- Vertheidigungs- und Zwangsrecht nicht zureicht.

Auch das Strafrecht d. i. das Recht Uibel als abschreckende Beweggründe mit bösen Handlungen zu verknüpfen um davon abzuhalten; ist ein dem Menschen von Natur aus, zustehendes Recht. Denn im Falle eines Angriffs, einer wirklichen Beleidigung hat man zwar das Vertheidigungs- und das Zwangsrecht, um die Beleidigung abzuwehren, und sie aufhören zu machen. Allein man hat zugleich auch das Sicherheitsrecht, um sich für die Zukunft vor Angriffen und Beleidigungen sicher zu stellen. Dazu ist nothwendig dem Angreiffer, dem Beleidiger den Willen, oder allenfalls auch die Kräfte zu benehmen, für die Zukunft zu schaden. Dieses geschieht durch die Verknüpfung eines Uibels als eines abschreckenden Beweggrundes mit der Beleidigung. Würde der Beleidiger, z. B. der Dieb wissen, daß ihm, im Fall der Betretung weiter nichts geschieht, als daß ihm das Gestohlene abgenommen werde: so würde er die Beleidigung, den Diebstahl, als ein Spiel ansehen, wobey er zwar auf den Fall der Nichtbetretung gewinnen, aber nie etwas verlieren kann. Um ihm nun auch den Willen zur künftigen Beleidigung zu benehmen, und sich sicher zu stellen, ist Strafe nothwendig. Deren nächster Zweck, wie sich von selbst ergibt, Abhaltung ist. Abhaltung des Beleidigers, und Abhaltung Anderer, denen etwann die Lust zu beleidigen ankommen dürfte. Jene heißt Besserung, diese Abschreckung, die man auch Beyspiel nennt. Wird durch die Strafe dem Beleidiger der Wille zu beleidigen benommen, so ist er sittlich gebessert. Müssen ihm aber die Kräfte zu beleidigen benommen werden, so ist er nur physisch gebessert. Abhaltung also, oder Besserung und Beyspiel sind der eigentliche und nächste Zweck der Strafe, welche als ein Uibel nur in so fern gerechtfertiget werden kann, als

dadurch grössere Uibel verhütet, und hindangehalten werden.

§. 160.

Wenn man unter dem Stande der Natur nicht den Stand der Wildheit, und Vernunftlosigkeit versteht; so läßt es sich unmöglich behaupten, daß er ein Stand des Krieges Aller gegen Alle sey *). Denn, schon vermöge seiner Natur muß sich der Mensch zu erhalten, seine Existenz glücklich zu machen, und alles zu vermeiden suchen, was seiner Existenz Schaden, oder Schmerzen verursachen könnte. Diesen Zweck zu erreichen, ist er gezwungen, die Mittel anzuwenden, welche ihm die Natur an die Hand gibt. Vermöge seiner natürlichen Triebe ist er genöthiget in Gesellschaft mit Menschen zu leben, die mit ihm gleiche Begierden und gleiche Abneigungen haben. Alles beweiset ihm, daß er sich aller Handlungen enthalten soll, welche entweder unmittelbar, oder erst durch ihre Folgen seinem Wesen schaden, oder seiner Glückseligkeit hinderlich seyn könnten. Dieß ist die natürliche Quelle der Mässigkeit, der Herrschaft über seine Leidenschaften, der Mässigung, die dem Menschen in jeder Lage so nöthig ist. Seine Vernunft zeigt ihm bald, daß die übrigen Menschen, wo nicht zu seiner Erhaltung, doch zu seinem Wohlstande und Vergnügen nothwendig seyn; sie beweiset ihm, daß er verbunden sey, sich mit dem Wohl derjenigen zu beschäftigen, deren er zu seinem eigenen Wohl bedarf, und daß unter allen erschaffenen Wesen keines für den Menschen so nothwendig sey, als der Mensch. Also selbst seines eigenen Besten wegen soll der Mensch die übrigen Menschen schon vermöge seiner Natur vielmehr lieben, als bekriegen. Wenn sich der Mensch dem Bösen überläßt, so kömmt es nicht von seiner Natur, sondern blos daher, daß er sich falsche Ideen vom Glücke, vom Nutzen, von seinem

Wohl gemacht hat. Die Beleidigungen, die Verbrechen, die Laster, die Zerrüttungen, unter denen die Menschen seufzen, verdanken sie weit mehr ihrer schlechten Unterweisung, und einer bösen Leitung, als ihrer natürlichen Verderbniß. Sind gleich die Leidenschaften, die den Menschen zu so manchem verleiten, demselben natürlich; so ist doch die schlechte Anwendung derselben seiner Natur zuwider. Kurz der Naturstand des Menschen ist vielmehr ein Stand des Friedens, als des Krieges; und zwar um so mehr, weil um von der einen Seite zum Kriege berechtiget zu seyn, von der andern Seite Beleidigungen, also Thathandlungen müßten unternommen worden seyn, die im absoluten Naturstande nicht vorhanden sind.

*) Thomas Hobbes, ein Engländer behauptete a) zwar, daß der Naturstand der Menschen ein Zustand immerwährender Gewaltthätigkeiten, eines Krieges Aller gegen Alle sey. Sein Raisonnement ist folgendes, er sagt: Die Menschen haben von Natur aus das Vermögen einander zu schaden, und immerwährende Gewaltthätigkeiten gegen einander auszuüben; sie haben aber auch den Willen dazu. Das Vermögen zu erweisen, sagt er; die Menschen wären von Natur aus einander an Kräften gleich; und gesetzt auch, einer wäre dem andern an der Stärke der Sehnen überlegen: so wird bey diesem die Arglist diesen Mangel ersetzen. Jeder Mensch sey stark genug den andern zu ermorden, wenn gleich nicht durch Uibermacht der physischen Kräfte, doch durch List, Betrug, Gift. Den Willen zu erweisen, sagt er: in einem solchen Zustande gebe es immerwährende Anlässe zu Streitigkeiten, und Gewaltthätigkeiten; 1) weil immer einer mit dem andern wetteifert, klüger seyn, und seine Meinungen gegen die übrigen durchsetzen will, wor-

aus wegen Verschiedenheit der Denkart, und wegen Unbiegsamkeit im Nachgeben natürlich Widersprüche, und Streitigkeiten entstehen; 2) weil einer vor dem andern sich bestrebt Vorrechte und Vorzüge gegen die übrigen zu behaupten, die sie nicht zugeben wollen; 3) weil es oft geschehen muß, daß mehrere die nämliche Sache haben wollen, die jedoch weder gemeinschaftlich besessen, noch getheilt werden kann, woraus dann natürlich, Haß, Neid, Verfolgung und Gewaltthätigkeiten entstehen. Nun aber, sagt Hobbes weiter, sey es gewiß, daß der Mensch den Trieb habe sich zu erhalten, und sein Wohl zu befördern, folglich könne er auch die dazu nöthigen, und schicklichen Mittel anwenden. Uiber die Nothwendigkeit, und Schicklichkeit der Mittel könne in diesem Zustande jeder selbst urtheilen; weil es hier keinen Richter gibt. Jenes Mittel, das er für schicklich, und nothwendig hält, wird auch recht seyn, und angewendet werden können. Sieht er die Gewalt als ein schickliches Mittel an, was um so leichter seyn kann, weil er sich durch das Zuvorkommen vor dem Uiberfalle sichert, wenn er sich die Schwächern unterwirft; so wird er auch dazu berechtiget seyn, und so gelte hier das Recht des Stärkern. Um so mehr, weil das, was recht, oder Unrecht ist, erst in den bürgerlichen Gesellschaften bestimmt, und festgesetzt wurde. Eben deswegen gebe es auch unter unabhängigen Staaten immerwährende Kriege. Zudem seyn auch die Menschen von Natur aus mit den zum Angriffe nöthigen Waffen versehen; verschliessen noch in Staaten sorgfältig ihre Wohnungen, und gehen bewafnet einher. — Allein der Naturstand, selbst wenn man den der bürgerlichen Gesellschaft der Zeit nach vorhergehenden Stand darunter versteht, wie er hier genommen wird, ist weder so beschaffen, als Hobbes dafür hält, noch kann alles das darin, wenn er auch

wirklich so beschaffen wäre, recht seyn, was Hobbes glaubt. Er ist nicht so beschaffen. Denn die Menschen sind, auch ausser dem Staate, an physischen Kräften nicht gleich; oder warum sollten sie es im Staate nicht seyn? auch ersetzt bey den Schwächern die List den Mangel der physischen Kräfte nicht; weil der Schwächere nicht nothwendig auch der Listigere ist. Wie, wenn der Stärkere zugleich der Listigere wäre? Wären aber die Menschen wirklich einander so gleich, als Hobbes meint, so wird aus dieser Gleichheit gerade der Gegensatz von dem, was Hobbes daraus folgert, fliessen; weil diejenigen, die sich einander an Kräften gleich achten, gegen einander keine Angriffe wagen. Auch die Anlässe zu Gewaltthätigkeiten sind da so häufig nicht, als Hobbes glaubt. Meinungen lassen sich durch Gewalt nicht aufdringen. Klugheit wird durch die Gewalt nicht dargethan. Dazu wird Uiberzeugung erfordert. Vorrechte, und Vorzüge werden durch Gewalt, und Sehnenkraft nicht bewirkt. Selbst die Wilden bewundern nicht so viel den Grad der Stärke, als vielmehr den weisen Gebrauch derselben. Man muß äusserst verdorben seyn, um dafür zu halten, daß man sich durch Zufügung der Uibel Vorrechte, und Vorzüge erwerben könne. Daß sich im Naturstande Collisionen ereignen können, auch ereignen werden, daß mehrere eine und die nämliche Sache verlangen, ist nicht zu läugnen. Daß aber diese so häufig seyn sollten, um daraus auf einen Krieg Aller gegen Alle zu schliessen, ist nicht begreiflich. Denn entweder nimmt man da den Menschen ganz als einen wilden an, oder schon mit einigem Gebrauche der Vernunft. Im ersten Falle hat er nur ein Bedürfniß mehr als die Thiere, nämlich die Kleidung. Ausser diesem sind, sich erhalten, und sich fortpflanzen seine einzigen Bedürfnisse. Allein selbst diese sind schon zureichend, um den Menschen,

wie das Thier, von beständigen Gewaltthätigkeiten abzuhalten. Im zweyten Falle aber ist uns der Gebrauch der Vernunft, er mag noch so geringe seyn, verbunden mit einiger Erfahrung Bürge dafür, daß es keine immerwährenden Gewaltthätigkeiten geben würde. Es kann aber auch in diesem Zustande nicht alles recht seyn, was Hobbes dafür hält. Denn was recht, oder unrecht sey, hängt nicht von Lokalkenntnissen, von der Willkühr der Menschen ab (§. 84.). Kann gleich Jeder über die Nothwendigkeit, und Schicklichkeit der zu seiner Erhaltung anzuwendenden Mittel urtheilen; so sind doch nur diejenigen recht, die der Vernunft gemäß sind, und dieß sind Gewaltthätigkeiten nicht allezeit (§. 142.). Wenn auch ein Mittel den vorgesetzten Zweck zu erreichen schicklich zu seyn scheint; so ist man nicht so gleich es anzuwenden berechtiget, weil man nicht behaupten kann, daß der Zweck die Mittel heilige. Das Recht des Stärkern ist ein Widerspruch, weil Recht ein dem physischen entgegengesetztes Vermögen bezeichnen soll. Daß das, was Recht, oder Unrecht seyn soll, erst in bürgerlichen Gesellschaften in dem Verstande fest gesetzt worden, daß es ausser den Staaten kein Recht und Unrecht gebe, ist falsch (§. 127. u. folg. u. §. 134.). Der Zustand unabhängiger Staaten beweiset Hobbesens Meynung nicht; indem es der Geschichte widerspricht, daß er ein immerwährender Stand des Krieges aller Staaten gegen alle sey. Und wenn ja ein, oder anderer Staat genöthiget ist zu den Waffen zu greiffen: so geschieht es nur um Frieden zu haben. Daß die Menschen von Natur aus mit den nöthigen Waffen versehen seyn, daß sie im Staate noch ihre Sachen sorgfältig verschliessen, und bewafnet einhergehen, ist zu ihrer Sicherheit und Vertheidigung nöthwendig, aber nur gegen ausgeartete Natursöhne. Dieses beweiset noch lange nicht einen natürlichen Zustand

des

des Krieges aller gegen alle, der mit den natürlichen Trieben der Menschen, mit ihrer Vernunft, und dem Zwecke derselben so wenig übereinstimmend ist.

a) In seinen bekannten Werken de cive, und Leviathan. Es trägt zur Wiederlegung des Hobbesischen Systems nicht wenig bey, wenn man bedenkt, daß er zu einer Zeit schrieb, da man in England unter Carl I. mit einer gänzlichen Staatsumwälzung umgieng. Hobbes ein friedfertiger, aber einsichtvoller Mann, wollte seine Landsleute von ihrem Vorhaben abhalten, und schilderte zu diesem Ende nicht so viel den Naturstand der Menschen, als den Zustand, in den diejenigen verfallen, welche in der bürgerlichen Gesellschaft, die Bande derselben auf einmal auf eine gewaltsame Art zerreissen.

§. 161.

Indem der Mensch Rechte in der engern Bedeutung, oder verbindliche Rechte ausübt, erfüllt er seine Pflicht (§. 86.). Die Erfüllung der Pflichten bekömmt nach Verschiedenheit derselben verschiedene Benennungen. Recht, gerecht im weitesten Verstande heißt (nach dem allgemeinsten Begriffe des Rechts) (§. 84.) das, was in allem Betrachte das Beste, das Nützlichste ist, was die Summe des Guten vermehrt, die Summe des Uibels vermindert; was vernunftmässig ist. Man kann aber auch sagen, recht, gerecht sey das, was den Gesetzen gemäß ist, weil die Gesetze nur das Beste zum Zwecke haben können (§. 79.). Was den Gesetzen widerspricht, heißt unrecht, ungerecht im weitesten Verstande. Durch gerechte Handlungen erwirbt man sich Ehre, Beyfall, Achtung, Lob; so wie die ungerechten Handlungen Unehre, Mißfallen, Schande, Tadel nach sich ziehen. Daher werden jene auch ehrbare, löbliche,

lobenswürdige; und diese, unehrbare, unlöbliche, tadelnswürdige Handlungen im weitläufigsten Verstande genannt.

§. 162.

Gerechte, und löbliche Handlungen im weitesten Verstande setzen die Erfüllung aller Arten der Pflichten voraus. Es gibt aber drey Klassen der Pflichten; nämlich 1) gegen Gott, 2) gegen sich selbst, und 3) gegen andere Je nachdem die Handlungen der ersten, zweyten, oder dritten Klasse der Pflichten gemäß sind, heissen sie entweder fromme, ehrbare, oder gerechte Handlungen im engern Verstande. Das Gegentheil davon gottlose, unehrbare, ungerechte Handlungen im engern Verstande.

§. 163.

Die Pflichten gegen sich selbst sind entweder innere, oder äussere; je nachdem sie sich auf den innern, oder äussern Zustand des Menschen beziehen. Was jenen gemäß ist, heißt ehrbar im engsten Verstande, so wie jenes, was diesen gemäß ist, anständig heißt. Das Gegentheil davon heißt unehrbar im engsten Verstande, und unanständig. Anständig im weitläuftigen Verstande heißt, was sich gut zusammen schickt, mit den Eigenschaften, und der Bestimmung des Menschen übereinstimmt. Der Anstand ist entweder ein allgemeiner, der sich, vermöge der Eigenschaften, die man bey allen Menschen anzunehmen berechtiget ist, ohne Unterschied des Alters, Standes, Geschlechtes, Amtes, für alle Menschen schickt, der allen Menschen vermög ihrer menschlichen Würde zukömmt, und von ihrem Vorzuge vor den Thieren zeigt; oder ein besonderer, der sich auf besondere, und eigene Bestimmungen der Menschen nach Verschiedenheit ihres Alters, Standes, Amtes, Geschlechts bezieht. Nach Verschiedenheit dieser Bestimmungen ist auch der besondere Anstand bey den Menschen

verschieden. Es kann für den einen etwas anständig seyn, was es für den andern nicht ist. Der Anstand ist ferner entweder ein natürlicher, wenn er in der Natur, in den natürlichen Verhältnissen der Dinge gegründet ist; oder ein willkürlicher, wenn er auf Conventionen der Menschen, auf Gewohnheiten, zufällig entstandener Denkart beruhet. Dieser letzte kann sehr verschieden seyn 1) nach Verschiedenheit des Grades der Empfindlichkeit gegen das Schöne, und Häßliche; 2) nach Verschiedenheit des Gesichtspunktes, aus welchem man eine, und die nämliche Handlung beurtheilen kann, 3) nach Verschiedenheit der mit einer Handlung verknüpften Nebenideen, und 4) des Nutzens, den man zu erwerben hoft. — Die Pflichten gegen andere sind entweder vollkommene, oder unvollkommene. Was jenen gemäß ist, heißt gerecht im strengsten Verstande; so wie jenes, das diesen gemäß ist, billig heißt. Was gegen die vollkommenen Pflichten ist, heißt ungerecht im strengsten Verstande; und was gegen die unvollkommenen Pflichten ist, heißt unbillig. Der nur die vollkommenen Pflichten erfüllt, heißt ein gerechter Mann, und wenn er zugleich die unvollkommenen erfüllt, heißt er ein gerechter und billiger Mann.

§. 164.

So verschieden auch die Schriftsteller in Erklärung der Tugend sind; so kommen doch alle darin überein: daß 1) zur Tugend rechtmässige Handlungen, Erfüllung seiner Pflichten, und Beobachtung der Gesetze erfordert werden. Aber nicht Erfüllung aller Pflichten; weil sonst wegen der sich ereignenden Collisionen, kein Mensch tugendhaft wäre; 2) daß es zur Tugend nicht genug sey, wenn man nur bisweilen seine Pflichten erfüllt; weil kein Mensch immer böse ist, auch der lasterhafte erfüllt manchmal seine Pflicht; 3) daß ein anhaltendes Bestre-

ben seine Pflichten auf das genaueste zu erfüllen zur Tugend erfordert werde Nicht die wirkliche Erfüllung selbst; weil keiner in allen Fällen seine Pflichten auf das genaueste zu erfüllen vermag; 4) daß das Streben nach Glückseligkeit nicht schon tugendhaft seyn heisse, weil sonst Jedermann tugendhaft wäre, 5) daß zur Tugend eine Fertigkeit in Erfüllung seiner Pflichten, in Beobachtung der Gesetze erfordert werde. Denn diejenigen erfüllen ihre Pflichten am öftesten, die sich die Erfüllung derselben zur Gewohnheit gemacht, und darinn eine Fertigkeit erlangt haben. Man erklärt daher die Tugend: sie sey eine Fertigkeit alle seine Pflichten auf das genaueste zu erfüllen; oder ein stetes Streben nach der vollkommenen Erfüllung der Sittengesetze. Das Entgegengesetzte der Tugend ist die Lasterhaftigkeit, die Fertigkeit in Uibertretung der Gesetze; die thätige Neigung wider anerkannte Pflichten zu handeln. Fehltritte aus Unwissenheit, Schwachheiten, oder blos physisch [illegible] Handlungen sind daher keine Laster. Es ist aufliegend, daß es nach der gegebenen Erklärung der Tugend nur eine Tugend gebe. Allein nach Verschiedenheit der Gesetze, die zu beobachten sind, bekömmt sie verschiedene Benennungen. Die Gesetze nämlich sind entweder natürliche, oder positive. Diese letztern entweder göttliche, oder menschliche. Unter den göttlichen positiven zeichnen sich vorzüglich die von Christus aufgestellten, und unter den menschlichen die bürgerlichen Gesetze aus. Daher heißt die Tugend 1) die philosophische, 2) die christliche, 3) die bürgerliche; je nachdem man darunter die Fertigkeit 1) die natürlichen 2) die christlichen, oder 3) die bürgerlichen Gesetze zu beobachten, versteht.

§. 165.

Auch die philosophische Tugend bekömmt nach Verschiedenheit der Pflichten, die zu erfüllen sind, verschiedene Benennungen. Sie heißt 1.) Frömmigkeit, 2.) Ehrbarkeit, 3.) Anständigkeit, 4.) Gerechtigkeit, und 5.) Billigkeit; je nachdem sie in Erfüllung der Pflichten 1.) gegen Gott; 2.) der inneren, oder 3.) der äussern gegen sich selbst; oder 4.) der vollkommenen, oder 5.) der unvollkommenen gegen andere besteht. Diesen Arten der Tugend werden eben so viele Arten der Lasterhaftigkeit entgegengesetzt. Nämlich 1.) die Gottlosigkeit, 2.) Unehrbarkeit, 3.) Unanständigkeit, 4.) Ungerechtigkeit, 5.) Unbilligkeit. Die Gerechtigkeit insbesondere kann entweder im weitesten, engern und engsten oder eigentlichen Verstande genommen werden. Unter der Gerechtigkeit im weitesten Verstande genommen versteht man die Erfüllung aller Pflichten. Im engern Verstande die Erfüllung aller Pflichten gegen andere, sie mögen vollkommene, oder unvollkommene Pflichten seyn. Im engsten, oder eigentlichen Verstande endlich besteht die Gerechtigkeit in der Erfüllung der vollkommenen Pflichten gegen andere.

§. 166.

Nach Aristoteles theilt man die Gerechtigkeit in die allgemeine, und besondere ein. Jene besteht in der Fertigkeit alle, oder doch wenigstens alle Pflichten gegen andere zu erfüllen. Diese hingegen besteht in der Fertigkeit alle vollkommenen Pflichten gegen andere zu erfüllen. In so fern unter der allgemeinen Gerechtigkeit die Fertigkeit, alle Pflichten zu erfüllen, verstanden wird, ist sie das, was (§. 165.) die Gerechtigkeit im weitesten Verstande ist. In so fern aber darunter die Fertigkeit, alle Pflichten gegen andere zu erfüllen, verstanden wird, ist sie das, was (§. 165.) die

Gerechtigkeit im engern Verstande ist. Die besondere Gerechtigkeit endlich ist das, was (§. 165.) die Gerechtigkeit im strengsten Verstande ist. Offenbar ist dieß keine wahre Eintheilung der Gerechtigkeit, weil die Theilungsglieder einander nicht entgegengesetzt sind. Die besondere Gerechtigkeit unterscheidet Aristoteles, in die ausmessende (justitia distributiva), deren Gegenstand die Vertheilung gemeinschaftlicher Güter ist; und in die vertauschende (commutativa), deren Gegenstand die Vertauschung der Güter ist. Bey jener findet das Größenverhältniß statt; weil, um bey Vertheilung gemeinschaftlicher Güter gerecht zu seyn, es nothwendig ist, die Summe der Güter mit der Summe der Theilnehmer zu dividiren. Bey dieser aber findet das Zahlenverhältniß statt; weil, um bey dem Tausche der Güter gerecht zu seyn, es nothwendig ist, daß einer von dem andern soviel erhalte, als er ihm gibt. Jene Gerechtigkeit, welche bey Ausmessung der Belohnungen beobachtet wird, heißt die belohnende; so wie jene, die bey der Zumessung der Strafen beobachtet wird, die bestrafende genennt wird.

§. 167.

Gewöhnlicher ist die von Hugo Grotius gemachte Eintheilung der Gerechtigkeit in die erfüllende (expletrix) und zutheilende (attributrix). Jene besteht in der Erfüllung der vollkommenen, und diese in der Erfüllung der unvollkommenen Pflichten. Nur die erste heißt Gerechtigkeit im strengsten Verstande (§. 165.), denn die zweyte heißt eigentlich Billigkeit (§. 165.).

§. 168.

Endlich pflegt man auch die Gerechtigkeit einzutheilen in die innere, oder in die Gerechtigkeit der Person, und in die äussere, oder in die Gerechtigkeit der

Sache. Jene besteht in einer anhaltenden Neigung, in dem steten Bestreben Jedem das Seinige zu lassen. Diese hingegen besteht in der bloß äusseren Uebereinstimmung der Handlungen mit den Gesetzen. Wenn die Gerechtigkeit eine Tugend seyn soll: so kann nur die innere Gerechtigkeit diesen Namen verdienen. Denn der Mensch, der nur aus Irrthum, aus Unwissenheit, nur aus Furcht vor der Strafe, oder von ungefähr andere nicht beleidiget, dessen Handlungen ohne sein Wissen, und Willen, oder vielleicht gar wider seinen Willen mit den Gesetzen übereinstimmen, ist nicht tugendhaft, und kann daher auch nicht gerecht genennt werden. So wenig als ein Heuchler den Namen eines frommen Mannes verdient. Diese Eintheilung ist nicht der Gerechtigkeit allein eigen, sondern allen Tugenden gemein, weil alle freyen Handlungen des Menschen bloß legalle seyn können, ohne zugleich sittliche zu seyn.

§. 169.

Man sagt: jeder Mensch habe von Natur aus ein angebornes Recht auf guten Namen. Dieses kann nicht so viel heissen; als von jedem Menschen müsse man vermuthen, daß er ganz tugendhaft sey. Denn um ganz tugendhaft zu seyn, ist nicht genug, nichts Böses unternommen, nur die verneinenden Gesetze beobachtet zu haben. Es ist auch nothwendig Gutes gethan, mit bejahenden Gesetzen übereinstimmende Thathandlungen unternommen, sein und anderer Wohl befördert zu haben. Die Tugend besteht in Erfüllung aller, nicht bloß der verneinenden Pflichten. Zudem kann ja nur das Gewöhnliche vermuthet werden. So gutartig aber auch in sich die Triebe des Menschen sind, so ist doch nicht das Gewöhnliche, daß einer ganz gut, ganz tugendhaft sey. Daher sagt man auch nicht: Quilibet praesumitur bonus, sondern nur: Quilibet praesumitur ju-

stus, donec probetur injustus, oder: nemo praesumitur malus. D. h. das angeborne Recht auf guten Namen besteht darin; man müsse so lang vermuthen, ein Mensch habe den andern nicht beleidiget, die Gesetze nicht übertreten, bis dieses vollständig erwiesen ist. Denn die Beleidigung, die Uibertretung der Gesetze setzt Thathandlungen voraus, die nicht vermuthet werden. Jemanden beleidiget zu haben, müßte ein Eingriff in das Seinige desselben gemacht worden seyn. Ob dieses geschehen, muß um so mehr erwiesen werden, weil die Triebe des Menschen für sich gutartig sind. In diesem verneinenden moralischen Werthe also, daß von Niemanden vermuthet werden könne; er habe einen andern beleidiget; eine ihm von Natur aus obliegende Pflicht übertreten, besteht das Recht des guten Namens, oder die gemeine Achtung des Menschen.

Fünftes Hauptstück.

Von der verschiedenen Sittlichkeit der Handlungen, von der Zurechnung, und vom Gewissen.

§. 170.

Daß die freyen Handlungen in Beziehung auf das Subjekt, dem man Pflichten schuldig ist, verschieden seyn, und in dieser Hinsicht verschiedene Benennungen erhalten, ist bisher gezeiget worden. Nun ist zu untersuchen, ob es wohl auch in Hinsicht auf die Sittlichkeit, d. i. auf die Güte und Schädlichkeit (§. 61.) der freyen Handlungen Unterschiede gebe; ob vielleicht alle Handlungen der Menschen gleich sittlich, oder unsittlich seyn; oder ob es Grade der Sittlichkeit der Handlungen gebe, und wenn es dergleichen gibt, welcher der Maaßstab sey, die Grade der Sittlichkeit abzumessen. Diese Untersuchung ist von der grösten Wichtigkeit: 1) zur Erkenntniß, und Beurtheilung seiner selbst; um seinen selbst eigenen Werth, oder Unwerth abzuwägen, und nach diesem Urtheile seine künftigen Handlungen einrichten zu können. 2) Zur richtigen Schätzung, und Beurtheilung anderer Menschen: theils um blindem, und gefahrvollem Vertrauen, oder, Mißtrauen vorzubeugen, theils um würdige Muster der Nachahmung vor unwürdigen auszuwählen, theils auch

um in den Stand gesetzt zu werden, jedem Menschen mit der gehörigen Achtung zu begegnen, und bey der Schwierigkeit, auch nur über eine einzige Handlung ein entscheidendes Urtheil zu fällen, sich zu überzeugen, wie schwer es sey, über den ganzen Karakter eines Menschen zu urtheilen. 3) Um bey Ausübung der Wohlthätigkeit unter den Hülfebedürfenden die gehörige Auswahl zu treffen. 4) Um den Rechtsgelehrten bey Ausmessung der Belohnungen, und Zumessung der Strafen zur Richtschnur zu dienen. — Daß nicht alle gute Handlungen in einem gleichen Grade gebilliget, nicht alle böse in einem gleichen Grade gemißbilliget werden; daß man einigen einen grössern, andern einen mindern sittlichen Werth, oder Unwerth beyzulegen gewohnt sey, lehret die tägliche Erfahrung. Es gibt gute, gerechte, gesetzmässige Handlungen, die man nicht einmahl einer besondern Bemerkung, oder des geringsten Zeichens eines besondern Beyfalls werth achtet. Andere hingegen erregen Bewunderung, Ehrfurcht und Erstaunen. Auch die Sprache unterscheidet den steigenden Werth guter Handlungen. So sagt man; dieß sey eine gefällige, nützliche, schöne, edle, grosse, erhabene, heroische Handlung. Eben so erwecken böse Thaten nicht alle in einem gleichen Grade Abscheu, und Verachtung. Auch hier hat die Sprache verschiedene Wörter um die Grade des Mißfallens zu bezeichnen. So sagt man: dieß sey eine mißfällige, schädliche, häßliche, schändliche, niederträchtige, gräßliche, entsetzliche That. Einem Dürftigen ein Almosen geben, und mit selbst eigener Lebensgefahr Menschen vom Untergange erretten, sind unstreitig gute Handlungen. So wie eine Kleinigkeit entwenden, und ein ganzes Dorf in Brand stecken, böse Handlungen sind. Sollten aber jene von einem gleichen sittlichen Werthe, diese von einem gleichen sittlichen Un-

werthe seyn? Und wenn es unter diesen Handlungen, wie es aufliegt, einen Unterschied der Sittlichkeit gibt, soll man nicht berechtiget seyn anzunehmen, daß es auch unter diesen Extremen Grade der Sittlichkeit gebe?

§. 171.

Den Maaßstab festzusetzen, nach welchem die Sittlichkeit der Handlungen beurtheilt werden soll, muß einmahl auf die Folgen Rücksicht genommen werden, welche eine Handlung hervorgebracht hat, oder ihrer Natur nach hätte hervorbringen müssen, wenn sie nicht durch besondere Umstände wären verhindert worden. Denn eine Handlung wird wegen ihren Folgen gut, oder böse genennt (§. 60. u. 61.). Je mehr gute oder böse Folgen also aus einer Handlung entstehen, je weiter sie sich erstrecken, je länger sie dauern, je anhaltender sie sind; desto besser, oder schädlicher ist die Handlung; weil der wahre Werth einer Sache, folglich auch einer Handlung in nichts andern, als ihrem Nutzen bestehen kann. Daß aber eine Handlung vor der andern mehrere, dauerhaftere, gemeinnützigere, oder gemeinschädlichere Folgen bewirke, ist aus der Natur der Handlung selbst, vermittels der Erfahrung, und Vernunft begreiflich. Jede gute, oder böse Folge einer Handlung ist ein ächter Beweggrund, die Handlung zu unternehmen, oder zu unterlassen. Je mehr gute, oder böse Folgen also mit einer Handlung verknüpft sind, desto mehr Beweggründe sind vorhanden dieselbe zu unternehmen, oder zu unterlassen, desto zusammengesetzter, desto grösser ist die Verbindlichkeit dazu, desto wichtiger das Gesetz, und daher desto schätzbarer die Beobachtung, und desto schändlicher die Uibertretung desselben.

§. 172.

Allein nicht blos auf die Folgen der Handlungen; auch auf die Gründe, welche zur Handlung bestimmen,

auf die Neigung und Denkart des Handelnden auf die Absicht, aus welcher die Handlung unternommen wird, muß gesehen werden. Denn die Handlungen selbst sind Wirkungen gewisser Neigungen, Gesinnungen, und Absichten; sie verrathen, und erwecken daher dasjenige Wohlgefallen, oder Mißfallen, welches bey der Vorstellung einer Neigung, Gesinnung, Denkart und Absicht entsteht; entweder, weil man diese als eine Quelle vieler nützlicher, oder schädlicher Handlungen; oder als eine Folge, und Beweis von vieler Kraft, Erhabenheit, und Einsicht, und andern unmittelbar gefälligen, oder mißfälligen Eigenschaften des Handelnden betrachtet, von dem sich noch mehrere gute, oder böse Handlungen erwarten, oder befürchten lassen. Am meisten aber muß auf die Freyheit des Handelnden gesehen werden. Denn eine Handlung wird nur in so fern eine sittlich gute, oder böse genennt, als sie von der Freyheit des Handelnden abhängt. Nur auf die freyen Handlungen beziehen sich die moralischen Gesetze, nach welchen die Sittlichkeit beurtheilt wird.

§. 173.

Freyheit ist das Vermögen seine Willkür durch die Vernunft bestimmen zu können (§. 44.). Die Willkür begreift die Selbstthätigkeit, und Zufälligkeit (§. 40.). Und so gibt es drey Bestandtheile der Freyheit, die Selbstthätigkeit, Zufälligkeit und die Vernunft, oder Einsicht. Je grösser nun diese Bestandtheile sind, desto grösser ist die Sittlichkeit der Handlungen. Die Sittlichkeit der Handlungen hängt folglich auch von den Bestandtheilen der Freyheit ab, und zwar: I. Von der Selbstthätigkeit des Handelnden. Denn je mehr Muth, Entschlossenheit, Festigkeit, und Leichtigkeit bey Anwendung seiner Kräfte der Handelnde bey einer Unternehmung zu erkennen gibt; desto mehr und öfter las-

sen sich solche Handlungen von ihm erwarten, oder befürchten. Je schwerer die Unternehmung ist, je mehr Hindernisse derselben entgegen stehen, und dieselbe dennoch bewirkt wird, desto löblicher ist sie, wenn sie gut ist, und desto schändlicher ist sie, wenn sie böse ist. II. Von der Zufälligkeit der Handlung. Denn je mehrere Arten zu handeln vorhanden waren, je weniger der Handelnde auf eine bestimmte Handlungsart eingeschränkt war, je möglicher es ihm war anders zu handeln; desto mehr hängt die Handlung von seiner Selbstbestimmung ab, desto mehr ist er Selbsturheber derselben, desto löblicher, oder schändlicher ist sie. So wie im entgegengesetzten Falle, wenn es anders zu handeln nicht wohl möglich war, die Handlung weder so löblich, noch so schändlich erscheint. III. Von der Vernunft des Handelnden. Denn je grösser die Einsicht des Handelnden bey einer Unternehmung ist, je überlegter, je vorsätzlicher er dabey zu Werke geht, je reiner seine Absicht ist, aus der er handelt, je edler seine Bestimmungsgründe sind; desto schöner und edler ist die Handlung. So wie sie im entgegengesetzten Falle desto schändlicher und verabscheuungswürdiger ist. Der Maaßstab also, nach welchem die freyen Handlungen, die Sittlichkeit derselben, der moralische Werth, oder Unwerth der Menschen gewürdiget werden sollen, liegt zum Theil in den Folgen der Handlung, zum Theil in der Neigung, Gesinnung, Denkart, in der Absicht des Handelnden, und in den Beweggründen, die zur Handlung bestimmen, und in der Freyheit des Handelnden *).

