

412

4812

8/11/79



Therese Baeshady

Darstellung
der
Philosophie ohne Beynahmen
in
einem Lehrbegriffe,
als Leitfaden
bey der Anleitung
zum
liberalen Philosophiren. 150

Des
Lehrbegriffs
der
praktischen Philosophie
Erster Theil.
Allgemeine praktische Philosophie

von
Franz Samuel Karpe,

k. k. Professor der Philosophie an der Universität zu Wien.

Wien,
bey C. F. Wappler und Beck,
1802,

201201636

170

20201636

Lehrbegriff
der
praktischen Philosophie.

Erster Theil.

Allgemeine praktische Philosophie

nach

Principien begrenzt und organisirt.

1800

120

Printed in Philadelphia

1800

Printed in Philadelphia

120

Printed in Philadelphia

Einleitung
in die
praktische Philosophie.

1.)

Erklärung der praktischen Philosophie.

Wenn es für Menschen eine Kunst giebt recht und glücklich zu leben (*ars recte, et beate vivendi*), so muß es auch ein System von praktischen Grundsätzen und Regeln geben, in deren Erkenntniß und Ausübung jene Kunst, Lebensweisheit genannt, bestehe.

Die praktische Philosophie trägt diese Grundsätze und Regeln vor, wie nemlich der Menschen Sitten beschaffen seyn, und ihre Handlungen eingerichtet werden sollen, damit sie recht und glücklich leben d. i. Tugend, Gerechtigkeit und Klugheit üben, und so innere Zufriedenheit und äußerer Sicherheit und Wohlfahrt genießen.

Die praktische die Moralphilosophie soll also die Causalität durch Freyheit des menschlichen Willens, die sich durch Sitten und Thaten beweist, und die in der Vernunft liegende Gesetzgebung für den innern und äußern Gebrauch der Freyheit erforschen, um die Gesinnungen und äußeren Handlungen derselben einzurichten, zu regieren, und so Sittlichkeit, Rechtlichkeit, Klugheit und Wohlfahrt unter den Menschen zu befördern.

2.)

Umfang und Abtheilung der praktischen Philosophie.

Aus dem erörterten Begriffe von der praktischen Philosophie offenbaret sich bald das Gebieth und die Artikulation derselben.

a).

Allgemeine praktische Philosophie.

Der Moralphilosoph muß vor allem von der Regierung des menschlichen Willens überhaupt handeln, und zu dieser Absicht nicht nur die in der menschlichen Vernunft liegende, und auf den freyen Willen gerichtete Gesetzgebung entwickeln, sondern auch die Quellen und Bedingungen jener Glückseligkeit auffuchen, die
das

das Ziel des Willens ist, und ihm als Frucht, oder Verdienst wegen seiner moralischen Güte angehört. Dieses ist das Geschäft des ersten Theils der praktischen Philosophie, nemlich der allgemeinen praktischen Philosophie, die aus der Eleutheronomie, und Eudämonologie bestehen, und die Grundlage aller übrigen Theile derselben seyn muß, wenn sie einander nicht Abbruch thun sollen.

b).

Philosophische Tugend- und Rechtslehre.

Dann muß er die Zweige der moralischen Gesetzgebung nemlich die ethische oder innere, und die juridische oder äußere Gesetzgebung besonders erörtern. Auf diese Weise bringt er die Ethik oder die philosophische Tugendlehre, und die natürliche Jurisprudenz oder die allgemeine Rechtslehre zu Stande. Die erstere erörtert die Tugend, erst objektiv d. i. als System aller Tugendpflichten, und dann subjektiv betrachtet d. i. als Charakter mit seinen Hindernissen und Mitteln. Die letztere schreibt vor, was die Menschen thun sollen, damit äußere Ruhe und Sicherheit, die Bedingung aller Kultur und Wohlfahrt, unter ihnen herrsche, sie trägt also die äußern Rechte und Pflichten d. i. das allgemeine Privat- und öffentliche Recht vor.

c).

Politik, Pädagogik.

Endlich muß er die wichtigsten Geschäfte unter den Menschen das Geschäft der weisen Einrichtung und der klugen Verwaltung der Staaten, und das Geschäft der zweckmäßigen Erziehung auf ihre Grundsätze zurückführen, und diese in zwey besonderen Systeme vortragen. Daraus entstehen zwey wichtige Theile der praktischen Philosophie, nämlich die Staatswissenschaft, und die Pädagogik, wodurch man zu dem Geschäfte der Staatsverwaltung, und der Jugenderziehung vorbereitet und gebildet wird.

3.)

Werth der praktischen Philosophie, und Rechtfertigung desselben.

Der Werth der praktischen Philosophie erhellet hinlänglich aus der bloßen Anzeige des Inhalts derselben und ihrer fünf Theile.

Die Nothwendigkeit die Gegenstände der praktischen Philosophie gründlich zu behandeln, und deren Theile hauptsächlich die Moral, die Rechtswissenschaft und die Politik genau zu begrenzen, erhellet bald, damit nämlich, was nicht ohne den größten Nachtheil geschehen kann, Tugend, Gerechtigkeit, Si-

herheit; und Klugheit und Wohlfahrt in ihren Principien und Mitteln nicht vermengt werden.

Es ist auffer Zweifel, daß falsche Theorien über Moralität und Glückseligkeit, über Tugend und Recht, über Staatsregierung und Wohlfahrt, und Erziehung der Jugend sehr schädlich sind. Allein daraus folgt nicht, daß in Ansehung dieser Gegenstände ein blosses moralisches Gefühl, eine bloss auf Erfahrung gestützte Praxis zureicht, und alle Grundsätze über jene Gegenstände entbehrlich oder gar schädlich sind.

Denn keiner dieser gepriesenen Lehrer kann für sich bestimmen, was im allgemeinen, und in jedem bestimmterem Falle recht und vortheilhaft sey, d. i. seyn solle oder dürfe, oder nützen müsse. Dieses kann nur aus] nothwendigen Principien durch Räsonnement erhellen, und zur Beleuchtung und Widerlegung falscher moralischer, politischer und pädagogischer Theorien angewendet werden.

Der praktischen Philosophie

erster Theil.

Allgemeine praktische Philosophie.

Vorbericht.

1.)

Ihr Geschäft und Zweck.

Die allgemeine praktische Philosophie ist die Wissenschaft von der Regierung des menschlichen Willens überhaupt, weßwegen sie nicht nur die Gesetzgebung die in unserer Vernunft liegt und auf unsern freyen Willen gerichtet ist, sondern auch die Glückseligkeit, welche die Frucht und das Verdienst der moralischen Güte des Willens seyn soll, überhaupt erforschen muß. Ihr Zweck ist also unsere Erkenntniß von der Moralität und Glückseligkeit, die unser höchstes subjectives Gut ausmachen, auf Grundbegriffe und Grundsätze zurückzuführen,

2.)

Ihr Umfang und Werth.

Sie besteht also aus zwey Theilen, nämlich aus der Eleutheronomie, und der Eudämonologie, d. i. sie enthält zweyerley Grundlehren, nämlich von dem moralischen Gesetze, und der moralischen Glückseligkeit,

felt, welche gleichsam die Angeln (cardines) aller moralischen Regierung sind. Als solche ist sie nun wirkliche Propädeutik der ganzen praktischen Philosophie, die Metaphysik aller moralischen Regierung, und die gemeinschaftliche Basis, auf welcher die vier übrigen Theile der praktischen Philosophie gestützt seyn müssen, wenn sie harmonisch zur Realisirung der menschlichen Bestimmungen beytragen sollen.

Der allgemeinen praktischen Philosophie erster Theil.

Eleutheronomie.

Vorbericht.

1.)

Begriff und Zweck der Eleutheronomie.

Die Eleutheronomie bestimmt, was der Mensch durch die innere und äußere Freyheit seines Willens nach der natürlichen Gesetzgebung und Regierung, die sich ihm in seiner Vernunft und seinem Gewissen unüberhörbar ankündigt, seyn, und thun soll und darf.

In der Eleutheronomie ist es also um die systematische Erkenntniß des Wesens der Moralität, also um die Erforschung der letzten Gründe aller moralischen Erkenntniß, um die höchsten Principien aller

Gesetzgebung und Regierung der moralischen Wesen zu thun.

2.)

Wichtigkeit und Realität unserer moralischen Erkenntniß. Möglichkeit der Wissenschaft ihrer letzten Gründe.

Die Moralität, d. i. die Sittlichkeit des inneren Willens und die Rechtlichkeit des äußeren Verhaltens, ist der Endzweck und der größte Vorzug der Menschen, und die unerlässliche Bedingung ihrer Glückseligkeit, d. i., ihrer inneren Zufriedenheit, und ihrer gemeinschaftlichen Sicherheit und Wohlfahrt als beharrender Zustände.

In jedem Menschen, sobald er seine Vernunft zu gebrauchen, und auf das durch den Willen Mögliche anzuwenden anfängt, entspringen Begriffe von dem, was durch ihn möglich ist, (Sitten und Thaten) und seyn und geschehen soll, (Pflichten) oder darf, (Rechte) und die Unterscheidung des Sollens und Dürfens von dem Müßen, (Nathurnothwendigkeit, Zwang) und dem blossen Können, ohne zu etwas verpflichtet oder berechtigt zu seyn.

Diese Begriffe, weil sie Menschen eine objektive Nothwendigkeit etwas zu wollen und zu thun aufliegen, ohne daß sie zugleich das Vermögen es zu unterlassen benehmen, sind Sittengesetze, und sind also

Er-

Erkenntniß- und Beweisgründe der Freyheit des Willens. Moralität ist also Thatsache des Bewußtseyns und unsere Erkenntniß von ihr hat Realität, hat Wahrheit.

3.)

Die Eleutheronomie ist im Grunde eine moralische Ontologie. Umfang derselben.

Die wichtigste Gattung menschlicher Erkenntnisse würde leicht und rapsodisch seyn, wenn es keine moralischen Grundwahrheiten gäbe und die moralischen Erkenntnisse auf keine Principien zurück geführt, und im Zusammenhang mit ihnen systematisch angeordnet würden. Die Eleutheronomie ist also Wissenschaft der letzten Principien aller moralischen Erkenntniß, und also im Grunde eine moralische Ontologie.

Die letzten Principien der moralischen Erkenntniß sind theils analytisch, theils synthetisch. Sie hat also zwey Theile, den analytischen und den synthetischen. Der erste reducirt die gesammte moralische Erkenntniß auf ihre Elementarbegriffe, welche sie in analytische Moralprincipien auflöset, der andere zeigt die allgemeinsten Anwendungen derselben, worin die moralischen Urtheile, oder die synthetischen Moralprincipien bestehen.

Der Eleutheronomie, oder moralischen Ontologie

erster, oder analytischer Theil.

Erörterung der moralischen Elementarbegriffe.

Verzeichnung des Folgenden.

Alle moralischen Begriffe beziehen sich entweder auf das Subjekt und Objekt, oder auf die Quelle, oder endlich auf das höchste Criterium und Princip der Moralität, und der natürlichen Gesetzgebung und Regierung.

Erster Abschnitt.

Von dem Subjekte der Moralität, und dem Objekte der moralischen Gesetzgebung und Regierung.

Vorbericht.

Das Subjekt der Moralität ist der Mensch, als ein mit Vernunft und freyen Willen begabtes Wesen, und das Objekt der moralischen Gesetzgebung und Regierung ist der freye Wille des Menschen, als Quelle seiner Sitten und Thaten.

Die bestimmtern Handlungsweisen der Menschen mit den dabey zum Grunde liegenden Handlungsmaximen heißen Sitten, und ihre einzelnen Handlungen heißen

heissen nach ihrem Verhältnisse zur Freyheit und deren Gesezen Thaten.

Diese Stücke müssen also hinlänglich erörtert werden, um das Subjekt der Moralität und das Objekt der moralischen Gesezgebung und Regierung zu können.

I.

Wille des Menschen. Willkühr und Freyheit des Willens.

Wird dem Menschen Willen beygelegt, insofern er der mancherley Gefühle der Lust und Unlust und der mancherley Begierden, und Verabscheuungen dessen, wovon er Vergnügen und Mißvergnügen erwartet, fähig und theilhaft ist, und folglich Neigungen und Triebe besitzt; so wird jenes Wort uneigentlich genommen, das Wort Gemüth, Herz soll dafür gebraucht werden. Neigungen und Triebe sind ursprüngliche und habituelle Bestimmungen des Gemüths zum Wohlgefallen an gewissen Dingen und zum Streben nach derselben. Gefühle der Lust und Unlust heissen Affekten und Neigungen, und Triebe heissen Leidenschaften, wenn sie den Gebrauch der Vernunft hindern.

1.)

Begriff von der Freyheit und Willkühr des Willens.

Das Bewußtseyn lehret, daß die Entstehung der Gefühle und Begierden, und folglich die Neigung
und

und ursprüngliche Aeußerung unserer Neigungen und Triebe eben so wenig, als die Entstehung unserer Urtheile und unser Fürwahrhalten, allernächst in unserer Gewalt steht. Aber eben so unwidersprechlich lehret dasselbe, daß wir zur Hervorbringung der Lust, zur Befriedigung unserer Begierden, und zu dem dazu erforderlichen Gebrauche unserer Kräfte uns nicht weniger, als zum Aufmerken und Ueberlegen, wodurch die Aeußerung unserer Vermögen und Neigungen regiert, den Affekten vorgebeugt, und den Trieben Einhalt gemacht werden kann, selbst bestimmen. In diesem Selbstbestimmen besteht das eigentliche Wollen und Handeln des Menschen, und in dem Vermögen dazu besteht sein Wille, seine Selbstmacht, in der eigentlichen Bedeutung dieser Worte, und die Freyheit und Willkühr desselben. Alles was durch diesen Willen bestimmt wird oder bestimmlich ist, ist frey, ist willkürlich im strengen Sinne dieses Wortes. Dieser Wille äußert sich durch Gesinnungen, d. i. durch Handlungsmaximen, durch beharrliche Entschlüsse und Vorsätze, dann durch einzelne Entschlüsse, durch Wahl, durch Handlungen, die auch gegen Neigungen geschehen können, endlich durch freye Willkühr, insofern er den Gebrauch der übrigen Kräfte des Menschen bestimmt.

2.)

Der Mensch besitzt freyen Willen und freye Willkühr.

Der menschliche Wille ist durch seine Freyheit und Willkühr das Subjekt der Moralität. Durch seine Freyheit bildet er seine Handlungsmaximen, und faßt die jedesmahligen Entschlüsse, führt diese aus, und setzt seine übrigen Vermögen in Thätigkeit.

Wären die jedesmahligen Gefinnungen, Entschlüsse und Handlungen des Menschen das einzigmögliche Resultat seiner vorausgegangenen Zustände und seiner gegenwärtigen Lage, so wäre der menschliche Wille eine Art Autom, und die Gesetzgebung und Regierung wären entweder leere Rahmen, oder eine Art Mechanik, und so fiel auch alle wahre Moralität weg. Aber Moralität, Gesetzgebung und Regierung setzen nicht bloß die Freyheit des Willens und der Willkühr voraus, sondern die Ueberzeugung von den erstern setzt schon die Gewißheit von den letztern voraus, und diese wird nicht von der erstern hervor gebracht, weil Freyheit des Willens die Bedingung von jenen ist.

Zwar äußert sich der freye Wille d. i. das Entschließungsvermögen und die freye Willkühr, d. i. das Vermögen den Gebrauch der übrigen Vermögen des Menschen zu bestimmen, immer nach Regeln, allein

Kein diese Regeln sind keine Naturgesetze, sondern Begriffe von dem Werthe ihrer Gegenstände, und die Befolgung oder Nichtbefolgung dieser Regeln ist ihm eben so wenig unvermeidlich, als ihm die Bestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung seiner Neigungen und Triebe unwiderstehlich ist. Er wird also durch jene Regeln und Gesetze, die darum praktische heißen, nur regiert, nicht gezwungen. Der Mensch hat also einen freien Willen, eine freie Willkühr, und ist erst durch diese der praktischen Regeln fähig.

3).

Sphäre des freien Willens.

In die Sphäre des freien Willens gehört alles, was durch diesen unmittelbar oder mittelbar begründet oder gehindert wird oder werden kann. Folglich geht alles was von dem Menschen durch seinen freien Willen unmittelbar oder mittelbar geschehen, d. i. bewirkt, unterlassen, gehindert werden kann, und nach dessen Gesetzen auch soll, auf Rechnung desselben, also:

1). Was von dem Menschen absichtlich, was nach vorausgegangener Ueberlegung geschehen ist.

2). Was aus vorsätzlicher, vermeidlicher Unterlassung der nöthigen Ueberlegung und Entgegenarbeitung entsprungen ist.

3). Was zwar in gewissen Zuständen nicht geschehen oder unterlassen werden kann, wenn aber

doch

doch diese Zustände von vorausgegangenen freyen Bestimmungen abhängen.

II.

Freye Handlungen der Menschen.

i.)

Ihr Wesen.

Was dem freyen Willen eines Menschen, was einer Selbstbestimmung desselben, unmittelbar (*liberum in se*) oder mittelbar (*liberum in sua causa, ad libertatem relatum*) seit Daseyn verdankt; ist freye Wirkung, freye Handlung desselben. Bey einer freyen That muß dreyerley unterschieden werden: 1). Die Triebfeder, der Bewegungsgrund, der Zweck, die Absicht. 2). Der Entschluß, d. i. die Selbstbestimmung zu Einem aus mehreren möglichen Handlungen Fällen. 3). Die Vollziehung des Entschlusses, d. i. die willkührliche Anwendung seiner Vermögen zur Bewirkung dessen, was man abzielt.

Freye Thaten setzen also Spontaneität, Willkühr und Intelligenz in ihrem Subjekte voraus. Spontaneität zeigt an, daß das, was geschieht, nicht durch äußerliche; Willkühr, daß dasselbe nicht durch innerliche Naturursachen und Gesetze dem Subjekte unüberwindlich ist. Die Intelligenz liefert Triebfedern oder würdigt sie. Nach diesen drey Momenten rich-

tet sich die Größe der Freyheit des Handelnden, und die Imputabilität des Geschehenen. Der freye Wille äußert sich entweder innerlich durch Gefinnungen und Entschlüsse, oder äußerlich durch in die Sinne fallende Handlungen oder Unterlassungen.

2.)

Ihre Triebfedern.

Die letzte Triebfeder, die den Willen reizt, und ihn zum Handeln veranlaßt, ist Vergnügen und Schmerz, Wohl und Wehe, Gefühl oder Hoffnung einer Lust und Gefühl oder Besorgniß einer Unlust oder eines Schmerzes. Von der Art der Lust und Unlust rührt alle Verschiedenheit der Willenstriebfedern her. Ihre Quelle ist entweder die Sinnlichkeit (Natur) oder die Persönlichkeit des Menschen. Was eine nothwendige Ursache ist der Lust oder Unlust, gefällt oder mißfällt, wird geliebt oder gehaßt, vergnügt oder peinigt.

Gefällt oder mißfällt Etwas dem Gemütthe kraft seiner Materie oder seiner Form durch die Sinne, so ist und heißt es angenehm oder unangenehm (*jucundum acerbum, molestum*), schön, oder häßlich. Gefällt oder mißfällt es kraft der Vorstellung seiner angenehmen oder unangenehmen Folgen, oder als Mittel oder Hinderniß der Erreichung gewisser Zwecke durch den Verstand; so heißt es nützlich, schädlich, vortheilhaft, nach-

nachtheilig, gut, übel im gemeinen Sinne. Gefällt oder mißfällt Etwas wegen seiner unwandelbaren Uebereinstimmung, oder Unverträglichkeit mit der Persönlichkeit eines vernünftig-freien Wesens durch die Vernunft, so heißt es gut, schön; oder böse, häßlich im moralischen Sinne, recht, unrecht (rectum, pravum).

3.)

Ihr Werth.

Das Angenehme, das Nützliche kann überwiegend unangenehme und nachtheilige Folgen haben; und das Unangenehme, das Nachtheilige kann überwiegend angenehme Folgen und erwünschte Vortheile bringen, und überwiegend unangenehme und schädliche Folgen hindern. Das Angenehme, das Nützliche ist also kein absoluter Gegenstand des vernünftig-freien Willens. Das Vernunftmäßige kann seiner Natur nach nie unangenehme, schädliche Folgen haben. Das Unangenehme, das Schädliche sind zufälliges, fremdes Gefolge desselben, es bleibt also immer bekehrungswerth, es kann nicht aufhören Gegenstand des Willens zu seyn.

Hingegen ist das Angenehme, das Nützliche nur dann bekehrungswerth, wenn es zugleich vernunftmäßig ist; nur das Vernunftmäßige als Gegenstand und Wirkung des Willens ist absolut oder unbedingt gut, hat

innern moralischen Werth; alles Uebrige ist nur komparativ, nur hypothetisch gut, hat äußern, pragmatischen Werth, wenn es sonst das Gepräge des Vernunftmäßigen hat; und der freye Wille ist nur dann gut, moralisch frey, wenn er das Vernunftmäßige bey allen seinem zufälligen Gesolge des Unangenehmen über alles Vortheilhafte liebt, das Angenehme und Nützliche aber nur in seiner Unterordnung zu dem Vernunftmäßigen sucht, und befördert. Also ist nur das Gute, das Rechtsmäßige die Haupttriebsfeder des guten Willens.

III.

Charakter und Sitten des Menschen.

Durch die Freyheit seines Willens ist der Mensch eines Charakters, und durch diesen verschiedener Sitten und sittlicher Beschaffenheiten fähig. Moralität und Immoralität sind Attribute des moralischen Charakters und der Sitten eines Menschen, und machen ihn zum Gegenstand der Achtung oder Verachtung, der Ehre oder Schande, zum Würdigen oder Nichtswürdigen. Alles das Uebrige am Menschen sind nur Gaben oder Fehler der Natur oder des Glücks, und bestimmen nur seine Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit, und verschaffen ihm also nur Hoch- oder Geringschätzung, aber keine eigentliche Hochachtung oder Verachtung.

1.)

Der Charakter eines Menschen ist von seinem Naturell und von seiner Sinnesart verschieden.

Durch seinen Charakter beweist ein Mensch nicht was Temperament, Klima, Erziehung, Staatsverfassung, Zeitalter aus ihm gemacht haben; sondern wozu er sich selbst durch seinen freyen Willen unter allerley Anlässen gemacht hat. Jene Ursachen bestimmen allernächst nur sein Naturell, seine Sinnesart, seine Angewöhnungen aber noch nicht seine moralische Denkart, die er sich selbsthätig und frey geben muß, die seine Selbstfrucht seyn muß. Diese und das durch sie bewirkte Verhalten, an welchen man Sitten und einzelne Handlungen unterscheidet, macht den Charakter eines Menschen aus, im Gegensatz seines Naturells, seiner Sinnesart, seiner bloßen Angewöhnungen und alles desjenigen, in Ansehung dessen er sich mehr wie ein Naturprodukt als wie ein Selbstwerk verhält.

Vermöge jener Ursachen ist der Mensch entweder gutmüthig, gutherzig, d. i. nicht störrisch, sondern nachgebend, wird wenn er aufgebracht worden, doch leicht wieder besänftigt ohne einen Groll zu behalten, ist bereitwillig zu thun, was man ihm als recht vorhält, oder aber ist er das Gegentheil. Er ist entweder mehr zum Frohsinn, zur Unerfrohenheit, oder zum Ernst, zur Furchtsamkeit gestimmt; er ist entwe-

der

der rasch, hitzig, entschlossen, den Affekten und Leidenschaften ergeben, gewohnt nach Eindrücken und ohne Ueberlegung zu handeln, oder ist affektlos, kömmt allem was ihm begegnet, was er unternimmt, durch Ueberlegung zuvor, begleitet es wenigstens mit Ueberlegung, ist Herr über sich. Aber alles dieses kann am Menschen mehr Natur = Zeit = Menschen = als Selbstwerk seyn.

Die moralische Denkungsart, der moralische Charakter eines Menschen ist jene Eigenschaft seines freyen Willens, vermöge welcher er sich selbst Handlungsmaximen und praktische Grundsätze bildet, und sich in seinem Leben und Wandel an sie bindet. Sind nun diese Grundsätze keine andere als solche, welche und weil sie seine Vernunft und sein Gewissen seinem Willen vorschreibt, so ist sein Charakter moralisch gut; sind sie diesen entgegengesetzt, so ist er böse.

2.)

Die Sitten des Menschen sind von blossen Gewohnheiten desselben verschieden.

Der Charakter eines Menschen besteht aus einer Grundmaxime, die sich bald in einige Hauptmaximen ausbildet, und durch diese in allerley Folgemaximen ausschlägt. Dadurch wird seine Lebensweise bestimmt, in welchem sich bestimmtere Handlungsweisen unterscheiden lassen. Diese sind die eigentlichen Sitten, und

und also von dem verschieden, was ein blosses Produkt seines Naturells und Nachahmungstriebes ist.

Der Mensch kann durch seinen freyen Willen entweder die unveränderliche, harmonische Handlungsweise seiner Vernunft, oder aber die veränderliche, oft mit sich selbst streitende Begehrungsweise seiner Sinnlichkeit sich zur Richtschnur seiner Lebensweise machen, er kann Pflicht, Recht; oder Vortheil, Macht zur Maxime sich machen. Daraus müssen sehr verschiedene Sitten und ein sehr verschiedenes Verhalten und Betragen entspringen, durch welche Rahmen man die Handlungsweise in Hinsicht auf Gesinnung und Umgang unterscheidet.

Der Mensch beweist sich durch seinen Charakter in Beziehung auf sich ihn selbst im Verhalten durch Selbstbeherrschung, durch Mäßigkeit, also durch Frugalität, Eingezogenheit, Keuschheit, durch Ehrliche, Bescheidenheit, durch Genügsamkeit, Arbeitsamkeit oder durch deren Widerspiel; im Betragen durch ein gefestetes Wesen, durch Sittsamkeit, Klugheit, oder durch deren Gegentheil: in Beziehung auf Andere im Verhalten theils durch Rechtschaffenheit, also durch Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Treue; theils durch Güte, also durch Gefälligkeit, Wohlthätigkeit, Dienstfertigkeit, Billigkeit, Dankbarkeit, im Betragen durch Leutseligkeit, Offenherzigkeit, Anspruchlosigkeit, Ehrerbietigkeit, oder durch deren Gegentheil. In Beziehung auf Gott beweist er sich durch seinen Charakter im Verhalten durch

Ehr-

21
Ehrfurcht, Liebe, Gehorsam, Vertrauen; im Bes-
tragen aber durch vorsichtigen und ehrerbietigen
Gebrauch seines Namens, durch demüthige und be-
scheidne Beurtheilung seiner Werke, seiner Regierung,
durch Ernsthaftigkeit bey dem, was seiner Verehrung
gewidmet ist, und durch Vermeidung des Religionshasses
und Verfolgungsgeistes, oder durch deren Gegentheile.

Zweyter Abschnitt.

Von dem Daseyn, der Quelle und der Beschaf-
fenheit der moralischen Gesetzgebung und
Regierung.

Vorbericht.

Resultat aus dem Visherigen und Vorbereitung
zu dem Folgenden.

I.)

Erklärung der moralischen Natur des Menschen.

Die moralische Natur des Menschen besteht le-
diglich darin; daß er einen freyen Willen hat, und
durch diesen sich Handlungsmaximen bilden und sich
in seinem Verhalten an sie binden kann; daß in seiner
Vernunft Begriffe von Sitten entspringen, die er für
Gesetze seines freyen Willens, (Sittengesetze) anse-
hen muß; endlich daß die Handlungsmaximen und
freyen Thaten des Menschen ein unveränderliches Ver-
hältniß

Hältniß der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zu den Sittengesetzen haben, und er es einsehen und befolgen kann, welches die Moralität ausmacht.

2.)

Vorläufiger Beweis der Realität unserer Begriffe von Moralität.

Moralität ist kein leerer Name. Jeder Mensch, so bald er seine Vernunft auf das Verhalten der Menschen anzuwenden anfängt, wird unwiderstehlich sich bewußt, daß durch den freyen Willen Einiges (Sitten, Thaten) geschehen soll und darf (Sittengesetze, Pflichten, Rechte) und unterscheidet es von dem was durch die Natur des Menschen und der Dinge außer ihm geschehen muß, oder durch seine Willkühr bloß geschehen kann. Man nennt jene Gegenstände und die Begriffe davon mit den ihnen verwandten, die moralischen. Die Allgemeinheit und Wirksamkeit der moralischen Begriffe, Regeln und Urtheile unter Menschen ist Thatsache, die kein Sprach- und Geschichtsforscher, kein Selbst- und Menschenbeobachter verkennen kann. Alle Nationen haben und gebrauchen Wörter zu ihrer Bezeichnung, alle setzen sie voraus, berufen sich auf sie. Alle Menschen suchen den Schein des Rechts für sich zu haben, und den Schein des Unrechts zu vermeiden. Kein Mensch kann die Tugend in der Niedrigkeit, Armuth, im Unglücke ver-

ach-

achten, keiner kann dem Laster im Glücke und im Ansehen innere Hochachtung beweisen.

3.)

Erklärung der moralischen Weltordnung.

Es giebt nur einen Weg, auf welchem der Mensch zur wahren Glückseligkeit als einer Verfassung und einem Zustande seiner Persönlichkeit, die ausser ihrer Fortdauer und Zunahme nichts weiter wünschen läßt, gelangen, und welchen er überwindlich verkennen und vorsätzlich verlassen, aber nicht verändern und aufheben kann, d. i., es gibt im Grunde nur eine einzige Lebensweise, wobey der Mensch im Ganzen vollkommen, und folglich moralisch glücklich seyn kanu. Diese vollkommene, diese moralisch gute Lebensweise, die objectiv nach den Gesetzen, die sie ausdrückt moralische Ordnung und subjectiv als absichtliche Befolgung derselben moralische Güte des Menschen heißt, besteht aus Handlungs-Maximen und Weisen, oder Sitten und Handlungen, die in sich selbst und miteinander übereinstimmen, und folglich im Ganzen also wahrhaft gut, nothwendige Gegenstände des Willens, allgemein verbindlich, sittlich gut die entgegengesetzten in sich und mit einander streiten und folglich böse sind, weil die erstern der Totalvollkommenheit und folglich der wahren Glückseligkeit des Menschen; die ent-

gegengesetzten aber seiner Unvollkommenheit und seines Elends Theile und Gründe sind.

Erste Abtheilung

Erörterung des Unterschiedes der moralischen (natürlichen), und statutarischen, (positiven) Gesetzgebung.

Vorbericht.

1).

Der Mensch als ein moralisches Wesen handelt nach praktischen Regeln, die theils Maximen, theils Befehle sind.

Der Mensch als ein moralisches Wesen handelt nach praktischen Regeln, die eine Art Nothwendigkeit einer Gattung von Handlungen andeuten, indessen jedes Naturwesen, und er selbst als solches betrachtet nach Naturgesetzen unhintertreiblich wirken muß. Denn als moralisches d. i. Vernunft und Willen besitzendes Wesen handelt er nach Begriffen von Zwecken und Mitteln. Dadurch werden ihm die Handlungsweisen nothwendig, wodurch jene realisirt werden. Die Begriffe von diesen Handlungsweisen sind also wegen ihrer Nothwendigkeit Regeln für den Willen.

Die Zwecke zu deren Realisirung gewisse Hand-

lungen

Jungen unerlaßlich sind, sind entweder bloß beliebige, oder durch die Vernunft selbst nothwendige Zwecke. Darum drücken auch die praktischen Regeln entweder eine bloß subjective (pragmatische) oder aber eine objektive (moralische) Nothwendigkeit d. i. ein Sollen, eine Verbindlichkeit, Verpflichtung aus. Die erstern sind Willensmaximen, die letztern Willensgesetze. Viele Menschen wollen Geschicklichkeiten besitzen ohne dazu verpflichtet zu seyn, sie sind also genöthigt die dazu erforderlichen Unterweisungen und Uebungen zu gebrauchen. Aber alle sollen wollen, daß Gerechtigkeit unter Menschen gehandhabt werde, und folglich den Zustand suchen oder erhalten, worin dieses geschehen kann.

2.)

Vorläufige Erörterung des Begriffs eines Moralgesetzes.

Sittengesetze sind Anzeigen der Vernunft von dem, was durch den freyen Willen überhaupt geschehen soll, also Anzeigen von nothwendigen Gegenständen, Zwecken, und Mitteln des Willens, Anzeigen von Pflichten. Eine praktische Regel, die ein Sittengesetz seyn soll, muß dem freyen Willen etwas objektiv nothwendig machen, (Zweck, Mittel, Wollen, Verhalten,) also ihn wozu verbinden, nöthigen, verpflichten und dieses anzeigen. Das erste heißt Sanktion,

das

Das andere heißt Edikt, und beydes zusammen macht den Imperativ, das Freyheitsgesetz aus. Und weil die Zwecke des Willens entweder absolute oder bedingte sind; so ist es auch die Verbindlichkeit dazu, und von den Sittengesetzen binden also einige absolut und andere nur bedingt.

Gesetzgebung ist die Bestimmung des Ursprungs der Sittengesetze. Die Bestimmung der Möglichkeit der Erkenntniß der Gesetze heißt Promulgation. Beyde sind also entweder eine innere oder eine äußere Legislation und Promulgation. Nöthigen uns Vernunft und Gewissen etwas zu thun, so ist dieses ein innerliches Gesetz, und also auch die Gesetzgebung und Kundmachung eine innerliche. Geschieht dasselbe durch fremde Urtheile, durch eine fremde zwingende Willkühr, so ist dieses ein äußeres, positives Gesetz, ein Statut; weßwegen auch die Gesetzgebung und Kundmachung eine äußere heißt.

I.

Natürliche Gesetzgebung.

I.)

Erklärung und nähere Bestimmung, der dem Verbindlichkeits- und Erkenntnißgrunde nach, natürlichen Sittengesetze.

Besteht die moralische Nothwendigkeit gewisser Sitten, gewisser Arten des Thuns und Lassens in der

von

von dem Handelnden selbst erkennbaren Vortrefflichkeit, Gemeinnützigkeit, Vernünftigkeit oder Schändlichkeit, Gemeenschädlichkeit, Unvernünftigkeit derselben: so macht dieses, dem Verbindlichkeits- und dem Erkenntnißgrunde nach, natürliche Sittengesetze aus. Du sollst nicht tödten, nicht unterdrücken, elend machen, nicht stehlen, lügen, nicht undankbar seyn, nicht andere geringschätzen, sondern das Gegentheil thun, sind solche Sittengesetze.

Begriffe von Sitten, deren Vortrefflichkeit oder Schändlichkeit evident ist, und deren Subjekt uns und sich selbst ehrwürdig oder nichtswürdig erscheint, sind Gesetze des freyen Willens, weil sie ihm solche Sitten, objektiv nothwendig oder unmöglich machen. Begriffe, von Sitten, die vermöge ihres Wesens und vermöge der allgemeinen Einrichtungen der Natur in und auffer dem Menschen gemein nützliche oder schädliche Folgen für den innern oder äußern Zustand der Menschen nach sich ziehen, sind Gesetze des freyen Willens, weil sie solche Sitten objektiv nothwendig oder unmöglich machen.

II.)

Objektiv natürliche Sittengesetze. Sie sind nicht immer auch subjektiv natürliche Sittengesetze.

Begriffe von Sitten nach ihrer innern Vortrefflichkeit oder Schändlichkeit, nach ihrer Gemeinnützlich

lich

lichkeit oder Gemeenschädlichkeit unter Menschen, sind für den freyen Willen verbindlich, weil sie ihm durch diese Beschaffenheit die Nothwendigkeit auferlegen sie zu üben oder zu meiden.

Alle Sitten, die zur Würde des Menschen, als eines vernünftig freyen Wesens, und zum Welt- und Selbstbesten gehören, sind objektiv für den freyen Willen nothwendig, sie machen also objektiv (dem Verbindlichkeitsgrunde nach) natürliche Sittengesetze aus, weil sie uns durch diese Beschaffenheit nothwendig sind, sobald wir Begriffe von ihnen haben.

Allein so lange ein Subjekt der Begriffe solcher Sitten noch nicht fähig oder theilhaft ist, wie Kinder u. d. gl. Z. B. meide den unmäßigen Gebrauch berauscher Getränke, lebe in einem Staate: so sind objektiv natürliche Sittengesetze, für ein solches Subjekt nicht auch subjektiv (dem Erkenntnißgrunde nach) natürliche Sittengesetze. Solche Gesetze müssen solchen Subjekten von andern bekannt gemacht und sanktionirt werden, und sind insofern positive Gesetze.

II.

Positive Gesetzgebung.

I.)

Begriff und Nothwendigkeit positiver Gesetzgebungen unter Menschen.

Menschen sind wegen der Eingeschränktheit ih-

res Geistes nicht so vielwissend, und wegen der Sinnlichkeit ihres Gemüths nicht so fest gutartig, daß sie alles von selbst wissen könnten und thun wollten, was zu ihrer eigenen Würde und Zufriedenheit, und zur wechselseitigen Sicherheit und Wohlfahrt erfordert wird.

Es muß also Obere geben, durch deren Ansehen und Willkühr vorgeschrieben, und durch angehängte Beweggründe nothwendig werde, was zu jenen Absichten zu thun oder zu lassen sey. Solche sind theils Gott, theils Menschen; und ihre Vorschriften sind dem Erkenntniß- und Verbindlichkeitsgrunde nach positive Gesetze.

II.)

Worin die Sanktion positiver Gesetze bestehe?

Die Sanktion, ohne welche kein Gesetz für den Willen seyn kann, bestehet bey positiven Gesetzen in dem innern und äußern Ansehen des Obern.

i.)

Inneres Ansehen des Gesetzgebers.

Die Ueberzeugung von der bewährten Weisheit und Gerechtigkeit des Obern erzeugt bey gutgearteten Gemüthern das Vertrauen, daß die Vorschriften und Forderungen desselben aus der Vernunft geschöpft

schöpfte Gesetze, daß sie nothwendige Mittel zu nothwendigen Zwecken sind, woraus also Gehorsam d. i. die Bereitwilligkeit seine Vorschriften zu befolgen entsteht. Weisheit und Gerechtigkeit machen also das innere Ansehen des Gesetzgebers aus.

2.)

Aeußeres Ansehen des Gesetzgebers.

Allein nicht alle Gemüther sind gutartig; und auch sehr gute sind nicht über alle Versuchungen der Sinnlichkeit erhaben. Es gibt Verdorbene, die Unrecht nicht unterlassen wollen; und Gebrechliche, die aus Schwachheit zum Unrechte verleitet werden können. Darum muß der Obere seinen Gesetzen Strafen auf den Fall ihrer Uebertretung als einer Regel anhängen, und überhaupt eine zwingende Gewalt haben.

III.)

Ob positive Gesetze willkürlich sind?

Willkürlich sind Gesetze, die, und insofern sie das vorschreiben, was zu keinem nothwendigen Zwecke erforderlich ist. Wäre das, was gewisse Gesetze vorschreiben, zu gar keinem vernünftigen Zwecke erforderlich, so wären sie ganz willkürliche Gesetze. Wäre es zwar nicht absolut aber doch hypothetisch oder disjunktiv nothwendig, so wären sie nur beziehungsweise willkürliche Gesetze. Weil alles Zweck-

lose unvernünftig ist, so müssen positive Gesetze immer objektiv natürliche Sittengesetze seyn, ungeachtet dieses der Verpflichtete nicht einsehen kann.

Zweyte Abtheilung.

Erörterung des Wesens der natürlichen Gesetzgebung.

Verzeichnung des Ganges dieser Untersuchung.

Hier ist es insbesondere um die Realität, um die Zweige und um die Eigenheit der natürlichen, moralischen Gesetzgebung zu thun.

I.

Realität der moralischen natürlichen Gesetzgebung.

Die Momente sind: Beweis des Daseyns der natürlichen Sittengesetze, Widerlegung der Zweifel dagegen, und Nachweisung ihrer Quellen.

I.)

Beweis des Daseyns natürlicher Sittengesetze.

Es gibt einen feststehenden, wesentlichen, auch der gemeinen Vernunft einleuchtenden Unterschied aller möglichen Sitten, nach welchen sie nothwendige oder unmögliche Gegenstände für den freyen Willen eines vernünftigen Wesens sind, weil sie unverkennbar zur Würde moralischer Wesen und zum Besten einer mo-

ratischen Welt gehören, oder mit beyden streiten; folglich an sich billigungswürdig, achtbar, löblich oder verwerflich, schändlich und verächtlich sind. Die Begriffe und Anzeigen solcher Sitten sind Gesetze und Imperativi für den freyen Willen, der nicht nur unter dem Einflusse der Vernunft wie der göttliche, sondern auch unter dem Einflusse der Sinnlichkeit wie der menschliche steht, welcher sie Abbruch thun.

II.)

Widerlegung der Zweifel gegen das Daseyn und den Beweis natürlicher Sittengesetze.

Aber sind nicht alle Sitten an sich gleichgültig, rührt nicht ihr Werth oder Unwerth blos von menschlichen, Bestimmungen her, weil einerley Sitten nach verschiedenen Nationen und Moralsystemen zulässig oder löblich und unzulässig oder schändlich sind? Es gibt erstlich Sitten die zu allen Zeiten und an allen Orten, die in Ansehung jedes Geschlechts, Alters und Standes löblich oder schändlich sind. Zweytens Sitten, die in abstrakto betrachtet einerley sind z. B. die Beerdigung der Todten, sind in konkreto wesentlich verschieden, weil sie ganz entgegengesetzte Folgen haben, z. B. frühere Beerdigung der Todten im heißen und im kalten Klima. Drittens gibt es auch moralische Irrthümer, welche das Wesen der Sitten nicht aufheben.

Aber wenn es ja eine von menschlichen Gesetzgebungen und Gesetzen verschiedene höhere Gesetzgebung gibt, so kann sie nur eine göttliche seyn, sie kann also nicht bloß in einem wesentlichen Unterschiede der Sitten und in bloßen Vernunftbefehlen bestehen. Erstlich zugestanden, daß die natürliche Gesetzgebung ohne einen heiligen, allwissenden, allmächtigen Urheber und Exekutor der moralischen Ordnung weder vollständig, noch auch unzweifelhaft und wirksam seyn kann; so folgt doch daraus noch nicht, daß eine wahre Gesetzgebung, die vor der menschlichen Priorität und Superiorität habe, ursprünglich nur in der Eigenschaft eines gesetzgeberischen göttlichen Willens gedacht werden könne und müsse. Ja die Anerkennung einer schon in der menschlichen Vernunft und in dem wesentlichen Unterschied der möglichen Sitten liegenden Gesetzgebung für den freyen menschlichen Willen, ohne noch zu wissen, daß sie im Grund eine göttliche sey, muß einen Menschen zur genauern Betrachtung der Welteinrichtung, und sofort zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit führen.

III.)

Nachweisung der Quellen der natürlichen Sittengesetze.

Die praktische Vernunft und die Freyheit des menschlichen Willens, dann der wesentliche Unterschied

schieb

schied aller möglichen Sitten, endlich die Natureinrichtungen und der moralische Urheber der Welt bestimmen durch ihr Wesen, und folglich nicht in der Zeit den Ursprung der Sittengesetze, sie sind also die ratio essendi und existendi, die Quellen der natürlichen Sittengesetze.

II.

Zweige der moralischen natürlichen Gesetzgebung.

Die moralische Gesetzgebung ist entweder einer innere, ethische; oder eine äußere, juridische Gesetzgebung.

I.)

Ethische oder Tugend-Gesetze und Pflichten.

I.)

Eigentliche Moralität und Unmoralität hat ihren Sitz in den Gesinnungen.

Denn nur Gesinnungen können die moralische Würde oder Nichtswürdigkeit eines freyen Wesens ausmachen, und die Quellen seiner Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit sich selbst seyn; und folglich Gegenstände der Achtung oder Verachtung, und Ursachen der Glückseligkeit oder des Elends seyn, was nur von der eigentlichen Moralität und Unmoralität gilt.

2.)

Worin besteht die Verbindlichkeit bey Gesinnungen, und wer kann zu diesen verbinden?

Die Stärke dieser Erkenntnisse und der Ueberzeugung, daß Gott der Heilige, der Herzenklünder, Urheber und Exekutor der Sittengesetze ist, machen die Verbindlichkeit bey den Gesinnungen aus, die darum eine innere heißt.

Nur Gott und Gewissen können zu den Gesinnungen verbinden, die darum innere und Gewissenspflichten heißen, weil Gott und Gewissen hier Aufseher, Richter und Exekutor sind. Sie heißen auch Tugendpflichten, weil sie die Tugend ausmachen.

Daseyn ethischer Sittengesetze. Grundsatz derselben.

Gesinnungen liegen also auffer der Sphäre menschlicher Gesetzgebungen. Ist es jedoch Einigen um Gesinnungen bey Andern zu thun, so müssen sie sich auf Unterricht und Beyspiel einschränken, wenn sie nicht Gewissenszwang ausüben, und Heuchelei befördern wollen.

Gesinnungen und Entschließungen, worin der innerliche Gebrauch der Freyheit bestehet, sind als Theile, Gründe und Beweise der menschlichen Würde
und

und Selbstzufriedenheit verbindlich, und nothwendige Gegenstände des freyen Willens. Begriffe von solchen Gesinnungen sind also Moralgesetze, und heißen ethische Sittengesetze.

Das Daseyn ethischer Sittengesetze ist also außer Zweifel. Ihr Grundsatz ist: Beweise dich durch Gesinnungen der Würde eines moralischen Wesen theilhaft, und also der Achtung und Glückseligkeit würdig.

II.)

Juridische oder Rechts-Gesetze und Pflichten.

1.)

Neuere Pflichten. Neuere Verbindlichkeit und Moralität. Diese ist eine bloße Legalität.

Es gibt Sitten und Handlungen, die auch ohne guten Willen dem Handelnden nothwendig sind. Solche sind nur äußere Sitten und Handlungen; die Verbindlichkeit dazu heißt eine äußere, und sie selbst heißen äußere Pflichten.

Die Verbindlichkeit zu solchen Sitten und Handlungen beruht auf der Stärke fremder Urtheile, und auf der Vorstellung, daß sie erzwungen werden können. Ihre Moralität, die eine bloße Legalität ist, heißt äußere, um sie von der eigentlichen zu unterscheiden.

2.)

Zwangspflichten, zwangslose Pflichten, Recht zu zwingen.

Es gibt Handlungen, bey welchen es für die Menschen, welche auf der Oberfläche der Erde nebeneinander leben sollen, überhaupt besser ist, daß sie im äußersten Fall erzwungen, als daß sie bloß dem guten Willen überlassen werden; von andern gilt gerade das Gegentheil, es ist nämlich besser, daß sie bloß dem guten Willen überlassen, und folglich oft unbefolgt bleiben, als daß sie erzwungen würden. Es gibt also ein Recht zu zwingen; und dieses ist bald ein inneres, vor dem Gewissen bestehendes; bald nur ein äußeres Recht, dem sich andere nicht widersetzen dürfen.

3.)

Nur äußere Handlungen können Zwangspflichten seyn. Daseyn juridischer Sittengesetze, ihr Grundsatz.

Gefinnungen können nicht erzwungen, sie können durch äußere Gewalt weder eingepflanzt noch erhalten werden. Vermöge des Grundes des Rechts zu zwingen kann nur ein zweyfacher Vernunftzweck gedacht werden, um dessen Willen Zwang und Gewalt vernünftig, im Ganzen gut, folglich recht ist, und

also gebraucht werden darf, nämlich der Zweck der Erziehung der Kleinen, und der Zweck der äußern Sicherheit d. i. des Freyseyns von Verletzungen, ohne welche keine Kultur statt haben kann.

Sittengesetze, welche anzeigen, daß gewisse Handlungen geschehen sollen, weil sie zu dem Zwecke der äußern Sicherheit nothwendig sind, und also erzwungen werden dürfen, damit die äussere Freyheit jedes Einzelnen mit jener aller übrigen harmonire, die auf der gemeinschaftlichen Erde nebeneinander einzeln oder in Gesellschaft leben müssen, heißen juridische oder Rechtsgesetze. Das Daseyn solcher Sittengesetze, und folglich der Rechtspflichten ist, also ausser Zweifel, und ihr Grundsatz erhellet leicht.

III.

Eigenschaften der moralischen natürlichen Gesetzgebung.

I.)

Nähere Bestimmung unsers Begriffs von der moralischen Gesetzgebung als Resultat aus dem Bisherigen, Eigenheiten derselben.

Die menschliche Freyheit kann sich entweder durch Gesinnungen oder durch äussere Handlungen thätig beweisen. Sie ist also eine innere und eine äussere Freyheit, und durch sie sind innere und äussere Sit-

Sit-

Sitten und Handlungen möglich. Alle möglichen Sitten und Gattungen von Handlungen führen im Grunde ihres Wesens moralische Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit, also moralische Verbindlichkeit mit sich. Die Begriffe von der verbindlichen Beschaffenheit der Sitten sind Gesetze des freyen Willens und der Freyheit (Sittengesetze), und die Sitten selbst sind Pflichten.

Der Inbegriff aller natürlichen Sittengesetze, mit Hinsicht auf ihre ratio essendi, auf die Quelle ihres Daseyns, und auf das, was ihren Ursprung bestimmt, macht die natürliche Gesetzgebung aus. Sie ist entweder eine ethische, (innere), oder eine juridische (äußere). Jene macht Gesinnungen, auch ohne äußere Handlungen, letztere macht äußere Handlungen, auch ohne Gesinnungen, zu Pflichten. Jene zielt auf Tugend, damit in Menschen guter Wille, letztere nur auf Rechtlichkeit ab, damit unter ihnen Ungeförtheit herrsche. Unverkennbare Eigenheiten der natürlichen Gesetzgebung sind: Evidenz, Vollständigkeit, Gewißheit, Unveränderlichkeit, Allgemeinheit, Ewigkeit, Heiligkeit, Göttlichkeit. Denn was kann evidenter, erschöpfender, gewisser, unwandelbarer, allgemeiner, ewiger, heiliger, göttlicher seyn als: wolle und thue immer nur das im Ganzen und also wahrhaft Gute, sey also auf eine eines vernünftig freyen Wesens würdige Weise gesinnt, und handle äußerlich so, damit äußere Ruhe und Ordnung unter Menschen herrsche.

II).

Ob die Nothwendigkeit der Gewissensberathung, der positiven Gesetzgebung, und die moralische Adiaphorie mit obiger Behauptung streite?

Eigentliche Moralphilosophie und ihr Umfang.

Alle bestimmtere Sittengesetze sind nichts] anders als Assumtionen bestimmterer Gattungen von freyen Handlungen unter die ebengenannten Sittengesetze. Mit den obigen Behauptungen streitet erstlich, nicht; die Nothwendigkeit der Gewissensberathungen, und der positiven Gesetzgebungen, denn nicht alle objectiv natürllichen Sittengesetze sind für alle Menschen auch subjectiv natürliche Sittengesetze, und die Pflichten müssen nach ihrer Sub- und Coordination beschränkt werden; zweytenß die moralische Adiaphorie. Die Moralgesetze machen allernächst nur Sitten d. i. Gattungen freyer Handlungen zu Pflichten. Es kann keine moralisch gleichgültigen Sitten, die weder gut noch böse wären, aber doch einzelne gleichgültige Handlungen d. i. Handlungen von gleichem moralischen Werthe, oder solche geben, deren moralischer Vorzug in dem Augenblicke, wo gehandelt werden soll, nicht ausgemittelt werden kann. Die Wissenschaft der natürlichen Gesetze der Freyheit, oder der Sittengesetze d. i. die Sittenlehre ist also entweder Tugendlehre (philosophische Ethik) oder allgemeine Rechtslehre (philosophische Jurisprudenz) und diese machen mit
der

allgemeinen praktische Philosophien die ganze eigentliche Moralphilosophie aus.

Dritte Abtheilung.

Bestimmung der höchsten Gattungen der Pflichten und der Hauptgesetze der Sitten.

Durch die Angabe und Erörterung der höchsten Gattungen menschlicher Pflichten, und der Hauptgesetze menschlicher Sitten wird die Wahrheit des höchsten moralischen Gesetzes, und der höchsten moralischen Pflicht noch mehr sich offenbaren.

I.

Darstellung der höchsten Gattungen der Pflichten, und des genauen Zusammenhanges derselben.

Indem Einige lehren, daß zu dem gesammten Rechtsverhalten des Menschen dreyerley Pflichten gehören, nämlich Pflichten gegen sich oder Selbstpflichten, Pflichten gegen Andere oder Nächsten- und Wechselpflichten, und Pflichten gegen Gott oder Religionspflichten; so lehren hingegen Andere, daß jedes gesetzmäßige Verhalten eine dreyfache Pflicht; und noch andere, daß jedes Stück des Rechtsverhaltens im Grunde eine Selbstpflicht sey. Allein diese drey Behauptungen widersprechen einander nicht, heben einander nicht auf; sondern beweisen nur, daß unter den mancherley Stücken

cken

cken des Rechtsverhaltens Einheit und Zusammenhang herrsche.

I.)

Unsere Pflichten sind ihrem nächsten Gegenstande und Motive nach wesentlich verschieden.

Die Sittengesetze sind Regeln, sie bestimmen darum allernächst Gattungen und Arten von Handlungen, Sitten, und durch diese erst einzelne Handlungen, Thaten. Diese müssen sich auf gewisse Objekte beziehen, und werden also nach der Bestimmtheit dieser Objekte unterschieden. Diese Objekte können nur Personen nur mit Verstand begabte Wesen, also entweder jeder selbst, oder seine Mitmenschen, oder endlich der Urheber und Regierer der Welt seyn. Die gewöhnliche Eintheilung der menschlichen Pflichten in jene gegen sich, gegen andere, und gegen Gott beruht also auf einem gültigen Grunde.

Pflichten gegen sich sind Gesinnungen und Handlungen, deren Motiv in der Erkenntniß besteht, daß sie nächste Bestandstücke und Gründe unserer eigenen persönlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit sind. Pflichten gegen andere sind Gesinnungen und Handlungen, deren Motiv in der Erkenntniß besteht, daß auch Andere Zwecke an sich sind, daß man sie also als solche ansehen und behandeln, und sich darum ihre Wohlfahrt und Vollkommenheit zu nächsten Zwe-

cken

ken seines Verhaltens machen soll. Endlich Pflichten gegen Gott sind Gesinnungen und Handlungen, welche uns durch die Vorstellung unsers Verhältnisses zu Gott nothwendig sind.