*) Ungeachtet des auffallenden Unterschiedes der Sittlichkeit der Handlungen sollen doch die Stoiker eine gänzliche Gleichheit der Sittlichkeit aller Handlungen behauptet haben. Diese Behauptung mag wohl mit ihren übrigen Lehren übereinstim-

mend seyn, indem sie lehrten: die Vollkommenheit, das wahre Gute, liege nur im Menschen, in dem Innern seiner geistigen Natur, in seinen Vorstellungen, in seinen Neigungen. Die Handlungen könnten nur in so fern gut, oder böse seyn, als sie auf das Herz, und den Geist des Menschen, woraus sie entstehen, eine Beziehung haben; sie könnten nur in so fern an Vollkommenheit Antheil nehmen, als sie Ausbrüche der Vortreflichkeit der Seele sind. Den Werth, oder Unwerth der Handlungen zu beurtheilen, müsse man nur auf den Menschen sehen, welcher handelt, nicht auf das, was er ausrichtet, auf die Gesinnungen, die ihn beseelen, nicht auf die Wirkung, die er hervorbringt. Die Folgen der Handlungen werden freylich verschieden seyn. Allein immer seyn sie nur der Spiegel der Seele. In kleinen und grossen Handlungen bilde sich der ganze Zustand der Seele ab. Die unbeträchtlichsten, wie die wichtigsten, stellen den ganzen Karakter des Menschen dar, und zeigen entweder von seiner Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit. — Aber ganz wahr ist deswegen diese Behauptung dennoch nicht. Ist es gleich wahr, daß man um den sittlichen Werth oder Unwerth des Menschen zu bestimmen, mehr auf seinen Karakter, auf die Denkungsart und Gesinnungen seines Geistes sehen müsse, als auf dessen Handlungen; weil jene auch dann noch vorhanden sind, wenn aus Mangel des Anlasses die Handlungen nicht vorhanden sind: so kann man doch auch die Handlungen, und deren Folgen dabey um so weniger ausser Acht lassen, weil man nur aus diesen auf die Gesinnungen und Neigungen des Menschen, und daher auf seine wahre Vollkommenheit schliessen kann. Auf die Folgen der Handlung kann nur dann kein Bedacht genommen werden, wenn sie blos zufällig, wider die dem Handelnden mögliche Einsicht, wider seinen Willen herbeygeführt werden. Hat er sie aber bey Unternehmung

der Handlung vorausgesehen, hat er sie voraussehen können, hat er sie gewollt, sind sie wesentlich mit der Handlung verbunden gewesen: so kann wohl kein Zweifel seyn, daß sie den sittlichen Werth, oder Unwerth der Handlung, und folglich auch des Handelnden vergrössern. Man sehe hierüber: Philosophische Anmerkungen, und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten von Christian Garve. Anmerk. zu dem ersten Buche Seite 12. u. folg. und Untersuchungen über den menschl. Willen, von Feder, 3. Th. V. Buch IV. Hauptstück.

§. 174.

Eine That, Thathandlung, ein Faktum heißt eine jede freye, einzelne, bestimmte Handlung; d. i. eine Handlung, die unter ihren Umständen, unter denen sie ist unternommen worden, betrachtet wird. Eine That ist eine Art von Handlung. Sie unterscheidet sich von dieser darinn, daß diese auch in abstracto genommen werden kann; jene aber wird allezeit unter ihren Umständen, unter denen sie sich zugetragen hat, erwogen. Urheber einer That heißt jener, der die freye, wirkende Ursache derselben ist. Zurechnen (imputare) heißt Jemanden als Urheber einer That erklären. Die Zurechnung also ist das Urtheil, wodurch Jemand als Urheber einer That erklärt wird. Das Wort Zurechnen ist aus der Rechenkunst genommen, und heißt so viel, als etwas auf die Rechnung eines andern schreiben.

§. 175.

Jede That hat ihre guten, oder bösen Folgen (§. 60.). Wer das Vorhergehende will, muß auch das Nachfolgende wollen; und wem das Vorhergehende zugerechnet werden kann, kann auch das Nachfolgende zugerechnet werden. Wer also der Urheber der That ist,

ist auch der Urheber der damit verknüpften Folgen. Man kann daher die Zurechnung vollständiger so erklären: sie sey ein Urtheil, wodurch Jemand als Urheber einer That erklärt, und ihm zugleich die mit derselben verknüpften Folgen beygemessen werden. Sind die Folgen der That nothwendig mit derselben verknüpft, sie mögen nun natürliche, die sich aus der Natur und Wesenheit der That ergeben, und durch die blosse Vernunft erkennet werden können; oder positive, äussere Folgen seyn, die durch den Willen eines vernünftigen Wesens mit der That sind verknüpft worden, wenn sie anders der Urheber der That gewußt hat, oder wenigstens hätte wissen können: so ist kein Zweifel, daß sie ihm zugerechnet werden können. Sind aber die Folgen nicht nothwendig mit der That verknüpft, ergeben sie sich aus der Natur, und Wesenheit der That nicht, sind sie auch von Aussen her nicht dergestalt mit der That verknüpft, daß sie der Urheber eingesehen, oder doch hätte einsehen können; treffen sie nur ganz zufällig wider Wissen und Willen des Handelnden ein: so können ihm diese nicht beygemessen, er kann als Urheber derselben nicht erklärt werden.

§. 176.

Wenn man eine vollständige Zurechnung vornimmt, muß man vor allen andern die That untersuchen und deren Begriff festsetzen, dann die Folgen derselben, die entweder schon aus der Natur und Wesenheit der That sich ergeben, oder von Aussen her mit derselben sind verknüpft worden, in Erwägung ziehen, oder was das nämliche ist, auf die Verbindlichkeit und das Gesetz, das diese Folgen bestimmt, Rücksicht nehmen (§. 71.) und endlich den Schluß ziehen, daß diese Folgen den Urheber der That treffen sollen. Daher geschieht die Zurechnung mittels eines Vernunftschlusses; in dessen

sen Obersatze die That enthalten ist, in dem Untersatze dieselbe auf das Gesetz angewendet, und in dem Schlußsatze erklärt wird, daß die Folgen den Urheber treffen. Wird gleich dieser Vernunftschluß nicht allemal wirklich in seine Theile zergliedert, so müssen dieselben doch bey jeder richtigen Zurechnung zum Grunde liegen. Daraus ist begreiflich, warum Einige sagen: die Zurechnung sey die Anwendung des Gesetzes auf die That, das heißt so viel, als die Anwendung der Sanktion des Gesetzes auf die That. Andere hingegen sagen: sie sey ein Vernunftschluß von der Sittlichkeit einer bestimmten Handlung.

§. 177.

In einer vollständigen Zurechnung wird Jemand zuerst als Urheber der That erklärt, dann werden ihm aber auch die Folgen derselben beygemessen. Daher unterscheidet man die Zurechnung in die Zurechnung der That, wodurch Jemand als Urheber der That erklärt wird; und in die Zurechnung des Rechts, wodurch dem Urheber der That auch die Folgen derselben beygemessen werden. Man nennt sie Zurechnung des Rechts, weil sie aus dem Gesetze geschieht, welches man auch Recht nennt (§. 84.). Allein, dieß ist keine wahre Eintheilung der Zurechnung; weil sich die Theilungsglieder nicht entgegengesetzt sind, sondern die Zurechnung der That auch schon die Zurechnung der Folgen in sich begreift. Auch unterscheidet man bey der Zurechnung, wenigstens, in Gedanken, drey Personen. Den Kläger, welcher die That; den Richter, welcher die Folgen, oder das Recht zurechnet, und den Beschuldigten, den Urheber der That, dem die That selbst, und deren Folgen zugerechnet werden. In der That selbst aber kann die Zurechnung auch unter zwo Personen vorgehen, wie z. B. wenn der Rich-

ter Jemanden von Amtes wegen untersucht, oder der Schuldige sich selbst vor das Gericht stellt. Ja auch nur eine einzige Person kann dabey vorkommen, wie wenn einer sich selbst als den Urheber einer That, und deren Folgen erklärt.

§. 178.

Die Zurechnung vollständig erklärt, ist ein Urtheil (§. 175.) und geschieht mittels eines Vernunftschlusses (§. 176. Wie nun das Urtheil verschieden seyn kann, kann auch die Zurechnung verschieden seyn. Sie kann wahr, sie kann aber auch falsch und irrig seyn; je nachdem das Urtheil, wodurch Jemand als Urheber einer That, und deren Folgen erklärt wird, wahr, oder falsch, und irrig ist. Damit die Zurechnung wahr sey, wird alles das erfordert, was zu einem richtigen Vernunftschlusse erforderlich ist. Es muß weder an der Materie, noch an der Form gefehlt seyn. Der Obersatz muß wahr seyn, d. h. derjenige, dem man die That zurechnet, muß selbe wirklich verübet haben. Der Untersatz muß wahr seyn, d. h. das Gesetz, auf welches die That angewendet wird, muß, wenn es ein natürliches ist, durch die Vernunft erweislich seyn, und wenn es ein positives ist, noch wirklich existiren. Endlich muß der Schlußsatz gehörig aus den Vordersätzen abgeleitet werden, so daß sowohl das Prädikat als das Subjekt desselben in den Vordersätzen enthalten ist. Irrig wird die Zurechnung seyn, wenn eine That angenommen wird, die nicht geschehen ist, wenn eine That für eine freye angenommen wird, die es nicht ist, wenn sie einem Urheber beygelegt wird, der es nicht ist, wenn die Anwendung der That auf ein Gesetz gemacht wird, das nicht vorhanden ist, oder auf ein anderes, als sie geschehen soll, oder, wenn die Anwendung nicht gehörig

gemacht wird, oder wenn man einen Fehler in der Form des Schlusses begeht.

§. 179.

Wenn man von der Zurechnung überzeugende Gründe anzugeben vermag, ist sie gewiß; ist man dieses nicht im Stande, so ist sie ungewiß. Damit sie gewiß sey, muß man Gewißheit haben, daß die That wirklich verübt worden, daß sie von diesem, dem sie zugerechnet wird, wirklich verübt worden. — Dazu ist eigenes mit den gehörigen Erfordernissen versehenes Eingeständniß, oder mit gehörigen Vorsichten aufgenommene Zeugenaussage, oder andere überzeugende Anzeichen nothwendig; daß das Gesetz, auf welches die Anwendung geschieht, wirklich vorhanden sey; daß die Anwendung gehörig gemacht; daß der Schlußsatz in den Vordersätzen enthalten sey. Im entgegengesetzten Falle wird die Zurechnung ungewiß seyn. Die ungewisse Zurechnung kann entweder wahrscheinlich, wenn sie sich mehr zur Wahrheit, als Falschheit nähert; oder unwahrscheinlich, wenn sie sich mehr zur Falschheit, als zur Wahrheit nähert; oder zweifelhaft seyn, wenn Gründe und Gegengründe von beyden Seiten gleich stark sind. Ungewißheit, Wahrscheinlichkeit, sind relativische Begriffe. In sich ist alles entweder wahr, oder falsch, Kraft des Satzes des Widerspruchs. Alles hat seinen zureichenden Grund. Aber wir sehen denselben nicht immer ein. Manchmal sehen wir denselben deutlich ein, und dann haben wir Gewißheit. Oft haben wir nur einige Merkmale, daß sich die Sache vielmehr so, als anders verhalte, und dann ist Wahrscheinlichkeit da. Oft haben wir Merkmale, daß sich die Sache nicht so, wie sie scheint, sondern ganz anders verhalte, dann ist Unwahrscheinlichkeit vorhanden. Manchmal endlich haben wir gleich viel Merkmale, die Sache für wahr, und für falsch zu halten,

dann sind wir zweifelhaft. Die Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit hat Grade. Es kann etwas mehr, oder weniger wahrscheinlich seyn; je nachdem mehr, oder weniger Merkmale für die Wahrheit da sind. Es ist daher gar wohl begreiflich, wie die nämliche Sache Einem gewiß, dem Andern wahrscheinlich, dem Dritten unwahrscheinlich, dem Vierten zweifelhaft seyn könne. Uibrigens theilt man die Wahrscheinlichkeit in eine innere, wenn die Merkmale eine Sache für wahr zu halten aus der Sache selbst, aus den Umständen derselben hergeholt werden; und in eine äussere, wenn die Merkmale eine Sache für wahr zu halten, blos auf den Aussagen, und dem Ansehen Anderer beruhen.

§. 180.

Unter dem Subjekte der Zurechnung, versteht man jenes Wesen, welchem Handlungen zugerechnet werden können. Dieses können nur solche Menschen seyn, welche den Vernunftgebrauch haben, und frey handeln können, weil nur diese als Urheber, d. i. als freye wirkende Ursachen ihrer Handlungen erklärt werden können. Kinder also, Rasende, Unsinnige, Wahnsinnige, und jene, die aus einer unübersteiglichen Unwissenheit handeln, sind keiner Zurechnung fähig, kein Subjekt derselben. Unter dem Objekte der Zurechnung, versteht man jene Handlungen, die einer Zurechnung fähig sind. Dieß können nur freye, sittliche; aber auch alle freye, sittliche Handlungen seyn; weil nur von diesen, aber auch von allen diesen Jemand als Urheber, d. i. als freye wirkende Ursache erklärt werden kann. Zudem werden dem Urheber der That auch deren Folgen zugerechnet. Diese sind Lob, oder Tadel, Belohnung, oder Strafe, die nur bey freyen Handlungen eintreten können. Auch geschieht die Zurechnung mittels der Anwendung der That auf ein Gesetz. Der Gegenstand des Gesetzes aber

sind, und können nur freye Handlungen seyn. Daher sind blos physische, innerlich, oder äusserlich nothwendige, unmögliche Handlungen, oder blosse Duldungen kein Gegenstand der Zurechnung. Wenn man von einer physischen Zurechnung redet, wodurch Jemand als physische Ursache einer That erklärt wird; so ist dieses wider den Sprachgebrauch. Unter dem Grunde der Zurechnung versteht man dasjenige, woraus die Folgen derjenigen That, die zugerechnet wird, bestimmt werden. Dieser ist das natürliche, oder positive Gesetz, welches die Folgen der That bestimmt. Denn wenn bey einer vorzunehmenden Zurechnung gefragt würde, warum treffen denn eben diese Folgen den Urheber der That: so liesse sich nichts antworten, als weil das Gesetz eben diese Folgen auf diese That bestimmt hat. Wenn Andere sagen, Freyheit sey der Grund der Zurechnung, so ist dieß in so fern wahr, als keine Handlung zugerechnet werden kann, die nicht frey ist. Allein eben diese Folgen treffen den Handelnden nicht deßwegen, weil er frey gehandelt hat, sondern weil das Gesetz sie auf diese That bestimmt hat. Höpfner a) sagt: der Grund der Zurechnung sey die Moralität, oder Freyheit, und Verbindlichkeit. In sofern nämlich keine, als nur sittliche, und freye Handlungen zugerechnet werden können.

a) Naturrecht §. 17.

§. 181.

Eine zurechnungsfähige Handlung wird entweder von einem Menschen allein, oder von mehreren mit vereinigten Kräften hervorgebracht. Daher werden die Ursachen in alleinige und Hülfsursachen eingetheilt. Die letzten werden bey einer guten Handlung Mitgenossen, und bey einer bösen Mitschuldige genennt. Indem mehrere zur Hervorbringung einer That ihre Kräfte vereini-

gen, tragen sie entweder auf eine gleiche; oder auf eine verschiedene, ungleiche Art dazu bey. Daher unterscheidet man die Hülfsursachen in gleich- und ungleich wirkende. Wenn sie ungleich wirken; so tragen einige mehr, andere weniger zur Hervorbringung der That bey. Die ersten heissen Hauptursachen, die zweyten Nebenursachen. Jene werden auch Hauptthäter Anführer, Rädelsführer genannt. Manchmal sind subordinirte Ursachen einer, und der nämlichen Handlung vorhanden, und dann heissen jene, zwischen welchen, und der hervorgebrachten Handlung, keine andere vorkömmt, nächste; jene aber zwischen welchen, und der hervorgebrachten Handlung noch andere vorkommen, entfernte Ursachen. Ursachen, die durch sich selbst die Wirkung hervorbringen, heissen unmittelbare; jene hingegen, die sie durch andere hervorbringen, mittelbare. Nächste, und unmittelbare, dann entfernte, und mittelbare Ursachen pflegt man so zu unterscheiden; man sagt: die nächste Ursache sey ein relativer Begriff, und zeige an, daß noch eine entfernte Ursache vorhanden sey. Eine unmittelbare Ursache hingegen könn auch ohne eine mittelbare vorhanden seyn. Indessen werden diese Ausdrücke auch als gleichbedeutend gebraucht.

§. 182.

Zu den mittelbaren Ursachen gehören insbesondere die sogenannten sittlichen Ursachen fremder Handlungen. Man versteht darunter diejenigen, welche als freye Ursachen den Grund enthalten, daß ein Anderer eine Handlung unternommen hat; die zwar durch eigene physische Kräfte die That nicht begangen haben, von deren Freyheit es aber immer einigermassen abhieng, daß vermöge des Einflusses, den sie auf den Handelnden hatten, die That unternommen worden ist. Sittliche Ursache fremder Handlungen kann man auf eine vierfache Haupt-

art werden: I. Wenn man bey dem Andern den Begriff von der Handlung erwekt, das durch Reden, Erzählen, Rathschläge, Beyspiele geschieht. II. Wenn man den Willen des Andern zur Handlung bestimmet; dieses kann geschehen durch Befehl, Bitten, Drohungen, Schmeicheley, Spötterey, Ermahnungen, Gutheissen, Einwilligung. III. Wenn man dem Andern Mittel, die That auszuführen, an die Hand gibt. Dieses kann geschehen, wenn man Jemanden den Ort, die Zeit, die Wege entdeckt, wo, wann, und wie die That zu verüben sey; wenn man die dazu nöthigen Werkzeuge hergibt. IV. Wenn man die Verübung der That, die der Andere auszuführen entschlossen ist, nicht verhindert, da man sie doch hindern könnte, und sollte. Auf diese Art kann der Herr, können die Eltern, und überhaupt Obere, sittliche Ursache der Handlungen des Dieners, der Kinder, der Untergebenen werden. Daß man auf diese vierfache Hauptart sittliche Ursache einer Handlung werden könne, liegt in dem Begriffe einer Handlung. —Denn um sie unternehmen zu können, muß man vor allem einen Begriff, eine Idee von ihr haben; weil man das, was man nicht kennt, nicht wollen kann. Man muß überdieß den Willen haben, sie zu unternehmen; und zwar einen thätigen Willen. Die Thätigkeit desselben äussert sich in der Anwendung der Mittel. Endlich müssen keine unübersteigliche Hindernisse obwalten. Sonst ist die Handlung unmöglich. Uibrigens versteht es sich wohl von selbst, daß, um als sittliche Ursache einer Handlung erklärt werden zu können, man müsse vorausgesehen haben, oder doch haben voraussehen können, daß aus dem Einflusse die Handlung erfolgen werde, oder doch erfolgen könne; und dann muß der Einfluß der Verübung der That voraus-

gegangen seyn. Sonst kann man für keine sittliche Ursache der verübten That erklärt werden.

§. 183.

Bey der Zurechnung kömmt es darauf an, ob eine Handlung zugerechnet, und in wie fern sie zugerechnet werden könne. Nur freye Handlungen können zugerechnet werden (§. 180.). Die Bestandtheile der Freyheit sind Selbstthätigkeit, Zufälligkeit, und Vernunft, oder Einsicht. Wo immer einer dieser Bestandtheile mangelt, ist die Handlung nimmer frey, und daher nicht zurechnungsfähig. Daher die erste Regel: Handlungen, die ganz und gar von unserer Selbstthätigkeit nicht herrühren, können uns nicht zugerechnet werden. Vermöge dieser Regel können aus Mangel der Selbstthätigkeit uns nicht zugerechnet werden: 1) Handlungen, die bloß vom Andern, ohne mindesten unsern, mittelbaren, oder unmittelbaren Einfluß sind unternommen worden. Daher können Kinder, und Verwandte weder wegen der Vergehungen der Eltern, und Verwandten bestraft werden, noch auch wegen ihrer Verdienste auf Belohnungen Anspruch machen. 2) Blosses Leiden, blosse Duldungen, denen wir nicht widerstehen können. Dahin gehören die Empfindungen, und Regungen, die aus der unmittelbaren Vorstellung der Gegenstände, in uns entstehen, ohne daß die Vorstellung von uns abhängig war. 3) Schlechterdings erzwungene Handlungen, wobey wir uns bloß als ein physisches Werkzeug verhalten. Anders ist es bey gewissermassen, durch Androhung der Uibel, erzwungenen Handlungen. 4) Blosse Zufälle, d. i. Ereignungen, die aus der Verbindung äusserer von uns ganz unabhängiger Dinge entstehen. — Dahin gehören die durch Donnerstreiche erregten Feuersbrünste, unvermeidliche Schifbrüche, Wassergüsse, Uiberschwemmungen, Unfrucht-

barkeit der Erdscholle u. d. gl. Ein anders wäre, wenn man allem diesem Unglücke hätte vorbeugen können, und doch nicht vorgebeugt hat.

§. 184.

Die zweyte Regel ist: Handlungen, die uns ganz, und gar nicht zufällig sind, die von unserer Willkür gar nicht abhängen, können uns nicht zugerechnet werden. Den zufälligen Handlungen werden die nothwendigen, und unmöglichen entgegengesetzt. Vermöge dieser Regel können daher aus Mangel der Zufälligkeit nicht zugerechnet werden: 1) Handlungen, die von einer innern Nothwendigkeit, von der natürlichen Beschaffenheit des Menschen herrühren: Natürliche Stärke des Körpers, schlanker Wuchs, Schönheit können Jemanden so wenig zum Verdienste, als natürliche Schwäche des Körpers, natürliche Leibsgebrechen, und Häßlichkeit zum Tadel und Schande zugerechnet werden. 2) Handlungen, die von einer äussern Nothwendigkeit herrühren; wiewohl diese auch schon aus Mangel der Selbstthätigkeit nicht zugerechnet werden können (§. 183. 2.) 3) Die Unterlassungen dessen, dessen Unternehmung entweder schon an, und für sich, oder in Beziehung auf ein gewisses Subjekt unmöglich ist. Es kann nämlich etwas dem Einen möglich seyn, was dem Andern unmöglich ist. Und daher ist es, daß etwas dem Einen zugerechnet werden könne, was in Hinsicht auf den andern unzurechnungsfähig ist. Immer aber muß hier darauf gesehen werden, ob nicht vielleicht Jemand selbst sich in die Unmöglichkeit versetzt hat, gewisse Handlungen zu unternehmen, welche von Andern unternommen werden können. Denn in so einem Falle könnte ihm die Unterlassung immer noch zugerechnet werden.

§. 185.

Die dritte Regel ist: Wo kein Gebrauch der Vernunft, keine Einsicht in die Folgen der Handlung möglich war, hat auch keine Zurechnung statt. Vermöge dieser Regel können aus Mangel der Vernunft, und Einsicht nicht zugerechnet werden: 1) Handlungen, die von solchen unternommen werden, die sich in dem moralischen unvollkommenen Zustande, z. B. im Wahnsinne, Raserey, oder andern Sinnesverwirrung, in der Kindheit befinden. Nur muß bey den Wahnsinnigen, Rasenden, und überhaupt denjenigen, die sich in dem Zustande einer Sinnesverwirrung befinden, darauf gesehen werden, ob sie nicht etwan heitere Zwischenräume haben, und die Handlung vielleicht während eines solchen Zwischenraumes verübt haben. Denn in einem solchen Falle könnte immer noch einige Zurechnung Platz greiffen. Wenn man Kinder, und Narren züchtiget, so geschieht es nicht vermöge der Zurechnung, sondern um sie vermittels der Ideenassociation von gewissen Handlungen abzuhalten. 2) Handlungen, die aus einer unvermeidlichen Unwissenheit unternommen werden. Die Unwissenheit ist entweder Unwissenheit des Gesetzes, oder Unwissenheit der That, oder doch wenigstens der Folgen der That. Das Gesetz ist entweder ein natürliches, oder ein positives. Eine vorgebliche Unwissenheit der natürlichen Gesetze, besonders wenn sie Grundgesetze des Naturrechts, oder solche, die sich zunächst aus denselben ableiten lassen, oder zu deren Erkenntniß man ohne mühesames Raisonement durch tägliche Erfahrung gelangt, kann nicht unvermeidlich seyn, und daher von der Zurechnung nicht befreyen. Anders verhält sich die Sache in Ansehen jener natürlichen Gesetze, die auf verborgenen Verhältnissen der Dinge, auf Thathandlungen beruhen, die nur durch mühesames

Raisonement erkannt werden können. So wie auch in Ansehen der positiven Gesetze, in deren Rücksicht allerdings auch eine unvermeidliche Unwissenheit eintreten kann. Noch öfter aber kann man sich in einer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehen einer That, oder deren Folgen befinden, da es so äusserst schwer ist, dieselben einzusehen, da die Kenntniß derselben oft eine sehr lange Erfahrung erfordert, oft auch ganz wider Vermuthen aus einer sittlich bösen That, physisch gute, und aus einer sittlich guten That physisch böse Folgen sich ergeben. In Ansehen des Einen hat die nämliche Handlung nicht immer die nämlichen Folgen, die sie in Ansehen des Andern hat. Der Eine kann sie einsehen, der Andere nicht. Es kann seyn, das der Eine sich in einer unvermeidlichen, der Andere nur in einer vermeidlichen Unwissenheit befinde. Richtig ist es, daß die unvermeidliche Unwissenheit, der unvermeidliche Irrthum, und das, was aus selben geschieht, aus Mangel der Einsicht, nicht zugerechnet werden könne. Ob sie aber in einem einzelnen Falle wirklich vorhanden sey, ist nicht selten sehr schwer zu bestimmen. Es kömmt dabey auf den Handelnden, dessen Erziehung, und Umgang, auf den Ort, auf die Zeit, und andere Umstände an. — 3) Handlungen, die in der Trunckenheit unternommen werden. Nur muß man die willkürliche, und unwillkürliche, dann die volle, und nicht volle Trunkenheit unterscheiden. Nur jene Handlungen, die in einer unwillkürlichen, und zmar vollen Trunkenheit unternommen werden, können nicht zugerechnet werden; denn hier ist weder die Trunkenheit, noch die in derselben unternommene Handlung zurechnungsfähig; weil da alle Einsicht, und daher auch Freyheit mangelt. Anders ist es, wenn die Trunkenheit eine willkürliche, oder zwar unwillkürliche, aber keine volle war. Denn in jenem

Falle ist die Handlung wenigstens in ihrer Ursache; in diesem Falle aber die Handlung selbst wenigstens einigermassen frey, und daher in so fern auch zurechnungsfähig. Besonders würde bey einer willkürlichen, wenn auch vollen Trunkenheit dann die Zurechnung statt finden, wenn der Betrunkene es bereits aus Erfahrung weiß, daß er in der Trunkenheit zu gewissen Handlungen geneigt sey, und sie zu verüben pflege, weil er da die Schädlichkeit der Trunkenheit voraussieht, und dennoch die Folgen derselben will. Sollte aber Jemand gar in der Absicht sich der Trunkenheit ergeben, um in derselben desto muthiger die vorhabende That zu vollführen; dann würde auch die volle Zurechnung Platz greifen; weil sich ein solcher selbst in die Unvermögenheit versetzt, von seinem gefaßten Vorsatze abzustehen. 4) Handlungen, die im Schlafe, im Traume verübt werden; weil dann die deutlichen Ideen, die Einsicht aufhören. Allein in so fern man voraussehen konnte, daß man im Schlafe gewisse Handlungen unternehmen könne, und man sich selbst in Gelegenheit sie zu unternehmen versetzte, würde immer noch eine Zurechnung statt finden.

§. 186.

Bey der Zurechnung kömmt es nicht bloß darauf an, ob eine Handlung zugerechnet werden könne, oder nicht. Auch darauf kömmt es an, in wiefern eine Handlung zugerechnet werden könne. Nur sittliche Handlungen können zugerechnet werden (§. 180.). Die Sittlichkeit der Handlungen ist nicht überall gleich. Sie hat Grade (§. 170. — §. 173.). Daher muß auch die Zurechnung der Handlungen verschieden seyn, und Grade haben. Der Maaßstab der Zurechnung beruhet auf der objektiven, und subjektiven Sittlichkeit der Handlungen, d. h. auf den Folgen, die sich aus einer Hand-

lung entweder wirklich ergeben haben, oder doch ihrer Natur nach, hätten ergeben sollen, wenn sie nicht durch besondere Umstände wären verhindert worden, und auf der Absicht des Handelnden, auf den Beweggründen, aus welchen er die Handlung unternommen hat, auf der Freyheit desselben. Denn der Werth, oder Unwerth einer Sache überhaupt, folglich auch einer Handlung, besteht in dem Nutzen, oder Schaden, den sie bewirkt. Je mehr Nutzen, oder Schaden also durch eine Handlung bewirkt wird, desto grösser wird ihr Werth, oder Unwerth seyn. Der Nutzen einer Handlung kann nur in dem Beytrage zum gemeinsamen Wohl aller Menschen, zur Erreichung des Zweckes der Schöpfung, der Absichten des Schöpfers bestehen. Ob dieser Beytrag grösser, oder kleiner sey, ergibt sich aus den Folgen der Handlung. Je mehr gute, oder böse Folgen also eine Handlung hat, einen desto grössern Nutzen, oder Schaden bewirkt sie auch. Einen desto grössern Anspruch hat auch der Handelnde auf Belohnung, und Verdienst, oder auf Strafe und Tadel. Eine den Gesetzen gemäß unternommene Handlung heißt eine rechtmäßige, löbliche, lobenswürdige; so wie eine den Gesetzen zuwider unternommene Handlung eine unrechtmässige, unlöbliche, tadelnswürdige heißt (§. 161.). Je mehr gute, oder böse Folgen aber eine Handlung hat, desto grösser ist ihre Recht- oder Unrechtmässigkeit, Lobens- oder Tadelnswürdigkeit, weil jede gute oder böse Folge schon für sich ein Beweggrund ist, die Handlung zu unternehmen, oder zu unterlassen, und jeder Beweggrund schon eine Verbindlichkeit, ein Gesetz bewirkt. Je mehr gute, oder böse Folgen also eine Handlung hat, desto mehr Beweggründe sind vorhanden, sie zu unternehmen oder zu unterlassen, und daher desto mehr Verbindlichkeiten, und Gesetze. Sieht man auf die Absicht des Handelnden,

auf die Beweggründe, die ihn zur Handlung bestimmten, auf dessen Freyheit, so erkennt man daraus die Denk- und Gemüthsart, die Neigungen, den Karakter des Handelnden, der um so lobens- oder tadelnswürdiger ist, je edler, uneigennütziger, oder je unedler, eigennütziger die Absicht, und die Beweggründe waren, aus welchen gehandelt worden ist. Auch sieht man daraus, ob noch mehrere solche gute, oder böse Handlungen von dem Handelnden zu erwarten, oder zu befürchten sind. *)

*) Indessen ist der hier aufgestellte Maaßstab der Zurechnung zum Verdienste, Lobe, oder Tadel von dem Maaßstabe der Verbrechen, und Strafen im Staate zu unterscheiden, von welchem letztern im allgemeinen Staats- und in dem peinlichen Rechte gehandelt wird.

§. 187.

Aus dem aufgestellten Maaßstabe der Zurechnung wird sich in diesem und den folgenden §§. beurtheilen lassen, was für Handlungen Jemanden mehr, oder weniger zum Lobe, oder zum Tadel zugerechnet werden können. Nämlich eine Handlung wird nur in so fern zugerechnet, als sie von der Freyheit abhängt. Je grösser also die Freyheit ist, je mehr eine Handlung von ihr abhängt, desto mehr wird sie zugerechnet. Die Bestandtheile der Freyheit sind: Selbstthätigkeit, Zufälligkeit, und Vernunft, oder Einsicht. Nach der grössern, oder kleinern Aeusserung jedes dieser Bestandtheile bey einer Handlung richtet sich auch die Zurechnung derselben. Je grösser also die Selbstthätigkeit ist, je mehr Kraft, Muth, Anstrengung, und Entschlossenheit bey einer Handlung geäussert wird: desto mehr gute, oder böse Handlungen ähnlicher Art lassen sich von einem solchen erwarten, oder befürchten. Daher wird eine schwere Unternehmung,

eine schwere Handlung sowohl zum Lobe, als zum Tadel mehr zugerechnet, als eine leichte. Aus diesem Grunde ist der Sieg desto herrlicher, je grössern Widerstand die feindlichen Truppen leisteten. Die Wohlthätigkeit dessen, der die Gelegenheit dazu aufsucht, nimmt sich mehr aus, als dessen, der sich erst durch eine bequeme Gelegenheit, und andere Umstände dazu bestimmen läßt. Hingegen je leichter es war eine Handlung zu unternehmen, desto mehr wird die Unterlassung derselben zugerechnet; denn da steht die Unterlassung desto mehr in unserer Macht. Selbst die Leichtigkeit sollte schon ein Beweggrund seyn, die Handlung zu unternehmen; und wenn Jemand schon die leichten Pflichten nicht erfüllt; so läßt sich um so weniger die Erfüllung der schweren von ihm erwarten. Ferner je mehrere Beweggründe vorhanden sind eine Handlung zu unterlassen, und sie wird dennoch unternommen; desto mehr wird sie zugerechnet. Uiberhaupt: je mehr es in dem Handelnden selbst liegt, sich zu einer Handlung zu bestimmen, je minder er durch äussere Beweggründe, Anlockungen, und Gelegenheit zur Handlung aufgefordert wird, je mehr Schwierigkeiten er zu überwinden hat, je länger er dabey verweilt, je entschlossener er zu Werke geht: desto grösser wird die Zurechnung seyn.

§. 188.

Je zufälliger eine Handlung ist, je mehrere Arten zu handeln vorhanden sind, desto mehr wird sie zum Verdienste, oder zum Tadel zugerechnet. Denn je zufälliger die Handlung ist, je weniger der Handelnde sie zu unternehmen genöthiget ist; desto mehr ist er als Urheber derselben zu betrachten. Daher wird 1) eine freywillige, mit Lust, und Vergnügen, aus eigener Bestimmung unternommene Handlung zum Verdienste sowohl, als zum Tadel mehr zugerechnet, als eine la-

freywillige, aus Gramm unternommene, und gewissermassen erzwungene Handlung, denn von demjenigen, der freywillig, mit Lust und Vergnügen handelt, lassen sich noch mehrere Handlungen erwarten, oder befürchten, als von demjenigen, der nur durch Umstände zur Handlung bestimmt wird. 3) Eine in Collision der Pflichten unrecht gemachte Ausnahme wird weniger zugerechnet, als wenn die Handlung ausser der Collision unternommen würde. Man kann hier auf kein verderbtes Herz schliessen. Ausser der Collision wird die Handlung nicht zu befürchten seyn. 3) Eine bloß gerechte Handlung ist minder lobenswürdig, als eine billige. Denn es ist leichter gerecht zu seyn, als billig; indem es leichter ist jedem das Seinige zu lassen, Niemanden etwas von dem Seinigen zu entziehen, als etwas von dem Eigenen andern zu geben. Die Erfüllung der Gerechtigkeitspflichten ist etwas Gewöhnliches, und sie können auch erzwungen werden. Die Billigkeitspflichten aber sind freywillige Handlungen, und werden als verdienstlicher angesehen. Hingegen wird eine ungerechte Handlung mehr zum Tadel zugerechnet, als eine unbillige. Denn jene ist gemeinschädlicher, und schwerer, weil Furcht vor dem Zwange davon abhalten soll; diese aber ist weder so schädlich, noch so schwer; es ist nur zu leicht Jemanden nichts von dem Unsrigen zu geben.

189.

Die Zufälligkeit zu handeln wird vermindert, wenn man von einer entfernten Ursache zu handeln bestimmt wird. Daher wird ordentlicher Weise der entfernten Ursache die That mehr zugerechnet, als der nächsten; weil jene sich von selbst, aus freyem Antriebe zur Handlung bestimmt; diese hingegen wird schon von jener bestimmt, und handelt nicht ganz zufällig. Befände sich etwan die nächste Ursache in einer unübersteiglichen

Unwis-

Unwissenheit, so würde ihr die That nicht einmahl zugerechnet werden können. Man sagt: ordentlicher Weise; denn in einzelnen Fällen müßte immer auf die Stärke des Einflusses der entfernten Ursache auf die nächste, auf die stärkere, oder schwächere Bestimmung dieser durch jene, auf den Grad der Einsicht der nächsten, auf den Affekt der entfernten Ursache, und auf andere dergleichen Umstäude gesehen werden. Je mehr die nächste Ursache schon selbst zur Handlung entschlossen war, je weniger sie von der entfernten abhieng, je schwächern Einfluß diese auf jene hatte, je schwächerer Mittel sie sich zu deren Bestimmung bediente: desto weniger wird der entfernten Ursache die That zugerechnet. Hätte die nächste Ursache für sich schon die Handlung unternommen, auch ohne Zuthun der entfernten, wäre diese in einem Affekte, jene bey voller Uiberlegung gewesen, so würde jener die That mehr zugerechnet werden, als dieser. Sehr viel kömmt hier auf die Beschaffenheit sowohl der nächsten, als der entfernten Ursache an, und auch auf die Art, und Weise, wie jene von dieser zur Handlung bestimmt wird.

§. 190.

Nicht bloß auf die Selbstthätigkeit des Handelnden (§. 187.) und auf die Zufälligkeit zu handeln (§. 188. u. 189.) sondern auch auf den Grad der Einsicht des Handelnden, und dessen Gebrauch der Vernunft (§. 187.) muß bey der Zurechnung gesehen werden. Je grösser die Aufmerksamkeit des Handelnden ist, je deutlicher seine Einsicht in die Folgen der Handlung, je tiefer seine Uiberlegung, je lebhafter, und deutlicher die Vorstellung der Vortreflichkeit, oder Schädlichkeit einer Handlung ist: desto mehr muß sie zum Verdienste, oder zum Tadel zugerechnet werden. Denn da fallen dem Handelnden mehr Beweggründe auf, die Handlung zu unternehmen,

oder zu unterlassen. Er fühlt eine Summe von Verbindlichkeiten dazu. Und nach dem Maasse der Beweggründe, und Verbindlichkeiten richtet sich die Zurechnung. Unstreitig ist uns der Mann schätzbarer, der aus Uiberlegung, und Einsicht Wohlthaten ausspendet, als der es ohne Uiberlegung, ohne Wahl, nur aus Schwäche des Herzens thut. So wie derjenige, der aus Einsicht und wohlbedächtlich böse handelt, weit verabscheuungswürdiger, und gefährlicher ist, als derjenige, der nur unüberlegt Böses thut. Aber nicht bloß auf die Menge der Beweggründe; auch auf deren innere Beschaffenheit muß bey der Zurechnung gesehen werden. Je schöner, edler, erhabener, und gemeinnütziger die Beweggründe sind, aus welchen die That unternommen wird, desto verdienstvoller ist die That, desto schätzbarer der Urheber der That. Und umgekehrt: je unedler, je eigennütziger, niedriger, gemeinschädlicher die Beweggründe sind, welchen die That ihr Daseyn verdankt, desto schändlicher ist sie, desto verabscheuungswürdiger ist der Thäter. Darin liegt der wichtige Unterschied zwischen dem Menschenfreunde, der, um andern das Leben zu retten, sein eigenes der Gefahr aussetzt, und dem Seilschwinger, der aus Gewinnsucht sein Leben preis gibt. Freylich ist es schwer, oft auch unmöglich zu wissen, aus welchen Beweggründen gehandelt wird. Allein man hüte sich, Jemandes Verdienste zu nahe zu treten, unter dem Vorwande, daß ihn vielleicht unlautere Beweggründe zu handeln mochten bestimmt haben. Darin liegt zugleich die Ursache, warum sich die Zurechnung nach der Geburt, Erziehung, Aufklärung, Religion, nach dem Ansehen, Stande, Amte, nach der Würde, des Handelnden richtet, weil nach Verschiedenheit dieser Umstände Jemand mehr, oder weniger Beweggründe hat zu handeln, oder nicht zu handeln. Man glaube ja nicht, da

dadurch etwann behauptet werde, es gebe nach Verschiedenheit dieser Verhältnisse eine verschiedene Sittenlehre. Nein; diese muß gleich anwendbar seyn auf den Regenten wie auf den Unterthan; auf den Unwissenden, wie auf den Gelehrten; auf den Städter, wie auf den Bauer; auf den ehrlichen Mann, wie auf den Schurken; auf den Abergläubischen, wie auf den Ungläubigen; auf den Philosophen, wie auf den Priester. Vielmehr muß eben wegen der gleichen Anwendbarkeit der Sittenlehre, bey der Zurechnung auf die Verschiedenheit erwähnter Umstände Rücksicht genommen werden.

§. 191.

Jede vermeidliche gesetzwidrige Handlung heißt Vergehen, Verschulden, Schuld im weitläufigsten Verstande. Wenn man aber der Ursache nachspürt, warum eine Handlung wider das Gesetz unternommen wird: so fällt eine dreyfache auf; 1) weil man das Gesetz, die Folgen einer Handlung aus einer unübersteiglichen Unwissenheit gar nicht weiß; 2) weil man das Gesetz, die Folgen der Handlung zwar nicht weiß, aber aus einer übersteiglichen Unwissenheit. Bey einer grössern Aufmerksamkeit könnte man sie wissen. Solche Handlungen nun, deren Folgen man nur aus einer übersteiglichen Unwissenheit nicht einsieht, die man aber bey einer grössern Aufmerksamkeit einsehen könnte, heissen Schuldhandlungen, Versehen, Verschulden im engern Verstande. 3) Weil man die Folgen einer Handlung, das Gesetz zwar kennt, und einsieht; aber man bestrebt sich durch andere sinnliche Reitze angetrieben, deren Vorstellung und Einwirkung zu verdrängen; und dann handelt man vorsetzlich, boßhaft. Schuldhandlungen werden aus Mangel des Verstandes; boßhafte Handlungen hingegen aus Mangel des Willens verübt. Jene unternimmt man, weil man die Folgen derselben nicht kennt, die

man aber bey einer grössern Aufmerksamkeit kennen könnte. Diese hingegen unternimmt man, weil man zwar deren Folgen kennt, aber nicht will, daß sie auf uns wirken sollen, um die Handlung verüben zu können. Offenbar werden boßhafte Handlungen mehr als Schuldhandlungen zugerechnet; weil bey jenen die Einsicht grösser ist, als bey diesen. Der Boßhafte verräth eine böse Neigung, die schwer auszurotten ist. Der Nachlässige hingegen verräth nur Unaufmerksamkeit, Zerstreuung, die nicht so schwer zu heben ist. Jemanden aufmerksam zu machen ist viel leichter, als ihm gute Gesinnungen einzuflössen, sein Herz zu bessern. Uibrigens ist wohl von selbst aufliegend, daß sowohl die Bosheit, als das Versehen Grade haben, und nach Verschiedenheit derselben bald mehr, bald weniger zugerechnet werden könne.

§. 192.

Bey boshaften Handlungen kömmt es auf das Maaß der Uiberlegung und des gefaßten Entschlusses, auf die Absicht an. Uiberlegen heißt bey sich überdenken, ob, und wie, eine Handlung unternommen werden soll. Wird dieses bestimmt, so entschließt man sich. Der Entschluß ist die Bestimmung des Willens etwas zu thun, oder nicht zu thun. Jener Akt des Willens, wodurch die Ausführung des Entschlusses festgesetzt wird, heißt Vorsatz. Dasjenige, was der Handelnde durch seine Handlung erreichen, bewirken will, heißt Absicht. Wer überlegt handelt, stellt sich die Folgen der Handlung vor, er überdenkt die Umstände, wählt sich die Mittel zur Ausführung der Handlung, ist aufmerksam, und handelt aus voller Erkenntniß und Einsicht. Wer hingegen unüberlegt handelt, stellt sich die Folgen der Handlung gar nicht, oder nicht deutlich genug vor, er ist unaufmerksam, leichtsinnig, er unternimmt die Hand-

lung nicht aus voller Erkenntniß, aus Einsicht in die Folgen derselben. Eine überlegte Handlung wird daher mehr, als eine unüberlegte zuzurechnen seyn. (§. 190.). Auch die Uiberlegung selbst hat Grade, nach welchen sich die Zurechnung richten muß. Wird eine Handlung aus Vorsatz beschlossen; so wird sie schon im innern Gerichte, d. h. vor dem Richterstuhle der höchsten Vernunft zugerechnet. Wird der Vorsatz auch ausgeführt, so wird sie auch im äussern Gerichte, d. h. vor dem Richterstuhle der Menschen zugerechnet. Doch kann der Vorsatz im äussern Gerichte nur dann zugerechnet werden; wenn er sich durch äussere Handlungen bereits offenbaret. Aber dann wird er auch um so mehr zugerechnet werden können, je freyer er war, und je weiter man darinn schon vorgerückt war. Ist der Vorsatz nicht ausgeführt worden, so wird zu sehen seyn, ob er aus Reue des Handelnden; oder wegen seiner Unvermögenheit, und anderer zufälliger von ihm unabhängiger Hindernisse nicht ausgeführt worden sey. Im ersten Falle wird entweder gar keine, oder nur eine geringe; im zweyten Falle aber die volle Zurechnung statt finden.

§. 193.

Die Absicht ist entweder Hauptabsicht, welcher wegen allein schon der Handelnde die Handlung unternommen haben würde; oder Nebenabsicht, welcher wegen allein die Handlung nicht würde unternommen worden seyn. Was aus der Hauptabsicht geschieht wird mehr zugerechnet, als dasjenige, was nur aus der Nebenabsicht geschieht. Denn auf das, was aus jener geschieht, wird der Willenstrieb eigends gerichtet, es ist volle Erkenntniß, Einsicht und Freyheit da. Hingegen zu dem, was aus dieser geschieht, wird man erst durch Gelegenheit, und andere Umstände gereizt, es ist

die Selbstthätigkeit, Zufälligkeit, und Einsicht kleiner. Wird durch eine unternommene Handlung wirklich jene Folge bewirkt, die der Handelnde bey Unternehmung der Handlung beabsichtet hatte, so schreibt man ihm eine eigentliche (directe) Absicht zu. Wird aber durch eine unternommene Handlung zwar nicht jene Folge, die der Handelnde beabsichtet hat, aber doch eine solche bewirket, die gewöhnlich aus dieser Handlung zu entstehen pflegt, und die der Handelnde leicht hätte voraussehen können: so schreibt man ihm eine uneigentliche (indirecte) Absicht zu. Diese Unterscheidung der Absicht ist freylich nicht für das innere Gericht. Nach diesem ist eine Handlung entweder absichtlich unternommen worden, oder unabsichtlich; je nachdem der Handelnde die aus derselben entstandene Folge gewollt, oder nicht gewollt hat. Allein, vor dem äussern Gerichte pflegt dem Thäter manchmal eine uneigentliche Absicht zur Last gelegt zu werden. Damals nämlich, wenn es gewiß ist, daß er eine böse Handlung habe unternehmen wollen, selbe wirklich unternommen hat, und daraus eine Folge entstanden ist, die gewöhnlich daraus zu entstehen pflegt, und die der Thäter leicht hätte voraussehen können. Ist man in so einem Falle gleich nicht gewiß, ob der Thäter die bewirkte Folge wirklich gewollt habe, so kann man doch annehmen, daß es ihm gleichgültig war, ob diese, oder jene Folge aus seiner Handlung entstehe. Und es scheint, daß man dieses um so mehr annehmen müsse, weil es sonst von dem Eigendünkel des Thäters abhangen würde, ob ihm seine That als eine ab- oder unabsichtliche zugerechnet werden soll. Man theilt auch die Bosheit in eine vorhergehende, und in eine nachfolgende. Hat der Handelnde schon vor, oder bey der Unternehmung der Handlung gewollt, daß eine bestimmte, beabsichtete Folge aus derselben entstehen

soll, so legt man ihm eine vorhergehende Bosheit (dolus ex proposito) zur Last. Hat er die aus seiner Handlung entstandene Folge zwar nicht gewollt, aber, nachdem sie aus Versehen, oder Zufall, daraus entstanden ist, billiget er sie; so schreibt man ihm eine nachfolgende Bosheit (dolus ex re) zu. Die erstere wird offenbar mehr zugerechnet, als die letztere; weil die Erkenntniß und Einsicht, und Selbstthätigkeit vorherging, und mehr böse Neigung verrathen wird.

§. 194.

Der Fleiß bestehet in einem geschickten Gebrauche seiner Fähigkeiten, und Mittel einen guten Endzweck zu erreichen. Die Unterlassung des schuldigen Fleisses heißt Nachlässigkeit, und der gesetzwidrige Gebrauch seiner Fähigkeiten und Mittel wird Mißbrauch genannt. Die Rechtsgelehrten theilen den Fleiß in den absoluten und hypothetischen, oder relativen ein. Bey jenem sieht man blos auf die Erreichung des Endzweckes; bey diesem aber wird auf die angewendeten Fähigkeiten, Kräfte und Mittel des Handelnden gesehen. Der absolute Fleiß kann bey zween Menschen gleich seyn, ungeachtet der relative verschieden ist. Beyde können den nämlichen Zweck erreichen, wiewohl mit verschiedener Anstrengung ihrer Kräfte. Wenn man daher den Fleiß eines Menschen richtig beurtheilen will, so muß nebst dem absoluten auch der relative Fleiß in Betracht gezogen werden; denn Niemand kann zu etwas unmöglichen verbunden seyn, und doch kann dem einen etwas möglich seyn, was dem andern unmöglich ist. Dann steht der moralische Werth des Fleisses im geraden Verhältnisse mit dem hervorgebrachten Guten, und im umgekehrten Verhältnisse mit den Fähigkeiten und angewendeten Mitteln. Je geringer die Fähigkeiten waren, je weniger Mittel Jemand anzuwenden hatte, und je mehr er dadurch

dennoch Gutes bewirkte, desto grösser ist der Fleiß; und je mehr Fähigkeiten und Mittel Jemand anzuwenden hatte, und je weniger Gutes dadurch bewirkt wurde, desto kleiner ist der Fleiß. So wie die Fähigkeiten, der Menschen, die Mittel derselben, und die Anstrengung ihrer Kräfte verschieden seyn können, gibt es auch verschiedene Grade des Fleisses, und der demselben entgegengesetzten Nachlässigkeit. Drey Grade pflegen indessen besonders unterschieden zu werden, nach welchen der Fleiß in den höchsten, geringsten und mittelmässigen eingetheilt wird. Der höchste besteht darinn, daß man nichts unterläßt, was nach den besten Einsichten für nöthig und möglich gehalten werden kann, um das Böse zu verhindern, und das Gute zu befördern. Den geringsten wendet man an, wenn man etwas, aber das wenigste von dem thut, was möglich und nöthig war. Mittelmässig endlich ist er, wenn man eben so viel thut, als verabsäumet von dem, was denselben vollkommen gemacht hätte. Nach dem Gewissen ist es jedes Menschen Pflicht den möglichsten, also den höchsten Fleiß anzuwenden. Das äussere Gericht aber fordert nicht allezeit so viel. — Bey Beurtheilung der Schuld oder Nachlässigkeit muß folgende Regel beobachtet werden: je gewöhnlicher die gesetzwidrigen Folgen aus einer Unternehmung, oder Unterlassung entstehen, je leichter der Erfolg der Handlung von dem Handelnden hätte vorausgesehen werden können, und je stärker dieser vermög der ihm besonders obliegenden Pflichten zur Aufmerksamkeit verpflichtet war: desto grösser ist die Schuld, die Nachlässigkeit desselben.

§. 195.

Wenn es bey der Zurechnung überhaupt auf den Grad der Erkenntniß und Einsicht ankömmt, so muß nothwendig bey derselben auch auf das Alter, Temperament, Klima, auf die Erziehung, Nahrungsart, As-

fekte Rücksicht genommen werden; weil alle diese Bestimmungen auf die Denkart und Neigungen, und folglich auch auf die Erkenntniß Einfluß haben. Auf das Alter. So lange sich noch gar keine Verstandskräfte, keine deutlichen Ideen äussern, hat keine Freyheit, und folglich keine Zurechnung statt. So bald sich die Deutlichkeit und Vollständigkeit der Ideen äussert, findet auch schon eine Zurechnung Platz. In welchem Alter aber dieses geschehe, läßt sich im allgemeinen, überhaupt unmöglich bestimmen, weil es bey jedem einzelnen Menschen vom Temperamente, Klima, Erziehung, Umgange und hundert andern Umständen abhängt. Man hat Beyspiele von Kindern vom beynahe männlichen Sinne; man hat aber auch Beyspiele von kindischen Jünglingen. Die Gesetzgeber in Staaten sind indessen doch genöthiget, hierin eine gewisse Anzahl der Jahre festzusetzen, um der so schädlichen Willkür der Richter einiges Richtmaaß zu setzen. Sie nehmen das unter diesem Himmelsstriche Gewöhnliche zur Richtschnur bey dieser Bestimmung an. Man glaube aber ja nicht, daß mit diesem Alter auch schon die volle Zurechnung eintreten müsse. Immer kömmt zu bedenken, daß bey sehr jungen Leuten weder die Erfahrung, noch die Deutlichkeit und Vollständigkeit der Begriffe in dem Maaße, wie bey Erwachsenen vorhanden sey; daß bey ihnen gröstentheils alles noch blosses Gedächtnißwerk sey; sie haben noch nicht gelernet die spekulativen Lehren auf das praktische Leben anzuwenden, wenigstens läßt sich jener Grad der Uiberlegung bey ihnen nicht voraussetzen, als bey Erwachsenen; daß manche Beweggründe bey ihnen entweder noch gar nicht, oder doch in dem Grade nicht wirksam seyn, wie bey Erwachsenen; daß sie endlich zur Nachahmung geneigt seyn, mehr aus Nachahmung, als Bosheit handeln. — Auch hohes Alter führt manche

Schwächen des Kindesalters mit sich, und deswegen wird auch auf dasselbe bey der Zurechnung Bedacht zu nehmen seyn. Die Temperamente gründen gewisse Neigungen, verhindern deutliche Erkenntniß, vermindern die Zufälligkeit der Handlungen, und eben deßwegen muß in manchen Fällen bey der Zurechnung auch auf dieselben Rücksicht genommen werden. Der Affekt kann zwar von der Zurechnung nie ganz entschuldigen, weil es immer in der Macht des Menschen liegt, dem Ausbruche desselben vorzubeugen, der Gelegenheit, in der er in Affekt versetzt werden könnte, auszuweichen, sich öfter die Beweggründe der Handlungen, die er im Affekte zu unternehmen pflegt, vorzuhalten, und so sich die Erinnerung an dieselben auch während des Affektes zu erleichtern, und vor den Ausschweifungen des Affekts sich in Acht zu nehmen. Allein, wenn die Ursache des Affektes ohne Veranlassung, ohne Verschulden des in Affekt Versetzten herbeygeführt worden, wenn sie eine gerechte Ursache, eine solche nämlich wäre, durch die auch andere rechtschaffene Leute in Affekt versetzt zu werden pflegen, wenn endlich die zuzurechnende That in der ersten Hitze, im ersten Aufbrausen des Affektes wäre verübt worden: so scheint es allerdings, daß der Affekt die Zurechnung vermindern müsse; weil so ein Zustand unstreitig die Erkenntniß und Einsicht des Handelnden vermindert, und einen solchen Menschen für die Gesellschaft nicht so gefährlich macht. Daß Klima, Nahrungsart und Erziehung auf die Denkart und Neigungen des Menschen und eben deswegen auf seine Erkenntniß, und Einsicht keinen geringen Einfluß haben, ist eine längst entschiedene Sache. Es ist daher bey der Zurechnung auch darauf Rücksicht zu nehmen.

§. 196.

Eine Handlung, die in mehrere verschiedene Handlungen aufgelößt werden kann, heißt eine zusammengesetzte, so wie jene, die in mehrere von ihrem Begriffe nicht verschiedene Handlungen nicht aufgelößt werden kann, eine einfache Handlung genennt wird. Durch Unternehmung einer zusammengesetzten Handlung wird eine Summe von Handlungen bewirkt, deren jede für sich schon zugerechnet werden kann. Je zusammengesetzter eine Handlung ist, aus desto mehr einfachen an und für sich schon zurechnungsfähigen Handlungen bestehet sie. Eine zusammengesetzte Handlung ist also mehr, als eine einfache, und je zusammengesetzter sie ist, desto mehr ist sie zuzurechnen. Daher ist Raubmord mehr, als Raub ohne Mord zuzurechnen. Aus eben diesem Grunde muß bey der Zurechnung auch auf die Gewohnheit Rücksicht genommen werden, weil sie eine aus mehreren einfachen unternommenen Handlungen entstandene Fertigkeit ist. Auch lassen sich von einem aus Gewohnheit Handelnden noch mehrere Handlungen erwarten, oder besorgen.

§. 197.

Die Macht Handlungen zuzurechnen heißt das Gericht im moralischen Verstande. Denn das Gericht im physischen Verstande bedeutet den Ort, wo über Handlungen geurtheilt, Recht gesprochen wird. Ungezweifelt hat einmal Gott als der weiseste und gerechteste Richter und Herr die Macht, das Recht menschliche Handlungen zuzurechnen, die Menschen derselben wegen zu belohnen und zu bestrafen. Aber auch die Menschen haben diese Macht, und zwar nicht nur im Staate, sondern auch schon im Stande der Natur, ausser dem Staate haben die Menschen im Falle einer Beleidigung das Recht, dem Beleidiger die Beleidigung zuzurechnen,

ihn mit Gewalt einzuschränken, wegen der Beleidigung zu bestrafen. Daher die Eintheilung des Gerichts in das göttliche, und menschliche. Der Unterschied zwischen diesen beyden Gerichten liegt darinn: im göttlichen werden auch die innern menschlichen Handlungen, und zwar immer auf die gerechteste Art zugerechnet. Im menschlichen Gerichte hingegen können nur äussere Handlungen beurtheilt, und zugerechnet werden, und selbst bey der Zurechnung derselben kann es geschehen, daß von dem Richter die Gränzen der Gerechtigkeit aus Bosheit, Irrthum und Unwissenheit überschritten werden. Das göttliche Gericht wird auch das innere, so wie das menschliche, das äussere Gericht genannt. Es kann geschehen, daß einige Handlungen sowohl im göttlichen, als im menschlichen Gerichte zugerechnet werden; es kann geschehen, daß einige Handlungen weder im göttlichen, noch im menschlichen Gerichte zur Strafe zugerechnet werden; es kann endlich auch geschehen, daß einige Handlungen zwar in dem einen, aber nicht in dem andern dieser Gerichte zugerechnet werden. Alles dieses ist aus dem Unterschiede dieser beyden Gerichte erklärbar. Handlungen, welcher wegen man weder göttliche, noch menschliche Strafen zu befürchten hat, die zu unternehmen man sowohl nach dem göttlichen, als nach dem menschlichen Gerichte berechtiget ist, heissen vollständig erlaubte; Handlungen hingegen, welcher wegen man zwar keine menschliche, wohl aber göttliche Strafen zu befürchten hat, die man zwar nach dem menschlichen, nicht aber nach dem göttlichen Gerichte zu unternehmen berechtiget ist, heissen unvollständig erlaubte. Man kann daher zu gewissen Handlungen allerdings ein äusseres, aber kein inneres Recht haben, d. h. man kann derselben wegen zwar keine menschliche Strafen, und Einschränkungen, wohl aber natürliche, göttliche Strafen zu befürch-

ten haben. Dergleichen Strafen sind z. B. innere Vorwürfe, Schande, Einschränkung seiner Fähigkeiten, und andere aus der Natur der Handlungen entstehende Uibel.

§. 198.

Das innere Gericht wird nicht selten auch das Gewissensgericht, oder das Gewissen genennet, in so fern es aus dem innern Bewußtseyn des Menschen entspringt. Das Wort Gewissen wird in einem zweyfachen Verstande, bald nämlich für die Fähigkeit über die Sittlichkeit seiner Handlungen zu urtheilen; bald auch für das Urtheil selbst, das der Mensch über die Sittlichkeit seiner Handlungen fällt, genommen. Wird das Gewissen für die Fähigkeit über die Sittlichkeit seiner Handlungen zu urtheilen, genommen, so ist es wohl ausser Zweifel, daß jeder Mensch ein Gewissen habe; weil jeder Naturtriebe, Erfahrung, Beobachtungsgeist und Vernunft hat, durch deren Hülfe er im Stande ist über die Sittlichkeit seiner Handlungen zu urtheilen. Aber nicht jeder urtheilet wirklich über die Sittlichkeit seiner Handlungen. Nimmt man daher das Gewissen für das Urtheil, das Jemand über die Sittlichkeit seiner Handlungen wirklich fället, so könnte man wohl von manchem sagen, daß er kein Gewissen habe; wie wohl es schwerlich je ganz betäubt werden kann. Das Gewissen pflegt auch das moralische Gefühl genennt zu werden, darunter man ein geläufiges Urtheil über die Sittlichkeit seiner Handlungen versteht. Allein es ist kein ursprüngliches, sondern ein abgeleitetes, vorzüglich auf den Naturtrieben, der Selbstliebe, Sympathie, auf Erfahrung, ausgebildeter Vernunft, auf Erziehung, Umgange und Unterricht beruhendes Gefühl.

§. 199.

Das Gewissen für das Urtheil genommen, das man wirklich über die Sittlichkeit seiner Handlungen fällt,

ist entweder ein vorhergehendes, oder ein nachfolgendes; je nachdem über die Sittlichkeit erst zu unternehmender, oder aber bereits unternommener Handlungen geurtheilt wird. Das vorhergehende Gewissen ist entweder ein theoretisches, oder ein praktisches; je nachdem man über die Sittlichkeit einer Handlung urtheilt, ohne sich wirklich in dem Falle zu befinden, sie zu unternehmen; oder aber erst dann über die Sittlichkeit einer Handlung geurtheilt wird, wenn man sich wirklich in dem Falle befindet, sie zu unternehmen. Das nachfolgende Gewissen ist entweder ein gutes, ruhiges, oder aber ein böses, nagendes. Jenes entsteht aus dem Bewußtseyn guter, und gesetzmässig unternommener Handlungen; dieses hingegen aus dem Bewußtseyn böser, und gesetzwidrig unternommener Handlungen. Nur der rechtschaffene Mann hat ein gutes ruhiges Gewissen. Dieses gute Gewissen selbst ist schon eine natürliche Belohnung guter Handlungen: so wie das böse Gewissen selbst schon eine natürliche Strafe böser Handlungen ist. Denn jedes Gesetz, das diesen Namen verdient, muß wahres Wohlseyn zum Zwecke haben, (§. 79.) indem der Mensch gesetzmässig gehandelt, eine gute Handlung unternommen zu haben sich bewußt ist, so hat er das Bewußtseyn, daß er sein und anderer Menschen Wohlseyn befördert habe, und dieses Bewußtseyn verschaft ihm ein wahres, dauerhaftes, von allem Wechsel unabhängiges, reines Vergnügen, das ihn auch bis an den Rand seines Lebens begleitet, und macht, daß er trostvoll der Zukunft entgegen sieht. Das böse Gewissen hingegen ist das Bewußtseyn gesetzwidrig unternommener Handlungen, das schreckliche Bewußtseyn, sich selbst, oder seinen Mitmenschen Böses zugefügt, Unvollkommenheit zugezogen zu haben, ein Bewußtseyn, das sich nie ganz vertilgen läßt, das jedes andere Vergnügen

verbittert, und nicht selten dem Bösewichte selbst so unausstehlich ist, daß er sich selbst der strafenden Gerechtigkeit überliefert, oder wohl gar in die sträflichste Verzweiflung stürzt.

§. 209.

Wie das Urtheil über die Sittlichkeit unserer Handlungen (§. 178. u. folg.) so ist auch das Gewissen ein wahres, ächtes; oder ein falsches, unächtes, irriges Gewissen. Zu einem ächten vorhergehenden Gewissen wird erfordert, daß das Urtheil von dem Gesetze, welchem gemäß gehandelt werden soll, ein wahres Urtheil sey. Zu einem ächten nachfolgenden Gewissen aber wird erfordert, daß die Handlung, über deren Sittlichkeit geurtheilt wird, wirklich geschehen sey, daß das Gesetz, welchem gemäß, oder zuwider die Handlung soll unternommen worden seyn, wirklich bestehe, und daß die Schlußfolge gehörig abgeleitet werde: Kurz, zu einem ächten Gewissen werden eben jene Stücke erfordert, wie zu einem wahren Urtheile; welche diese seyn, ist (§. 178.) nachzusehen. Das irrige Gewissen entsteht daraus, daß der Mensch über ein Gesetz ein irriges Urtheil fällt. Dieses kann geschehen entweder, daß sich der Mensch das Vorhandenseyn eines Gesetzes einbildet, das doch in der That nicht vorhanden ist, und dann sagt man von einem solchen Menschen: er habe ein enges, ängstiges, scrupulöses Gewissen; oder, daß der Mensch ein wirklich vorhandenes Gesetz nicht anerkennen will; und dann sagt man: er habe ein laxes, weites, leichtsinniges Gewissen. Das Gewissen ist ferner wie das Urtheil überhaupt, entweder gewiß, oder ungewiß; und dieses letztere entweder ein wahrscheinliches, oder unwahrscheinliches, oder endlich ein zweifelhaftes, und das wahrscheinliche kann wieder mehr, oder minder wahrscheinlich seyn. Man sehe hier-

über jenes nach, was (§. 179.) von der Zurechnung ist gesagt worden. Indessen ist zwischen dem Gewissen für das Urtheil über die Sittlichkeit der Handlungen genommen, und der Zurechnung dieser Unterschied von selbst aufliegend: daß das Gewissen nur eigene, die Zurechnung aber auch fremde Handlungen betreffe; und daß die Zurechnung sich mit bereits unternommenen Handlungen; das Gewissen hingegen, besonders das vorhergehende sich auch mit erst zu unternehmenden Handlungen abgebe.

§. 201.

Ist der Mensch immer verbunden nach seinem Gewissen zu handeln, und handelt er immer recht, wenn er seinem Gewissen folgt? Diese Frage vollständig zu beantworten, ist nöthig die verschiedenen Arten des Gewissens zu unterscheiden. Wenn der Mensch dem ächten Gewissen folgt, so handelt er ohne Zweifel recht; denn, dann handelt er dem wahren, vernünftigen Urtheile, der Vernunft, dem vernünftigen, natürlichen, also göttlichen Gesetze gemäß, indem er dieses thut, thut er das Beste, das Nützlichste, er handelt recht. Und eben deßwegen ist es immer Pflicht dem ächten Gewissen zu folgen; weil man sich sonst der Gefahr aussetzt, der Vernunft, den natürlichen Gesetzen, folglich dem Willen Gottes zuwider zu handeln. Ist aber das Gewissen irrig, so kann dieses auf eine dreyfache Art seyn. I.) Der Mensch hält eine Handlung für geboten, die doch erlaubt ist. — In diesem Falle muß er die Handlung unternehmen, also seinem irrigen Gewissen folgen. Freylich würde er, wenn er auch die Handlung unterliesse, das Gesetz, das sie geböte, nicht übertreten, weil keines vorhanden ist. Allein er würde doch den Willen haben selbes zu übertreten, und sich frey, wider seine Ueberzeugung dazu bestimmen, und so jenes allgemeine Gesetz: Du sollst dem Gesetze gehorchen, übertreten. Eben so muß II.)

derjenige, der eine Handlung irrig für verboten hält, die doch erlaubt ist, selbe unterlassen. Freylich würde er, wenn er sie unternähme, das besondere, sie verbietende Gesetz nicht übertreten, weil keines vorhanden ist; er würde aber doch sich freywillig der Gefahr aussetzen, es zu übertreten, wenn es vorhanden wäre, und so den Willen nicht haben, das Gesetz zu befolgen.

§. 202.