II).

Alle Menschenpflichten hängen sehr genau zusammen, und sind entweder zunächst oder zuletzt Bestandstücke und Gründe ihrer eignen Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Selbstachtung und Liebe, Menschenachtung und Liebe, und Ehrfurcht und Liebe gegen Gott machen also die Summe und die nächsten Quellen aller Menschenpflichten aus. Wie nun keine jener Willensbeschaffenheiten bey dem Mangel oder Widerspiel der andern statt haben kann; so kann auch mit der Vernachlässigung einer Art jener Pflichten die Erfüllung der andern nicht bestehen. Gerechtigkeit und Güte gegen andere, dankbare Gesinnungen gegen Gott, Anerkennung unserer Abhängigkeit von ihm, anbetende Bewunderung seiner moralischen Weltregierung, öfteres, frohes, dankendes und vertrauendes Aufschwingen unsers Gemüths zu ihm, und ernstvolle Besuchung jener Versammlungen, deren Hauptzweck die Erweckung, Belebung und Beförderung jener Gefühle ist, sind unverkennbare und untrennbare Bestandstücke und Gründe unserer persönlichen Vollkommenheit

heit und Glückseligkeit als eines Ganzen. Daraus folgt erstlich, daß wahre Pflichten gegen sich nie miteinander streiten, daß Liebe seiner selbst und Liebe gegen andere nie unverträglich sind, und daß Pflichten gegen Gott nie etwas den Selbst- und Nächsten-Pflichten Widersiges fordern; zweytens, daß alle Pflichten auf das genaueste zusammenhängen, daß alle, und folglich auch die Pflichten gegen Andere und Gott, im Grunde Selbstpflichten sind.

II.

Ableitung der Hauptgesetze der Sitten aus ihrem principio essendi.

Man mag aber zum Grunde der natürlichen Sittengesetze entweder die praktische Vernunft selbst annehmen und sagen, daß diese selbst allgemeingültige Vorschriften für das freye Verhalten ohne Hinsicht auf die innere Beschaffenheit und die nothwendigen Folgen der Sitten enthält; oder gerade diese Beschaffenheit und Folgen der Sitten für jenen Grund ansehen, und sagen, daß die Sittengesetze Anzeigen derjenigen Sitten sind, welche durch ihre Beschaffenheit und Folgen die zwey Haupttriebe des menschlichen Gemüths am übereinstimmigsten befriedigen; oder endlich den natürlich erkennbaren d. i. durch die Zwecke der Dinge in der Welt bezeichneten Willen Gottes für jenen Grund halten,

ten, und sagen, daß die Anzeigen der den natürlich erkennbaren Absichten Gottes entsprechenden Handlungsweisen natürliche Sittengesetze sind: so ergeben sich einerley Hauptgesetze der Sitten.

I.)

Hauptgesetze der Sitten, welche die Zwecke alles pflichtmäßigen Verhaltens bestimmen.

1). Menschen sollen nach eigener Vollkommenheit und Glückseligkeit streben, insofern erstere Werk ihrer Freyheit und ihrer Bemühungen, und letztere Verdienst und Folge ihrer Würdigkeit ist. Sie sind nothwendige Zwecke der Vernunft, des Willens und des Welt schöpfers.

2). Menschen sollen sich auch die Wohlfahrt und Vollkommenheit ihres Gleichen angelegen seyn lassen, insofern beyde Folgen ihres Wirkens und Verhaltens sind. Denn auch diese sind nothwendige Zwecke der Vernunft, des vernünftigen Willens und des Welt schöpfers.

II.)

Hauptgesetze der Sitten, die die allgemeinsten Mittel jene Zwecke zu realisiren bestimmen.

1). Menschen sollen in bürgerlichen Gesellschaften der Sicherheit und der Kultur wegen leben. Denn sie sind nothwendige Mittel jener Zwecke und folglich
auch

auch Zwecke der Vernunft, des vernünftigen Willens und des Weltregierers.

2). Menschen sollen auch der Religion wegen in irdlichen Verhältnissen leben. Denn Religion ist Quelle, Stütze und Schutzwehre der Sittlichkeit und Gerechtigkeit; und folglich auch jene wie diese Zweck der Vernunft, des vernünftigen Willens und des Welterschöpfers.

Dritter Abschnitt.

Von dem Grundcharakter des Rechtsverhaltens und dem höchsten Grundsatz der moralischen Gesetzgebung und Regierung.

Vorbericht.

Wichtigkeit und Ordnung dieser Untersuchungen.

Die Systeme der praktischen Philosophie sind un-
gemein abweichend und fehlerhaft. Der Grund davon
liegt auch darin, daß die Urheber derselben das
Grundmerkmal und die Grundregel der Moralität,
deren Zweige die Sittlichkeit, und die Rechtlichkeit
sind, verkannt oder gar mißkannt haben. Die
Untersuchungen über dieses wichtige Lehrstück führen
am sichersten zu ihrem Ziele, wenn man erstlich die
berühmtesten aber abweichenden Grundmerkmale und
Grundsätze der Moralität beurtheilt, und zweytens

den Ursprung und Inhalt unsers Grundbegriffs von Moralität auffucht, und dann den Grundsatz der ganzen praktischen Philosophie herausbringt.

Erste Abtheilung.

Beurtheilung der berühmtesten Grundmerkmale und Principien der Moralität.

I.

Ob das höchste Merkmal und Princip der Moralität material oder formal seyn müsse?

Vorbericht.

Ungeachtet in der Moralphilosophie insgemein vorausgesetzt wird, daß recht (*rectum*) und Moralität in dem menschlichen Willen ihren Ursprung und Sitz haben, in sofern er frey und gewissen Gesetzen unterworfen und angemessen ist: so wird doch gestritten, ob der Wille darum gut sey, weil das was er abzielt und wirkt gut ist; oder ob vielmehr das was der Wille abzielt und wirkt durch die an sich gute Maxime des Willens gut und recht sey. Weil das, was der Wille abzielt, die Materie, der Grund aber, warum er es abzielt, die Form des Wollens und Handelns heißen kann, so kann auch der darauf beruhende Unterschied unter den Merkmalen und Principien des Rechts und

der

der Moralität durch davon entlehnte Benennungen angedeutet werden.

D.

Bestimmung und Erörterung des materialen Grundcharakters und Grundsatzes von Rechtseyn und Moralität.

Sehen wir bey der Leibnizischwolffischen praktischen Philosophie mehr auf den Geist als auf den Buchstaben, so ist recht und sittlich gut dasjenige, was der Wille darum abzielt und vollbringt, weil es im Ganzen, im Zusammenhange und also wahrhaft gut ist. Das wollen im Grunde die Grundsätze sagen: *perfice te, quaere veram felicitatem.*

Gewiß ist es, daß nur das Gute ein Gegenstand des Willens und seiner Billigung, so wie auch nur das Wahre ein Gegenstand des Verstandes und seines Beyfalls seyn kann. Gleichwie aber dasjenige nicht wahr seyn und Beyfall abzwingen kann, was andern ausgemachten Wahrheiten widerspricht, so kann auch dasjenige nicht wahrhaft gut und billigungswürdig seyn, was mit andern ausgemachten Gütern unverträglich ist. Was also ein Gegenstand und ein Ziel des vernünftigen Willens seyn soll, muß im Ganzen, im Zusammenhange, in der Ordnung aller Güter gut, also absolut oder bedingt billigungswürdig, es muß für den Menschen als Person, also nach seinem ganz-

zen Zustände, nach seiner ganzen Dauer gut d. i. eine Vollkommenheit, ein Zweck seyn.

Was auf diese Weise gut ist, und darum abgezielt und gewirkt wird, ist recht, ist moralisch gut, es ist absolut oder bedingt allgemein gültig, billigungswürdig, achtbar, löblich. Der freye Wille, der Mensch ist also nur dann und darum gut, rechtschaffen, wann und weil das, was er will, was er zum Ziele seines Wollens und Verhaltens gemacht hat im Ganzen, im Zusammenhange mit dem Uebrigen, also wahrhaft gut ist. Darum kann das Sittengez, der praktische Grundsatz: Wolle und thue immer nur das, was und weil es im Ganzen gut ist, das höchste materiale Sittengesetz, der höchste materiale praktische Grundsatz heißen. Aber ist er nicht auch formal, weil er allgemeingültig ist, und die allgemeine Form, die allgemeine Bedingung aller wahren Güter für den Willen bezeichnet?

II).

Bestimmung und Erörterung des formalen Grundcharakters und Grundsatzes von Rechtsseyn und Moralität.

Nach dem Buchstaben, aber nicht auch nach dem Geiste der Kantischen praktischen Philosophie ist dasjenige recht, moralisch gut, achtbar (honestum) löblich, was der freye Wille nach allgemeingültigen (für alle gültigen, verbindlichen?) Maximen begehrt und

vollbringt. (Welche Maximen haben diese Eigenschaft?)

Kant lehret am ausdrücklichsten und bestimmtesten daß nur der Wille d. i. die Gesinnung der Eig und die Quelle aller moralischen Güte, alles moralischen Werths sey. Der Handelnde, seine Denkart und sein Verhalten ist nicht dadurch, und darum rechtschaffen, achtbar, löblich, gut, weil dieses letztere nützlich ist, und der Handelnde seine nützlichen Folgen abgezielt hat. Denn dieses macht ihn nur zum klugen, zum gemeinnützigen, zum schätzbaren Manne. Weil nun die Vortheile der Handlungen und das Abzielen derselben dem Handlenden und seiner Denk- und Handlungsart noch keinen moralischen Werth geben, so kann also dieses nur die Gesinnung und Handlungsmaxime thun, die der Handelnde befolgt.

Die Handlungsmaximen werden also nicht durch das Vortheilhafte der Handlungen, sondern durch ihre Allgemeingültigkeit, durch ihre Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung Eig und Quelle aller sittlichen Güte. Nur solche Maximen machen ihr Subjekt zum achtbaren Manne, und das aus ihnen fließende Verhalten ist moralisch gut, ist Rechtsverhalten. Darum heißt das Moralgesetz und der praktische Grundsatz: Handle nur nach allgemeingültigen Maximen, das höchste formale Sittengesetz, das höchste formale Princip, das Sittengesetz vorzugsweise, weil es bestimmt, daß

Sitt-

Sittengesetze allgemein gültige (verbindliche?) praktische Regeln sind. (Aber welche sind es doch?) Die allgemeingültigen. (Aber welche sind diese?)

III).

Vergleichung des materialen und formalen Grundmerkmals und Princips des Rechtseyns und der Moralität.

Vergleicht man das materiale und formale Grundmerkmal und Princip von dem, was recht und moralisch gut seyn soll, so offenbaret sich, daß der Unterschied in Hinsicht auf Folgen nicht groß ist, und daß im Grunde doch dem materialen der Vorzug, und Supremat gebührt. Beyde machen dieselben Sitten und Handlungen nothwendig oder unmöglich. Und der auf das im Ganzen Gute gerichtete und allgemeingültigen Maximen folgende Wille sind weder subjektiv noch objektiv verschieden. Jedoch weil das Merkmal und Princip der Allgemeingültigkeit der Maximen d. i. ihrer Tauglichkeit zu allgemeinen Gesetzen für die Freyheit nur das im Ganzen Gute seyn und fordern kann; so muß das materiale Grundmerkmal und Princip dem formalen vorgezogen werden. Aber wer kann wissen, ob etwas im Ganzen gut sey? Bey einzelnen Handlungen mag die Unwissenheit ja sogar der Irrthum bisweilen unvermeidlich seyn, aber bey Sitten kann die Vernunft ihre billigungswürdige oder verwerfliche,

gemeinnützliche oder gemeinschädliche Beschaffenheit im Zusammenhange nicht verkennen. Und wer kann, ohne den Weltlauf durch Erfahrung zu kennen, immer a priori im Kantischen Sinne bestimmen, ob gewisse Handlungsmaximen in eine allgemeine Gesetzgebung taugen?

II.

Prüfung der berühmtesten Erklärungen und Principien von Rechtsseyn und von der Moralität.

Vorbericht.

Sobald die Menschen ihre Vernunft auf dasjenige, was durch den freyen Willen möglich oder wirklich ist, also auf Sitten und Thaten anzuwenden anfangen, so erzeugt dieselbe unvermeidlich Begriffe eines wesentlichen Unterschiedes unter denselben, welchen man darum den moralischen nennt. Er beruht nicht auf zufälligen angenehmen oder unangenehmen, nützlichen oder schädlichen Folgen, sondern auf der an sich billigungswürdigen oder verwerflichen, gemeinnützlichen oder gemeinschädlichen Beschaffenheit derselben, und die Vorstellung desselben erfüllt das Gemüth mit einer eignen Art des Wohlgefallens oder Mißfallens, welches man Billigung oder Mißbilligung, Achtung oder Verachtung nennt.

Auf ihn beziehen sich die Begriffe und Nahmen
von

von Guten, von Recht, (rectum) von Achtbaren, Löblichen, von moralisch Schönen und Nothwendigen, und die entgegengesetzten vom Bösen, von Unrecht (pravum) vom Schändlichen, Verächtlichen, vom Moralisch-häßlichen und unmöglichen. Diese Begriffe sind Freyheits- oder Sittengesetze, weil sie die Sitten als moralisch = nothwendig oder unmöglich, folglich als gebothten oder verbothten darstellen. Dadurch wird das materiale und formale Grundmerkmal und Princip bestätigt. Alle andere Bestimmungen desselben sind wenn sie nicht im Grunde auf dasselbe hinauslaufen, entweder nicht wahr, oder nicht ursprünglich, wie es sich aus der Prüfung der berühmtesten und gewöhnlichsten Erklärungen und Principien des Rechtseyns und der Moralität offenbaren wird.

I.)

Was das moralische Gefühl des Menschen unwiderstehlich anzieht oder empört, sein Gemüth mit Achtung oder Verachtung erfüllt; ist recht oder unrecht, moralisch gut oder böse, und folglich durch seinen freyen Willen zu befolgen oder zu meiden.

Einige Philosophen hauptsächlich Engländer behaupten, daß Menschen eine eigene Fähigkeit haben, wodurch sie das, was recht oder unrecht, was moralisch schön oder häßlich ist, das Gute und Böse gerade

so unmittelbar und plötzlich wahrnehmen, unterscheiden und billigen oder mißbilligen, wie sie durch eigene äußere Sinne das Angenehme oder Unangenehme, das ästhetisch Schöne oder Häßliche unmittelbar und plötzlich wahrnehmen und unterscheiden, und eine eigene Lust oder Unlust daran haben, die man Achtung und Verachtung nennt. Befwegen sie diese Fähigkeit den moralischen Sinn oder das moralische Gefühl nennen, und sagen: recht oder unrecht, moralisch gut oder böse sey das, was von dem freyen Willen herrührt, und unser moralisches Gefühl unwiderstehlich anzieht oder empört, und unser Gemüth mit Achtung oder Verachtung erfüllt.

Nach diesen Philosophen, die dem honesto einen ganz eigenen von dem jucundo, pulchro und utili ganz verschiedenen, und durch Spekulation nicht zu entstellenden Werth sichern wollten, ist also nicht die ratio dadurch, daß sie die innere Beschaffenheit und nothwendige Fruchtbarkeit der Sitten und Thaten einseht sondern ein Sensus dadurch, daß er plötzlich davon angezogen oder empört wird, index und iudex recti et pravi. Allein Moralität und Unmoralität, welche in dem Willen ihren Sitz haben, sind gar keine sensible, sondern bloß intelligible Gegenstände. Menschen kommen zwar darin überein, daß sie überhaupt einen wesentlichen Unterschied zwischen Recht und Unrecht, zwischen Tugend und Laster annehmen, welchen sie den moralischen nennen; allein wie auffallend verschieden sind ihre Bestimmungen in einzelnen Fällen, ob

etwas

etwas recht oder unrecht sey, welches nicht seyn könnte, wenn dieses Gegenstände eines eigenen Sinnes wären. Sinne wirken unabhängig von Vernunft und Kultur, und gewöhnlich besser ohne diese. Aber die Unterscheidung des Rechts und Unrechts hat ohne diese nicht statt. Auch sind die Vorstellungen von diesem keine Empfindungen, sondern Begriffe, und zwar nicht empirische, sondern intellektuale.

Es ist gewiß, daß nur das was recht und sittlich gut ist, uns uneingeschränkte Billigung abzwängen, und uns mit Achtung, Hochachtung, Ehrfurcht erfüllen kann, weil es absoluten Werth (Würde) hat, dessen Bestimmung von objektiver Gültigkeit, also eigentliche Achtung ist; worunter also gewiß nicht alles Angenehme, Nützliche, Bewunderungswürdige, Schätzbare an Menschen gehört, welches oft nur einen relativen Werth (Preis) hat, dessen Bestimmung also nur von subjektiver Gültigkeit nur Schätzung ist. Es ist also gewiß, daß nur das moralisch Gute eigentlich achtbar und löblich ist. Allein eben so gewiß ist es, daß alles dieses nur von gewissen Sitten, ihren Subjekten und deren Handlungen gilt, insofern sie nemlich den Charakter der Vernünftigkeit und der Geschicklichkeit zum Selbst- und Weltbesten an sich tragen, welches alles durch keinen eigentlichen Sinn, sondern nur durch Verstand und Vernunft vorgestellt und verbürgt werden kann, und worin gerade das materiale

Grund-

Grundmerkmal und Princip des Rechtseyns und der Moralität besteht.

II.)

Recht und löblich ist das, was mit den Gesetzen übereinstimmt.

Die Uebereinstimmung des Verhaltens mit den Gesetzen macht für sich nur Legalität und noch keine eigentliche Moralität aus. Wer aus bloßer Angewöhnung, aus Temperamentsgüte, aus Furcht des Tabels oder der Nachtheile; oder aus Hoffnung des Lobes, der Vortheile das thut, was Gesetze und Gebräuche fordern, der mag immer legal und klug handeln, aber rechtschaffen ist er noch nicht, und seine Handlungen haben noch keinen moralischen Werth, wenn er nicht die Gesetzmäßigkeit zum Hauptmotiv seines Verhaltens macht, und aus Achtung für ächte Gesetze handelt.

Sind die Gesetze, deren Befolgung das Rechtsverhalten ausmachen soll, natürliche Sittengesetze d. i. in der Vernunft, dem Vermögen den Zusammenhang der Dinge einzusehen, aus den Begriffen des Wesens und der unveränderlichen Verhältnisse der Sitten und Handlungen erzeugte Imperative; so ist die Erklärung des Rechtseyns und der Moralität wahr, wenn man nemlich diese in die absichtliche Uebereinstimmung des Willens und Verhaltens mit den natürlichen Sittengesetzen setzt. Allein diese sind gerade Begriffe und Anzei-

gen

gen der Sitten, die im Ganzen gut sind, weil sie das wahre persönliche und allgemeine Beste zu gründen, zu sichern und zu befördern geschickt sind, worin gerade der materiale und formale Grundcharakter und Grundsatz der Moralität besteht.

Sind aber die Gesetze positive Gesetze, welche Menschen zu Urhebern haben; so kann die Uebereinstimmung des Verhaltens mit denselben nicht höchstes Kennzeichen des Rechtsseyns ausmachen, weil selbst von ihnen gefragt werden kann, ob sie recht sind, ob sie den rechtmässigen Willen eines rechtmässigen Obern anzeigen. Denn auch der rechtmässige Obere kann bey fehlerhaften Geistes- und Gemüthsbeschaffenheiten seine Forderungen über die Gränze seiner Pflicht und Befugniß ausdehnen. Recht, Pflicht überhaupt muß etwas seyn, was vor den bürgerlichen Gesetzen Priorität hat. Denn durch sie kann nicht alles in Recht oder Unrecht verwandelt werden, und auch ausser und über ihre Sphäre giebt es Recht und Unrecht. Das was für einzelne Menschen wahrhaft gut ist, und das Beste der Menschheit befördert, und was damit unzertrennlich verbunden ist, war der Grund, warum die Menschen in bürgerliche Gesellschaften sich begeben haben, warum in diesen Obere sind und Gesetze geben, andere aber als Untergebene dieselbe genau befolgen sollen. Die bürgerlichen Gesetze machen aber nicht, daß gewisse Handlungen die bürgerliche Ordnung und Wohlfahrt

bestimmen; sondern sie zeigen dieses nur an, und fordern es, wenn sie selbst recht sind.

III.)

Recht ist das, was mit dem göttlichen Willen übereinstimmt.

Unstreitig ist es schon sicherer das Rechtseyn von dem göttlichen Willen abzuleiten, als die Erkenntniß desselben aus den menschlichen Einrichtungen, Gewohnheiten und Gesetzen zu schöpfen. Denn die Gesetzgebung und Erklärung des weisesten und heiligsten Wesens kann nur dasjenige vorschreiben und lehren, was wahr und wahrhaft gut ist, und das Beste der moralischen Wesen gründet; was von menschlichen Gesetzgebungen nicht gilt. Der erkannte göttliche Wille bezeichnet auf eine untrügliche Weise das, was recht und sittlich gut ist. Allein es kann ja etwas als göttlicher Wille angekündigt werden, was es nicht ist; und wenn es auch wirklich derselbe ist, so ist es nicht bloß darum recht, weil es Gott will, sondern umgekehrt ist es vielmehr darum ein Gegenstand des göttlichen Willens, weil es recht und gut ist.

Der Glaube an Gott und Offenbarung setzt schon den Begriff von Moralität voraus. Demjenigen, dem diese ein nomen inane wäre, dem wären es auch Gott und Revelation. Soll man an das Daseyn eines moralischen Urhebers glauben, so muß man schon überzeugt seyn, daß in der Vernunft der moralischen Wesen eine

allgemeine Gesetzgebung und ein fürchterliches Gericht sich finden, und diese einen Gesetzgeber und Richter derselben voraussetzen. Diese Ueberzeugung kann zu dem Glauben an einen Schöpfer und Regierer der moralischen Wesen und der Natur unwidersprechlich und gemeinfaßlich führen. Und um aus der Revelation Gottes Willen zu erkennen, muß man von der Göttlichkeit derselben überzeugt seyn, wovon dieses das wesentlichste innere Kennzeichen ist, daß sie die lauterste Moralität lehret, fordert, und deren Erkenntniß und Ausübung erleichtert und erweitert.

Zwente Abtheilung.

Untersuchung über das gemeinschaftliche Object und Princip aller moralischen Erkenntnisse.

Vorbericht.

Sobald Menschen ihre Vernunft auf Sitten und Thaten anzuwenden anfangen, machen sie einen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen, zwischen dem was recht und was unrecht ist, zwischen den Gesinnungen und Handlungen, die man haben und ausüben, und denjenigen, von welchen man frey seyn und die man unterlassen soll; ob sie schon diesen Unterschied nicht mit gleicher Bestimmtheit sich vorstellen, und bey ihren Entschlüssen nicht immer gleich starke Rücksicht darauf nehmen. Auf diese Unterscheidung beziehen sich alle

alle ihre moralischen Erkenntniße, so wie auch nur sie ihnen das Daseyn einer moralischen Gesetzgebung und Regierung verbürgt. Durch welchen gemeinschaftlichen Inhalt und Grundsatz hängen nun alle moralische Erkenntniße zusammen, oder welcher ist der Grundcharakter und Grundsatz der Moralität, der moralischen in der Vernunft für den freyen Willen liegenden Gesetzgebung und Regierung?

I.

Ueber den Ursprung und Inhalt unsers Grundbegriffs von Rechtsfeyn und Moralität.

Hier wird untersucht, wie der Grundbegriff vom Rechtsfeyn (*conceptus recti*) in dem menschlichen Geiste entspringe, ob Rechtsfeyn und Nützlichfeyn und die Tendenzen nach dem, was recht und was nützlich ist, einander aus- oder einschließen? Dadurch wird einigen Hauptmißverständnissen und Grundirrhümern gesteuert.

I.)

Der Grundbegriff von Rechtsfeyn und Moralität entspringt in der Vernunft aus der Vorstellung der durch das Wesen der Sitten und Handlungen bestimmten Folgen.

Das Erste, dessen Erkenntniß es den Menschen unmöglich macht, ihr Verhalten für gleichgültig anzusehen,

hen, oder sich dabey den jedesmaligen sinnlichen und zufälligen Reizen zu überlassen, sind unstreitig die Folgen ihrer Handlungen. Diese Erkenntniß bringt sie zu der Ueberzeugung, daß die menschlichen Sitten und Thaten gut oder böse, recht oder unrecht sind.

Die Folgen der mancherley Gattungen und Arten freyer Handlungen sind entweder zufällige und vorübergehende oder nothwendige und bleibende, diese entweder nähere oder spätere, über dieß entweder allgemeine oder partikuläre, entweder Folgen für den äußern und wandelbaren Zustand, oder Folgen für den innern und bleibenden Charakter. Diese Folgen werden erstlich durch Erfahrung bemerkt, dann aber aus den Wesen der Sitten und den unveränderlichen Einrichtungen in und auffer den Menschen durch die Vernunft eingesehen, und sind weniger oder mehr klar und bestimmt gedacht der Grundinhalt der menschlichen Begriffe von Guten und Bösen, von dem was recht oder unrecht ist. Welches auch, wenn nicht nach dem Buchstaben, so doch nach dem Geiste der Kantischen praktischen Philosophie wahr ist. Denn es heißt auch in dieser zuletzt: Wie würde es in der Welt gehen, wenn jeder so handelte?

Dieses Gute und Böse sind Bestimmungsgründe des menschlichen Willens. Aus der Vorstellung desselben bilden die Menschen sich ihre Maximen, welche sie als Regeln bey ihrem Wollen und Handeln befolgen. Aber nur die Maximen: das und darum zu wollen,

len und zu thun, weil es im Zusammenhange, im Ganzen entweder schlechthin oder bedingt und beziehungsweise in Ansehung aller Menschen gute Folgen hat, taugen in eine allgemeine Gesetzgebung. Die Urtheile, die uns Sitten von solchen Folgen anzeigen, sind Sittengesetze Imperativi. Diejenigen, die sie als solche befolgen, sind rechtschaffen und ihre Maximen sind insofern gut, löblich und haben einen moralischen Werth. Die aber bey den Sitten nur auf die Folgen für den äußern Zustand und die Sinnlichkeit sehen, sind höchstens nur klug, ihr Verhalten ist nur vortheilhaft, hat nur einen pragmatischen Werth, wenn es nicht überwiegende Nachteile nach sich zieht.

II.)

Es ist ein Grundirrthum, das rectum und das utile einander überhaupt entgegenzusetzen.

Ältere und neuere Philosophen, nemlich die stoischen und kritischen, setzten Recht und Nutzen, Pflicht und Neigung, Moralität und Selbstliebe, Tugend und Glückseligkeit in Ansehung ihrer Tendenzen einander entgegen.

Dieses würde sich nur dann rechtfertigen lassen, wenn nach einem nothwendigen Vernunfturtheile, und nachdem bewährtesten ältern und neuern Sprachgebrauche, welcher auch der Dolmetsch der gesunden Vernunft

ist, der Begriff und Name des Möglichen nichts anderes bezeichnere, als was ein Mittel ist körperliche Bedürfnisse zu befriedigen, und körperliche Wohlgefühle zu verschaffen, wenn nur Sinnlichkeit; Quelle aller Lust und alles Vergnügens, und alle Neigungen und Triebe des menschlichen Herzens bloße Aeste und Zweige der Sinnlichkeit, bloß auf das physisch angenehme, auf Animalitätsgefühle gerichtet; die Selbstliebe bloß ein Inbegriff, und die Glückseligkeit bloß die übereinstimmigste und am genauesten berechnete Befriedigung solcher Neigungen und Triebe wären; endlich wenn durch jene Entgegensetzung die thätige Liebe dessen, was recht ist, die Tugendhaftigkeit unter Menschen gewinnen, d. i. zu mehr Reinheit und Wirksamkeit gebracht würdne.

Allein welche Wendungen und Verdrehungen würden nicht erfordert, wenn man diesen Behauptungen auch nur den Schein der Wahrheit geben wollte. Nuz, Nützlichkeit wird allen denjenigen Dingen beygelegt, deren Folgen für Menschen überhaupt Werth haben und wichtig sind. Nützliche Thaten sind nicht immer recht, allein wenn sie nicht recht, und erlaubt sind, so sind sie auch nicht wahrhaft nützlich. Wahrer Nuz ist immer erlaubt, und ein unerlaubter nie wahrhaft. Nicht nur Sinnlichkeit, sondern auch Denkkraft und Wille sind durch ihre Wirkungen und Vollkommenheiten Quellen der Lust, und Gründe von Neigungen und Trieben, die von den sinnlichen ganz ver-

verschieden sind. Und Selbstliebe ist Sorge des Menschen für sich als Person, also für seine Vollkommenheit als eines vernünftigen, perfektiblen, unsterblichen Wesens; sie bestimmt den Menschen diejenigen Stücke seiner zusammengesetzten Vollkommenheit und Glückseligkeit in ihrer natürlichen CoorINATION und Subordination sich zum Zwecke zu machen, welche Wirkungen seines Bestrebens seyn können, das Ubrige aber von einer moralischen Valtregierung zu erwarten.

III.)

Es ist aber auch ein Gründirrtum, das honestum und das utile nach jeder Bedeutung dieses Letztern einander gleich zu setzen.

Aristipp, Helvetius und viele Andere rechnen zu einem glückseligen Leben einzig oder hauptsächlich die Vergnügungen der äußern Sinne, und die dazu nöthigen äußern Vorzüge und Güter.

Unter dieser Voraussetzung würde freylich für wahrhaft gut, und also für recht, nur dasjenige gehalten werden müssen, was wohl berechnet die meisten, stärksten und dauerhaftesten sinnlichen Genießungen für dieses Leben gewährt, und Liebe zum Guten; (Tugend) würde nichts anders seyn können, als genau berechnete Liebe zu einem solchen Leben, also im Grund ein nach der Beschaffenheit des Temperaments, der Erzie-

hung und der Glücksumstände mehr oder weniger verfeinerter Egoismus; nach welchem sich ein jeder als Mittelpunkt und Zweck, alles übrige aber als bloßes Mittel ansieht und behandelt, und der Gewaltigste und Listigste sich am besten findet.

Über nur wer die Natur (die Welt) für das Produkt einer absichtslosen Mechanik hält, wer das Daseyn des Menschen bloß in dieses Erdenleben eingeschränkt zu seyn wähnt, und die Sinnlichkeit für die ganze Vermögenheit seines Geistes und Gemüthes, für die einzige Quelle seiner Vergnügungen, und für die Gesetzgeberinn seines Verhaltens ansieht, kann diese empörende Meinung hegen, lehren und ausüben. Er verdient das Prädikat eines Schandflecks der Menschheit.

II.

Über den Grundsatz aller moralischen Erkenntnisse und der ganzen praktischen Philosophie.

I)

Alle moralische Wahrheiten müssen in dem menschlichen Geiste vermittelst eines höchsten Princips vereinigt seyn.

Alle moralische Erkenntnisse, alle moralisch praktische Regeln sind Werke der Vernunft, und zwecken auf

auf die Bestimmung des Willens, also auf die Gründung einer gewissen Denkart, auf die Wirkung gewisser Handlungsweisen, gewisser Sitten und Thaten ab. Der Wille kann für sich eben so wenig widersprechende Zwecke wollen, als die Vernunft sie für sich fordern kann. Alle moralisch praktischen Regeln müssen also, wie die Zwecke in des Menschen- und der Welt-Anlage, ein harmonisches Ganze, ein System ausmachen, in welchem zwar die Regeln der Tugend, der Gerechtigkeit und der Klugheit durch eigenthümliche Grundsätze unterschieden, alle jedoch vermittels einerley praktischen Principien einem und demselben höchsten praktischen Grundsätze untergeordnet werden. Dieses System macht die praktische Philosophie aus.

II.)

Die allgemeine praktische Philosophie muß dieses der praktischen Vernunft unentbehrliche Princip auffuchen. Erfordernisse desselben.

Die allgemeine praktische Philosophie, welche die Regierung des menschlichen Willens überhaupt zu ihrem Gegenstande hat, und die gemeinschaftliche Grundlage der philosophischen Tugend-Rechts und Staatslehre ist, indem sie die allgemeinsten Gründe der Moralität und der Glückseligkeit aufsucht, muß jenen gemein-

meinschaftlichen und höchsten Grundsatz aufstellen. Die praktische Vernunft kann da, wo es ihr um die Wissenschaft, und um das System der Sittenregeln zu thun seyn muß, eines solchen Grundsatzes nicht entbehren, denn sie muß ihre bestimmteren Regeln begründen sie also auf praktische Principien, und diese weiter auf einen höchsten praktischen Grundsatz zurückführen, und so auf Einheit bringen, auf welche sie überall vermöge ihrer Natur bringen muß.

Der höchste moralisch praktische Grundsatz muß aber erstlich eine Regel seyn, welcher sich der vernünftige Wille unbedingt unterwirft, ohne nach einem weitern Grunde zu fragen, oder ihn auch nur vorauszusetzen. Er muß überdieß das höchste Criterium der Wahrheit aller praktischen Principien und Regeln bezeichnen, folglich den allgemeinsten Inhalt und die allgemeinste Form aller ächten praktischen Regeln deutlich und bestimmt bezeichnen, um alle Mißverständnisse, und alles Fremde zu entfernen. Er muß endlich objectiv das für alle Sitten, Maximen und Thaten seyn, was der Grundsatz des Widerspruchs für alle Theorien und Behauptungen ist, subjectiv aber d. i. zur Maxime gemacht, muß er das seyn, wodurch jede bestimmtere Maxime und jede Handlung moralisch wird.

III.)

Beweis, daß der Zweck dieses Grundsatzes gewöhnlich verfehlt wird. Aufstellung und Rechtfertigung eines jenen Zweck vollkommen treffenden Principis.

Diejenigen Moralphilosophen verfehlen also ganz den Zweck des höchsten praktischen Grundsatzes, welche sagen: Man soll thun, was Gott will, was die Vernunft befiehlt, was der Ordnung und den Zwecken der Dinge gemäß, was recht und gut, was allgemeingültig ist. Denn es wird nicht gefragt, und gestritten, ob alles dieses Bestimmungsgrund des vernünftigen Willens seyn soll; sondern dieses soll durch den höchsten Grundsatz der Moralität bestimmt werden, wodurch alle jene und andere Sittenregeln zu letzt Bestimmungsgründe des menschlichen Willens seyn. Alle jene Regeln und Principien der Moralität müssen doch auf etwas ausgehen, was wahrhaft gut ist. Nur das wahrhaft Gute kann Gegenstand und Ziel des Willens seyn. Das wahrhaft Gute muß aber im Zusammenhange, muß im Ganzen gut seyn, und kein anderes wahres Gut ausschließen; und der Wille um gut zu seyn, muß nur das wollen und ausüben, was im Ganzen gut ist.

Der praktische Grundsatz, bey welchem nicht weiter, wie bey jenen andern gefragt werden kann, warum
das

das Beforderte geschehen soll, ist also dieser: Thue mit hinlänglicher Ueberlegung immer nur dasjenige, was nach der möglichstbesten Erkenntniß im Ganzen gut ist, und meide das Gegentheil. Der Mensch, der diesen Grundsatz befolgt, stimmt durchgängig mit den Zwecken der Dinge, und also mit den Absichten ihres Urhebers überein. Seine Handlungsweise muß allgemein gebilligt werden; und taugt in eine allgemeine Gesetzgebung, die ohnehin auf das Verhalten im Ganzen, und nicht auf einzelne Handlungen sieht und geht. Dieser Grundsatz ist das Grundgesetz des vernünftigen Willens, und macht als seine Maxime seine moralische Güte aus; er bezeichnet den letzten Grund alles Sollens, das Grundwesen aller Moralität. Ethik, Naturrecht und Politik müssen ihn voraussetzen, müssen ihn für ihre Basis, und für die *conditio sine qua non* ansehen, wenn sie einander keinen Abbruch thun, wenn sie Glieder eines Ganzen seyn sollen.

Der Eleutheronomie, oder moralischen Ontologie

zweyter oder synthetischer Theil.

Erörterung der allgemeinsten moralischen Urtheile.

Verzeichnung des Folgenden.

Durch die Entwicklung des moralischen Bewusstseyns entspringen moralische Begriffe und Principien;

dieses

dieses Geschäft ist analytisch. Durch die Anwendung jener Begriffe und Grundsätze auf das, was vom Willen abhängt, entstehen moralische Urtheile; dieses Geschäft ist synthetisch. Die allgemeinsten moralischen Urtheile sind Grundsätze und Regeln, welche bestimmen, was bey moralischen Collisionen und Zweifeln, bey der Würdigung der Sitten, und Zurechnung der Charakten, und in Ansehung des Zwanges und der Strafen überhaupt Pflicht und Recht sey.

Erster Abschnitt.

Grundsätze und Regeln das Verhalten bey moralischen Collisionen und Zweifeln und das Gewissen betreffend.

Vorbericht.

Es ist kein geringes Hinderniß des Rechtverhaltens, daß Menschen oft in solchen Umständen sich befinden, worin Pflichten entweder mit einander unverträglich, oder ungewiß und zweifelhaft sind, oder zu seyn scheinen. Ein unschlüssiges Gemüth wird dadurch veranlaßt, Gutes zu unterlassen; und ein Leichtsinziges erhält dadurch Vorwand, sich über Gebothe oder Verbothe hinauszusetzen. Darum sind hier Grundsätze und Regeln, und Kultur des Gewissens nöthig, um dem Leichtsin und der moralischen Sophisterey

Ein-

Einhalt, und der Achtung für das, was recht ist, die Gewissenhaftigkeit, Vorschub zu thun.

I.

Begriff, Ursprung und Unvermeidlichkeit moralischer Collisionen und Zweifel.

Ob schon wahre Sittengesetze, vermöge ihres gemeinschaftlichen letzten Grundes und ihrer dadurch bestimmten Coordination und Subordination, einander nicht widersprechen können; so kann doch der Schein entstehen, daß sie entgegengesetzte Handlungen zur Pflicht machen. Es können Umstände vorkommen, wo zwey sonst nicht unverträgliche Pflichten nicht zugleich erfüllt werden können; wo also eine Pflicht unerfüllt bleiben muß, damit die andere befolgt werde. Darin bestehen moralische Collisionen, durch welche Ausnahmen nothwendig gemacht werden. Und ob ob schon einen feststehenden, Jedermann kennbaren Unterschied giebt zwischen dem was recht und unrecht ist, zwischen dem Guten und Bösen überhaupt; so kann es doch Fälle geben, in welchen es ungewiß und zweifelhaft ist, ob gewisse einzelne Handlungen recht oder unrecht, ob sie zulässig oder unzulässig sind. Diese Ungewißheit ist nur subjektiv, heißt moralischer Zweifel, erzeugt moralische Bedenklichkeiten, wobey also ein Entschluß nothwendig ist.

Der anscheinende Streit der Sittengesetze und Pflichten, die Ungewißheit ihrer Statthaftigkeit in besondern Fällen entsteht, wenn man die Sittengesetze in unbestimmte Formeln faßt, wenn man die Pflichten nicht mit ihren Gründen, Bedingungen und Beschränkungen denkt. Es kann nemlich keine wahre Pflicht ohne einen vernünftigen Grund und ohne einen nothwendigen Zweck seyn; sie steht und fällt mit ihrem Grunde, und geht gerade so weit als dieser; keine kann etwas ihrem Grunde Widriges fordern; keine kann das fordern, dessen Gegentheil die andere wahre Pflicht fordert. Weil man nun die mancherley Pflichten nicht immer mit ihren Gründen, Bedingungen und dadurch bestimmten Einschränkungen, also nach ihrem wahren Geiste und Umfang denkt; weil man sie ohne, über oder gegen ihre andern bey- oder untergeordnete Gründe verstehen und anwenden will: so muß in der Vorstellung bald ein Schein ihres Streits, bald ihres Daseyns oder Nichtdaseyns entspringen.

In der Moralphilosophie ist man nicht im Stande, den Begriffen und Formeln für die mancherley Arten und Stücke des Rechtsverhaltens, der mancherley Pflichten eine solche Bestimmtheit zu geben, daß dadurch die Beschaffenheit und Sphäre aller dahingehörigen Fälle unverkennbar angedeutet würde. Es müßten in jenen Formeln alle dahin gehörigen Gründe, Bedingungen und deren Verhältnisse, und dadurch bestimmte Einschränkungen angegeben werden. Dadurch
aber

aber würden jene Begriffe und Formeln einen so großen Inhalt erhalten, daß sie uns bey der Eingeschränktheit unsers Verstandes und Gedächtnißes ganz unbrauchbar gemacht würden, weil durch diese es uns unmöglich ist, uns zu vieler Merkmale und ihrer Verhältnisse auf einmal bewußt zu seyn. Einige Formeln des Rechtsverhaltens werden wegen ihrer Unbestimmtheit nie von allem anscheinenden Streite und von aller Zweifelhaftigkeit bey ihren Anwendungen befreyt werden können. Darum werden die Phänomene moralischer Collisionen und Zweifel in der moralischen Welt immer vorkommen, und folglich die Casuistik aus der Tugend- und Rechtslehre nie ganz verbannt werden können.

II.

Allgemeine Vorsichts- und Verhaltensregel für moralische Collisionen und Bedenklichkeiten. Nothwendigkeit specieller Vorschriften.

Weil wir nun in solchen Fällen weder unentschlossen bleiben, noch auch blind und regellos verfahren dürfen; so müssen Grundsätze und Regeln da seyn, welche bestimmen, wie bey dem Pflichten-Streite die Ausnahme, und wie bey zweifelhafter Pflicht und Zulässigkeit einer Handlung der Beschluß zu machen sey.

Vor allem muß gesehen werden, ob die Pflichten überhaupt wahr, und ob sie auch nur in der Vorstellung unverträglich oder zweifelhaft sind; denn falsche

Gewissenhaftigkeit ersinnt Scheinpfllichten, welche wahren Pflichten Abbruch zu thun bestimmen; und Leichtsinns und Gemüthsbewegung wähnt Unverträglichkeit der Pflichten, wo keine ist. Bleibt nach dieser Ueberlegung der Streit und die Ungewißheit noch immer, so bestimme man in der ersten Hinsicht die Ausnahme, und in der zweyten den Entschluß so, damit dadurch im Ganzen das meiste Gute, und das kleinste Uebel entstehe; und die Bestimmung allgemeine Billigung verdiene, und zum allgemeinen Gesetze tauglich sey.

Allein da es ungewiß seyn kann, von welcher Ausnahme, von welchem Entschlusse und Verhalten dieses gelte; so werden zu dieser Bestimmung speciellere Vorschriften erfordert, die aber nie jener Grundregel widersprechen dürfen, sondern vielmehr bey ihrer Anwendung auf bestimmtere Fälle nach dem Geiste jener Grundregel eingeschränkt werden müssen.

I.)

Specielle Vorschriften für Collisionfälle.

1). Unter den subordinirten Pflichten gehen im Collisionsfalle immer die höhern Pflichten den niedern Pflichten vor. Das, was Pflicht ist, weil etwas anders, als seine Bedingung oder sein Zweck, Pflicht ist, hört auf Pflicht zu seyn, wenn sein Grund wegfällt, oder wenn es gar ein Hinderniß desselben wird.

2).

2). Unter den koordinirten Pflichten gehen in Collisionsfalle die wichtigeren, die im gegenwärtigen Falle ausgemachtern Pflichten den übrigen vor; also die absoluten den bedingten, die sogenannten vollkommenen den unvollkommenen (die strengen den weiten) vor; und überhaupt muß der stärkere Verbindlichkeitsgrund (das stärkere Gesetz) siegen.

3). Wenn unter den mehreren Pflichten keine die Quantität dessen bestimmt, was geschehen soll; so darf, wenn die Verbindlichkeitsgründe gleich sind, keine ganz hindangefest werden; es soll alles vorgeschriebene geschehen, nur aber in einem kleinern Grade.

II.)

Specielle Vorschriften für moralische Zweifel.

1). Ist die Unterlassung einer Handlung gewiß nicht unrecht, indessen es zweifelhaft ist, ob deren Unternehmung nicht unrecht sey; oder ist die Unternehmung einer Handlung gewiß nicht unrecht, indessen es zweifelhaft ist, ob die Unterlassung derselben nicht unrecht sey: so muß man auf der sichern Seite bleiben; nie darf etwas auf die Gefahr, daß es unrecht sey, gewagt werden. *Quod dubitas, ne feceris. Conscientia dubia nihil agendum.*

2). Ist zwar weder die Unternehmung noch auch die Unterlassung einer gewissen Handlung überhaupt betrachtet unrecht; so ist sie darum nicht auch

in jeder Hinsicht und in bestimmten Umständen nicht unrecht, sie kann als Grund eigener oder fremder Handlungen unrecht seyn. Denn jede Handlung erzeugt im Handelnden und im Zuschauer den Reiz zur Wiederholung, zur Nachahmung und folglich zur Gewohnheit, die nicht gleichgültig seyn kann. Aus diesem Grunde unterläßt der Gewissenhafte Vieles, was an sich betrachtet nicht unrecht ist.

3). Ist zwischen mehreren Gütern oder Uebeln die Wahl zu treffen, damit das Bessere geschehe, und das Schlimmere vermieden werde; so ist zu sehen, ob die Sache Aufschub leide oder nicht. Leidet die Sache Aufschub, und kann sie nicht durch eigene Untersuchung und Einsicht bestimmt werden; so sollen diejenigen zu Rathe gezogen werden, welchen man die besten Einsichten und den besten Willen zuzutrauen Grund hat. Erlaubt die Sache keinen Aufschub, würde durch Ueberlegung und Berathschlagung die Gelegenheit Gutes zu thun, verschwinden; so thue man, was man am nächsten kann, und überlasse sich dem Gewissensdrange.

III.

Pflicht, sein Gewissen zu kultiviren:

I)

Gewissen überhaupt. Gewissenlosigkeit.

Um die Sittengesetze, als für sich gültig und verbindlich befolgen zu können, muß jeder Mensch das Vermögen besitzen, seine Gesinnungen und Handlungen nach ihrem Verhältnisse zu den Sittengesetzen, als göttlichen Gesetzen, zu beurtheilen. Diese moralische Urtheilskraft heißt Gewissen, und gründet in seinem Innersten ein furchtbares Gericht, welches alle seine Gesinnungen und Handlungen vor sich zieht, ohne Partheylichkeit beurtheilt und ohne Nachsicht richtet d. i. rechtfertigt oder verdammt, losspricht oder verurtheilt. In diesem göttlichen Gerichte erscheint der Mensch als Kläger, Beklagter und Richter zugleich, weil er sich durch sein Bewußtseyn das Gesetzbuch seiner Vernunft für seinen freyen Willen, dessen wirkliche Gesinnungen und Handlungen, und deren Verhältniß zu jenem als dem göttlichen Willen mit den anhangenden Gefühlen vorhält. Dadurch, und nicht durch die Unterscheidung einer zweyfachen Persönlichkeit und eines zweyfachen Charakters im Menschen, ist die Möglichkeit jener unzweifelhaften Thatsache völlig erklärt.

Vor dem Richterstuhle seines eigenen Gewissens bleibt kein Unschuldiger und Guter ohne Rechtfertigung und Billigung, und kein Schuldiger und Böser ohne Anklage, Tadel und Verurtheilung. Das Bewußtseyn des Erstern ist erfreulich und beruhigend, des Letztern peinlich und ängstlich; und keine Beruhigung und keine Angst geht über jene des Gewissens. Dieses verschafft dem in der Vernunft befindlichen Sit- tengesetze und Gerichte Respekt; und macht es unmöglich, die Tugend auch ohne äußern Wohlstand für elend, und das Laster auch im Glücke für beseligend anzusehen. Jeder Mensch hat also Gewissen, und gewissenlose Menschen sind nur diejenigen, die sich an die Einsprüche des Gewissens nicht kehren.

II).

Gewissen im besondern Sinne. Irrendes Gewissen. Probabilismus.

Das Gewissen im besondern Sinne bedeutet das jedesmalige Urtheil über die wirkliche oder vermeinte Zulässigkeit oder Unzulässigkeit dessen, was man thun will, oder bereits gethan hat. Darum wird es in ein vorausgehendes und nachfolgendes, in ein gesetzgebendes und ein richtendes, in ein wahres und falsches, in ein zuverlässiges und zweifelhaftes eingetheilt. Ein objektiv irrendes Gewissen hat oft die schändlichsten

Thaten veranlaßt; wie die Religionskriege, die Verfolgungen und die gewaltsamen Befehrungen lehren. Darum liegt es sehr daran, moralische und religiöse Irrthümer zu vermeiden.

Es ist ein moralischer Grundsatz, nichts auf die Gefahr zu wagen, daß es unrecht sey. Quod non ex fide est, peccatum est. Es ist also unbedingte Pflicht sich jedesmal bewußt zu seyn, daß die Handlung, die man unter mehreren möglichen unternehmen will, nicht unrecht sey. Nur Gewißheit und nicht bloße Meinung, daß er nicht unrecht handle, rechtfertigt den Handelnden, wenn er unter mehreren möglichen Handlungen eine bestimmte unternimmt. Der Probabilismus der das Gegentheil behauptet, ist also mit einem ausgemachten moralischen Grundsatz, und einer ausgemachten Pflicht im Widerspruche, weil er etwas auf die Gefahr einer Uebertretung wagen lehret.

III.)

Ursprünglichkeit, Kultar, Schlaf des Gewissens.

Das Gewissen als moralische Anlage und Vermögen ist ursprünglich, kann also eigentlich nicht erworben, sondern nur geweckt und kultivirt werden. Dieses geschieht, wenn die natürlichen Begriffe über Moralität und Gott, als einem moralischen Urheber und Regierer der Welt, möglichst aufgeklärt, beachtet und belebt werden; und wenn so die Aufmerk-

merksamkeit auf die Stimme des innern Gesetzgebers, und Richters, und auf seine Executionen geschärft und gewöhnt wird.

Die wirklichen Einsprüche des Gewissens sind bey dem, was man thun oder lassen soll sehr gebietherisch, und der Tadel und die Verurtheilung desselben ist bey dem was man pflichtwidrig gethan oder unterlassen hat sehr schneidend, und peinlich. Aber die Sinnlichkeit ist sehr mächtig, geräuschvoll und verführerisch. Daraus erhellet, warum die Stimme des Gewissens oft so lange unvernommen bleibt. Allein das Geräusch, und die Täuschung der Sinnlichkeit fällt endlich weg, das Gewissen erwacht, und macht seine Vorwürfe und seine Verdammung geltend.

Zweyter Abschnitt.

Grundsätze und Regeln für die Würdigung der Sitten, und Zurechnung der Thaten.

I.

Vorerkennnisse zu diesem wichtigen Lehrstücke

1.)

Begriffe von Sitten, Thaten, von ihrer Würdigung und Zurechnung, von Schuldigkeit, Verschuldung, Verdienst.

Sitten sind nicht bloße Gewohnheiten und Angewohnungen, sondern freye Handlungsweisen, betrachtet

nach den Maximen, die dabey zum Grunde liegen, und nach den Thaten, aus deren Wiederholung sie entstehen und bestehen. Thaten aber sind einzelne Handlungen und Unterlassungen, betrachtet nach ihrem Verhältniſſe zur Freyheit und zum Geſetze; das erste Verhältniſſ macht sie zu freyen Thaten, wenn sie unmittel- oder mittelbar von der Freyheit abhängen, und den Handlenden zum Urheber, oder Theilnehmer; das letzte Verhältniſſ macht sie aber zu guten oder bösen Thaten, und bestimmt das Verdienst oder die Verschuldung von Seite des Urhebers oder Theilnehmers.

Die Sitten und Thaten werden gewürdigt, wenn ihr Werth, oder Unwerth, und dessen Größe bestimmt wird. Er ist entweder ein innerer oder moralischer, der unschätzbar ist, oder ein äußerer und pragmatischer, der eigentlich geschätzt werden kann. Die Thaten werden zugerechnet, wenn sie auf die Freyheit des Menschen bezogen, und diesem die gesetzlichen Folgen der Befolgung oder Uebertretung des Gesetzes zuerkannt werden; diese sind Belohnungen oder Strafen, und setzen Verdienste, oder Verschuldungen voraus. Wer nur das thut, wozu er gezwungen werden darf, thut nur seine Schuldigkeit; wer es unterläßt, von dem sagt man, daß er etwas verschuldet hat. Wer mehr macht, als er schuldig ist, macht sich verdient.

II.)

Allgemeine Anerkennung der Verschiedenheit des
 Werths und Unwerths der Sitten, Thaten
 und Personen.

Schon der gemeine Menschenverstand unterscheidet, wie es der gemeine Sprachgebrauch bestättiget, mehrere Arten und Grade bey dem Werthe der Handlungen, und der Urheber derselben. Wir unterscheiden nämlich gefällige Handlungen, die uns mit bloßer Zufriedenheit gegen ihren Urheber, dann nützliche und schöne, die uns mit Liebe; über dieß verdienstliche und edle, die uns mit Hochachtung; ferner grosse, großmüthige und heroische, die uns mit Bewunderung; endlich erhabene Handlungen, die uns mit Ehrfurcht gegen dieselben, erfüllen. Darum werden diejenigen, die es in solchen Handlungen zur Fertigkeit gebracht haben, gefällige, nützliche, menschenfreundliche, verdienstvolle, große, großmüthige, tapfere, erhabene Menschen genannt.

Gefällig sind die Handlungen, wenn sie bloß beweisen, daß ihr Urheber es sich zur Maxime gemacht hat, andern in Kleinigkeiten Vergnügen zu verschaffen, und Mißvergnügen zu ersparen; nützlich sind sie, wenn sie andern merkliche Vortheile zuwenden, und solche Nachtheile von ihnen abwenden; sind aber solche Handlungen zugleich gefällig, sind sie uneigennützig,

ist die Uneigennützigkeit ungemein und ungewöhnlich, so heißen sie in ersten Falle schön, im zweyten verdienstlich, im dritten edel; und ihre Urheber gütig, wohlthätig, edelmüthig. Beweisen die wohlthätigen Handlungen viel Geisteskraft, viel moralische Stärke des Gemüths, so heißen sie groß, großmüthig, tapfer; beweisen sie endlich beyspiellose moralische Güte und Stärke, so heißen sie erhaben.