III.) Wenn der Mensch eine in der That verbotene Handlung irrig für geboten, oder eine in der That gebotene Handlung irrig für verboten hält; so scheint es, daß er, was er immer thue, böse handle; denn handelt er nach seinem Gewissen, so übertritt er das die Handlung gebietende, oder verbietende Gesetz. Handelt er aber wider sein Gewissen, so übertritt er zwar das die Handlung gebietende, oder verbietende Gesetz nicht. Indessen hat er doch den Willen und die Neigung das Gesetz zu übertreten, welches sündhaft ist. In so einem Falle kömmt es daher darauf an, ob der Irrthum übersteiglich, oder unübersteiglich ist. Ist der Irrthum unübersteiglich, so handelt der Irrende recht, wenn er nach seinem wiewohl irrigen Gewissen handelt; denn er hat das Recht nach seiner bestmöglichsten Erkenntniß zu handeln; wenn er gleich das die Handlung, die er unternimmt, oder unterläßt, verbietende oder gebietende Gesetz übertritt; so ist dieß doch keine freye Uibertretung, die zugerechnet werden könnte; weil es ihm, wie angenommen wird, das Gesetz zu wissen, unmöglich ist. Würde er wider sein irriges Gewissen handeln, so würde er das die Handlung gebietende oder verbietende Gesetz freylich beobachten; immer aber doch die Neigung und den Willen haben es zu übertreten; und daher wenigstens jenes allgemeine Gesetz: Du sollst den Willen haben die Gesetze zu befolgen, frey übertreten. Ist hinge-

gen der Irrthum übersteiglich, so handelt freylich der Irrende immer unrecht, er mag nach seinem Gewissen, oder wider dasselbe handeln. Denn handelt er nach seinem Gewissen, so übertritt er das über die Handlung vorhandene besondere Gesetz, und diese Uebertretung ist frey, und daher zurechnungsfähig, weil der Irrthum übersteiglich ist. Handelt er hingegen wider sein Gewissen, so übertritt er zwar das über die Handlung vorhandene besondere Gesetz nicht. Allein er hat die Neigung und den Willen es zu übertreten, und dieses schon ist sündhaft. Im Grunde sollte in so einem Falle nicht ehe gehandelt werden, bis der Irrthum gehoben ist. Allein das traurigste dabey ist, daß oft der Irrende selbst nicht weiß, daß er irre.

§. 203.

Ist das Gewissen zweifelhaft, d. h. sind gleichviel Gründe da, das über die Sittlichkeit einer Handlung zu fällende, oder gefällte Urtheil für wahr, und für falsch zu halten: so kann sich der Zweifel ebenfalls auf eine dreyfache Art äussern. Man kann I.) zweifeln, ob eine Handlung geboten, oder bloß erlaubt sey. — In so einem Falle müßte man die Handlung unternehmen; denn wenn die Handlung erlaubt ist, und man unternimmt sie, so handelt man nicht unrecht. Würde man sie aber unterlassen, so würde man die Neigung haben das Gesetz zu übertreten, und würde dasselbe auch wirklich übertreten, wenn die Handlung verboten wäre. Aus dem nämlichen Grunde muß man II.), wenn man zweifelt, ob die Handlung verboten oder erlaubt sey, selbe unterlassen; weil, wenn man sie unternehmen würde, man kein thätiges Bestreben hätte, das Gesetz zu befolgen, sondern vielmehr sich der Gefahr aussetzte, dasselbe zu übertreten. Zweifelt man endlich III.), ob eine Handlung geboten oder verboten

sey: so muß man, wenn es anders möglich ist, die Handlung aufschieben, bis man Gewißheit erlangt, ob die Handlung geboten, oder verboten sey. Sonst setzt man sich der Gefahr aus, das Gesetz zu übertreten. Leidet aber die Handlung keinen Aufschub, so wird man das zu thun berechtiget seyn, was in einer solchen Lage dem Gefühle des Handelnden am angemessensten zu seyn scheint; indem es immer besser ist nach seinem moralischen Gefühle (§. 106.) *) u. 138. als nach einer zufälligen Entschliessung, nach zufälligen Bestimmungsgründen zu handeln. Freylich ist das moralische Gefühl nicht allzeit Fehler frey. Aber gewöhnlich beruhet es doch auf guten Principien; auf Erfahrung, vielfacher Beobachtung, und daher abstrachirten Grundsätzen, auf gelesenen Maximen, auf dem Unterrichte u. d. gl. *)

*) Man sehe hierüber Garve philos. Anmerk. über den Cicero. 1. Th. Seite 109. u folg.

§. 204.

Selbst nach dem wahrscheinlichen Gewissen ist man damals zu handeln nicht berechtiget, wenn man Gewißheit haben kann, wo ein Aufschub möglich ist, und die Wichtigkeit der Sache es fordert, daß sie in genauere Erwägung gezogen werde; indem es Pflicht ist, nach der bestmöglichsten Erkenntniß zu handeln. Der bloß nach der Wahrscheinlichkeit handelt, da er doch Gewißheit haben kann, hat keine anhaltende Neigung, das Beßte, das Nützlichste zu thun, und setzt sich der Gefahr aus, das Gesetz zu übertreten. Indessen ist es dem Menschen doch nicht immer möglich volle Gewißheit zu erlangen. Wäre dieses auch absolut möglich, so würde in manchen Fällen die Gelegenheit zu handeln verschwinden. In solchen Fällen nun, wo es entweder schlechterdings, oder doch moralisch unmöglich ist, Gewißheit

zu erlangen, ist es allerdings auch nach dem Wahrscheinlichen zu handeln erlaubt. Denn, dann handelt man nach der bestmöglichsten Einsicht, man hat den Willen das Gesetz zu befolgen, sollte es dann wirklich übertreten werden: so ist die Uibertretung nicht mehr frey, man befand sich in einer unübersteiglichen Unwissenheit des Gesetzes, die nicht zugerechnet werden kann. Dieß war Alexanders Fall, als ihm sein Arzt Philip die Arzney überreichte, und er zur nämlichen Zeit Nachricht erhielt, daß ihn sein Arzt vergiften wolle. Daher theilt Daries die Wahrscheinlichkeit in eine erlaubte, die sich auf eine unübersteigliche und in eine unerlaubte ein, die sich auf übersteigliche Unwissenheit gründet. Man sage nicht, es sey nie erlaubt nach der Wahrscheinlichkeit zu handeln, weil es nicht erlaubt ist dem zweifelhaften Gewissen zu folgen. Denn es ist ein auffallender Unterschied zwischen dem zweifelhaften, und wahrscheinlichen Gewissen. Dort sind Gründe und Gegengründe gleich, hier aber sind sie auf der einen Seite überwiegender. Es ist möglich, daß dadurch das Gesetz übertreten werde. Allein die Uebertretung wird unter der gemachten Beschränkung nicht mehr frey seyn.

§. 205.

Wenn man schon dem wahrscheinlichen Gewissen nur unter der (§. 204.) gemachten Beschränkung zu folgen berechtiget ist: so wäre es vollends ungereimt, behaupten zu wollen, daß man seiner Pflicht Genüge leiste, wenn man, im Falle, daß das wahrscheinlichere Gewissen mit dem minder wahrscheinlichen in Collision käme, diesem letztern vor dem erstern folget *). Denn 1.) der Zweck des menschlichen Verstandes ist ja Wahrheit aufzudecken, und es ist Pflicht des Menschen der aufgedeckten Wahrheit seinen Beyfall zu geben, und nach der bestmöglichsten Erkenntniß zu handeln. Dieser

Zweck wird verfehlt, diese Pflicht bleibt unerfüllt, wenn es erlaubt wäre der minder wahrscheinlichen, vor der wahrscheinlichern Meynung zu folgen. 2) Man räumt ja allgemein ein, daß man im Zweifel, ob eine Handlung geboten, oder verboten sey, gar nicht handeln dürfe; weil Gründe, und Gegengründe gleich sind. Wie sollte man im Zusammenstosse einer wahrscheinlichern mit einer minder wahrscheinlichen Meynung dieser letzten zu folgen berechtiget seyn, da sie weniger Gründe für sich hat, als die erste? Hätte sie eben so viel Gründe für sich, als die erste: so dürfte man ihr nicht folgen, weil sie aber weniger für sich hat, soll man ihr folgen dürfen?

*) Diese Lehre ist unter dem Nahmen des Probabilismus bekannt. Man hält allgemein dafür, daß die Mitglieder der aufgehobenen Gesellschaft Jesu diese Lehre zuerst aufstellten. Wenigstens waren sie lange eifrige Vertheidiger derselben. Für laxe Gewissen war diese Lehre sehr annehmbar, weil es nicht leicht etwas gibt, das nicht einige Wahrscheinlichkeit für sich hätte. Andere Theologen sahen die Schädlichkeit dieser Lehre, die allen Begierden fröhnte, ein, und setzten sich mit Eifer entgegen. Wenige traten jedoch mit Vernunftgründen auf. Und dieser Mangel wird in den Positionibus de lege naturali des Freyherrn von Martini reichlich ersetzt.

§. 206.

3) Wie es der Natur des Willens gemäß ist, daß im Collisionsfalle eines grössern Guts mit dem kleinern jenes diesem vorgezogen werde, weil dadurch eine Unvollkommenheit verhindert wird; eben so ist es auch der Natur des Verstandes gemäß, das wahrscheinlichere vor dem minder wahrscheinlichen zu befolgen; weil nur da-

durch eine Unvollkommenheit hindangehalten wird. Besonders weil 4) das minder wahrscheinliche, wenn es mit dem wahrscheinlichern in Collision kömmt, aufhört wahrscheinlich zu seyn; denn aus zween einander entgegengesetzten Sätzen kann nur einer wahr seyn, je näher der eine an die Wahrheit rückt, desto mehr entfernt sich der andere davon, und nähert sich mehr zur Falschheit, was näher an Falschheit, als an Wahrheit gränzt, ist Unwahrscheinlich; und doch behauptet Niemand, daß man das Unwahrscheinliche dem Wahrscheinlichen vorzuziehen berechtiget sey. 5) Würde man das minder Wahrscheinliche dem Wahrscheinlichern vorziehen; so würde man sich offenbar der Gefahr, das Gesetz zu übertreten, aussetzen, was nicht erlaubt ist. Zieht man das Wahrscheinlichere dem minder Wahrscheinlichen vor, so setzt man sich dieser Gefahr nicht aus. Gesetzt auch, daß wirklich das Gesetz dadurch übertreten würde: so wäre dieß keine freye Uibertretung; weil man nach seiner bestmöglichsten Einsicht, und folglich recht gehandelt hätte.

§. 207.

Die Gegengründe laufen auf folgende hinaus: 1) Die minder wahrscheinliche Meynung ist deswegen noch nicht falsch; einer nicht falschen Meynung aber dürfe man folgen. 2) In so einem Falle habe man die sittliche Freyheit auch das minder Wahrscheinliche zu befolgen, weil diese so lang da ist, bis sie durch ein Gesetz beschränkt wird. 3) Ein Gesetz aber läßt sich ohne hinreichende Kundmachung nicht denken, und diese sey in so einem Falle nicht vorhanden, wo sich aus einigem Grunde ihr Daseyn bezweifeln läßt. 4) Ohne dieß müsse man im Zweifel das Gelindere vorziehen, und 5) würde man dem Gewissen der Menschen eine zu schwere Last auflegen, wenn sie allezeit nach dem wahrscheinlichern handeln, und 6) immer das Sichrere wählen müßten.

§. 208.

Man erweiset dieser Lehre in der That heut zu Tage zu viel Ehre, wenn man sie mit Ernste behandelt. Indessen wird doch auf jeden der angeführten Gründe hiemit geantwortet, und zwar auf den 1ten: Dieser Satz beweißt zu viel. Auch das, was zweifelhaft ist, ist deßwegen noch nicht falsch, und doch darf man dem zweifelhaften Gewissen nicht folgen, um sich dabey der Gefahr nicht auszusetzen, das Gesetz zu übertreten. Auch jene Meynung, die nur den geringsten Schein der Wahrscheinlichkeit für sich hat, ist deßwegen noch nicht falsch. Hätte nun der angeführte Grund seine Richtigkeit: so müßte man auch jener Meynung folgen dürfen, die den geringsten Grad der Wahrscheinlichkeit für sich hätte, und so würde dem Irrthume, dem Eigendünkel voller Spielraum gelassen. Endlich ist es ja Pflicht des Menschen nach seiner bestmöglichsten Einsicht zu handeln. Auf den 2ten: Die sittliche Freyheit ist nur dann vorhanden, wenn bey der bestmöglichsten Einsicht einer Handlung vor der andern ein überwiegender Werth nicht beygelegt werden kann. Wenn man aber einer wahrscheinlichern Meynung eine minder wahrscheinliche vorzieht, so handelt man gewiß nicht nach der bestmöglichsten Einsicht. Auch sind eine wahrscheinlichere, und eine minderwahrscheinliche Meynung gewiß nicht gleichschickliche Mittel den Endzweck zu erreichen. Auf den 3ten: Wie man behaupten will, daß in so einem Falle das Gesetz nicht gehörig kundgemacht sey, läßt sich nicht begreiffen, da doch alle Gründe der minder wahrscheinlichen Meynung von den Gegengründen der wahrscheinlichern ganz aufgewogen werden, und ausser dem bey diesen letzteren noch ein Uiberschuß bleibt. Zudem, wenn man nur dort eine Kundmachung der Gesetze zulassen will, wo volle Evidenz dergestalt eintritt, daß das Ent-

gegengesetzte gar keine Wahrscheinlichkeit für sich hätte, so wird man sich gar bald von den ausgemachtesten Pflichten befreyen. Und wie könnte sich wohl der mit Unwissenheit entschuldigen, der die minder wahrscheinliche Meynung der wahrscheinlichern vorziehen würde?

§. 209.

Auf den 4ten: Die aufgestellte Regel redet nur vom Zweifel, nicht vom Wahrscheinlichern, oder minder Wahrscheinlichen. Sie gehört also nicht hieher. Zudem betrift diese Regel den Richter, welchem die Pflicht auferlegt wird, im Zweifel den Angeschuldigten wegen seines angebornen Rechts des guten Nahmens loszusprechen, weil dieser noch ein Grund mehr für seine Unschuld ist. Auf den 5ten: Hier wird der Gesichtspunkt der Frage verkehrt. Es fragt sich nur, ob, wenn schon das Wahrscheinlichere da ist, man befugt sey demselben das minder Wahrscheinliche vorzuziehen. Ausser dem aber ist es allerdings Pflicht nach der Wahrheit zu streben, wenn ein Aufschub möglich, und eine Hofnung vorhanden ist, Wahrheit zu erlangen; weil es Pflicht ist nach der bestmöglichsten Einsicht zu handeln. Auf den 6ten: Eben so ist es Pflicht des Menschen immer das Sichrere zu wählen, wenn es zugleich das wahrscheinlichere ist, weil es ihn am meisten vor Irrthum sichert.

§. 210.

Man sagt, das Gewissen eines Menschen schlafe, wenn er über die Sittlichkeit seiner Handlungen gar nicht urtheilt. Fängt er wieder über die Sittlichkeit seiner Handlungen zu urtheilen an, entweder durch erhaltenen Unterricht, oder durch die ihn treffenden Folgen der Handlungen dazu bewogen, so sagt man, das Gewissen wache auf. Hat Jemand sein Gewissen durch lange Gewohnheit dergestalt erstickt, daß er über die Sittlichkeit seiner Handlungen gar nicht mehr urtheilt, so sagt man: sein Gewissen sey verstockt.

Sechstes Hauptstück.

Von den Theilen des Naturrechts und dessen Nutzen.

§. 211.

Das Wort Recht systematisch genommen, bedeutet die Wissenschaft dessen, was recht, und gut ist, und in dieser Bedeutung heißt es auch Rechtsgelehrtheit. Man versteht darunter die Fertigkeit, Verbindlichkeiten, Gesetze, und Rechte zu beweisen, und die vorkommenden Fälle darauf anzuwenden. Sie enthält zween Theile, die Theorie, d. i. die Fertigkeit die Gesetze zu beweisen, deren Grund, und Geist anzugeben; und die Praxis, d. i. die Fertigkeit jeden vorkommenden Fall auf die Gesetze anzuwenden, und ihn aus denselben zu entscheiden. Indessen sind Theorie, und Praxis einander nicht entgegengesetzt. Vielmehr wird eine richtige Theorie aus der Erfahrung, und aus einzelnen praktischen Fällen abstrahirt. Wenigstens muß man sich Fälle denken, wenn man eine brauchbare Theorie aufstellt. Der Endzweck der Rechtsgelehrtheit überhaupt ist die Gerechtigkeit; denn die eigentliche Absicht, warum man sich mit den Gesetzen bekannt macht, ist, theils um unsern eigene, theils um die Handlungen Anderer den Gesetzen gemäß einrichten, die Gesetze befolgen zu können, und die Fertigkeit die Gesetze zu befolgen heißt Gerechtigkeit im weitläuftigsten Verstande (§. 161.).

§. 212.

Zu einem Rechtsgelehrten wird Theorie und Praxis erfordert, er muß Theoretiker, und Praktiker seyn, er muß nicht allein die Gesetze wissen, sondern auch die Gründe derselben anzugeben, und die vorkommenden Fälle darauf anzuwenden im Stande seyn. Dadurch unterscheidet er sich von einem Rechtserfahrnen, der keine Theorie hat, sondern nur unmittelbar aus Erfahrung einzelner entschiedener Fälle über ähnliche Fälle entscheiden zu können glaubt, der nur eine Routine, aber keine philosophische Kenntniß der Gesetze besitzt. Der Rechtskündige weiß zwar die Gesetze, besitzt auch die Fertigkeit sie zu beweisen, aber die Fertigkeit vorkommende Fälle darauf anwenden zu können, mangelt ihm, er hat Theorie ohne Praxis. Der Mißbrauch von der Rechtsgelehrtheit macht, heißt ein Rabulist.

§. 213.

So wie die Gesetze verschieden sind (§. 89.) ist auch der Inbegriff, und die Wissenschaft derselben, oder die Rechtsgelehrtheit (§. 211.) überhaupt verschieden. Es gibt göttliche und menschliche Gesetze. Göttliche, natürliche, und geoffenbarte (positive). Die menschlichen Gesetze sind nach ihrem Endzwecke, und Gegenstande verschieden. Es gibt bürgerliche, geistliche, peinliche, Lehn- Handelsgesetze u. d. gl. Es gibt daher auch eine Rechtswissenschaft der göttlichen, und menschlichen, der göttlichen natürlichen, und geoffenbarten Gesetze. Es gibt eine Rechtswissenschaft der bürgerlichen, geistlichen, peinlichen, Lehen- und Handelsgesetze. Daher ist es, daß die römischen Rechtsgelehrten die Rechtswissenschaft überhaupt als eine Kenntniß der göttlichen, und menschlichen Dinge, eine Wissenschaft des Rechts, und Unrechts erklärten. L. 10. §. 2. ff. de justit. et jur.

Sie verstanden unter göttlichen und menschlichen Dingen, göttliche und menschliche Gesetze.

§. 214.

Aus diesen verschiedenen Gattungen der Rechtswissenschaft kömmt hier die natürliche Rechtswissenschaft in Betrachtung. Es entsteht daher die Frage, welcher ist der Umfang der natürlichen Rechtswissenschaft? welche natürliche Pflichten gehören dahin? Hierüber sind die ältern und neuern, und neuesten Schriftsteller nicht einerley Meynung *). Der Streit ist indessen nicht von Wichtigkeit, weil diejenigen, welche das Naturrecht nur auf die vollkommene Rechte, und Pflichten beschränken, drßwegen die übrigen natürlichen Pflichten nicht abläugnen, sondern selbe nur in der Moral behandelt wissen wollen. Diejenigen, welche behaupten, daß alle natürlichen Pflichten, nicht nur die vollkommenen, sondern auch die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und die unvollkommenen gegen andere in die Naturrechtswissenschaft gehören, berufen sich 1) auf das Ansehen sowohl der alten classischen Schriftsteller, als der römischen Rechtsgelehrten, welche alle natürlichen Pflichten in die Naturrechtswissenschaft verwiesen: 2) auf den Begriff der Naturrechtswissenschaft, welche die Fertigkeit ist die natürlichen Pflichten, Gesetze, und Rechte zu beweisen, und die vorkommenden Fälle darauf anzuwenden; alle Pflichten also, die sich aus den natürlichen Verhältnissen der Dinge ergeben, und mittels der Vernunft erkannt werden, gehören ohne Unterschied dahin.

*) Wie die Alten die Wissenschaften überhaupt nicht so genau von einander absonderten, als es in den neuern Zeiten geschieht; so wurden auch alle natürlichen Pflichten von ihnen in dem nämlichen Werke unter dem Nahmen der Naturrechtswissenschaft behandelt; wie es Cicero, und die römischen Rechtsgelehrten

thaten. Hugo Grotius erklärt sich hierüber in seinem Werke de jure belli, et pacis nicht deutlich. Freylich behandelt er daselbst nur die vollkommenen Pflichten; indessen drückt er sich doch in einigen Stellen so aus, daß es scheint, er sey der Meynung gewesen, daß auch die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und die unvollkommenen gegen andere in die Naturrechtswissenschaft gehören. Eben so bestehet Leibnitz in Epistola cens. ad Pufend.) §. XI. darauf, daß alle natürlichen Pflichten dahin gehören. Köhler sonderte zuerst die vollkommenen Pflichten von den übrigen ab, und behauptete, daß nur sie allein in das Naturrecht gehören. Pufendorf, Daries, Wolf, Besecke waren der Meinung, daß alle natürlichen Pflichten ohne Unterschied in die Naturrechtswissenschaft gehören. Hingegen fast alle neuern Schriftsteller behandeln nur die vollkommenen Pflichten und Rechte im Naturrechte. Die neuesten endlich von Hufeland an, und insbesondere Schaumann, schränken das N. R. bloß auf die Zwangsrechte ein, und verweisen auch die Zwangspflichten in die Moral.

§. 215.

3) Glauben sie, daß durch die Behauptung, daß nur die vollkommenen Pflichten in die Naturrechtswissenschaft gehören, zu einer gefährlichen Mißdeutung Anlaß gegeben würde, weil man sagen müßte, daß alles dasjenige, was den Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und den unvollkommenen gegen andere entgegen ist, nach dem Naturrechte erlaubt sey.

§. 216.

Daß aber auch die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und die unvollkommenen gegen andere in die Naturrechtswissenschaft gehören, liesse sich 4) gar nicht zweifeln. Denn die Pflichten gegen Gott seyn gleichsam der

Grund aller natürlichen Pflichten, besonders wenn man zum Hauptgrundsatze derselben die natürlichen Absichten der Schöpfung aufstellt. Die Lehre von der Collision der natürlichen Pflichten gehöre unstreitig in die Naturrechtswissenschaft, sie liesse sich aber nicht vollständig vortragen, wenn nicht alle natürliche Pflichten darin behandelt werden. Eben so gehöre die Lehre von den Verträgen dahin, folglich auch die Arten sie zu verstärken, unter diesen sey der Eid oben an, und dessen Verbindlichkeit liesse sich erst aus natürlichen Pflichten, die man Gott schuldig ist, einsehen. Endlich bekämen die Pflichten, andere nicht zu verletzen, nur von den Gott schuldigen Pflichten die gehörige Sanktion. Die Pflichten gegen sich selbst gehören um so mehr dahin, weil nur aus denselben die Pflichten erkannt werden, die man gegen andere zu beobachten schuldig ist. Endlich müßten auch die unvollkommenen Pflichten gegen andere in der Naturrechtswissenschaft behandelt werden, weil gerade dadurch die vollkommenen am deutlichsten werden, was um so nothwendiger scheint; weil es von einigen Pflichten noch zweifelhaft ist, ob sie unvollkommene, oder vollkommene seyn; und zudem können ja aus unvollkommenen Pflichten vollkommene werden.

Diejenigen, welche das Naturrecht nur auf die vollkommenen Pflichten beschränken, antworten auf die erst angeführten Gründe: 1) Wenn man die Naturrechtswissenschaft so erklärt, wie sie (§. 214.) ist erklärt worden: so müßten freylich alle natürlichen Pflichten ohne Unterschied darin behandelt werden. Allein etwas anders sey die Wissenschaft der natürlichen Gesetze, und Pflichten, und etwas anders das Naturrecht in der engern Bedeutung, zu diesem gehörten nur die vollkommenen Pflichten, mit Ausschluß aller übrigen. 2) Das gefährliche Mißdeuten, das man daher besorgt daß

alles dasjenige, was den Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und den unvollkommenen Pflichten gegen andere entgegen ist, nach dem Naturrechte erlaubt sey, der Mensch also ein Recht dazu habe, falle weg, weil man dadurch nichts anders sagen wolle, als daß der Mensch dazu ein äusseres Recht (§. 84.) habe, d. h. er könne von andern Menschen darin nicht eingeschränkt, deßwegen nicht bestraft werden, indem er, wenn er bloß den Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und den vollkommenen gegen andere zuwiderhandelt, deßwegen Niemanden beleidiget. Aber ein inneres Recht (§. 84.) habe er dazu nicht. Er setzte sich allen natürlichen, und positiven göttlichen Strafen aus, wenn er eine dieser Pflichten verletzen sollte. 3) Die übrigen angeführten Gründe bewiesen nur, daß auch die übrigen ausser den vollkommenen Pflichten vorläufig gelehret werden müßten, daß sie aber auch im Naturrechte vorgetragen werden müßten, werde dadurch nicht erwiesen. Vielmehr müßten 4) die vollkommenen Pflichten von den übrigen abgesondert vorgetragen werden, weil sie von denselben mannigfaltig unterschieden sind, und zwar a) in Hinsicht auf die Grundsätze; denn der Grundsatz der vollkommenen Pflichten ist: beleidige Niemanden. Der Grundsatz der übrigen Pflichten aber ist: Strebe aus allen Kräften dich selbst, und andere zu vervollkommenen, b) in Hinsicht auf die Sanktion, indem nur die vollkommenen Pflichten, nicht auch die übrigen, erzwungen werden können, c) in Hinsicht auf die Zwecke; weil der Zweck der vollkommenen Pflichten die äussere Ruhe, der Zweck der übrigen Pflichten aber völlige Rechtschaffenheit des Menschen sey. Endlich 5) sey das Naturrecht dem Rechtsgelehrten nur in so fern interessant, als es eine vorläufige Theorie des bürgerlichen Rechtes, und ein Recht ist, nach welchem die Streitigkeiten un-

abhängiger Menschen, und Völker entschieden werden müssen; aber eben deßwegen gehörten nur die vollkommenen Pflichten in das Naturrecht. Das Resultat der angeführten Gründe und Gegengründe scheint dieses zu seyn: Wegen des erstgedachten Unterschiedes zwischen den vollkommenen, und den übrigen Pflichten könnten jene wohl abgesondert von diesen behandelt werden. Sollte jedoch dieses geschehen, so ist es nöthig, die Behandlung der übrigen Pflichten vorauszuschicken, damit der Mensch wisse, daß er, ausser den vollkommenen, noch andere Rechte, und Pflichten habe, und daß ihm, wenigstens kein inneres Recht zukomme, den übrigen Pflichten entgegen zu handeln. Will man aber das Naturrecht im weitläufigsten Verstande nehmen, wie es (§. 214.) genommen wird, so gehören freylich alle natürliche Pflichten ohne Unterschied dahin.

§. 217.

Das Naturrecht überhaupt wird in das gesellschaftliche, und ausser gesellschaftliche eingetheilt. Diese Eintheilung setzt den Begriff einer Gesellschaft voraus, worunter man den Zustand versteht, in welchem mehrere Menschen einen gemeinschaftlichen fortdaurenden Endzweck zu erreichen verbunden sind. Sie ist entweder eine unbedingte, die unter allen Menschen durch die natürlichen Grundtriebe, aus den natürlichen Verhältnissen, und aus der wesentlichen Bestimmung der Menschen gegründet ist *), und diese heißt auch die allgemeine, die Weltgesellschaft, weil sie unter allen Menschen statt findet; oder eine bedingte, die ein besonderes Faktum voraussetzt, durch welches die Menschen zu einem fortdaurenden Endzwecke vereiniget worden sind, und diese heißt auch eine besondere **) Gesellschaft, weil sie nur unter einigen Menschen geschlossen wird.

Dahin gehört z. B. die eheliche, herrische, bürgerliche Gesellschaft.

*) Schon die alten und insbesondere die stoischen Philosophen sagten, daß unter allen Menschen eine Verbindung statt habe, welches um so natürlicher ist, da alle Menschen vermöge der Selbstliebe und Sympathie angetrieben werden, die gemeinschaftliche Wohlfahrt nach Kräften zu befördern, und einander als Brüder, und Mitglieder des nämlichen grossen Staates, der Weltgesellschaft nämlich anzusehen. Dahin zielt Livius, als er L. V. C. 27. sagt: Nobis cum Falisci s. quae pacto sit humano, societas non est, quam ingeneravit natura, utrisque est, eritque.

**) Wenn von der Gesellschaft schlechtweg die Rede ist, so pflegt man allezeit eine besondere Gesellschaft zu verstehen.

§. 218.

Der Inbegriff jener natürlichen Pflichten, die dem Menschen entweder isolirt, blos als Mensch betrachtet, oder aber in so fern er als Mitglied der allgemeinen, der Weltgesellschaft, abgesehen von allen andern besondern Verhältnissen, angesehen wird, zukommen, heißt das aussergesellschaftliche Naturrecht *). Dahin gehören a) die Pflichten gegen Gott, b) die meisten Pflichten gegen sich selbst c) die unbedingten vollkommenen und unvollkommenen Pflichten **), ja d) auch alle bedingten Pflichten; wenn sie anders keine besondere gesellschaftliche Verbindung voraussetzen. Der Inbegriff jener natürlichen Pflichten aber, die dem Menschen erst in einer besondern Gesellschaft, in so fern er Mitglied einer besondern Gesellschaft (§. 217.) ist, zukommen, macht das gesellschaftliche Naturrecht aus. Dahin gehören z. B. die Pflichten der Ehegatten, der Eltern und Kin-

der,

der, der Herren und Diener, als solche betrachtet. Das gesellschaftliche Naturrecht unterscheidet man in das allgemeine, und in das besondere. In das erste gehören alle Rechte und Pflichten der Gesellschafter, die sich aus dem Begriffe und Endzwecke einer Gesellschaft ergeben, und durch die blosse Vernunft erkannt werden, ohne auf den besondern Endzweck der Gesellschaft Rücksicht zu nehmen. In das letzte aber gehören nur diejenigen Rechte und Pflichten der Gesellschafter, die sich aus dem besondern Endzwecke dieser Gesellschaft ergeben, deren Mitglieder sie sind.

*) Das aussergesellschaftliche Naturrecht heißt auch das ethische, oder die Ethik des Naturrechts, weil Aristoteles in seinen libris ethicorum die Pflichten, die in das aussergesellschaftliche Naturrecht gehören, behandelt hat.

**) Wenn man nämlich das Naturrecht im weitläufigsten Verstande für den Inbegriff aller natürlichen Pflichten ohne Unterschied nimmt.

§. 210.

Besondere Gesellschaften lassen sich sehr viele denken, so wie die Zwecke verschieden seyn können, welcher wegen man sich verbinden kann. Es gibt gelehrte, geistliche, Handels-Handwerks-Theatergesellschaften. Indessen gibt es einige der besondern Gesellschaften, die aller Orten, und zu allen Zeiten unter den Menschen angetroffen werden, weil sie sich aus der Natur des Menschen ergeben. Dergleichen sind 1) die eheliche zur Erzeugung, 2) die älterliche zur Erziehung der Kinder, 3) die herrische zur Dienstleistung für Entgelt, 4) die häußliche, welche aus den vorhergehenden dreyen, oder doch zweyen zusammengesetzt ist, die auch die Familie heißt, und 5) die anarchische Gesellschaft, welche eine Vereinigung mehrerer Familien ist, um sich vor

äussern Gefahren sicher zu stellen, ohne sich jedoch einem gemeinschaftlichen Oberhaupte zu unterwerfen. Alle diese werden unter dem Namen der kleinern Gesellschaften begriffen, im Gegensatze jener grössern Gesellschaften, die man bürgerliche Gesellschaften, oder Staaten nennt. Das gesellschaftliche Naturrecht begreift zwar sowohl jene natürliche Pflichten, die den Menschen als Mitgliedern der kleinern, als auch jene, die ihnen als Mitgliedern der grössern Gesellschaften zukommen. Allein die Benennung desselben ist verschieden. Jener Zweig des gesellschaftlichen Naturrechts, welcher die Pflichten der Menschen in so fern sie Mitglieder der kleinern Gesellschaften sind, in sich begreift, heißt das natürliche Familienrecht, oder das ökonomische Naturrecht, von den libris oeconomicorum, in welchen Aristoteles diese Pflichten behandelt hat. Man nennt es auch die Oekonomik des Naturrechts.

§. 220.

Derjenige Zweig des gesellschaftlichen Naturrechts hingegen, in welchem die natürlichen Pflichten der Menschen, die ihnen als Mitgliedern der grössern, also der bürgerlichen Gesellschaften zukommen, heißt das allgemeine Staatsrecht, oder das politische Naturrecht, von den libris politicis des Aristoteles, in welchen er diese Pflichten behandelt hat. Es heißt auch die Politik des Naturrechts. Unter einem Staate versteht man eine Gesellschaft mehrerer unabhängiger Menschen, welche sich der allgemeinen Sicherheit wegen unter einen gemeinschaftlichen Oberherrn begeben haben. Nämlich die unabhängigen Familien fanden es zur wechselseitigen äussern, und innern Sicherheit nöthig, sich mit einander zu vereinigen, und einer gemeinschaftlichen Oberherrschaft zu unterwerfen. Durch diese Vereinigung und Unterwerfung, so wie aus dem Endzwecke derselben entstunden zwischen

den Mitgliedern des Staats, welche Bürger heissen, und in herrschende und gehorchende, oder in Regenten und Unterthanen eingetheilt werden, neue Verhältnisse, Rechte und Pflichten. Der Inbegriff derselben heißt das Staatsrecht, und zwar das natürliche, in so fern sich diese Rechte und Pflichten aus der Natur des Staats durch die blosse Vernunft erkennen lassen, oder auch das allgemeine, in so fern die Natur und Wesenheit aller Staaten die nämliche ist. Das natürliche, oder allgemeine Staatsrecht unterscheidet sich von dem besondern Staatsrechte; worunter man den Inbegriff jener Rechte und Pflichten verstehet, welche in einem, oder andern Staate bey Gründung desselben mittels besonderer Bedingungen und Verträge, die man Fundamentalgesetze nennt, zwischen den Mitgliedern des Staates festgesetzt worden sind. Dieses besondere Staatsrecht ist nach Verschiedenheit der Umstände, unter welchen die Fundamentalgesetze, auf welchen es beruhet, errichtet wurden, in verschiedenen Staaten verschieden.

§. 221.

Nach der Haupteintheilung der Mitglieder des Staats in herrschende und gehorchende Bürger, und nach den zwey vorzüglichsten Verhältnissen des Regenten gegen die Unterthanen, der Unterthanen gegen den Regenten, und der Unterthanen gegen einander, wird das natürliche Staatsrecht in das öffentliche, und in das Privatstaatsrecht eingetheilt. Es gibt Rechte und Pflichten des Regenten gegen seine Unterthanen, und Rechte und Pflichten der Unterthanen gegen den Regenten. Der Inbegriff dieser Rechte und Pflichten heißt das allgemeine öffentliche Staatsrecht. Es gibt aber auch Rechte und Pflichten der Unterthanen gegen ihre Mitunterthanen. Der Inbegriff dieser Rechte und Pflichten heißt das Privatstaatsrecht. Einige Schriftsteller glauben,

daß das natürliche Privatstaatsrecht, als eine besondere Wissenschaft, abgesondert von dem natürlichen öffentlichen Staatsrechte behandelt werden müsse, wie es denn auch Guner, Daries, Nettelbladt wirklich thaten. Allein dieses ist nicht nöthig. Vielmehr muß das natürliche Staatsrecht mit dem öffentlichen vereiniget, als eine Wissenschaft, behandelt werden. Denn als die Menschen vermöge des Socialvertrages sich in den Staat begaben, sind sie gegen einander nur zu solchen Handlungen verpflichtet worden, welche Mittel sind den Endzweck des Staats zu erreichen, sie haben nur in so fern neue Pflichten übernommen, als sie Mittel sind den Endzweck des Staats zu erreichen, diese aber gehören offenbar schon in das öffentliche Staatsrecht. Die Mitglieder einer Familie haben ausser den Pflichten gegen das Familienhaupt, auch Pflichten unter einander, und doch ist es noch Niemanden beygefallen, diese Pflichten abgesondert von jenen abzuhandeln, warum sollten die Pflichten der Privatbürger unter einander abgesondert von denjenigen, die ihnen gegen den Regenten zukommen abgehandelt werden? Zudem haben ja die Privatbürger gegen einander keine andern Pflichten, als entweder solche, die ihnen schon als Menschen obliegen, und dann gehören sie in das aussergesellschaftliche, ethische Naturrecht (§. 218.) oder solche, die sie als Mitglieder der kleinern Gesellschaften einander schuldig sind, und dann gehören sie in das natürliche Familienrecht, in das ökonomische Naturrecht (§. 219.), oder solche, die als Mittel den Endzweck des Staats zu erreichen aus der Natur desselben fliessen, und dann gehören sie in das natürliche öffentliche Staatsrecht, oder solche, die blos positiv sind, und dann gehören sie gar nicht in die natürliche, sondern in die positive Rechtsgelehrtheit.

§. 222.

Die Kirche überhaupt ist eine Versammlung mehrerer Menschen, die in der Religion übereinkommen, die Gott auf eine gemeinschaftliche Art verehren. Sie kann als eine unbedingte Gesellschaft angesehen werden, in so fern alle Menschen, die eine richtige Erkenntniß von Gott haben, in dem Wesentlichen der Verehrung übereinkommen. Sie kann aber auch als eine bedingte Gesellschaft angesehen werden, in so fern die Menschen über eine besondere Art der Verehrung Gottes übereinkommen. Den Mitgliedern der Kirchengesellschaft kommen als solchen Rechte und Pflichten zu, deren Inbegriff das natürliche Kirchenrecht heißt, in so fern sie sich blos aus der Natur der Kirchengesellschaft ergeben, und mittels der blossen Vernunft erkennen lassen. Auch dieses natürliche Kirchenrecht wollen einige Schriftsteller, als eine von den übrigen Zweigen des Naturrechts abgesonderte Wissenschaft, behandelt wissen *). Allein dieses ist unnöthig, weil diejenigen Rechte, und Pflichten, die sich blos aus dem Begriffe der Kirche durch die blosse Vernunft erkennen lassen, keine anderen sind, als solche, die dem Menschen entweder schon als isolirt betrachtet, oder doch so fern er als Mitglied der allgemeinen Gesellschaft angesehen wird, zukommen, und daher schon in das aussergesellschaftliche, oder ethische Naturrecht gehören (§. 218.). Diejenigen Rechte hingegen, die dem Regenten in Hinsicht auf die Kirchengesellschaften zukommen, gehören in das politische Naturrecht, oder in das allgemeine Staatsrecht (§. 220.). Alle andern den Mitgliedern der Kirche zustehenden Rechte und Pflichten, sind blos positiv, und gehören gar nicht in das Naturrecht.

*) Die ältern Schriftsteller haben nur solche Recht und Pflichten in dem Naturrechte abgehandelt

die entweder aus der Natur des Menschen an sich schon fliessen, oder aus solchen Handlungen und Anstalten entspringen, welche man als allgemein bekannt und üblich ansah, und von denen man glaubte, daß sie zum Wohl des menschlichen Geschlechtes nöthig und unentbehrlich seyn, wie die eheliche, älterliche, bürgerliche Gesellschaften, Kauf- Tausch- und Miethkontrakte. Wolf aber hat angefangen auch Anstalten und Geschäfte im Naturrechte abzuhandeln, die nur die Erfindung dieser, oder jener Zeit, dieser, oder jener Nation sind, wie die Lehen- und Wechselkontrakte. Siehe Höpfners Naturrecht §. 23. Nettelbladt hat das Naturrecht so gar mit einem Naturrecht der Referir- Dekretirkunst, Registraturswissenschaft u. d. gl. bereichert. S. Madihns Grundsätze des Naturrechts Seite 52. u. a. Man meinte, daß sich über ein jedes Geschäft, über eine jede Anstalt ein Naturrecht schreiben liesse. Es sey dazu weiter nichts nöthig, als den Begriff des Geschäftes zum Grunde zu legen und aus demselben Folgen abzuleiten. Man schien so gar gemeint zu haben, daß sich für besondere Staaten, ein besonderes Naturrecht schreiben liesse. Denn in der Vorrede zu dem Entwurfe eines Preußisch. Gesetzbuches ist die Aufforderung zu lesen, daß ein Naturrecht möchte geschrieben werden, welches zu dem Entwurfe des Preußisch. Gesetzbuches paßte. Es scheint, daß man das Naturrecht und die Philosophie des Rechts mit einander vermengt hat.

§. 223.

Unstreitig aber ist ausser den (§. 218. 219. u. 220.) angeführten Theilen des Naturrechts auch das Völkerrecht als eine besondere Wissenschaft vorzutragen. Wie sich die Menschen in bürgerliche Gesellschaften begaben, konnten, und wollten sie sich ihrer natürlichen Rechte

und Pflichten nicht begeben. Wie der einzelne Mensch seinen Mitmenschen nicht beleidigen darf, vielmehr ihn zu vervollkommenen verbunden ist, so sind auch ganze Völker verbunden einander nicht nur nicht zu beleidigen, sondern sogar nach Kräften zur wechselseitigen Vervollkommenung beyzutragen. Auch ganze Staaten, Völker, oder Nationen also haben Rechte und Pflichten gegen einander. Der Inbegriff derselben, in so fern sie natürlich sind, heißt das natürliche, oder, weil es alle Nationen betrift: das allgemeine Völkerrecht, oder auch das äussere Staatsrecht zum Unterschiede des inneren (§. 220.). Zwar sind die natürlichen Pflichten ganzer Nationen von denen der einzelnen Menschen den Principien und den allgemeinsten Grundsätzen nach, nicht verschieden. Indessen gibt es doch unter Nationen Rechte und Pflichten, und Geschäfte, die unter einzelnen Menschen nicht statt finden. So können Nationen ganze Länder erwerben, Bündnisse schliessen, Guarantien übernehmen, Geisel geben, Gesandte schicken u. d. gl. Ausser dem sind die Verhältnisse der Völker von besonderer Wichtigkeit, und das V. R. dient eben dazu, um die sich zwischen Nationen ergebenden Streitigkeiten zu entscheiden. Man glaubt daher berechtiget zu seyn, es abgesondert von dem N. R. zu behandeln. Das natürliche V. R. ist als ein Theil des aussergesellschaftlichen Naturrechts anzusehen, weil sich die natürlichen Rechte, und Pflichten der Nationen gegen einander nicht erst aus einer besondern gesellschaftlichen Verbindung ergeben, sondern schon ohne dieselbe vorhanden sind. Das natürliche, oder allgemeine V. R. ist von dem besondern Völkerrechte zu unterscheidn, welches leztere auf besondern Verträgen, Conventionen, Traktaten, Bündnissen, Friedensschlüssen, Gewohnheiten, und Observanzen beruhet. — Die Zweige des Naturrechts sind also

folgende: Das aussergesellschaftliche, und das gesellschaftliche (§. 218.). Das gesellschaftliche ist entweder das ökonomische (§. 219.) oder das politische N. R. (§. 220.) das auch das allgemeine innere, oder das allgemeine öffentliche Staatsrecht heißt. Das aussergesellschaftliche N. R. ist entweder das eigentliche N. R. das N. R. einzelner Menschen, oder das natürliche, oder das allgemeine V. R. oder das äussere Staatsrecht. Jenes behandelt die natürlichen Rechte und Pflichten der einzelnen Menschen, die ihnen ausser einer gesellschaftlichen Verbindung zustehen, dieses aber die natürlichen Rechte, und Pflichten, die ganzen Völkern gegen einander zukommen *).

*) Höpfner macht in seinem Naturrechte des einzelnen Menschen der Gesells. u. der Völker eine andere Eintheilung des Naturrechts. Er sagt §. 34. u. 36. das N. R. ist entweder Völkerrecht, oder Recht der einzelnen Menschen. Dieses ist entweder das absolute, oder hypothetische. Das hypothetische ist entweder das aussergesellschaftliche, oder Gesellschaftsrecht. Das aussergesellschaftliche ist entweder Krieges- oder Friedensrecht. Das Gesellschaftsrecht ist entweder das häußliche, ökonomische, oder das allgemeine Recht der Staaten. Eben so theilt er das V. R. in das absolute, und hypothetische, und dieses letzte in das Krieges- und Friedensrecht ein.

§. 224.

Wenn man gleich das N. R. im ausgedehntesten Verstande nimmt (§. 214.), so bleibt es immer noch von der natürlichen Theologie, von der Ethik, Oekonomik, Politik, und von dem positiven göttlichen Rechte unterschieden. Und zwar erstens, von der natürlichen Theologie. Denn diese ist nach dem gewöhnlichen Begriffe

derselben die Lehre von dem Daseyn Gottes, und dessen Eigenschaften nach Anleitung der Vernunft. Die Pflichten selbst aber, die wir Gott, vermög seiner höchsten Eigenschaften schuldig sind, gehören in die Naturrechtswissenschaft. Und so kann die Theologie gleichsam als Theorie, jener Theil der Naturrechtswissenschaft hingegen, in welchem die Pflichten gegen Gott behandelt werden, als Anwendung davon angesehen werden. Will Jemand auch die Pflichten gegen Gott in der natürlichen Theologie behandeln, so mag er es immerhin thun. Aber nothwendig ist dieses nicht, wenigstens nicht aus dem Grunde, daß man die Pflichten gegen Gott dort behandeln müsse, wo dessen höchste Eigenschaften vorgetragen werden; weil man sonst aus dem nämlichen Grunde auch die Pflichten gegen die Seele, und den Körper in der Psichologie, und Physik vortragen müßte, wo deren Eigenschaften behandelt werden.

§. 225.

Zweytens, von der Ethik. Ethik in dem ausgedehntesten Verstande genommen, bedeutet die Sittenlehre in ihrem ganzen Umfange, die Lehre von den Pflichten überhaupt, und von den Mitteln selbe zu erfüllen; und in diesem Verstande genommen begreift sie alle Theile der praktischen Philosophie, folglich auch das N. R. in sich. In der Folge beschränkte man die Ethik nur auf jene natürliche Pflichten, welche dem Menschen schon in dem aussergesellschaftlichen Zustande, isolirt, oder doch nur in der allgemeinen Gesellschaft betrachtet, zukommen, und auf die Mittel diese Pflichten zu erfüllen. Endlich aber, als man die Rechtsgelehrtheit von den übrigen Theilen der Philosophie genauer absonderte, wurden der Ethik des Naturrechts, oder dem ethischen Naturrechte diejenigen Rechte und Pflichten zugewiesen, welche dem Menschen in dem aussergesellschaftlichen Zu-

stande zukommen: da die eigentliche Ethik nur von den Mitteln handeln sollte, diesen Pflichten Genüge zu leisten; und so ward Ethik so viel als Ascetik, die Wissenschaft von den Tugendmitteln. Diese Bestimmung der Gränzen zwischen dem ethischen N. R. und der eigentlichen Ethik gefällt zwar nicht allen Schriftstellern. Sie glauben, man müsse die Pflichten, und die Mittel sie zu erfüllen in einer Wissenschaft vortragen. Indessen theilen sie doch selbst diese Wissenschaft gewöhnlich in zween Theile ab, in deren einem sie von den Pflichten, und in dem andern von den Mitteln, selbe zu erfüllen, handeln. Diejenigen neuern Schriftsteller, welche das Naturrecht bloß auf die vollkommenen Rechte und Pflichten beschränkt wissen wollen, behandeln indessen in der Ethik doch sowohl die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und die unvollkommenen gegen andere, als auch die Mittel zur leichtern Befolgung derselben.

§. 226.

Drittens, von der Oekonomik. In der Oekonomik wurden vormals sowohl diejenigen natürlichen Pflichten, die den Menschen als Mitgliedern der kleinern Gesellschaften obliegen, als auch die Mittel, diesen Pflichten Genüge zu leisten, vorgetragen. Allein in der Folge hat man diese Pflichten in das ökonomische N. R. in die Oekonomik des Naturrechts (§. 219.) aufgenommen, und der eigentlichen Oekonomik nur die Mittel, die Art und Weise diese Pflichten genau zu erfüllen, zu behandeln überlassen *). Im engsten Verstande versteht man unter Oekonomik die Wissenschaft auf die vortheilhafteste Art Produkte zu erzielen, sie zu veredeln, sich äussere Güter zu erwerben, und gehörig zu verwalten **).

*) Diejenigen, welche in das ökonomische N. R. nur die vollkommenen Pflichten aufnehmen, verweisen auch die übrigen den Mitgliedern

der kleinern Gesellschaften obliegenden Pflichten in die Oekonomik.

**) Unter dem Nahmen der ökonomischen Wissenschaften pflegt man auch die Polizey- Handlung- und Finanzwissenschaft zu begreiffen, in so fern sich die Grundsätze einer guten Haushaltung auch auf die Verwaltung des Staats anwenden lassen. Daß übrigens derjenige Zweig der Oekonomik, der das Erziehungsgeschäft der Kinder betrift, in den neuesten Zeiten durch würdige Kinder- und Menschenfreunde zu einer eignen Wissenschaft ist erhoben worden, ist zu bekannt, als daß es hier einer Erwähnung bedürfte.

§. 227.

Viertens, von der Politik. In dieser wurden vormals nicht nur die Rechte und Pflichten des Regenten, und der Unterthanen gegen einander, und gegen auswärtige Staaten, sondern auch die Mittel, von diesen Rechten den besten, und geschicktesten Gebrauch zu machen, behandelt; und so war Politik so viel, als die Regierungskunst. In der Folge sönderte man die Mittel von den Rechten, und Pflichten ab. Diese werden in dem politischen N. R. (§. 220.) jene hingegen in der Politik behandelt. Jenes lehret die Rechte und Pflichten des Regenten gegen seine Unterthanen, und dieser gegen jenen; in so fern heißt es das innere Staatsrecht; es lehret aber auch die Rechte und Pflichten des ganzen Staates gegen auswärtige Staaten, und in so fern heißt es das äussere Staatsrecht oder das V. R. (§. 223.). Beide sind von der Politik überhaupt, oder von der Staatswissenschaft darin verschieden, daß diese nicht die Rechte und Pflichten des Regenten und der Unterthanen., sondern die Grundsätze und Maaßregeln, die Wohlfahrt des Staats zu erhalten, und denselben nach

Anleitung der Klugheit am besten, und zweckmässigsten zu regieren lehret. Sie begreift in sich, a) die Politik in der engsten Bedeutung d. i. die Wissenschaft der Mittel zur Handhabung der äussern Sicherheit des Staats b), die Polizey, die Wissenschaft der Mittel zur Handhabung der innern Sicherheit des Staats, c) die Handlungswissenschaft, die Wissenschaft der Mittel zur Vervielfältigung der Nahrungswege durch einen vortheilhaften Umsatz der erzielten Produkte, um die möglichst größte Menge Menschen zu beschäftigen, und d) die Finanzwissenschaft, die Wissenschaft die Einkünfte des Staats auf das vortheilhafteste zu beheben, und zu verwalten. Das politische N. R. oder das Staatsrecht lehret, ob dieses, oder jenes zu thun ein Recht vorhanden sey; Die Politik hingegen lehret, ob und wie man auf die dem Staate vortheilhafteste Art Gebrauch davon machen könne. *)

*) Einige beschränken die Politik mit Baumeister in seinen Elem. Phil. auf die Klugheitslehre des einzelnen Menschen, auf die Wissenschaft alle Umstände, in die man versetzt wird, zur rechtmässigen Beförderung seines äusserlichen Wohlstandes zu benützen. Andere würdigen selbe wohl gar herab zur Bezeichnung der boshaften Kunstgriffe andere zu hintergehen, und sich mit ihrem Schaden zu bereichern.

§. 228.

Der Unterschied zwischen den natürlichen, und geoffenbarten göttlichen Gesetzen ist fünftens von selbst einleuchtend. Beyde kommen zwar darinn überein, daß sie göttliche Gesetze seyn, weil sie Gott zu ihrem Urheber haben. Allein sie unterscheiden sich sowohl in Hinsicht auf den objektiven, als auch in Hinsicht auf den subjektiven Erkenntnißgrund. Die natürlichen Gesetze werden aus den natürlichen Verhältnissen der Dinge

durch die blosse Vernunft erkannt. Die geoffenbarten göttlichen Gesetze werden uns durch den Weg der Offenbarung kund gemacht. Zweifels ohne beruhen sie auch auf einem inneren natürlichen Grunde, welches wegen sie von dem vernünftigsten Wesen sind gegeben worden. Allein die Menschenvernunft ist zu eingeschränkt um denselben einsehen zu können. Die natürlichen Gesetze sind ewige, unveränderliche, nothwendige, allgemeine, das ganze menschliche Geschlecht verbindliche Gesetze. Sind dieß wohl auch die göttlichen geoffenbarten Gesetze? Wenigstens nach unserem Begriffe erscheinen sie uns als willkürliche, zufällige, durch den Willen Gottes veränderliche Gesetze.

§. 229.

Ob es nicht auch geoffenbarte göttliche allgemeine Gesetze gebe, d. h. solche, die zwar durch die blosse Vernunft aus den natürlichen Verhältnissen der Dinge nicht erkannt werden können, die aber doch alle Menschen verbinden?*) Hugo Grotius behauptet, es gebe dreyerley göttliche positive, und doch allgemein verbindliche Gesetze; nämlich die sogenannten adamitischen, die dem Adam, noachitischen, die dem Noah sollen geoffenbaret worden seyn, und die evangelischen Gesetze. Indessen sind die Anhänger dieser Meinung nicht einig, wie viele, und welche diese Gesetze seyn sollen.

*) Diese Frage gehört nicht in das Naturrecht, worinn nur die natürlichen Gesetze behandelt werden sollen. Hugo Grotius, der sich so gern in theologische Streitigkeiten mengte, warf sie in seinem Werke de jure belli et pacis auf. Ihm folgten dann andere Schriftsteller. Daher wird sie hier, jedoch nur kurz bemerkt.

§. 230.

In Ansehen der sogenannten adamitischen und noachitischen Gesetze sagt man, daß es ihnen an den Merk-

malen allgemeiner positiver Gesetze fehle. Einige derselben seyn gar keine Gesetze, sondern blosse Vorhersagungen, wie z. B. jenes: Und er wird dein Herr seyn — wer Blut vergießt, dessen Blut wird vergossen werden. Einige sind zwar wahre, aber nicht blos positive, sondern schon natürliche Gesetze, wie z. B. jenes von der Verehrung falscher Götter. Endlich wenn ja einige dieser Gesetze wahre verbindliche positive Gesetze sind, so sind sie nicht allgemein, alle Menschen verbindliche Gesetze. Sie wurden nur dem jüdischen Volke, oder gewissen Personen, als besondere Gesetze gegeben, wie z. B. jenes von der Heiligung des Sabbaths, von den verbotenen Ehen in gewissen Graden, u. d. gl. Der Psalmist sagt ja selbst *) daß diese Gesetze nicht für alle Nationen gegeben waren.

*) Psalm. CLXVII. v. 20. Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.

§. 231.

Was hingegen die evangelischen Gesetze betrifft, so beweisen die Theologen durch mehrere Stellen der Schrift, daß sie wahre, göttliche, positive und auch allgemeine Gesetze seyn. *) Dahin gehören z. B. die Gesetze von den Geheimnissen und den Sakramenten.

*) Hieher gehört Isaias II. 3. De Sion exibit lex, et verbum domini de Jerusalem. XXIII. 22. Dominus legifer noster, ipse salvabit nos. Paulus I. Corinth. XI. 21. Cum sine lege Dei non essem, sed essem in lege Christi. Matth. XXVIII. 19. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos. Marc. XVI. 15. Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae etc. etc.

§. 232.

Als man das Naturrecht als eine Wissenschaft zu behandeln anfieng, fehlte es nicht an Widersachern, die sie als eine unnütze und sogar als eine gefährliche Wissenschaft verschrien. Man sagte: es gebe nun keinen Stand der Natur mehr, auf welchen doch nur das Naturrecht passe; es gebe nun schon bürgerliche und geoffenbarte göttliche Gesetze, aus welchen die vorkommenden Fälle entschieden werden könnten. — Allein, man hat bey diesen Einwendungen wider den Nutzen des Naturrechts nicht bedacht, daß im Naturrechte die natürlichen Sittengesetze behandelt werden, die unveränderlich, nothwendig, und ewig sind, die sich auf natürliche Verhältnisse gründen, und durch die Vernunft erkannt werden, man hat nicht bedacht, daß der Mensch, er mag in was immer für Verhältnisse entweder schon getreten seyn, oder noch treten, seine Vernunft, wenn er nicht aufhören soll, Mensch zu seyn, immer noch beybehalten, immer noch ein vernünftiges Wesen bleiben müsse, und daher den Sittengesetzen unterworfen. So lange man nicht behaupten kann, daß die Sittengesetze aufgehöret haben, kann man auch nicht behaupten, daß das Naturrecht ohne Nutzen sey. Und wer kann behaupten, daß es nun keinen Stand der Natur mehr gebe? *) Leben denn itzt die Menschen etwann in einem übernatürlichen Zustande? Es ist wahr, größtentheils leben die Menschen in bürgerlichen Gesellschaften, in Staaten; aber selbst diese sind ein natürlicher Zustand, der sich gar wohl aus der Natur des Menschen erklären läßt, und es war den Menschen natürlich sich in denselben zu begeben. Dadurch, daß die Menschen aus dem aussergesellschaftlichen in den gesellschaftlichen Zustand, in Staaten übergegangen sind, sind sie zwar in neue, aber immer noch natürliche Verhältnisse getreten, und haben

nicht aufgehört vernünftige, freye, den Sittengesetzen unterworfene Wesen zu seyn. Man kann daher, ohne Unsinn zu sagen, nicht behaupten, daß das Naturrecht ohne Nutzen sey.

*) Einen absoluten Naturstand gibt es freylich nicht mehr. Allein diesen hat es auch nie gegeben (§. 139.) Aber dessen ungeachtet ist es nicht nur möglich, sondern auch nützlich, die Menschen, wenn sie auch in noch so verschiedenen Verhältnissen leben, blos als Menschen zu betrachten; und so gibt es immer noch einen, wenn auch nicht für sich allein, doch mit andern, coexistirenden Stand der Natur, weil der Mensch in einem jeden Zustande Mensch bleibt.

§. 233.

Die bürgerlichen, und überhaupt die menschlichen positiven Gesetze haben das Naturrecht so wenig entbehrlich gemacht, daß sie vielmehr, wenn sie wahre Gesetze seyn sollen, aus demselben hergenommen werden müssen. Jedes vernünftige Gesetz muß ja einen natürlichen Grund haben. Zudem sind der Gegenstand der bürgerlichen Gesetze nur die erzwingbaren Pflichten, mit den blossen Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und mit den blossen Pflichten der Menschenliebe geben sie sich nicht ab, und können sich auch nicht wohl damit abgeben. Welche Pflichten aber erzwingbar sind, lehret das Naturrecht, und wehe dem Staate, in welchem nur die erzwingbaren Pflichten erfüllet werden. Die göttlichen geoffenbarten Gesetze haben die vernünftigen Sittengesetze gewiß nicht verdrungen, noch weniger sie entbehrlich gemacht, da sie nicht über jene Gegenstände sind geoffenbaret worden, die man mittels der blossen Vernunft eingesehen hat. Christus war nicht gekommen zu vernichten, was gut war; die Moral, die er lehrte,

ist

ist zu vernünftig, als daß die vernünftigen Sittengesetze durch sie sollten aufgehoben worden seyn; und was die Entscheidung der Streitigkeiten über so manche Geschäfte betrifft, darüber findet man in den göttlichen geoffenbarten Gesetzen keine Bestimmung. Christus sagte vielmehr selbst, daß sein Reich nicht von dieser Welt sey. Wie endlich die Lehre des Vernunftsrechts, der vernünftigen Sittengesetze gefährlich seyn könnte, läßt sich gar nicht begreiffen. Vielmehr ist die Lehre des Naturrechts in Hinsicht auf gewisse Geschäfte ganz unentbehrlich, in Hinsicht auf andere Geschäfte aber von dem größten Nutzen.

§. 234.

Unentbehrlich ist sie 1) jedem Menschen, damit er seine eigenen und seiner Mitmenschen Rechte kennen und schätzen lerne. Unentbehrlich ist sie 2) zur Bestimmung der Rechte und Pflichten der Regenten gegen ihre Unterthanen, und dieser gegen jene. Denn woraus soll man diese bestimmen? aus den bürgerlichen Gesetzen wohl nicht; weil diese von den Regenten gegeben, und wieder aufgehoben werden können, aber schon eben deswegen keine Richtschnur für die Regenten seyn können. Noch weniger kann es von der Willkür der Regenten abhängen, welche Rechte ihre Unterthanen haben sollen. Auch aus den in dem Evangelio enthaltenen göttlichen geoffenbarten Gesetzen läßt sich dieses nicht bestimmen; weil diese keineswegs den Zweck haben, die Rechte der Regenten, und der Unterthanen festzusetzen, und weltliche Streitigkeiten zu entscheiden. Christus selbst versicherte, sein Reich sey nicht von dieser Welt, und als man ihn zum Richter in weltlichen Geschäften wählen wollte, entfloh er. Er war nicht gekommen, die Verfassung zeitlicher Staaten einzurichten. Der Zweck seiner Sendung war die Menschen

ewig glückselig zu machen. Wollte man auch zugeben, daß einige allgemeinen Lehren hierüber darinn vorkommen, wie sie wirklich vorkommen: so würde man doch die Entscheidungen einzelner Fälle vergebens darinn suchen. Zudem gibt es ja Regenten, und Unterthanen, die diese Gesetze gar nicht anerkennen. Das Naturrecht hingegen ist ein allgemein, alle Menschen, Regenten, und Unterthanen, verbindliches Recht. Daraus lernen die Unterthanen die Rechte, die sie beym Eintritt in die Staaten entweder nicht vergeben konnten, oder nicht vergeben wollten, und daher auch im Staate noch handzuhaben berechtiget sind. Sie lernen aber auch daraus die Pflichten, zu denen sie sich durch den Eintritt in die Staaten anheischig machten. Sie lernen daraus die Rechte und Pflichten der Regenten, und die Verehrung derselben. Aber auch die Regenten lernen daraus die ihnen vermög des Endzweckes des Staats, und vermög des Socialvertrages zukommenden Rechte, und Pflichten. Und sollten sie sich auch über die von ihnen selbst, oder ihren Vorfahrern gegebenen bürgerlichen Gesetze in Privatgeschäften hinaussetzen, so lehret sie doch das N. R. die vernünftigen Sittengesetze zu befolgen. So wie die Streitigkeiten, die sich etwan zwischen Fremden, die sich in einem Staate aufhalten, über solche Fälle erheben, in denen die Fremden den Gesetzen dieses Staates nicht unterworfen sind, auch nur nach dem N. R. entschieden werden können. Ausser dem gibt es eine Menge Geschäfte, die sich schlechterdings nicht anders, als aus dem Vernunftrechte entscheiden lassen.

§. 235.

Unentbehrlich ist das N. R. 3) bey Entscheidungen der Streitigkeiten, die sich zwischen ganzen Nationen erheben, und bey Behandlung der zwischen denselben ob-

waltenden Geschäfte. Denn die Nationen sind als eben so viele im Stande der Natur lebende, unabhängige sittliche Personen anzusehen, weil sich die Menschen durch den Eintritt in die Staaten von den ihnen von Natur aus zukommenden Rechten und Pflichten weder losmachen konnten noch wollten, folglich immer noch den unveränderlichen natürlichen Sittengesetzen unterworfen bleiben. Woraus sonst sollten dergleichen Streitigkeiten entschieden werden? Nicht aus den bürgerlichen Gesetzen eines, oder des andern Staats; weil diese den andern Staat nicht verbinden *). Nicht aus den göttlichen geoffenbarten Gesetzen; theils weil diese sich nicht mit dergleichen Entscheidungen abgeben, theils auch, weil sie nicht von allen Nationen anerkannt werden. Nur das N. und V. R. wird von allen, wenigstens von den civilisirten Nationen anerkannt. Nur diesem hat man es zu verdanken, daß die Kriege wo nicht seltener, doch menschlicher geführet werden, daß überhaupt jene Grausamkeit, vor der uns die Geschichte schaudern macht, unter Nationen aufgehöret habe.

*) Vormals zwar, da man kein anderes, als das römische Recht kannte, glaubten selbst Rechtsgelehrte, daß die Streitigkeiten zwischen Nationen nach demselben entschieden werden müßten. S. Leyser meditat ad Pand

236.

Weder das besondere Staats- noch das besondere V. R. macht das natürliche Staats- und Völkerrecht entbehrlich. Nicht das besondere Staatsrecht. Denn einmal gibt es noch Staaten, in welchen es kaum einiges besonderes Staatsrecht gibt; dahin gehören die unbeschränkten Monarchien. Nehme man aber auch an, daß es solches gebe, so können ja selbst über die Fundamentalgesetze, in welchen das besondere Staatsrecht

gegründet ist, manche Streitigkeiten entstehen *), die nur aus dem natürlichen Staatsrechte entschieden werden können. Bey Errichtung der Fundamentalgesetze ist nicht möglich auf alle Fälle zu denken, weniger für alle eine bestimmte Richtschnur festzusetzen. Gewöhnlich sind die Fundamentalgesetze ohne dieß nur eine genauere Bestimmung der Grundsätze des natürlichen Staatsrechts. Nicht selten werden sie zur Zeit einer Revolution entworfen, und abgefaßt, wo man zufrieden ist, nur einiges in das Reine zu bringen, und die dringendsten Maaßregeln festzusetzen. Hundert Fragen bleiben dabey unentschieden, die hernach erst aus dem natürlichen Staatsrechte bestimmet werden müssen. Die Auslegung der Fundamentalgesetze muß nach den Grundsätzen des natürlichen Staatsrechts geschehen, und wenn es sich um deren Abschaffung handelt, so muß ebenfalls darauf Bedacht genommen werden, ob sie nicht vielleicht in den natürlichen Verhältnissen des Staats gegründet, und daher nicht bloß willkürliche, sondern schon natürliche Fundamentalgesetze sind, die sich ohne Nachtheil des Staats gar nicht abschaffen lassen. Aber auch nicht das besondere V. R. Denn einmal ist erst die Frage zu beantworten, ob es ein allgemeines positives V. R. gebe. Wenigstens kann man nicht zeugen, daß alle Völker mit allen Völkern Verträge, und Conventionen errichtet hätten, welche doch das positive V. R. voraussetzt. Selbst unter jenen Nationen, wo es dergleichen Verträge, und Conventionen gibt, betreffen diese nur einige wenige nach dem natürlichen V. R. zu wenig bestimmte, oder gleichgültige Geschäfte, die dann entweder durch Gewohnheiten, und Observanzen, oder durch ausdrückliches Uibereinkommen deutlicher bestimmt werden, z. B. den Vorrang der Gesandten, das Ceremoniel bey ihrer Ankunft u. d. gl. Zudem wenn über die-

jenigen Verträge, Bündnisse, Traktate, Friedensschlüsse u. d. gl. die das besondere V. R. ausmachen, Streitigkeiten entstehen: so muß bey deren Behebung immer auf das natürliche V. R. Rücksicht genommen werden. Daß dieses auch wirklich geschehe, beweisen es die Deductionen, die bey dergleichen Begebenheiten entworfen zu werden pflegen.

*) Z. B. ob der Regent berechtiget sey die Fundamentalgesetze einseitig zu erklären, von denselben abzugehen: was es für rechtmässige Mittel gebe dieses zu hindern u. d. gl.

§. 237.

Das N. R. ist auch für die Theologie, und zwar sowohl für die Dogmatik, als für die Moral vom größten Nutzen. Für die Dogmatik. Um sich hievon zu überzeugen, darf man nur der Bestimmung der Dogmatik nachgehen. Der Dogmatiker, wenn er ein Bekehrungsgeschäft vor hat, soll das Daseyn Gottes, und die Abhängigkeit des Menschen von Gott festsetzen, er soll zeugen, daß Gott die Menschen zu einem vernünftigen, seinen höchsten Eigenschaften angemessenem Zwecke erschaffen, diesen Zweck zu erreichen, Gesetze aufgestellt habe; er soll daher zeugen, daß Gott die Eigenschaften eines Gesetzgebers habe. Und da die Sanktion der göttlichen Gesetze vorzüglich auf einem künftigen Leben beruhet, so soll er das Daseyn desselben erweisen. Er soll die Nothwendigkeit der geoffenbarten Religion darthun, dabey allen philosophischen Zweifeln vorbeugen. Er soll zeugen, daß gerade diese geoffenbarte Religion die wahre sey. Er soll das Zufällige von dem Wesentlichen der Religion genau unterscheiden; die Texte der heil. Schrift vernünftig, den natürlichen Sittengesetzen gemäß auslegen. Dieses zu thun ist er ohne Philoso-

phie überhaupt, und ohne N. R. insbesondere ausser Stand.