III.)

Rücksichten bey der Würdigung und Zurechnung der Thaten.

I.)

Rücksicht auf die Abhängigkeit der Handlung von der Freyheit.

Bei der Würdigung und Zurechnung muß vor allem gesehen werden, ob und in welchen Grade dasjenige frey, von der Freyheit abhängig sey, was gewürdigt oder zugerechnet werden soll. Was im Menschen nicht von der Willkühr und dem Entschlusse seines Willens abhängt, sondern Product der Natur oder des bloßen Glücks ist, das ist Junter aller Würdigung und Zurechnung, weil es weder Schuld noch Verdienst gründet. Diese Rücksicht ist aber sehr großen Schwierigkeiten unterworfen; weil das, was gegenwärtig unvermeidlich oder unviererstehlich ist, doch

ursprünglich von einem Entschlusse abhängig seyn kann; weil oft Glück von Verdienst, und Unglück von Schuld schwer zu unterscheiden ist; weil immer der Grad der individuellen Freyheit unbestimmlich ist.

2.)

Rücksicht auf die natürlichen Folgen der freyen Handlungen.

Dann muß bey der Würdigung und Zurechnung auf die natürlichen Folgen dessen, was gewürdigt oder zugerechnet werden soll, gesehen werden. Folgen der Handlungen sind es ursprünglich, warum diese nicht für gleichgültig, sondern für gut oder schlimm angesehen werden. Die Folgen der Handlungen sind vielerley; alle Können von mehr oder weniger Gewisheit, Fruchtbarkeit, Ausdehnung, und Dauer seyn. Weil es oft schwer oder gar unmöglich ist einzusehen, ob etwas, und was eine natürliche Folge gewisser Handlungen sey; so erhellet die Schwierigkeit dieser Urtheile. Bey vorübergehenden Verhältnissen, und in den Hinsichten des Politikers wird hauptsächlich auf Folgen der Handlungen für den äußern Zustand gesehen.

3.)

Rücksicht auf die Principien der Handlungen in dem Gemüthe.

Endlich muß auf die Handlungsprincipien d. i. auf die Maximen, Willensbeschaffenheiten und Triebe; denn

bern, aus welchen die Handlungen entspringen, gesehen werden. Diese Rücksicht ist weder unnatürlich noch unwichtig. Denn von jenen Principien hängt es ab; ob Handlungen mehr als einen bloß physischen Werth oder Unwerth haben; ob er moralisch, oder bloß pragmatisch sey; ob man von ihnen mehr oder weniger zu hoffen oder zu fürchten habe. Weil wir die Handlungsprincipien nur aus den Handlungsweisen erkennen können, welches doch sehr unsicher ist, indem einerley Handlungsweisen von sehr verschiedenen Triebfedern herrühren können; so erhellet die Schwierigkeit dieser Urtheile. Bey bleibenden Verhältnissen und in Hinsichten des Moralisten wird hauptsächlich auf die Handlungsprincipien und die Folgen der Handlungen für den innern Zustand gesehen.

II.

Regeln für die Bestimmung des Werthes, und des Verdienstes bey freyen Handlungen.

Um die Art, und den Grad der Güte bey einzelnen Handlungen zu bestimmen muß dreyerley beurtheilt werden.

I.)

Was ist durch die That jetzt gewirkt, und für die Zukunft gegründet worden?

Der Werth und das Verdienst der Handlungen und Anstalten, und der dabey zum Grunde liegenden Maximen

ximen, mit Hinsicht auf das Gute, was sie stiften, läßt drey bestimmtere, sich übereinander erhebende Arten zu, wobey es noch bestimmtere Arten- und Stufenunterschiede geben kann.

1). Sie sind von der untersten Art, wenn die Handlungen und Anstalten hauptsächlich nur vorübergehende Belustigungen, Unterhaltungen, und den äußern Wohlstand zur Absicht und Folge haben.

2). Sie sind schon von einer bessern und edlern Art, wenn diese nebst den Unterhaltungen selbst- und gemeinnützliche, körperliche und geistige Geschicklichkeiten zur Absicht und Folge haben.

3). Sie sind von der besten und edelsten Art, wenn sie zweckmäßige Bildung zum geselligen Leben, zur Tugend und Zufriedenheit in diesem Leben abzielen und bewirken.

II.)

Aus welcher Absicht, Maxime, Willensbeschaffenheit ist die gute Handlung geflossen?

Je schätzbarer und vortrefflicher diese sind, desto größer ist der Werth und das Verdienst dessen, was aus ihnen fließt.

1). In dieser Hinsicht haben die Handlungen und Anstalten den untersten Werth, die aus Temperamentsglüte, aus Gutherzigkeit, aus guter Gewohnheit

heit, ohne leitende Vorstellung innerer und äußerer Pflichten, vorgenommen werden.

2) Diejenigen Handlungen aber haben schon einen höheren Werth, die aus der zur Maxime gewordenen Ueberzeugung fließen: Daß gerecht und gemeinnützig handeln die größte Klugheit ist, und die Würde eines Staats = Welt = und Erdbürgers ausmacht.

3) Diejenigen Handlungen haben endlich den größten und edelsten Werth, die aus der zur Maxime gewordenen Achtung für das Sittengesetz, also aus wahrer Selbst = und Menschen-Achtung und Liebe, und aus Ehrfurcht und Liebe zu Gott unternommen werden.

III.)

Mit welcher Kraft ist die gute That vollbracht worden?

Je größere und edlere Kräfte der Handlende bey seinen Handlungen verwendet, desto größer und höher ist ihr Werth und sein Verdienst. Die Größe und der Adel der Kräfte wird theils aus ihrem Vorzuge, theils aus der Größe und Beschaffenheit ihrer Wirkungen, theils aus der Größe und Beschaffenheit der Hindernisse, die dabey überwunden werden mußten, bestimmt.

1). Richtiger Beobachtungs- und Untersuchungsgeist sind vorzüglichere Kräfte, als eine vorzügliche Dichtungskraft. Darum sind Historiker und Philosophen überhaupt schätzbarer und verdienstlicher als Dichter.

2) Die Sorge für die Reinigkeit der Sitten und der Religion ist überhaupt verdienstlicher, als die Sorge für den äußern Wohlstand, den literarischen und den Kriegs-Ruhm bey einer Nation.

3). Die moralische Stärke ist die größte und edelste Kraft des Menschen; sie wird bestimmt aus der Stärke der Naturhindernisse (der Sinnlichkeit) bey der Handlung, und aus der Schwäche der Aufforderung der Pflicht zu derselben.

III.

Regel für die Bestimmung des Unwerthys und der Verschuldung bey freyen Handlungen.

Vorbegriffe.

Thaten, es sey einzelne Handlungen oder Unterlassungen, die einer Pflicht entgegen sind, sind unerlaubt, und heißen Sünden, Uebertretungen. Sie sind widerrechtlich, ungerecht, wenn sie einer vollkommenen Pflicht entgegen und also Verletzungen sind. Unvorsätzliche Uebertretungen sind blosser Verschuldungen; vorsätzliche aber sind Bosheiten, Verbrechen.

Alle

Alle Uebertretungen, die die Schuldigkeit der Schadenshaltung erzeugen, und zur Strafe imputirt werden, heißen Verschuldungen.

I.)

Hauptmomente, um die Beschaffenheit und Größe der Uebertretungen zu bestimmen.

Um die Art und den Grad der Uebertretung zu bestimmen, muß dreyerley überhaupt erwogen werden.

1.)

Die Beschaffenheit der Absicht, aus welcher, und der Maxime, nach welcher unrecht gehandelt worden.

Diese können weniger oder mehr verwerflich und gefährlich seyn, so sind Leichtsin, Uebereilung, verirrter Ehrtrieb, Ehrgeiz, Geiz, Eigennutz, Eitelkeit, Nachsucht, Falschheit, Gewinnsucht, Herrschsucht u. d. gl. nicht gleich schändliche und fürchterliche Willensbeschaffenheiten.

2.)

Die Beschaffenheit des Willens, mit welchem die Uebertretung begangen worden.

Menschen handeln oft ohne Ueberlegung, im Affekte, durch ungesuchte Gelegenheit plötzlich überrascht,
durch

durch listige Verführung, durch eine außerordentliche Versuchung verleitet.

Aber sie handeln auch mit Ueberlegung, aus eigenem Antrieb und mit Entschlossenheit böse, indem sie sich zur bösen That vorbereiten, und sie mit Beharrlichkeit bey Hindernissen ausführen.

3.)

Die Beschaffenheit der Folgen der Uebertretung.

Bei den Folgen der bösen Handlungen ist auf die Dauer, auf den Umfang und auf die Wirksamkeit derselben zu sehen; ob sie vorübergehend oder bleibend; ob sie mehr oder weniger Personen treffen; ob sie mehr oder weniger wichtige Güter aufheben, und Uebel herbeiführen.

Resultat.

Die Uebertretungen sind nach der Beschaffenheit der Prinzipien und des Willens mehr oder weniger schändlich, und nach der Beschaffenheit ihrer Folgen mehr oder weniger schädlich. Die von den Stoikern behauptete Gleichheit derselben ist also insofern ein Grundirrtum

Ist es Pflicht, ist es Schuldigkeit, den verursachten Schaden zu ersetzen?

1.)
Grundsätze zur Bestimmung, wann diese Pflicht, diese Schuldigkeit statt habe.

Wer wider Pflicht, wider Schuldigkeit etwas thut, woraus dem Andern Schaden erwächst, ist verpflichtet, ist schuldig den Schaden zu ersetzen, weil er Urheber, weil er Ursach des Schadens ist, und die Folgen seiner Handlungen auf ihn fallen sollen. Wer also aus vermeidlicher Unwissenheit oder Irrthum, aus selbst zugezogener Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit, oder widerrechtlich etwas gethan oder unterlassen hat, woraus dem Andern Schaden entstanden ist, ist schuldig den Schaden zu ersetzen.

Wer aber nicht wider Pflicht, vielmehr mit äüßern Rechte oder gar aus Schuldigkeit etwas gethan hat, woraus dem Andern Schaden entstanden ist, ist nicht schuldig den Schaden zu ersetzen. Der Schade ist hier Zufall, muß also von dem getragen werden, den der Zufall getroffen hat. Wer also aus unvermeidlicher Unwissenheit oder Irrthum, aus schuldloser, physischer Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit, oder mit äüßern Rechte etwas gethan, wodurch dem Andern Nachtheil entstanden ist, hat nichts verschuldet.

2.)

Anwendung dieser Grundsätze auf einige bestimmtere Fälle.

Ob der im Affekt, Schlafwandel, in der Trunkenheit und Raserey verübte Schaden zu ersetzen sey, wird gestritten. Die es leugnen sagen, daß in diesen Zuständen Freyheit mangle, und der in ihnen verursachte Schade Zufall sey. Allein um etwas zuzurechnen, muß nicht bloß auf den gegenwärtigen, sondern auch auf den vergangenen Zustand des Handelnden gesehen werden.

Haben mehrere in Verbindung geschadet, so muß von den mehrern Mitschuldigen die Schadloshaltung gerade in dem Verhältnisse geschehen, als jeder geschadet hat. Können Einige von den Mitschuldigen nichts thun, so darf der Beschädigte die Uebrigen in solidum zur Schadloshaltung anhalten; weil sie Schuld haben, er aber ganz unschuldig ist, und es besser ist, daß der Halbschuldige als der ganz Unschuldige leide.

Dritter Abschnitt.

Grundsätze und Regeln zur Bestimmung dessen, was in Ansehung der Strafen recht sey.

Vorbericht.

Daß Zwang, Androhung und Zufügung
des

des Schmerzens, der Leiden, (Strafen) Mittel zu Vernunftzwecken sind, ist bereits gezeigt worden. Aber die Vernunft verwirft allen unnöthigen und zwecklosen Zwang und Schmerz. Derohalben sind Grundsätze und Regeln nothwendig, um zu bestimmen, was in Ansehung der Strafen überhaupt recht sey. Diese wichtige Lehre besteht aus Grundbegriffen, Grundsätzen und aus der Anwendung dieser Grundsätze auf die Zurechnung fremder Handlungen.

I.

Grundbegriffe.

I.)

Erdrterung des Grundbegriffs von Strafen.

Uebertretungen sind natur- und vernunftwidrige Aeußerungen des freyen Willens. Es ist also recht, wenn auf sie wie auf Ursachen, Leiden folgen. Und wenn es gewissen Subjekten daran liegt, daß gewisse Uebertretungen gesteuert werde; so sind sie auch genöthigt, durch Androhung zufälliger Leiden, die auf jene wie Fälle auf Regeln folgen, dieselben zu hindern; so wie diejenigen, denen es daran liegt, daß Andere mehr thun als ihre Schuldigkeit ist, genöthigt sind sie durch Verheißung zufälliger Güter, zu solchen verdienstlichen Handlungen anzutreiben. Jene

Uebel

Uebel sind Strafen, und diese Güter sind Belohnungen, und also verschieden von göttlicher Vergeltung, die auch bey Schuldigkeiten statt haben kann.

Strafen sind nämlich Uebel, Leiden, Schmerzen, die auf gewisse Uebertretungen wie Folgen, auf ihre Ursachen, und wie Fälle auf ihre Regeln, folgen; sie müssen wenn sie Strafen und nicht bloßes Unglück seyn sollen, wenigstens unbestimmt vorausgesehen werden können, um Motiv für den Willen zu seyn. Es ist aber nicht nothwendig, daß die Uebertretung z. B. die Unmäßigkeit, unmittelbar Schmerzen nach sich ziehe z. B. Krankheit, oder Neue erzeuge; es ist genug, wenn sie den Keim künftiger Schmerzen legt. Auch Entbehrungen, Beraubungen der Güter, die auf Uebertretungen folgen, sind Strafen.

II.)

Arten der Strafen. Nothwendigkeit positiver Strafen.

Die Strafen sind entweder natürliche, wenn sie aus der Natur der Uebertretungen, vermöge der allgemeinen Einrichtungen der Natur, erfolgen; oder positive, willkührliche, wenn sie durch Veranstaltung eines verständigen Wesens mit gewissen Uebertretungen zusammenhängen. Die Uebertretungen natürlicher Sittengesetze erzeugen nothwendig früher oder später Unzufriedenheit mit sich selbst, und schlimme Folgen für

den innern und äußern Zustand des Uebertreters. Das Daseyn natürlicher Strafen ist also ganz außer Zweifel.

Positive Strafen sind so nothwendig als positive Gesetze, deren äußere Sanktion sie ausmachen, wie an seinem Orte gezeigt worden ist. Sie sind nothwendig, theils wegen der Verderbtheit einiger, theils wegen der Schwachheit anderer Menschen, die gewissen Versuchungen zur Uebertretung gewisser Gesetze unterliegen würden, wenn sie nicht die daraufgesetzte Strafe zurückschielte. Sie sind aber eben so wenig wie positive Gesetze ganz willkürlich, denn sie müssen sich für die Thaten schicken, und insofern natürlich seyn.

III.)

Zwecke positiver Strafen.

Der Grundzweck der Strafen ist, damit gewissen Uebertretungen gesteuert werde. Denn weil Strafen Uebel sind, so können sie nur in der Collision, als kleinere Uebel des Leidens zur Verhütung größerer Uebel der Uebertretungen vernünftig, und folglich recht seyn. Und weil es nur dann recht ist härtere Mittel zu gebrauchen, wenn gelindere nicht fruchten, so müssen solche gelindere Mittel auch vorläufig gebraucht werden. Denn es ist gewiß, daß Strafen weder das einzige noch das hauptsächlichste Mittel sind den Uebertretungen zu steuern.

Unterricht, Erziehung, Entfernung der Veranlassungen und Gelegenheiten zu Uebertretungen, machen oft mehr und bessere Wirkung.

Um also dem Grundzwecke zu entsprechen, sollen Strafen insbesondere verhängt werden; damit der einzelne Mensch oder Uebertreter entweder die Neigung zur Uebertretung ablege, sich bessere, oder sie wenigstens zurückhalte und nicht zum Ausbruche kommen lasse; also die Uebertretung entweder ganz vermeide, oder sie wenigstens nicht wiederhole, davon also abgehalten werde; und damit der Zuschauer, den die ungestrafte Uebelthat zur Nachahmung reizen könnte, sie nicht nachahme, sondern davon abgeschreckt werde. Derselben sind Besserung, Abhaltung und Abschreckung die bestimmtern Zwecke der positiven Strafen, so wie sie es auch bey natürlichen Strafen sind.

II.

Grundsätze.

1.)

Grund des Strafrechts. Allgemeine Eigenschaften der Strafen.

Wenn es unter Menschen ein Recht gibt, positive Gesetze zu geben; so muß ihnen auch insofern das Recht zukommen, Strafen auf die Uebertretung derselben zu setzen, und über die wirklichen Uebertre-

ter derselben zu verhängen. Von der äußern menschlichen Gesetzgebung ist also das Recht zu strafen unzertrennlich, denn äußere Gesetze ohne Strafen würden gewöhnlich wegen der Verderbtheit einiger und der Schwachheit anderer Untergebenen wenig nützen.

Die Strafen aber, wo sie überhaupt nothwendig sind, müssen zweckmäßig, und folglich angemessen und gewiß seyn. Angemessen sind sie, wenn sie sich für die Thaten schicken, denen sie Einhalt thun sollten, und wenn sie in dem Gemüthe des Ueberlegenden die Oberhand über die Neigung und Versuchung behaupten können; gewiß sind sie, wenn sie unvermeidlich sind, wenn sie also an Verbrechern unnachsichtlich vollzogen werden, und mit Anstalten sie zu entdecken, verbunden sind.

II).

Allgemeiner Maßstab positiver Strafen.

Wenn dasjenige, wornach die Art und der Grad bey positiven Strafen überhaupt bestimmt werden soll, Maßstab derselben heißen kann; so kann ein solcher Maßstab der Strafen überhaupt nichts Anderes seyn, als die Beschaffenheit und der Grad der Schuld, der Verschuldung. Weil nun die Schuld und Strafwürdigkeit bey geschwidrigen Handlungen in deren Principien und Folgen besteht, so muß also bey der Bestimmung

nung der Beschaffenheit und Größe der Strafen auf diese zwey Momente der Schuld überhaupt gesehen werden.

Zu den Principien der Uebertretungen gehören die Triebfedern zu den gesetzwidrigen Handlungen, welchen Einhalt geschehen soll, welches aber nur dadurch geschehen kann, daß jenen Antrieben Einhalt geschieht, dieses kann nur durch eine gewisse Beschaffenheit und Größe der Strafen bewirkt werden. Und die schädlichen Folgen der Uebertretungen sind oft Motive des Uebertreters, und sie sind immer dasjenige, warum der Gesetzgeber gewissen Uebertretungen steuern will. Darum muß sich auch die Strafe nach der Beschaffenheit der Folgen derselben richten.

III.)

Hauptmomente bey den Principien und Folgen der Uebertretungen mit Hinsicht auf den Maßstab der Strafen.

Zu dieser Absicht muß bey den Handlungsprincipien gesehen werden, ob sie mehr oder weniger schändlich und fürchterlich, ob sie mehr oder weniger stark, tief und beharrlich sind. Bey den schädlichen Folgen muß auf deren Zuverlässigkeit, Extension, Intension und Protension gesehen werden.

Darum

Darum müssen die vorsätzlichen, überlegten, aus eigenem Antrieb unternommenen und wiederholten Uebertretungen überhaupt härter bestraft werden, als die entgegen gesetzten. Darum müssen Uebertretungen um so mehr zur Strafe zugerechnet werden, je schwächer bey denselben die subjektiven Hindernisse der Sinnlichkeit, und je stärker dabey die objektiven Hindernisse der Pflicht waren. Darum macht es auch einen Unterschied bey der Bestrafung, ob der Uebertreter mehr oder weniger gebildet sey, ob er mit ruhiger Ueberlegung und Vorbereitung, oder überrascht und im Affekt gesetzwidrig gehandelt hat.

Ueberhaupt darf es aber keine äußere Gesetzgebung in Ansehung der Uebertretungen bloß darauf ankommen lassen, ihnen einzig oder hauptsächlich durch Strafen steuern zu wollen; denn es giebt noch andere bey weitem bessere Mittel, die Uebertretungen zu hindern, nemlich die Verminderung der innern und äußern Ursachen und der entferntern Gründe derselben.

III.

Zurechnung und Bestrafung wegen fremder Handlungen.

I.)

Grund der Verschuldung bey fremden Uebelthaten.

Ungeachtet bey gewissen Uebertretungen ihre Urheber da, und ganz bekannt sind; so sind doch oft auch Andere da, die einen Grund enthalten, warum jene gesetzwidrig und strafwürdig gehandelt haben. Diese heißen Mitwirker, Theilnehmer; ihre Theilnehmung an fremden Uebertretungen macht sie zu Mitschuldigen, zu mittelbar Schuldigen; und die Nothwendigkeit, den Uebertretungen, bey welchen sie mitgewirkt haben, zu steuern, macht sie zu Strafwürdigen.

II.)

Arten der Mitwirkung bey fremden Thaten.

Man wirkt aber bey fremden Thaten entweder auf eine physische, oder auf eine psychologische (moralische Weise mit; und beydes geschieht entweder auf eine positive, oder negative Art. Nämlich es giebt erstlich solche, die durch Zwang, durch Hülfsleistung oder Hinderung und durch Stimmung des Körpers, oder durch Unterlassung
dieser

dieser Vermittlungen den Grund enthalten, warum Andere etwas thun oder unterlassen: es gibt aber zweytenß auch solche, die dadurch gewisse Thaten bey Andern veranlassen, daß sie die Gedanken von denselben, oder die Beweggründe dazu, bey ihnen erwecken, oder zu erwecken, oder die bereits erweckten zu schwächen, zu verdrängen unterlassen; also entweder auf eine positive Weise, nemlich durch Befehl, Rath, Einwilligung, Lob, Tadel, Verheißungen, Drohungen, Schmeicheleyen, durch Reden, Schriften, Gemälde, Beyspiele, gegebenes Aergerniß, welches von bloß genommenen ganz unterschieden ist; oder auf eine negative Weise, wenn sie schweigen, nicht widerlegen, nicht warnen, nicht offenbaren und durch Belehrung und Beyspiel zu erbauen unterlassen.

III.)

Grade der Verschuldung bey fremden Uebertretungen.

Die Theilnehmung bey fremden Uebelthaten bringt nicht bey allen Theilnehmern eine gleiche Verschuldung hervor. Um die Beschaffenheit und den Grad der Verschuldung bey den mittelbar Schuldigen zu bestimmen, muß auf drey Stücke gesehen werden; erstlich was sie zur fremden That beygetragen, ob die Urheber ohne sie weder hätten wirken können noch wollen, oder

oder ob sie zwar hätten wirken können aber nicht wollen, und umgekehrt endlich, ob sie ohne Mitwirker auch hätten wirken können, und wirklich gewirkt hätten; zweytens durch welche Handlungen, aus welchen Beweggründen, durch welche Vorbereitungen und Kunstgriffe sie Andere zur Uebelthat verleitet haben; drittens in welchem Verhältnisse sie zu den Verleiteten stehen. Wenn also im Ansehen Stehende, Gebildete, Bekannte bey ihren Untergebenen, bey einfältigen, leichtgläubigen Menschen, bey ihren Bekannten, Freunden, Anvertrauten unmoralische Gedanken und Thaten veranlassen; so haben sie mehr Schuld, als wenn Andere dieses thun.

Der allgemeinen praktischen Philosophie

zweyter Theil.

E u d ä m o n o l o g i e.

Vorbericht.

Der Wille, der die Quelle aller Sitten und freyen Handlungen ist, muß einen höchsten Zweck, und die Moralität, deren Sitz der Wille ist, muß einen letzten Effekt haben. Diese können nichts anderes seyn, als daß ihr Subjekt der Glückseligkeit fähig und würdig sey, und derselben endlich wirklich theilhaftig werde.

Das

Das System der Vernunftlehren von der Glückseligkeit macht die Eudämonologie aus. Diese ist also auch ein Theil der praktischen Elementarphilosophie als der gemeinschaftlichen Grundlage der Tugend = Rechts = und Staatslehre. Sie untersucht erstlich die Natur der innerlichen Glückseligkeit, und zweytenß die allgemeine negativen Bedingungen derselben, und kann auch Agathologie heißen.

Der Eudämonologie oder Agathologie

erstes Hauptstück.

Von der Natur der innerlichen Glückseligkeit.

Verzeichnung des Folgenden.

Um die Natur der innerlichen Glückseligkeit zu kennen, muß man erstlich ihr Grundwesen treffend charakterisiren, zweytenß ihre wahren Quellen auffuchen, endlich drittens den Werth der mancherley Güter und Vergnügungen bey der Gründung der Glückseligkeit richtig bestimmen,

Erster Abschnitt.

Erörterung des Grundwesens der Glückseligkeit,
als des höchsten subjektiven Guts des
Menschen.

I.

Man kommt in Ansehung der Grundbestandstücke
der menschlichen Glückseligkeit durchaus überein.

Der Schmerz ist an sich d. i. ohne Beziehung auf
seine Gründe und Folgen ein Uebel, und das Ver-
gnügen ist an sich gut. Aber mit Hinsicht auf Grün-
de und Folgen ist der Schmerz oft edel und wohlthätig,
und das Vergnügen oft schändlich und schädlich. Den
Schmerz und das Mißvergnügen mit seinen Ursachen
abzuhalten, und Vergnügen mit seinen Ursachen zu er-
langen, wenn nicht jener in seinen Gründen und Folgen
wohlthätig, und dieses in denselben schädlich ist, ist der
unverkennbarste Trieb des menschlichen Gemüths, und
die Nothwendigkeit, alle seine Wünsche, Strebungen
und Bemühungen dahin zu richten, ist das unverän-
derlichste Gesetz desselben. Diese lassen die Bestim-
mung und den Zweck des menschlichen Daseyns nicht
lange verkennen, nemlich die Bestimmung zu dem Zu-
stande eines wahren, und durch seine ganze Dauer
wenn

wenn nicht ganz ununterbrochenen, so doch überwiegenden Wohlseyns, zu dem Zustande einer solchen Zufriedenheit und Freude. Dieser Zustand ist Glückseligkeit, und ist das höchste subjektive Gut des Menschen, weil er über diesen Zustand außer seiner Dauer und Zunahme nichts weiter zu wünschen hat.

I.)

Allgemein anerkannte, und doch oft mißkannte Grundbestandstücke der Glückseligkeit sind Zufriedenheit und Freude.

Der Mensch als ein empfindendes und vernünftiges Wesen wünscht und sucht ohne Unterlaß, frey von Schmerzen, zufrieden und vergnügt, froh d. i. glücklich zu seyn. Zufriedenheit und Freude sind die allgemein anerkannten, aber selten recht verstandenen Grundelemente eines glückseligen Lebens. Zufrieden ist derjenige, der in seinem Zustande nichts findet, worüber er sich sehr grämen, was ihn sehr beunruhigen müßte, in dessen Zustande also die Vollkommenheiten über die Unvollkommenheiten das Uebergewicht haben. Die Zufriedenheit ist also oft nur scheinbar, und eitel, falsch, weil man bey einigem Nachdenken vieles in seinem Zustande entdecken würde, was Gram, Mißmuth, Neue, Besorgnisse verursachen müßte. Vergnügt, froh ist derjenige, der

sich

sich bewußt ist, daß das Schlimme seines Zustandes merklich ab- und das Gute desselben merklich zunimmt, der sich bewußt ist, daß er das verrichtet, daß ihm solches widerfährt, was ihn mit lebhafter Lust und Hoffnung erfüllt, ohne daß er besorgen darf, daß Schmerz, daß Traurigkeit darauf folgen werde.

II.

Ob die Zufriedenheit eines endlichen moralischen Wesens ganz rein und vollendet seyn kann.

Derjenige kann nicht glücklich seyn, in dessen Leben die Gefühle der Zufriedenheit und des Vergnügens selten, oder auch nur nicht häufiger sind, als die Gefühle des Grams, des Mißmuths, des Schmerzens. Jedoch kann zur Glückseligkeit eines endlichen moralischen Wesens, wie der Mensch ist, nicht gefordert werden, daß seine Zufriedenheit ganz rein, und keiner weitem Zunahme fähig sey. Leiden wecken und spornen den Thätigkeitstrieb, sie beleben, schärfen die übrigen, und nachfolgende Vergnügungen, und das Genießungsvermögen. Die absolute Zufriedenheit mit seinem Wohlverhalten und Wohlbefinden ist bey einem solchen Wesen unmöglich. Sie wäre das Ende alles Wünschens und Fortschreitens, also Stillstand aller Triebfedern der Thätig-

tigkeit. Alle Zufriedenheit des Menschen kann nicht komparativ seyn, indem er seinen Charakter, sein Verhalten, sein Loos, sein Schicksal mit jenem von Andern, oder mit dem seinigen in der Vergangenheit vergleicht.

II.

Nicht eben so übereinstimmig ist man in Ansehung dessen, was allernächst jene Grundbedürfnisse zu bewirken geschickt sey?

Die Behauptungen der Philosophen sind äußerst verschieden, wenn die Frage entsteht, was dasjenige sey, worauf allernächst dauerhafte Zufriedenheit, und Freude des Menschen beruhen könne, was durch seine Natur vermögend sey jenen Zustand allernächst oder hauptsächlich zu bewirken. Weil das, was ein moralisches Wesen allernächst auf eine dauerhafte Weise zufrieden und froh zu machen geschickt ist, das Ziel und die Grenze seiner Wünsche und Bemühungen ist, so kann es mit Recht das höchste Gut genannt werden. Dieses Gut muß er also kennen.

I.)

Die Meinungen über das höchste Gut des Menschen sind sehr abweichend.

Die Meinungen über das höchste Gut waren unter den Philosophen von jeher sehr abweichend, und die Untersuchungen darüber sehr berühmte. Die Stoi-

fer setzten das höchste Gut des Menschen ausschließ-
 lich in die Moralität, in die moralische Güte seines
 Willens. Sie trieben ihre Behauptung so weit, daß
 sie auffer der Tugend, und deren Zweigen und Früch-
 ten alles Uebrige nur wünschenswerth und vortheil-
 haft, aber kein Gut nennen wollten. Andere nah-
 men bey der Bestimmung des höchsten Guts keine
 Rücksicht auf das honestum, indem sie jenes entwe-
 der bloß in das körperliche Vergnügen, oder in das
 bloße Freysenn von Leiden, oder in die Befriedigung
 der natürlichen Triebe und Bedürfnisse setzten. Die
 Peripatetiker sahen die Tugend für das Wesentliche,
 den äußern Wohlstand aber für das Natürliche bey
 dem glückseligen Leben an.

II.)

Wenn Glückseligkeit die Bestimmung aller Mens-
 chen ist, so muß das höchste Gut in ihrer
 Gewalt stehen.

Wenn die Glückseligkeit die Bestimmung aller
 Menschen ist, wie es allgemein anerkannt wird, so
 muß das höchste Gut, d. i. dasjenige wodurch al-
 lernächst der Zustand einer dauerhaften Zufriedenheit
 und Freude d. i. Glückseligkeit bewirkt werden könne
 in der Gewalt aller Menschen stehen, es muß durch
 ihren freyen Willen erreichbar seyn oder vielmehr in
 diesem selbst seine Quelle und seinen Sitz haben. Dem-
 nur

nur dieser macht die eigentliche Vermögenheit, die Macht des Menschen aus. Es kann also das höchste Gut nichts anders seyn, als eine Beschaffenheit seines Willens, welche einer immerwährenden Zunahme fähig ist. Diese Beschaffenheit ist die moralische Güte desselben. Nur bey einer solchen Beschaffenheit des Willens kann die Gewißheit statt haben, daß man nicht nur jetzt zufrieden und vergnügt sey, sondern daß man auch die Quelle davon in sich selbst habe, und diese nicht verstreuen könne. Eine Beschaffenheit, ein Zustand des Menschen, bey welchem nach einiger Ueberlegung der Mangel, oder das Widerspiel dieser Gewißheit sich offenbaret, ist nicht Glückseligkeit, ist vielmehr, so reich an äußern Vorzügen und Gütern er seyn mag, wahres Elend.

III.

Ob die Glückseligkeit des Menschen mehr in seinem Innern oder in seinem Außern gegründet sey?

Soll der Mensch glücklich seyn, und mit Recht so heißen, so muß er das besitzen, so muß das zu seinem Zustande gehören, was ihm dauerhafte Zufriedenheit und Freude gewähren kann. Aber was ist nun dieses, gehört es zu seinem innern oder zu seinem äußern Zustande, muß er Talent, ausgebreitete Kenntnisse, Ansehen, Macht, Reichthum besitzen,
also

also ein Glücklicher seyn, was nicht in seiner Gewalt steht, was nicht von seinem Willen und Verhalten abhängt, was nicht allen Menschen hienieden zu Theil werden, also nicht allgemeine Bestimmung derselben seyn kann, oder kommt es in jener Hinsicht bey ihm hauptsächlich auf seine Denkart, auf seinen Charakter an, muß er also ein Rechtshaffener, Tugendhafter seyn, der die moralische, die tugendhafte Lebensweise kennt, und befolgt, und ihr alles Uebrige im Leben unterordnet, was er ohne viel Talent und Wissenschaft, ohne Ansehen, Reichthum und Macht seyn kann, was von seinem Willen abhängt, was also von allen Menschen errungen werden kann?

I.)

Glück ist nicht Glückseligkeit.

Ungemeine Geistesgaben, weitläufige Kenntnisse, Ansehen, hohe Geburt, Macht, Reichthum, gründen für sich keine dauerhafte, und sich immer vermehrende Zufriedenheit: diese Vorzüge gewähren ihrem Besitzer für sich keinen absoluten Werth, keine Würde, keine frohen Aussichten in die Zukunft; und man kann bey dem Besitze derselben ein Thor, ein Sklave der Sinnlichkeit, ein Nichtswürdiger, ein Lasterhafter seyn, und die Folgen davon theils schon wirklich fühlen, theils besorgen, wenigstens zu besorgen haben. Menschen, die jene Vorzüge besitzen, zeichnen

sich nicht immer als Zufriedene und Frohe aus; indessen Menschen von gemeinen Fähigkeiten, Kenntnissen und Glücksumständen, wenn sie eine moralische Denkart besitzen, und sie durch ihre Lebensweise befolgen, eine Zufriedenheit und Heiterkeit des Gemüthes beweisen, um welche sie von jenen Glücklichen selbst beneidet werden; sie besitzen einen Werth, um dessen Willen sie selbst von jenen Glücklichen geachtet, und wahrhaft glücklich gepriesen werden.

II.)

Jedoch ist Glücklichkeit mit der innern Glückseligkeit weder unverträglich, noch dabey ganz gleichgültig.

Obschon aber nicht behauptet werden kann, daß das Glück die Quelle wahrer Zufriedenheit, oder der nothwendige Gefährte der Tugend sey; so kann doch auch nicht behauptet werden, daß Glücklichkeit mit der wahren Glückseligkeit, deren Grundquelle die Tugend ist, entweder unverträglich, oder doch dabey ganz gleichgültig sey; daß die Tugend allein zum glückseligen Leben vollkommen zureiche; daß die innere Zufriedenheit des Tugendhaften weder durch Glück vermehrt, noch durch Widerwärtigkeit vermindert werden könne. Sehr Glückliche waren oft auch der Tugend ganz ergeben, und haben durch vernünftigen Gebrauch ihres Glücks die Wirksamkeit ihrer Tugend,

und

und sofort die Quelle ihrer Zufriedenheit erweitert. Unter drey Menschen von gleich glücklichen Umständen ist das Wohlbefinden des Tugendhaften größer und edler, als das des Tugendlosen und des Lasterhaften.

III.)

Darf man hienieden unmittelbar nach Glückseligkeit streben. Unvollkommenheit der irdischen Glückseligkeit.

Indessen ist das unmittelbare Streben nach Glückseligkeit nicht zu billigen, denn es ist dasselbe hienieden nicht Bestimmung des Menschen; man muß suchen der Glückseligkeit würdig zu seyn, sich also der moralischen Lebensweise befleißigen. Durch diese muß die Befriedigung unserer vernünftigen, mit der Tugend verträglichen Wünsche entweder von selbst erfolgen, oder durch Klugheit befördert werden; und geschieht dieses doch nicht, sind Widerwärtigkeiten unser Loos; so haben wir in der Tugend Gründe uns darüber zu beruhigen.

Die Glückseligkeit kann hienieden bey keinem Menschen ganz rein, ganz vollkommen, ganz ungetrübt seyn; vielmehr ist dabey Mischung und Wechsel des Guten und Widrigen unvermeidlich. Derothalben muß bey der Beurtheilung der menschlichen Glückseligkeit weder auf die Anzahl der Genießungen

und Leiden, noch auch auf ihr Uebergewicht in kürzern oder längern Perioden gesehen werden. Viele Leiden können durch ein einziges Gut, welches sie gründen, und viele Genießungen können durch ein Uebel, welches sie vorbereiteten, ganz überwogen und verdunkelt werden. Auf eine Reihe leidenvoller Jahre kann ein sehr frohes Leben folgen, so wie hinwiederum eine Reihe Jahre von sinnlichen Vergnügungen eine längere Reihe Jahre von Leiden und Büßungen herbey führen kann. Bey der Glückseligkeit muß also auf die Totalität unsers Daseyns gesehen werden. Freuden und Güter, die in dieser das Uebergewicht ausmachen können, müssen hauptsächlich; und dann erst die übrigen gesucht werden, insofern sie jen nicht aufheben oder vermindern.

Zweyter Abschnitt.

Auffuchung der Quellen der Glückseligkeit.

Die Grunderfordernisse der Glückseligkeit des Menschen d. i. seiner festen, innern Zufriedenheit sind die Zufriedenheit mit sich selbst, die Zufriedenheit mit seinem Schicksale, und die herrschende Geistesheiterkeit, oder das stets fröhliche Herz. Was nun diese zu erzeugen geschieht ist, kann mit Recht Quelle der menschlichen Glückseligkeit heißen.

I.

Quellen der Zufriedenheit mit sich selbst.

Das Einzige, womit der Mensch, als ein moralisches Wesen, allen Schicksalen trotzen kann, ist seine Zufriedenheit mit sich selbst, die ihm nur das gute Gewissen gewähren kann. *Iustum, et tenacem propositi virum etc.* Diese Zufriedenheit mit dem guten Gewissen, dessen Frucht sie ist, ist theils negativ, theils positiv.

D.

Negative Zufriedenheit mit sich selbst. *Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.*

Zufrieden mit sich selbst ist schon derjenige, den kein böses Gewissen foltert. Bey dem Bewußtseyn schändlicher Handlungsmaximen und verabscheuungswürdiger Thaten ist kein ruhiger, inniger Genuß der Glücksgüter möglich. Zeichen der Achtung und Liebe sind dem Manne von bösen Gewissen Vorwürfe, zweydeutige Mienen und Reden sind ihm Anklagen, beobachtende Blicke sind ihm Folter, gegen die oft selbst das Geständniß der Schuld eine Erleichterung ist. Majestätische Naturerscheinungen sind ihm schreckliche Vorbothen des göttlichen Gerichts, selbst unverschuldete Leiden fühlt er wie göttliche Strafen. Der Nichtswürdige verachtet sich selbst, er ist sich bewußt,

wußt, daß er ein Gegenstand des Abscheus des Herzenklindigen ist, und Furcht vor der Zukunft foltert ihn.

II.)

Positive Zufriedenheit mit sich selbst. *Mens conscia recti.*

Beym guten Gewissen, beym festen Bewußtseyn, daß man das Sittengesetz als eine unverbrüchliche Maxime befolgt, daß man die durch dasselbe bestimmten Pflichten aus Achtung für dasselbe und für seinen Urheber gegen alle Versuchungen erfüllt, genießt man auch in der Niedrigkeit, in der Armuth und im Unglücke wahre Gemüthsruhe, man ist für physische Leiden weniger empfindlich, man hat die gegründetste Beruhigung in Ansehung begangener Fehltritte, man hat eine frohe Aussicht in Ansehung künftiger Schicksale, es sey in diesem, oder wenigstens im künftigen Leben.

II.

Quellen der Zufriedenheit mit seinem Schicksale.

Aus der Zufriedenheit mit sich selbst, deren der Tugendhafte genießt, entsteht nothwendig die Zufriedenheit mit seinem Schicksale und die Unerschütterlichkeit in demselben. Der Tugendhafte weiß, daß äußere Vorzüge und Güter ohne moralische Güte nichts oder wenig, und nicht lange nützen, und daß Unfälle des Lebens bey dem.

dem Besitze derselben nichts oder wenig, und nicht lange schaden. Weßwegen sein Gemüth kein Gram, kein Mißmuth, keine Begierde zu haben, und keine Furcht zu verlieren beherrscht. Die Glücksgüter und ihre Besitzer verachtet und beneidet er nicht; aber er bewundert sie auch nicht d. i. er glaubt nicht, daß der Besitz oder Mangel derselben Hauptsache bey dem Werth oder Unwerth, bey der Glückseligkeit oder dem Elend des Menschen sey; nie verwünscht er also sein Schicksal, er hat Mittel, die Uebel der Armuth und Niedrigkeit sich erträglich zu machen, er hat Kraft und Muth das härteste Schicksal zu ertragen. Darin besteht die Zufriedenheit mit seinem Schicksale. Die subjektiven Gründe derselben sind:

I.)

Die Religion.

Religion ist der feste und wirksame Glaube an eine moralische Weltregierung; also der Glaube, daß Gott über alles waltet und alles lenkt, daß die moralischen Wesen unsterblich sind, daß deren irdisches Leben nur eine Erziehungsanstalt ist, daß es wesentliche, und zufällige Theile der Glückseligkeit giebt, und jene von der Tugend nicht getrennt werden können. Sie gewährt also auch in der Armuth, im niedrigen Stande und im Unglücke hinlängliche Beruhigungsgründe.

II.)

II.)

Die Begnügbarkeit.

Wer die äußern Güter, in Hinsicht auf seine als eines moralischen Wesens Würde und Glückseligkeit, nicht für wichtiger hält als sie sind, wird sie nicht unmäßig wünschen, er wird die überflüssigen Bedürfnisse verhüten, und sich von ihnen entwöhnen. Je mäßiger die Wünsche eines Menschen sind, je weniger Bedürfnisse er hat; desto zufriedener ist er mit seinem Schicksale, und im entgegengesetzten Falle, desto unzufriedener. Was man ohne Nachtheil seiner Gesundheit und berufsmäßigen Thätigkeit entbehren kann, ist eingebildetes, wenigstens nur hypothetisches Bedürfnis. Begnügbarkeit ist also ein Grund der Zufriedenheit mit seinem Schicksale.

III.)

Die Kunst zu genießen.

Die Kunst zu genießen ist die Wissenschaft und die Bereitwilligkeit, sich alle Genießungen zu versagen, auf welche früher oder später Reue folgt, welche das Genießungsvermögen bald schwächen oder tödten. Die Vergnügungen, die den Körper stark angreifen, schwächen ihn auch sehr, denn die Erfahrung lehret, daß der Mensch leichter schwere körperliche Arbeiten, wenn er sonst mäßig lebt, als starke körperliche

liche

liche Vergnügungen erträgt. Um das Genießungsvermögen immer lebendig zu erhalten, muß man nicht von starken Vergnügungen anfangen, weil diese dann gegen kleinere gleichgültig machen; man muß vielmehr die Vergnügungen sich karglich zumessen, um sie immer schmackhaft zu finden, um immer höher steigen zu können. Es ist besser immer mehr im Prospekt als hinter sich zu haben.

III.

Quellen der herrschenden Geistesheiterkeit.

Die selige Stimmung des Geistes und Gemüths in einem Menschen leicht Anlässe und Gegenstände der Freude und des Frohsyns zu finden, heißt herrschende Geistesheiterkeit, oder stets fröhliches Herz. Soll sie Statt haben, so muß man sich gewöhnen, bey glücklichen und unglücklichen Erzeugnissen nicht aus der Fassung gebracht zu werden um vernünftig besorgen oder hoffen zu können; man muß sich hüten, damit man sich nicht gewöhne überall leichter das Schlimme als das Gute zu bemerken, zu vermuthen und aufzusuchen, woraus herrschende Stimmung zum Gram und Mißmuth, die gerade das Widerspiel des stets fröhlichen Herzens ist, entsteht. Die Gesundheit der Seele und des Leibes sind die Bedingungen des stets fröhlichen Herzens.

I.)

Nothwendigkeit der Gesundheit der Seele zur herrschenden Geistesheiterkeit.

Stehen die Sinne, die Phantasie, das Gefühls-Begehrungs- und Willensvermögen in einem solchen Verhältnisse zum Verstande, und zur Vernunft, daß Erkenntniß und Ausübung des Wahren, und Guten ungehindert vor sich gehen können, daß also der Geist nicht von Sinnen, und Phantasie, und das Gemüth nicht von Affekten, und Leidenschaften beherrscht werden, so hat Gesundheit der Seele (*mens sana*) statt. Ohne stumpf zu seyn, ist also der Geist heiter, und das Gemüth ruhig, gelassen; ist also immer zur Freude gestimmt.

II.)

Nothwendigkeit der Gesundheit des Körpers zu einem stets fröhlichen Herzen.

Zur Gesundheit der Seele wird also erfordert, daß die Geistes- und Gemüthskräfte in ihrer natürlichen Coordination und Subordination entwickelt und gelübt werden, damit eine Harmonie ihrer Wirkungen entstehe, in welcher die höhern Kräfte herrschen, und die niedern dienen. Zur Gesundheit der Seele wird also auch Gesundheit des Leibes erfordert. (*Mens sana in corpore sano*). In einem schwachen, ungesunden Körper sind
Ein-

Siune, Phantasie, Gefühls- und Begehrungsvermögen schwach oder überspannt, der Geist ist stumpf, träge, das Gemüth verdrossen und furchtsam, es mangelt also jene Munterkeit und Freyheit, die zur Beurtheilung des logischen, moralischen und pragmatischen Werths erfordert wird.

Dritter Abschnitt.

Würdigung der Güter, und Vergnügungen in Ansehung der Glückseligkeit.

Ohne Güter und Vergnügungen kann Glückseligkeit nicht seyn. Aber nicht jedes davon trägt etwas oder gleichviel dazu bey. Unrichtige Würdigung derselben, Unkunde der bessern und vorzüglichern darunter, ist der Grund der moralischen Unordnung bey den Bemühungen um die Glückseligkeit und des Verfehlers derselben.

I.

Grundsätze die Güter und Vergnügungen überhaupt zu würdigen.

Der Werth der Güter und Vergnügen besteht in ihrem Beytrage zur Gründung und Beförderung der Glückseligkeit. Bey der Bestimmung desselben muß also auf ihre Quellen und Gattungen gesehen werden.

Quellen und Gattungen der Güter.

Ein Gut heißt alles, wodurch etwas vollkommen, gefallend, oder wenigstens vollkommener, gefallender gemacht werden kann. Dasjenige, wovon das Widerspiel gilt, ist ein Uebel. Die Vorzüge, und Güter sind mit Hinsicht auf ihre Quelle und Sitz entweder jene des Körpers als Leben, Gesundheit, Stärke, Schönheit u. d. gl., oder jene der Seele, zu welchen die verschiedenen Vorzüge und Vollkommenheiten des Geistes, und die verschiedenen guten Sitten, oder tugendhaften Willensbeschaffenheiten, die aus der moralischen Güte des Willens hervorgehen, oder endlich jene des äußern Zustandes, zu welchen hauptsächlich Ehre, Macht, Reichthum gehören.

Alle Güter und Vorzüge sind aber erstlich entweder wahr, haben einen eigenen, einen immerwährenden Werth, sind keinem Zufalle keinem Mißbrauche ausgesetzt; oder nur Scheingüter, Güter, deren Werth nur auf Meinungen und Vorurtheilen der Menschen beruht, die Unfällen und Mißbräuchen ausgesetzt sind. Zweytens sind sie entweder absolute Güter, weil sie immer und überall nützen, und den Mangel oder Verlust anderer Güter erträglich machen; oder nur relative, die nur bey gewissen Beschaffenheiten und Umständen brauchbar sind. Drittens endlich sind sie entweder solche, die in unserer Gewalt sind, die
nicht

nicht nur dem Besitzer, sondern auch andern nützen, und nicht nur von Leiden frey halten, sondern auch Genießungen gewähren; oder von entgegengesetzter Art.

II).

Quellen und Gattungen der Freuden.

Auch Lust, Vergnügen, Freude, die aus dem Bewußtseyn entspringen, daß etwas, was zu unserm Zustande gehört, was uns wiederfährt ein Gut, eine Vollkommenheit ist (das Widerspiel gilt von Unlust, Schmerzen, Mißvergnügen) sind mit Hinsicht auf Sitz und Quelle entweder im Körper, oder in der Seele gegründet. Diese sind entweder Vergnügen des Geistes, also theils ästhetische Vergnügen, Vergnügen des Geschmacks, d. i. Vergnügen an dem Schönen und demjenigen, was mit dem Schönen verwandt ist, theils intellektuale Vergnügen, Vergnügen des Verstandes d. i. Vergnügen an dem Wahren, und an dem, was mit diesem verwandt ist, oder die des Gemüths und Willens, wohin die sympatetischen und moralischen Freuden gehören. Der Irrthum derjenigen fällt auf, welche behaupten, das alles Vergnügen durch körperliche Reize vermittelt werde.

Die Vergnügen sind dem Gehalte und Grade nach verschieden. Bey ihrer Schätzung muß gesehen werden, erstlich: ob sie mehr oder weniger dauerhaft
und

und fruchtbar, zweytens ob sie mehr oder weniger lebhaft, rein, wohlfeil, köstlich sind. Hefstige Freuden können nur kürzer, sanfte aber anhaltender seyn. Es gibt Vergnügen, die vor, in und nach dem Genuße wohlthun, und andere, die in allen diesen Punkten beunruhigen, die sich abnußen, und unschmackhaft werden, die das Genießungsvermögen schwächen, und geblüßt werden müssen. Drittens ob sie der Humanität, oder Animalität d. i. dem Menschen als moralischen, oder als Naturwesen angehören. Nur die erstern haben Würde und sind edle Vergnügen, heilsam aber sind auch die letztern.

II.

Grundsätze, die besondern Arten der Güter und Vergnügungen zu würdigen.

1).

Güter des Körpers, und äußern Zustandes.

Leben, hohes Alter, Tod werden insgemein für größere Güter, oder Uebel gehalten, als sie wirklich sind. Der Werth des Lebens besteht weder in seiner Glückseligkeit, noch Länge; sondern in seiner Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze. Darum muß man sich verwundern, warum sich wenige um die Wissenschaft und Kunst des Lebens bekümmern, viele

über

über die Schwierigkeit derselben, oder über die Kürze des Lebens klagen, oder meinen, daß Menschen in Geschäften wenig ihr Leben genießen. Das glücklichste Alter ist mit vielen und großen Beschwerden verbunden, besonders wenn es Fehler des Charakters hervorbringt. Der größte Trost im hohen Alter ist die Erinnerung, daß man sein kräftigeres Leben recht geführt und genossen hat. Der Tod ist nicht die Grenze unsers ganzen Daseyns. Die Natur eröffnet durch denselben die Pforte zu einem andern Leben, die sie aber zu erbrechen verbiethet. Es ist viel leichter den Tod zu verachten, oder sich leichtsinnig und ungeduldig in denselben zu stürzen, als ihn ruhig zu erwarten, und standhaft auszustehen. Nur wahre Religion kann machen, daß wir den Tod nicht fürchten, wesswegen man sich mit Religionsgründen gegen die Schrecken des Todes waffnen muß, wenn auch die Umstände desselben die Wirksamkeit jener Trostgründe etwas schwächen mögen.

Unter allen äußern Gütern, die vielen Unfällen ausgesetzt sind, und viele Anlässe und Reize zum Unrechte mit sich führen, wird keines so offenbar überschätzt als Reichthum, Macht und Ruhm. Dieser Irrthum ist der Menschheit ungemein schädlich. Derohalben ist es nothwendig, daß man ihm steure, und der Jugend den Schein und Zauber aufdecke, wodurch sie die Augen der Menschen so sehr zu blenden geschickt sind. Große Reichthümer und Macht

machen ihre Besitzer, wenn ihnen gewisse Güter des Geistes und Gemüths mangeln, viel öfter unglücklich, als mit sich und ihrem Schicksale zufrieden. Die eitlen Freuden, die sie gewähren, sind oft mit sehr peinlichen Leiden verbunden. Wahre Glückseligkeit kann nicht auf ihnen beruhen, weil sie so wenigen Menschen zukommen können. Es beruht auf Unwissenheit und Irrthum, und nicht auf einem Natururtheil und richtiger Erkenntniß der Sache, wenn die meisten Menschen eher diejenigen glücklich preisen, die das Entbehrliche besitzen und genießen, als diejenigen, denen das Nothwendige und Nützliche zureicht. Keine Leidenschaft beunruhigt das Gemüth mehr, und verderbet es leichter und häßlicher, als die Ruhmsucht. Liebe und Achtung derjenigen, unter welchen wir leben und handeln, soll uns mehr werth seyn, als der ausgebreitetste Ruhm unter den Auswärtigen.

II.)

Güter des Geistes, des Gemüths und des moralischen Charakters.

Auch bey den ungemeinsten Geistesgaben und Vollkommenheiten muß man den scheinbaren, und den wahren Werth unterscheiden. Ohne richtigen Verstand, durch den wir richtige Begriffe und Regeln von dem Werthe der Güter und Freuden bilden, und ohne richtige Urtheilskraft und Vernunft, wodurch wir

wir jene Begriffe und Regeln verknüpfen und anwenden, genießen wir das übrige Gute entweder gar nicht, oder missbrauchen es gar. Aber die fruchtbarste und originalste Dichtungsgabe, der bewunderungswürdigste Witz und Scharfsinn, die seltenste Vernunft, die tief in das Gewebe der Gründe und Folgen eindringt, die weitläufigste Gelehrsamkeit, und das glücklichste Kunsttalent haben oft mehr scheinbaren als realen Werth, wenn sie nämlich nur auf Gewinn und Ruhm ihrer Besitzer gerichtet sind, und die Moralität nicht befördern, sondern ihr entgegen wirken.