§. 238.

Eben so wichtig ist der Nutzen des Naturrechts zur gründlichen Kenntniß der Moraltheologie, die sich mit der Leitung des Gewissens beschäftiget *). Die Lehren vom Gewissen, von den Sittengesetzen, von der Freyheit, von der Sittlichkeit der Handlungen, von der Zurechnung, und ihren Graden sind die vorzüglichsten Gegenstände derselben. Gegenstände, die sich nur aus der praktischen Philosophie, und folglich aus dem N. R. gründlich, und deutlich entwickeln lassen. Der Stifter der christlichen Religion hat die vernünftigen Sittengesetze nicht aufgehoben. Nur deren Beobachtung hat er gelehret. Die christliche Sittenlehre ist von der vernünftigen nicht unterschieden. Nur mittels dieser ist jene zur Wissenschaft erhoben, auf allgemeine Grundsätze zurückgeführet worden. Der Moraltheolog soll als Vorsteher seiner ihm anvertrauten Heerde, als Gewissensrath derselben die ihm vorgelegten Zweifel über die Schadloshaltung, Verbindlichkeit der Verträge, Eidschwüre, Gelübde, Testamente u. d. gl. heben. Er soll Kraft seines Amtes seinen Untergebenen die Wichtigkeit der ihnen als Menschen, Ehegatten, Vätern, und Bürgern des Staats obliegenden Pflichten vorhalten, sie von der Nothwendigkeit der Erfüllung derselben zu überzeugen suchen, sie zur genauen Beobachtung der Gesetze aufmuntern, von der Güte derselben überführen, die Beweggründe dazu ihnen lebhaft vorstellen. Seine Lehren sollen den Verstand überzeugen, und das Herz rühren. Sie müssen daher vernünftig, aus der Natur des Menschen hergenommen seyn. Er muß die Natur des Menschen, die natürlichen Triebe, die Forderungen der Sinnlichkeit, so wie die Forderungen der Vernunft genau

kennen, diese jenen vorzuziehen lehren. Dieses zu thun ist er ohne gründliche Kenntniß der ächten Philosophie überhaupt, und des Naturrechts im weitläuftigen Verstande ausser Stand.

*) Man lehrte sie vormals unter dem Nahmen der Casuistic. Schon die Benennung zeugt die widersinnige Behandlung. Durch Aufzeichnung verschiedener Fälle glaubte man sich in den Stand zu setzen, über Rechtmässigkeit, oder Unrechtmässigkeit, über die Sittlichkeit, und deren Grad jeder vorkommenden Handlung zu entscheiden.

§. 239.

In so fern sowohl die natürlichen, als auch die göttlichen geoffenbarten Sittengesetze von dem nämlichen Gesetzgeber herrühren, und es sich nicht annehmen läßt, daß ein vernünftiger, am wenigsten, daß der vernünftigste Gesetzgeber sich habe widersprechen wollen, vielmehr angenommen werden muß, daß dessen Gesetze auf das genaueste mit einander übereinstimmen, ist nicht zu zweifeln, daß auch die geoffenbarte Religion in Hinsicht auf das N. R. wichtige Aufschlüsse geben könne. So wie es der Moraltheolog nicht selten für nöthig findet, die Lehren der christlichen Moral durch Vernunftgründe zu unterstützen, die Rechtmässigkeit, oder Unrechtmässigkeit der Handlungen durch Folgen, die sie schon im gegenwärtigen Leben nach sich ziehen, darzuthun; eben so geschieht es, daß manchmal zur grössern Beruhigung besonders derjenigen, die entweder zu kurzsichtig sind, die Lehren der Vernunft einzusehen, oder zu furchtsam, um dieselben anzuwenden, auch die Vernunftgesetze durch die Gesetze der geoffenbarten Religion aufgeklärt, und begreiflich gemacht werden. Man kann zwar aus den Gesetzen der geoffenbarten Religion auf die natürlichen Vernunftgesetze keinen directen Schluß

ziehen, man kann nicht sagen, dieses, oder jenes ist in der h. Schrift geboten, oder verboten, also ist es auch durch die Vernunftgesetze geboten, oder verboten; weil die Gesetze der geoffenbarten Religion manches enthalten, was die blosse Vernunft einzusehen nicht vermag. Allein, weil sowohl die Vernunftgesetze, als die der geoffenbarten Religion als Mittel den nämlichen Zweck zu erreichen, von dem nämlichen Gesetzgeber, der sich nicht widersprechen kann, sind aufgestellt worden: so werdrn folgende Schlüsse aus den geoffenbarten, auf die natürlichen Gesetze geltend seyn: I.) was die Gesetze der geoffenbarten Religion gebieten, kann durch die natürlichen Vernunftgesetze nicht verboten seyn; weil, wenn etwas durch die Vernunftgesetze verboten wäre, es vernunftwidrig seyn müßte, und daher von Gott nicht hätte geboten werden können; *) II.) was die Gesetze der geoffenbarten Religion verbieten, kann durch die Vernunftgesetze nicht geboten seyn; weil eine durch Vernunftgesetze gebotene Handlung als ein nothwendiges Mittel zur Erreichung des Endzweckes von Gott unmöglich hätte verboten werden können **).

*) So haben in den neuern Zeiten einige nach Beccaria das Recht Todesstrafen zu verhängen als ein durch das N. R. verbotenes Recht den Regenten abgesprochen. Man berief sich, um sie zu widerlegen, auch darauf, daß in dem alten Testamente Gott selbst einige Verbrechen mit dem Tode zu strafen befahl.

**) So behaupteten einige Theologen, daß die Asylen schon in den Vernunftgesetzen, in der natürlichen Ehrerbietung, die man den Kirchen schuldig ist: gegründet wären. Als die Vernunftgründe wider sie nichts vermochten, berief man sich auf die h. Schrift, in der es verboten ist, einem vorsätzlichen Mörder eine Freystatt zu gestatten.

§. 240.

III.) Was nach der geoffenbarten Religion vollständig d. h. dergestalt erlaubt ist, daß man deßwegen weder menschliche, noch göttliche Strafen zu befürchten hat, kann durch die Vernunftgesetze nicht verboten seyn; weil, wenn es durch diese verboten, also vernunftwidrig wäre, Gott unmöglich es hätte erlauben können. Anders ist es, wenn in der Schrift etwas nur unvollständig erlaubt ist, d. h. dessentwegen man zwar keine menschliche, wohl aber göttliche Strafen zu befürchten hat. So war z. B. bey den Juden nach dem alten Testament die Wiedervergeltung, und die Blutrache nur unvollständig erlaubt. Ist es zweifelhaft, ob eine Handlung vollständig, oder nur unvollständig in der Schrift erlaubt sey; so bediene man sich folgendes Merkmals: 1) wenn eine Handlung selbst von frommen Männern ist unternommen worden, 2) wenn Gott selbst die Art, und Weise, eine Handlung vorzunehmen, vorgeschrieben hat; so ist sie vollständig erlaubt. Dahin gehört die Vielweiberey und die Ehescheidung *).

*) Es versteht sich wohl von selbst, daß man sich dieser Art des Beweises nur gegen diejenigen bedienen könne, welche die in der h. Schrift enthaltene göttliche Offenbarung als solche anerkennen.

§. 241.

Das N. R. hat auch in Hinsicht auf die Theile der positiven Rechtsgelehrtheit einen wichtigen Nutzen. Es ist einmahl als die Grundlage der bürgerlichen Gesetze anzusehen. Man versteht darunter diejenigen Gesetze, welche der Regent im Staate seinen Unterthanen über die Privatgeschäfte, die Erhaltung ihres Eigenthums, und ihrer übrigen Rechte vorschreibt. Sollen die positiven bürgerlichen Gesetze keine barbarische Gesetze seyn,

so müssen sie im Grunde natürliche, vernünftige Gesetze seyn, der Grund derselben muß schon entweder in der Natur, und dem Endzwecke des Staats, oder in den besondern Umständen, in denen er sich befindet, liegen. Demjenigen, der die natürlichen Gesetze gründlich weiß, der sich mit dem Staatsrechte, und mit der Geschichte desjenigen Staats, dessen positive bürgerliche Gesetze er studiren soll, genau bekannt gemacht hat, werden sie als natürliche Gesetze erscheinen, deren Grund er durch die blosse Vernunft einsehen wird, für ihn wird das Studium derselben kein blosses Gedächtnißwerk seyn, wie man gemeiniglich zu klagen pflegt. Die bürgerlichen positiven Gesetze, sie mögen noch so allgemein abgefaßt, oder noch so zahlreich seyn, bleiben immer nur Particulargesetze, in denen unmöglich alle vorkommende Fälle entschieden seyn können, und dann muß man aus Mangel positiver auf allgemeine Gesetze, auf das N. R. kommen. Die Pflicht des Rechtsgelehrten ist die Gesetze auszulegen; den Geist, den wahren Sinn derselben anzugeben, dieses läßt sich nur vermittels der natürlichen Gesetze, des Endzweckes des Staats, und den Umständen desselben, der einzigen Quellen der positiven Gesetze thun. Es ist nicht unmöglich, daß unbillige, ja selbst ungerechte Gesetze gegeben würden, und dann ist es Pflicht des Richters, des Raths, und jedes rechtschaffenen Bürgers Vorstellungen dagegen zu machen, damit solche Gesetze abgeschaft, eingeschränkt, oder doch deren Strenge gemässiget werde. Manches wird dem vernünftigen Ermessen des Richters überlassen, und dann ist seine Pflicht vernunftmässig, dem Naturrechte gemäß zu handeln. Es ist Pflicht des Richters die streitenden Partheyen zu einem der Billigkeit angemessenen Vergleiche zu bewegen; Beweggründe dazu gibt ihm das N. R. an die Hand. Ausser dem gibt es ja eine Menge Pflich-

ten, deren Erfüllung dem Staate sehr nothwendig, aber durch positive Gesetze und Strafen nicht erzwingbar ist. Die Beweggründe diese zu erfüllen, müssen aus der Vernunft, aus dem N. R. im weitläufigen Verstande hergenommen werden. In manchen Staaten Europens, und selbst in Oesterreich ist das römische Gesetzbuch, das sogenannte Corpus juris romani, wenigstens zur Aushülfe (in subsidium) angenommen. Daß das N. R. zur gründlichen Kenntniß der darinn enthaltenen Gesetze nothwendig sey, erhellet schon daraus, daß Justinian selbst *) sagt, daß das römische Privatrecht auch aus natürlichen Gesetzen ist gesammelt worden. Es lassen sich keine solche Gesetze geben, die alle Fälle erschöpften, sagt der Rechtsgelehrte Julianus **), Billigkeit ersetze den Mangel der geschriebenen Gesetze, sagt der Rechtsgelehrte Paulus ***).

*) §. 4. J. de just. et jure.

**) L. 10. ff. de LL.

***) L. 2. §. 5, in fine. ff. de aqu. pluv.

§. 242.

Einen höchst wichtigen Einfluß hat das N. R. auf die peinliche Rechtsgelehrtheit. Der Gegenstand derselben sind die Gesetze über Verbrechen, und deren Bestrafungen. Sie bestehet aus zween Haupttheilen, in deren einem von den Verbrechen, und den darauf gesetzten Strafen, und in dem andern von der Verfahrungsart, wie die Verbrechen, und deren Urheber entdeckt, wieder Beweis über die Schuld, und Unschuld geführt, das Urtheil gefällt, und vollstreckt werden soll, zu handeln ist. Schon um den Begriff eines Verbrechens angeben zu können, ist es nöthig das N. R. zu wissen; da nur

solche freye Handlungen als Verbrechen erklärt werden können, die den Endzweck, die Sicherheit des Staats auf eine gemeinschädliche Art stören. Welche solche Handlungen seyn, lehret das natürliche Staats- oder das politische N. R. Nur dieses lehret, ob, und in wiefern der Regent das Recht zu strafen, ob er auch das Recht mit dem Tode zu strafen habe, welche Strafen die zweckmässigsten, und dem Endzwecke des Staats am meisten entsprechend seyn. Bey der Bestrafung selbst kömmt es auf die Lehre von der Zurechnung, auf die Lehre von der Wahrscheinlichkeit, von den Beweggründen, aus welchen gehandelt worden ist u. d. gl. an. Lauter Gegenstände der Philosophie, und der Naturrechtswissenschaft.

§. 243.

Daß das N. R. eine unentbehrliche Vorbereitung zur gründlichen Kenntniß des Kirchenrechts sey, beweiset schon das Geständniß aller Kirchenrechtslehrer, da sie unter den Quellen des Kirchenrechts das N. R. oben ansetzen. Die Kirchengesetze sind theils göttliche, theils menschliche, daß auf beyde das N. R. einen wichtigen Einfluß habe, ist schon aus dem bisher gesagten leicht zu entnehmen. Ja vieles von dem, was in dem Kirchenrechte vorgetragen wird, kann nur aus dem Naturrechte entwickelt werden. Dieses lehret, was eine Gesellschaft sey, was für Rechte und Pflichten den Mitgliedern derselben zukommen. Daraus wird es sich darthun lassen, ob auch die Kirche eine wahre Gesellschaft sey, in wiefern jenes, was von Gesellschaften überhaupt Rechtens ist, auf die Kirche anwendbar sey, ob, und in wiefern den Vorstehern eine, und was für eine Macht zukomme. Da nun die Kirche im Staate existiret, so muß das Verhältniß derselben gegen den Staat, es müssen die Rechte der Regenten in Hinsicht auf die

Kirche, und ihre Geschäfte bestimmet werden. Gegenstände, die in das allgemeine Staatsrecht gehören, und auch daselbst behandelt werden.

§. 244.

Einen nicht geringern Nutzen hat das N. R. in andern Theilen der positiven Rechtsgelehrtheit, im Lehen- und Wechselrechte. Auch diese Theile der Rechtsgelehrtheit enthalten nur Particulargesetze, die, wenn sie auch noch so allgemein abgefaßt sind, dennoch alle vorkommende Fälle nicht erschöpfen können, und daher nicht selten zu den natürlichen Gesetzen die Zuflucht genommen werden muß. Aus eben denselben muß, wenn jene dunkel, zweifelhaft, oder zu hart sind, die Auslegung, und Mässigung der Härte geschehen. Daher zählen auch die Lehrer dieser Rechtstheile das Naturrecht immer unter die Hülfsquellen derselben. — Aber nicht nur in den Theilen des geschriebenen Rechts, worunter man den Inbegriff solcher Gesetze verstehet, die durch den ausdrücklichen Willen des Gesetzgebers festgesetzt, und kund gemacht werden, sondern auch in dem nicht geschriebenen, oder Gewohnheitsrechte zeigt sich der Nutzen des Naturrechts. Man verstehet unter dem Gewohnheitsrechte Vorschriften, die durch mehrere gleichförmige Handlungen der Unterthanen, und durch stillschweigende Einwilligung des Gesetzgebers eingeführt werden. Nie kann aus noch so vielen gleichförmigen Handlungen eine Verbindlichkeit entstehen, sie noch ferner zu unternehmen, wenn sie vernunftwidrig, den natürlichen Gesetzen zuwider sind, nie läßt sich dabey die stillschweigende Einwilligung des Gesetzgebers voraussetzen. Soll eine Gewohnheit die Stelle eines Gesetzes vertreten, so muß sie vernunftmässig, den natürlichen Gesetzen angemessen, sie muß keine Ungerechtigkeit, keine Thorheit seyn.

§. 245.

Und nun wird es nicht schwer seyn, sich zu überzeugen, daß die Theorie der Gesetzgebung ganz auf der Naturrechtswissenschaft beruhe, daß sie der Gesetzgeber wenn er anders die Gränzen der ihm eingeraumten Gewalt nicht überschreiten will, immer als einen Leitfaden vor Augen haben müsse. Kein menschlicher Gesetzgeber hat das Recht andere, als solche Gesetze zu geben, die auf den zu erreichenden Endzweck einen Einfluß haben. Nie kann er das Recht haben in die natürlichen, unveränderlichen Gesetze einzugreiffen, denselben zuwiderlaufende Anordnungen zu machen. Es ist daher schlechterdings nothwendig, daß der Gesetzgeber im Staate die Natur, und den Endzweck des Staats kenne; dieses lehret das allgemeine Staats- oder das politische N. R. daß er die angebornen Menschheitsrechte, auf welche die Menschen weder Verzicht thun konnten, noch wollten, kenne, und zu schätzen wisse; daß er überhaupt die natürlichen Gesetze genau, und gründlich wisse, um die seinigen diesen so übereinstimmend als möglich zu machen, um sie, wo sie zu unbestimmt sind, genauer zu bestimmen, wo ihre Sanction zu unwirksam scheint, sie mit neuer Sanction zu unterstützen, aber sie auch nie ausser Acht zu lassen; denn ihr Zweck ist wahres Wohlseyn der Menschen.

§. 246.

Was die Methode betrift, nach welcher das N. R. behandelt werden soll, so ist ausser Zweifel, daß es nach einer mathematischen Methode behandelt werden könne; weil die natürlichen Gesetze Vernunftwahrheiten sind, die sich auf allgemeine Hauptgrundsätze zurückführen, und aus denselben die übrigen ableiten lassen. Man fordert bey der mathematischen Lehrart, daß alle Begriffe genau entwickelt, allenfalls die Erklärungen selbst deutlich auseinandergesetzt, und jene Sätze, die zur

deutlichern Entwicklung anderer dienen können, immer vorausgeschickt werden. Alles dieses läßt sich auch bey Behandlung der natürlichen Gesetze thun (§. 116. 122. und 125.). Indessen ist nicht unbemerkt zu lassen, daß es bey natürlichen Gesetzen um Folgen der Handlungen, und Facta zu thun ist, die sich nicht allezeit mit einer mathematischen Gewißheit angeben lassen. Auch gibt die mathematische Lehrart, wie bey Wolf zu sehen, zu vielen Wiederholungen Anlaß.

Zu den Hülfswissenschaften des Naturrechts gehören 1) die allgemeine praktische Philosophie, und die Moral insbesondere, 2) Die Geschichte überhaupt, und die Geschichte der Menschheit, und der Entstehung und Veränderung der positiven Verhältnisse der Menschen insbesondere, 3) das positive Recht, 4) die Geschichte des Rechts, 5) die Philosophie des Rechts, 6) die Politik.

Siebentes Hauptstück.

Von dem

Ursprunge und Fortgange der natürlichen Rechtsgelehrtheit.

§. 247.

Gewöhnlich ist es zwar, jeder Wissenschaft ihre Geschichte voraus zu schicken. Allein, da man die Fortschritte einer Wissenschaft, die Schriften und Schriftsteller über dieselbe, ihren Umfang, die Methode und die Grundsätze nicht wohl beurtheilen kann, ohne sich vorläufig mit dem Begriffe, mit den Bestandtheilen und den ächten Grundsätzen derselben bekannt gemacht zu haben: so wird sie erst hier behandelt. Die natürlichen Gesetze müssen zwar als nothwendige, unveränderliche Vernunftwahrheiten (§. 123—125.) ihrer Wesenheit, und Möglichkeit nach, als ewige Gesetze gedacht werden (§. 126.). Da sie jedoch in den natürlichen Verhältnissen unserer freyen Handlungen zu unsern Grundtrieben, da sie unmittelbar in der menschlichen Natur gegründet sind: so fiengen sie erst mit dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts zu existiren an.

§. 248.

§. 248.

Allein mit der Existenz der natürlichen Gesetze war noch lange keine Wissenschaft derselben vorhanden. Die einzelnen natürlichen Gesetze waren den Menschen schon lange bekannt, und die Kenntniß derselben bey verschiedenen Völkern auf verschiedene Art erhalten und fortgepflanzt, ehe man auf den Gedanken verfiel, die einzelnen natürlichen Gesetze auf allgemeine Grundsätze zurück zu führen, und ein wissenschaftliches Gebäude darauf zu errichten. Daher unterscheidet sich auch die Geschichte der natürlichen Gesetze, von der Geschichte der Wissenschaft der natürlichen Gesetze, oder der natürlichen Rechtsgelehrtheit. Der Gegenstand der ersten soll seyn, den Ursprung der einzelnen natürlichen Gesetze, die verbreitete Kenntniß derselben bey verschiedenen Nationen, den Fortgang derselben aufzudecken. Der Gegenstand der letzten hingegen ist, zu zeigen, wie, und wann die natürlichen Gesetze in ein wissenschaftliches System sind gebracht worden, die Methode, wie diese Wissenschaft zu verschiedenen Zeiten ist behandelt worden, anzuführen, und endlich zu zeigen, von welchen Männern, in welchen Werken, und mit welchem Erfolge sie bis auf unsere Zeiten ist bearbeitet worden.

§. 249.

Die meisten Schriftsteller behandeln nur die Geschichte der Wissenschaft der natürlichen Gesetze. Man kann sie in zwo Klassen abtheilen. In diejenigen, welche die Geschichte der ganzen Gelehrsamkeit, oder wenigstens der ganzen Philosophie, und folglich auch die der Naturrechtswissenschaft; und in diejenigen, die nur allein die Geschichte dieser letzten behandeln. Zu den erstern gehören unter andern Danielis Georg. Morhofi Polyhistor litterarius 1708. Lübeck 2. Tom. in 4.* Die neueste Auflage besorgte Fabricius 174. Gott-

lieb Stolles Anleitung zur Historie der juristischen Gelehrtheit. Jena 1745. in 4. Johann Andreä Fabricii Abriß einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit. Leipzig 1752. 2. B. in 8. Georg Christoph Hambergers zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern von Anfang der Welt bis 1500. mit einer Vorrede von Geßner. Lemgo 1756—1764. 4. Theile in 8. Als Lehrbücher können gebraucht werden: Heumanni conspectus reipublicae litterariae edit. 7ma. Hanoverae 1763. in 8. und Bertrams Entwurf einer Geschichte der Gelahrtheit. Halle 1764. in 8. Unter die Schriftsteller, welche die ganze Geschichte der Philosophie in grössern Werken behandelt haben, gehört: Historia philosophiae vitas, opiniones, resque gestas, et dicta philosophorum sectae cujusvis complexa autore Thoma Stanleio, ex anglico sermone in latinum translata. Lipſ. 1711. Tom. 2. in 4. Jakob Bruckers kurze Fragen aus der philosophischen Historie von Anfang der Welt bis auf die Geburt Christi mit Anmerkungen erläutert. 7, Theile Ulm 1731. und Jacobi Bruckeri historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Tom. 6. Lipſ. 1742. in 4. und andere mehr, die man in der Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Litteratur in allen Theilen der Philosophie von Michael Zißmann. Göttingen und Lemgo 1778. in 8. nachsehen kann. Zu den letztern, d. h. zu denjenigen, die nur die Geschichte der Naturrechtswissenschaft behandeln, gehört unter andern: Jac. Frid. Ludovici delineatio historiae juris naturalis, et positivi universalis edit. 1ma. 1704. Hallae in 4. auctior 1714. in 8. Jo. Franc. Buddei historia juris nat. edit. 1ma. Hal. 1695. in 8. 2da. adjecta Vitriarii institutionibus juris

nat. et gent. Hal. 1701. 3tia. auctior, et emendatior in selectis juris nat. et gent. Hal. 1717. 8. Christ. Thomasii paulo plenior historia juris naturalis. Hal. 1719. 4. Laurent. Reinhard historia jurisprudentiae naturalis. Lips. 1725. 8. Adam Fried. Glafey vollständige Geschichte des Rechts der Vernunft Leipz. 1739. 4. Joh. Barbeyrac's Vorrede zu seiner französischen Uibersetzung des Pufendorfischen Werks de jure nat. et gent. S. Chr. Hollmanni jurisprudentiae naturalis primae lineae. Göttingen 1751. Kurzer Entwurf einer Historie des Natur- und Völkerrechts. Leipz. 1759. 8. Essai sur l'histoire de droit naturelle. Lond. 1757. 8. Georg. Christ. Gebauer nova juris naturalis historia, herausgegeben von Eric. Christ. Klevesahl Wetzlar 1774. 8. Unter die Bibliotheken über das Naturrecht gehören: Jo. Groening bibliotheca juris gentium Europaea, seu de juris naturae et gentium principiis juxta doctrinam Europaeorum. Libri III. Hamburg 1703. 8. Georg. Andr. Vinhold notitia scriptorum juris natur. Lips. 1723. 8. Jo. Frid. Wilh. de Neumann bibliotheca juris imperantium quadripartita, seu commentatio de scriptoribus jurium, quibus summi imperantes utuntur, nat. et gent. publici universalis et principum privati. Norimberg. 1727. 4. Christ. Frid. Georg Meister bibliotheca juris naturae et gent. Götting. 1749—1757. 8. 3. part. Martini Lipenii bidliotheca realis juridica. Lips. 1757. Tom. II. fol. Martini Lipenii bibliothecae realis supplementa ac emendation. collegit ac digessit Schott. Lips. 1775. fol. Mehrere besonders ältere Schriftsteller findet man in den bisher angeführten Werken. Die neuern werden weiter unten angeführt werden.

§. 250.

Die Geschichte der Behandlung der natürlichen Gesetze zerfällt in drey Perioden, deren erste von deren Ursprunge bis auf den Sokrates, die zweyte bis auf Hugo Grotius, und die dritte bis auf unsere Zeiten reicht. Daß schon die ersten Stammältern des menschlichen Geschlechtes eine philosophische Kenntniß der natürlichen Gesetze gehabt hätten, läßt sich zwar nicht behaupten. Es läßt sich aber auch nicht behaupten, daß sie gar keine Kenntniß davon sollen gehabt haben, man müßte ihnen sonst die Vernunft absprechen. Der Abscheu, den sie nach der Lehre der Schrift äusserten, das Gebot Gottes zu übertreten, die Reue und Scham, die sie nach Uibertretung desselben überfielen, sind Beweise davon.

§. 251.

Die Angst und die Vorwürfe, denen Kain nach verübten Brudermorde ausgesetzt war, die warnenden Erinnerungen Enochs und Noachs zeigen nicht nur von einiger Kenntniß der natürlichen Gesetze, sondern auch von der Art, sie durch mündliche Lehren und Ermahnungen fortzupflanzen.

§. 252.

Das Vorgeben der Rabbiner, Gott habe nach der Sündfluth dem Noach sieben Gebote als einen kurzen Inbegriff der natürlichen Gesetze gegeben, ist ungegründet. Sie aber als den Grundsatz der natürlichen Gesetze mit Selden *) aufstellen wollen, ist ungereimt; weil die daraus abgeleiteten Gesetze keine natürlichen, sondern positive Gesetze wären. Es läßt sich nicht zweifeln, daß Noach, der als ein rechtschaffener Mann selbst in der Schrift angegeben wird, die Sittenlehren, von denen er vor der Sündflut Gebrauch machte, auch seinen Nachkommen hinterlassen habe.

*) Jo. Seldeni de jure naturae et gentium juxta disciplinam Ebraeorum libri septem. Lond. 1640. fol.

§. 253.

Seine Lehren erhielten sich besonders unter den Nachkommen Sems. Die Frömmigkeit und Ergebung in den Willen Gottes von Abraham, und Isaak ist aus der Schrift bekannt. Daß Jakob vor seinem Ende seinen Kindern einen moralischen Unterricht ertheilt, und wie weit es Joseph mit seiner Weisheit gebracht habe, lehret ebenfalls die Schrift.

§. 254.

Hiob war zwar nicht aus dem Stamme Israel. Daß er aber dessen ungeachtet die wichtigsten natürlichen Pflichten gekannt habe, zeigen seine Lehren, die in dem Buche Job vorkommen.

§. 255.

Wie sehr die Israeliten nach ihrem Auszuge aus Aegypten ausarteten, lehret die biblische Geschichte. Aber eben diese lehret, daß die Kenntniß der natürlichen Gesetze durch die zehen Gebote, die Gott dem Moyses gab, bey ihnen wieder erneuert wurde. Denn alle diese Gebote, jenes von der Bestimmung des Sabbaths ausgenommen, sind im Grunde natürliche Gesetze, die sich auf zwey Grundgesetze, nämlich: Gott über alles, und seine Mitmenschen, wie sich selbst zu lieben, zurückführen lassen.

§. 256.

Die Propheten und andere weise Männer setzten, nach dem Zeugnisse der Schrift, diese Gebote auseinander, erklärten sie, und empfahlen ihre Beobachtung nachdrücklich. Vorzüglich zeichnete sich Salomon aus, der sich nach dem Gebrauche der damaligen Zeiten, der

Sprüchwörter, Räthsel, Allegorien, und kurzer Sittenregeln bediente, um die Kenntniß der Sittengesetze fortzupflanzen.

§. 257.

An die Stelle der Propheten traten Priester, Schriftgelehrte und Pharisäer. Sie sollten Volkslehrer seyn. Allein größtentheils nahmen sie nur den äussern Schein der Frömmigkeit an, entstellten auf die verkehrteste Art die Lehre der Vernunft, und wurden Volksbetrüger.

§. 258.

Nicht allein die Israeliten, auch andere Völker, wie die Chaldäer, Aethiopier, Perser, Sineser, Araber, Scythen, Griechen und Römer, kannten die natürlichen Sittengesetze, selbst nach dem Zeugnisse des Apostels, Gentes, sagt er: Rom. II. 14. 15 quae legem non habent —— ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis. Nach dem Diodorus Sikulus war Khaldäa der eigentliche Sitz der Philosophie. Der Lehrmeister der Khaldäer war Belus, den einige für den Nimrod halten. Die persischen Magier entlehnten ihre Lehre von ihnen, ihre Astronomie soll auf die Aegyptier, und von diesen auf die Griechen gekommen seyn. Cicero selbst bekennet, daß die Khaldäer unter die ältesten Weisen zu rechnen seyn *). Doch ist uns von ihren Sittenlehren zu wenig bekannt. Daß sie ein höchstes Wesen anerkannten, und die Art dasselbe zu verehren auf ihre Nachkommen fortpflanzten, ist glaubwürdig.

*) Gmeiners Litterargeschichte des Ursprungs und Fortgangs der Philosophie 1. B. S. 26.

§. 259.

Die Aegyptier sollen die Erstlinge ihrer Kenntnisse in der Weltweisheit von den Assyrern und Babyloniern

empfangen haben *). Wie es aber dem auch seyn mag, so ist es gewiß, daß die ägyptische Gelehrsamkeit sich so viel Ansehen erworben hat, daß Pytagoras, Plato, und andere Weltweise dahin gereiset sind, um sich in den philosophischen Wissenschaften vollkommener zu machen. Indessen war es nicht leicht den ägyptischen Gelehrten etwas abzulernen, weil sie ihre Lehren sehr geheim hielten, und sie unter verschiedene Allegorien, verblümte Redensarten, Räthseln und Fabeln versteckten, um sie dem Volke unsichtbar zu machen. Die Aegyptier hatten sehr weise Gesetzgeber, und gute bürgerliche und peinliche Gesetze. Eine vernünftige Gesetzgebung setzt immer Kenntnisse der natürlichen Gesetze voraus. Es ist daher nicht zu zweifeln, daß die Aegyptier Kenntnisse der natürlichen Gesetze gehabt haben. Wiewohl es auch nicht zu läugnen ist, daß sie in die abscheulichsten Irrthümer, und in den unsinnigsten Götzendienst verfielen.

*) Gmeiner u. a. O. S. 41.

§. 260.

Die Aethiopier hatten ihre Kenntnisse wahrscheinlich von den Aegyptiern entlehnt. Nach dem Diogenes Laert. sollen sie Gott verehrt, den Tod verachtet haben, und sehr standhaft, und billig gewesen seyn. Ihre Sittenlehren trugen sie symbolisch, und in Räthseln vor. Sie sind uns aber zu wenig bekannt.

§. 261.

Der berühmteste Lehrmeister der Perser war Zoroaster, oder Zerdusht, welcher die Bücher Zendaveste und Sotter, oder Sadder verfertigte, und den Magiern (so wurden die Weisen der Perser genannt) grosses Ansehen verschaffte. Die Lebensart der Magier war

sehr streng. Sie verachteten das Gold und prächtige Kleider, ihr gewöhnlicher Anzug war ein weisses Kleid, die Erde ihre Lagerstäte, Zugemüß, Käß und Brod ihre Nahrung. Sie gaben sich mit astronomischen Berechnungen und Vorhersagen künftiger Dinge ab. Sie lehrten: in dem Dunstkreise wohnten Dämonen, und nahmen zwey höchste Wesen an, das eine als die Quelle des Guten, und das andere als die Quelle des Bösen *). Als einen ihrer alten Moralisten preisen die Perser den Schich-Saadi, von dem ein Werk Gübustan vorhanden ist. Es wurde unter dem Titel: Saadi rosarum theatrum in das Lateinische, dann in das Französische, und endlich auch in das Deutsche unter dem Namen Rosenthal übersetzt. Es enthält moralische und politische Historien, Fabeln und Sentenzen von der Gemüthsruhe, Verschwiegenheit, Kinderzucht, u. d. gl.

*) S. Gmeinera. a. O. S. 27. Die Grundsätze Zoroasters aber, und den Auszug der von ihm verfertigten obbenannten Bücher. S. Geschichte der verschiedenen Völker des Erdbodens rc. von Dorville 3ter Band. S. 83. u. folg. u. S. 98. u. folg.

§. 262.

Die Weisen der Indianer werden Brachmannen oder Gymnosophisten, d. i. nackte Weisen genannt, wiewohl einige *) zwischen Brachmannen und Gymnosophisten einen Unterschied machen. Sie waren einst, ob wegen ihrer besondern Lebensart, oder wegen ihrer Philosophie? berühmt. Pythagoras, Anaxagoras, Demokritus, und andere waren ihrentwegen nach Indien gereiset. Sie erdichteten und verehrten verschiedene Götter, unter die sie auch einige Thiere, vorzüglich Elephanten und Ochsen zählten. Durch die Grundsätze ihrer Sittenlehre bemühteten sie sich so abzuhärten, daß

sie alle Unglücksfälle zu ertragen lernten, und selbst den Tod verachteten, oder doch zu verachten schienen. Sie lehreten, daß Gott die Grundursache aller Dinge sey, daß diese Welt in der Zeit hervorgebracht worden, und wieder untergehen werde **). Sie lehrten aber auch die Seelenwanderung, und daß man, um Gott zu gefallen, nackt gehen müsse. Das sogenannte Specimen Sapientiae Indorum veterum, ist als eine moralische Schrift der Indianer bekannt. Es soll von einem alten indianischen Könige seyn. Die sogenannten Fabeln des Pilpai sind im Grunde das nämliche Buch.

*) Maffeius hist. Ind. L. 1.
**) Gmeiner a. a. O. S. 47. u. folg.

§. 203.

Die Araber hatten die Erstlinge ihrer Wissenschaft den benachbarten Khaldäern und Persern zu danken. Aus Mangel älterer arabischer Schriftsteller läßt sich über die Beschaffenheit ihrer Philosophie nichts mit Gewißheit bestimmen. Ihre Weisen hiessen, wie die der Perser, Magier. Zum Vortrage ihrer Sittenlehren bedienten sie sich der Räthsel, Sprüchwörter, und Lieder. Aus ihren Weltweisen haben sich die Sabäer (ihre Benennung soll von Saba, oder Sabäa einer Landschaft in Arabien herkommen) so berühmt gemacht, daß selbst Pythagoras auf seinen Reisen durch Arabien sie besuchte, und eine Zeit unter ihnen lebte *). Von ihren Lehren läßt sich jedoch nichts mit Gewißheit angeben. Ausserdem machte sich auch Lokmann durch seine Fabeln bekannt, und einige halten ihn einiger Aehnlichkeiten wegen für den Aesop. Seine Fabeln sind dem (§. 261.) bemerkten Rosenthal angehängt. Aus der biblischen Geschichte ist die Reise der arabischen Königin Sa-

ba, um sich von Salomons Weisheit zu überzeugen, bekannt.

*) Gmeiner a. a. O. S. 21.

§. 264.

Unter den Scythen hat sich Anacharsis berühmt gemacht. Aus Wißbegierde reiste er nach Athen, wo er von Solon in den Wissenschaften unterrichtet, und so hochgeschätzt wurde, daß er unter den von den Griechen sogenannten Barbaren der einzige war, der bey den Athenienfern das Bürgerrecht erhalten hat. Er hat die griechische und scythische Sprache geredet, auch in beyden so vortreflich geschrieben, daß man sagt: er habe viele Weltweise übertroffen *) Er soll eine so auszeichnend ehrliche Phisionomie gehabt haben, daß man ihn aus derselben schon für einen Scythen erkannte. Toxarius und Zamolxis waren Landsleute des Anacharsis, und hielten sich gleichfalls in Griechenland auf**). Uibrigens werden die Scythen als mässige, redliche und gerechte Leute von Schriftstellern geschildert. Nur gegen die Gefangenen im Kriege waren sie grausam, die sie so gar ihrem Kriegsgotte sollen geopfert haben.

*) Gmeiner a. a. O. S. 85.
**) Bruckeri historia critica philos. Tom. I.

§. 265.

Von den Celten, oder Celtoscythen, so wie von den Scythen überhaupt läßt sich wenig mit Gewißheit sagen. Denn alle diese Namen bezeichnen verschiedene, den Griechen unbekannte Völker. Strabo*) sagt: seine unwissenden Vorfahrer, die ältern Griechen hätten alle ihnen unbekannte nördliche Völker mit dem gemeinschaftlichen Namen Scythen belegt, und

wie sie nachher erfahren, daß es auch in Westen von Europa Menschen gäbe, sey der Generalname Celten und Celtoscythen aufgekommen, worunter sie sehr viele unter sich ganz verschiedene Völker begriffen, weil sie selbe nicht gekannt hätten. Diese allgemeinen Namen waren also Deckmäntel der Unwissenheit der alten Griechen in der Erd- und Völkerkunde **). Versteht man aber unter den Celten und Celtoscythen die Gallier, so hiessen ihre Weltweisen und Priester Druiden, so wie ihre Propheten, Dichter und Sänger Barden genannt wurden. Das Ansehen der Druiden war sehr groß, denn fast alle öffentliche Geschäfte und Privatstreitigkeiten wurden von ihnen geschlichtet ***). Ihre Sittenlehren strotzten vom Aberglauben. Sie waren zwar ein kriegerisches, aber gegen ihre Feinde grausames Volk, unmässig im Trinken und voll Raubgierde.

*) Lib. I, p. 22. Lib. XI. p. 349.
**) Heinrichs deutsche Reichsgeschichte 1. Th. S. 22. u. 23.
***) Caesar de bello gallico L. 6. cap. 13.

§. 266.

Auch die alten Deutschen, und andere nördliche Völker hatten zu ihren Sittenlehrern Druiden, die zugleich Weltweise, Priester und Aerzte waren. Die Sitten der Deutschen schildert Tacitus *) so schön, daß einige neuern Franzosen auf den Einfall geriethen, Tacitus habe vielmehr eine Satyre auf die Römer, als das wahre Gemälde der deutschen Sitten entwerfen wollen **). Aufrichtigkeit, Treue und Gastfreyheit waren die herrschenden Züge ihres Karakters. Edelmuth; Rechtschaffenheit und Einfalt regierten ihr Privatleben. Plusque ibi boni mores valent, quam alibi bonae leges, sagt Tacitus ***). Ihren Göttern eigneten sie

Unermeßlichkeit und Allgegenwart zu, sie bauten ihnen daher keine Tempel, und hielten ihren Gottesdienst in Wäldern, unter dem freyen Himmel ****).

*) De morib. germ.
**) Heinrich a. a. O. S. 8.
***) A. a. O. Cap. 19.
****) Gmeiner a. a. O. S. 66.

§. 267.

Unter den Chinesern, deren Philosophie, wenn ihre Chronologie richtig wäre, die älteste seyn müßte, hat sich Confucius am meisten ausgezeichnet. Er war 550 Jahre vor Christi Geburt im Königreiche Lu geboren. Als er fünfzehn Jahr alt war, hatte er schon die vornehmsten Bücher gelesen, und sich daraus dasjenige ausgezeichnet, was er für sich nützlich erachtete. Man bemerkte in ihm eine ausnehmende Liebe zur Tugend. Er war ernsthaft, hatte einen erhabenen Geist, und liebte seine Pflichten über alles. Schon im 20sten Jahre lehrte er in einer öffentlichen Schule. Die Zahl seiner Schüler wird auf 3000 angegeben; unter welchen er aber nur 72 vornehmlich auszeichnete, und sie dazu bestimmte, seine Lehre allenthalben zu predigen, und die Sitten durch ihren Unterricht zu bessern. Aus diesen wählte er abermal zwölf der geschicktesten, und theilte sie in 4 Klassen. Die Bemühung der ersten Klasse hatte den Zweck die Tugend mehr empor zu bringen, und die Besserung des Herzens zu bewirken. Die zweyte legte sich darauf, scharfsinnig zu urtheilen, und ihre Urtheile geschickt vorzutragen. Die dritte verlegte sich auf die Staatsklugheit, und genaue Erkenntniß, wie eine gute Regierung beschaffen seyn müsse. Die Bemühung der vierten bestund endlich darin, daß sie alles dasjenige in einer richtigen, und zierlichen Schreibart aufzeichnete,

was nur die Tugend angieng. Die Bemühungen des Confucius blieben auch nicht unbelohnt. Ein Chinesischer Schriftsteller sagt: die Billigkeit sey damals so genau beobachtet worden, daß man sich auch nicht einmal unterstanden hätte, dasjenige aufzunehmen, was man auf der Heerstrasse gefunden habe, wo es nicht eben demjenigen zuständig gewesen wäre, der es aufgenommen hätte; alle Bürger hätten so freundschaftlich miteinander gelebt, als wenn sie nur eine Familie gewesen wären. Er ward nach Hof gezogen, und sollte als erster Minister regieren helfen. Allein der Neid der Höflinge entfernte ihn wieder vom Hofe, und er fieng wieder an, seine Schüler zu unterrichten. Um sie auf dem Wege der Tugend zu erhalten, ermahnte er sie, dem Himmel zu gehorchen, ihn zu fürchten, ihm zu dienen, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, sich zu überwinden; die Leidenschaften der Vernunft zu unterwerfen, nichts zu thun, nichts zu reden, und auch nichts zu denken, was dieser zuwider sey. Er soll nie eine Vorschrift zur Tugend ertheilt haben, welcher er nicht selbst auf das genaueste nachgelebt hätte. Er erreichte ein Alter von 73. Jahren, und man hat ihm nicht eher Gerechtigkeit widerfahren lassen, als nach seinem Tode*).

*) Ein mehreres von diesem grossen Manne sehe man bey Gmeiner a. a. O. S. 52. u. folg. der auch dessen Schriften anführt, und bey Dorville am (§. 261. *) a. O. S. 45. u. folg. wo zugleich S. 50. u. folg. die Sittenlehre des Confucius zu lesen ist.

§. 268.

Von den Khaldäern, Aegyptiern, und andern morgenländischen Völkern wurden verschiedene Wissenschaften nach Griechenland gebracht, und daselbst dergestalt cultiviret, daß die Griechen in den Wissenschaften allen

vorhergehenden Völkern vorkamen. Schon ihre ersten Gesetzgeber Phoroneus, Cecrops, Minos, Solon, Lycurgus machten sich als Philosophen um die Sittenlehre sehr verdient. Nicht minder zeichneten sich aber auch ihre eigentlich so genannten Philosophen, deren es mehrere Secten gab, und auch ihre Dichter, durch Lieder, Fabeln, und andere Gedichte aus. Linus, der Lehrmeister des Orpheus soll von der Entstehungsart der Welt, von dem Laufe der Sonne, und des Mondes und von Generationen der Thiere, und Musäus von dem Ursprunge der Götter geschrieben haben; so wie man den Orpheus als einen Dichter, Tonkünstler, Philosophen, Arzt, und Gottesgelehrten rühmt *).

*) Gmeiner a. a. O. S. 21. u. folg.

§. 269.

Des Hesiodus Gedicht: Opera et dies genannt, wird von vielen als ein schätzbarer Beytrag zur Sittenlehre betrachtet. Wirklich enthält es auch mehrere gute moralische Lehren, und Sprüche. Allein es verliert dadurch sehr viel, daß darinn zum Grunde des Rechtverhaltens die Erwerbung äusserer Güter angenommen worden zu seyn scheint.

§. 270.

Schätzbarer sind die Iliad und Odysse des unsterblichen Homer. Sowohl aus dem Plane beyder Gedichte, als aus der vortreflichen Schilderung der Karaktere, und den Folgen der darin vorkommenden Handlungen lassen sich sehr viele gute Lehren herausheben. Indessen muß man doch zugeben, daß die Gedichte für den Dichter weit interessanter sind, als für den Philosophen.

§. 271.

Besonders machten sich diesogenannten sieben Weisen Griechenlands um die griechische Philosophie verdient. Darunter werden gemeiniglich gerechnet: Thales, Solon, Periander, Kleobulus, Rhilo, Pittakus, und Bias. Wiewohl verschiedene Schriftsteller, sowohl ihre Nahmen, als ihre Anzahl verschieden bestimmen *). Unter diesen war Thales der Stifter der jonischen Sekte und Lehrmeister des Pythagoras. Er hat zwar den Nahmen eines Philosophen nicht getragen, weil dieser Nahme den Pythagoras zum Urheber hatte, aber er war unstreitig der erste Philosoph nach der genauen Bedeutung dieses Worts, weil er zuerst zum systematischen Nachdenken mit allgemeinen Begriffen nach der Art einer Wissenschaft den Anfang soll gemacht haben **). Er war der erste, der den Griechen den Weg zur Philosophie und Mathematik, welche letzterer aus Aegypten brachte, gewiesen hat. Er hat sich mehr in der Mathematik, als in der Philosophie hervorgethan, und in dieser mehr die Naturlehre, die Geisterlehre, und natürliche Theologie, als andere Theile bearbeitet. Er glaubte einen Gott, hielt die Welt für beseelt, und voll Geister, und die Seele für unsterblich. Sein Sittenspruch war: Kenne dich selbst, welchen Rosa zum objektiven Erkenntnißgrunde der natürlichen Sittengesetze aufstellte.

*) Gmeiner a. a. O. S. 74. u. folg.

**) Ebendersf. a. a. O. S. 24. u. 69. u. folg.

§. 272.

Aesop ein Phrygier ward in der Knechtschaft geboren, und erzogen. Seine Geschichtschreiber bemühen sich, seinen Körper aufs häßlichste zu schildern, vielleicht um der Schönheit seiner Seele einen desto grössern Glanz zu geben. Er machte sich zuerst durch seine lebhaften,

und witzigen Antworten bekannt. Aber mit diesem Witze verband er auch einen erhabenen Verstand, eine besondere Gegenwart des Geistes, und Fassungskraft; welchen Eigenschaften er auch seine Freylassung zu danken hatte. Sein Ruhm breitete sich in Persien, in Aegypten, und in vielen andern Königreichen aus, und die Prinzen machten sich eine Ehre daraus, ihn aufzunehmen. Er hielt sich auch am Hofe des Crösus auf, wo er mit den Weisen, besonders mit Solon bekannt wurde. Nachdem er einige Jahre an den Höfen der Könige zugebracht hatte, wollte er sein Vaterland wieder besuchen, ward aber ungeachtet seines Ruhms von den Delphiern schlechtweg empfangen. Dieses verdroß ihn, und er machte wider sie die Fabel von den schwimmenden Stöcken, die in der Ferne etwas zu seyn scheinen, und in der Nähe nichts sind. Die Delphier, um sich zu rächen, beschuldigten ihn eines Kirchenraubs, und stürzten ihn von einem Felsen herunter. Erst nach seinem Tode richtete man ihm eine Ehrensäule auf. Seine Fabeln sind aus dem Phädrus, la Fontaine, Gellert, Hagedorn, und andern bekannt.

§. 273.

In dem untern Italien wird Pherezides, der zur Zeit des Servius Tullius soll gelebt haben, für den Stifter der Philosophie gehalten. Er soll von der Natur, von den Göttern, und von der Unsterblichkeit der Seele geschrieben haben; machte sich aber lange nicht so berühmt, wie sein Nachfolger Pythagoras. Dieser ist wahrscheinlich auf der Insel Samos geboren worden. Er übte sich zuerst in der Schule des Xrophilus und Pherezydes, wählte sich dann den Thales, und nach ihm den Bias zu seinem Lehrmeister. Allein seine Wißbegierde ward im Griechenlande nicht befriediget. Er ist daher zuerst zu den Phöniziern, und von dort nach Aegypten gereiset.

set. Mittels eines Empfehlungsschreibens von dem Tyran Polykrates an den König Amasis bewirkte er von diesem einen Befehl an die ägyptischen Weltweisen, daß sie ihn in allen ihren Wissenschaften unterrichten sollen. Er brachte 22 Jahre unter ihnen zu, und erschöpfte alle ihre Wissenschaften. Er ward, nachdem Kambyses Aegypten bezwungen hat, unter den übrigen Kriegsgefangenen nach Babylon gebracht, wo er Gelegenheit fand, sich auch mit der Philosophie der Khaldäer bekannt zu machen. In einer Zeit von 12 Jahren machte er daselbst n der Rechen- und Feldmeßkunst, in der Sternkunde, in der Tonkunst, Naturlehre, und Arzneykunde einen solchen Fortgang, daß ihn seine Zeitgenossen als ein Wunder der Natur anstaunten. Ja seine Wißbegierde soll ihn sogar nach Indien, durch Palästina nach Persien, Arabien, und durch alle Theile Griechenlands geführet haben, damit ihm kein Ort, wo er was lernen konnte, unbekannt geblieben wäre. Endlich kehrte er nach Samos zurück, wo er eine Schule eröfnete. Allein seine Schüler verlohren sich bald bis auf einen, weil er nach Art der Agyptier seinen Unterricht in geheimnißvolle Ausdrücke, und verblümte Redensarten einhüllte. Er verließ daher Samos, und begab sich nach Krotona in Unterttalien, wo er den Grund zur italischen Sekte legte, und so berühmte Schüler hatte, das gegen 300 derselben die Staatsregierung verwalteten, von welchen der Nahme Aristokratie entstanden ist. Seine angehenden Schüler nannte er Pythagoristen, diese lebten nach ihrer Willkür, und kamen nur zu gewissen Stunden seine Lehren zu vernehmen; die vollkommenern Schüler aber nannte er Pythagoräer, die den ganzen Tag um ihn waren, unter sich eine Gemeinschaft der Güter hatten, eine besondere Lebensart führten, fünf Jahre schweigen, und seine Lehren, die sie hinter einem Vor-

hange anhörten, für Orakelsprüche halten mußten. Da er seine Lehren nicht schriftlich hinterließ, so sind die Meynungen über dieselben sehr getheilt. Man sagt, er habe zur Grundursache aller Dinge eine Monade angenommen, die Welt für beseelt, und rund gehalten, in deren Mitte die Erde gesetzt, und ihre Bewegung um die Sonne behauptet, die Unsterblichkeit der Seele, aber zugleich auch die Seelenwanderung gelehret *).

*) Gmeiner a. a. O. S. 98. u. folg.

§. 274.

In Griechenland zeichnete sich Sokrates besonders dadurch aus, daß er, da sich seine Vorgänger bis auf den Archelaus meistens nur mit der Naturlehre, und der Körperwelt beschäftigten, die Sittenlehre, folglich die Geisterwelt zum Gegenstande seiner Philosophie machte. Sein Zweck dabey war, Menschen zu bessern, und sie glücklich zu machen. Die ersten Kenntnisse in der Sittenlehre, und praktischen Philosophie hatte er dem Pythagoras, und seinem Lehrmeister Archelaus zu danken. Aber er selbst hat hierin ungleich mehr, als alle seine Vorgänger geleistet. Ihm war es vorbehalten die Sittenlehre zu vervollkommenen, und den Grund zu dieser, ganzen Staaten, und jedem einzelnen Menschen, so nützlichen Wissenschaft zu legen. Als Sohn eines Steinhauers ward er in seiner ersten Jugend zum Steinhauen angehalten; aber mitten unter dieser Arbeit hieng er immer philosophischen Betrachtungen nach. Durch Hülfe, und Unterstützung des Krito bekam er nach dem Tode seines Vaters Gelegenheit sich zuerst von Anaxagoras, und dann von Archelaus unterrichten zu lassen. Er lernte die Ton- und Dichtkunst, die Geometrie, und Redekunst. Auch Kriegsdienste that er nicht ohne Ruhm. Aber seine vorzügliche Beschäfti-

gung blieb indessen immer das Studium des Menschen. Bis er sich endlich ganz auf die Bekämpfung der Sophisterey, und des Aberglaubens, und auf die Unterweisung seiner Mitbürger in der Tugend, und Weisheit verlegte. Er war nicht so viel der Lehrer einer besondern Schule, als vielmehr der Lehrer eines jeden, der ihm seines Unterrichts zu bedürfen schien. Wo er Menschen antraf, ließ er sich mit ihnen in Unterredungen ein, führte sie durch faßliche Fragen von einer Wahrheit zur andern, lehrte sie was Recht und Unrecht sey, unterrichtete sie von der Vorsicht Gottes, von den Mitteln ihm zu gefallen, von der wahren Glückseligkeit des Menschen, und dessen mannigfaltigen Pflichten. Alles liebte, schätzte, und bewunderte ihn. Nur die Priester, Redner, und Sophisten, deren schädliche Irrthümer er widerlegte, waren seine Feinde, die es endlich auch dahin brachten, daß er zum Giftbecher verurtheilt wurde *).

*) Das Verzeichniß der vorzüglichsten Sittenlehrer des Sokrates sehe man bey Gmeiner a. a. O. S. 140. *) u. fol. nach.

§. 275.

Sein Unterricht erzeugte mehrere grosse Männer, von ihm Sokratiker genannt. Die vorzüglichsten derselben sind: Aristipp, Euklid, Phädon, Antisthenes, und Plato. Aristipp aus Cyrene einer Stadt in Afrika stiftete die cyrenäische Schule, die auch die hedonische aus der Ursache genennt wurde; weil ihr Stifter die sinnliche Wollust für das letzte Ziel des Menschen gehalten hat. Die Anhänger dieser Schule lehrten, daß man sich weder um das Verflossene, noch um das Zukünftige, sondern einzig um das Gegenwärtige bekümmern müsse, weil nur dieses in uns ein Vergnügen erwecken könne; es gebe keine innere Sittlichkeit

der freyen Handlungen, sondern der Grund, aus dem sich die Güte, oder Bosheit, die Ehrbarkeit, oder Unehrbarkeit begreiffen läßt, liege nur in den positiven Gesetzen, oder Gewohnheiten *). Euklid von Megara einer Stadt in Griechenland stiftete die megarische Sekte, die auch die eristische von der Disputir- und Zanksucht ihrer Anhänger, und auch die Dialektische genennt wird, weil ihre Anhänger ihre Streitfragen immer in Schlüssen abzuhandeln pflegten. Sie lehrten: es sey nur ein einziges Gut, welches aber verschiedentlich benennt würde, und bald die Bescheidenheit, bald die Seele, und bald Gott heisse. Dem Nachfolger und Schüler des Euklid Eubulides von Milesien einem Erzsophisten hat man die Erfindung der Schlußarten, die man dilema, und sorites nennt, zu danken **). Phädon aus Elis gebürtig stiftete die elische oder eliazische Sekte von seiner Vaterstadt Elis, oder Elea so genannt. Sein Schüler, und Nachfolger Menedemus änderte den Nahmen der Sekte, und nennte sie die eretrische, weil seine Vaterstadt Eretria hieß. Die Anhänger dieser Schule sollen den Lehren des Sokrates am meisten treu geblieben seyn. Daß es Phädon darin weit müsse gebracht haben, scheint daraus zu erhellen, daß Plato seinem Buche von der Unsterblichkeit der Seele den Nahmen Phädon gab ***). Antisthenes war der Stifter der Cyniker. Ob dieser Nahme von dem Orte, wo Antisthenes gelehret hat, oder von der beißenden Art dieser Philosophen jedermann anzubellen, und die Sitten anderer durchzuhecheln, herrühre, ist nicht ausgemacht. Antisthenes wählte sich zum Hauptgrundsatz seiner Philosophie den Satz: Lerne dich selbst kennen. Der Endzweck seiner Lehren war Selbstverläugnung, und Verachtung vergänglicher Güter, wodurch er seine Schüler zu einer vollkommenen Unfühlbarkeit, und Abhärtung

führen wollte. Er hat seinen Anhängern einen Mantel, Bart, und Stock als ein Unterscheidungszeichen zu tragen vorgeschrieben. Sie lehrten, alles, was erlaubt sey, könne man öffentlich, ohne den Wohlstand zu beleidigen, ausüben. Sie setzten allen äussern Anstand hindan, giengen, wie schmutzige Bettler herum, tadelten die Eitelkeit, Thorheit, und das Laster auf die beißendste Art, und machten sich vielen verhaßt. Die berühmtesten Cyniker sind, der bekannte Faßbewohner Diogenes von Synope, und Krates ein Thebaner †). Vom Plato stammen die Akademiker ab. Er war zu Athen von angesehenen Eltern geboren. Bis in sein 20stes Jahr hat er sich mit der Gymnastik, mit der Malerey, Red- und Dichtkunst beschäftiget, dann aber verlegte er sich unter der Anleitung des Sokrates auf die Philosophie. Nach dessen Tode reiste er nach Megara den Euklid zu hören, nach Cyrene um sich vom Theodorus in der Mathematik unterrichten zu lassen, dann nach Italien, um sich mit den pythagorischen Philosophen zu unterreden, nach Aegypten, um die natürliche, und mystische Theologie der Götzenpriester zu erlernen, und endlich gar nach Persien, und Indien. Nach der Zurückkunft in seine Vaterstadt wählte er sich in der Vorstadt erstlich zu seiner Wohnung, und hernach zu einer Schule einen einsamen, und mit Gehölze umgebenen Ort, welcher Akademie genannt wurde, nach der fast allgemeinen Meynung von dem Grundherrn des Orts, welcher Akademius, oder Ekademius hieß, der dem Plato diese Gegend geschenkt, und dieser zum Andenken seines Wohlthäters seinen Hörsaal Anfangs Ekademie, und dann Akademie genennt hat. Uiber den Hörsaal hat er die Aufschrift gemacht: Niemand der in der Geometrie unwissend ist, soll hereintreten. Sein philosophisches Lehrgebäude war weitläufig ††). In der

Vernunftlehre folgte er den Pythagoräern, und in der Sittenlehre den Sokratikern. Seine Philosophie hat er in die theoretische, und praktische eingetheilt. Seine Sittenlehre trug er in Gesprächen vor, die er in einer zierlichen Schreibart mit Fabeln, und verblümten Redensarten aufgeputzt hat, um ihr desto leichter den Eingang zu verschaffen. Seine Anhänger heissen Akademiker, und werden in die alten, und neuen eingetheilt. Plato's berühmtester Schüler war Aristoteles der Lehrmeister des mazedonischen Prinzen, nachher sogenannten Alexander des Grossen. Als dieser nach dem Tode seines Vaters mit dem Zepter zugleich das Schwerd, ergriff, und seine Feldzüge antrat, verließ Aristoteles den mazedonischen Hof, und begab sich nach Athen. Der Senat, theils um seine Verdienste zu belohnen, theils die Stadt mit einer neuen Zierde zu verherrlichen, verehrte ihm das Lycäum, ein prächtiges Gebäude in einer Vorstadt von Athen, um daselbst seine Schule zu errichten. Er gab zweymal des Tags, und zwar nicht sitzend, sondern im Auf- und Abgehen den Unterricht. Daher auch seine Schüler Peripatetiker genennt wurden. Dem Aristoteles muß man die Ehre lassen, daß er der erste war, der alle Theile der Philosophie in eine wissenschaftliche Form gebracht, und darin alle seine Vorgänger übertroffen hat. Er theilte sie in die theoretische, und praktische Philosophie; zu jener rechnete er die Physik, und Metaphysik, die er zuerst erfand, zu dieser aber die Ethik, Politik, und Oekonomik, welchen Theilen er die Vernunftlehre als die Grundlage vorausschickte †††). Auch die Stoiker haben sich um die Sittenlehre verdient gemacht. Ihr Stifter war Zeno, ein Schüler des Cyniker Krates. Er hat seine Schule in einem bedeckten Gange, oder in einer Halle zu Athen errichtet, welche, weil sie Polynotus ausgemalet hatte,

Pözile, und besonders Stoa genennt wurde, daher auch seine Anhänger Stoiker heissen. Die größte Glückseligkeit des Menschen suchten sie in der Ausübung der Tugend, ausser welcher sie nichts für ein Gut hielten ††††). So verdient sich auch alle erwähnten Philosophen, und Sekten um die Philosophie überhaupt, und um die Sittenlehre insbesondere machten, so verfielen sie doch auf der andern Seite auf Abwege, und mannigfaltige Irrthümer.

*) Gmeiner a. a. O. S. 258. u. folg.
**) Ebend. S. 268: u. folg.
***) Ebend. S. 276. u. folg.
†) Ebend. S. 301. u. folg.
††) Ebend. S. 181. u. folg.
†††) Ebend. S. 222. u. folg.
††††) Ebend. S. 323. und folg.

§. 276.

Indessen ist keine philosophische Sekte so verrufen worden, als die epikurische, deren Stifter Epikur war. Seine erste Schule eröfnete er zu Mitylene, und dann zu Lampsakus, die er aber bald verlassen, und sich nach Athen begeben hat. So bald er dort Anhänger fand wählte er sich für seine Schule einen eigenen und bestimmten Ort, wozu er einen sehr angenehmen Garten gekauft, wo er gewohnt, philosophiret und gelehret hat. Daher auch die Epikurder Philosophen aus den Gärten genennt wurden. Epikur theilte die Philosophie in die Natur- und Sittenlehre ein, und setzte eine kurze Vernunftlehre voraus, welche Canonica hieß, weil sie aus gewissen allgemeinen Lehrsätzen von der Erkenntniß der Wahrheit bestund. Uiber seine Sittenlehren ist man nicht einig. Viele verschreien sie als gefährlich, und anstössig, indem sie sagen: er habe zum Endzwecke des Menschen die Wohllust aufgestellt. Andere

vertheidigen ihn, und sagen: er habe zum Endzwecke des Menschen die Glückseligkeit festgesetzt, und sie Vergnügen, Wohlseyn, Wohllust genannt. Sie führen den Grund an, daß sich Epikur selbst in einem Briefe an den Menäzeus beklagte, man habe seine Lehre verfälscht, und an die Stelle des geistigen Vergnügens die sinnliche Wohllust gesetzt. Dem sey aber wie ihm wolle. Vertheidigen läßt es sich gewiß nicht, daß er die Vorsicht Gottes geläugnet, die er mit der Ruhe, in welche er die höchste Glückseligkeit setzte, nicht vereinbaren konnte, und so die Beweggründe zur Tugend, und Rechtschaffenheit sehr geschwächt hat *).

*) Man sehe übrigens hierüber Gmeiner a. a. O. S. 360. und folg. der zugleich S. 369. in der Note das Wesentliche der Sittenlehre Epikurs anführt.

§. 277.

Theils durch den Ruf des Pythagoras, den einige Römer zu Krotona hörten, theils durch die athenienſische Gesandtschaft des Carneades, eines Akademikers, des Diogenes Babylonius eines Aristotelikers, und des Critolaus eines Stoikers ward bewirket, daß die griechische Philosophie zu Rom immer mehr Anwerth fand; so sehr sich auch M. P. Cato der Verbreitung derselben widersetzte. Lucullus erlaubte zu Rom allen Philosophen seine Bibliothek zu gebrauchen. Scipio der Afrikaner, Lälius, Furius, und andere Grossen zeigten sich als Freunde und Beförderer der Philosophie. Zwar erwählte aus den verschiedenen Sekten jeder diejenige, die seinem Karakter, seiner Neigung und Lebensart am meisten angemessen war. Cicero selbst ließ sich in den verschiedenen Lehrsystemen der Akademiker, Stoiker, Epikuräer und Peripatetiker unterrichten, und seine

Werke, besonders das von den Pflichten, sind ein schätzbarer Beytrag zur praktischen Philosophie. Indessen scheint doch die stoische Philosophie bey den vornehmsten Römern, besonders bey den Rechtsgelehrten am meisten sich empfohlen zu haben, weil man nur diese dem Staate und der Wohlfahrt der Bürger angemessen zu seyn glaubte, wenn von der Moral die Rede war *). Die berühmtesten römischen Stoiker sind: Seneka, Epictet und Marc. Aurel. Antoninus, deren Schriften allgemein bekannt sind. Die Rechtsgelehrten: Q. Tubero, Q. Mutius Scaevola, Ulpianus, Paulus und Papinianus benützten viele Grundsätze, Erklärungen und Eintheilungen aus der stoischen Philosophie.

*) Gmeiner a. a. O. 2ter Th. S. 2. u. folg.

§. 278.

Ungeachtet der Bemühungen, und der Fortschritte so vieler berühmter Männer von beynahe allen Nationen, blieb doch jener Theil der Philosophie, dessen Bestimmung es ist, den Menschen auf dem Wege zur Tugend, und innern Glückseligkeit zu leiten, d. i. die Sittenlehre und natürliche Theologie mit einer fast undurchdringlichen Dunkelheit umhüllet. Diese zu zerstreuen war der Sendung des Welterlösers und seinen Lehren vorbehalten. Der Zeitpunkt seiner Geburt macht eine Hauptepoche in der Philosophie, indem die Vielgötterey und die Irrthümer in der Sittenlehre in eben dem Verhältnisse verschwanden, in welchem sich seine Lehre verbreitet hat. Durch seine Lehren entwickelte er die bisdorthin dunkeln Gefühle und Muthmassungen, bestimmte, und erklärte die natürlichen Gesetze, warf den Unsinn mancher Philosophen über den Haufen, lehrte die faßlichste, vernünftigste und gemeinnützigste Moral, und

versetzte die menschliche Vernunft in den Stand neuen Wahrheiten nachzuspüren.

§. 279.

Man muß indessen keineswegs glauben, daß die philosophischen Irrthümer deswegen auf einmal aufhörten. Die Sekten der Akademiker, Stoiker, und Epikuräer blieben in dem weitläufigen römischen Reiche noch lange bey ihrer Würde, und die Anhänger derselben, besonders der stoischen, gaben sich alle Mühe, die aufkeimende Christuslehre zu ersticken. Auf der Andern Seite hingegen bemühten sich die Kirchenväter die christliche Sittenlehre in ihren Schriften zu erläutern, und sie mit natürlichen Vernunftgründen zu unterstützen. Mit welchem Erfolge? — Darüber ist noch in den neuern Zeiten gestriten worden. Barbeyrac in seiner Vorrede zu Pufendorfs Werk beschuldiget sie einer Verwirrung der natürlichen mit der christlichen Moral, und legt ihnen manche Irrthümer zur Last. Andere bemüheten sich sie zu rechtfertigen. Daß sie sich alle Mühe gaben, die christliche Moral gegen alle Anfälle zu schützen, kann nicht geläugnet werden. Daß sie aber eine gründliche philosophische Moral nicht wohl liefern konnten, ist aus den Zeitumständen, in welchen sie lebten, als auch daraus begreiflich, weil sie auf menschliche Weisheit zu wenig hielten.

§. 280.

Es war daher leicht möglich, daß einige von ihnen auf manche paradoxe Lehren verfielen. Allein, man muß bedenken, daß ihre Absicht keineswegs war die natürliche, sondern nur die christliche Moral zu lehren, daß es die damaligen Zeitumstände ihnen nicht wohl erlaubten, eine durch die andere zu erläutern, zu unterstützen, und sie mit einander zu vereinbaren. Und man muß dabey

die wirklich schönen Lehren einiger Kirchenväter nicht verkennen.

§. 281.

Die dialektischen Spitzfindigkeiten, und die Zänkereyen, welche durch die Auslegung der von den Arabern übersetzten, und aus dem Arabischen in das Lateinische übertragenen Schriften des Aristoteles, die immer mehr um sich griffen, erzeugten jene Art zu philosophiren, die man, weil sie aus den Klosterschulen hervorkroch, die scholastische Philosophie nannte. Wären mit der Aufnahme der skolastischen Philosophie die schönen Wissenschaften, die Kenntniß der Alterthümer, der Kritik, und der Sprachen nicht gänzlich vernachlässiget worden, hätte man sich mit unnützen Spitzfindigkeiten weniger abgegeben, und die Philosophie nicht zum Kammermädchen der Theologie zu machen sich bestrebt: so wäre durch die Skolastiker, von denen einige wirklich ganz vortrefliche Köpfe waren, in Ansehen der natürlichen Sittenlehre, und daher auch in Ansehen des Naturrechts gewiß weit mehr geleistet worden, als wirklich geleistet worden ist.

§. 282.

Sobald die Ethik des Aristoteles bekannt wurde, und in Ansehen kam, fieng man zwar an von Tugenden und Lastern ausführlicher zu reden; aber anstatt auf die Verbesserung der Sitten zu sehen, und den Menschen den Weg zur Tugend zu zeigen, disputirte man auf dialektische Weise von den Pflichten, man vergaß über dem Schulgezänke, und weit hergeholten Spekulationen die Ausübung der Tugend, und begnügte sich damit, ihre Erklärung zu wissen. Indessen scheint selbst dieses mehr ein Fehler der Zeit, als der Sache selbst gewesen zu seyn.