Durch die Sympathie unsers Gemüths geschieht es, daß wir nicht nur eigene Güter genießen, sondern daß wir uns auch freuen, wenn wir Zuschauer des fremden Glücks sind, oder Nachrichten davon erhalten. Zwar führt sie uns auch viele Schmerzen zu, sie macht uns Leiden, d. i. mit andern leiden, welches man Mitleiden nennt; sie erweitert also sehr das Feld unsrer Leiden: allein der Schmerz unsers Mitleidens ist nicht so bitter als derjenige, den eigene Unfälle verursachen, er führt mancherley Vorstellungen mit sich, die ihn zum seligen Gefühle machen, worunter diejenige die vorzüglichste ist, daß Mitleiden dem Leiden dem Leidenden seinen Schmerzen erleichtert.

Der freye Wille ist der Sitz und die Quelle der Sitten und Handlungen eines Menschen, also seines Charakters. Die moralische Güte des Willens und

Charakters besteht] in der absichtlichen Uebereinstimmung desselben mit dem Sittengesetze, und macht die Tugend subjektiv betrachtet aus, welche sich durch gute Sitten und Thaten, die man objektive, angewandte Tugenden nennt, wie durch Früchte äußert. Die Tugend ist die größte Würde und Fierde des Menschen, und die Quelle der wahren Glückseligkeit, die allen Menschen offen steht; (*Licet esse beatis*) sie ist nur Quelle von Freuden und Hoffnungen, und enthält keinen Grund von Schmerzen und Besorgnissen; sie schließt keine Art unserer Natur angemessener Vergnügungen aus, sondern mäßigt, reinigt und veredelt den Genuß derselben. Sie ist also das Einzige, was zum wahrhaft glückseligen Leben führt. *Semita certe tranquillæ per virtutem patet unica vitæ.*

Der Eudamologie oder Agathologie

zweytes Hauptstück.

Von den Bedingungen der Glückseligkeit.

Uebergang und Verzeichnung des Folgenden.

So wie das Rechtverhalten die Grundlage der menschlichen Glückseligkeit ist, so sind die Beherrschung des Gemüths und Klugheit, die Beherrscherin des Glücks, Bedingungen derselben; ohne die-

diese, oder bey ihrem Widerspiel kann die Glückseligkeit nicht Statt haben.

Erster Abschnitt.

Von der Beherrschung des Gemüths.

Erste Abtheilung.

Von der Beherrschung seiner selbst.

Der Mensch muß vor allem Meister und Herr über sich selbst seyn. Ohne Herrschaft über sich selbst ist er entweder ein Thor; der unter allerley Anlässen, oder aus Schwachheit und im Affekte, wider seine Maxime, unrecht handelt; oder ein Nachloser, der aus Maxime, aus Vorsatz unrecht thut. Die Gewalt des Menschen über sich selbst besteht in seiner moralischen Freyheit, die erworben werden muß, und durch welche der Mensch alles verhlütet, unterdrückt, schwächt, ablegt, was ihn bey der Erkenntniß und Ausübung des wahrhaft Guten hindern kann. Derohalben fordert die Gewalt über sich selbst Beherrschung der Sinne und Phantasie, und dann der Bewegungen und Neigungen des Gemüths, damit erstere nicht die Beurtheilung und Wahl der Dinge bestimmen, und letztere nicht in Affekten und Leidenschaften ausarten.

Von der Beherrschung der Sinne und der Phantasie.

Wir sind von Natur so eingerichtet, daß uns dasjenige sehr anzieht, was unsern Sinnen angenehm ist; dasjenige aber uns mit Abscheu erfüllt, was ihnen widerlich und beschwerlich ist. Aber was die Sinne vorübergehend sehr belustigt, zieht oft die empfindlichsten Schmerzen nach sich; und was ihnen vorübergehende sehr peinliche Beschwerden macht, verschafft ihnen oft in der Folge die köstlichsten Früchte. Diejenigen, die sich also durch sinnliche Wohl- und Schmerzgefühle bey der Wahl der Dinge leiten lassen, werden oft sehr misleitet, weil sie Schein-Güter und Uebel für wahre Güter oder Uebel halten. Die Phantasie fasset die Bilder dieser falschen Güter oder Uebel auf, bringt sie gelegentlich wieder hervor, macht sie noch reizender, oder schrecklicher, und folglich wirksamer. Durch sie wird also das Gemüth auch sehr bewegt, oder gar aus der Fassung gesetzt, und die Begierde oder der Abscheu unterhalten, ungeachtet die Gegenstände abwesend sind.

Darum muß man vor allem die Sinne und Phantasie in seine Gewalt bringen, damit man nicht durch ihre gefährlichen Reize und Bilder beherrscht werde; es müssen Erfahrung und Vernunft zu Rathe gezogen werden, welche lehren, daß man sich viel Beschwer-

schwer-

schwerliches wegen seiner herrlichen Folgen gefallen lassen, und viele Vergnügen wegen ihrer schrecklichen Effekte versagen müsse, welches wir auch wirklich thun können. Denn wie der stärkere Schmerz den schwächern unmerklich macht; so kann die Furcht vor dem größeren Schmerzen, dergleichen der Schmerz der Schande, der Krankheit oder der Reue ist, die später aber gewiß folgen, das Gefühl der gegenwärtigen, aber kleinern Beschwerden oder Lust besiegen. Und damit dieses leichter geschehe, muß man sich frühe gewöhnen, Blicke in die Zukunft zu thun, und die entferntern Wirkungen sich eben so klar und lebhaft vorzustellen, wie die gegenwärtigen, und sie als gewiß- und unvermeidlich zu denken.

II.

Von der Beherrschung der Bewegungen und Neigungen des Gemüths.

Die nächsten Gründe, warum man die Befolgung des Sittengesetzes vernachlässigt, und folglich den Weg der Glückseligkeit verläßt, liegen von Seite des Gefühls- und Begehrungsvermögens; nämlich in den Bewegungen und Neigungen des Gemüths, hauptsächlich wenn diese so überhand nehmen, daß sie von der Vernunft nicht in Schranken gehalten werden können, und der Wille sich weigert von ihr beherrscht zu werden. Darum muß Herrschaft über das Gemüth

errungen werden, damit es von der praktischen Vernunft regiert, und nicht von Leidenschaften und Affekten beherrscht werde. Jedoch ist es recht und nützlich, wenn man bey wahrhaft guten, oder nützlichen und bösen oder schädlichen Dingen, nachdem diese Beschaffenheit derselben gezeigt worden ist, die Neigungen und Bewegungen des Gemüths zu Hülfe nimmt, um den Entschluß für oder wider dieselben zu beschleunigen, und entschiedener zu machen.

I.)

Art und Weise, den Leidenschaften und Affekten zu steuern.

Weil es sehr schändlich und schädlich ist, wenn ein moralisches Wesen ein Sklave der Leidenschaften und ein Spiel der Affekten ist, und diese Krankheiten des Gemüths sehr schwer geheilt werden; so muß hauptsächlich gesorgt werden, damit sie nicht entstehen.

Damit die Neigungen nicht Beherrscherinnen des Gemüths d. i. Leidenschaften werden, wird verhütet; erstlich durch den herrschenden Gedanken, daß die Herrschaft der Neigungen die Vernunft und moralische Freyheit lähmt, sehr viele Leiden herbeyführt, und die Gemüthsruhe zerstört; zweytens durch Uebung, sich etwas auch in den Fällen, wo es nicht unrecht und schädlich ist, zu versagen, und es auf eine längere

gere

gere Zeit zu entbehren, weil es der Neigung Nahrung giebt, und sie das Uebergewicht erhalten könnte; drittens durch Veränderung und Abwechslung der Unterhaltungen, damit keine derselben zum fixen Gedanken, und zum unüberwindlichen Bedürfnisse werde.

Um den Affekten zuvorzukommen, muß man erstlich einen hinlänglichen Fond von moralischen Ueberzeugungen anlegen, und durch oftmaliges Nachdenken und Anwenden geläufig machen, damit sie gegen Ueberraschungen immer in Bereitschaft seyen; zweytens alle Gelegenheiten vorsichtig meiden, worin die Sinne und Phantasie, die Neigungen und Triebe überrascht, und Affekten erregt werden können; drittens sich durch die Natur der Sache und durch Beyspiele überzeugen, daß es eine große Schwachheit, Krankheit und im Grunde etwas Kindisches ist den Affekten und Leidenschaften unterworfen zu seyn.

II.)

Art und Weise das Gemüth in Bewegung zu setzen.

Man muß aber nicht nur die Ursachen, wodurch die Bewegungen und Neigungen des Gemüths in Schranken gehalten werden, sondern auch diejenigen kennen, wodurch sie erregt und ins Spiel gezogen werden; denn ehe noch die Einsichten und Forderungen der Vernunft volle Stärke haben, sind sie doch schon Kompaß

in Ansehung dessen, was der Wille realisiren soll; sie müssen also durch Bewegungen und Neigungen des Gemüths unterstützt werden.

Soll dieses geschehen, so muß in lebendigen Darstellungen gezeigt werden, daß dasjenige, was Menschen als moralische Wesen thun, oder lassen sollen, für sie auch als Naturwesen sehr erwünschte, oder fürchterliche Folgen haben werde. Durch solche Darstellungen wird das Gemüth nothwendig immer bewegt, und die Einbildungskraft wird nach ihnen Bilder entwerfen, sie dem Willen beständig vorhalten, und ihn zum Thun oder Lassen entscheidend bestimmen.

Zweite Abtheilung.

Von der Beherrschung anderer Menschen.

Der Mensch muß aber auch über das Gemüth anderer Menschen eine Gewalt haben, er muß, als moralische Ursache, auf sie, auf ihre Urtheile und Entschlüsse einzufließen wissen; es sey, daß sie zu ihm als Obern in abhängigen Verhältnissen stehen, oder durch ihr Verhalten seine Absichten befördern oder hindern können.

I.

Persönliche Erfordernisse desjenigen, der sich Gewalt über die Gemüther erwerben will.

Die unmittelbaren persönlichen Eigenschaften desjenigen, welcher Gemüther bilden, regieren und zweckmäßig behandeln will, sind:

I.)

Besitz einer genauern und ausgebreiteten Menschenkenntniß.

Vor allem muß er Menschenkenntniß überhaupt besitzen; folglich vor und bey seinem Geschäfte die vielen Quellen derselben vorstichtig benutzen. Insbesondere muß er die bestimmte Denk- und Gemüthsart derjenigen kennen, die er leiten und moralisch behandeln will. Auf diese Weise wird er im Stande, jedesmahl die zweckmäßigsten Vorbereitungen und Verhältnisse, und die wirksamsten Vorschriften und Triebfedern zu treffen.

Zwar ist jede moralische Regierung und Behandlung der Menschen individuel: jedoch, da das Allgemeine, das Nothwendige nie verflügt und ganz gehindert werden kann, und das Natürliche, das Gewöhnliche so lange vermuthet werden muß, bis sich das Gegentheil offenbare; so ist für denjenigen, der auf das Gemüth und Verhalten Anderer zweckmäßige Einflüsse haben

haben will, nothwendig diejenigen Eigenschaften, die nach den übereinstimmigsten Erfahrungen entweder bey allen Menschen, oder bey Menschen eines gewissen Temperaments, Alters, Geschlechts, Standes, Staats u. s. f. gewöhnlich vorkommen, so lange bey den dazugehörigen Subjekten vorauszusetzen, bis sich überwiegende Gründe des Gegentheils aufdringen.

II.)

Besitz liebens- und achtungswürdiger Eigenschaften.

Er muß über dieß sich Liebe, Achtung und Zutrauen bey denjenigen verschaffen, die er regieren oder gewinnen will; er muß also liebens- und achtungswürdige Geistes- und Willensbeschaffenheiten, folglich richtige Einsichten und gute Absichten besitzen und beweisen. Es ist allen menschlichen Trieben angemessen, und es thut sogar der Eigenliebe weniger Abbruch, sich von demjenigen beherrschen zu lassen, sich ihm gewonnen zu geben, von welchem man sich in diesen Stücken übertroufen fühlt.

Liebe, Achtung, Zutrauen gehören zu den besten Triebfedern, und zu den seligsten Gefühlen, deren Ungenüßes sich vermöge der Ideenassociation allen dem mittheilet, was geliebte und geachtete Personen wollen, thun, was von ihnen herrührt. Weil aus diesem Grunde sogar die Fehler solcher Personen in
den

den Augen der sie Liebenden ihr Widriges verlieren, so müssen ihre Belehrungen, Ermahnungen, Befehle, Anordnungen, deren Wahrheit und Heilsamkeit ohnehin in den meisten Fällen nicht bezweifelt werden können, noch mehr Gewalt über solche Gemüther beweisen.

III.)

Gesetzgeberische Weisheit und Klugheit.

Der Gesetzgeber, der Sittenverbesserer muß alle Zwecke, die er erreichen soll, in ihrer wahren Co- und Subordination kennen, damit seine Forberungen und Anstalten nichts anders, als das zur Erreichung jener Zwecke nöthige Verhalten, bestimmen; und er muß denselben ein solches Ansehen zu verschaffen suchen, damit sie aus Achtung und Neigung, und also nach ihrem Geiste und nicht aus blosser Furcht der Aufsicht und des Zwanges, und folglich höchstens nach dem Buchstaben befolgt werden. Liebenswürdige Eigenschaften des Gesetzgebers, wohlthätiger Inhalt der Gesetze, höhere Beyspiele und Religion wirken hier viel.

Der Gesetzgeber und Sittenverbesserer muß bey seinem Geschäfte auf die Denk- und Gemüthsart der Untergebenen Rücksicht nehmen; seine Gesetze und Operationen in aufeinander führender Ordnung folgen lassen; keine solche Forderungen machen, die er innerlich vor dem Gewissen und vor Kennern, und äußerlich durch
 seine

seine Macht und Anstalten geltend zu machen zu schwach ist; er muß unangenehme Forderungen nur bey günstigen Umständen machen; solche Strafen wählen die nach ihren allgemeinen Zwecken die rechtmäßigsten, und nach der eigenthümlichen Empfindungs- und Gemüthsart der Untergebenen die wirksamsten sind; die Vorurtheile und Gewohnheiten, die sich nicht ausrotten lassen, unschädlich machen; auf die Erziehung der Jugend, den Religionsunterricht, und auf die Fähigkeit, Verwendung und Moralität ihrer Lehrer sehen.

II.

Kunst durch Vorstellungen auf Gemüther zu wirken.

Das Gesetz, daß nur Vorstellungen über das Gemüth und den Willen des Menschen allernächst etwas vermögen; ist außer allen Zweifel. Aber welcher Vorstellungen soll man sich bedienen, wenn auf Geist, Gemüth und Willen gewirkt werden soll, um Ueberzeugungen und Entschlüsse hervorzubringen?

I.

Vorzug der Wirksamkeit vernünftiger Vorstellungen auf Verstand und Willen.

Die große Wirksamkeit der sinnlichen Vorstellungen
auf

auf das Gemüth, wegen der Anschaulichkeit ihres Inhalts und der Irruption ihres Anhanges, ist bekannt.

Aber nur vernünftige Vorstellungen können mit der Ueberzeugung verbunden seyn, daß das, was sie anzeigen, Wahrheiten und wahre Güter, oder Uebel sind; weil sie alles im Zusammenhange mit seinen Gründen und Folgen darstellen.

Wenn sie oft ohne die gewünschte Wirkung, in Ansehung gewisser Gemüther, bleiben, so ist das kein Beweis ihrer absoluten Kraftlosigkeit. Jedes Mittel muß recht und lange genug gebraucht werden, wenn der Zweck erreicht werden soll.

II.)

Wie sie eingerichtet werden müssen, um wirksam zu seyn.

Vernünftige Vorstellungen und Vorschriften, wenn sie die Nothwendigkeit des Beyfalls und des Entschlusses dem Verstande und dem Willen auflegen sollen, müssen:

1. so eingerichtet seyn, damit sie Ueberzeugungs- und Bewegungsgründe für denjenigen seyn können, dessen Verstand durch sie belehrt, und dessen Willen und Verhalten durch sie regiert werden soll.

Denn

Denn jeder kann nur im Zusammenhange mit dem überzeugt und gelenkt werden, was er bereits für wahr und gut hält. Sie müssen:

2.) Durch Ausdruck, also durch Güte des Styls und der Declamation; dann durch Vergeschichtung und Anwendung auf einzelne Fälle möglichst belebt, also durch faßliche Erfahrungen, Beispiele, Parabeln, und durch unverdächtige Merkmale der eigenen Ueberzeugung und Befolgung unterstützt werden. Endlich müssen sie:

3.) zu rechter Zeit gebraucht werden, wenn nämlich Kopf und Herz vorbereitet und offen sind; und so geläufig gemacht werden, daß sie im Geiste immer in Bereitschaft liegen, um immerdar auf sein Verhalten einzustießen, und gegen Sophistereyen und Versuchungen auszuhalten. Zu diesen Absichten ist es gut, sie in nachdrückliche Eittensprüche zusammen zu fassen.

Zweyter Abschnitt.

Von der Klugheit, der Beherrscherin des Glückes.

Unter Menschen muß zu der Kunst der moralischen Beherrschung, als der ersten Regiererin des mensch-

lichen Lebens, noch die zweyte Regiererin desselben, nämlich die Klugheit hinzu kommen. Die allgemeine Klugheitslehre muß das Grundwesen, die Grunderfordernisse und die Hauptverhältnisse der Klugheit erörtern.

I.

Erörterung des Grundwesens der Klugheit.

I.)

Zweck der Klugheit.

Ein moralisches Wesen, wie der Mensch ist, kann sich durch zwey erworbene Geistes- und Willensbeschaffenheiten auszeichnen, die Bewunderung verdienen; die erste besteht in der Einsicht und Ausübung desjenigen, was sein freyer Wille realisiren soll; die andere aber in der Erkenntniß und Ausmittelung dessen, was zu seiner und Anderer Wohlfahrt dienlich gehört. Die erstere hat die Realisirung der nothwendigen Zwecke des Menschen als eines moralischen Wesens, also die moralische Güte seines Willens, und die damit verbundene innere Glückseligkeit desselben; die andre aber hat die Realisirung seiner zufälligen Zwecke, also die Bestandstücke seiner irdischen Wohlfahrt, und die dazu erforderlichen Geschicklichkeiten zu ihrer Absicht. Die erstere ist die eigent-

gentliche Weisheit, die andere die eigentliche Klugheit.

II.)

Erklärung der Klugheit.

Das Wort Klugheit bezeichnet, dem bewährtesten Sprachgebrauche zufolge, und im Gegensatz der eigentlichen Weisheit, Etwas, was sich allernächst bloß auf die Angelegenheiten des irdischen Lebens bezieht; nämlich die Geschicklichkeit sich in Personen, Zeiten und Umstände, seinen vernünftigen Wünschen und Unternehmungen gemäß zu schicken d. i. sie dazu entweder als Mittel dazu zu gebrauchen, oder als Hinderniß derselben wegzuschaffen, wenigstens unschädlich zu machen. Klug ist nämlich derjenige, der durch Kenntniß, Benützung und Veranlassung der Umstände sein Glück zu machen, d. i. seine Wohlfahrt zu sichern, zu befördern, die Befriedigung seiner Wünsche zu veranlassen versteht.

III.)

Unterschied zwischen Rechtschaffenheit und Klugheit.

Nach diesen Erörterungen fällt der Unterschied zwischen Rechtschaffenheit und Klugheit auf. Tugendhaft und klug seyn und handeln sind, weder das-

selbe noch das Widerspiel von einander. Tugendhaft seyn und handeln heißt die Sittengesetze kennen, Achtung für sie haben, sie zu seinen Maximen machen, und sie als hauptsächlich Triebfedern seines Verhaltens befolgen; klug seyn und handeln hingegen heißt die Umstände nach ihrem Verhältnisse zu seinem Glücke, zu seinen Wünschen kennen, sich überall zu seinem Vortheile in dieselben schicken, und sich die dazu nöthigen Geschicklichkeiten erwerben.

II.

Erörterung der Grunderfordernisse der Klugheit.

Es ist leicht zu erachten, daß Klugheit etwas viel Befassendes sey, und also dazu vieles erfordert werde. Man kann die Grunderfordernisse derselben nach ihrem Verhältnisse zum klugen Verhalten durch die Benennungen der Grundbedingungen, der Grundlagen, der Grundursachen und der Grundbestandtheile der Klugheit unterscheiden und ordnen.

I.)

Grundbedingungen der Klugheit.

Das Geschäft der Klugheit dreht sich um folgende Aufgaben: Wie sind die Sachen jetzt, wie sind die gegenwärtigen Umstände, was hat diese herbey-

geführt, was für Folgen werden sie haben, was für Entschlüsse sind zu fassen, was für Anstalten zu treffen? Es leuchtet bald ein, daß dieses Aufgaben sind, die ohne einen feinen Beobachtungsgeist, ohne einen tiefen Untersuchungsgeist, ohne eine lebhaft e Einbildungskraft und richtige Beurtheilungskraft nicht aufgelöst werden können, und daß also diese vier Geistesvorzüge Grundbedingungen der Klugheit sind.

Wer hauptsächlich bey wichtigen Angelegenheiten in die jedesmahligen, oft sehr verwickelten Umstände sich schicken, und sie zweckmäßig benutzen will, muß erstlich diese selbst in ihrer Verbindung kennen, folglich sie genau zu übersehen und zu vergleichen im Stande seyn, er muß also einen scharfen und feinen Beobachtungsgeist besitzen; er muß zweytens ihre wahrscheinlichen oder möglichen Wendungen, ihre gewissen oder wahrscheinlichen Wirkungen voraus bestimmen, folglich einen tiefen Untersuchungsgeist, eine glückliche Phantasie und eine scharfsinnige Beurtheilungskraft besitzen. Wie könnte er ohne diese letztere die Richtungen und Folgen gewisser Anstalten, Umstände, Begebenheiten sich bestimmt vorstellen? Die Einbildungskraft muß oft die Stelle der Ueberlegung und Beurtheilung vertreten, wo keine Berathschlagung möglich ist, weil sie durch plötzliche Absociation treffender Analogieen, gleich einer Eingebung, die Erwartung und den Entschluß bestimmen muß.

II.)

Grundlage oder Grundursache der Klugheit.

Ohne Selbstkenntniß, ohne Erfahrung und Weisheit kann die Klugheit nicht groß, nicht ächt seyn; diese Geistes- und Willensvorzüge sind also die Grundlagen oder Grundursachen der Klugheit.

Kluges Verhalten fordert Selbstkenntniß; wer seine Vorzüge, Schwachheiten, Fehler und ihre Gründe nicht kennt, kann die erstern nicht befördern, und den letztern nicht steuern; kann das Verhältniß der Mittel und Umstände zu seinen Wünschen und Vortheilen nicht kennen; er wird bald zu viel bald zu wenig auf seine Kräfte und die Umstände bauen, und sich nicht in die rechten Verhältnisse gegen Andere setzen; er wird aus der Fassung gerathen und reden, wo Gegenwart des Geistes, wo Besonnenheit nothwendig, und die Zunge im Zaume gehalten werden soll. Alle klugen und unklugen Handlungen und Anstalten haben ihre nächsten Gründe in gewissen subjektiven Beschaffenheiten.

Kluges Verhalten fordert überdieß Erfahrung; Menschen ohne Erfahrung beweisen wenig Klugheit, aber je erfahrner sie sind, desto klüger sind dieselben. Daher das bekannte Sprüchwort: Erfahrung macht klug; aber um viel erfahren zu haben, muß man schon lange, und unter Menschen gelebt haben; darum heißt es auch: Klugheit kommt nicht vor Jah-

ren; setzt Welt und Menschenkenntniß voraus, d. i. Kenntniß der Menschen wie sie gewöhnlich sind, die ohne Erfahrung nicht seyn kann. Auch sind alle Klugheitsregeln Analogieen der Erfahrung, deren Anwendung darin besteht, daß man die vorkommenden Fälle richtig darunter subsumirt, welches nur viel Erfahrung möglich macht. Es heißt auch: Durch Schaden wird man klug; es wäre aber oft sehr unklug, sich durch eigenen Schaden abwizen zu lassen; auch fremde Erfahrungen, deren Buch die Geschichte ist, müssen für die Schule der Klugheit angesehen werden. Erfahrung ist also auch Grundlage, ist Grundursache der Klugheit.

Aber auch Weisheit, Rechtschaffenheit, Tugendhaftigkeit ist Grundlage der wahren Klugheit. Weisheit ist wirksame Erkenntniß der höchsten Zwecke des Menschen, der Sittengesetze, der Pflichten. Klugheit ist die Geschicklichkeit, zu den abgezielten Vortheilen die besten Mittel ausfindig zu machen, und zu gebrauchen. Weisheit und Klugheit sind zwar nicht nothwendig verbunden, der Gute kann ohne Klugheit, und der Kluge kann ohne moralische Güte seyn: jedoch kann wahre Klugheit nur in Verbindung mit Weisheit und Tugend Statt haben; ohne Tugend, und auf deren Kosten ist sie im Grunde Thorheit, weil sie wesentliche Güter vernachlässigt, oder den zufälligen aufopfert. Wahre Klugheit ist nicht eine

Geschicklichkeit, Scheinvorteile durch unerlaubte Mittel zu suchen.

III.)

Grundbestandstücke der Klugheit.

So wie die Tugend ihre Bestandstücke hat, die man oft für besondere subjektive Tugenden unter der Benennung der Cardinal- oder Stammtugenden hielt, so hat auch die Klugheit mehrere Bestandstücke. Aus ihrem Wesen und Erfordernissen ergeben sich folgende: Vorsicht, Unternehmungsgeist und moralische Selbstständigkeit mit moralischer Geschmeidigkeit.

A.

Vorsicht.

Vorsicht macht sich überhaupt einen Plan, und beweist sich bey der Ausführung desselben, und bey jeder besondern Angelegenheit überlegsam, bedachtsam und behutsam; d. i. sie erwäget bey jeder Angelegenheit den Werth der Sache und die Tauglichkeit der Mittel, sie beobachtet bey dieser Ueberlegung die der Wichtigkeit derselben angemessene Langsamkeit, und forschet nach, in wie weit den Umständen und Personen zu trauen sey.

B.

Unternehmungsgeist.

Unternehmungsgeist besteht in der Stärke und Bereitwilligkeit auch zu solchen Unternehmungen, die mit Schwierigkeiten, Gefahren und Besorgnissen verbunden sind. Er fordert Gegenwart des Geistes, um bey unvermutheten Vorfällen und Unfällen die Besonnenheit zu behalten, und sich rathen zu können; Entschlossenheit um über kleinliche Bedenklichkeiten erhaben zu seyn, und unnöthige Ueberlegungen zu meiden; Muth, um bey Hindernissen, Gefahren und Beschwerlichkeiten auszuharren.

C.

Moralische Selbstständigkeit und Geschmeidigkeit.

Moralische Selbstständigkeit ist die Geistes- und Willensbeschaffenheit, in seinen Handlungen und Unternehmungen mehr von durchgedachten und bewährten Grundsätzen, als von zufälligen Ereignissen und Rathschlägen abhängig zu seyn; moralische Geschmeidigkeit aber besteht in der Geschicklichkeit, bey unvermeidlichen und wirklichen Verlegenheiten die vortheilhaftesten Ausnahmen und Beschlüsse zu machen.

Die Bestandtheile der moralischen Selbstständigkeit sind: Standhaftigkeit, d. i. die Geistesstärke von
 zu-

guten Anschlägen und Unternehmungen ohne unhin-
 tertreibliche Noth nicht abzustehen, Beständigkeit,
 d. i. Gleichförmigkeit in den Handlungsmaximen
 bey ähnlichen Vorfällen, und Geduld, damit man we-
 gen der unvermeidlichen Langsamkeit der Ausführung
 nicht zu schädlichen Uebereilungen und Uebertreibungen
 bestimmt werde.

Die Bestandstücke der moralischen Geschmeidig-
 keit sind: Feinheit, d. i. die Maxime sein Vorhaben,
 seine Mittel zu verheimlichen, und verschlossen zu seyn,
 insofern dieses der Ausführung vortheilhaft ist; Biegs-
 samkeit d. i. die Maxime aufzuopfern, aufzuschieben,
 den Operationsplan zu ändern, insofern die Errei-
 chung der Hauptsache, oder das Schicksal dieses for-
 dert; Nachgiebigkeit, d. i. die Bereitwilligkeit und
 Rechte und Vorthelle für wichtigere aufzuopfern.

III.

Erörterung der Hauptverhältnisse der Klugheit.

Zwey Verhältnisse der Klugheit müssen haupt-
 sächlich genauer untersucht und erörtert werden;
 nämlich ihr Verhältniß zur Tugendhaftigkeit ihrer Sub-
 jekte, und ihr Verhältniß zur Glückseligkeit des Tu-
 gendhaften.

Verhältniß zwischen Klugheit und Tugend.

Die Klugheit, mit ihrer Gefährtin der Glückseligkeit, und Tugend sind vermöge ihrer Gründe nicht so verbunden, daß die eine ohne die andere nicht statt haben könnte; dem Tugendhaften kann die Klugheit mangeln, die noch von den Pflichten verschiedene Kenntnisse und Geschicklichkeiten fordert; und der Tugendlose, der Lasterhafte kann sehr klug seyn. Dadurch wird es natürlich geschehen müssen, daß dem Erstern bey seinen Bemühungen um seine äußere Glückseligkeit und seine irdische Wohlfahrt nichts, dem Letztern aber hierin alles nach Wunsch gehe. Aber sie sind auch vermöge ihres Wesens und ihrer eigenthümlichen Zwecke nicht so sehr getrennt, daß sie einander Abbruch thun, daß sie einander ausschließen müßten. Warum sollte der Tugendhafte nicht zugleich, zu Gunsten seiner vernünftigen Wünsche, sich in Umstände, Zeit und Personen zu schicken wissen, und schicken dürfen; und warum sollte der Kluge nicht auch Kenntniß seiner Pflichten, und uneingeschränkte Achtung für sie haben können? Die Klugheit setzt in den Stand Zwecke zu realisiren, die die Tugendlehre zur Pflicht macht; darum macht diese auch die Klugheit selbst zur Pflicht, aber nur zur untergeordneten Pflicht. Woraus erhellet, daß der Mangel der Klugheit bey der Tugend nicht absolut unverzeihlich scheinen kann, weil die
Klug-

Klugheit solche Kenntnisse und Geschicklichkeiten fordert, welche die Tugendlehre zu keiner unbedingten Pflicht macht.

Es ist also Uebereilung, wenn man daraus, daß man Klugheit und Glück bey Tugendlosen und Lasterhaften, und daß man Vereitelung der Wünsche, Mißlingen der Absichten bey Tugendhaften bemerkte, auf Gleichgültigkeit der Klugheit bey der Ausübung der Tugend, oder gar auf Unverträglichkeit derselben mit dieser schloß, und jene überhaupt nur für eine Sache des Weltmanns im Gegensatz des Rechtschaffenen ansah. Denn ob schon tugendhaft seyn und handeln, und klug seyn und handeln verschieden sind; so fordert doch die Vernunft überhaupt beydes, nur daß sie ersteres als das Höchste, das Erste, absolut; das Letztere aber als das Untergeordnete, als das Zweyte, nur bedingt bey dem Rechtverhalten, vorschreibt. Die Tugend ist zwar ihrem Wesen nach etwas Inneres d. i. eine vielzweigige Gesinnung; aber ihre Subjekte, die Menschen, und die Gegenstände ihrer Wirksamkeit, sind größtentheils in der Sinnenwelt; also an Personen, Zeiten und Umstände gebunden, die die Absichten, Bemühungen und Wünsche des Tugendhaften befördern oder hindern können. Derothalben befiehlt die Vernunft sich dieses Verhältniß nach Vermögenheit bekannt zu machen, und sich ohne Abbruch der Tugend in jene Umstände zu schicken.

II.)

Verhältniß zwischen Klugheit und Glückseligkeit.

Die Klagen, daß Tugend und Ehrlichkeit ihre Subjekte in der Welt nicht beglücken, sondern diese vielmehr für jene ein Jammerthal sey, sind also ganz ungegründet; und sogar der Würde Gottes, als eines moralischen Weltregierers, und der Tugend, als dem einzigen gültigen Anspruch auf Glückseligkeit in einem moralischen Reiche, nachtheilig. Denn obschon der Tugendlose, der Lasterhafte durch Klugheit mehr ausgerichtet, als der unkluge Tugendhafte; so muß dieser wenn er Klugheit besitzt, doch edlere und bleibendere Vortheile haben, als der erstere.

Tugend muß ihrem Subjekte Seligkeit, d. i. Freuden des guten Gewissens; Klugheit kann für sich dem ihrigen nur die Freuden des äußern Wohlstandes, der ohne innre Zufriedenheit seyn kann; die Verbindung von beyden muß also eigentliche, volle Glückseligkeit gewähren. Weil die Zufriedenheit mit sich selbst, die von der Tugend nicht getrennt werden kann, die Freuden des äußern Wohlstandes weit überwiegt, und dessen Mangel selbst erträglich macht; und weil die innern Leiden des Lasterhaften kein Glück aufwiegen kann: so kann auch die Tugend ohne Klugheit, ohne Glück, ja sogar im Unglücke nicht Thorheit, und die glückbringende Klugheit des Lasterhaften nicht Weisheit heißen.

Das Laster für sich ohne Klugheit kann kein Glück herbeiführen und sichern; aber dem Tugendhaften muß auch ohne sonderliche Klugheit, wenn deren Mangel keine böse Menschen mißbrauchen, doch mehr nach Wunsch gehen, als dem Lasterhaften, wenn bey aller seiner Klugheit ihn keine böse Menschen unterstützen. Es ist der Ordnung der Natur und dem Ausspruche der Vernunft eben so gemäß, daß Klugheit mehr ausrichte als Unklugheit, und jene über diese Vortheile erhalte; als es ihnen gemäß ist, daß das seligste Bewußtseyn, ohne welches alle Glückseligkeit nur Schein ist, die Tugend begleite. Derothalben ist die Klage über das Mißverhältniß der Tugend und des Lasters zu den äußern Vortheilen dieses Lebens ganz ungegründet, weil dieses eigentlich von dem Mangel und Besiß der Klugheit herrührt; und sie ist auch der moralischen Weltregierung entgegen, welche die Naturordnung so eingerichtet hat, daß es bey sonstiger Gleichheit doch der Tugend schon in diesem Leben besser geht, als dem Laster.

* * *

A n h a n g.

Ursprung, Schicksale und Litteratur der allgemeinen praktischen Philosophie.

Christian Wolf war der erste, der sich eine besondere Wissenschaft dachte, sie für die Grundwissenschaft

schaft

Schaft der ganzen praktischen Philosophie, für die Metaphysik der Moralität und der moralischen Glückseligkeit ansah, und nach diesem Umfange unter der Benennung der allgemeinen praktischen Philosophie behandelte. In der Folge wurde sie von mehreren Philosophen bearbeitet, von einigen, wie vom A. G. Baumgarten und G. F. Meyer, in die Grenze einer moralischen Ontologie gebracht; von andern mit einem neuen Theile, nämlich der Thelematologie, bereichert. Hutcheson und Crusius thaten dieses zuerst; dann auch Feder und Ulrich, der erstere sowohl in seinen Lehrbüchern, als auch in einem eigenen weitläufigen Werke.

Aber die Thelematologie ist eine Erfahrungswissenschaft; sie macht den zweyten Theil der empirischen Special-Seelenlehre aus. Wird nicht mit der ganzen empirischen Seelenlehre das Studium der theoretischen Philosophie eröffnet, so ist es gut, die allgemeine praktische Philosophie durch die Naturlehre des menschlichen Gemüths (Willens), so wie die Logik durch die Naturlehre des menschlichen Geistes (des gesammten menschlichen Erkenntnißvermögens) vorzubereiten.

Die kritische Philosophie sieht ihre Kritik der praktischen Vernunft für die Propädeutik der ganzen praktischen Philosophie an, und schränkt diese in die Metaphysik der Sitten ein, die sie aus der Rechts- und Tugendlehre bestehen läßt. Indessen läßt sie doch
die

die Benennung der allgemeinen praktischen Philosophie stehen, unter welchem Nahmen sie in der Einleitung zur Metaphysik der Sitten eine kleine Summe moralischer Begriffe und Principien vorträgt, die sie Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten nennt.

1). Christ. Wolf *Philosophia practica universalis*. 2 Tomi, Halæ 1738-39. 4.

2). Alex. Gottl. Baumgarten *Initia philosophiæ practicæ primæ*. Halæ 1760. 8.

3). Georg Friedr. Meier *Allgemeine praktische Weltweisheit*. Halle 1764, 8.

4). *Fundamenta jurisprudentiæ naturalis* a Frid. Guil. Pestel delineata, Lugduni Batav. 1773 8. Editio 4ta. 1788.

5). *Untersuchungen über den menschlichen Willen*. Von Joh. Georg Heinrich Feder. 4 Thle. gr. 8. 1779, 1782, 1786, 1793.

6). Ernst Plattners *philosophische Aphorismen*. 2. Thle. Leipzig 1782. 8. Ganz neue Ausarbeitung. 1800. 8.

7). *Allgemeine praktische Philosophie* von C. D. Bardili. Stuttgart. 1795. 8.

8). *Ideen einer gemeinfaßlichen und gemeingültigen Metaphysik der Sitten*, von C. S. Fürstenau. Ninteln 1798. 4.

1). Im. Kants Kritik der praktischen Vernunft. Riga 1788. 8. G. U. Braßbergers Untersuchung über Kants Kritik der praktischen Vernunft. Tübingen. 1792. 8.

2). Philosophiæ criticæ secundum Kantium expositio systematica, auctore Car. Frid. a Schmidt-Phiseldek, Tomus 2dus criticam rationis practicæ sistens. Altonæ 1798. gr. 8. Commentar über Hrn. Pr. Kants Kritik der praktischen Vernunft von Joh. Christian Zwanziger. Leipzig 1794.

3). Vergleichung des Kantischen Moralprinzips mit dem Leibnizisch-Wolffischen, von Joh. Christoph Schwab. Berlin und Stettin, 1800. gr. 8. Ueber den Ursprung des Sittlichbösen im Menschen. Von Joh. Ant. Wilhelm Gessner. Leipzig 1801. gr. 8.

4). Criticæ rationis practicæ ceu partis primæ philosophiæ practicæ compendium. Scripsit Andreas Metz, Wirceburgi 1800. 8. Disquisitiones philosophiæ Kantianæ libri duo. Elucubratus Jac. Ant. Zallinger ad Turrim. Liber 2dus. Discutitur sic dicta fundatio metaphysices morum. Augustæ Vindelicorum 1799. 8.

5). Sebastian Nitschelle's Moralthologie. Erster Theil. Allgemeine Moral. München 1801. 8. Grundlinien zu einem Systeme der allgemeinen praktischen Philosophie von G. H. Metz. Braunschweig 1802. 8.

Darstellung
der
Philosophie ohne Beynahmen
in
einem Lehrbegriffe,
als Leitfaden
bey der Anleitung
zum
liberalen Philosophiren.

Des Lehrbegriffs
der
praktischen Philosophie
zweyter Theil,
Philosophische Tugendlehre,
von

Franz Samuel Karpe,

k. k. Professor der Philosophie an der Universität zu Wien.

W i e n,
bey C. F. Wappler und Beck.

1803.

Verzeichnis

1772

Philosophie eines Menschen

einem Leben zu sein

als Kind

bei der Geburt

1772

Verzeichnis

Verzeichnis

Verzeichnis

1772

Verzeichnis

1772

Verzeichnis

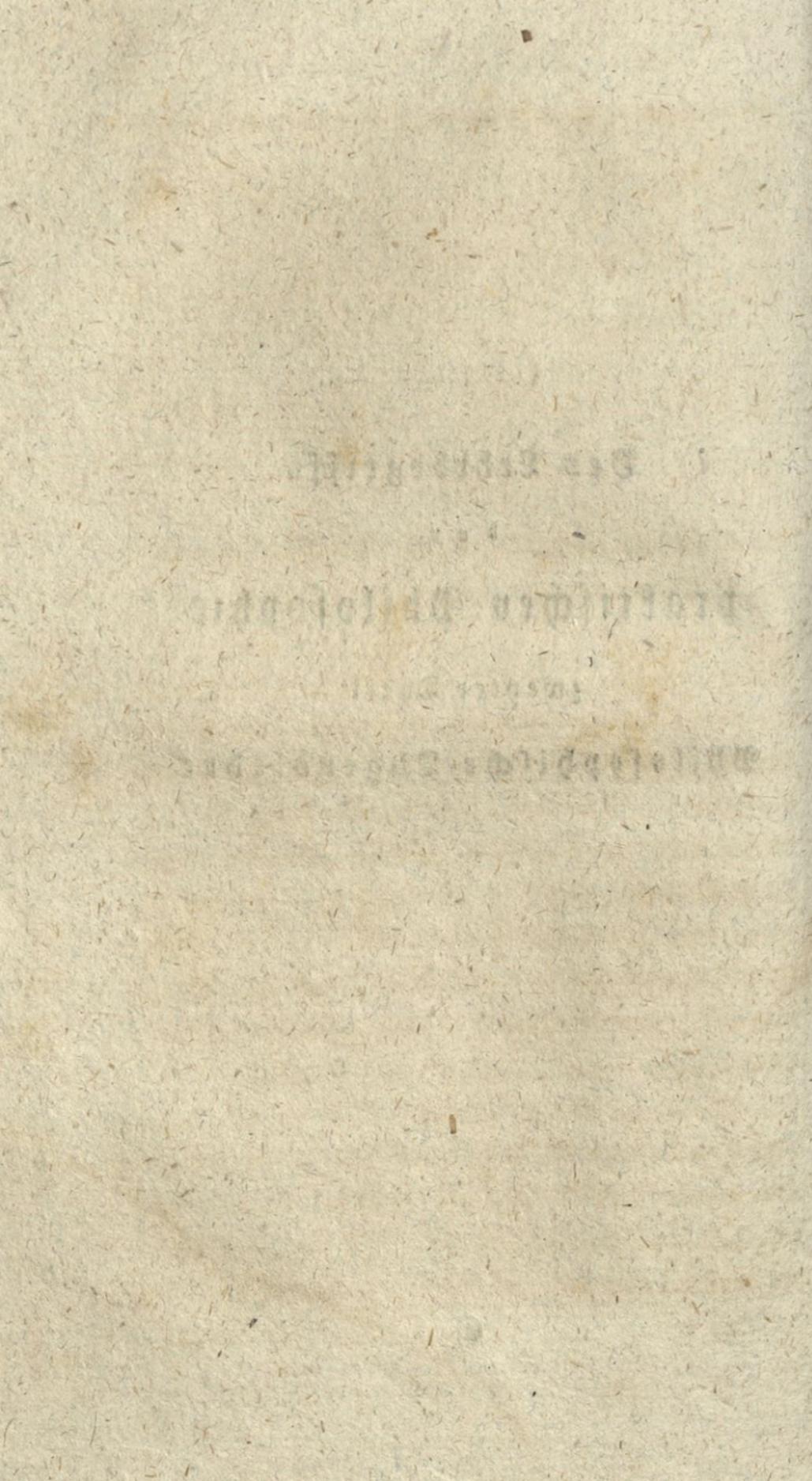
Verzeichnis

1772

Verzeichnis

1772

Des Lehrbegriffs
der
praktischen Philosophie
zweiter Theil
Philosophische Tugendlehre.



E i n l e i t u n g

in die

Philosophische Tugendlehre.

i.)

Auf die allgemeine praktische Philosophie muß allernächst die Tugendlehre folgen.

Mit der Metaphysik der Moralität und Glückseligkeit hängt die philosophische Tugendlehre am unmittelbarsten zusammen, weil sie im Grunde die ethische Gesetzgebung und Regierung der Vernunft für den Willen nach ihrem ganzen Umfange entwickelt, also die Gesinnungen und Handlungsweisen, in welchen die innere Güte des freien Willens, die Tugend besteht, dann deren Mittel und Hindernisse, und also gerade dasjenige bestimmt, was die Würdigkeit und die Erfordernisse der innerlichen Glückseligkeit ausmacht.

Dadurch, daß sie allernächst auf die allgemeine praktische Philosophie folgt, und vor der philosophischen Rechts- und Staatslehre hergeht, wird verhütet, damit der Rechtslehrer und Politiker die äußerliche Gerechtigkeit und die politische Güte nicht für den

ganzen Werth und die ganze Bestimmung des Menschen ansehe, und mit der Sanktion des Naturrechts und der Politik die Sanktion der Moral zu verbinden, und durch diese die erstere bald zu ergänzen, bald zu unterstützen nicht unterlasse.

2.)

Begriff, Werth, Grundsatz der Tugendlehre.

Die philosophische Tugendlehre ist die Wissenschaft, welche lehret, wie die Menschen gesinnt seyn und handeln, durch was für Sitten und Handlungen sie sich auszeichnen sollen, um tugendhaft zu seyn, was für Mittel sie dabey zu gebrauchen, was für Hindernisse zu besiegen haben, insofern dieses durch die bloßen Einsichten und Kräfte der Vernunft geschehen kann. Die Tugend ist unter allen menschlichen Vorzügen der einzige, der absoluten Werth hat, sie ist die Quelle der persönlichen Glückseligkeit und die Schutzwehre der äußern Sicherheit, Ordnung und Wohlfahrt, womit sich die Jurisprudenz und die Politik beschäftigen.

Darum ist die Tugendlehre unter allen Wissenschaften die vorzüglichste. Der Grundsatz, der ihr die Würde einer besondern und strengen Wissenschaft sichert, ist folgender: Befolge die Sittengesetze aus Achtung für sie und ihren Urheber,

erfülle deine Pflichten mit unbedingter Bereitwilligkeit, thue recht, thue Gutes aus Liebe zu dem was recht, was gut ist. Dieser Grundsatz bezeichnet das ganze Geschäft des Moralisten, welches in der Verzeihung und Beförderung derjenigen Lebensweise besteht, die die moralische Güte des menschlichen Willens, und zur Lebensmaxime erhoben die Tugendhaftigkeit ausmacht.

3.)

Umfang und Abtheilung der Tugendlehre.

Die philosophische Tugendlehre oder Moral ist also die Vernunftwissenschaft von der menschlichen Tugend; und betrachtet diese theils objectiv d. i. als System aller Tugendgesetze und Pflichten, aller tugendhaften Sitten, weswegen sie allgemeine Ethik im engeren Sinne oder Tugendpflichtenlehre heißt; theils subjektiv als den sich immer erneuernden und verstärkenden Vorsatz, alles was die Sittengesetze bestimmen, aus Achtung für sie und ihren Urheber zu befolgen, folglich als den tugendhaften Charakter mit dessen Mitteln und Hindernissen, weswegen sie allgemeine Ascetik oder Tugendübungslehre heißt.

Durch diesen Begriff und Umfang der philosophischen Moral werden die hier möglichen Abwege verhütet. Denn von jeher haben einige Moralisten bald

mehr

mehr auf das äußere Verhalten und die einzelnen Thaten, als auf die Gesinnungen und den ganzen Charakter, bald mehr auf die Pflichten, als auf die Mittel und auf die Entfernung der innern und äußern Hindernisse bey der Tugend gesehen. Einige haben sogar durch die Kunst, die Gewissenspflichten zu bezweifeln oder sie zu übertreiben, die Wirksamkeit und die Befolgung derselben verhindert, den Begriff von Rechtverhalten verfälscht, und das Bestreben nach demselben misleitet.

L e h r b e g r i f f

der

Philosophischen Tugendlehre.

Erster Theil.

Allgemeine Ethik d. i. Tugendpflichtenlehre,

oder

Von der Tugend objectiv betrachtet.

Vorbericht.

I.)

Zweck der Tugendpflichtenlehre.

Der erste Theil der philosophischen Tugendlehre hat zur Absicht, die Tugend objectiv d. i. als System aller

aller Tugend = Gesetze und Pflichten, also aller tugendhaften Sitten, als der Bestandtheile des tugendhaften Charakters betrachtet, im Zusammenhange mit ihren nächsten eigenthümlichen Gründen, und mit ihrem höchsten gemeinschaftlichen Princip darzustellen, wesswegen sie auch Tugendpflichtenlehre oder Ethik heißt.

2.)

Es giebt dreyerley Tugendpflichten.

Obschon aber der Grundsatz der Tugendlehre den ganzen Umfang des pflichtmäßigen und tugendhaften Verhaltens an sich bezeichnet, so kann er doch dessen Aeste und Zweige nur mit Hinsicht auf die Verschiedenheit der nächsten Objekte jenes Verhaltens bestimmen, die nur verständige Wesen, also jeder selbst, andere Menschen (Mitmenschen) und Gott seyn können. Darum unterscheidet man dreyerley Tugendpflichten nämlich gegen sich, gegen Andere und gegen Gott, und ein dreyfaches tugendhaftes Verhalten, welches nämlich aus der Achtung und Liebe gegen sich und gegen Andere, und aus der Ehrfurcht und Liebe gegen Gott fließt.

3.)

Die Selbstpflichten sind die Bedingung aller andern Pflichten.

Jeder Mensch muß sich aber selbst als Zweck betrachten

rrachten und behandeln, wenn er auch Andere als Zwecke betrachten und behandeln, und einen moralischen Urheber und Regierer der Welt anerkennen, und dieser Erkenntniß zufolge, den Verhältnissen zu demselben gemäß, gesinnt seyn und handeln soll. Ohne Voraussetzung der Selbstpflichten, würde es auch keine Wechsel- und Religions-Pflichten geben, der letzte Grund aller Verpflichtung muß in jedem selbst seyn. Eine Verbindlichkeit, die ausser einer fremden Willkühr keinen Grund hätte, wäre im Grunde keine Verpflichtung.

Erstes Hauptstück.

Von den Tugendpflichten des Menschen gegen sich selbst.

Vorbericht.

I.)

Begriff und Grundsatz der Pflichten gegen sich.

Pflichten gegen sich sind Gesinnungen und Handlungen, welche die Bestandstücke und Gründe der Selbstvollkommenheit und Zufriedenheit ausmachen, und darum als Zwecke der Vernunft nothwendig sind. Der Begriff einer Tugendpflicht gegen sich selbst kann also nicht scheinen einen Widerspruch zu enthalten.

Der Grundsatz, der das Kennzeichen dieser Pflichten bestimmt, und den Umfang derselben vollständig

angiebt, ist in folgender Formel enthalten: Beweise durch deine Denk- und Handlungsart, daß du kein bloß sinnliches und irdisches, sondern hauptsächlich ein vernunftigfreyes und perfektibles Wesen bist.

2.)

Begriff der moralischen Achtung und Liebe seiner selbst. Sie macht eine dreyfache Sorge zur Tugendpflicht.

Dieser Grundsatz in eine unverbrüchliche Maxime verwandelt, macht die Selbstachtung, und die moralische Liebe gegen sich selbst aus. Durch diese werden die Ansprüche der Sinnlichkeit den Forderungen der moralischen Vernunft entweder untergeordnet oder aufgeopfert.

Die Triebfeder alles tugendhaften Verhaltens gegen sich muß also die Achtung und Liebe seiner selbst seyn. Durch sie soll der Mensch streben ein vollkommener Mensch im Ganzen zu seyn, also vollkommen an Leib und Seele, weise und klug bey dem Erwerbe und Gebrauche der äussern Dinge. Sie macht ihm also eine dreyfache Sorge zur Tugendpflicht.

Erster Abschnitt.

Von der pflichtmäßigen und tugendhaften Sorge
des Menschen, in Ansehung seines Körpers.

Vorbericht.

1.)

Warum die Sorge für den Körper, für dessen
zweckmäßige Beschaffenheit in der Ethik vor-
ausgehe?

Die menschliche Seele kann ohne Körper, und
ohne gute Beschaffenheit desselben weder die theore-
tische noch die praktische Wirksamkeit ihrer Vernunft
hienieden hinlänglich vollkommen äussern. Das körper-
liche Leben ist wenigstens die negative Bedingung der
Bildung und Vervollkommnung der Seele, d. i. der
harmonischen Kultur und Aeussereung des Geistes, Ge-
müths und Willens; darum geht die Sorge für
den Körper, für dessen zweckmäßige Beschaffenheit,
wie in der Ausübung, so auch bey dem Unterrichte
Aber das pflichtmäßige Verhalten gegen sich voran.

2.)

2.)

Grundsatz dieser Sorge. Sie enthält drey Hauptpflichten.

Der Grundsatz der die ganze Sphäre der tugendhaften Sorge für seinen Körper bezeichnet ist: Betrachte und behandle deinen Körper und das Erdenleben als Wirkungs- und Übungssphäre eines vernunftigfreyen zur Moralität, Unsterblichkeit, und moralischen Glückseligkeit bestimmten Wesens.

Aus diesem Grundsatz ergeben sich drey Hauptpflichten des Menschen in Ansehung seines Körpers; er soll nämlich sein Leben erhalten, für die Gesundheit seines Körpers sorgen, und diesen gegen die unvermeidlichen Leiden dieses Lebens abhärten.

I.

Pflicht sein Leben zu erhalten.

I.)

Verbindlichkeitsgründe dieser Pflicht.

Das Erste, was wir von dem Urheber der Natur durch diese erhalten haben, ist unser Daseyn, mit diesem hat er uns auch unser Erhaltung zur Pflicht gemacht. Jede andere Handlung und Pflicht

seyt

setzt hieniden das Daseyn und Leben voraus, es setzt also auch jede andere Pflichterfüllung schon jene der Selbsterhaltung voraus, und eben darum ist auch die Selbsterhaltung keine Grundpflicht, weil sie nur eine Pflicht zum Mittel ist.