§. 283.

Daß Sittenlehre, Theologie, Aussprüche der Kirchenlehrer von den Skolastikern mit einander vermengt wurden, und daß einige derselben in verschiedenen Irrthümer verfielen, wird von mehreren behauptet. Indessen gestehen doch auch billige Kenner ihrer Werke, daß in denselben manches Gute anzutreffen sey; und daß selbst die von einigen begangenen Fehler zu richtigern Entdeckungen Anlaß gaben, ist begreiflich.

§. 284.

Insbesondere um das Naturrecht haben sich vor dem Hugo Grotius verdient gemacht: Franciscus Victoria ein Dominikaner, und Professor der Theologie zu Salamanka. Er schrieb: relectiones morales, worinn er de potestate ecclesiastica et civili, und auch de jure belli handelt. Johann Oldendorp erst Syndikus zu Rostock, und dann Professor der Rechte zu Köln. Er schrieb mehrere Werke über das bürgerliche Recht. Hieher gehört jedoch nur seine Elementaria introductio ad studium juris et aequitatis. Köln 1539. welche auf Veranlassung des Freyherrn von Martini 1759. zu Wien in 8. neu aufgelegt wurde. Oldendorps Verdienst um das Naturrecht besteht vorzüglich darinn, daß er zeigt, wie unentbehrlich das Naturrecht zur gründlichen Erlernung des röm. bürgerl. Rechts sey. Albericus Gentilis aus Ankona, Professor des bürgerl. Rechts zu Oxfort, dessen Werk de jure belli Hugo Grotius selbst benützt zu haben eingestehet. Raimundus de Sabunde aus Barcellona, Professor der Theologie zu Toulouse schrieb schon 1425. Theologiam naturalem, seu librum creaturarum, in welchem Werke er die natürlichen Gesetze von den geoffenbarten trennt, sie aus der Natur, und den Endzwecken der Dinge ableitet, und die Pflichten gegen Gott, gegen

sich selbst, und gegen andere behandelt. Vom Nikolaus Lemming Professor der Theologie zu Koppenhagen erschien; de lege natura apodictica methodus zu Wittemberg 1564. in 8. vom Benedikt Winkler erschienen: principiorum juris libri quinque. Lipsiæ 1615. 8. Alle diese und dergleichen Schriften können indessen nur als Bruchstücke, und ersten Versuche des wissenschaftlichen Naturrechts angesehen werden.

§. 285.

Für den Schöpfer der philosophischen Rechtsgelehrsamkeit wird Hugo Grotius gehalten. Er war zu Delfs einer Stadt in Holland 1583. geborn. In seinem 12ten Jahre gieng er nach Leiden, und studirte die Theologie, die Rechtsgelehrsamkeit, Philologie, und Philosophie. Im 15ten Jahr ward er Doktor der Rechte. Im 17ten Jahr Fiscaladvokat zu Haag, im 24ten Fiscaladvokat von Holland, Seeland, und Westfrießland. Im Jahr 1613. ward er Syndikus zu Rotterdam. Er ward in die arminianischen Streitigkeiten verwickelt, deßwegen 1618. in das Gefängniß gebracht, und das Jahr darauf zum lebenslänglichen Gefängnisse auf dem Schlosse Löwenstein verurtheilt. Hier schrieb er sein vortrefliches Werkchen von der Wahrheit der christlichen Religion in holländischen Versen zum Nutzen seiner Seefahrenden Landsleute. Durch seine Gemahlinn Maria Reigersberg, die ihn besuchen durfte, wurde er nach zwey Jahren in eine Küste verschlossen, und in derselben unter dem Vorwande, als ob arminianische Bücher darin wären, nach Gorkum geschaft, von da er durch Antwerpen nach Paris gieng, wo er vom Könige eine Pension erhielt; auf Anrathen des Ministers Peirescius sein berühmtes Werk: de jure belli et pacis in drey Büchern schrieb, und es 1625, herausgab. Kardinal Richelieu nahm ihm 1631. die Pension weg. Er gieng

daher nach Hamburg, wo er bis 1634. verblieb. In diesem Jahre ward er von der Königin von Schweden zum schwedischen Rath, und Gesandten in Frankreich ernannt. Zehen Jahre bekleidete er diese Würde, worauf er auf sein Ansuchen die Entlassung erhielt. Er verließ Schweden, und wollte nach Lübeck schiffen, wurde aber durch Sturm an die pomerischen Küsten verschlagen, und von da nach Rostock gebracht, wo er von einer Krankheit überfallen 1645. starb. Er war der größte Mann seiner Zeit in der Litteratur, ein vortreflicher Geschichtschreiber, ein grosser Jurist, und der beste Dichter. Die Alterthümer kannte er vollkommen. Ausser der lateinischen, griechischen, hebräischen und arabischen Sprache, konnte er holländisch, französisch, deutsch, englisch und italiänisch. Kurz er war der Mann, der die natürlichen Gesetze in ein System brachte, und sich in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit unsterblichen Ruhm erwarb. In seinem Werke de J. B. et P. wollte er zwar nur das Völkerrecht behandeln, und zwar nur was in Hinsicht auf den Krieg und Frieden Rechtens ist. Allein, da er gründlich zu Werke gieng, so mußte er bald auch auf mehrere Gegenstände des Natur- und innern Staatsrechts verfallen.

§. 286.

Da nun Hugo Grotius auf die gesagte Art ungleich mehr, als jeder andere vor ihm, in der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit geleistet hat, so wird er mit allem Rechte für den Stammvater des Naturrechts als Wissenschaft betrachtet, gehalten.

§. 287.

Sein Werk verbreitete sich bald allgemein. Man fieng an, es zu commentiren, mit Noten zu erläutern, Auszüge, und Compendien davon zu machen, und in verschiedene Sprachen zu übersetzen. Der vollständigste

Commentar ist der von den beyden Heinrich, und Samuel Cocceji 1751. zu Lausane in 4. 5 Tom. gedruckt. Zu den kurzen Erläuterungen gehören: Selden annotata ad Grotium. Kulpisii Collegium Grotianum Keufel exercitatio ad Grotium. Heinecci praelectiones in Grotium u: a. m. Die vorzüglichste Ausgabe des Werks de jure belli et pacis ist die Amsterdamer vom J. 1719. mit Barbeyracs Noten, die nachher 1735. verbessert aufgelegt wurde. Die beste französische Uibersetzung ist die mit Anmerkungen von Jean Barbeyrac II. Tom. a Amsterdam 1724. in 4. Die vorzüglichsten Fehler, die man an dem Werke des Hugo Grotius gerüget hat, sind Dunkelheit, Anhäufung der Auctoritäten, und einige theologische Irrthümer.

§. 288.

Durch Grot's Beyspiel wurden die Engländer aufgemuntert, in dem Naturrechte ein gleiches zu thun. Selden, ein Jurist, Kritiker, und berühmter Kenner der hebräischen Alterthümer schrieb, wie man dafür hält, aus Wetteifer gegen Hugo Grotius, de jure naturae et gentium juxta disciplinam Ebraeorum libros septem. Lond. 1640. fol. worinn er zum Hauptgrundsatze der natürlichen Sittengesetze die sogenannten noachischen sieben Gebote aufstellte. Sein Werk ist zwar mit grosser Gelehrsamkeit, aber nicht mit der Gründlichkeit, und Scharfsinnigkeit, wie des Grotius Werk geschrieben.

§. 289.

Merkwürdiger ist Thomas Hobbes, geborn zu Malmesbury in England, wo sein Vater Prediger war, im J. 1588. Nachdem er einigen Grund in der lateinischen, und griechischen Sprache gelegt hat, übersetzte er schon in seinem 14. Jahre die Medea des Euripides in lateinische Verse. Im J. 1603. begab er sich nach Oxford die aristotelische Philosophie zu studieren. Im J. 1610.

reißte er als Hofmeister des Baron von Hardwick durch Frankreich, und Italien, legte sich besonders auf die lateinische, und griechische Sprache, auf Geometrie, Geschichte, und Dichtkunst, übersetzte den Thuzidides, und die Werke des Baco von Verulam auf sein Ersuchen in das Englische. Auf einer zweyten Reise nach Frankreich verlegte er sich auf die Mathematik, studirte den Euklid: machte mit Mersennus Bekanntschaft, mit dem er nach seiner Rückkunft nach England, so wie mit Karteß, Gassend und andern Gelehrten korrespondirte. Nachdem er im J. 1634. mit dem Grafen von Devonshire das drittemal nach Frankreich gereiset war, fieng er 1637. für den König Carl I. zu schreiben an, um die Engländer zu bewegen, von ihrem Vorhaben wider denselben abzustehen. Wahrscheinlich vermuthete er den Ausgang der damaligen Unruhen in England und flüchtete sich, als 1640. das berühmte Parlement zusammenberufen wurde, nach Paris, wo er den Prinzen von Wallis nachherigen K. Carl II. in der Mathematik unterrichtete, und zuerst seine Elementa philosophica de cive und dann auch seinen Leviathan, sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis schrieb. Seine Absicht dabey war, die Engländer durch eine lebhafte Schilderung der Unbequemlichkeiten, Gefahren, und Gräul des Standes der Unabhängigkeit zur Unterwerfung gegen den König zu bewegen. Die Zeitumstände, in denen er schrieb, die Besorgniß für seinen König, die Gefahr, in der sich dieser befand, scheinen einen grossen Einfluß auf die in seinen Werken geäusserten Grundsätze gehabt zu haben. Denn unter andern behauptete er: Der Stand der Natur sey ein Stand des Krieges aller gegen alle. Die Menschen seyen einander an Kräften gleich. Alles Recht sey erst in bürgerlichen Gesellschaften eingeführt worden. Im N. St.

habe

habe jeder so viel Recht, als physische Kräfte, die jeder nach Wohlgefallen zu seiner Erhaltung gebrauchen könne. Er gieng so weit, daß er sogar die älterliche Gewalt auf die Feindseligkeit der Kinder gegen ihre Aeltern gründete. Die Unterthanen im Staate hätten weder ein Eigenthum noch andere Rechte in Hinsicht auf den Monarchen. Dieser sey die Quelle alles Rechts u. d. gl. Durch die in seinem Leviathan geäusserten Grundsätze schien er sowohl der Religion, als der Krone Frankreichs zu nahe getreten zu seyn. Es ward ihm der Hof verboten. Er kehrte daher nach publicirter Amnestie 1652. nach England zurück, wo er zwar unter dem Schutze des Königs Carl II. aber auch unter manchen Anfällen von Seite der Theologen 1679. starb. Ungeachtet einiger paradoxen Sätze, die er in seinen Werken äusserte, kömmt man doch allgemein darin überein, daß er als ein philosophischer Kopf mehr Ordnung, und System in die Naturrechtswissenschaft brachte, indem er mit Beseitigung aller Authoritäten das N. R. unmittelbar aus der Natur des Menschen herzuleiten bemühet war.

§. 290.

In der That fehlte es ihm auch weder an Anhängern, die ihn zu vertheidigen, und seine Grundsätze zu rechtfertigen suchten, noch auch an Gegnern, die seine Irrthümer und paradoxe Sätze mit Recht rügten, und bestritten *). Darunter vorzüglich Richard Cumberland in seiner Commentatio philosophica de legib. nat. Lond. 1672. 4. gehört. Er setzte dem Hobbesischen bello omnium in omnes; benevolentiam omnium in omnes entgegen. Allein weder seine Schreibart ist angenehm, noch sind die Beweise, deren er sich bediente, immer die schicklichsten.

*) In Glafey's vollständiger Geschichte des Rechts der Vernunft. Leipz. 1739. 4. findet man eine

ausführliche Nachricht sowohl über Hobbesens Leben, und System, als auch über die für und wider ihn gerichteten Schriften. Man sehe auch Gmeiner a. a. O. 2ten Th. S. 638. u. f.

§. 291.

Samuel Freyherr von Pufendorf, der Sohn eines protestantischen Geistlichen aus Sachsen gebürtig, machte sich um das N. R. besonders dadurch verdient, daß er es von dem natürlichen Staats- und Völkerrechte mehr absönderte, und vollständiger als seine Vorgänger Grotius, und Hobbes behandelte. In Jena, wo er studirte, und auch den Unterricht des berühmten Mathematikers Erhard Weigel genoß, soll er von diesem von der Möglichkeit, und von dem Nutzen, das N. R. in mathematischer Methode zu behandeln überzeugt worden seyn, ohne sich jedoch derselben bedient zu haben. Er ward erst Sekretaire bey dem schwedischen Gesandten zu Koppenhagen, wo er sammt dem Gesandten wegen der Unruhen zwischen Schweden und Dänemark arretiret wurde. In seinem achtmonatlichen Arreste dachte er dem Naturrechte, und was er davon im Grotius und Hobbes gelesen hatte, nach, bemühete sich es zu verbessern, und in eine solche Gestalt zu bringen, die es seiner Meinung nach haben sollte. Im J. 1660. gab er zu Haag in 8. Elementa jurisprudentiae naturalis methodo mathematica heraus. Die Zueignung dieses Werkes dem Kuhrfürsten von der Pfalz machte ihn 1661. zum allerersten Professor des Naturrechts zu Heidelberg. Von hier kam er nach Lunden in Schonen, wo er sein grosses Werk: de jure naturae et gentium libros octo 1673. in 4. und auch einen Auszug davon: de officio Hominis et civis juxta legem naturalem libri duo 1673. in 8. herausgab. Beyde diese Werke sind in der Folge öfters aufgelegt worden. Dadurch machte er sich

die schonischen Theologen Winstrup und Schwarz zu Feinden, die sich des Doktor Beckmann wider ihn bedienten, der auch eine Schmähschrift wider Pufendorf drucken ließ; allein sie wurde durch den Henker verbrannt, und Beckmann relegirt. Pufendorf aber begab sich nach Stockholm, wo ihm der Karakter eines königl. Raths, und Historiographs ertheilt wurde. Endlich ward er kuhrbrandenburgischer geheimer Rath, und starb 1694. Ausser den benannten Werken sind noch mehrere historische Werke von ihm vorhanden. Er war allerdings ein gründlicher und belesener Mann. Indessen verfiel er doch in manche sehr wichtige Irrthümer. So läugnete er die innere Moralität der freyen Handlungen, zog wider die Scholastiker gewaltig los, und hat doch manches von ihnen geborgt.

§. 292.

In der Fehde mit seinen Gegnern hat er sich nichts weniger, als eines Mannes würdig betragen, wiewohl auch sie ihrerseits ihn nicht schönten, sondern vielmehr als einen Atheisten, und Epikuräer verläumdeten. Das meiste von dieser Fehde findet man in Pufendorfs Eris scandica, in seiner Apologie: pro se et suo libro adversus auctorem libelli famosi, cui titulus: Index quarumdam novitatum &c. in seiner Epistola ad amicos suos per Germaniam, und in andern Schriften, welche Hertius dem Werke Pufendorfs de J. N. et G. beygedruckt hat, wie auch in Thomasii historia juris nat. Hal. 1719. 4. und in Gebauers nova juris naturalis historia 1774. 8.

§. 293.

Auf den Pufendorf folgte Christian Thomasius, der zu einer freyern Untersuchung in der Philosophie, Theologie, und auch in der Rechtsgelehrsamkeit ungemein viel beygetragen hat. Seine Wissenschaft schöpfte er

vorzüglich aus den Vorlesungen seines Vaters Jakob Thomasius, der über das Werk des Grottus damals zu Leipzig las, aus den Kommentarien über dasselbe Werk, aus den (§. 291.) angeführten Werken Pufendorfs, und aus Samuel Stryks Vorlesungen über das röm. Recht. Er ward zuerst Advokat zu Leipzig. Legte aber die Advokatur nieder, und hielt selbst akademische Vorlesungen. Nach vielfältigen Streitigkeiten, die er mit den aristotelischen Philosophen hatte, und mannigfaltigen Verfolgungen der Theologen, sollte eine förmliche Untersuchung gegen ihn angestellet, und er selbst arretiret werden. Allein, er erhielt zeitlich Nachricht davon und flüchtete sich nach Berlin wo er von den Kürfürsten von Brandenburg die Erlaubniß bekam, sich in Halle niederzulassen. Er fieng daselbst seine Vorlesungen über die Philosophie, und Rechtsgelehrsamkeit an, bekam bald einen grossen Zulauf von Zuhörern, und trug auf solche Art zur Errichtung der Universität zu Halle bey. Anfangs war er ein Anhänger Pufendorfs, und schrieb: Institutiones jurisprudentiae divinae. Francof. et Lipf. 1688. 4. wo er vieles auf die leges divinas positivas universales baut. Darauf aber gab er: Fundamenta juris naturae, et gentium. Hal. et Lipf. 1705. 4. heraus, wo er viele seiner vorigen Lehren änderte. Er war der erste, der das Idol der Magie, Hexen, und Hexenprozesse zu erschüttern wagte. Uibrigens war er ein sehr belesener Mann, lebhaft, zur Satyre sehr geneigt, und ein Feind des Aberglaubens und der Sektirerey.

§. 294.

Von dieser Zeit an wurde das Naturrecht immer vollständiger bearbeitet. Man schrieb neue Systeme, und Kompendien über dasselbe, oder man suchte die bereits vorhandenen mit Noten zu erläutern. Nio-

Hier. Gundling schrieb jus naturae, et gentium. Hallae 1728. u. 1736. 8. worinn er in vielen mit Hobbes übereinstimmt. Joh. Gottlieb Heinecc Elementa juris naturae, et gent. Hal. 1738. u. 1742. zeigt in der Vorrede die Nothwendigkeit des Naturrechts zur Erlernung des röm. Rechts, und folgt mehrerentheils dem Pufendorf. Adam Fried. Glafey schrieb Vernunft- und Völkerrecht. Nürnberg 1723. 4. welches verbessert und vermehrt unter dem Titel: Recht der Vernunft sowohl unter einzelnen Menschen als ganzen Völkern. Frankfurt 1732, und endlich ohne Völkerrecht unter dem Titel: Recht der Vernunft. Frankf. u. Leipz. 1746. 4. herauskam. Seine Schreibart ist zwar unangenehm, aber er erläutert das Naturrecht sehr durch die ältere und neuere Geschichte. Mich. Henr. Gribner principia jurisprud. nat. edit. 3tia, Viteb. 1733. 8.

§. 295.

Christian Wolf 1679. zu Breslau geboren, wo sein Vater Bürger und Bäcker war, machte sich um die ganze Philosophie, und auch um das Naturrecht besonders dadurch verdient, daß er manche Sätze strenger erwiesen, indem er sich der mathematischen Methode bediente, und überhaupt das Naturrecht aus der Natur des Menschen abzuleiten gesucht hat. Er studirte zu Jena und Leipzig, und wurde auf Anempfehlung des Freyherrn von Leibnitz 1707. Professor der Mathematik zu Halle, hielt aber auch philosophische Vorlesungen. Im Jahre 1721. hielt er bey der Niederlegung seines Prorektorats eine Rede von der praktischen Philosophie der Chineser, welche er sehr hervorgestrichen hat. Die theologische Fakultät mißbilligte diese Rede, und gab sich alle Mühe ihn von seinem Lehramte zu entfernen. Dieses desto leichter

zu bewirken, mußte der König Friedrich Wilhelm überredet werden, daß Wolf sowohl mündlich, als schriftlich die gefährlichsten Lehren vortrage. Die Folge davon war seine Verbannung aus den preussischen Ländern. Er gieng nach Kassel, ward zum hessenkasselschen Rath, und zum Professor zu Marburg ernannt. Der König ließ Wolfs Schriften untersuchen, und als in denselben die ihm zur Last gelegten Irrlehren nicht gefunden wurden, ihn 1733. zurück berufen. Er fürchtete noch heimliche Nachstellungen, und kam nicht. Aber 1740. folgte er dem Rufe König Friedrich des II. der ihn zu Halle zum Lehrer der Mathematik, und des Naturrechts, zum Universitätskanzler, und zum geheimen Rathe ernannte; der Kuhrfürst von Bayern aber erhob ihn, als damaliger Reichsvikarius, in den Reichsfreyherrnstand. Er starb 1754. Aus seinen vielen Werken gehören hieher besonders sein jus naturae methodo scientifica pertractatum Tom. VIII. Frf. Lipf. Hal. 1740—1748. 4. und Institutiones juris naturae et gentium Hal. 1750. 8. Nicht minder machten sich die beyden Freyherren von Cocceii um das Naturrecht verdient. Von ihnen ist: Henrici L. B. de Cocceii Grotius illustratus, cum observationibus et introductione Samuelis L. B. de Cocceii. Wratislaviae 1744. et seq. Tom. III. Sam. de Cocceii introductio ad Grotium illustratum. Hal. 1748. fol. Eine neue Ausgabe dieser beyden Werke mit Gronovs und Barbeyrac's Noten ist zu Lausanne 1751. in 5. B. in 4. herausgekommen (§. 287.) Die introduct. ad Grot. ist auch besonders unter dem Titel: Novum systema jurisprudentiae naturalis et romanae zu Halle 1748. u. 1750. 8. erschienen.

§. 296.

Unter diejenigen, welche nach Wolf das N. R. nach mathematischer Methode behandelten, gehören: Henr. Koehleri juris naturalis ejusque cum primis cogentis methodo systematica propositi exercitationes VII. Jen. 1729. 4. Die neueste Ausgabe vermehrt, mit Stellwags Anmerkungen, ist von 1741. Jen. 4. Koehleri juris socialis et gentium ad jus naturae revocati specimina VIII. Jen. 1736. Er war der erste, welcher das Naturrecht nur auf die Zwangspflichten beschränkt zu seyn glaubte. Joach. Georg, Daries institutiones jurisprudentiae universalis. Jen. 1740. Jo. Ern. Gunerus vollständige Erläuterungen und Anmerkungen über das Natur- und Völkerrecht des Herrn Hofraths Daries. Frankfurt u. Leipzig 1748. J. G. Daries Discours über sein Natur- und Völkerrecht. Jen. 1762—1765. Joach. Ge. Daries observationes juris naturalis, socialis, et gentium. Vol. I. Jen. 1751. Vol. II. ibid. 1754. Joh. Jak. Schmaußens neues Systema des Rechts der Natur. Götting. 1754. 8. Jo. Christ. Claproth Grundriß des Rechts der Natur. Götting. 1749. Jo. Steph. Pütter, et Gottfr. Achenwall Elementa juris naturae. Götting. 1750. et 1752. 8. Unter Achenwalls Namen allein 1755. Eben desselben Prolegomena juris naturalis. Goetting. 1758. und öfter. Dan. Nettelbladt systema elementare universae jurisprudentiae naturalis. Hal. 1748. Jo. Christ. Gottl. Heineccius hat es deutsch frey übersetzt, herausgegeben zu Halle 1779. 8. Ausser diesen haben sich um die praktische Philosophie, und um das Naturrecht in den neuesten Zeiten verdient gemacht: Georg Friedrich Meier Recht der Natur. Halle 1767. 8. Auszug aus dem Rechte der Natur. Ebend. 1769. 8. Ebendesselben Lehre von den

natürlichen gesellschaftlichen Rechten und Pflichten der Menschen. Halle 1770. u. 1775. 2. Th. 8. Ern. Christ. Westphal. institutiones juris naturae. Lips. 1776. 8. Henr. Scheidemantel leges naturales systematice pertractatae. Jen. 1778. Frid. Guil. Pestel Fundamenta jurisprudentiae naturalis delineata in usum auditorum. Lugd. Bat. 1773. Joh. Georg. Heinr. Feder Lehrbuch der praktischen Philosophie. 1779. Besonders aber desselben Untersuchungen über den menschlichen Willen im dritten Theile 1787. 8. Lud. Jul. Fried. Höpfner Naturrecht der einzelnen Menschen, der Gesellschaften, und der Völker. Gießen 1790. 8. die fünfte Aufl. Jo. Aug. Ulrich initia philosophiae justi seu juris naturae socialis et gentium Jen. 1783. 8. Jo. Aug. Schlettwein die Rechte der Menschheit. Gieß. 1784. 8. Christ. Garve philosophische Anmerk. u. Abhandl. zu Cicero's Bücher von den Pflichten. Bresl. zweyte Aufl. 1784. 8. 3. Th. Ludw. Gottfr. Madihn Grundsätze des Naturrechts. Frankfurt a. d. Oder 1790. 8. Leop. Fried. Fredersdorff System der Rechte der Natur auf bürgerliche Gesellschaften, Gesetzgebung, und das Völkerrecht angewandt. Braunschweig 1790. Abicht neues System eines aus der Menschheit entwickelten Naturrechts. Bayreuth 1792. 8. Hufelands Lehrsätze des Naturrechts. 1790. 8. Dessen Versuch über den Grundsatz des Naturrechts 1785. Schaumanns wissenschaftliches Naturrecht. Halle 1792. 8. Theod. Schmalz reines Naturrecht. Königsberg 1792. 8. Hofbauer Naturrecht aus dem Begriffe des Rechts entwickelt. Halle 1793. 8. Die Letztern, und besonders Schmalz behandeln das Naturrecht nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie, deren Stifter der tiefdenkende Imanuel Kant, Professor der Philosophie in Königsberg ist. Seine Werke: Kritik der reinen, und Kritik der praktischen

Vernunft sind bekannt. Er verwirft alle diejenigen Hauptgrundsätze, die ein Objekt des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, und daher auf Erfahrungen beruhen. Er stellt als den obersten Satz für die praktische Vernunft den Satz auf: Handle so, daß die Maxime deines Willens, jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Nicht deswegen soll man die Gesetze befolgen, weil dadurch ein Gut erreicht, oder ein Uibel vermieden wird, sondern bloß aus Achtung gegen dieselbe.

§. 297.

Auch die französischen Gelehrten waren bemühet sich um das Naturrecht verdient zu machen. Die Werke des Hugo Grotius und Hobbes wurden zuerst in Paris aufgelegt. Die Werke des Grotius, Pufendorf und Cumberland wurden von Jean Barbeyrac in das Französische übersetzt, und erläutert. Domat schrieb: Les loix civiles dans leur ordre naturel. Burlamaqui schrieb: Principes du droit naturel. Genev. 1747. 4. Lateinisch unter dem Titel: Juris naturalis elementa, auctore J. J. Burlamaqui. Genev. 1754. 8. sehr vermehrt, fortgesetzt und mit Anmerkungen begleitet von Felice unter dem Titel: Principes du droit de la nature et des gens. par J. J. Burlamaqui, avec la suite du droit de la nature augmenté par Mr. de Felice Tom. VIII. a Yverdon. 1766—1768. 8. Von dem Verfasser selbst fortgesetzt unter dem Titel: Elemens du droit naturel, par J. J. Burlamaqui. a Lausanne 1775. 8. Noch gehören hieher: Essai sur les principes du droit et de la morale par Mr. d'Aube a Paris 1743. ist auch deutsch unter dem Titel: Grundsätze des

Rechts und der Moral von Auben. Frankf. 1750. Questions de droit naturel et observations sur le traité du droit de la nature de Mr. le B. de Wolf par Mr. de Vattel. Bern 1762. 8. Deutsch zu Mietau 1771. 8. u. a. m.

§. 298.

In den bekannten Werken: De l'esprit des loix par Mr. le Pres. de Montesquieu, welches auch in das Deutsche übersetzt ist, Helvetius de l'esprit, und de l'homme wird die Geschichte des Rechts, und der Politik behandelt, und in dem Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. Par J. J. Roussau, wird der Stand der Natur des Menschen, wiewohl auf eine übertriebene Art geschildert, und gehören in so fern ebenfalls hieher.

§. 299.

Als Naturrechtslehrer in Rußland ist Struben durch sein Werk: Recherche nouvelle de l'origine et des fondemens du droit de la nature. Petersb. 1740. und deutsch unter dem Titel: Strubens neue Untersuchungen der Grundsätze des Rechts der Natur. 1767. bekannt. Er gründet die natürlichen Gesetze auf die angebornen Triebe. — In Italien wurden nicht nur Heineccii elementa juris naturae et gentium öfter aufgelegt, sondern auch eigne Schriftsteller machten sich in diesem Fache daselbst berühmt: Innoc. Ansaldus leitet in seinem Werke: De principiorum leg. nat. traditione. Mediol. 1742. das Naturrecht von der Tradition ab. Antonius Genuesis hat nicht nur Elementa juris nat. geschrieben, sondern machte sich auch durch andere

Werke berühmt. Auch sind Daniel, und Nikolaus Concina bekannt, von welchem letztern: juris nat. et gent. doctrina metaphisice asserta vorhanden ist. Unter den neuesten italiänischen Schriftstellern ist Lampredi jus naturae. Livorno 1779. T. 2. bekannt. — In Dänemark schrieb Freyh. v. Hollberg eine Einleitung in das Natur- und Völkerrecht, 1748. 8. worinn mehrere Erläuterungen aus der Geschichte anzutreffen sind. — Aus den neuern englischen Schriften gehören hieher: Franz Hutchesons Sittenlehre der Vernunft aus dem Englischen übersetzt. Leipz. 1756. 2. B. 8. Adam Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Christian Garve. Leipz. 1772. 8. Payley's Grundsätze der Moral und Politik aus dem Englischen übersetzt mit Anmerkungen von Christian Garve.

§. 300.

In den österreichischen Erblanden wurde das Naturrecht erst in Freyburg und Insprug, dann in Prag, und endlich auch zu Wien im Jahre 1754. öffentlich gelehret. Freyherr von Martini, nunmehriger Präsident bey der obersten Justitzstelle, gab die ersten Vorlesungen, und zwar über Pufendorfs kleineres Werk: de officio hominis et civis, bis er seine eigenen Positiones de lege naturali herausgab, deren gedrängte Kürze, und Gründlichkeit allgemein bekannt ist *).

*) Man lese hierüber: Uiber einige Vorzüge des Naturrechts, des Herrn Karl Anton von Martini rc. Wien 1774. 8.

§. 301.

Hätte es die Erfahrung nicht gelehret, daß man sich wirklich der Bearbeitung, Ausbreitung, und Fortpflanzung des Naturrechts widersetzt habe; so würde man sich nie überreden können, daß es vernünftige Geschöpfe gegeben habe, welche die Lehre des Vernunftrechtes gescheuet, als unnütz, und gefährlich zu verschreien gesucht haben. — Schade ist es übrigens, daß Freyherr von Jäsiatt, Herr von Januarius, und Hollmann, drey im gelehrten Fache sehr berühmte Männer an der Erfüllung ihres Versprechens, auch das Naturrecht mit ihren Werken zu bereichern, durch den Tod verhindert wurden.

Ende

des theoretischen Theils, oder der ersten sieben Hauptstücke.

Gedruckt bey Ignaz Goldhann, k. k. priv. Buchdrucker.

In der Gafflerischen Buchhandlung unter den Tuchlauben im Seizerhofe ist zu haben:

Erklärung der Lehrsätze über das allgemeine Staatsrecht des Freyh. von Martini. Nach dem Geiste der öffentlichen Vorlesungen an der Wiener hohen Schule. gr. 8. Wien 1791. 1 fl. 45 kr.

—— —— —— über das Völkerrecht des Freyherrn von Martini. Nach dem Geiste der öffentlichen Vorlesungen a. d. Wiener hohen Schule gr. 8. Wien 1761. 1 fl.

—— —— der römischen Institutionen, nach dem Leitfaden des Heineccius und dem Geiste der öffentlichen Vorlesungen an der Wiener hohen Schule. gr. 8. Wien 1791. 3 fl. 30 kr.

—— —— der Pandekten, nach dem Leitfaden des Heineccius und dem Geiste der öffentlichen Vorlesungen an der Wiener hohen Schule. gr. 8. Wien 1792. 2 fl. 15 kr.

—— —— des Lehenrechtes, besonders des Longobardischen, welches in Deutschland angenommen ist. Nach Böhmers Prinzipien, und dem Geiste der öffentlichen Vorlesungen an der Wiener hohen Schule. gr. 8. Wien 1793. 1 fl. 30 kr.

—— —— des Deutschen Staatsrechtes, nach Pütters kurzem Begriff und den öffentlichen Vorlesungen auf der Wiener hohen Schule. gr. 8. Wien 1793. 2 fl. 15 kr.

Geschichte (kurzgefaßte) des römischen Rechts, als Einleitung und Vorbereitung zum Studium desselben. Nach dem Lehrbegriffe des Freyh. v. Martini, und dem Geiste der öffentlichen Vorlesungen auf der Wiener hohen Schule. gr. 8. Wien 1794. 54 kr.

Anfangsgründe des bürgerl. Rechtes in der Ordnung der Pandekten, von Joh. Gottl. Heinekz. Deutsche Uibersetzung zum Gebrauche der Rechtsbeflissenen. 7 Bände, 8. Wien 1784—89. 5 fl.

Heineccius (Joh. Gottl.) Anfangsgründe des bürgerl. Rechtes nach der Ordnung der Institutionen. 2 Bände, 8. Wien 1786. 3 fl.

Martini (Car. Ant. de) positiones de lege naturali, in usum auditorii Vindobonensis. 8. Viennae 1782. 24 kr.

— — positiones de jure civitatis, in usum auditorii Vindobonensis. 8. Viennae 1779. 36 kr.

— — ordo historiae juris civilis in usum auditorii vulgatus. 8. Viennae 1779. 30 kr.

— — Lehrbegriff des Naturrechtes. Zweyte verbesserte Uibersetzung. gr. 8. Wien 1787. 1 fl.

— — allgemeines Recht der Staaten. Zweyte verbesserte Uibersetzung. gr. 8. Wien 1788. 1 fl.

Pehem (J. J.) praelectiones in Jus Ecclesiasticum universum, methodo discentium utilitati adcommodata congestae. 3 Tomi. 8. maj. Viennae 1791. 4 fl. 30 kr.

Grundsätze der österreichischen Rechte, nach den Vorlesungen des Herrn Georg Scheidlein, Hof- und Gerichts-Advokaten, und öffentlichen Lehrers der österreichischen Rechte an der hohen Schule zu Wien. Erster Theil. gr. 8. Wien 1785. 1 fl. 15 kr.

Handbuch der österreichischen Rechte, wie sie unter Joseph II. bestehen. 5 Theile, 8. Wien 1786. 3 fl.

Erklärung des allgemeinen bürgerl. Gesetzbuches, nach den Vorlesungen des Herrn Scheidlein, Hof- und Gerichts-Advokaten, und öffentlichen Lehrers der österr. Rechte a. d. h. Schule zu Wien. 2 Theile. 8. Wien 1789. 1 fl.