Die Pflicht für die Erhaltung des irdischen Lebens gründet sich überhaupt auf die Anerkennung seines Werths. Das Erdenleben ist gleichsam die Jugend, das Erziehungshaus der Seele, wo sie auf einen gewissen im Rathe der Vorsehung bestimmten Grad ihren Verstand und Willen ausbilden, wo sie an der Ausführung des göttlichen Plans mit dem menschlichen Geschlechte arbeiten, und die Grundlage ihrer Wirksamkeit für ihr immerwährendes Daseyn besetzen soll.

Dem Menschen ist ein sehr starker Lebenstrieb eingepflanzt. Die Vernunft, indem sie über die Stärke dieses Triebes nachdenkt, entdeckt die weise Absicht der Gottheit, die es durch diese Einrichtung verhindern wollte, damit der Mensch wegen der mancherley Mühseligkeiten dieses Lebens dessen nicht gleich überdrüssig werde, und es wegwerfe, und in den mancherley Gefahren desselben nicht so leicht umkomme.

II.)

Verletzungen dieser Pflicht. Absolute Unzulässigkeit des Selbstmordes.

Verletzt wird diese Pflicht durch Verachtung dieses Lebens, durch einen solchen Wunsch des Todes, der von der Unzufriedenheit mit der göttlichen Weltregierung eingegeben wird, durch jede Lebensweise, wodurch das Leben abgekürzt oder in Gefahr gesetzt wird, ohne daß dieses höhere Zwecke fordern, am größten aber durch den Selbstmord, d. i. durch jede Handlung, die in der Absicht seinem Leben ein Ende zu machen unternommen wird.

Die Seelenzustände und die Voraussetzungen in welchen, und aus welchen sich der Entschluß zum Selbstmorde ansetzt, entwickelt und in That ausschlägt, sind unmoralische Zustände und falsche Voraussetzungen. Vergleichen man die zuverlässigsten Nachrichten von Selbstmördern, so offenbaret sich, daß ungetreue Geldverwaltung, unbesonnenes Schuldenmachen, Verbrechen, worauf harte, beschimpfende Strafen gesetzt sind, Verschwendung, auf welche Armuth, ausschweifende Lebensarten und falsche Ideale von Lebensglückseligkeit, auf welche Melancholie, Hypochondrie, Lebensüberdruß folgt u. d. gl. folglich immer unmoralische Zustände es waren, die den Selbstmord veranlaßt haben.

Folgende von grundfalschen Voraussetzungen herausgehende Schlüsse sind die Vorläufer des Entschlusses zum Selbstmorde.

Die wirklichen, oder bevorstehenden Leiden sind ganz unausstehlich; Mein Leben hat weder für mich noch für andere mehr einen Werth. Dieß ist die Sprache der kurzsichtigen, der verzweifelnden Feigheit. Der Mensch der ein gutes Gewissen hat, der von der wahren und ganzen Würde des Menschen überzeugt ist, und sich in allen Lagen dieser Ueberzeugung gemäß verhält, kann das härteste Schicksal ertragen; es mangelt ihm weder Kraft, noch Muth dazu, jene gewährt ihm die Ueberlegenheit seiner Vernunft über seine Sinnlichkeit, diese die frohe Aussicht, die ihn seine Vernunft und Rechtschaffenheit unter Gottes Regierung offen hält. Dieses Leben ist gut oder übel nicht durch seine Freuden oder Leiden, sondern durch sein Verhältniß zu seinem Zweck nämlich zur moralischen Gesinnung, die keine Leiden unmöglich machen, oder aufheben können.

Die Leiden die mich foltern, können nur durch den beschleunigten Tod geendigt werden; es ist Geistesgröße, es ist Muth dem grausamen Schicksale auf diese Weise aus dem Wege zu gehen. Auch dieses ist im Grunde Feigheit, die sich aber die Miene des Muthes giebt. Welcher Sterbliche kennt die ganze

Ver-

Berkettung der Dinge und die Zukunft so gut, um ersteres mit Vernunft behaupten zu können, folgt nicht bey weitem mehrmal auf grosses Unglück wieder Glück? Moralisch schwache Menschen, die im Glücke nie an Leiden und Unfälle denken, die sich dazu nach der Vernunftforderung nicht vorbereiten, sind bald mit jenem Schluße fertig, über den sie aber lachen, wenn das Gewitter vorüber ist. *Rebus in adversis facile est contemnere vitam; Fortiter ille facit, qui miser esse potest. Justum & tenacem propositi virum &c.*

Die Leiden die mich foltern, werden durch den beschleunigten Tod geendigt, ich eröffne mit dadurch ein besseres Leben. Es streitet mit den richtigen Begriffen von dem Urheber und Regierer der Welt, daß er den beselige, der die Naturordnung gewaltsam unterbricht, und mürrisch und ungehorsam seine Leitungen und Wege verschmäht, daß er den belohne, der seine Erziehungsanstalten zu hart und zweckwidrig findet, und sie eigenmächtig verläßt. Kann der sich die Krone versprechen der im Kampfe unterliegt? Der Selbstmörder ist des Arbeitens und Kämpfens müde, er verläßt den Arbeits- und Kampfplatz ohne fertig zu seyn, er ist also untreu gegen denjenigen, der ihn zur Arbeit, zum Kampfe bestimmt hat.

Der Selbstmord ist also absolut unzulässig; nur Verrückte, Poltrone und Bösewichter entleiben sich.

Grenzen der Pflicht der Selbsterhaltung.

Die Pflicht sein leibliches Leben zu erhalten ist keine absolute, keine Fundamentalpflicht; leben ist nur darum Pflicht, weil es ein Mittel zu höhern Zwecken, Pflichten und Gütern ist, es darf also nicht zum Nachtheil dieser höhern Zwecke, Pflichten und Güter erhalten werden. *Magnum crede nefas animam præferre pudori, Et propter vitam vivendi perdere causas.*

Derohalben ist es eine pflichtwidrige Liebe zum Leben, wenn man solche gemeinnützige Lebensarten scheuet, wobey einige Lebensgefahr ist, wenn man mit einiger Gefahr den gewissen Untergang anderer nicht verhindert, wenn man das Leben eines Unschuldigen seiner Erhaltung aufopfert, wenn man die Lebensgefahr vermeidet, welche Amt und Beruf fordern, wenn man den Tod übertrieben fürchtet und für die Erhaltung des Lebens zu ängstlich sorget.

Derohalben dürfen nie die Mittel der Selbsterhaltung die Würde der Vernunft verlegen, nie ihrer Wirksamkeit im ganzen Abbruch thun. Das thierische Leben darf nicht auf Kosten des geistigen, und bey diesem das theoretische, spekulative nicht auf Kosten des praktischen, moralischen befördert werden.

II.

Pflicht für die Gesundheit zu sorgen.

I.)

Verbindlichkeitsgründe dieser Pflicht.

Die Gesundheit ist ein unverkennbares Mittel, zur Erhaltung und Verlängerung des Lebens, und zur Erreichung aller sittlichen Zwecke nothwendig, und folglich die Sorge für dieselbe Pflicht. Durch sie ist der Körper und das Leben eine geschickte Anlage, viel Gutes für sich und andere zu thun, und sich viel zwecklose Leiden zu ersparen. Die philosophische Moral sagt: Erhalte deinen Körper in jener Verfassung, worinn er die Wirksamkeit und Herrschaft der Vernunft nicht verhindert, sondern vielmehr erleichtert.

Die Sorge für die Gesundheit und Vollkommenheit des Körpers als Stärke, Gelenkigkeit und Gewandheit desselben ist nur insofern pflichtmäßig und tugendhaft, als sie eine Bedingung der Erhaltung, und der Tauglichkeit zur Erreichung moralischer Zwecke ist. Nicht jeder also der die Gesundheit liebt, erfüllt dadurch eine Pflicht, derjenige gewiß nicht, der dazu bloß durch den Erhaltungstrieb, durch die Furcht des Todes, und durch den Reiz des sinnlichen Wohlseyns bestimmt wird. Sie ist nur dann Folge

der innern Güte des Willens, und folglich tugendhaft, wenn sie als Bedingung und Mittel der innern und äussern Wirksamkeit der moralischen Vernunft gesucht wird.

II.)

Umfang dieser Pflicht. Diät. Sie enthält bestimmtere Pflichten.

Diät heisst überhaupt die Lebensweise eines Menschen mit Hinsicht auf seine Gesundheit, insbesondere aber heisst sie die regelverständige Weise der Gesundheit gemäß zu leben. Sie ist also Pflicht, und enthält drey bestimmtere Pflichten, nämlich die Pflicht zur Reinlichkeit, zur Vorsicht, und zur Mäßigkeit und Enthaltbarkeit.

Man soll sich der Reinlichkeit an Leibe, in Kleidern, in der Wohnung, und in den Speisen und Getränken bestreuen. Durch Unreinlichkeit in diesen Stücken wird die heilsame Ausdünstung gehindert, die Säfte werden verdorben, der Verdauungskraft wird geschadet. Auch giebt die Reinlichkeit den Menschen im gesellschaftlichen Leben vielfältigen Werth.

Viele Lebensarten sind mit mehr, oder weniger Gefahren des Lebens und der Gesundheit verbunden, und in allen kann man in solche Gefahren gerathen. Darum ist vorsätzliche Aufmerksamkeit auf solche Gefahren

fahren, d. i. Vorsicht nothwendig, die zwischen Aengstlichkeit und Sorglosigkeit in der Mitte steht. Aengstlichkeit schadet oft mehr als Gefahr, und Weichlichkeit oder Verzärtelung, das Gegenstück der zweckmäßigen Abhärtung, macht Dinge schädlich, die es sonst gar nicht sind.

Die körperlichen Naturtriebe sollen ihrer Natur-Bestimmung und Unterordnung gemäß befriedigt, sonst aber unterdrückt werden. Darinn besteht die Mäßigkeit und Enthaltbarkeit, denen die Unmäßigkeit und Unenthaltbarkeit entgegen ist, erstere sind also Pflichten und Tugenden, die letztern aber sind Untugenden, Laster; beyde erhalten mit Hinsicht auf den Trieb nach Lust, nach Essen und Trinken, und den Geschlechtstrieb verschiedene Benennungen, und machen bestimmtere Tugenden und Laster aus.

III.

Pflicht seinen Körper für die unvermeidlichen Leiden dieses Lebens abzuhärten.

Arbeit hat Einfluß auf die Gesundheit, die Faulheit ist der Gesundheit nicht zuträglich, die Arbeit befestiget sie. Unmäßigkeit im Arbeiten ist zwar weniger schändlich, aber der Gesundheit nicht weniger schädlich. Am schändlichsten ist sie, wenn sie die Erwerbung der Mittel zur Befriedigung der größern Sinnenlust zum Zweck hat.

Weil körperliche Leiden jeden Menschen treffen können, so ist es nothwendig, daß man sich durch Grundsätze auf dieselben vorbereitet halte. Hestige Schmerzen sind kurz, langwierige werden durch Gewohnheit erträglich, vorübergehende Leiden sind wohlthätige Uebungen der Seele zur Standhaftigkeit.

Die Erfahrung lehret, wie sehr gewisse Vorstellungen das Gefühl körperlicher Schmerzen vermindern; durch sie fühlt der Krieger in der Hitze der Schlacht oft die empfangenen Wunden nicht, durch sie standen oft die Verbrecher die Folter aus. Furcht vor Schmerzen verhindert fremden Leiden abzuhelfen, und durch Uebernehmung geringerer Schmerzen größern Schmerzen, und oft dem Tode selbst vorzubengen.

Zweyter Abschnitt.

Von der pflichtmäßigen und tugendhaften Sorge
des Menschen in Ansehung der Seele.

I.

Von der pflichtmäßigen Bildung der Seele
überhaupt.

Der Mensch soll sich als Subjekt des Bewußtseyns, als Seele, folglich als Geist, Gemüth, und als wollendes Wesen ausbilden vervollkommenen, sich Geschicklichkeiten d. i. Fertigkeiten zur Erreichung seiner
man=

mancherley Zwecke erwerben. Die Ausbildung der Seele ist also wie die Zwecke zweyerley, nämlich die moralische allernächst zu den nothwendigen Zwecken eines moralischen Wesens zur Weisheit, zur Tugend, zur innerlichen Glückseligkeit, und die pragmatische allernächst zu den Zwecken dieses Lebens, zur Wohlfahrt hienieden also zur Klugheit.

I.)

Pflicht des Menschen seine moralische Würde durch Intension und Extension der moralischen Gesinnung und Thätigkeit immer zu erhöhen.

Der Mensch hat den Vorzug, daß er immer vollkommener werden kann, und daher auch die Pflicht, daß er es wirklich werde. Dieses gilt nun nicht hauptsächlich von seinem Körper, von seinem äussern Zustande, von seiner pragmatischen Güte, sondern vielmehr von ihm als moralischen Wesen, also von seiner moralischen Denkungs- und Handlungsart. Der Mensch kann nur, und also soll er auch hauptsächlich moralisch immer vollkommener werden, seine moralische Kraft d. i. seine moralische Vernunft und seinen freyen Willen, und seinen moralischen Werth, die moralische Güte seines Charakters immer erhöhen; und zwar erstlich in Ansehung der Gesinnung, so daß er sich stets bestrebe, alle seine Entschlüsse, und freye Handlungen] aus Achtung für das Sittengesetz, und

des=

dessen Urheber als der reinsten Triebfeder zu unternehmen damit seine reine, moralische Gesinnung immer standhafter, stärker und herrschender werde; zweytens in Ansehung der pflichtmäßigen Handlungen, damit er immer mehr und mehr tugendhafte Sitten annehme, und seine tugendhafte Gesinnung sich durch immer mehrere angewandte oder besondere Tugenden thätig beweise.

II.)

Pflicht, sich zu den vernünftigen Zwecken des irdischen Lebens auszubilden, mit ihren nähern Bestimmungen.

Der Mensch soll aber auch zur Erreichung der vernünftigen Zwecke dieses Lebens sich geschickt machen, dieses macht seine pragmatische Bildung und Güte aus. Sie ist mit der moralischen Bildung und Güte nicht unverträglich, sondern kann ihr vielmehr zuträglich seyn. Weil aber die individuelle Lage der Menschen verschieden ist, weil nicht alle zu allem gleiche Anlagen und Anlässe haben, so unterliegt die allgemeine Pflicht sich zu den vernünftigen Absichten dieses Lebens auszubilden, nähern Bestimmungen und Einschränkungen. Die Moral schreibt für das Seelenbildungsgeschäft folgende Regeln vor.

Vor allen verschaffe man sich jene Geschicklichkeiten, Kenntnisse und Willensbeschaffenheiten, von welchen

der

der weise und kluge Gebrauch aller übrigen abhängig ist ; dann suche man sich diejenigen zu erwerben , zu welchen man vermöge seiner Kräfte und Neigungen die meiste Anlage , vermöge seines besondern Berufs die größte Aufforderung , und vermöge seiner Verhältnisse die vortheilhafteste Gelegenheit hat ; endlich wähle man unter den minder nothwendigen diejenigen , welche für die nothwendigen , und für die gemeinen Vorfälle des Lebens die zuträglichsten sind.

II.

Von der pflichtmäßigen Bildung der Seele insbesondere.

I.)

Pflichtmäßige Bildung und Disciplin des Erkenntnißvermögens.

Das Erkenntnißvermögen kann nach seinen zwey Haupteigenschaften der Sinnlichkeit und der Denkkraft , und deren mancherley Zweigen eine dem Rechtverhalten und der innern Zufriedenheit günstige , oder ungünstige Richtung und Bildung erhalten. Zur tugendhaften Sorge in Ansehung der Seele gehöret also erstlich die Kultur und Disciplin der Geisteskräfte. Diejenigen Kenntnisse und Geistesfertigkeiten , welche nächste Bedingungen und Gründe des Rechtverhaltens,

und

und der Zufriedenheit sind, soll jeder Mensch mit dem in seiner Lage möglichen Grade der Klarheit, Bestimmtheit und Zuverlässigkeit, also nebst der Wißbegierde auch Weisheit und Klugheit besitzen, jene ist die richtige Schätzung der Vollkommenheiten, und der Güter, und die Erkenntniß der Mittel derselben, letztere ist die Geschicklichkeit, die Umstände und die Gemüthsbeschaffenheiten der Menschen zur Erreichung seiner zufälligen vernünftigen Absichten und Wünsche zu benutzen. Derothalben ist es Pflicht jene Anwendungen und Richtungen seiner Sinne, Phantasie, seines Witzes und Erforschungsgeistes zu verhindern, wodurch der Einfluß der moralischen Vernunft auf das Gefühls-Begehrungs- und Handlungs-Vermögen geschwächt wird.

II.)

Pflichtmäßige Richtung und Disciplin des Herzens.

Auch das menschliche Herz mit seinem Gefühls- und Begehrungsvermögen und seinen auf diese sich beziehenden Neigungen und Trieben kann solche Richtungen erhalten, die dem Rechtverhalten und der innern Zufriedenheit zuträglich, oder nachtheilig sind. Diejenigen Gemüthsbeschaffenheiten die das Erstere ausmachen, und das Letztere verhindern, soll jeder Mensch besitzen, wohin die Gesundheit des Herzens,
und

und die Beherrschung des Gemüths gehört. Die Gesundheit des menschlichen Herzens besteht darinn, daß die Neigungen und Triebe, und die Gemüthsbeschaffenheiten zur Möglichkeit des Rechtverhaltens und der innern Zufriedenheit zusammenstimmen, also in der Unterordnung der sinnlichen Triebe unter die moralischen nämlich unter den Rechts- den Gewissenstrieb, und den Trieb zum Wohlanständigen. Die Selbstbeherrschung lehret die Sinne in seiner Gewalt haben, damit nicht der Moralität nachtheilige Eindrücke in der Seele entstehen, verwehrt dem jedesmaligen plötzlichen Eindrücke, es sey der Lust oder Unlust, sich des Gemüths mit Ausschließung aller Ueberlegung und Aufhebung der Besonnenheit zu bemächtigen; sie hält die Phantasie im Zaume, welche Scheinglitter im betrüglischen Lichte darstellt, sie verhütet die Affekten und Leidenschaften, indem sie das Gemüth gegen dieselben durch geläufige Vorstellungen in Verfassung setzt; sie gewöhnt zur moralischen Selbstverleugnung, indem sie das Streben nach dem Unangenehmen und das Fliehen des Unangenehmen zu unterdrücken, oder zu mäßigen, also Enthaltbarkeit und Mäßigkeit in Ansehung der sinnlichen Lust, und Geduld und Tapferkeit, in Ansehung sinnlicher Leiden für die Moralität, und für das Weltbeste lehret.

Dritter Abschnitt.

Von der pflichtmäßigen und tugendhaften Sorge
des Menschen in Ansehung seines äussern Zu-
standes.

Vorbericht.

Der Mensch hat einen natürlichen Trieb nach
äusserm Eigenthum, äusserer Ehre, und zur Thätig-
keit. Diese Stücke machen hauptsächlich seinen so-
genannten äussern Zustand aus, der auf seinen innern
Zustand, auf seinen Charakter einen grossen Einfluß
hat. Die Tugendlehre macht es zur Pflicht diesen
Trieben eine solche Richtung zu geben, damit durch sie
die Wirksamkeit der moralischen Vernunft nicht gehin-
dert, eingeschränkt, sondern vielmehr erleichtert
werde.

I.

Von der tugendhaften Richtung des Triebes nach
dem äussern Eigenthum.

Von Personen verschiedene Dinge, in sofern sie
Menschen nützlich seyn können, heissen äussere Güter,
und machen rechtlich erworben ihr äusseres Eigen-
thum, ihr Vermögen aus. Sie heissen nach ihrem
Ver-

Verhältnisse zu dem äussern Leben Bedürfnisse, und sind entweder Nothwendigkeiten, oder Bequemlichkeiten, oder Gemächlichkeiten. Die Tugendlehre fordert edle Absichten und Mäßigung bey der Begierde und Verwendung der äussern Güter, und Gewissenhaftigkeit bey den Erwerbsmitteln derselben.

I.)

Absichten, die das Streben nach äussern Gütern, und die Verwendung derselben veredeln sollen.

Die Absichten, die das Streben nach den äussern Gütern, und auch deren Besitz, Genuß und Verwendung veredeln und beschränken sollen, sind die natürlichen Zwecke derselben, nämlich Mittel der Erhaltung und Gesundheit, Mittel der Wohlthätigkeit und zulässiger Vergnügungen, und der Beförderung der innern Vollkommenheit zu seyn. Es ist also der Moral nicht gemäß, wenn man sie als Zweck, oder blos des Ansehens wegen, welches Reichthum unter Menschen giebt, oder um nicht arbeiten zu müssen, sucht; oder wenn man sie ungeachtet ihrer Geschicklichkeit zu jenen Zwecken verachtet, oder zum Nachtheil derselben verschwendet, die Einnahme und Ausgabe nicht vergleicht, die Verwaltung des Vermögens Unwissenden oder Lasterhaften anvertraut, große aber nothwendige Ausgaben scheuet, und kleine aber offenbar zweck-

zwecklose nicht achtet, und also die moralischen Regeln der Wirthschaftlichkeit verletzet.

II.)

Bernünftige Mäßigung der Bemühung um äufere Güter.

Das Bestreben nach dem äußern Vermögen ist gemäßigt, wenn die Begierde dasselbe zu haben, und die Furcht es zu verlieren nicht über alles geht, wenn die edlern Triebe dabey nicht unterdrückt werden. Habsucht erstickt alle Rechtsliebe, erzeiget Neid, verleitet zum Betrug, zur Verrätherey, stürzt ganze Reiche in Elend. Auch die Liebe zu den Bequemlichkeiten und Unnehmlichkeiten des sinnlichen Lebens ist gefährlich, weil sie kein Maas kennt, und durch Nachahmungssucht und Ungerechtigkeit, die sie veranlaßt ganzen Völkern verderblich wird, die dann durch Unglücksfälle und gewaltsame Veränderungen zur Mäßigkeit und Frugalität gebracht werden müssen. Hingegen setzt Genügsamkeit Menschen in den Stand höhere Zwecke, als die Vermehrung des Vermögens und der sinnlichen Genießungen ist, zu verfolgen. Dadurch sind Völker groß, mächtig und ehrwürdig geworden, welche Ungenügsamkeit und Luxus wieder gestürzt und verächtlich gemacht haben.

III.)

Gewissenhaftigkeit bey der Wahl der Mittel
äußere Güter zu erwerben.

Die Erwerbmittel sollen nicht schändlich, sie sollen nicht bloß äußerlich recht und den Klugheitsregeln, sondern vor allen den Sittengesetzen gemäß, sie sollen allgemein billigungswürdig seyn. Derselben sind nach der Moral und dem Gewissen nicht alle Erwerbarten recht die nach den positiven Gesetzen nicht verboten sind. Arbeit, Industrie, wodurch man ein Vermögen entweder unmittelbar hervorbringt und vermehrt, oder gemeinnützige Thätigkeit, wodurch man es in einem bestimmten Amte, Berufe, Stande verdient, und so sein Auskommen, sein gutes, oder gar sein reiches Auskommen hat, sind unter den ordentlichen Erwerbarten diejenigen, welche die Moral billiget. Aber Spiele, wodurch man sein Vermögen auf einmahl, oder nach und nach wegen eines sehr unsichern Gewinns, oder um sich durch Verlust Anderer zu bereichern waget, und Lebensarten, wie die der Gladiatoren und Ganeonen bey den Römern waren, und ähnliche werden von der Moral als schändlich verworfen.

blasenheit d. i. mit Uebertreibung seiner Vortzüge; mit zweckloser Erhebung über Andere, und mit Zeichen der Geringschätzung und Verachtung Anderer verbunden ist. Ehrgeiz, Ehrsucht sind also Laster, sie machen der größten Niederträchtigkeiten fähig, und immer mehr oder weniger, früher oder später unglücklich. Nie darf äußere Ehre die Haupttriebfeder der guten Handlungen seyn, ihre moralische Güte geht dadurch verlohren, als untergeordnete Triebfeder ist sie oft nothwendig; bey der Erziehung sie gebrauchen ist gefährlich für Tugend und Zufriedenheit der Zöglinge durch ihr ganzes Leben.

III.)

Weg zur Ehre zu gelangen. Pflicht sie gegen Angriffe zu vertheidigen.

Der sicherste Weg zu Ehre zu gelangen, und die erworbene zu erhalten ist, wenn man das ist und bleibt, wofür man gehalten zu werden wünscht. Der Schein blendet die Kenner der Sache nicht, und verschwindet bald, und dann steht der Häuchler da, der um so mehr verachtet wird, jemehr es ihm gelungen war uns zu täuschen. Ist man wirklich ehrwürdig, so kann man wenigstens auf die verdiente Ehre bey Kennern rechnen. Ehrwürdig seyn, und wahre empfundene Hochachtung guter Menschen genießen, unter denen man lebt und handelt, ist mehr werth, als gelobt werden, und weit

berühmt seyn. Auch unberühmt und gar verkannt kann man wahre Zufriedenheit besitzen, und sehr nützlich seyn. Bey Angriffen und Kränkungen unserer Ehre muß vor allen der Affect des Zorns und der Rache verhütet, und es muß überlegt werden, ob man nicht selbst dazu Anlaß gegeben habe, und wie es von dem Tadler gemeint sey. Bisweilen ist es selbst für die Erhaltung der Ehre besser, gewisse Kränkungen nicht zu achten, sie keiner Vertheidigung zu würdigen; bisweilen ist es aber Pflicht sich gegen die Angreifer unserer Ehre mit Würde und Nachdruck zu vertheidigen; aber Quelle taugen nichts, denn die Aufhebung einer oft bloß vermeinten Verletzung der Ehre wird einem barbarischen Mittel überlassen, welches kein Beweis der Unschuld seyn kann.

III.

Von der tugendhaften Richtung des Thätigkeitstriebes.

Der Thätigkeitstrieb soll eine der Gesundheit des Körpers, der Kultur und Disciplin der Seele, und des Verbesserung des äußern Zustandes angemessene Richtung erhalten. Die Folge davon ist die Arbeitsamkeit und der rechte Gebrauch seiner Zeit, die mit der dreyfachen Sorge des Menschen in Ansehung seiner selbst zusammenhängen, und folglich Pflichten und Tugenden sind.

Anzeige der nothwendigen Zwecke des Menschen, die nur durch Beschäftigung und Arbeit erreicht werden können.

Der Mensch soll die ihm von Gott verliehenen Seelenkräfte zweckmäßig üben, er soll sich solche Geistes- Gemüths- und Willensbeschaffenheiten erwerben, und sie immer zu verbessern suchen, welche die Bestandstücke und Gründe der moralischen Güte und Glückseligkeit sind, darum ist Arbeitsamkeit nothwendig. Auch ist diese der Gesundheit zuträglich, und das sicherste und rechtmäßigste Mittel sich Vermögen zu verschaffen, und Ehre zu verdienen und zu erhalten. Durch Zufall zu Theil gewordenes Vermögen und Ansehen, wird gewöhnlich von der Unwissenheit seines Werths begleitet, und erzeugt Verschwendung, Geiz, Stolz, Hochmuth, u. dgl. Die Arbeitsamkeit erhält reine Sitten, die der Müßiggang mit seiner Gefährtinn der langen Weile, und dem Hange zu abwechselnden Unterhaltungen verschlimmert, sie zerstreut Sorgen und macht die Unterhaltungen schmackhafter; Faulheit ist ein größeres Uebel für die Seele, als die Lähmung für den Körper.

Nähere Bestimmung der Tugendpflicht zur Arbeitsamkeit.

Die Pflicht der Arbeitsamkeit ist eine Pflicht von unbestimmter Art, eine weite Pflicht, die überhaupt, weder Art, noch Grad und Zeit bestimmt; die Moral muß ihr also einige nähere Bestimmungen geben.

Vor allem muß jeder Mensch jene Beschäftigungen und Arbeiten nach einer feststehenden Lebens- und Tagesordnung treu und fleißig verrichten, die zu seiner Lebensart als besondere Schuldigkeiten gehören; auf die Geschicklichkeit und Stimmung dazu müssen seine Bemühungen immer gerichtet seyn. Die Schlafzeit ausgenommen kann der Mensch immer beschäftigt seyn; Muße, Ruhestunden fordern keine völlige Unthätigkeit, kein völliges Leeres, welches mit der langen Weile unzertrennbar verbunden ist. Jede Hauptbeschäftigung läßt also Nebenbeschäftigungen und Erholungen zu.

In Ansehung der Nebenbeschäftigungen fordert die Moral, daß sie der Haupt- der Berufsbeschäftigung nicht Abbruch thun, daß die Absichten dabey vernünftig, und die Fähigkeit dazu angemessen sey, weswegen beydes unpartheyisch geprüft werden soll. In Ansehung der Erholungen und Ergöbungen fordert die Moral, I. daß sie überhaupt zulässig seyen, und erst nach verrichteten pflichtmäßigen Arbeiten ge-

noszen werden, 2.) daß darauf die entbehrlichsten Zeiten und Kosten verwendet, und dabey immer Maaß beobachtet werden sollen; Uebermäßige Belustigungen stärken die Kräfte nicht, vielmehr folgt auf sie eine Leerheit des Herzens, die den Geschäften und der Tugend sehr gefährlich seyn kann, 3.) Daß man keine Art Lustbarkeit zum unbezwinglichen Bedürfnis werden lasse, dabey alle Aergernis vermeide, und die Gelegenheit Gutes zu thun nicht unterlasse.

III.

Pflichtmäßige Benutzung der Zeit.

Der Mensch soll seine Zeit wohl gebrauchen, keinen Theil davon unnütz dahin gehen lassen, jede Gelegenheit besser zu werden und Gutes zu thun ergreifen, und alles zu rechter Zeit thun. Denn das menschliche Leben ist kurz, und des Guten viel, das der Mensch thun soll, um ein im Ganzen guter Mensch zu seyn, und die unbenutzten oder mißbrauchten Zeiten oder Gelegenheiten sind unwiderbringlich. Die beste Benutzung der Zeit hängt von der guten Ordnung der Geschäfte ab, wobey sie sich vorbereiten, unterstützen, wenigstens nicht hindern, und von der den Geschäften vortheilhaftesten Zeit, wenn den vorzüglichsten Geschäften die beste Zeit gewidmet wird, worin Körper, Geist und Gemüth am aufgelegtsten sind.

Zweytes Hauptstück.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Vorbericht.

I.)

Grundsätze die auf den Begriff von Pflichten gegen Andere leiten.

Die Menschen sind Wesen gleiches Ursprungs, gleicher Natur und Bestimmung; jeder ist Zweck an sich, keiner ist bloß Mittel für Andere. Was überhaupt der Erhaltung, Vervollkommnung und Beglückung des einen hinderlich oder zuträglich ist, das ist auch jener des andern hinderlich oder zuträglich. Aber sie sind auch wegen einander da, denn sie sind so eingerichtet, daß einer des andern Hilfe bedarf, und einer dem andern nützen kann. Ihre wechselseitige Gesinnungen und Handlungen können diese Absichten hindern oder fördern. Diese Gesinnungen und Handlungen sind Pflichten der Menschen gegeneinander.

2.)

Grundsatz der Pflichten gegen Andere. Unterschied zwischen Tugend- und Rechtspflichten.

Es giebt also so gewiß Pflichten der Menschen gegeneinander, als gegen sich. Der Grundsatz derselben

ben ist: Menschen sollen gegeneinander alles dasjenige thun, oder unterlassen, was erfordert wird, damit die Bemühungen derselben um ihre Erhaltung, Vervollkommnung und Beglückung nicht unzulänglich, oder gar unmöglich seyen. Darum sind die Pflichten der Menschen gegeneinander entweder Tugend- oder Rechtspflichten. Wird nämlich aus Achtung für Menschen-Würde, und Gottes-Willen, und aus Liebe zu Beyden die Verletzung Anderer unterlassen, und ihnen Hilfe geleistet, so sind dieses Tugendpflichten; geschieht nur das erste, und zwar aus Furcht vor fremden Urtheilen und Ahndungen, so sind es nur Rechtspflichten.

3.)

Grundsatz der Tugendpflichten gegen andere. Begriff von Menschenachtung, deren Zweige. Verzeichnung des Folgenden.

Der Grundsatz der Tugendpflichten gegen andere ist: Die Menschen sollen aus Achtung für Menschen-Würde, und Gottes-Willen alles dasjenige gegeneinander thun und unterlassen, was ihre wechselseitige Erhaltung, Vervollkommnung und Beglückung erfordert oder verbiethet. Dieser Grundsatz in eine Maxime verwandelt, macht die ethische Menschen-

Achtung und Liebe aus. Diese beweiset sich nicht nur durch Gerechtigkeit, d. i. durch absichtliche Vermeidung aller Verschlimmerungen Anderer, sondern auch durch Güte, d. i. durch absichtliche Verbesserung ihres äussern und innern Zustandes. Die Tugendpflichten der Menschen gegeneinander sind zweyerley, nämlich theils solche die ihnen gegeneinander als Wesen derselben Art, theils solche die ihnen als Gliedern derselben Gesellschaft aufliegen.

Erster Abschnitt.

Von denjenigen Tugendpflichten der Menschen gegeneinander, die ihnen schon als bloßen Geschlechtsverwandten aufliegen.

Diejenigen Pflichten, die blos das bestimmen, was die Menschen als Naturverwandte einander thun oder lassen sollen, heissen Humanitätspflichten. Sie sind entweder unbedingte oder bedingte Humanitätspflichten, wenn sie ein verbindliches Faktum voraussetzen.

Erste Abtheilung.

Von den unbedingten Humanitätspflichten.

Die allgemeine ethische Menschen = Achtung und Liebe äussert sich durch Gefälligkeit und Wohlthätig =

tigkeit gegen Andere, und durch Schonung ihrer Unbescholtenheit und Irrthumslosigkeit.

I.

Pflicht gegen Andere gefällig und wohlthätig sich zu beweisen.

Gefällig sind Handlungen, wenn sie sich bloß auf angenehme Kleinigkeiten einschränken, indem durch sie ohne Schuldigkeit und ohne Gunstbewerbung Andern geringe Unannehmlichkeiten erspart, und geringe Annehmlichkeiten verschafft werden. Die Fertigkeit in solchen Handlungen heißt Gefälligkeit (*studium aliis gratificandi*); sie vermeidet alle Gleichgültigkeit gegen Andere, alle Geringschätzung derselben, ihre Gefährtinnen sind ein liebreiches, artiges, höfliches Betragen, die Gelindigkeit, Friedfertigkeit, Versöhnlichkeit mit vielen andern Gemüthsbeschaffenheiten. Die Gefälligkeit ist ein Tugendpflicht deren sich jeder Bewußt wird, so bald er über ein zweyfaches Gefühl reflektirt; nämlich erstlich über das Gefühl des Wohlwollens, welches die Vorstellung begleitet, daß Andere unsere Naturverwandte, daß sie Wesen gleiches Ursprungs, gleicher Würde und Bestimmung sind; und zweitens über das Gefühl der Sympathie, wodurch geschieht, daß wir sehr schnell fremde Zustände, fremdes Wohlseyn und Elend auf uns selbst beziehen, als wenn es uns selbst wiederfahren wäre. Aber bloß
auf

auf diese Güte in Kleinigkeiten schränkt sich die allgemeine Menschen = Achtung und Liebe nicht ein, sie beweiset sich, wenn Vermögen und Gelegenheit da sind, und keine höhere Pflichten im Wege stehen durch größere Verwendungen und Aufopferungen; in dieser Eigenschaft heißt sie Wohlthätigkeit, äußert sich sehr verschieden, und erhält dann verschiedene Benennungen. Nach der Verschiedenheit der Gegenstände, in Ansehung deren der Wohlthätige seine eigene Vortheile einschränkt, ohne durch Verträge oder positive Gesetze dazu verpflichtet zu seyn; heißt sie Dienstfertigkeit, wenn er seine Dienste, d. i. einen Theil der Wirksamkeit seiner innern Kräfte für Andere anwendet; Mildthätigkeit, wenn er sein Vermögen, seine äußern Kräfte zur Vervollkommnung oder Beglückung Anderer verwendet; Billigkeit, wenn er den Gebrauch seiner Rechte, seiner Freyheit zum besten Anderer einschränkt. Nach der Verschiedenheit des Beweggrundes, wodurch jemand zum Wohlthun bestimmt wird; ist sie Barmherzigkeit, wenn er Andern das, was ihm selbst nöthig ist; leistet, weil deren Bedürfniß dringender ist; Gemeingeist, wenn er etwas darum für Andere verwendet, weil es ihnen mehr nützet, als es ihm nützt oder kostet; Gemeinnützigkeit, wenn er etwas Gutes darum thut, weil er glaubt, daß sich die Folgen davon auf Generationen verbreiten werden. Es ist kein Mensch so niedrig oder arm, daß es ihm unmöglich seyn sollte, sich gefällig und wohlthätig

thätig gegen Andere zu beweisen. Derjenige der Wohlthaten erweisen kann, soll auf den Grad der Würdigkeit sehen, und sich hütten durch Härte, Prahlerey und Vorwürfe dem Guten, was er thun will oder gethan hat, seinen Werth zu benehmen.

H.

Pflicht, die Unbescholtenheit und den guten Ruf Anderer zu schonen.

Es ist eine sehr wichtige Gewissenspflicht die Ehre, den guten Namen d. i. die Unbescholtenheit, und den guten Ruf Anderer zu schonen. Diese sind einem jeden zu seiner Zufriedenheit, zu seinem Fortkommen in der Welt, zur Führung seiner Geschäfte unentbehrlich; einem jeden ist das Wissen, daß sein Name durch Andere leide, peinlich, und um so peinlicher, je besser sonst sein moralischer Charakter ist. Die Unbescholtenheit, der gute Ruf verschafft uns Liebe, Vertrauen, Achtung Anderer, wovon unsere Zufriedenheit und unser Fortkommen vielfältig abhängig ist; wie unglücklich sind nicht manche Personen, wenn ihre Ehre angegriffen und geschwärzt worden ist. Auch ist der gute Name ein Gut, welches durch das genaueste Rechtverhalten und die gewissenhafteste Klugheit gegen geheime Bosheit und Lästerversucht nicht hinlänglich gesichert werden kann; der Ehrabschneider treibt sein

Wesen im Verborgenen, er ist also weit ehrloser als derjenige, der uns ins Gesicht schimpft, er ist dem Meuchelmörder ähnlich der im Finstern und von hinten Wunden versetzt, seine Wunden sind gewöhnlich wie dieses Letztern unheilbar, weil er die fremden Urtheile nicht berichtigen kann. Jedoch ist es oft auch Pflicht Andere nach ihren schlimmen Seiten darzustellen, es sey um sich selbst zu vertheidigen, die Unschuld zu retten, Andere vor Schaden zu bewahren, oder die Wahrheit ans Licht zu bringen, dem Bösen in seinen Unternehmungen Einhalt zu thun. Menschen, die kein gutes Gewissen haben, sind übrigens gewohnt jeden freymüthigen Tadler des Unrechts für einen Schmähsüchtigen anzusehen.

Die Ehrabschneiderey hat mehrere Formen und Ursachen, die Arten derselben sind folgende. Bald streut man selbst schlimme Gerichte von Andern aus, bald trägt man sie nur weiter, bald beweiset man dabey ein Wohlgefallen, bald unterläßt man die schlimmen Nachreden zu widerlegen, die bösen Gerichte zu berichtigen, bald ist es ein zweydeutiges Wort, ein höhnisches Achselzucken, eine elende Witzeley, wodurch man macht, daß ein Anderer verkannt, mißkannt, zurückgesetzt wird. Die Quellen der ehrenrührigen Reden sind Bosheit, Unbedachtsamkeit, lange Weile, das argwöhnische Wesen; man redet oft bloß darum Böses von einem Andern, weil man meint, daß es auch von ihm geschieht, daß man von ihm nicht für

gut genug gehalten wird; bisweilen ist es auch läbelverstandene Freundschaft und Ehre, weil man meint, daß durch Herabsetzung des Andern unsers Freundes oder unsere eigene Ehre gewinnen wird. Die genaueste Behutsamkeit und Schonung in Ansehung der negativen oder positiven guten Meinung, in welcher ein Anderer bey andern Menschen steht, also in Ansehung seiner gemeinen und besondern Ehre ist von der ethischen Menschen = Achtung und Liebe unzertrennlich, und die Gewohnheit das Gegentheil zu thun, ist ein mehr oder weniger schändlicher Zug in dem Charakter, je nachdem mehr oder weniger schändliche Gemüthsbeschaffenheiten z. B. böser Wille, Unvorsichtigkeiten, dabey zum Grunde liegen. Jedoch können ehrenrührige Reden nicht minder schädlich seyn, die aus Unvorsichtigkeit u. d. gl. herrühren, als diejenigen, die bösen Willen zur Quelle haben.

Die Tugendlehre sagt: Laß jedem seine Ehre, wenn dich nicht eine ausdrückliche Pflicht auffordert sie anzugreifen, und wenn du eine gegründete vortheilhafte Meinung von Andern hast, so verbreite sie, wenn dieses Grund oder Mittel zu ihrem Besten ist, denn in einer moralischen Ordnung soll jedem Ehre widerfahren, der sie verdient.

III.

Pflicht sich der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit gegen Andere zu befeßigen.

Die Menschen müssen und sollen wechselseitig vielfältig aus ihrem Aeußern, als natürlichen oder konventionellen Zeichen ihres Innern, ihrer Gedanken, Gesinnungen und Gemüthszustände, diese erkennen, weil ihnen dieses natürlich ist, und weil die Erkenntniß davon der Bestimmungsgrund für ihre Urtheile und ihr Verhalten seyn soll. Dieses wäre aber nicht möglich, wenn sie nicht voraussetzen dürften, daß Andere da, wo es von der Vernunft und Menschenliebe gefordert wird, und also erwartet werden soll, uns durch ihre Aussagen, Thaten, Mienen, Geberden nicht täuschen, hintergehen, sondern ihre Gedanken; Gesinnungen und innere Zustände uns wahrhaft, und aufrichtig zu erkennen geben wollen. Reden, Mienen, Geberden, Thaten, welche die Hintergehung Anderer zur Absicht und Folge haben, heißen Unwahrheiten, Simulationen, Betrug (Fraus); und die Unterlassung der Reden und Thaten, wodurch bey Andern die Wahrheit verborgen bleibt, und der Irrthum verhütet werden könnte, heißen Reticenz, Verschweigungen, Dissimulationen.

Es giebt Unwahrheiten, falsche Reden, Simulationen, Annehmungen von Scheinzuständen, Verschweigungen, Dissimulationen, Unterlassungen von Re-

Reden, und von Geberden und Thaten, die dem Rechte verhalten und der wahren Wohlfahrt Anderer Abbruch thun, die das wechselseitige, zum Umgang und Verkehr nöthige Vertrauen unter Menschen zerstören, und das peinliche und schädliche Mißtrauen unter denselben befördern. Solche Unwahrheiten, Verschweigungen, Simulationen, Dissimulationen werden von der moralischen Vernunft und Menschenliebe verworfen. Die Bereitwilligkeit solche Unwahrheiten, welche Lügen heißen, und solche pflichtwidrige Verschweigungen, Simulationen und Dissimulationen absichtlich zu vermeiden, ist Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit. Diese sind also Tugendpflichten und Zweige der ethischen Menschenachtung und Liebe. Sie fordern, 1.) vollkommene Uebereinstimmung alles Außern am Menschen mit seinem Innern, insofern es als Zeichen seines Innern betrachtet werden soll, mit diesem seinen Innern, 2.) die Absicht bey dem Gebrauche der Worte nie von dem allgemeinen Sprachgebrauche abzugehen, alle Zweideutigkeiten und Restriktionen im Reden zu vermeiden, 3.) gewissenhafte und auch freymüthige, offenherzige Bekanntmachung dessen, was man weiß, sobald man die Pflicht oder gar Schuldigkeit anerkennen muß, gefragt oder ungefragt zu reden.

Aus den Verbindlichkeitsgründen zur Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit offenbaret es sich, daß nicht alle auch absichtliche Unwahrheiten, Simulationen, Verschweigungen, Dissimulationen pflichtwidrig, sondern

denn daß einige ganz zulässig und gar löblich sind; solche sind diejenigen, die dem Interesse des wechselseitigen Vertrauens unter Menschen nicht den geringsten Abbruch thun, und welche Unrecht und Schaden im Ganzen verhüten; also erstlich rednerische Figuren, Begrüßungen, Titulaturen, Wohlstandsäußerungen, Drohungen, in welchen man mehr sagt oder thut, als man denkt und empfindet; zweytens Unwahrheiten, Verschweigungen, wodurch in wahren Collisionen größere Uebel abgehalten werden; drittens Kriegslist, wodurch man Feinde und ihre Spionen täuscht; und viertens Simulationen, Dissimulationen, falsche Nachrichten, wodurch man bey Andern unnöthige Besorgnisse verscheuchet, frohen und guten Muth erhält oder wecket, sind nicht unrecht. Die Fertigkeit im pflichtmäßigen Schweigen und Dissimuliren heißt Verschwiegenheit und ist eine Tugend. Das Widerspiel der Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Verschwiegenheit sind Lügenhaftigkeit, Verstellungssucht und unbedachtsame leichtsinnige Offenherzigkeit und Treuherzigkeit, wenn man aus eigenem Antriebe oder durch Verleitung Andern und sich selbst schädliche Aeußerungen dessen macht, was man weiß. Ihre Ursachen nämlich Eigennutz, Partheylichkeit, Ehrsucht, Geisteschwäche und ihre Wirkungen, nämlich Heuchelei, Falschheit, Windmachereyen und Betrügereyen von allen Arten sind alle unmoralisch.

Zweyte Abtheilung.

Von den bedingten Humanitätspflichten.

Thatsachen gründen Pflichten, die außer dem nicht statt haben. Solche Thatsachen sind Wohlthaten, Freundschaft und Verträge.

I.

Von den Pflichten gegen Wohlthäter.

Es ist für alle Menschen eine ausgemachte Erfahrungswahrheit, daß sie Wohlthaten empfangen haben, daß Andere aus reinem Wohlwollen gegen sie dienstfertig, gütig und billig waren, also ihre Wohlthäter sind. Die Gesinnung eines Menschen, die dieser Erfahrungswahrheit entspricht, heißt Dankbarkeit; sie besteht in einem höhern Grade des Wohlwollens gegen den Wohlthäter, welches inmer mit Hochachtung und Ehrerbietung gegen denselben verbunden ist, und sie beweiset sich durch Erkenntlichkeit und Erwidderung d. i. durch die Erinnerung an die Wohlthaten in dem Laufe seines Lebens, und durch die Bereitwilligkeit seinem Wohlthäter Gegendienste zu erweisen. Sie ist also die natürlichste Wirkung der Wohlthaten und der Wohlthätigkeit, ohne welche bey aller Gerechtigkeit der menschlichen Wohlfahrt noch sehr viel abgehen würde. Die Undankbarkeit aber; sowohl die negative, die in der

blos

ßen Unterlassung der Erkenntlichkeit und Erwiederung, als auch die positive, die in der Beleidigung des Wohlthäters besteht, ist die gröbste Pflichtvergessenheit. Sie ist der Mangel dessen, wovon man ein Analogon sogar an den Thieren bemerkt, und sogar gegen leb- und vernunftlose Wesen fühlet, wenn sie ausserordentlich genützt haben. Unrecht zu Gunsten des Wohlthäters thun, kann nie, wohl aber einiges Unrecht von ihm selbst leiden, seine Fehler schonen, Pflicht seyn.

II.

Von den Pflichten gegen Freunde und Feinde.

Freundschaft ist der höchste Grad des wechselseitigen Wohlwollens und Vertrauens zweyer Menschen, welcher aus einer vorzüglichen Uebereinstimmung ihrer Denkart, ihres moralischen Charakters, und aus einer anhaltenden Gemeinschaft der Geschäfte, der Vortheile und Gefahren entspringt. Wahre Freundschaft kann nur unter moralisch guten Menschen statt haben, weil nur unter solchen eine bleibende Uebereinstimmung der Denkart und der Handlungsmaximen statt haben kann. Die Verbindung böser Menschen ist keine Freundschaft, sondern Faktion, Parthey, die nicht nur Andern, sondern auch ihren Gliedern schädlich ist, und zerfällt, sobald ihr zufälliger Grund aufhört. Wahre Freundschaft ist fest, aufrichtig, offenherzig, sie sagt und hört gern Wahrheit, sie ist Schutzwehre der Tugend

gend und Damm gegen das Laster, sie ist vertraulich, indem sich wahre Freunde einander öffnen und mittheilen, sie ist wirksam und auf die Vortheile des Freundes bedacht. Jedoch kann sie keine Mittheilung, keine Leistung, die mit der Pflicht und Klugheit streitet, fordern. Unglück ist der Probirstein wahrer Freundschaft. Aber der Freund, der die Maxime befolgt: *ama tamquam osurus*, ist kein Freund.

Es ist nicht nur Pflicht sondern auch Klugheit seine Feinde zu lieben. Feind *inimicus* ist nur derjenige, der den Andern bleibend haßt; der Haß ist nur dann wirksam, wenn der Feind jede Gelegenheit zu schaden ergreift. Die Liebe des Feindes besteht in der Bereitwilligkeit diesem nichts zu verweigern, was ein Mensch dem andern leisten soll, sich gegen denselben nichts zu erlauben, was nicht die Nothwehre unvermeidlich macht, und die Ursachen der Feindschaft sobald es möglich ist aufzuheben. Haß und Rache gegen Feinde sind sehr peinliche, empörende, Liebe und Wohlwollen gegen sie sind seelige, beruhigende Gefühle, und Beweise einer großen Seele. Die Ursachen der Feindschaft sind entweder unsere, oder des Feindes, oder der Schmeichler Schuld; sie können aufgehoben werden durch Wohlwollen, welches ohne alle stolze, erbitternde Affectation der Großmuth jede Gelegenheit ergreift dem Feinde Gutes zu thun, dann durch ein freymüthiges Bekenntniß seiner Schuld, und durch Schadloshaltung des Feindes, endlich durch den Be-

weis, daß die Ursache der Feindschaft entweder ein Mißverständniß, oder eine sehr unbedeutende Sache, oder fremde Aufbezung sey.

III.

Von den Pflichten in Ansehung der Versprechungen und Verträge, und der Todten.

Es giebt zulässige Versprechungen. Sie sind bestimmte Willenserklärungen, daß man dem andern etwas leisten d. i. daß man ihm etwas geben, thun, daß man etwas zu seinen Gunsten leiden, oder unterlassen wolle. Kommt zu einem solchen Versprechen des einen die Acceptation des andern d. i. seine Willenserklärung, daß er nun das Versprochene als das Seinige ansehen wolle, so entsteht ein Vertrag. Durch einen Vertrag fängt also an das, was bisher des Promittenten war, dem Acceptanten anzugehören.

Versprechungen und Verträge sind zur menschlichen Wohlfahrt nothwendig, weil ein Mittel nothwendig ist, wodurch Menschen sich einander vollkommen verpflichten, wo sie gegeneinander entweder keine, oder nur unvollkommene Pflichten haben. Derohalben ist die Treue eine Pflicht d. i. es ist Pflicht sein gegebenes Wort zu halten, die gemachten Versprechungen und eingegangenen Verträge zu erfüllen, sie ist eine nothwendige Folge der Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit,

keit, d. i. der Achtung für Wahrheit und fremdes Eigenthum.

Die Tugendlehre schreibt in Ansehung der Versprechungen und Verträge folgende Pflichten vor. 1.) Sey vorsichtig und gewissenhaft bey Versprechungen, damit du weder dich verleiten lasset von Andern, noch Andere verleitest zu dir oder ihnen nachtheiligen, unüberlegten, leichtsinnigen Versprechungen. 2.) Gültige Versprechungen und Verträge erfülle mit der größten Treue. Redlichkeit; Treue sind edle, Falschheit, Untreue sind schändliche Willensbeschaffenheiten. Die Untreue ist um so schändlicher, je größer die Erwartung war, die man bey dem Andern erweckt hat z. B. wegen der Nachdrücklichkeit des Versprechens, des Eides, je mehr es zum Wohle des Ganzen und des Promissars daran liegt, daß gewisse Zusagen und Verträge gehalten werden; je bestimmter, überlegter und freywilliger etwas versprochen worden. 3.) Mache keinen schädlichen, unbilligen Gebrauch von dem, was dir durch einen Vertrag zu Theil geworden.

In dem Sinne, in welchem es Pflichten in Ansehung der Lebenden giebt, kann es keine Gewissenspflichten gegen die Todten geben. Es ist nach der bloßen Vernunft nicht erweislich, daß unser Verhalten einen Einfluß auf ihren Zustand haben kann. Aber das Verhalten der Lebenden in Ansehung der Todten, ist für die Lebenden selbst nicht gleichgültig, und darum ist Einiges in Ansehung derselben Pflicht. Es ist Pflicht

einige Sorge für die Leichnahme zu haben, und dabei Rücksicht auf die Verdienste derselben in Familien, im Staate, und in der Welt zu nehmen; aber beydes muß auf eine für die Gesundheit und Wohlfahrt der Lebenden unschädliche Weise geschehen. Leichtsinng oder boshaft ihr sonst gutes Andenken angreifen; ihren letzten aber ungerechten, oder sehr unbilligen Willen erfüllen, ist pflichtwidrig gegen die Lebenden. Es macht die Menschen-Achtung und Liebe sehr verdächtig, und es schmälert das unter Menschen nöthige Vertrauen sehr, wenn man sagt, oder so handelt, als wenn in Ansehung dessen, was die Verstorbenen angeht, alle Verbindlichkeit aufhöre, und alles zulässig sey, weil ihnen nichts schade.

Zweiter Abschnitt.

Von denjenigen Tugendpflichten, welche den Menschen gegeneinander als Gliedern derselben Gesellschaft aufliegen.

Vorbericht.

I.)

Der Mensch ist bestimmt mit andern in Gesellschaft zu leben.

Es ist der Menschen Bestimmung, daß sie in Gesellschaft leben; denn sie sind zu diesem Zustande nicht

nicht nur tauglich, sondern ihre Neigungen und Bedürfnisse treiben sie dazu ohne Unterlaß an. Ihre wechselseitigen Rechte werden dadurch mehr gesichert, ihre Bestimmungen leichter erfüllt, ihre Vollkommenheit und Wohlfahrt mehr befördert; heilig ist der Moral der gesellschaftliche Zustand der Menschen.

2.)

Unter Menschen waltet eine allgemeine negative Gesellschaft ob, und diese bleibt, ungeachtet sie sonst zu verschiedenen Gesellschaften gehören mögen.

Eine allgemeine negative Gesellschaft wird unter Menschen schon von Natur d. i. dadurch gestiftet, daß ihnen die Erde zur gemeinschaftlichen Wohnung angewiesen ist, und daß sie einander Aufrichtigkeit in Reden, Ehrlichkeit in Ansehung ihres Eigenthums und Treue in Ansehung der Verträge schuldig sind. Es giebt aber auch positive, specielle Gesellschaften unter Menschen. Diese haben statt, wenn mehrere Menschen rechtskräftig ihre Kräfte zu einem Zwecke vereinigen.

3.)

Allgemeine Tugendpflichten der Glieder specieler Gesellschaften.

In Ansehung positiver Gesellschaften schreibt die Tugendlehre folgende Pflichten vor: 1.) Daß man sich in keine Gesellschaft ohne Ueberlegung einlasse; denn sie legen Schuldigkeiten auf, und schränken die Freyheit ein. 2.) Daß man die Gesellschaften meide, deren Absichten verborgen, oder mit höhern Pflichten unverträglich sind. 3.) Daß man in den rechtmäßig eingegangenen Gesellschaften alle mögliche Treue beweise, seine Privatvortheile den Vortheilen der Gesellschaft unterordne, und ein vorleuchtendes Beispiel zum Guten gebe, sowohl den übrigen Gliedern als den Auswärtigen. Es giebt zwey Gesellschaften, wovon die Ethik die Tugendpflichten vortragen muß, nämlich die häusliche und die bürgerliche d. i. die Familie und den Staat.

E r s t e A b t h e i l u n g.

Von den Tugendpflichten der Glieder der häuslichen Gesellschaft.

Die häusliche Gesellschaft oder Familie besteht, wenn sie vollkommen ist, aus der ehelichen, elterlichen und dienstherrlichen Gesellschaft.

I.

Moral der ehelichen Gesellschaft.

Die Ethik hat zu bestimmen, erstlich die Pflichten, die sich auf den Geschlechts-Unterschied und Trieb beziehen, zweitens was, und welche Ehen nach der Tugendlehre rechtmäßig seyen, drittens welche Tugendpflichten den Eheleuten gegeneinander aufliegen.

I.)

Tugendpflichten, die sich auf die Verschiedenheit der zwey Geschlechter, und auf ihre Neigung gegeneinander beziehen.

Es giebt eine Naturordnung, welcher das menschliche Geschlecht seine Fortpflanzung allernächst verdankt; sie beruht auf der Verschiedenheit der zwey Geschlechter unter den Menschen, auf dem bleibenden Verhältnisse der Individuen dieser Geschlechter, auf ihrer Geschicklichkeit und ihrem Trieb zur Vereinigung, und auf den Zwecken davon, um nämlich durch ihre Verbindung ihres Gleichen zu erzeugen, und so das menschliche Geschlecht fortzupflanzen. Diese Ordnung ist kein Produkt einer blinden Casualität oder Fatalität, sondern eine göttliche von Gott festgesetzte Ordnung, die der Mensch durch seine Vernunft leicht einsehen, und durch seinen Willen schonen oder stören kann.

Bey der Betrachtung dieser bewunderungswürdigen Ordnung und ihrer unverkennbaren Zwecke läßt sich das Vernunft- und Tugendgeboth nicht überhören: Menschen sollen diese göttliche Ordnung nicht stören, sie sollen nichts, was nur Anstalt und Mittel zu dem Zwecke derselben seyn soll, mißbrauchen. Derohalben sind alle jene nahmentliche und namenlose Handlungen, die den Rahmen der Unkeuschheit, der Unzucht führen, und aller Gebrauch der Geschlechtskraft ausser der Ehe eine schändliche Entehrung der menschlichen Würde, und Störung der heiligsten göttlichen Ordnung, auf welche insgemein die empfindlichsten Strafen schon hienieden folgen.

Die Keuschheit ist also eine wichtige Tugendpflicht. Sie besteht theils in der absichtlichen Beherrschung des Geschlechtstriebes, damit er sich ausser der Ehe auf keine, in der derselben aber auf keine seiner Natur-Bestimmung und Unterordnung widerstreibende Weise äußere, theils in der sorgfältigen Vermeidung alles desjenigen, was den Geschlechtstrieb ohne oder gegen seinen Zweck reizen kann. Derohalben sind Schamhaftigkeit, Sittsamkeit und Züchtigkeit auch Tugendpflichten und Schutzwehren der glücklichen Unschuld, welche durch vorsichtige Entfernung aller Ursachen der Unkeuschheit zum Wohle der Menschheit gesichert werden soll.

Welche Ehen von der Tugendlehre gebilligt, welche verworfen werden?

Weil vermöge jener göttlichen Ordnung, auf welcher die Fortdauer des menschlichen Geschlechts beruht, nicht alle Menschen sich aller Geschlechtsgemeinschaft enthalten sollen, die regellose Befriedigung des Geschlechtstriebes aber die schändlichste und schädlichste Entehrung der Menschenwürde, und Störung der wohlthätigsten Natureinrichtung ist; so hat es der Urheber jener Ordnung in der Absicht, damit Menschen immerdar Daseyn und Bildung erhalten, selbst veranstaltet, daß je zwey und zwey Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen, wechselseitigen, und ausschließlichen Besiz der Geschlechteigenschaften sich verbinden. Diese Verbindung die nur durch einen Vertrag rechtskräftig gestiftet werden kann, heißt Ehe.

Die Ehe in dieser Eigenschaft, also als lebenslängliche und öffentlich eingegangene Monogamie, ist eine sehr natürliche und achtbare Gesellschaft, sie ist von Gott als Pflanzschule des menschlichen Geschlechts, und als der möglichst wirksamste Damm gegen den Mißbrauch der Geschlechtkräfte, und gegen die Herabwürdigung der Personen zu bloßen Sachen angeordnet. Sie ist also in Ansehung des ganzen menschlichen Geschlechts

Pflicht.

Pflicht, aber keine absolute Pflicht, darum kann auch Ugamie, Celibat, nämlich in der Collision zur Erreichung höherer Güter, und Vermeidung größserer Uebel recht und Pflicht seyn.

Die Tugendlehre verwirft darum alle Geschlechtsgemeinschaften, welche der göttlichen zur Erzeugung und Erziehung der Menschen festgesetzten Ordnung Abbruch thun, welche also die bloße Befriedigung des Geschlechtstriebes zum höchsten Zweck machen, und folglich Personen zu Thieren und bloßen Sachen herabwürdigen. Solche sind nicht nur die Vielmännerey, und die Gemeinschaft der Weiber, sondern auch die Vielweiberey, wodurch ein Theil des menschlichen Geschlechts, wie die orientalische Poligamie lehret, zum bloßen Werkzeuge der groben Sinnlichkeit herabgewürdigt wird, dann die temporären und geheimen Gemeinschaften, und die Ehen in aufsteigender Linie, denen die physische und moralische Ungleichheit der Personen im Wege steht. Zwischen sehr nahen Blutsverwandten würde die Hofnung der Ehe viel Ausschweifungen veranlassen.

III.)

Tugendpflichten der Eheleute gegeneinander.

Nach der Tugendlehre sollen die Eheleute ganz und ausschließlich einander gehören, sie sollen in der
ge-

genauesten Verbindung den Weg ihres Lebens wandeln; sie sollen innigste Freunde seyn, folglich ihre Denk- und Gemüthsart verbessern, und Freuden und Leiden ungeheuchelt theilen; jeder derselben soll der einzige seines Geschlechts seyn, auf dessen Herz und Vertraulichkeit der Andere ein Recht hat und Anspruch macht. Sie sollen sich hütthen, damit sie nicht einander als bloßes Mittel ansehen und behandeln, und durch Eigensinn und üble Laune das Leben einander unangenehm machen.

Der Mann soll durch gemeinnützige Arbeit dasjenige herbey schaffen, was zu Bestreitung der Lebensnothdurft oder auch Anmuth gehört, das Weib soll das Hauswesen besorgen. Beyde sollen ihre Erholung nach Geschäften nicht getrennt, sondern Einer an der Seite des Andern und der Ihrigen genießen, damit sie auf dem schlüpfrigen Wegen des Lebens beständig bleiben im Guten, und nicht durch verführerische Beyspiele der thörichtesten Verschwendung und des unmoralischen Leichtsinns auf Abwege der Modelaster gerathen.

Alles dieses kann nur unter folgenden Bedingungen gelingen, daß man vor der Wahl eines Gatten sich keine übertriebene Ideale von menschlicher Vollkommenheit oder ehelicher Glückseligkeit mache, daß man bey dieser lebenswierigen Verbindung, denn auf eine bestimmte Zeit kann sie so wenig als Freundschaft eingegangen werden, die Wahl nicht zufällig, leichtsinnig, unbedachtsam bloß aus einem sinnlichen Antriebe
oder

oder aus Eigennuz, sondern wegen des Bestzes bleibender liebenswürdiger Eigenschaften treffe, daß man endlich die in der Folge sich offenbarenden oder entstehenden Fehler in der Vorstellung nicht übertreibe, und das mit denselben zusammenhängenden Gute nicht übersehe.

II.

Moral der älterlichen Gesellschaft.

I.)

Fundament aller Tugendpflichten in der älterlichen Gesellschaft.

Die gewöhnliche, natürliche Folge der ehelichen Gesellschaft sind die Kinder. Sobald diese kommen, so erhalten die Ehegatten eine neue Eigenschaft, und es entsteht eine neue, wenn nicht eigentliche Gesellschaft, doch sehr genaue Verbindung zwischen ihnen als Eltern, und denjenigen, denen sie das Daseyn gegeben haben, als ihren Kindern, welche wechselseitige Tugendpflichten gründet. Die Kinder sind für sich hilflos und können der Pflege und Erziehung nicht entbehren. Nach einer ausnahmslosen Erfahrung müssen sie durch gewisse Anstalten und Handlungen anderer Menschen das erst werden, was sie ihrer Anlage nach werden können, und ihrer Bestimmung nach werden sollen, in diesem besteht die Erziehung. Diese ist also nicht
nur

nur eine innerliche oder Tugendpflicht, sondern auch eine äußerliche oder Rechtspflicht. Auf dieser beruht die älterliche Gewalt, d. i. das Recht in Ansehung ihrer Kinder alles dasjenige zu bestimmen und vorzunehmen, was eine vernünftige und zweckmäßige Erziehung erfordert.

II.)

Summe aller Tugendpflichten der Eltern in Ansehung ihrer Kinder.

Alles was die Tugendlehre den Eltern auflegt, und der tugendhafte Charakter von ihnen fordert ist in der Grundpflicht der vernünftigen und zweckmäßigen Erziehung ihrer Kinder enthalten. Erziehung aber ist nach der Moral Bildung zur Moralität und moralischen Glückseligkeit durch frühe und kontinuierliche Unterweisung, Uebung und Angewöhnung; und besteht also darinn, daß durch diese drey Mittel den Kindern in Hinsicht auf Körper, Geist, Gemüth, Willen und auf den äußern Zustand eine solche Form und Richtung gegeben werde, damit sie im Ganzen vollkommen seyen, und in der Folge sich selbst vervollkommen können. Gute Leibesbeschaffenheit, richtige hinlängliche Erkenntniß der Dinge in der Welt nach ihrem Verhältnisse auf Rechtverhalten, und eine tugendhafte Richtung aller Neigungen und Triebe des Herzens sind nothwendig und hinreichend Menschen im Gleise
der

der Redlichkeit und Rechtlichkeit zu erhalten, und auf diese Weise persönliche und allgemeine Glückseligkeit zu gründen.

Derohalben soll vor allem bey der Erziehung für gute Leibesbeschaffenheit gesorgt werden; ein gesunder, fester, abgehärteter Körper erleichtert jede gute Seeleneigenschaft und Handlung, und Kränklichkeit, Schwächlichkeit, Weichlichkeit sind grosse Hindernisse der Moralität und Glückseligkeit. Dann sollen bey der Bildung und Erziehung hauptsächlich jene Fehler verhilthet werden, die überall der Rechtschaffenheit und moralischen Glückseligkeit am meisten im Wege stehen, und die entgegen gesetzten guten Willensbeschaffenheiten sollen befördert werden, dergleichen sind: Liebe zur Ordnung, Arbeitsamkeit und Genügsamkeit, Menschen-Achtung und Liebe, dann Religion, die aber nicht als ein langweiliges Gedächtnißwerk, sondern als Angelegenheit des Charakters und Lebens eingepägt werden soll, endlich Geschmack für die unschuldigen, wohlfeilen Vergnügungen, an nützlichen Beschäftigungen und, an den Werken der Natur.

III.)

Grundpflichten der Kinder gegen ihre Eltern.

Pflichten der Blutsverwandten.

Ehrfurcht und Gehorsam gegen die Eltern als die natürlichsten Obern, und Liebe und Dankbarkeit

gegen dieselben als gegen die größten Wohlthäter sind Grundpflichten der Kinder; auf der Erfüllung dieser Pflichten beruht das Wohl der Eltern, der Kinder selbst, und der bürgerlichen Gesellschaft. In Fällen, wo der Wille der Eltern ungerecht, unbillig zu seyn scheint, müssen die Kinder sehen, ob dieses kein blosser Schein sey, und ist er es gewiß nicht, so müssen sie bey der Art den Gehorsam zu verweigern beweisen, daß sie es mit Eltern und Wohlthätern zu thun haben. Geschwister und Blutsverwandte sind sich einander um so mehr Liebe schuldig, jemehr sie dazu Geschicklichkeit und Gelegenheit haben, und jemehr das entgegengesetzte Verhalten das innere und äußere Wohl der Familien zerrüttet.

III.

Moral der Herrschaften und Dienstbothen, der Vornehmen und Geringen.

Die Gesellschaft, in welcher der Eine gewisse Beschäftigungen und Arbeiten dem Andern, dieser aber jenem dafür Nahrung und Lohn zu leisten sich verpflichtet, heißt dienstherrliche Gesellschaft.

I.)

Pflichten der Herrn und Vornehmen überhaupt.

Von den Herrn und von den Vornehmen fordert die
die

die Zugendlehre zweyerley, 1.) daß sie ihre Erhabenheit und Macht nicht mißbrauchen sollen zur Verachtung und unbilligen Zurücksetzung Anderer überhaupt, insbesondere aber zur Erzwingung ungerechter und unbilliger Forderungen, und zur allzustrengen Ahndung der Vergehungen derjenigen, über die sie einige Herrschaft haben; 2.) daß sie das viele Vermögen und die vielen Gelegenheiten ihnen Gutes zu thun, ihren innerlichen und äußerlichen Zustand zu verbessern, nicht andernutzt lassen sollen.

II.

Pflichten der Diener gegen ihre Herren.

Zu den Zugendpflichten der Diener gegen ihre Herrn gehören, 1.) Gehorsam, außer ihr Wille fordert etwas, was offenbar unrecht und thöricht ist. 2.) Treue, d. i. ihre ganze Verwendung zur Erfüllung ihrer Schuldigkeiten, und zur Beförderung der Vortheile ihrer Herren. 3.) Verschwiegenheit sowohl während als auch nach der Endigung ihres Dienstes.

III.)

Zugendpflichten der Niedern.

Sie sollen sich den Verhältnissen, in welche sie durch göttliche Schickung, und durch eine im ganzen gute und nothwendige Ordnung der menschlichen

Gesellschaft gesetzt worden sind, ohne Haß und Widerseßlichkeit gemäß bezeigen; sie sollen bedenken, daß der Werth und die Zufriedenheit der Menschen an keinen Stand ausschließlich gebunden ist, und daß die Großen eigene Beschwerden und Leiden haben.

Zweyte Abtheilung.

Von den Tugendpflichten der Glieder der bürgerlichen Gesellschaft.

I.

Allgemeine Tugendpflichten aller Staatsglieder.

Nach der Tugendlehre sollen alle Glieder des Staats erstlich gute Staatsbürger seyn. Derjenige ist aber ein guter Staatsbürger in seiner Art, der die Geseze aus Achtung befolgt, der sich vervollkommnet um dem Staate nützlich zu seyn, der die Mängel der Verfassung erträgt, welche nach der Geschichte und Erfahrung ohne größere Uebel plötzlich nicht aufgehoben werden können. Ein guter Staatsbürger wünscht nie, daß die Gegenwärtige es sey auch in vielen Hinsichten unvollkommene Staatsverfassung gewaltsam aufgehoben werde, sondern nur, daß sie nach dem Geseze der Continuität und Perfektibilität verbessert werde; das Erstere thun nur Schwärmer und diejenigen, welche Revolutionen für ein Mittel ansehen

zu Ehrenstellen und Gütern ohne Verdienst und Arbeit zu gelangen. Zweytens: sollen sie das Vaterland d. i. den Staat, dessen Glieder, sie sind lieben, sich um diesen verdient machen. Man liebt aber sein Vaterland, wenn man es für Glück und Ehre ansieht ein Glied desselben zu seyn, wenn man an dem Glücke und der Ehre desselben Antheil nimmt, ohne es auf eine unbescheidene und übertriebene Weise zu erheben, wenn man seine Vortheile den Vortheilen des Vaterlandes unterordnet und aufopfert; man macht sich um das Vaterland verdient, wenn man mehr für dasselbe leistet und leidet, als man schuldig ist, ohne auf Belohnungen zu rechnen.

II.

Pflichten der Obrigkeiten und Unterthanen.

Regenten, Obrigkeiten, Unterthanen können von der Schuld der Ungerechtigkeit und Treulosigkeit frey seyn, ohne deswegen schon tugendhaft zu seyn. Was wird erfordert wenn sie tugendhaft seyn sollen?

I.)

Zugendpflichten der Regenten und der Herren der Völker.

Die Jugendlehre macht den Regenten eine dreysache Sorge zur unverbrüchlichen Gewissenspflicht näm-

Nach die Sorge für die äußere Sicherheit des ganzen Staats, und die Sorge für die innere Sicherheit der einzelnen Bürger, die Sorge für die Ausbreitung zweckmäßiger Kenntnisse, für Aufklärung und die Beförderung der guten Sitten, endlich die Sorge für den blühenden Wohlstand des Landes nach allen seinen Zweigen. Derothalben sollen die Regenten wachen und bedenken, daß die Rechte, zu deren Sicherstellung und Erwerbung die Staaten entstanden sind, nicht verletzt werden, daß durch ihre Lebens- und Handlungsweise, als durch Beyspiele, viel Gutes und Böses bewirkt werden kann, daß der Gebrauch und Mißbrauch ihrer Gewalt sich weit erstreckt, nämlich auf Mitwelt und Nachwelt.

II.)

Tugendpflichten der Unterobrigkeiten.

Unterobrigkeiten sind Collegien und einzelne Personen, denen der Regent die Ausübung seiner Majestätsrechte anvertraut. Nach der Tugendlehre sollen diese 1.) in der Hochachtung und Beobachtung der Befehle der Gerechtigkeit und guten Ordnung ein vorleuchtendes Beyspiel geben, 2.) die Herzen des Regenten und ihrer Mitunterthanen als Mittler gemeinnützig verbinden, 3.) ihre Kräfte und ihre Zeit in der Ausführung ihres folgenreichen Amtes gewissenhaft verwenden, 4.) sich vor vorsätzlicher und unvorsätz-

reglicher Partheylichkeit hütthen, also über ihre Vorurtheile und Neigungen möglichst wachen, um diese nicht zum Maßstab der Wahrheit, der Pflicht und der Rechtlichkeit zu nehmen.

III.)

Eugendpflichten der Unterthanen.

Die Tugend der Unterthanen beweist sich 1.) durch willigen Gehorsam gegen die Gesetze, und gegen die Befehle der Obrigkeiten, wenn sie nicht offenbar ungerecht sind, 2.) durch Treue in der Ausrichtung derselben nach der besten Einsicht, und nach dem ganzen Vermögen, 3.) durch willige und getreue Entrichtung der gesetzmäßigen Abgaben, 4.) durch Ehrerbietigkeit gegen das obrigkeitliche Amt.

D r i t t e s H a u p t s t ü c k .

Von den Pflichten gegen Gott.

Erste Abtheilung.

Von den Pflichten gegen Gott überhaupt.

I.

Begriff und Zweck der Pflichten gegen Gott.

Pflichten gegen Gott sind die Gesinnungen und
Hand-

Handlungen, welche natürlich in uns als vernünftig freien Wesen entspringen, und unternommen werden aus unserer Ueberzeugung unsers Verhältnisses zu Gott, als Schöpfer und Regierer des Universums. Es giebt also so gewiß Pflichten gegen Gott, als gewiß es ist, daß Gott ist, und daß wir vernünftig freie Wesen sind, die zu ihm in dem Verhältnisse ihres Schöpfers und Regierers als Glieder seines Reiches stehen.

Die Gesinnungen und Handlungen, die uns durch die richtige und lebendige Erkenntniß unsers Verhältnisses zum Allvater nothwendig sind, gehören zu der Würde eines vernünftigen Geschöpfes; sie sind Theile und Gründe unserer moralischen Vollkommenheit und Zufriedenheit, durch sie wird keine Vollkommenheit in Gott gesetzt oder erhalten, er ist unabhängig von unsern Gesinnungen und Handlungen das vollkommenste und seligste Wesen. Der Zweck der Pflichten gegen Gott ist also von Seite der Menschen.

II.

Pflicht den Glauben an Gott zu bewahren und zu stärken. Religiosität.

Durch die Pflichten gegen Gott wird nicht erst erzeugt oder gebothen der Glaube an das Daseyn Gottes, und an unsere Verhältnisse zu ihm; sondern wird

wird dabey schon vorausgesetzt, und in und von der menschlichen Vernunft, theils durch die Betrachtung des Universums hervorgebracht, dessen Daseyn und Einrichtung sie nur für das Werk und Geschöpf eines unendlichen Geistes ansehen kann; theils durch das unbezwingliche Bewußtseyn einer moralischen Gesetzgebung bestätigt, welcher ohne Daseyn Gottes, als Gesetzgeber und Regierer, und als Exekutor der moralischen Gesetze alle Sanktion mangeln, und sie also ein nomen inane seyn würde.

Ist aber dieser Glaube an Gott und unsere Verhältnisse zu ihm erzeugt, so ist es Pflicht diesen Glauben an Gottes Daseyn, und an Seelenunsterblichkeit wie ein Heiligthum zu bewahren, und alle Geisteskräfte aufzubiethen, alle Mittel zu benutzen, jenen Glauben zu stärken, und alle Zweifel, die ihn wankend oder unwirksam machen könnten, zu zerstöhren. Es ist Pflicht die richtigen Begriffe von Gott, von seinen Eigenschaften, und von seinen Verhältnissen zu seinen vernünftigen Geschöpfen mit ihrer ganzen Wichtigkeit sich immer zu vergegenwärtigen.

Ein Mensch, der den Glauben an Gott und Unsterblichkeit unterhält, der sich richtige Begriffe von Gott, von dessen Eigenschaften und Verhältnissen zu den moralischen Wesen geläufig gemacht hat, und ihnen gemäß gesinnt ist und handelt, besitzt Religiosität, Frömmigkeit, Gottesfurcht.

Zweyte Abtheilung.

Von der Verehrung Gottes oder der Religion.

I.

Von der innern Verehrung Gottes.

Die innere Verehrung Gottes besteht in den richtigen Begriffen von ihm, als dem allmächtigen und heiligsten Gesetzgeber, Regierer und Richter seiner vernünftigen Geschöpfe, insofern diese Begriffe lebendig, und Handlungs- und Beurtheilungs-Prinzipien in ihrem Subjekte sind.

Gründe und Bestandstücke der innern Verehrung Gottes.

Denkt ein vernünftiges Geschöpf, wie der Mensch ist, sich auf eine lebendige Weise seinen Schöpfer, als den heiligsten Gesetzgeber, als den weisesten, gütigsten Regierer, und den gerechtesten Richter aller in seinem Reiche befindlichen moralischen Wesen; denkt es sich überdieß denselben als einen allmächtigen, und sich selbst genugsamen Herrn von Allem, so entspringen in dem Gemüthe desselben nothwendig gewisse

Be-

Bewegungen, die man religiöse Gefühle nennen kann, und die den innern Gottesdienst ausmachen.

I.)

Bewunderung, Ehrfurcht, Anbethung Gottes.

Unsere Vorstellung von Gott als den mächtigsten, selbstgenugsamsten, höchsten, erhabensten Wesen erzeugt nothwendig Bewunderung seiner vollkommensten, unergründlichen Natur. Die Vorstellung von ihm als dem sittlich vollkommensten, dem heiligsten Wesen erzeugt in unserm Gemüthe nothwendig die unumschränkste Achtung für seine Würde, die Anerkennung seiner absoluten Superiorität über alle vernünftige Wesen, also Ehrfurcht. Aus dieser Bewunderung und Ehrfurcht gegen ihn entspringt sowohl die demüthigste Anerkennung unserer Abhängigkeit von ihm und unserer Inferiorität unter ihm, d. i. die Anbethung, als auch das Bestreben ihm ähnlich, also weise an Verstand, und sittlich gut an Willen zu werden. Dadurch werden wir bestimmt zu dem vorsichtigsten und ehrerbiethigsten Gebrauch seines Namens, zu der demüthigsten und bescheidensten Beurtheilung seiner Werke und seiner Regierung des menschlichen Geschlechts, und zu dem ernsthaftesten Betragen bey dem, was seiner Verehrung gewidmet ist.

Liebe, Dankbarkeit, unumschränkter Gehorsam.

Stellt man sich das reinsten göttliche Wohlwollen vor, welches theils in der Idee des sittlich vollkommensten Wesens enthalten ist, theils sich aus allen Welteinrichtungen auf die rührendste Weise offenbaret; so entsteht nothwendig Freude an seiner Vollkommenheit und Heiligkeit, Freude an dem Weltplan und seiner Entwicklung, Freude an der Uebereinstimmung desselben zur Vervollkommnung und Beglückung des menschlichen Geschlechts, endlich Freude daran, daß man selbst als vernünftiges Wesen Antheil an demselben hat.

Diese Freude an Gott, und an dem Guten, wovon er Urheber ist, heißt Liebe gegen Gott, Dankbarkeit gegen ihn, woraus sowohl die uneingeschränkte Bereitwilligkeit seinen Willen, seine Gesetze zu befolgen d. i. Gehorsam, als auch die Besorgniß durch sittliche Unordnung dem Heiligsten nicht zu mißfallen, oder kindliche Furcht, die von der knechtischen ganz verschieden ist, d. i. von der Furcht bloß vor den äußern Folgen der Unsittlichkeit, entspringt.

Vertrauen gegen Gott, Ergebung in seinen Willen.

Die Anerkennung, daß Gott der selbstgenugsame,

me, der weiseste und gütigste Vater aller seiner wohlseynsfähigen und bedürftigen Geschöpfe ist, erzeugt nothwendig den Glauben, daß er auch unser Bestes bedacht, und mit Hinsicht auf unsere Würdigkeit und Totalität unsers Daseyns in das allgemeine Wohl verflochten hat, dieser aber bringt die ruhige Erwartung alles dessen hervor, was unserer wahren Vollkommenheit und stufenmäßigen Verbesserung zuträglich ist. Daraus entsteht das Vertrauen gegen Gott, und aus diesem sowohl unsere Ergebenheit in den Willen Gottes, unsere Zufriedenheit mit der Anordnung unserer Schicksale, als auch Geduld in widrigen Schicksalen, Muth darin auszuharren, und seine Pflichten ungeachtet der widrigen Eräugnisse zu erfüllen.

II.)

Allgemeine Folgen der innern Verehrung Gottes.

I.)

Arten des Gebeths. Begriff vom bittenden Gebethe.

Aus jenen religiösen Gefühlen und Gesinnungen entspringt natürlich dasjenige, was wir Gebeth nennen, nämlich das Gebeth der Anbethung, des Dankes, und das bittende Gebeth. In der absichtlichen Belebung

bung unserer Erkenntniß von der Größe und Superiorität Gottes, also in unserer unumschränkten Ehrfurcht gegen ihn besteht das Gebeth der Anbethung, und in einer solchen Belebung unserer Erkenntniß von der göttlichen Güte, mit Hinsicht auf empfangene und gewünschte Güter, besteht das Gebet des Dankes und der Bitte für uns und andere.

Vernunftmäßigkeit des bittenden Gebeths.

Die Vernunftmäßigkeit des bittenden Gebeths ist oft bezweifelt und geläugnet worden. Es besteht in den Wünschen, daß durch Gottes Vermittelung uns und andern Gutes zugewendet, und Böses abgewendet werde, verbunden mit der Hoffnung der Erhöhrung. Gewiß ist es, daß man dabey nicht die Absicht haben könne, Gott von unsern und anderer Bedürfnisse zu benachrichtigen, ihn zum Mitleiden, zur Abänderung seiner Rathschlüsse zu bewegen; so bitten wir nur Menschen.

Aber kann wohl auffer diesem das bittende Gebeth noch vernünftige Zwecke haben? Gewiß! Denn ungeachtet Gott von Ewigkeit beschlossen hat, daß einiges von dem, um was wir ihn bitten, als etwas wahrhaft Gutes geschehe, anderes aber, als etwas wahrhaft Böses nicht geschehe; so ist doch das Gebeth

nicht

nicht vergeblich, theils weil Gott gerade des Gebets wegen jene Zuwendung oder Abwendung beschloffen haben kann, theils weil das Gemüth durch die Belebung unsers Vertrauens, und der Erkenntniß von der göttlichen Vorsehung heiter und zufrieden, und unsere Achtung für Pflichten als Gebothe Gottes fester wird.

3.)

Ob man blos um Glücks- oder auch um Geistesgüter bitten soll?

Soll man aber blos um Glücks- oder auch um Geistesgüter, um Wissenschaft, Tugend, um Weisheit und Klugheit Gott bitten? Geistesgüter, *bonam mentem*, sagt Seneka soll sich jeder selbst geben, und er soll, sagt Cicero, Gott nicht bitten, daß er ihn gerecht, mäßig, sondern, daß er ihn gesund und wohlhabend mache. Allein ist es denn der Vorsatz, und die Bemühung gut zu seyn, und im Guten zuzunehmen so ganz von dem freyen Willen abhängig? Vermögen die Umstände, die Gott lenken kann, nichts über denselben, um ihn zu erwecken, zu stärken, oder zu schwächen, zu vertilgen? *Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano*. Die Belebung des Gedankens an Gott, an seine Mitwirkung und Regierung, kann das Gemüth bey der Bemühung um Wissenschaft und Tugend sehr unterstützen.

II.

Von der äussern Verehrung Gottes.

I.)

Zusammenhang der innern und äussern Verehrung Gottes, und Geschicklichkeit dieser letztern zur Belebung der erstern.

Das Wesen und die Hauptsache bey der Verehrung Gottes besteht unstreitig in den Gefühlen und Gesinnungen, die wir eben erörtert haben, und die nothwendig entstehen, sobald wir von richtiger und lebendiger Erkenntniß der Eigenschaften Gottes durchdrungen sind.

Vermöge der genauen Verbindung zwischen Seele und Leib äussern sich Gefühle und Gesinnungen durch Natur- und Wortsprache, und hinwiederum werden durch diese die erstern erzeugt, erneuert, belebt und verstärkt. Daraus offenbaret sich der Zusammenhang der äussern und innern Verehrung, und die Geschicklichkeit der äussern zur Belebung der innern.

Die äussere Verehrung Gottes ist der Inbegriff derjenigen in die Sinne fallenden Handlungen und Gegenstände, welche Wirkungen, Zeichen und Erweckungsmittel der innern Verehrung Gottes sind; von ihr ist also sowohl die verstellte, als auch die gedankenlose Andacht verschieden, wenn nämlich Löhne und

Be-

Bewegungen aus bloßer Gewohnheit ohne Antheil des Herzens hervorgebracht werden.

II.)

Verbindlichkeit zur gemeinschaftlichen öffentlichen Verehrung Gottes.

Die äussere Gottesverehrung ist entweder ein Privatgottesdienst der Einzelnen, oder ein öffentlicher, gemeinschaftlicher, wenn sich eine Gemeinde zu gewissen Zeiten an einem öffentlichen Orte versammelt. Die Tugendlehre macht auch diesen öffentlichen und gemeinschaftlichen Gottesdienst zur Pflicht. Die Natur des menschlichen Gemüths lehret, und unpartheyische Beobachtung bestättiget es, wie sehr und viel ein zweckmäßig eingerichteter und geleiteter öffentlicher, gemeinschaftlicher Gottesdienst zur Beförderung der Tugend und Religion beytragen könne.

In solchen Versammlungen kann die Erkenntniß von Gott, von der Bestimmung des Menschen, von seinem moralischen Zustande erweckt, erweitert, verbessert und belebt werden. Das menschliche Gemüth wird, ingedenk seiner vollkommenen Abhängigkeit von Gott, mit den Gefühlen der Ehrfurcht, der Liebe, des Vertrauens zu demselben erhoben. Bey einem solchen Cultus bekennen die Menschen öffentlich, daß sie ungeachtet ihrer physischen und politischen Ungleichheit doch

doch Kinder desselben Vaters, und insofern Brüder sind; dieses Bekenntniß ist sehr geschickt ihre wechselseitige Achtung und Liebe zu befestigen.

III.)

Pflichten der Religionsdiener.

Aus den Gründen der Verbindlichkeit, Gott gemeinschaftlich zu verehren, entspringt die Pflicht der Menschen sich in kirchliche Verhältnisse zu setzen. Kirche, Cultus fordern Unterricht, Leitung, Verwaltung; folglich Personen durch welche dieses verrichtet werde, sie heißen Religionsdiener.

Ihre Hauptpflichten sind, 1.) sie sollen die Erkenntniß der Wahrheiten der Religion, und den Gebrauch der Vernunft, und dadurch die Kenntniß und die Ausübung der Tugend befördern, 2.) Sie sollen dem Unglauben, dem Aberglauben, der Unmoralität, der Irreligion entgegen arbeiten, 3.) Sie sollen viel Kenntniß des menschlichen Geistes und Gemüths besitzen, und ein durchaus beyspielmäßiges Leben führen.

Die Hauptfehler von denen sie und alle Verehrer Gottes frey seyn sollen, sind, 1.) *Ne bilem pro zelo adhibeant in exercitio muneris sui.* 2.) Sie sollen die Dissidenten nicht als Feinde vorstellen und behandeln. 3.) Sie sollen die Religionsirrhümer nicht

für

für etwas ansehen, dem durch Gewalt und Verfolgung gesteuert werden solle und könne. Verfolgung ist gerade geschickt solche Irrthümer zu befestigen.

III.

Anhang von den Tugendpflichten in Ansehung einiger Gegenstände, die sich allernächst auf Gott beziehen.

I.)

Moral der Eide.

Der Eid ist eine wohlüberlegte, feyerliche Versicherung, daß man als Zeuge Wahrheit sagen, und als Versprecher das Wort halten wolle, bestätigt durch eine ernste Erklärung seines Glaubens an Gott, als den allwissenden, gerechten und allmächtigen Richter und Bestrafer aller Falschheit und Untreue.

Weil es Fälle geben kann, in welchen die moralische Achtung und Liebe seiner selbst und anderer, und folglich auch die Ehrfurcht gegen Gott es erfordert, daß die Menschen einander von ihrer Wahrhaftigkeit und Treue auf das nachdrücklichste versichern; so können Eide, Forderungen und Wirkungen jener drey angewandten Tugenden, und folglich insofern nicht nur zulässig, sondern gar pflichtmäßig seyn.

Aus der Natur des Eides offenbaret es sich, 1.) daß sein Gebrauch sehr sparsam, und nur auf sehr wichtige Fälle und Angelegenheiten eingeschränkt seyn soll, 2.) daß durch ihn nichts unmögliches, nichts unzulässiges zur Pflicht werden kann, 3.) daß Meineid und Eidbruch, die schändlichsten Arten der Unwahrheit und Untreue sind.

II.)

Moral der Gelübde.

Ein Gelübde ist ein Vorsatz, daß man etwas zulässiges leisten wolle, bestättiget durch die Ehrfurcht gegen Gott den Heiligsten. Daraus folgt:

1.) Daß die Gelübde nicht überhaupt unzulässig sind, weil sie die guten Vorsätze und Triebe verstärken, weshwegen aller Leichtsin in Ansehung derselben schändlich ist.

2.) Daß sie nicht eigentliche Versprechungen sind, die man der Gottheit unter der Bedingung macht, wenn gewisse Wünsche in Erfüllung gehen würden.

3.) Daß durch sie weder das Unzulässige zur wahren Pflicht, noch das überhaupt Zulässige zur absoluten Pflicht werde, weshwegen die Verbindlichkeit der Gelübde wegfallen und aufgehoben werden kann.

III.)

III.)

Religiöse Behandlung der leb- und vernunftlosen
Geschöpfe auf unserer Erde.

Weil Gott zum Wohle der Menschen allen leb- und vernunftlosen Dingen auf unserer Erde ihr Daseyn gegeben hat, so ist jeder Mißbrauch, jede Mißhandlung dieser Dinge ein Beweis des Mangels der Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen Gott; am abscheulichsten ist alle Härte und Grausamkeit gegen Thiere, wenn man nämlich diese ohne Noth leiden macht. Grausamkeit gegen Thiere wird gewöhnlich Härte und Grausamkeit gegen Menschen. In der Jugend soll diesem Uebel sorgfältig gesteuert werden, weil es als Gewohnheit schwer abgelegt werden kann. Diejenigen, die die Thiere ohne Noth hegen, jagen, verletzen, leiden lassen, morden, schaden nicht den Thieren, sondern sich und andern, und sind unehrerbietig gegen Gott.

Z w e y t e r T h e i l.

Allgemeine Ascetik d. i. Tugendübungslehre
oder

Von der Tugend subjektiv betrachtet.

Zweck und Umfang der Tugendübungslehre.

Der zweynte Theil der philosophischen Tugendlehre

betrachtet die Tugend subjektiv d. i. als jene Beschaffenheit, Richtung und Stärke des freyen Willens, aus welcher wie aus einem Keime oder Stamme alle tugendhafte Sitten und Handlungen als angewandte Tugenden hervorgehen, folglich betrachtet sie die Tugend als tugendhaften Charakter, weswegen dieser Theil die Natur, die Verhältnisse der Tugend, und die Art und Weise sie zu erwerben erörtert, und darum Tugendübungslehre oder Ascetik heißt.

E r s t e s H a u p t s t ü c k .

Erörterung des Wesens der subjektiven Tugend.

Verzeichnung des Folgenden.

Wenn man die Absicht hat, das Wesen der menschlichen Tugend zu kennen, so muß man ihren Grundcharakter auffuchen, ihre subjektive Einheit einsehen, und sie mit ihrem Widerspiel vergleichen.

E r s t e r A b s c h n i t t .

Grundcharakter der subjektiven Tugend.

I.

Uneinigkeit der Moralphilosophen bey der Erklärung der subjektiven Tugend.

Alle Moralisten ja alle Menschen kommen darin über-

Aberein, daß die Tugend den größten Vorzug des Menschen ausmacht, daß sie unter allen seinen erworbenen Willensbeschaffenheiten die einzige ist, die absoluten, unschätzbaren Werth hat. Sie zwingt allen Zuschauern Hochachtung gegen ihr Subjekt ab, sie macht ihren Besizer der Glückseligkeit würdig, und derselben nach ihren Hauptbestandtheilen auch wirklich theilhaft; denn sie beseligt ihn mit dem innern Frieden, sie heißt ihn äussere Güter rechtmässig erwerben, und recht gebrauchen, und hilft ihm den Mangel und Verlust derselben ruhig ertragen.

Indessen sind sie doch schon in der Bestimmung des Grundmerkmales derselben uneinig. Einige Moralisten sehen bey ihrer Bestimmung der Tugend hauptsächlich auf deren äussere Früchte; nach diesen ist die Tugend dasjenige, was sich durch Befolgung der natürlichen Sittengesetze, durch Uebung des Guten, des Schönen, durch Vervollkommnung seiner selbst und anderer, durch uneigennütziges Wohlwollen, durch thätige Liebe gegen andere beweiset. Allein alle diese Erklärungen von der Tugend erschöpfen nicht deren ganze Wirksamkeit, und alle diese Früchte der Tugend können auch von andern Gemüths- und Willensbeschaffenheiten herrühren, die keinen so uneingeschränkten Beyfall abnöthigen, als die Tugend.

Daraus erhellet, warum andere und zwar mit Recht darauf dringen, daß man bey der Erklärung der Tugend allernächst nicht auf ihre sonst bekannte Früch-

Früchte, sondern auf deren Gründe in dem Charakter, in dem Willen des Menschen, und auf den innern Grund dieser Gründe sehen müsse. Die Tugend nämlich muß für jene Beschaffenheit des Willens angesehen werden, die allen übrigen Willensbeschaffenheiten und Aeußerungen, d. i. Gesinnungen und freyen Handlungen zum Grunde liegen muß, wenn sie und ihr Subjekt sittlich gut und tugendhaft seyn sollen.

II.

Nothwendigkeit eines richtigen und allgemeingültigen Grundbegriffs von der Tugend, und der größten Vorsicht bey der Grundlegung desselben.

Hat man keinen richtigen, keinen allgemeingültigen Grundbegriff von der Tugend, so mangelt bey den Bemühungen um Erweckung, Unterhaltung und Beförderung der eigenen oder fremden moralischen Tugend an einem lehrreichen, anziehenden Leitungs- begriffe, so mangelt es zu den Beurtheilungen dessen, was für Tugend und deren Frucht in einzelnen Fällen gehalten werde, zu den Bestimmungen des eigenen und fremden moralischen Werths und Unwerths an einem zuverlässigen Prüfstein und Maßstab. Es giebt niedrige und übertriebene, es giebt falsche und gefährliche Begriffe von der Tugend; daraus erhellet die

die Nothwendigkeit, sowohl eines jene Absichten sichernden Grundbegriffs von der Tugend, als auch einer sehr grossen Vorsicht bey der Grundlegung desselben.

Man muß sich hüten, damit man das Wesen der Tugend weder so bestimme, daß daraus gefolgert werden müsse, die Tugend sey etwas, was ohne grosse Geistesgaben, ohne ausgebreitete Wissenschaft, ohne äussere Vorzüge gar nicht statt haben, dem man in den Verhältnissen und bey den Bemühungen um die Zwecke des bürgerlichen Lebens gar nicht ergeben seyn könne; noch auch so, daß dabey moralische Mißverständnisse und Verirrungen unvermeidlich sind, indem man dadurch zu solchen Lebensarten und Handlungen veranlaßt werden könnte, die der menschlichen Wohlfahrt gefährlich sind, oder wodurch bedingte, eingeschränkte Tugendmittel mit der Tugend selbst vermengt werden.

Der richtige allgemeingültige Grundbegriff von der moralischen Tugend, muß diese so treffend, so anziehend, so erhaben charakterisiren, daß jeder Vernünftige wollen müsse, und hoffen könne ihrer theilhaft zu werden, und keiner glauben dürfe, daß ihm alle weitere Bemühung um die Befestigung und Erweiterung derselben unnöthig sey, daß man dadurch, daß man sich an ihm orientirt, nie in Gefahr ist, bloßen Schein, oder gar das Widerspiel der Tugend für diese zu halten oder zu üben, z. B. den fanatischen Eifer für die Beförderung gewisser Theile des Rechtverhaltens

zum Nachtheil anderer, oder für die Ausrottung gewisser Hindernisse guter Wünsche.

III.

Festsetzung und Erörterung des Grundbegriffs von der moralischen Tugend.

Wenn es moralisch gute, tugendhafte Gesinnungen und Handlungen giebt, so muß es auch eine Willensbeschaffenheit, eine Grundgesinnung geben, aus welcher sie wie Aeste, Zweige und Früchte hervorgehen; darin besteht die subjektive, die moralische Tugend. Sie ist also keine bloße Fertigkeit, Gewohnheit, pflichtmäßig oder gar nur bloß rechtlich, gemeinnützig, anständig zu handeln; sondern der unbedingte, nicht ein für allemahl genommene, sondern sich immer erneuernde und verstärkende Vorsatz, das Sittengesetz und dessen allgemeine und bestimmtere Forderungen zu befolgen, aus Achtung für dasselbe, und für seine Quelle. Sie hat drey Hauptansichten, aus welchen sie gefaßt werden muß.

1.)

Tugend als Grundgesinnung (*honestas animi*).

Sie ist kein bloßes sogenanntes gutes Herz, keine bloße gutmüthige Folgsamkeit.

Als Gesinnung als Charakter ist Tugend die
blei-

bleibende, nicht wandelbare, periodische, von zufälligen Zuständen abhängige Stimmung des Gemüths, v. i. der standhafte gegen alle andere Reize und Hindernisse aushaltende Vorsatz, sich in allem seinem Thun und Lassen durch keinen andern Bewegungsgrund hauptsächlich bestimmen zu lassen, als durch jenen der anerkannten, der ausgemachten Pflichtmäßigkeit. Der Wille gut zu seyn und zu thun, was recht ist, für sich ganz allein ohne leitende Principien und ohne Hinsicht auf deren Verhältniß zur Vernunft, ist noch nicht Tugend, kann sogar dieser schädlich seyn; sie ist nicht bloße gutmüthige Folgsamkeit, die so leicht ein Raub böser Beyspiele und verführerischer Vorstellungen werden kann.

II.)

Tugend als moralische Stärke des Willens.
(fortitudo moralis) Sie ist keine bloße
Temperaments-Güte.

Als moralische Stärke ist die Tugend die überlegte, absichtliche, immer erneuerte Anstrengung aller Kräfte, ernsthaften Widerstand zu thun allen demjenigen, was die tugendhafte Gesinnung und Wirksamkeit entkräften kann. Denn die Tugend hat Feinde zu überwinden, Gefahren zu bestehen, sinnliche Neigungen und Begierden in Fesseln zu schlagen und im Zaume zu

zu halten; sie ist kein Naturgeschenk, wie die Temperamentsgüte, keine Frucht, die ohne Arbeit gedeiht, sondern ein Preis, der durch Kampf errungen werden kann und soll, sie wird nicht durch bloßes Ausweichen oder Nachgeben, sondern durch Sieg gewonnen; sie fordert also Kraft, Muth, Entschlossenheit, sie ist Stärke, moralische Stärke.

III.)

Zugend als Lebensweise. (vivendi ratio) Sie ist von der bloßen juristischen und politischen Tugend unterschieden.

Als Lebensweise ist sie die Ueberstimmung aller Kräfte und Bemühungen zur Erkenntniß und Befolgung aller seiner Pflichten in ihrer natürlichen Sub- und Coordination, also eine Lebensweise bey welcher ein Mensch in seinen Wünschen, Maximen und Handlungen mit sich selbst und andern guten Menschen in keinem Widerspruch steht. In dieser Eigenschaft erweckt die Tugend unaufhaltbar in ihren Zuschauern Wohlgefallen und Achtung, d. i. sie ist schön und ehrwürdig auch den Feinden ihres Subjekts. Unschuld also d. i. Freyseyn von schändlichen und schädlichen Gesinnungen und Thaten und juristische, politische Tugend, d. i. Freyseyn vom widerrechtlichen Verhalten und thätige Ergebenheit gegen die Gesetze des Staats,

wirk-

wirkamer Eifer für das Wohl und die Ehre desselben sind für sich noch keine moralische Tugend. Strafen, Reichthum, Macht, Ansehen sind gewöhnlich die Haupttriebfedern dieser Tugenden.

Zweiter Abschnitt.

Einheit der subjektiven Tugend.

Verzeichnung des Folgenden.

Die Erkenntniß des Wesens der subjektiven moralischen Tugend wird durch die Ueberzeugung von ihrer Einheit sehr erweitert und bestätigt. Diese Ueberzeugung aber entsteht, wenn man einsieht, daß die sogenannten besondern Tugenden nur Aeste und Zweige, und die sogenannten Cardinaltugenden nur Grundbestandstücke einer und derselben moralischen Tugend sind, und wenn man das Bild des tugendhaften Mannes genauer betrachtet.

I.

Die besondern Tugenden des Menschen sind nichts für sich bestehendes, sondern Produkte einer und derselben Willens-Beschaffenheit.

Die Tugend subjektiv d. i. als Handlungsmaxime im Menschen betrachtet ist eine einnige untheilbare

Beschaffenheit seines freyen Willens, welche in einem wirksamen immer wachen, regen und zum Handeln zu-
reichenden Entschlusse und Bestreben besteht, nur dasje-
nige und darum zu wollen und zu thun, was und
weil es im Ganzen gut, und folglich durch ethische
Sittengesetze vorgeschrieben ist. Es giebt mehrere hö-
here und niedere ethische Sittengesetze, und folglich meh-
rere Gattungen und Arten der Tugendpflichten, wes-
wegen man auch mehrere besondere oder angewandte
Tugenden unterscheidet. Allein so wie alle Sittenge-
setze nichts anders sind, als Anwendungen eines einigen
Sittengesetzes, oder Assumtionen unter dieses höchste
Gesetz, so sind auch alle angewandte Tugenden, wenn
sie es wahrhaft sind, nichts als Zweige einer und der-
selben Grundgesinnung. Die subjektive Tugend ist also
eine einige d. i. eine einige, vielfältig angewandte
Maxime, eine einige aber vielästige und vielzweigige
Grundgesinnung, so wie die objektive Tugend eine eini-
ge aber vielästige und vielzweigige Grundpflicht ist.

I.)

Ob in demselben Gemüthe wahre Tugenden und
wahre Laster beyammen seyn können?

Aus der Einheit der subjektiven moralischen Tugend
leuchtet es ein, daß und warum keine besondere Tugend
mit dem Widerspiel einer andern, mit einem Laster in
demselben Gemüthe, in derselben Person bestehen könn-

ne. Der auf eine Gattung des Pflichtwidrigen gerichtete Wille kann unmöglich auf das Pflichtmäßige überhaupt gerichtet seyn und heißen, worin die subjektive Tugend besteht, deren Frucht, Anwendung dasjenige seyn muß, was eine wahre besondere Tugend seyn soll. Liebe des Guten, des Pflichtmäßigen überhaupt muß die Liebe jeder Art des Bösen und Pflichtwidrigen ausschließen. Man hat sich nicht das Sittengesetz zur Handlungsmaxime gemacht, wenn man sich die Uebertretung einiger seiner Forderungen zur Maxime gemacht hat. Der tugendhafte Charakter ist nicht einem Garten, worin nebst guten Pflanzen auch schädliche seyn können, sondern einem Baume gleich, der immer mehr Zweige und Früchte erhält, die alle gute Früchte tragen.

II.)

Ob es gelingen könne einzelne Tugenden in Menschen zu pflanzen, ohne den Keim oder Stamm derselben gelegt und befestigt zu haben?

Aus der Einheit der subjektiven moralischen Tugend leuchtet es überdieß vollkommen ein, warum es vergeblich, und gar für die Tugend selbst schädlich sey, wenn man besondere Tugenden einpflanzen, erwecken will, ohne vorher ihren gemeinschaftlichen Keim, Wurzel oder Stamm hervorgebracht und befestigt zu haben, d. i. wenn man die Liebe zu bestimmtern Ar-

ten des von dem Sittengesetze Geforderten aus Achtung für dieses erwecken und befestigen will, ohne vorher oder zugleich die Achtung für das Sittengesetz überhaupt zu erwecken und zu befestigen. Man muß lehren, daß man aus Liebe zum moralisch Guten überhaupt dessen besondere Arten üben soll. Liebt man die bestimmtern Arten des Guten, des Pflichtmäßigen nicht darum, weil man dieses überhaupt liebt und sich zur Maxime gemacht hat; so hat jene Liebe nur einen pragmatischen und noch keinen moralischen Werth, diesen erhält sie erst durch die Maxime im Ganzen gut zu seyn. Es giebt viele Menschen die neben vielem Pflichtmäßigen auch viel Pflichtwidriges ausüben. Allein dieses Pflichtmäßige ist nur etwas Legales und nichts moralisch Gutes, und neben vielem Illegalen kann auch viel Legales, aber nichts wahrhaft ethisch Gutes bestehen.

III.)

R e s u l t a t.

Die Tugend, Rechtschaffenheit ist die unumschränkte Achtung der Sittengesetze, und Unterwerfung des freyen Willens unter dieselben, sie ist die Liebe des Guten des Pflichtmäßigen überhaupt, schließt also, wo sie wahrhaft ist, die Liebe jeder besondern Art des Bösen, des Pflichtwidrigen aus. Ein wahrhaft tugend-

gendhaftes Gemüth kann nicht eine Mischung von tugendhaften und lasterhaften Willensbeschaffenheiten seyn, derselbe Wille kann nicht eine zweyfache entgegengesetzte Richtung gegen das Gute überhaupt, und gegen das Böse nach einigen Arten von diesem erhalten.

Die wahre subjektive Tugend ist eine einzige Grundgesinnung, aus welcher aber mehrere bestimmtere Gesinnungen unmittel- oder mittelbar früher oder später hervorgehen, die alle Tugenden heißen. Die Tugendlehrer sollen also Menschen lehren und üben, im Ganzen, überhaupt gut zu seyn, d. i. das moralisch Gute und Schöne überhaupt zu lieben und zu üben. Diese Liebe wird nothwendig nach und nach Liebe jeder Art des Guten werden.

II.

Die Stammtugenden beweisen nicht, daß die Tugend mehrere subjektive Grundquellen im Gemüthe habe. Sie läßt ungeachtet ihrer Einfachheit Größe und immerwährende Zunahme zu.

I.)

Die Cardinaltugenden sind Bestandstücke einer und derselben vollständigen Tugend. Keine derselben ist ohne die übrigen wahr und vollkommen.

Tugend ist der beharrliche Vorsatz, im Ganzen
gut

gut zu seyn, und nur das im Ganzen Gute zu wollen, und zu üben. Dazu wird also eine richtige, lebendige wirksame Erkenntniß der Ordnung der Güter (der Sittengesetze, der Pflichten), in welcher sie wahre Güter sind, und die Bereitwilligkeit diese Ordnung zu befolgen erfordert. Diese Erkenntniß heißt moralische Weisheit (*prudentia*), und diese Bereitwilligkeit heißt Rechtschaffenheit (*iustitia*). Der Erkenntniß und Befolgung der moralischen Ordnung steht nichts so sehr im Wege als die Sinnlichkeit, das Herz, der Inbegriff der sinnlichen Neigungen und Triebe, die es machen, daß Menschen das, was sie befriedigt oder verletzt, für das höchste Gut oder Uebel ansehen. Derothalben wird zur Tugend auch Mäßigkeit (*temperantia*) und Tapferkeit (*fortitudo*) erfordert; erstere ist die Bereitwilligkeit, die Stärke sich alle Vergnügungen zu versagen, die der moralischen Ordnung Abbruch thun; letztere aber ist die Bereitwilligkeit, die Stärke des Willens, alle Leiden zu übernehmen, die ohne Abbruch jener Ordnung nicht vermieden werden können. Die sogenannten vier Cardinaltugenden sind also nur Bedingungen und Bestandstücke der einigen moralischen Tugend. Wo eines dieser Bestandstücke wahrhaft da ist, dort sind auch die übrigen vorhanden, und wo eines davon mangelt, da mangeln auch die übrigen.

II.)

Die moralische Tugend kann größer oder geringer seyn, und soll immerwährend zunehmen.

Die Tugend ist bey einzelnen Menschen um so größer, je reiner, lauterer, je stärker und anhaltender die moralische Gesinnung, und je ausgebreiteter deren Wirksamkeit ist. Je mehr man durch das Motiv der Pflichtmäßigkeit, und je weniger man durch das Motiv der Vortheile und Nachtheile, der äussern Ehre und Schande, im Handeln bestimmt wird, desto reiner und lauterer ist die moralische Gesinnung; je mehr Standhaftigkeit und Vorsicht man beweist, bey den Schwierigkeiten und Gefahren, die der Befolgung der Pflichten im Wege stehen, desto stärker und anhaltender ist die moralische Gesinnung. Die Wirksamkeit, die Fruchtbarkeit der moralischen Gesinnung wird aus der Vielheit und Vortrefflichkeit ihrer Wirkungen geschätzt. Die Tugend fordert den Besitz und die beständige Bereitschaft moralischer Principien, geschärfte Urtheilskraft um sie richtig anzuwenden, d. i. unter sie recht zu subsumiren, und den immer regen Vorsatz alles dasjenige zu thun oder zu lassen, zu leiden, was durch richtige Subsumtionen unter jene Principien, und durch richtige Folgerungen aus denselben bestimmt wird. Weßwegen sie wie diese Stücke immer zunehmen, und durch deren Zunahme

sich ihres Wachsthum und ihrer Fortdauer versichern soll.

III.

Grundzüge zu dem Bilde des tugendhaften Menschen, zur Bestätigung und Vollendung des bisherigen.

Der wahrhaft tugendhafte Mann macht seinen Geist zum Spiegel der objektiven Tugend d. i. des Systems aller Tugendpflichten, und seine Lebensweise zum lebendigen Ausdruck derselben; daraus entsteht ein harmonisches Ganze, ein Charakter, ein Leben, welches vorzugsweise schön, ehrwürdig und erhaben genannt zu werden verdient.

Der tugendhafte Mann sucht vor allem ein vollkommenes moralisches Individuum, also vollkommen an Körper, Seele und äussern Zustand zu seyn, wie es die Tugendpflichtenlehre bestimmt. Er erhält sein Leben, weil auch das unglücklichste Leben kein Leben ohne Werth ist, in welchem sich die Vernunft thätig beweisen kann; er sorgt für die Gesundheit, die das Leben im Leben ist, aber er hülhet sich eben so sehr vor ängstlicher Vorsicht, als vor Weichlichkeit, und vor unvorsichtigen Leichtsin; seinen Verstand sucht er auszubilden durch lebendige Erkenntniß des Wahren und Guten, und seinen Willen dieser Erkenntniß immer folgsamer zu machen. Er genießt auch das Vergnügen

gen der äussern Sinne, weil die Natur eine absichtliche Einrichtung darauf hat, aber er hütet sich dadurch die Gesundheit des Leibes und der Seele in Gefahr zu setzen; er handelt so, daß er der Achtung und Ehre anderer, und der äussern Güter würdig sey, und erwartet, besitzt, oder entbehrt sie dann um so ruhiger, je weniger er sie und ihren Mangel für das höchste Gut und Uebel hält.

Auf diese Weise macht er sich geschickt auch alle jene Pflichten zu erfüllen, die ihm seine Verhältnisse zu Andern und zu Gott auflegen. Indem er sich bemüht gegen alle seine Naturverwandte gefällig, gutthätig zu seyn, ihre Unbescholtenheit und Irrthumslosigkeit möglichst zu schonen, so denkt er hauptsächlich auf die Pflichten seiner bestimmtern Verbindungen. Er beweist sich auf eine rührende Weise dankbar, er ist ein getreuer, gemeinnütziger Freund ohne ungerecht oder unbillig gegen Andere zu seyn; er giebt sein Wort nicht ohne hinlängliche Ueberlegung, und hält es treu; als Ehegatte, Vater, Dienstherr ist er weit entfernt alles seinem Vergnügen, seinem Ansehen, seinem Vortheile, als bloßes Mittel, zu unterordnen, er sieht vielmehr die Erhöhung seiner innern Kraft für das Ziel und den Lohn alles Wirkens und Leidens an, was jene Verhältnisse nothwendig machen. Ehrwürdig und heilig ist ihm die bürgerliche Ordnung, die das einzige Mittel der moralischen Kultur der Menschheit ist, er sucht ein guter Staatsbürger zu seyn, in-

dem er an seinem Standorte ein gutes ermunterndes Beispiel der gemeinnützigen Thätigkeit; der Ordnungsliebe und des Gehorsams ist.

Und weil ihn die Erkenntniß der physischen und moralischen Ordnung und Verbindung der Dinge in der Welt unausweichlich zur lebendigen Erkenntniß eines höchst mächtigen und weisen Welt-Schöpfers, Regierers und Richters führt; so sind anbethende und thätige Bewunderung seiner Vorsehung, und frohes, dankendes und vertrauendes Aufschwingen des Gemüths zu Gott die beständigen Gefühle des Tugendhaften, und heilig ist ihm der Gebrauch aller Anstalten, deren Hauptzweck die Beförderung jener Gefühle ist.

Dritter Abschnitt.

Widerspiel der Tugend, Laster.

I.

Erörterung der Wesenheit des Lasters.

I.)

Nachweisung des Ursprungs der Laster, Folgen daraus.

Es giebt freye Handlungen, die einer bekann-
ten, oder aus eigener Schuld unbekannt gebliebenen
Pflicht

Pflicht entgegen sind; sie heißen Uebertretungen, Sünden, und sind entweder Bosheits- oder Nachlässigkeits-Sünden. Durch jede Sünde wird der Reiz zu ihrer Wiederholung, und durch diese der Hang dazu entweder erzeugt oder verstärkt, es wird das Pflichtwidrige zur Maxime gemacht; dieser Hang, diese Maxime heißt Laster, welcher Name aber auch zur Bezeichnung großer Sünden, großer Uebertretungen gebraucht wird.

Derohalben sind moralische Schwachheit und Gebrechlichkeit, die auch dem Tugendhaften anhängen, der das Gute zu thun bisweilen etwas säumt, und auch das Böse bisweilen thut, aber nicht aus Maxime; dann der Leichtsinn, der sich nicht hinlängliche Mühe giebt seine Pflichten zu kennen, ohne dieses sich zur Maxime zu machen; endlich die Thorheit, die die Güter, deren die menschliche Natur fähig ist, nicht gehörig würdigt, und wichtigere Pflichten und Güter andern nachsetzt, ohne dieses sich zur Maxime zu machen, noch keine Laster.

II.)

Laster und Tugend sind das Widerspiel voneinander. Folgen daraus.

Der Tugendhafte macht sich das Pflichtmäßige überhaupt zur Maxime, die Sittengesetze überhaupt

zur

zur Richtschnur seines Verhaltens; der Lasterhafte macht sich eine Art des Pflichtwidrigen, die Uebertretung einiger Sittengesetze zur Maxime. Tugend ist Neigung zu dem, was Recht und Pflicht ist, überhaupt; das Laster ist die Neigung zu einer Art des Unrechts, des Pflichtwidrigen. Tugend ist Herrschaft der Vernunft, der moralischen Triebe über die übrigen; Laster ist Herrschaft der Sinnlichkeit, Herrschaft einiger sinnlichen Triebe über die Vernunft.

Daraus leuchtet es ein, daß Tugend und Laster das Widerspiel (*contraria*) von einander sind; darum giebt es zwischen Tugend und Laster Mittelbänge, nämlich Lasterlosigkeit und Tugendlosigkeit. Der Tugendlose ist nicht darum schon lasterhaft, und der Lasterfreye, der Unschuldige ist nicht darum schon tugendhaft; nur da ist Mangel der Tugend Laster, wo die moralisch nothwendige Tugend auch physisch möglich ist, und doch nicht ausgeübt wird, und nur da ist Lasterlosigkeit Tugend, wo bey allen Reizen und Gelegenheiten zu Lastern diese aus Maxime unterlassen werden.

II.

Untersuchung der Fruchtbarkeit und Ungleichheit
der Laster.

I.)

Die Fruchtbarkeit der einzelnen Laster erhellet aus ihrem Wesen, und wird durch die Geschichte einiger Hauptlaster bestätigt.

Die Laster sind fruchtbar, machen Ableger, d. i. aus einem Laster entspringen früher oder später andere. Jedes Laster macht vermöge seines innern Grundes, und vermöge des Zusammenhanges unter den mancherley Arten des pflichtwidrigen Verhaltens, sein Subjekt für andere Laster empfänglicher, setzt es der Gefahr derselben aus; jedes Laster ist Hang zu einer Art des Pflichtwidrigen zu Gunsten der Concupiscenz. Im Subjekte eines oder einiger Laster ist die Sinnlichkeit mächtiger als gewisse Forderungen der Vernunft, welche sich dann immer mehr Macht anmaßt, immer mehr Gunst und Nachsicht fordert. Sowohl die guten, als auch die bösen Sitten hängen wie Gründe und Folgen zusammen; darum ist es natürlich und begreiflich, warum das Subjekt eines Lasters, wegen der Ueberlegenheit der Sinnlichkeit über seine Vernunft sich gelegentlich über immer
mehr:

mehrere Arten des Pflichtmäßigen hinaussetzt, und so neue Laster begeht.

Die Geschichte der einzelnen Laster, des Lasters der Herrsch- und Ehrsucht, der Habsucht, der Wollust bestätigen dieses vollkommen. Der Herrsch- und Ehrsuchtige kann ohne neidische und feindselige Regungen Niemand neben sich emporstreben sehen, er gebraucht oft, um alles unter sich zu haben, um alles zum Werkzeug seiner Absichten zu machen, um alles was dagegen ist oder zu seyn scheint, zu entfernen, die schändlichsten Kunstgriffe, die schreyendsten Ungerechtigkeiten. Die Habsucht verleitet zur Lüge, zum Betrug, zur Arglist und Gewaltthätigkeit; der Hang zur Wollust machte ihre Subjekte oft zu Betrügnern, zu Meineidigen, zu Verräthern, zu Feinden der Moralität und Religion.

II.)

Die Ungleichheit der Laster wird schon von dem gemeinen Verstande anerkannt. Die Größe der Laster wird objektiv und subjektiv bestimmt.

Die Ungleichheit der Laster und der Lasterhaftigkeit d. i. des Hanges zum Pflichtwidrigen überhaupt, also zu Lastern, wird schon von dem gemeinen Menschenverstande anerkannt, und durch die Ungleichheit des Abscheues bestätigt, welches

chen der Gedanke bestimmter Laster und lasterhafter Subjekte im Gemüthe erregt. Die Größe der Laster wird entweder objektiv oder subjektiv bestimmt: objektiv theils nach der Menge der verletzten Pflichten, theils nach der Wichtigkeit derselben; darum sind Unreinlichkeit und Unzucht, Mißtrauen und Falschheit, Unwohlthätigkeit und Ungerechtigkeit oder Neid ungleiche Laster: subjektiv, d. i. nach der Beschaffenheit und Stärke des bösen Willens, die sich offenbaret, theils aus dem Maße der Erkenntniß und Kultur ihres Subjekts, theils aus der Entschlossenheit, mit welcher das Böse, oft ohne starke Versuchungen, und oft gegen Hindernisse und Ermahnungen ausgeübt wird.

III.

Prüfung der Meinung, daß Laster oft mehr Seelenstärke beweisen als Tugenden.

Die Frage, ob nicht oft lasterhafte Menschen mehr Seelenstärke beweisen als tugendhafte, ist unnöthig, d. i. durch keinen Vernunftzweck aufgegeben, und sie ist anstößig, d. i. das Ansehen der Tugend, und den Abscheu des Lasters zu vermindern geschickt. Indessen ist sie doch zur Sprache gebracht, und die genaueste Bestimmung und Auflösung derselben bringt gerade die entgegengesetzte Wirkung hervor.

Was ist wahre Seelenstärke? Ohne einen bestimmten und richtigen Begriff von dieser zu haben, ist man in Gefahr moralisch schwachen Menschen, Poltronen, Sklaven niedriger Leidenschaften, wegen der Güte ihres Kopfs, wegen der Entschlossenheit bey ihrem bösen Unternehmungen, die oft ein bloßes verzweiflungsvolles Wagesstück war, wegen des zufälligen Außerordentlichen ihrer Thaten, Seelenstärke beizulegen, und so physische Stärke, Paroxismus, Glück mit der moralischen Stärke, dem Heroismus und Unternehmungsggeist zu vermengen.

Wahre moralische Stärke beweiset sich durch Obergewalt der Vernunft über die Sinnlichkeit, und durch die Herrschaft derselben über alle andere Kräfte des Menschen; und ihre Größe kann nicht anders geschätzt werden, als nach dem Grade der Entschlossenheit, mit welcher man jeder Pflicht Gehör giebt, und nach dem Grade des Widerstandes, den man jedem Reize zum Ungehorsam gegen die Forderungen der Vernunft leistet.

Die Vergleichung des Lasterhaften, der nur zur Befriedigung der Sinnlichkeit, deren Sklave er ist, alle Kräfte aufbiethet, mit dem Ideale des moralisch Starken, der dasselbe für die Herrschaft und den Sieg der Vernunft und moralischen Ordnung thut, muß den erstern in eigenen und fremden Augen ohnmächtig und niedrig machen; und die Vergleichung der im Stillen und unbemerkt Tugendhaften mit

denjenigen, die es in größern Sphären und vor den Augen der Welt sind, lehret, daß die erstern oft mehr moralische Stärke beweisen als die letztern, indem jene ohne äussere Aufforderung, Aufmunterung und Hülfe gegen geheime Feinde der Tugend kämpfen.

Nur in und durch Tugenden beweiset sich der Mensch moralisch stark, und nur in und durch Laster beweiset er sich schwach, und zwar um so schmerzlicher, je größere Laster er begeht, d. i. als einen je größern Sklaven der Sinnlichkeit und moralischen Unordnung er sich beweiset.

Zweytes Hauptstück.

Untersuchung der Hauptverhältnisse der Tugend.

Verzeichnung des Folgenden.

Das bisher bestimmte und entwickelte Wesen der Tugend weist auf einige Hauptverhältnisse derselben hin, nämlich auf ihr Verhältniß zu der Natur und Kultur des Menschen, zu der Religion, und zu der Glückseligkeit desselben. Die Erörterung dieser wichtigen Verhältnisse verbreitet über das bisherige mehr Licht, und gewährt Erkenntnisse, die zur Besö. derung eigener und fremder Tugend unentbehrlich sind.

Erster Abschnitt.

Von dem Verhältnisse der Tugend zu der Natur
und Kultur des Menschen.

In was für einem Verhältnisse steht die Tugend, deren formales Wesen bisher erörtert, und in dem Bilde des tugendhaften Mannes am vollständigsten dargestellt worden, zu der Natur und Kultur des Menschen; kann der Mensch bey dem, was er unabhängig von seinem Willen, in Ansehung dessen er ein bloßes Naturwerk ist, und bey dem wozu ihm Wissenschaften und Künste, und politische Anstalten und Verhältnisse machen, tugendhaft werden und seyn, hat der Tugendbegriff in dieser Hinsicht Realität, oder ist er bloßes Ideal?

I.

Keine natürliche Einrichtung in und auffer dem Menschen ist vollständiger Grund, keine ist absolutes Hinderniß der Realität der Tugend in ihm.

Tugend ist keine dem Menschen angebohrne, sondern eine von ihm selbst zu erwerbende Willensbeschaffenheit, wodurch seine Animalität nach und nach von seiner Humanität ganz abhängig gemacht wird.

Eie

Sie ist Liebe des Pflichtmäßigen, habituelle, unwillkürliche, unbezwingliche Achtung für dasselbe; sie beruht also allernächst auf einer richtigen, habituellen Erkenntniß der Tugendpflichten die keinem Menschen angebohren ist; keiner jener, es sey noch so vorzüglichen Eigenschaften, die dem Menschen angebohren sind, keiner seiner Naturgaben kommt dieses allgemeingültige Merkmal der Tugend zu. Sey ein Mensch von Natur noch so glücklich organisiert, besitze er die vorzüglichsten Geistes- und Gemüths-Anlagen, das günstigste Naturell; so ist er darum noch nicht tugendhaft, und der Mangel dieser Gaben macht seiner Vernunft und seinem Willen die Herrschaft über seine Sinnlichkeit nicht unmbglich.

Die Fähigkeit der Tugend muß dem Menschen angebohren seyn, denn sonst könnte sie ihm so wenig als die Unwissenheit zu Theil werden. Der Mensch ist durch Vernunft und Freyheit und deren Gesetze, welche die Wahrheit des Erkennens und die Rechtmäßigkeit (*rectitudo moralis*) des Verhaltens bestimmen, der Tugend fähig d. i. der ständhaften Gesinnung und Bemühung sein Thun und Lassen nach den Sittengesetzen zu bestimmen, und die sinnlichen Reizungen durch Vernunftvorstellungen, durch Vorstellungen der Pflichten zu beherrschen. Dem sinnlichen Subjekte der Vernunft und Freyheit, hält jene gewisse Begriffe von Sitten, und Regeln von Handlungen vor, die der freye Wille für seine Gesetze ansehen muß,

muß, zu seinen Maximen machen soll, und auf diese Weise moralisch gut, und der Mensch tugendhaft werden kann.

Es giebt kein Klima, kein Temperament, kein Naturell, keine natürliche Beschaffenheit und Einschränkung des Geistes, Gemüths und Willens bey einzelnen Menschen, die dieses unmöglich machten und folglich die Tugend ausschloßen; vielmehr können alle natürliche jenen Etücken anhangende Unvollkommenheiten durch eine vernünftige Erziehung der Tugend unschädlich gemacht werden, und selbst die Sinnlichkeit, das sinnliche Herz kann auf diese Weise eine der Tugend vortheilhafte Richtung erhalten. Insbesondere begünstigen die Selbstliebe, die den Menschen für sich als Person zu sorgen bestimmt, die Sympathie, die ihn nicht gleichgültig seyn läßt bey den Schicksalen seiner Geschlechtsverwandten, und die Ehrliche, vermöge welcher keinem Denkenden gleichgültig seyn kann, ob und was für einen Werth er in den Augen Anderer habe, sehr die Tugend, denn diese müssen früher oder später nach der innern Vollkommenheit und Ehrwürdigkeit, d. i. nach der Tugend die Richtung nehmen.

II.

Die pragmatische Bildung der Menschen zu den Zwecken dieses Lebens verhindert und erschwert für sich nicht ihre Bildung zur Moralität, zur Tugend.

Man hat gefragt und gezweifelt, ob die Kultur der Menschen, d. i. ihre Aufklärung und Angewöhnung zum Nachdenken und Forschen durch Wissenschaften und die Verfeinerung ihrer äußern Sitten durch Künste und policirte Staaten der Tugend, ihrer Ausbreitung und Herrschaft im Wege stehen, weil Geschichte und Erfahrung lehret, daß bey Nationen auf den niedern Stufen der Kultur mehr als bey ihnen oder andern Nationen auf den höhern Stufen derselben gute Sitten geherrscht, daß Aufklärung und Verfeinerung, wie sie sich bisher bewiesen haben, in ihrem Gefolge Uebel und Laster gehabt haben, die jeden unparthenischen mit Schauder erfüllen.

Mangel der Kenntnisse und des Nachdenkens über den Menschen und seine Angelegenheiten, und der hieher gehörigen Wissenschaften, Mangel des Wohlstandes und der verfeinerten Sitten, und der Künste, Wissenschaften und Polizeyanstalten die dahin gehören, befördern gewiß nicht die Tugend, ihre Wirksamkeit und Ausbreitung. Bey einer aufgeklärten Denkart, bey einem regelmäßigen und bescheidenen

nen Untersuchungsgeiste und bey einer verfeinerten Lebensart findet sich auf eine unvermeidliche Weise nichts, was der Bildung zur Tugend und der Ausübung derselben nothwendig, natürlich im Wege stünde, wenn nicht schon vor angeregtem Untersuchungsgeiste, und vor der Verfeinerung der äußern Sitten der Wille eines Subjekts eine verkehrte Richtung erhielt, und dieses ein Sklave der Sinnlichkeit war. Vielmehr findet sich bey jenen Beschaffenheiten eines Menschen vieles, was den Uebergang zur Tugend und die Beförderung derselben vermitteln kann.

Diese Behauptungen widerlegt nicht, sondern bestätigt vielmehr ein uneingenommenes Studium der Geschichte. Die Weltgeschichte bestätigt es, daß nur in beziehungsweise aufgeklärten und verfeinerten Nationen und Staaten die meisten und größten Beyspiele und Proben der Tugend vorkommen, daß die wahrhaft tugendhaften Männer bey rohen Völkern nicht ohne aufgeklärte Denkart und verfeinerte Lebensart waren. Gerechtigkeit d. i. Achtung für fremdes Eigenthum, Gnußsamkeit, d. i. Einschränkung auf wenige Bedürfnisse, und Tapferkeit, d. i. der überlegte Vorsatz ungerechten Feinden zu widerstehen, erschöpfen nicht die Tugend; und weil sie von dieser verschiedene Triebfedern haben können, so sind sie nicht einmal immer unzweifelhafte Früchte und Anzeigen der Tugend.

Indessen wird nicht geläugnet, sondern vielmehr als eine empörende und traurige Thatsache zugegeben, daß jene Aufklärung und Aufgeklärtheit, die nichts anders ist als Dünkel, Scheinwissen und regelloses Räsonniren, und daß jene Verfeinerung der Sitten, die nichts anders ist als Angewöhnung zur Weichlichkeit, zum Eigennuz, zum geschäftigen Müßiggange, und die die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft zur Folge hat, zwey Hauptquellen der herrschenden Sittenlosigkeit waren und sind.

Zweyter Abschnitt.

Von dem Verhältnisse der Tugend zur Religion.

Verzeichnung des Folgenden.

Aus dem Wesen der Tugend und der Religion offenbaret sich ihr genaues wechselseitiges Verhältniß. Tugend besteht ihrem Grundwesen nach in der thätigen und unverbrüchlichen Anerkennung der moralischen Ordnung und Regierung der Welt, und Religion ist ihrem Grundwesen nach die thätige Anerkennung des moralischen Urhebers und Regierers der Welt. Das Rechtsverhalten des religiösen ist vollständig und aushaltend, das Rechtsverhalten, welches nicht von der Religion befehlet ist, ist mangelhaft, nur legal, nur Klugheit, das Verhalten des Irreligiösen ist nicht bloß ganz tugend-

gendlos, sondern, wie es sich aus den Quellen der Irreligion offenbaret, im Grunde Laster.

I.

Religion ist die stärkste Stütze, Triebfeder und Schutzwehre der Tugend.

Die Religion enthält objectiv die Lehre, und subjectiv den Glauben, daß die Welt einen moralischen Urheber, Regierer und Herrn hat, der den moralischen Wesen seinen gesetzgeberischen Willen schon durch die Gesetze ihrer Vernunft und durch die allgemeinen Einrichtungen in der Natur bekannt gemacht hat. Dadurch erhalten die Forderungen der Vernunft die Würde wahrer göttlicher Gesetze, und unsere Achtung für sie, unsere Bereitwilligkeit sie zu befolgen wird möglichst geschärft und befördert.

Die Religion enthält die Lehre und den Glauben, daß Gott der unsichtbare, allsehende, der heilige, herzenkündige Zuschauer der Gesinnungen und Handlungen der moralischen Wesen ist. Dadurch wird die Sinnlichkeit, welche immer bereitet ist der Achtung für die Sittengesetze Abbruch zu thun, und die Vernunft zu Sophistereyen gegen dieselbe zu veranlassen, im Zaum gehalten, und die Wirksamkeit der moralischen Vernunft und Freyheit erleichtert und befördert. Bey sehr sinnlichen Gemüthern ist dieses der einzige
Zaum

Zaum gegen das Böse, und die erste Richtung zur Moralität.

Die Religion enthält die Lehre und den Glauben, daß es ein künftiges Leben giebt. Nur dadurch kann dem Willen die Entbehrung und der Verlust der äußern Güter zur unwidersprechlichen Pflicht gemacht werden, weil durch die Aussicht in die Zukunft die saure Pflicht zu jenem Verluste mit dem unauslöschlichen Verlangen nach Wohlfeyn in Vereinigung gebracht wird. Religion macht dem Glücklichen Mäßigung, Wohlthätigkeit, weisen Gebrauch der Glücksgüter zur Pflicht, worohne sie nicht Mittel, sondern Hindernisse des Wohlfeyns sind. Im Unglücke, im Elend ist sie die einzige Trösterin, weil sie lehret, daß unter der göttlichen Vorsehung alles unverschuldete Leiden zum Wohle des Leidenden selbst ausschlagen müsse.

Die Religion macht also, daß wir das Sittengesetz, und die dadurch bestimmte moralische Ordnung und Lebensweise nicht für einen bloßen Wahn der Vernunft ansehen können, sie spannt auf, und unterhält solche Triebfedern in den menschlichen Gemüthern, welche die Achtung für alles Pflichtenmäßige möglichst wirksam und unbezwinglich machen; sie ist der stärkste Zaum gegen die Sinnlichkeit und gegen das Sittenverderbniß, sie ist die Lehrerin und Bewahrerin der moralischen Tugend; die Mächtigen erinnert sie, daß alle Macht unter einer höhern nämlich der Göttlichen stehe, und ihr verantwortlich sey.

II.

Ohne Religion giebt es keine Motive, das Rechtverhalten unter Menschen allgemein und aushaltend zu machen.

Aber die glaubwürdigste Geschichte stellt uns Menschen auf, die ohne ihre Beweggründe von der wahren Religion zu entlehnen, sich durch Festigkeit im Rechtverhalten ausgezeichnet und Achtung erworben haben. Ohne Religion sind die Beweggründe zum Rechtverhalten schwach, unzureichend; sie sind erstlich die Erfahrung, daß die Tugend glücklich macht, allein diese Erfahrung ist nicht ohne Ausnahme und Tugendlosigkeit, ja Lasterhaftigkeit hat sie eben so oft für sich; zweitens die Erfahrung, daß die Tugend Ehre und Liebe verschafft, allein Tugend fällt nicht in die Augen, und andere Vorzüge gewehren sie nach der Erfahrung oft mehr als die Tugend; drittens der Reiz der Schönheit und Erhabenheit der Tugend, allein man muß es in der Tugend schon weit gebracht haben, um durch ihre innern Reize über alle ihre Leiden und über alle Versuchungen zum Laster erhaben zu seyn. Diese Motive gründen also für sich höchstens Rechtlichkeit und Klugheit, aber keine Tugendhaftigkeit.

Hingegen enthält die Religion Beweggründe zum Rechtverhalten, welche die Maxime zu diesem herrschend und auch in den bedenklichsten Fällen entscheidend machen. Sie lehret, daß die praktische Vernunft im
Grun-

Grunde nur Kundmacherin einer gesetzgebenden, aufsehenden, richtenden und erequirenden Gottheit ist; sie giebt den natürlichen Gründen zum Rechtverhalten, der Selbstliebe und Sympathie mit ihren vielen Zweigen, das Ansehen von Anordnungen eines alles regierenden und noch nach dem Tode vergeltenden Wesens, sie verschafft und verstärkt die Erkenntniß von unserer wahren Bestimmung, von unserm Verhältnisse zu Andern; nur sie kann ausdauernde Stärke und Muth geben, die Anhänglichkeit an die Güter der Erde zu mäßigen, zu reinigen, die sinnlichen Triebe einzuschränken, die Gegenwart der Zukunft, die Bequemlichkeiten und das irdische Leben dem gemeinen Besten zu unterordnen und in der Collision aufzuopfern. Also ist wahre Religion die unerschütterlichste Stütze, die unwiderstehlichste Triebfeder, die unbezwinglichste Schutzwehre der wahren Tugend.

III.

Ob die Religion der Tugend nachtheilig seyn kann?

Aber die Religion sagt man war oft der Tugend nachtheilig; Ihre Frucht ist nicht Tugend, sondern nur Lasterlosigkeit. Wahre Religion kann für sich nie der Tugend nachtheilig werden, die Erkenntniß ihrer Natur widersetzt sich dieser Behauptung. Sie macht
nicht

nicht feindselig, intolerant, verfolgend, sie bestimmt nicht sich der gemeinnützigen Thätigkeit zu entziehen, der Obrigkeit sich zu widersetzen, sie lehret nicht bey tugendlosen oder gar lasterhaften Wandel ohne wahre Besserung sich für die Zukunft zu beruhigen. Die Uebel die man auf Rechnung der Religion gesetzt hat, sind von Unwissenheit, Superstition, Fanatismus, Herrschsucht, Eigennuz erzeugt worden, also von Ursachen, welche die Religion alle namentlich und wiederholentlich verdammt. Es ist also Nachlosigkeit das Lucrezische: tantum religio potuit suadere malorum auf die christliche Religion anzuwenden, und die Gräuel ihr zuzuschreiben, deren Quelle Verkennung, Verfälschung und Mißbrauch der Religion waren.

Auch ist die Religion nicht bloß Zügel, sondern Lehrerin und Leitband, sie sorgt nicht bloß für äußere Ruhe und Ordnung, sondern hauptsächlich für die innere Moralität, sie wirkt nicht auf die Sinnlichkeit, sondern auf den Geist und die innere Freyheit. Wo Religion mangelt, oder gar der Glaube an Gott und Vorsehung, und die Pflicht ihn zu verehren als Aberglauben verachtet wird, dort wähnt man durch blinde Nothwendigkeit oder blinden Zufall auf eine unbestimmte Zeit in dieses Leben hingeworfen zu seyn; dort mangeln also die Vorstellungen von der Würde des Menschen, von der Zukunft, von dem Totalbesten der Menschen und der Gesellschaft, oder sie

föy=

können gegen die Vorstellungen der äußern Vortheile nicht immer die Oberhand behaupten; grober oder feiner Egoismus ist also da die Triebfeder des Verhaltens. Nur der sich für den Geistesverwandten des sittlich vollkommensten Wesens hält, und sich diesem ähnlich zu machen bestrebt, kann eine ganz unerschütterliche Festigkeit im Guten immer und überall behaupten. Aus der Natur und den Ursachen der Irreligion offenbaret es sich, daß wahre Tugend mit ihr nicht bestehen kann. Der von Gewissen beunruhigte Hang zu einem ausschweifenden Leben, das Vorurtheil, daß der denkende Kopf lieber mit Scharfsinnigen den Irrthum, als Weisheit mit dem Volke gemein haben müsse, und nichts, was nicht in die Sinne fällt oder demonstirt werden kann, annehmen dürfe, endlich eine rasche, geräuschvolle Abschaffung der Superstition, ohne daß vorher das Licht der Wahrheit nach und nach emporgehoben worden, sind die Quellen der traurigen Irreligion.

Dritter Abschnitt.

Von dem Verhältnisse der Tugend zur Glückseligkeit.

Schwierigkeit dieser Untersuchung, Vorbereitung dazu.

Die Frage von dem Verhältnisse der Tugend und des Lasters zu der Glückseligkeit und dem Elend ihrer

Sub-

Subjekte ist darum so schwer, weil man gewöhnlich Glückseligkeit und Glücklichkeit vermengt, und wähnt, daß man beym Mangel des Glücks und im wirklichen Unglücke nicht glücklich, und in dem Schoße des Glücks nicht unglücklich seyn könne. Aber war der Sklave Epiktet in seiner tiefsten Niedrigkeit und Armut, und bey seinem auffallend fehlerhaften Körperbau, der aber bey der Befolgung seiner Tugendregel so viel Geistesheiterkeit und Größe, und so viel Gemüthsruhe und Zufriedenheit bewies unglücklich; und war der freye, mächtige, reiche Xerxes glücklich, dem endlich so sehr alle sinnliche Genießungen unschmackhaft geworden waren, daß er auf die Erfindung eines neuen, noch unbekanntem Vergnügens einen Preis setzte?

Glücklich ist derjenige, der gewiß ist, daß in der Fortdauer seines Lebens Zufriedenheit und Freude herrschen, und über die entgegengesetzten Gemüthsstände, über die unterlaufenden Leiden das Uebergewicht haben werden. Diese Gewißheit kann ihm aber nicht aus der Betrachtung seines äußern, zufälligen und wandelbaren, sondern nur aus der Betrachtung seines innern moralischen Zustandes nach dessen Gründen und nothwendigen Folgen entspringen. Unglücklich ist also nicht der gegenwärtig Arme, Niedrige, Kranke, unschuldig Leidende, sondern derjenige, der bey der Betrachtung der Gründe und Folgen seines moralischen Zustandes gewiß ist, daß in der Fortdauer

seines Lebens die Leiden das Uebergewicht haben werden, der also an der Glückseligkeit verzweifeln muß, welches gewiß nicht der Tugendhafte, sondern der Lasterhafte ist.

Glücklichkeit (prosperitas) besteht in dem Zutheilwerden, und gehäuften Besitze derjenigen Güter, deren Erwerbung und Erhaltung nicht von der Willkühr und Gewalt des Menschen hauptsächlich abhängig ist, weswegen sie Glücksgüter heißen; dergleichen sind hohe Geburt, Gesundheit, Schönheit, Talent, Ansehen, Macht, Gunst der Mächtigen, Reichthum. Das Gegentheil von diesen kann man Glückßübel, Unglück nennen. Der Besitz der moralischen, der Tugendgüter verursacht Zufriedenheit und Freude, und der Besitz, und Genuß der Glücksgüter thut der Sinnlichkeit wohl, gewährt auch Zufriedenheit und Freude. Aber welche macht ihr Subjekt eigentlich und wahrhaft glücklich? D. Metellus, Alexander der Große, Cäsar, August, Mark Aurel waren glücklich, Epiktet ohne Glück, Regulus u. a. unglücklich, allein waren die erstern, und ihres Gleichen alle glücklich, und die letztern und ihres Gleichen unglücklich, elend?

I.

Tugend ist und macht nicht unglücklich, und Laster ist und macht nicht glücklich.

Nicht bloßes Glück, und dessen Mangel oder

Widerspiel für sich, sondern Tugend und Laster, machen ihre Subjekte eigentlich glücklich, oder unglücklich.

Die Tugend gründet für sich keine Leiden, sondern bewahrt vielmehr ihr Subjekt gegen innere Leiden, befreit von denselben, lindert auch seine äussere, seine physische Leiden. Der Tugendhafte ist von innern, moralischen Leiden, d. i. von der innern Schande, von der Selbstverachtung, von der Gewissensangst, von der Reue, von der Furcht der Zukunft frey, welche Leiden den glücklichen Lasterhaften zum Elenden machen, er genießt innere Güter, nämlich Selbstachtung, gutes Gewissen, frohe Aussicht in die Zukunft, sowohl in diesem Leben als in der Stunde des Todes, ohne welche die Freuden des Glücklichen so wenig Werth haben. Die äussern Leiden die nämlich mit der Armuth, Niedrigkeit, Krankheit, Verlust der Güter, Verachtung und Verfolgung verbunden sind, werden in dem Tugendhaften durch die Erinnerung an die bereits genossenen unschuldigen Freuden, durch tröstliche Erwartung künftiger Güter, durch das Gefühl des innern Friedens, und durch das Gefühl der moralischen Stärke gelindert, die ihn fähig machen den Mangel, den Verlust der Glücksgüter gelassen zu ertragen, und den Versuchungen zu trotzen, sie auf eine unzulässige Weise zu suchen. Der Lasterhafte weit entfernt solche Tröstungsgründe und Linderungsmittel zu haben ist vielmehr

ver-

versucht und geneigt, durch neue Laster die vorigen zu verhehlen, ihren Folgen zu feuern, und ist gezwungen sich selbst als den Urheber seines Elends anzuklagen, die Aussicht in die Zukunft ist bey ihm fürchterlich, und die Stunde des Todes entweder die Stunde der Verstockung oder der Verzweiflung.

Der innere Zustand des Tugendhaften ist also in seinen Gründen und Folgen betrachtet Quelle der seligsten und erhabensten Gefühle und Hoffnungen, das Leben des Lasterhaften ist durchaus Disharmonie und Zerrüttung. Der Adel der Menschheit wird ihrer Thierheit, das Innere im Menschen dem Aeußern, die Vernunft wird der Sinnlichkeit untergeordnet, jene, die gebiethen soll, wird zur Dienerin zur Sophistin der Sinnlichkeit die gehorchen sollte, gemacht. Das Laster zerrüttet Geist und Gemüth, macht sein Subjekt, welches Anlage zur moralischen Freyheit hat, zum Sklaven seiner Sinnlichkeit, zum Egoisten, sein Gemüth zum Sitz der peinlichsten Unruhe. Die Güter, die Freuden des Tugendlosen, des Lasterhaften sind dem Schicksale unterworfen, der Tugendhafte hat eigene Güter, hat Quellen der Zufriedenheit und Freude in sich, die allem Schicksale trozen; seine Freuden und Wünsche sind sanft, nie absolut, hingegen sind die Wünsche und Vergnügen der Lasterhaften heftig, gebietherisch, erzeugen Ueberdruß, Leerheit des Herzens, dessen beständigen Streit mit sich, Angst, Neue. Aber die Wünsche und Freuden des Tugend-

haf-

haften sind sanft, harmonisch, fruchtbar. Eine helle edle Denkart leitet den Willen des Rechtschaffenen, keine Leidenschaften zerrütten sein Herz, keine Besorgnisse foltern sein Gemüth, er hat Kraft und Muth die unvermeidlichen Leiden zu bestehen. Daraus erhellet bald, in welchem Sinne sich Tugend und Laster selbst belohne und bestrafe.

II.

Verhältniß der Tugend zur Wohlfahrt einzelner Menschen und ganzer Völker.

Aber in welchem Verhältnisse steht die Tugend zur Wohlfahrt (prosperitas) einzelner Menschen und ganzer Völker? Wahre Tugend ist in ihrer vollen und ungehinderten Wirksamkeit nicht nur keineswegs unverträglich mit dem Wohlstande der Individuen und Staaten, sondern befördert ihn, wenn man dabei nicht auf Schein, sondern auf Wahrheit sieht, und es ist falsch, daß Laster, als falsche Klugheit, List, Luxus, Ehrgeiz u. d. gl. mehr zum Wohlstand der Staaten beytragen, beygetragen haben, als Tugenden. Tugend macht den Geist für jede Wahrheit empfänglicher, und jeder Versuchung zum Unrecht mehr gewachsen, sie hat wohlthätigen Einfluß auf Gesundheit und Stärke des Körpers, weil sie alle Kräfte des Menschen in ihrem wahren Verhältnisse gebraucht und übt,

übt, und die Sinne, Phantasie, Gefühle und Begierden beherrscht, damit sie nicht Affekten und Leidenschaften werden. Dadurch daß sie ihre Subjekte arbeitsam, gerecht, gefällig, gütig macht, macht sie sie geschickt sich Mittel der Erhaltung und des Wohlfeyns zu verschaffen, sich Achtung, Liebe, Zutrauen und Gewogenheit anderer zu erwerben; sie macht sie zu guten Staatsbürgern, die ihr Vaterland, ihren Fürsten lieben, die sich um dasselbe verdient zu machen bedacht und bemüht sind.

Wahre Laster können der öffentlichen Wohlfahrt (*salus publica*) nicht nur nicht zuträglich, sondern nicht einmahl unschädlich seyn, sie sind ein moralischer Brand (*gangraena*), der sich auf andere Theile verbreitet. Der öffentliche Wohlstand, wenn er wahr seyn soll, besteht nicht blos in einer glänzenden Lebensart, in gehäuften Reichthümern, in vermehrter und beförderter Circulation des vorhandenen Geldes, in einer fürchterlichen Land-See- und Polizey-Macht; man lasse die vielzweigige Tugend mangeln, und das fruchtbare Laster herrschen, werden Staat, Bürger, Regent, Volk glücklich seyn? Uebertriebene Begierde zu haben, und zu gemessen mit den Heeren ihrer Gefährten, werden den Staat nach und nach schwächen, und ihm allerley Gefahren bereiten, ihn denselben Preis geben. Mag falsche Klugheit, übertriebener Luxus, Ehrgeiz den Staaten oft Vortheile verschaffen, so können doch alle diese Dinge den Staaten Elend und Gefahren zu-

ziehen. Wahre Tugend ist für sich immer nützlich, und unter ihrem Einflusse gedeiht alles besser, sie befreit nothwendig ihre Verehrer, ihr ungehinderter Einfluß beglückt natürlich Menschen und Völker. Es ist also wahr: *Nemo malus felix*; und: *semita certe tranquillæ per virtutem patet unica vitæ*. Und es ist auch wahr, was man sonst behauptete, daß die Moral; ungeachtet sie direkt nur Tugendlehre ist, sie doch indirekt auch Glückseligkeitlehre sey.

III.

Ob die sich selbst überlassene Vernunft den Tugendhaften in Ansehung seiner Schuld hinlänglich beruhigen könne?

Jeder Mensch ist sündhaft, ehe er sich der Tugend ergiebt, und auch bey aller seiner nachmahligen Tugend sündigt er noch oft aus Schwachheit, Gebrechlichkeit, Leichtsinn, Thorheit, macht sich also schuldig, verantwortlich und strafwürdig. Bey dem unvertilglichen Bewußtseyn seiner Vergehungen, die er nicht ungeschehen machen, seiner Schuld, die er nicht aufheben kann, und bey der unzerstörbaren Gewißheit, daß es ein künftiges Leben und einen Zustand der Vergeltung in demselben geben muß, kann er nicht umhin in seinem Gewissen beunruhigt zu werden, indem sich ihm die unabweisliche Frage aufdringt:

Wer-

Werden nicht die natürlichen Folgen meiner Vergehungen ewig fortbauern, wird nicht Gott der Exekutor seines Gesetzes noch positive Strafen auf dessen Uebertretung verhängen? Dadurch wird er nothwendig in seinem Gewissen beunruhigt, und diese Angst ist eine Art Schmerzens, den die Länge der Zeit nicht vertilgt, sondern schärft, und folglich sein Subjekt in Verzweiflung stürzen kann, wenn ihm nichts hinlängliche Beruhigungsgründe und Mittel anzubiethen im Stande wäre.

Was kann nun die Vernunft, und die philosophische Tugendlehre für sich dem in seinem Gewissen beunruhigten und gebrechlichen Menschen für Beruhigungsgründe und Mittel anbieten, und können ihm diese jene Ruhe und Stärke des Gemüths geben, ohne welche keine Festigkeit derselben, und keine wahre Glückseligkeit statt haben kann? Sie können ihn dadurch zu beruhigen und zu stärken suchen, daß sie ihn durch den Gedanken an Gottes unendliche Güte von Furcht befreyen, und ihn mit Vertrauen zu erfüllen anfangen, und die Reue, Besserung und Verdoppelung des Eifers im Guten in der Folge zur Pflicht machen. Allein dadurch kann er sich nicht für vollkommen beruhigt, und ganz gestärkt ansehen, wenn er bedenkt, daß Gott nicht nur gütig, sondern auch gerecht ist, daß Reue, Besserung und nachmahliger

vergrößertester Eifer im Guten das Geschehene nicht ungeschehen machen kann, daß die Concupiscenz im Gemüthe immer im Hinterhalt liegt.

Weil wir aber von dem Glauben nicht abstecken können, daß Gott über die moralischen Wesen walte, daß er also auch Lehrer und Erzieher des menschlichen Geschlechts seyn müsse; so entspringt daraus der Glaube an die Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer göttlichen Belehrung und Anstalt, wodurch uns gezeigt werde, was wir glauben und thun sollen, und ohne Nachtheil der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, und der Tugend für unsere Sünden genug zu thun, um begnadigt und in der tugendhaften Gesinnung gestärkt zu werden. Diese Lehre und Anstalt ist die Offenbarung und die geoffenbarte Religion. Diese, die ohnehin die natürliche Religion voraussetzt, und die Tugend zu ihrem Hauptzwecke hat, ist also die wahre Stütze der Tugend und Glückseligkeit. Man nennt sie von ihrem Urheber das Christenthum, welches alle Kennzeichen seines göttlichen Ursprungs für sich hat. Es liegt also daran dessen Gottes- und Sittenlehre zu kennen und auszuüben, um wahrhaft tugendhaft und glücklich zu seyn.

D r i t t e s H a u p t s t ü c k .

Von der Erwerbung der Tugend.

Verzeichnung des Folgenden.

Tugend ist der freye Entschluß das vielästige und vielzweigige Sittengesetz als unverbrüchliche Maxime, als Lebensnorm zu befolgen. Sie kann also nicht als Werk unserer Natur, nicht als Produkt des Unterrichts und der äussern Anstalten, ungeachtet die objektive Tugend sehr gut gelehret werden kann und soll, sondern nur als das Werk unsers freyen Willens angesehen werden. Es giebt allgemeine Bedingungen und Mittel, ohne welche die Tugend nicht entstehen, und bestehen kann; diese realisiren und anwenden, heißt die Tugend erwerben d. i. die moralische Gesinnung erwecken, und ihre Wirksamkeit befördern.

Erster Abschnitt.

Von den allgemeinen Bedingungen der moralischen Tugend.

Weil bey der moralischen Tugend der Begriff von der vielzweigigen Pflicht, oder der Begriff von dem Guten in allem Betrachte die höchste und entscheidende Triebfeder des Wollens und Handelns seyn soll,

so erhellet bald, daß Disciplin und Kultur der Seelenkräfte die Bedingungen und Gründe der Möglichkeit der Tugend sind. Die Disciplin der Seelenkräfte hebt die Hindernisse der Tugend auf, realisirt also die negativen Bedingungen und Gründe der subjektiven Tugend; die Kultur, die Uebung der Seelenkräfte bewirkt die Empfänglichkeit für die subjektive Tugend, sie realisirt also die positiven Möglichkeitsgründe der Tugend.

Von den Bedingungen der Tugend von Seite des Geistes.

Alles was der Mensch als ein moralisches Wesen thut, geht von seinen Vorstellungen, seinen Anschauungen und Begriffen aus. Sein Urtheilen, Folgern, sein Beyfall und Verwerfen, seine Gefühle der Lust und Unlust, die Strebungen seines Begehrens und Verabscheuens, seine Neigungen und Triebe, die Maximen und Aeussierungen seines Willens, alles dieses beruht auf seinen Vorstellungen. Geht also die Urtheilskraft, das Gefühls- und Begehrungs-Vermögen und der Wille fehl, so liegt auf fehlerhaften, unrichtigen Vorstellungen die Schuld. Und gerade in dem Maße, als richtige Vorstellungen erweckt und befestigt, oder die fehlerhaften verbessert,

berichtigt, entkräftet werden, wird die Urtheilskraft richtiger, und der Wille gesetzmäßiger.

Wie der Mensch empfindet, denkt, so fühlt und begehrt, so will und handelt er. Ein Mensch von ungebildeten, unrichtigen Erkenntnißvermögen, der in Unwissenheit, in Irrthum in Ansehung der Zwecke und Verhältnisse, durch welche die Pflichten und Rechte bestimmt werden, der in religiösen und physikalischen Aberglauben steckt, kann unmöglich einen sittlich guten Willen haben. Es ist also vergebens den Willen aller-nächst anzuklagen, wenn der Grund im Unvermögen, in den Fehlern des Verstandes liegt, vergebens die Tugend erwecken zu wollen, ohne den Verstand aufzu-klären, zu kultiviren, vergebens Andern zuzumuthen, daß sie den ihnen bekannt gemachten Willen befolgen, den unsrigen annehmen sollen, ohne daß sie unsere Erkenntniß haben, denn das Erkennen geht vor dem Wollen, und Verstand und gute Sitten müssen erworben werden.

Lasset uns also an der frühen Erweckung, Befestigung, Berichtigung zweckmäßiger Erkenntnisse in uns und bey den unsrigen arbeiten. Dieß eine ist Hauptnoth, denn in eben dem Maasse als die Menschen wirklich erkennen, was wahr ist, werden sie auch wollen und üben, was recht ist. Aber von einem späten, rhapsodischen, nur für das Gedächtniß und die Schau berechneten Unterricht über Gegenstände der Religion und Moral erwartet man vergebens gute Früchte. Wird das Wahre und Falsche, das Gute

und Böse, welches das Volk wissen, glauben und üben, meiden soll auf allen den Wegen und Canälen der Erkenntniß, die ihm offen stehen und dargebothen werden, in Predigten, Schulen, Liedern, Gebethbüchern und andern Büchern, die es zur Erholung oder Befriedigung seiner Wißbegierde liebt, in Schauspielen auf eine bestimmte und rührende Weise vorgehalten; so wird der Verstand mit habituellen Leitungsbegriffen versehen sie immer in Bereitschaft halten, der moralische Beobachtungs- und Untersuchungsgeist genährt, und die praktische Urtheilskraft geschärft werden.

II.

Von den Bedingungen der Tugend von Seite des Gemüths.

Schmerz und Vergnügen sind die Triebfedern den gegenwärtigen Zustand aufzuheben oder zu erhalten, und den künftigen abzuhalten oder hervorzubringen. Beides ist unwillkürlich, aber der Wille hat einen großen Einfluß auf die Hervorbringung der Ursachen dieser Gefühle, die in dem Körper und Geiste liegen. Wir können den Schmerz in vielen Fällen durch unsere Einsicht vermeiden, das Vergnügen oft in uns durch Herbeyführung seiner Ursachen hervorbringen; wir können die Empfänglichkeit dafür schärfen oder abstumpfen, gewisse Gattungen ausschliessen, andern

Ein-

Eingang verschaffen. Wir können also dem Gefühls- und Begehrungsvermögen eine solche Richtung und Verfassung geben, welche der Moralität weniger oder mehr günstig, oder ungünstig sind. Alle Gefühle der Lust und Unlust können Einfluß auf das Begehrungsvermögen, und so fort auf die Bestimmung unsers Willens haben; einige können so heftig werden, daß sie uns um unsere Besonnenheit, um unsere moralische Freyheit bringen, und also die moralische Vernunft und Gesinnung ganz unterdrücken, andere wirken ihr entgegen, misleiten, schwächen sie. Es kommt also darauf an, die Gefühle und Begierden, die Neigungen und Triebe frühe in eine solche Ordnung zu bringen und darin zu erhalten, daß sie die auf vernünftige Einsicht gegründeten Maximen nicht unwirksam machen, oder uns gar bestimmen das Gegentheil zu wollen. Wäre die Gewalt der sinnlichen Gefühle und Begierden unwiderstehlich, so wäre moralische Freyheit und Gesinnung ein Unding, oder eine bloße Idee. Allein die Gewalt gewisser Vorstellungen, Ueberzeugungen und Reflexionen kann so groß werden, daß sie den Gefühlen und Begierden Einhalt thun kann. Der Schuldige, der auf der Folter sein begangenes Verbrechen nicht gestand, und der Unschuldige, der sich zu dem nicht begangenen Verbrechen bekannte, fühlten die Marter beyde sehr; aber die Vorstellung der verdienten fürchterlichen Todesstrafe machte bey dem erstern, daß er durch sie zu keinem Bekenntnisse bestimmt werden konnte.

konnte. Die Beyspiele der Wilden von Canada, und der spartanischen Kinder, und andere mehrere aus den ältern und neuern Zeiten fallen hier leicht ein. Können Begriffe und Ueberlegungen von Ehre, Ruhm, Schande gegen die heftigsten Leiden wirken, warum sollten durch obige Mittel die frühe entstandenen Begriffe von Pflichtmäßigen und Pflichtwidrigen, von Menschenwürde und Erniedrigung seiner selbst nicht eben so mächtig gegen die sinnlichen Reize und Versuchungen zum Unrecht wirken können? *A teneris consuescere multum est.*

Zweyter Abschnitt.

Von den allgemeinen Mitteln der moralischen Tugend.

Die eigentlichen Tugendmittel sind dasjenige, was allernächst dient den Menschen moralisch gesinnet zu machen, oder in der moralischen Gesinnung zu befestigen, und deren Wirksamkeit, es sey an sich oder bey der Begeräumung ihrer Hindernisse, zu befördern. Man muß die Tugendmittel kennen, theils um sich dann über dieselben immer mehr aufzuklären, theils um sie mit Fertigkeit anwenden zu lernen. Wenn die Mittel nicht wirken, so geschieht es nicht immer wegen ihrer Kraftlosigkeit, sondern oft darum, weil die Hindernisse
nicht

nicht vorläufig aufgehoben worden, oder sie selbst nicht recht, nicht lange genug gebraucht worden sind.

I.

Frühe Bekanntschaft mit der objektiven Tugend.

Wenn in einem Menschen, in welchem durch frühe Disciplin und Kultur seiner Seelenkräfte die mit der moralischen Gesinnung unverträglichen vielen Geistes- Gemüths- und Willensfehler abgehalten worden sind, sein Geist seinem Gemüthe und Willen das System der Tugendpflichten wie einen Spiegel vorhielte; so würde er unverbrüchliche Achtung für die vielzweigige Pflicht fassen, er würde ausrufen: So will ich seyn, so will ich leben. In welchem Menschen, der die Schilderung des tugendhaften Charakters hört oder liest entspringt nicht der Wunsch: O wäre ich so, und in welchem bey dem unwidersprechlichen Bewußtseyn: So kann ich, so soll ich seyn, entspringt nicht der Entschluß, die Maxime: Ich will so seyn, ich will so leben, und wenn er sich der innern und äußern Hindernisse bewußt wird, nicht weiter der Entschluß: Ich will kämpfen, entbehren, leiden lernen, um mich in der moralischen Gesinnung immer mehr zu befestigen, denn dieß ist meine Bestimmung, meine Würde, meine Seligkeit. Die Vorstellung der Erhabenheit dieser Bestimmung

mung und der Unbegreiflichkeit, Bewunderungswürdigkeit und Göttlichkeit unserer moralischen Freyheit macht den dauerndsten Eindruck auf den menschlichen Willen.

II.

Religion. Streben nach moralischer Aehnlichkeit mit Gott.

Religion ist der Glaube, daß das Sittengesetz, und das dadurch bestimmte System menschlicher Tugendpflichten, welches uns die Tugendpflichtenlehre dargestellt hat, der gesetzgeberische Wille des allmächtigen und heiligen Welt schöpfers, und daß die beseligenden Rechtfertigungen, und die ängstigen Verdammungen, welche unser Gewissen über unsere pflichtmäßigen und pflichtwidrigen Gesinnungen und Handlungen ausspricht, das furchtbare Gericht des allsehenden und gerechten Weltregierers ist, welcher der Tugend und dem Laster der unsterblichen moralischen Wesen wesentlich verschiedene Schicksale vorbereitet hat. In dieser Eigenschaft erhält das Sittengesetz und das Pflichtensystem die größte Heiligkeit, unsere Erkenntniß desselben die größte Wirksamkeit, und unsere Achtung für dasselbe den größten Adel. Die Vorstellung Gottes als eines Wesens, welches den vollkommensten Verstand und Willen, das vollkommenste Wissen und Wollen besitzt, in welchem also mora-

lische Vollkommenheit und Vollendung (Heiligkeit) realisirt ist, macht es unmöglich das Ideal der moralischen Vollkommenheit, der Tugend für einen leeren Rahmen zu halten, zwingt vielmehr es für ein Ziel anzusehen, dem sich ein moralisches Wesen, wie der Mensch ist, vermöge seiner Perfektibilität immer nähern, und folglich immer moralisch besser, und zufriedener mit sich selbst werden kann und soll. Beständiges Andenken an Gott, unablässiges Bestreben ihn immer besser zu kennen, muß die Maxime gut zu seyn, und immer besser zu werden sehr befestigen und erweitern.

III.

Wiederholte Selbstprüfung. Moralische Unzufriedenheit mit sich selbst. Beurtheilung des fremden Verhaltens.

Moralische Selbstprüfung ist die Untersuchung seines gegenwärtigen moralischen Zustandes nach seinen Gründen und Folgen. Der moralische Selbstprüfer fragt, wie ist mein gegenwärtiger moralischer Zustand, wie sind meine moralischen Kenntnisse, meine Kenntnisse des Pflichtensystems, wie dessen Befolgung, wie sind gegenwärtig meine Maximen, meine Gesinnungen, sind sie tugendhaft, oder Untugenden, Laster, und welche sind die Gründe, welche die Folgen davon? Die Erinnerung an unsere vorige moralische

sche

sche Zustände in der Absicht, sie mit unsern gegenwärtigen zu vergleichen ist das Ueberdenken unsers bisherigen moralischen Lebens, dadurch gelangt man zu der Erkenntniß seines moralischen Charakters; daraus entsteht theils Selbstachtung, Selbstvertrauen, theils sittliche Unzufriedenheit mit sich selbst in Vergleichung mit dem Sittengesetze, sittliche Demuth, Vorsicht und Wachsamkeit und sittlicher Fleiß, wodurch die moralische Gesinnung und ihre Wirksamkeit sehr gewinnen muß. Auch die bloße Darstellung von guten Handlungen kann die moralische Gesinnung theils erregen, theils stärken. Fremdes Verhalten, als Beyspiel der Nachahmung oder Warnung vorzuhalten, kann der Sittlichkeit nur dann Vorschub geben, wenn dadurch keine bloße mechanische oder eigennützige Nachäfferrey hervorgebracht, sondern moralische Urtheilskraft geschärft, das Interesse an Sittlichkeit belebt, und die Ausführbarkeit dessen, was die Tugendlehre fordert, gezeigt wird.

Anhang zu der philosophischen Tugendlehre.

Geist der Geschichte und Litteratur der philosophischen Tugendlehre.

§. I.

Die Geschichte der philosophischen Tugendlehre, als einer besondern von den andern Theilen der gesamm-

Samtten praktischen oder Moralphilosophie abgesonderten Wissenschaft der menschlichen Tugend ob = und subjektiv betrachtet, oder die Geschichte von der wissenschaftlichen Moral ist ganz verschieden von der Geschichte der Elemente und Fragmente dieser Wissenschaft, wie sie unter den Elementen und Fragmenten der alten Sittenlehre mit Klugheits = und Rechts = Regeln vermischt liegen, oder wie sie in der Geschichte der menschlichen die Moralität überhaupt betreffenden Erkenntniß vorkommen. Diese Geschichte ist die Geschichte der praktischen Philosophie überhaupt, und kann hier nicht erwartet werden, und zweckmäßig scheinen.

§. 2.

Nur nachdem man den Begriff von der praktischen oder Moralphilosophie genauer begränzt, und dadurch es möglich gemacht hat, sich bestimmte Begriffe von drey besondern Wissenschaften, als ihren Haupttheilen, nämlich von der Rechts = und Tugendlehre, und dann weiter von der allgemeinen praktischen Philosophie zu machen, konnte die Tugendlehre oder eigentliche Ethik als eine besondere Wissenschaft bearbeitet erscheinen. Bey den Griechen und Römern, und selbst bey den christlichen Sittenlehrern bis 1700. sucht man vergebens eine reine d. i. von Rechts = Klugheitsregeln, und andern fremden Materien abgesonderte Ethik.

§. 3.

Den Kennern der Geschichte der praktischen Philosophie überhaupt ist es ganz ausgemacht, daß die-

dieses nur in der Leibnizischwolffischen Schule unwidersprechlich geschehen ist. Nur Wolf und die Wolfianer, und Kant und die Kantianer haben eigentliche philosophische Moral oder Tugendlehre, im Gegensatz der allgemeinen Rechtslehre, vorzutragen angefangen, und sich große Verdienste um diese Königin der menschlichen Wissenschaften, und selbst um die wissenschaftliche christliche Tugendlehre erworben. A. G. Baumgartens *ethica philosophica*, und Feders Grundsätze der Tugendlehre hat der Verfasser am meisten benutzt. Den erstern hat er von 1774. bis 1784. zu Olmütz und Brünn, den letztern seit 1784. 1786. zu Olmütz und Wien bey seinen Vorlesungen zum Grunde gelegt.

* * *

1.) Christ. Wolfii *philosophia moralis seu ethica* 5 Tom. 4. Halæ 1750. — A. G. Baumgarten *ethica philosophica*. Halæ 1740. 1750. 1763. und seines Commentators G. F. Meier *philosophische Sittenlehre*. 5 Theile Halle 1753—1762.

2.) Ehr. Aug. Crusius *Anweisung vernünftig zu leben*. Leipzig 1744. 1767. — Franc. Hutcheson *philosophiæ moralis institutio compendiaria*. Glasgux. 1745. Und seine *Sittenlehre der Vernunft* Leipzig 2 Theile 1756.

3.) E. F. Sellert *moralische Vorlesungen*, 2 Theile Leipzig 1770. — J. B. Basedow *praktische Phi-*

losophie, Altona 1777. Morale universelle 3 Vol. 8. à Amsterd. 1776. Fordyce, Anfangsgründe der moralischen Weltweisheit, Zürich 1757.

* * *

1.) J. H. Abicht neues System der Tugendlehre, Erlangen 1790. — E. Ch. E. Schmid Versuch einer Moralphilosophie, Jena 1790. 1792. 1795. und sein Grundriß der Moralphilosophie, Jena 1793. — L. H. Jakob Sittenlehre der Vernunft, Halle 1794.

2.) Im. Kant metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsberg 1797. seines Commentators J. H. Tieftrunk Untersuchungen über die Tugendlehre, Halle 1798. — J. A. Bergk Reflexionen über Kants met. Anfangsgründe der Tugendlehre, Gera und Leipzig 1798.

3.) Einleitung in die Moral von R. L. Wörschke, Liebau 1797. — Das System der Sittenlehre von J. G. Fichte, Jena und Leipzig 1798. — Grundriß der Tugendlehre von C. F. Stäudlin, Göttingen 1798.

Darstellung
der
Philosophie ohne Beynahmen
in
einem Lehrbegriffe,
als Leitfaden
bey der Anleitung
zum
liberalen Philosophiren.

Des Lehrbegriffs
der
praktischen Philosophie
dritter Theil,
Philosophische Rechtslehre,
von

Franz Samuel Karpe,

k. k. Professor der Philosophie an der Universität zu Wien.

Wien,
bey C. F. Wappler und Beck.

1803.

Verordnung

Abtheilung der...

als...

...

...

...

...

...

...

...

...

...

Dem Andenken

der Kaiserin, Königin, Erzherzogin &c. &c.

Maria Theresia

der

Allgeliebten

die mich 1774 als Professor der Philosophie nach

Olmütz geschickt

und des

Kaisers, Königs, Erzherzogs &c. &c.

Josephs des II.

des

Unvergeßlichen

der mich 1786 als Professor der Philosophie

nach Wien berufen hat

widme ich dankbar meine Philosophie

ohne Beynahmen.

Semper Honos vester, Nomen, Laudesque manebunt.

Das Buch

von Johann Baptist

Des Lehrbegriffs
der
praktischen Philosophie
dritter Theil,
Philosophische Rechtslehre.

Dr. J. B. ...

Praktische ...

...

...

Einleitung

in die

philosophische Rechtslehre.

I.)

Begriff von dem natürlichen Rechte und von der
philosophischen Rechtslehre.

Der Ausdruck natürliches Recht unter Menschen bedeutet überhaupt die Bestimmung und Einschränkung ihres wechselseitigen Thuns und Lassens auf die Bedingung, daß es mit einander bestehen könne; also insbesondere erstlich den Inbegriff der natürlichen Rechtsgesetze, und der dadurch bestimmten Rechts-
Pflichten und Befugnisse unter den Menschen, und zweitens das Rechtliche ihres wechselseitigen Betragens, im Gegensatz des Widerrechtlichen, d. i. die mit den natürlichen Rechtsgesetzen, wechselseitigen Rechtspflichten und Rechtsbefugnissen übereinstimmenden äußern Handlungen, im Gegensatz derjenigen, die mit denselben streiten. Die in der menschlichen Vernunft für den menschlichen Willen sich ankündigende

Gesetzgebung ist nicht nur eine innere, ethische, die die Denkart, d. i. die Gesinnungen, sondern auch eine äußere, juridische, die das Betragen d. i. das äußere in die Sinne fallende Thun und Lassen auch bey denjenigen, denen der gute Wille mangelt, nothwendig macht; dieses geschieht dadurch, daß sie zur Erzwingung gewisser Handlungen und Unterlassungen berechtigt. Es giebt also ein natürliches Recht unter Menschen, es giebt natürliche Rechts-Gesetze, folglich natürliche Rechts-Pflichten und Befugnisse, die auch äußerliche heißen, weil die Menschen in Ansehung derselben einander beurtheilen können.

Die philosophische Rechtslehre ist die Wissenschaft des natürlichen Rechts unter den Menschen, in Gegensatz des statutarischen oder positiven Rechts, also die Wissenschaft derjenigen natürlichen Sittengesetze, die das zur allgemeinen äußern Ruhe und Ordnung auf der Erde erforderliche wechselseitige Betragen ihrer Bewohner bestimmen. Diese Sittengesetze führen eine äußere Sanktion mit sich, heißen juridische oder Rechts-Gesetze, Gesetze der äußern Freyheit, im Gegensatz der ethischen Gesetze, der Gesetze der innern Freyheit, und schreiben nur äußere in die Sinne fallende Handlungen vor; weßwegen diese äußere oder Rechts-Pflichten heißen im Gegensatz der innern oder Tugendpflichten, die in Gesinnungen bestehen, und also nur eine innere Sanktion zulassen. Die Befugnisse, die den Menschen wechselseitig nach den Rechts-Gesetzen
und

und Pflichten, als den Bedingungen des Bestehens der äußern Freyheit, d. i. des Vermögens äußerlich zu handeln, eines jeden Menschen auf der gemeinschaftlichen Erde mit der äußern Freyheit aller übrigen zukommen, heißen äußere, vollkommene Rechte. Ihr Kennzeichen ist, daß sie allgemein gültige Bedingungen des allgemeinen Friedens und der äußerlichen Freyheit unter den Menschen sind, mögen sie sich ausser oder in Gesellschaften auf der Erde neben einander befinden, und ihr Inbegriff macht das natürliche oder allgemeine Recht aus.

Ist das natürliche, das allgemeine Recht unter Menschen, sind die natürlichen Rechtsgesetze und das Rechtliche und Widerrechtliche erweislich, d. i. können sie aus allgemeinen Gründen bestimmt und abgeleitet werden; so ist die Wissenschaft davon d. i. die philosophische Rechtslehre, die natürliche Jurisprudenz möglich, welche lehret, was die Menschen wechselseitig zu thun schuldig (äußere, vollkommene Pflichten) und zu thun berechtigt, befugt sind (äußere, vollkommene Rechte), damit unter ihnen äußere Ruhe und Ordnung d. i. jener angenehme Zustand herrsche, welcher aus der Ungeßörtheit des angebohrnen oder erworbenen Seinigen eines jeden, und aus der Harmonie der äußern Freyheit eines Jeden mit der äußern Freyheit aller übrigen entspringt, und die Bedingung aller menschlichen Cultur und Wohlfahrt ist.

Höchstes Rechtsgesetz, höchster Grundsatz und
Abtheilung des allgemeinen und philosophischen
Rechts.

Ohne Rechts-Gesetze und Principien wären natürliche Rechte nicht erweislich, von Umfassungen nicht unterscheidbar, und ohne ein höchstes Rechtsgesetz und Princip wäre keine Wissenschaft derselben möglich. Das höchste Rechtsgesetz ist: handle auf der gemeinschaftlichen Erde äußerlich so, damit deine äußere Freyheit, d. i. dein Vermögen der äußern Handlungen mit der äußern Freyheit aller Andern bestehen könne, und also auf der Erde Sicherheit, Ungestörtheit des Seinigen eines Jeden, also Friede herrsche, worohne keine Kultur und Wohlfahrt Statt haben kann. Rechtliche Handlungen sind also diejenigen, durch welche die äußere Freyheit der Menschen in keinen Widerstreit mit einander gesetzt wird, die entgegengesetzten sind widerrechtlich. Aber woran erkennen wir diese Beschaffenheit der äußern Handlungen, also der natürlichen Rechte und Unrechte? Gewiß nur daran, daß durch gewisse Handlungen niemand verletzt wird, andere aber mit der Verletzung eines Andern verbunden sind, d. i. daß durch einige das Seinige des Andern beeinträchtigt wird, bey andern aber ganz unbeeinträchtigt bleibt. Der höchste Rechtsgrundsatz ist also:

ver=

Verleze niemand, laß jedem das Seinige. Wirklich ist die Sicherheit die negative Bedingung aller menschlichen Kultur und zeitlichen Wohlfahrt; die Störung derselben empört unser Gemüth, und treibt uns zum Widerstand, zur Abndung an.

Soll die Abtheilung des natürlichen und philosophischen Rechts in gewisse Haupt- und Untertheile nicht bloß willkürlich seyn, nicht die innere Organisation und die leichte Uebersicht desselben stören und erschweren, so muß sie auf wesentlichen Unterschieden der äußern Rechte beruhen. Unter den natürlichen Rechten, die alle absolut oder komparativ allgemein sind, und deren Inbegriff, System und Wissenschaft das natürliche, das philosophische Recht, die Rechtswissenschaft ausmacht, giebt es zwey Hauptunterschiede; erstens daß sie entweder Rechte des einzelnen Menschen, oder Rechte, die in Gesellschaften, oder endlich Rechte sind, die unter Völkern Statt haben; zweytens daß sie theils private Rechte, die den natürlichen Privatrechtsstand, theils öffentliche sind, die den öffentlichen Rechtsstand ausmachen. Auf dem ersten Unterschied beruht die Abtheilung des natürlichen und philosophischen Rechts in das Naturrecht des einzelnen Menschen, in das gesellschaftliche Naturrecht, worin man das allgemeine Gesellschaftsrecht, das Naturrecht der häuslichen Gesellschaft, und das allgemeine Staatsrecht unterscheidet, und in das natürliche Völkerrecht. Auf dem zweyten Unterschied beruht die Abtheilung
des

des allgemeinen (natürlichen) Rechts in das allgemeine Privatrecht, und in das allgemeine öffentliche Recht. Bey dieser letztern Eintheilung und Abtheilung der natürlichen Rechte und des natürlichen Rechts fallen die Glieder nicht in einander, haben mehr Gleichheit und verschaffen eine leichtere Uebersicht des natürlichen Rechts, und der philosophischen Rechtslehre. Martini befolgte sie im Grunde schon vor Kant.

3.)

Werth des philosophischen Rechts. Es gehört zum philosophischen Studium als *ad portionem viæ communis*.

Die philosophische Rechtslehre gehört wie die philosophische Tugendlehre zu dem allgemeinen Interesse aller Menschen und Stände. Sind die natürlichen Schuldigkeiten und Befugnisse unter Menschen, Bürgern und Staaten, bekannt und auf Principien gebracht, so werden sie nicht so leicht gefährdet, es sey durch Anmassung, Unterdrückung, oder durch Widersehung, Empörung, weil dann solche Ungerechtigkeiten auffallen, und allgemeinen Abscheu erwecken. Es entsteht die Ueberzeugung, daß die unveräußerlichen Rechte des Menschen nur im staatsbürgerlichen Zustande am meisten gesichert, und am wenigsten gefährdet werden, daß die Sicherheit und das Ansehen der Staaten, Regenten und Mächtigen in denselben nur
in

in der thätigen Achtung für Menschen- und Staaten-Rechte die dauerhafteste Stütze hat.

Die Gesetzgebungen und Verwaltungen in den Staaten müssen nach allen ihren Zweigen von allgemein gültigen Principien des Rechts ausgehen, müssen also die philosophische Rechtslehre, das Naturrecht für ihre Quelle, für ihren Canon, für ihren Prüfstein ansehen, und bey ihrem Verfahren sich immer an den Principien desselben orientiren, um immer auf dem Wege des Rechts zu bleiben. Das Recht ist der allgemeine Erhalter der Menschen und Staaten, dem Rechte darf also nichts vergeben werden. Niemand ist von dem Richter nach dem Rechte losgesprochen. Keine positive Gesetzgebung kann solche, und so viele, so geordnete Gesetze geben, daß alle mögliche Fälle und Angelegenheiten nach ihnen selbst unmittelbar entschieden werden könnten. Sind die in einem Staate geltenden positiven Rechts- und politischen Gesetze von den höchsten Rechtsprinzipien wenigstens dunkel abgeleitet, und ist der Ausleger, der Handhaber derselben, der Richter, ein Kenner des philosophischen Rechts; so wird ihn kein auch noch so ungewöhnlicher Fall verlegen und ungerecht machen, er wird keine widerrechtliche Handlung wegen ihrer Vortheile, oder wegen der Gewalt der Person, die sie that, preisen.

Der Geistliche, der Sittenlehrer, der Vorsteher jeder Gemeinde, jedes öffentlichen Amtes muß nicht nur selbst das Beyspiel eines durchgängig rechtlichen Verhaltens geben, sondern auch die Befolgung der Rechtspflichten nach allen ihren Gattungen und Arten einschärfen, also im Systeme kennen. Er muß also die philosophische Rechtslehre inne haben, um seine Tugendlehre in Ansehung ihres Umfangs durch die Rechtslehre vollständig zu machen, so wie er diese in Ansehung ihrer Sanktion durch die erstere oft ergänzen muß. Der Historiker gebraucht sie als Prüfstein rechtlicher, und widerrechtlicher Unternehmungen, der Arzt gebraucht sie wenigstens als Disciplin als Verwahrungsmittel, damit er nicht über Staats- und Rechts-Angelegenheiten deräsonire, und widerstaatsrechtliche Meinungen und Unternehmungen begünstige, sondern aus Ueberzeugung meide. Die philosophische Rechtslehre gehört also zu dem philosophischen Studium, als *ad portionem viæ communis* derjenigen, die sich zu bestimmten Berufsarten vorbereiten.

Die philosophische Rechtslehre selbst,
die das
allgemeine Recht im Systeme darstellt.

Der philosophischen Rechtslehre
erster Theil,

welcher das allgemeine Privatrecht darstellt.

Vorbericht.

Das allgemeine oder natürliche Privatrecht ist der Inbegriff derjenigen Rechte, die und insofern sie keine öffentliche d. i. keine solche sind, die entweder dem Staate, dem Staatsoberhaupte, und den Staatsgliedern, oder den Völkern und Staaten gegen einander zukommen. Der Inbegriff der rechtlichen d. i. Rechte gründenden Verhältnisse eines Subjekts gegen andere macht seinen Rechtsstand aus, welcher also erstlich, theils ein Privat- theils ein öffentlicher Rechtsstand, und zweytens theils ein Natur- theils ein staatsbürgerlicher Stand ist. Im Privat- und Natur- Rechtsstande können sich nicht nur einzelne Menschen, sondern auch Familien befinden, und es kann seyn, daß unter mehreren Familien ungeachtet sie nicht ohne alle Verbindung wären, doch noch keine oberste Gewalt besteht. Die allge-
mei-

meinen Privatrechte sind also zweyerley, nämlich Rechte des solitaren, und Rechte des socialen Privatstandes. Das allgemeine Privatrecht muß also erstlich die Rechte des solitaren, und dann die Rechte des socialen Privatstandes darstellen.

Des allgemeinen Privatrechts

erster Theil.

Von den Rechten des solitaren Privatstandes,

oder

Naturrecht in der engsten Bedeutung.

Vorbericht.

I.)

Der Mensch hat bloß als Mensch betrachtet Rechte.

So bald man Menschen als neben einander auf der Erde befindlich sich denkt, so muß man sie auch mit gewissen Rechten versehen denken, die vor aller ihrer sonstigen Verbindung Priorität haben. Solche Rechte sind diejenigen, ohne welche sie nicht als Menschen auf ihrer gemeinschaftlichen Wohnstätte neben einander bestehen könnten.

2.)

2.)

Eintheilung dieser Rechte und des Naturrechts in der engsten Bedeutung.

Rechte, die den außer aller positiven Gesellschaft betrachteten Menschen zukommen, sind theils absolute, angebohrne, theils bedingte, erworbene Rechte d. i. Rechte, die verbindliche Fakta voraussetzen. Weil man den Inbegriff diese Rechte auch Natur-Stand und Recht nennt, so ist auch der Naturstand und das Naturrecht in der engsten Bedeutung, theils absolut theils hypothetisch.

Erstes Hauptstück.

Von den absoluten Rechten des solitaren Privatstandes.

Die unbedingten Rechte der Menschen, mit welchen wir sie, bloß als Menschen betrachtet, versehen denken müssen, heißen vorzugsweise Menschenrechte, Rechte der Menschheit. Der Rechtsphilosoph muß sie aus ihrer wahren Quelle, in ihrer natürlichen Ordnung ableiten, und weil ihr Inbegriff nach dem allgemeinen Privatrecht den absoluten Naturstand ausmacht, so muß er auch die Eigenschaften dieses abstrakten Standes bestimmen.

Quelle aller wahren Menschenrechte.

Quelle (ratio essendi) der wahren Menschenrechte können nur gewisse selbstevidente Rechte seyn, die sich zu dem ganzen Inbegriffe derselben, wie Wurzel und Stämme, zu ihren Aesten und Zweigen verhalten.

I.)

Wurzel aller Menschenrechte. (radix juris. Cic.)

Das Recht des Menschen, Mensch im Gegensatz einer bloßen Sache zu seyn, also das Recht der Persönlichkeit ist die Urquelle, ist die Wurzel aller wahren Menschenrechte. Der Mensch soll unter Menschen Mensch seyn, er darf also auch Mensch seyn, er hat das Recht dazu.

Obgleich die Menschen so verschieden von einander seyn, als sie wollen, so haben sie doch alle den wesentlichen Charakter der Menschheit, welcher in der Vernunft, in der Freyheit und Perfektibilität besteht, und Anlagsweise bey allen Menschen derselbe ist, weswegen sie insofern einander gleich sind.

Menschen müssen diesen Charakter der Menschheit besitzen, folglich das Recht der Persönlichkeit haben, ehe sie den Charakter des Staatsbürgers erhalten

ten können ; der erstere kann ohne diesen , aber dieser nicht ohne jenen seyn. Es giebt also absolute , ursprüngliche Menschenrechte , und die angebohrne Persönlichkeit des Menschen ist ihre Wurzel.

II.)

Stämme aller Menschenrechte.

Das Recht sein Daseyn fortzusetzen , und das Recht seinen Zustand zu verbessern sind die zwey Stämme , welche aus der Wurzel aller Rechte unmittelbar , und aus welchen alle übrigen Menschenrechte , wie Aeste und Zweige , hervorgehen. Es sind wesentliche Triebe und Zwecke , und folglich auch Urrechte , daß der Mensch sein Daseyn zu erhalten strebe , daß er seinen innern und äussern Zustand zu verbessern suche. Die Vernunft fordert es , und der Wille begehrt es ohne Unterlaß.

Die Menschen sind also vollkommen berechtigt , ihre Persönlichkeit zu behaupten , sich nicht von andern zur bloßen Sache herabwürdigen zu lassen , folglich ihr Daseyn fortzusetzen , und ihren Zustand zu verbessern , und andere sind vollkommen verpflichtet ihnen dabey Ungestöhrtheit widerfahren zu lassen ; zur Sicherstellung der möglichst größten Ungestöhrtheit dieser Rechte haben Menschen bürgerliche Gesellschaften gestiftet , in diesen eine höchste zwingende Gewalt ein-

geführt, und dadurch die Handhabung der Gerechtigkeit, und die Kultur und Wohlfahrt möglich gemacht.

II.

Darstellung der bestimmtern Menschenrechte, wie sie aus den zwey Stammrechten hervorgehen.

I.)

Nächste Zweige des ersten Stammrechtes.

Aus dem ersten Stammrechte, dem Rechte auf die Erhaltung seines Lebens, als der Grundbedingung aller übrigen Güter, gehen folgende bestimmtere Rechte als Zweige hervor:

1.) Das Recht der Sicherheit, der Vertheidigung, der unvermeidlichen Nothwehre, d. i. das Recht auf mögliche Uebel und Verletzungen bedacht zu seyn, das Recht den Verletzungen Gewalt entgegen zu setzen, das Recht jeden Angriff auf Leben und die Mittel der Erhaltung mit Gewalt abzuhalten, zu ahnden, und wenn kein anders Mittel da ist, den Angreifer selbst zu tödten.

2.) Das Recht auf die gemeinen Güter, als Luft, Wasser, Sonnenlicht, das Recht sich der herrnlosen Sachen zu bemächtigen, das Recht der äuffersten Noth d. i. das Recht dem andern nicht das Leben,

wenn

wenn er nicht unseres angreift, sondern nur sein äusseres Eigenthum zu nehmen, wenn dieses das einzige Mittel ist, unser Leben, ohne welches man auf der gemeinschaftlichen Erde neben andern nicht bestehen kann, zu erhalten, und er dadurch nicht in eine gleiche Noth versetzt wird.

3.) Das Recht in seinem Betragen, in seinem äussern Wirken, von der nöthigenden Willkühr anderer unabhängig zu seyn, insofern dadurch niemand verletzt wird, und das Recht von andern sich nicht zu mehreren verpflichten zu lassen, als wozu auch sie wechselseitig verpflichtet sind, also das Recht auf diese Weise sein eigener Herr, und andern gleich zu seyn.

II.)

Nächste Zweige des andern Stammrechtes.

Aus dem andern Stammrechte, dem Rechte seine Vollkommenheit zu mehren, seinen Zustand zu verbessern, worohne die Perfektibilität und der Vervollkommnungstrieb zwecklos wäre, gehen folgende Rechte als Zweige hervor:

1.) Das Recht seine natürlichen Geisteskräfte und Willenstriebe zu gebrauchen und zu befriedigen, das Recht das Fürwahrhalten nach seiner eigenen Einsicht, und das Fürrecht halten nach seinem eigenen Ge-

wissen zu bestimmen, das Recht seine Gedanken andern mitzutheilen, das Recht Gott nach seiner Ueberzeugung äusserlich zu verehren, so weit durch alles dieses keines andern Rechte verletzt werden.

2.) Das Recht der natürlichen Ehre d. i. das Recht zu verlangen, daß andere ihm mit jener Achtung begegnen, welche seine menschliche Würde und natürliche Unbescholtenheit fordert, folglich das Recht nicht zu leiden, daß andere ihm, wegen blosser unverschuldeter Zustände und Leiden, wie einem ehrlosen begegnen. Aber er hat kein Recht den Verläumber zu tödten, mit ihm zu duelliren, kein Recht von andern auszeichnende Ehrenbezeugungen zu fordern.

3.) Das Recht der Ungetäuschtheit, der natürlichen Irrthumslosigkeit. Der Mensch darf zwar nicht fordern, daß andere ihm das sagen, was sie wissen, wenn sein Leben durch ihr Schweigen in keine Gefahr gesetzt wird, aber er hat unstreitig das Recht zu verlangen, daß andere ihn nicht durch falsche Versicherungen, durch Simulationen hintergehen, und ihn dadurch in Schande und Schaden bringen. Er hat also das Recht Schadloshaltung von denjenigen zu verlangen, die ihm aus Leichtsinne, Eigennuz, Schadenfreude in Irrthum und Schaden gebracht haben.

III.

Beschaffenheit des absoluten Naturstandes.

Betrachtet man den Menschen bloß als Menschen, und folglich bloß nach seinen ursprünglichen Rechten, so betrachtet man ihm im absoluten Naturstande nach dem naturrechtlichen Sinne dieses Ausdrucks. Er ist nicht eine bloße Erdichtung, denn jeder Staat, jeder Herrscher befindet sich im Naturstande in Ansehung der andern, und einzelne Menschen können darenin gerathen z. B. durch Schiffbruch.

I.)

Der absolute Naturstand ist ein negativer Zustand, ein Stand der vollkommenen Freyheit und Gleichheit, und der negativen Gemeinschaft der Erdgüter.

Die Menschen und die Staaten werden im absoluten Naturstande bloß als Wesen betrachtet, die auf demselben Erdenrund nebeneinander wohnen sollen, und die einerley Erhaltungs- Vervollkommnungs- und Beglückungs- Trieb und Zweck haben, und ihn ungestört befriedigen dürfen, wenn sie nur dadurch anbere auf keine Weise verletzen.

I.) Menschen bloß als Menschen betrachtet, dürfen wie Staaten von einander nur Unterlassungen, aber

keine Leistungen fordern, und im Weigerungsfall er-
zwingen.

2.) Im absoluten Naturstande giebt es wie un-
ter Staaten, keinen Obern, keinen Richter. Niemand
hat darin ein Recht andern zu befehlen, und Gehor-
sam von ihnen zu erzwingen. Menschenrechte sind
überall dieselben.

3.) Im absoluten Naturstande, so wie unter Völ-
kern und Staaten, hat niemand ein ausschließliches
Recht auf die Sachen, die ihm nützen können z. B.
Inseln, jeder hat ein gleiches Recht auf alles, was
herrenlos ist.

II.)

Es giebt darin kein *jus melioris*, kein *jus*
fortioris.

Ungeachtet bey allen Menschen der Charakter der
Menschheit seiner Anlage nach derselbe ist, so giebt es
darunter doch einsichtsvolle, tapfere, unternehmende
und einfältige, furchtsame, bornirte. Durch diese
natürliche Verschiedenheit meinten Einige, habe die
Natur die erstern zu Herren, zu Befehlshabern, zu
Vormündern, die letztern aber zu Untergebenen, zu
Dienern, zu Unmündigen gemacht. Aber „

I.) Die Geistesüberlegenheit giebt für sich kein
Recht diejenigen, denen sie mangelt, zu beherrschen, von

die

biesen Gehorsam zu fordern, und im Weigerungsfalle zu erzwingen. Der wahrhaft Weise sucht sich um andere durch Rath und That verdient zu machen, und sie dadurch zur freiwilligen Unterwerfung zu bringen, und so Oberherrschaft zu gründen. Auch „

2.) Die physische Präpotenz, die körperliche Ueberlegenheit giebt kein Recht andere seinem Willen unterwürfig zu machen. Denn auch der Stärkste ist niemals so stark, daß er immer Meister bleiben könnte, wenn er nicht auf seiner Seite die Stärke in ein Recht, und von Seite der Schwachen den Gehorsam aus Furcht in einen Gehorsam aus Pflicht verwandelt.

Resultat.

Alle rechtliche Ungleichheit, Prärogative, Präcedenz, Superiorität, Abhängigkeit unter Menschen wie unter Staaten beruht auf verbindlichen Faktis, ist also hypothetisch.

Zweytes Hauptstück.

Von den hypothetischen Rechten des solitaren Privatstandes.

Verzeichnung des Folgenden.

Die Urrechte der Menschen enthalten zwar angebohrne Titel, Rechte zu erwerben; aber es müssen

dazu noch Erwerbungsarten kommen, wenn Rechte erworben werden sollten. Die Erwerbungsarten sind entweder ursprüngliche oder abgeleitete.

Erster Abschnitt.

Von den ursprünglichen Erwerbungsarten der Rechte.

Ursprünglich wird erworben, was noch niemand angehörte, also nur Sachen- und nicht Personalrechte. Die ursprünglichen Erwerbungsarten des Eigenthums sind: Occupation, Specification, und natürliche Accession.

I.

Von dem menschlichen Eigenthum überhaupt.

I.)

Begriff und Gegenstände des äussern Eigenthums.

Die Rechtslehrer reden von einem innerlichen, natürlichen, angeborenen, und von einem äusserlichen hinzugekommenen, erworbenen Eigenthum und Sondernem des Menschen. Zu dem erstern gehören alle natürlichen Kräfte des Menschen, und das Recht sie
auf

auf eine Andern unschädliche Weise zu gebrauchen, überdieß das Recht der gemeinen Ehre, und der Irrthumlosigkeit. Zu den letztern aber gehören alle Sachen, die jemand ausschließlich zu besitzen und willkührlich anzuwenden berechtigt ist. Zu den Gegenständen des äußern Eigenthums gehören also nicht Personen, sondern nur Sachen, wohin aber auch menschliche Dienstleistungen gehören; aber nicht einmahl alle Sachen, sondern nur diejenigen, deren ausschließlicher Besitz nützlich und möglich ist; das übrige bleibt ein Gegenstand des Gesamtbesizes der Menschheit; z. B. das große Weltmeer.

II.)

Unstatthaftigkeit des äußern Eigenthums im absoluten Naturstande.

Obchon die Erde zur Wohnstätte der Menschen, und alle darauf befindlichen Sachen zum Gebrauche derselben bestimmt sind, so ist doch gewiß, daß es von Natur kein äusserliches Privateigenthum giebt. Die gemeine menschliche Natur schließt alle ausschließlichen Ansprüche auf gewisse Sachen aus. Ursprünglich hatten die Menschen zwar das Recht alle auf ihren gemeinschaftlichen Wohnsitz vorhandenen Sachen, als Mittel ihrer Erhaltung und Vervollkommnung zu gebrauchen; allein vor aller Rechte gründenden Handlung,

lung hatte keiner ein ausschließliches Recht auf einige derselben.

Es waren also ursprünglich alle Güter der Erde freystehend und relativ, d. i. in Beziehung auf die Einzelnen herrenlos. Dieser ursprüngliche Zustand, in welchem alle Menschen zu allen Sachen, die auf ihrem Gesamtsitze vorräthig waren, ein gleiches Recht hatten, und keiner von etwas ausgeschlossen werden durfte, war eine ursprüngliche aber nur negative Gemeinschaft aller Erdgüter. Alles Privateigenthum ist also erworben, und folglich sind die Rechte in Ansehung desselben hypothetisch.

II.

Von dem Ursprunge des Eigenthums unter den Menschen.

Das Eigenthum der Sachen unter Menschen ist nicht von Natur, sondern von ihnen selbst eingeführt worden. Soll diese Introduction des Eigenthums unter Menschen rechtskräftig seyn, so muß sie aus einem rechtsbeständigen Grunde, aus einem rechtsgültigen Titel vorgenommen, und durch eine rechtskräftige Handlungsweise (modus) vollbracht worden seyn.

1.)

Bestimmung des ursprünglichen Titels der Menschen zum Eigenthum.

Die Frage: Was hatten die ersten Menschen für einen Titel, die Gütergemeinschaft aufzuheben und Eigenthum einzuführen, lösen die Rechtsphilosophen verschiedentlich auf.

Nach einigen ist das Zueignungsrecht ein Zweig des Rechts sich zu erhalten und zu vervollkommen. So lange die Anzahl der Menschen gering, und die Erhaltungsmittel häufig waren, war die Zueignung der herrenlosen Sachen unnöthig; nachdem sich aber jenes Verhältniß umkehrte, entstand die Einsicht der Nothwendigkeit, sich Sachen zum ausschließlichen Gebrauch zuzueignen.

Nach andern hoben die Menschen durch ein geheimes Einverständniß die ursprüngliche Gütergemeinschaft auf, und eigneten sich Bezirke des Bodens mit den darauf befindlichen Sachen zu. Allein zu der Aufhebung der negativen Gemeinschaft bedarf es keines Einverständnisses, welches ohnehin erdichtet, und ohne obigen Rechtsgrund für die Nachkommen keinen Verbindlichkeitsgrund gehabt hätte.

Noch andere sehen das Eigenthum für eine Frucht der bürgerlichen Gesellschaft an, sie meinen, daß es vor der Entstehung der Staaten, und der machtha-

ben-

benden Justiz entweder gar kein Eigenthum, oder bloß ein provisorisches gegeben habe. Allein die Staaten sind nicht entstanden, um Eigenthumsrechte zu gründen, sondern nur sie zu sichern. Das Kantische provisorische Eigenthum ist von dem peremptorischen weder dem Grunde, noch dem Inhalte und den Folgen nach verschieden. Jeder Staat selbst muß einen Rechtstitel zu seinem Eigenthum haben, wenn dieses von andern respektirt werden soll.

II.)

Bestimmung der ursprünglichen Weise sich Sachen zuzueignen, oder Eigenthum zu erwerben.

Durch den bloßen ursprünglichen Rechtstitel, sich herrenlose Sachen zuzueignen, werden sie noch nicht eigenthümlich. Wodurch d. i. durch welche That erhielten sie den Charakter und das Zeichen der Eigenthümlichkeit, und legten jenen der Herrenlosigkeit ab, d. i. wodurch erwarb der zum zueignen Berechtigte gewisse Sachen wirklich, machte das Freystehende zu seinem Eigenthum?

Die bloße Vorstellung desjenigen, der unstreitig das Zueignungsrecht hat, daß eine herrnlose Sache ein Gut sey, und nur durch ausschließenden Besitz und Gebrauch ihm zum Erhaltungs- und Vervollkommnungs- Mittel dienen könne, dann der bloße Ent-

Entschluß (Wille) und die bloße Willenserklärung, daß er eine noch niemand angehörende Sache, eigenthümlich haben wolle, kann nicht für ein hinlängliches Zueignungs- und Erwerbungs-Mittel derselben angesehen werden, es drückt keinen unverkennbaren Charakter, kein Kennzeichen der Eigenthümlichkeit den Sachen auf, die bisher noch freystehend waren, und jedermann zu Gebrauche standen.

Wenn aber jemand erstlich eine freystehende Sache so in seine physische Gewalt bringt, daß er andere von dem Gebrauch derselben ausschließen kann, welches Occupation überhaupt, und nach der Verschiedenheit der Sache Occupation in der engeren Bedeutung, dann Venation, Piscation und Aukuptum heißt; wenn er zweitens eine solche Sache mit dem, was unlängbar sein ist, nämlich mit seiner Arbeit und Kunst, in eine solche Verbindung bringt, daß der andere dieser Sache nicht habhaft werden kann, ohne das letztere anzugreifen, welches man Specification nennt; wenn endlich eine solche Sache sich durch ihre Natur vermehrt hat, welches *accessio naturalis* heißt, und die Früchte der Sache ausmacht: so sind dieß Fakta, wodurch die Erwerbung des Eigenthums vollbracht, und den herrenlosen Sachen der Charakter der Eigenthümlichkeit aufgedrückt wird.

III.

Von den Rechten in Ansehung des Eigenthums.

I.)

Rechte in Hinsicht auf beliebige Verfügung über das Seinige und Rückbemächtigung desselben.

Der Eigenthümer darf sein volles Eigenthum beschränken, indem er andere zu Miteigenthümern, zu Ober- oder Untereigenthümern macht, ihnen allerley Servituten gestattet, er darf das Seinige veräußern, verlassen (derelinquere).

Der Eigenthümer darf seine Sache von jedem Besitzer oder Detentor derselben vindiciren, sich derselben wieder bemächtigen, sobald er sich rechtlich als Eigenthümer zu erkennen gegeben hat. Den redlichen Besitzer darf er zu nichts als zur Restitution dessen, was noch übrig ist, den unredlichen aber auch zum Ersatz alles entgangenen Vortheils, und entstandenen Nachtheils anhalten.

II.)

Rechte in Ansehung der verschiedenen Arten des Zuwachses.

Das Eigenthum eines Menschen erhält oft einen Zuwachs. (accessio) Der ist entweder ein natürlicher, wenn

Wenn sich die eigenthümliche Sache durch ihre Natur vermehrt, wenn sie Früchte hat, oder ein nicht natürlicher Zuwachs, der durch Zufall, oder durch Menschen Zuthun geschieht. (*accessio casualis, & industrialis*). Es erhellet bald, daß die natürliche Accession eine ursprüngliche Erwerbungsart ist.

Es kann auf mehrere Arten fremdes Eigenthum mit fremden in Verbindung gerathen, es sey durch Zufall oder durch menschliches Zuthun. In diesem letzten Falle kann Materie zur Materie, oder Form zur Materie hinzugehan werden; das römische Recht stellt die Regel auf: *Accessorium sequitur principale*.

Es können herrenlose und fremde Sachen auf ein fremdes Gebieth gerathen, die erkern darf nur der Herr dieses Gebieths occupiren, die letztern aber sollen von Rechtswegen dem bekannt gewordenen Eigenthümer zurückgestellt werden; es giebt kein Strandrecht (*jus littoris*) gegen den wahren Eigenthümer.

III.)

Äußerste Gränze der Eigenthumsrechte.

Es giebt kein Recht des unschädlichen Gebrauchs einer fremden Sache, ausser dem Falle der äußersten Noth. Die sogenannten *officia innoxiae utilitatis*

tum

tum affirmativa, tum negativa, sind keine Schuldigkeiten, sondern nur Regeln der Billigkeit und nächsten Liebe. Das: Quod tibi non nocet, & alteri prodest, ad hoc compelli potes ist keine Folge des Rechtsprinzips: Neminem lædas, finito suum cuique. Nach dem Naturrechte darf der Eigenthümer jeden auch noch so unschädlich scheinenden Gebrauch des Seinigen dem andern verweigern, und diese Verweigerung ist keine Läsion.

Mag immerhin oft eine evidentente Gewissenspflicht die Einschränkung gewisser Rechte fordern, so darf sie doch nicht als Schuldigkeit angesehen und gefordert werden, weswegen es recht heißt: Summum jus sæpe summa pravitatis (nicht injuria.) Über denjenigen, der dem andern den Nothgebrauch seines Eigenthums versagt, greift im Grunde sein Leben, die Grundlage und den Zweck aller rechtlichen Verhältnisse an, wenn er durch Ueberlassung eines solchen Gebrauchs nicht in eine gleiche Noth geräth; jedoch sobald die Noth aufhört, muß Restitution oder Ersatz erfolgen. Wenn jemand absichtlich sein Eigenthum so gebraucht, daß dem andern daraus Schaden und Verdruß entsteht, so ist dieser berechtigt Schadloshaltung zu fordern.

Zweiter Abschnitt.

Von den abgeleiteten Erwerbungsarten der Rechte.

Verzeichnung des Folgenden.

Von Natur haben Menschen kein Recht zu fordern, daß Andere ihnen etwas leisten, d. i. ihnen geben, thun, zu ihren Gunsten etwas leiden, unterlassen. Es müssen also bestimmte und verbindliche Fakta vorausgehen, wenn Rechte auf gewisse Personen und ihre Sachen zukommen sollen. Die rechtliche Verbindlichkeit gewisser Faktorum, nämlich der Verträge und der Verlegungen, war in der philosophischen Rechtslehre immer anerkannt, anderer aber, nämlich der Verjährung und des Testaments, immer zweifelhaft und streitig.

Erste Abtheilung.

Von den Verträgen, insofern sie Rechte und Schuldigkeiten gründen.

I.

Verträge überhaupt, als Quelle der Rechte und Schuldigkeiten betrachtet.

i.)

Erörterung des Begriffs vom Vertrage.

Es kann überhaupt nicht zweifelhaft scheinen,

ob

ob unter Menschen gewisse Rechte des einen auf den andern durch wechselseitige Einwilligung rechtskräftig übertragen, und folglich veräußert werden können. Die Einwilligung muß aber, als eine innerliche Handlung, durch bestimmte und verständliche Zeichen zu erkennen gegeben, d. i. geäußert oder erklärt werden, wenn ihr Daseyn zuverlässig seyn, und rechtliche Effekte haben soll. Die Willensäußerung des Einen, daß er dem Andern etwas leisten wolle, daß er sich dazu verbindlich mache, heißt Zusage, Versprechung.

Es ist also keine Zusage, kein Versprechen, wenn jemand entweder ausdrücklich, oder durch leicht zu verstehende Zusätze zu erkennen giebt, daß er sich durch seine Willenserklärung zu nichts verbindlich machen wolle; oder diese so unbestimmt, so zweifelhaft ist, daß vernünftigt keine Veräußerung einer Sache, oder eines Rechts vermuthet, keine bestimmte Erwartung zu etwas gefaßt werden kann; oder darf. Solche unbestimmte Zusagen heißen unvollkommene Versprechungen, Pollicitationen. Macht jemand darauf Rechnung, und schadet er sich dadurch, so ist er selbst Schuld, er hat weder auf das Erwartete, noch auf Schadloshaltung ein vollkommenes Recht.

Allein wenn der Eine seinen Willen dem Andern etwas zu leisten auf eine so bestimmte Weise äußert, daß nach den Denk- und Sittengesetzen an seinem ernstlichen Willen nicht gezweifelt werden kann und darf; so ist dieses ein vollkommenes Versprechen, wozu ge-
wöhn-

gewöhnlich die Acceptation des Andern hinzukommt, b. i. die Willenserklärung desselben, daß er das Versprochene als das Seinige ansehen wolle. Ein vollkommenes Versprechen, welches der Andere acceptirt heißt ein Vertrag.

II.)

Bestimmung des Fundaments der vollkommenen Verbindlichkeit der Verträge.

Wenn Verträge vollkommene Pflichten und Rechte gründen, so muß bestimmt werden, was das Fundament ihrer vollkommenen Binde- und Rechtskraft ausmache. Diese Frage beantworteten auch diejenigen Rechtsphilosophen verschieden, die sonst die Nothwendigkeit der Verträge unter den Menschen von der Verbindlichkeit sie zu halten, und bey dieser die innere und äußere, oder die ethische und juridische Verbindlichkeit unterscheiden.

I.)

Unzulängliche Fundamente.

Mendelsohns Bestimmung, daß durch einen Vertrag eine Gewissenspflicht zur Zwangspflicht, werde ist eine *petitio principii*, und beruht zum Theil auf einer falschen Voraussetzung, daß man vor dem Vertrage

ge zu dem innerlich verpflichtet war, wozu man nach dem Vertrage äußerlich und vollkommen verpflichtet werde.

Nach Garve soll die vollkommene Rechtskraft der Verträge auf deren Nothwendigkeit zur Betreibung der Geschäfte in der Gesellschaft beruhen. Allein die bürgerliche Gesellschaft beruht selbst auf einem Vertrage, die Rechtskraft der Verträge muß also auf einem Grunde beruhen, der auch vor und auffer der Gesellschaft stat hat.

Jeder baut die Rechtskraft der Verträge darauf, daß es ungerecht seyn würde, die durch seine Zusagen gemachten Erwartungen nicht zu erfüllen. Allein eben dieses ist die Frage, ob und warum es ungerecht sey, und folglich ein Recht zu zwingen erzeuge, wenn jemand die durch einen vollkommenen Vertrag erregten bestimmten Erwartungen in der Folge nicht befriedigen will.

2.)

Völlig befriedigender Grund.

Der Ethiker und der Rechtsphilosoph stimmen mit der Vorstellung des gemeinen praktischen Verstandes überein, daß kraft des Vertrages der Promissar vollkommen berechtigt, das Versprochene für das Seinige, und der Promittent vollkommen verpflichtet ist, das Zugesagte sofort für ein fremdes Gut anzusehen,
daß

daß also die Untreue, die Nichterfüllung der Zusage ungeachtet alles Vorwandes, daß die Denkart des Promittenten über den Gegenstand des Vertrags sich indessen geändert habe, eine Ungerechtigkeit sey.

Der Moralist sieht die Treue, die Erfüllung des gegebenen Wortes für ein wesentliches Stück des tugendhaften Charakters, und die Untreue für das Produkt solcher Willensbeschaffenheiten an, mit welchen die sittliche Güte des Charakters nicht bestehen kann. Der Jurist hingegen sieht die Treue für ein wesentliches Stück der äußerlichen Gerechtigkeit, der Ehrlichkeit, und den Bruch des gegebenen Wortes, den Vorwand des Promittenten, daß seine Denkart indessen sich geändert habe, für eine Uebertretung des Rechtsprincips: Laß jedem das Seinige, verlege niemand, wenn nicht die Fortdauer des Willens und der Denkart von Seite des Promittenten zur ausdrücklichen Verbindung gemacht worden.

Fichte stützt die Gültigkeit der Verträge auf den fortdauernden Willen des Versprechenden, der von der unveränderten Denkart desselben über den Gegenstand des Vertrags abhängig ist, weßwegen sie durch die Veränderung von dieser aufgehoben werde. Daraus folgert er, daß man nicht nur einen Vertrag einseitig brechen dürfe, wenn von dem andern Paciscenten noch keine Leistung geschehen ist, sondern auch dann, wenn die Leistung schon zum Theil, oder ganz geschehen ist, wenn nur das Geleistete zurückgestellt, und der Pro-

missar schadlos gehalten würde. Welche schreckliche Folgen würde diese Theorie für die Geschäfte des Lebens und der bürgerlichen Ordnung haben?

II.

Grundsätze zur Bestimmung der Rechtskraft bey Verträgen.

Verzeichnung des Folgenden.

Sind alle Verträge gültig, ist die Rechtskraft bey allen gültigen Verträgen von gleicher Stärke und Gewisheit? Alle diese Momente bey Verträgen müssen nach Grundsätzen bestimmt werden.

I.)

Erfordernisse gültiger Verträge.

Sollen Verträge nach der philosophischen Rechtslehre, und auch nach der philosophischen Tugendlehre gültig seyn, d. i. Rechte und Schuldigkeiten erzeugen, so muß die Præstation möglich, und die wechselseitige Einwilligung zuverlässig seyn.

I.)

Möglichkeit der Præstation.

Die Haltung des Vertrages muß vor allem möglich, sie muß physisch, logisch, moralisch möglich seyn,

seyn, d. i. sie muß weder mit den Natur- noch auch den Deuk- und Sitten-Gesetzen streiten, weil es dazu keine Verbindlichkeit, kein Befugniß geben kann.

Hat der Promissar die Unmöglichkeit gewußt oder wissen können, so hat in seinem Innersten keine Acceptation vor sich gehen können; ist die physische Unmöglichkeit erst später aus Schuld des Promittenten eingetreten, so darf jener nicht die Leistung, aber doch die Schadloshaltung fordern.

2.)

Wirklichkeit der Einwilligung.

Es muß aber auch die Einwilligung da, und sie muß wechselseitig und hinlänglich erklärt seyn. Die Einwilligung, die in dem Entschlusse etwas zu veräußern, und sich zuzueignen besteht, macht das Wesen des Vertrags aus. Aber sie muß hinlänglich erklärt d. i. durch bestimmte Zeichen ausgedrückt werden, wenn sie Grund des Erkennens und Wollens von Seite des Andern seyn soll.

Derohalben mangelt die Einwilligung erstens bey bloßen Unterhandlungen, bey unverkennbar scherzhaf- ten Aeußerungen, und bey der bereits vor der Acceptation geschenehen Wiederruffung des Versprechens, welche durch eine Gegennachricht oder durch Zeugen geschehen kann; zweytens wenn jemand durch un- gerechte Handlungen des Promissars zum Versprechen

verleitet worden, dergleichen sind: a.) Betrug, d. i. vorsätzliche Erweckung einer falschen Vorstellung, um ihn zum Entschluß zu bestimmen, b.) absichtliche Verbergung der Wahrheit, bey deren Erkenntniß der Entschluß nach den Gesetzen des Verstandes und Willens nicht entstanden wäre, c.) ungerechte Gewalt; drittens, wenn die ausdrücklichen oder natürlichen Bedingungen nicht erfüllt werden,

II.)

Wer kann gültige Verträge schliessen, sind alle Verträge von gleich starker Verbindlichkeit?

Durch Verträge kann jeder Mensch Rechte erlangen, welcher im Stande ist das Verhältniß der Versprechungen zu seinen Zwecken einzusehen, und wollen kann etwas vermöge der Einwilligung des Eigenthümers als das Seinige anzusehen. Allen solchen Menschen ist man schuldig das Wort zu halten, wenn man es ihnen gegeben hat.

Man kann aber durch Verträge nur von demjenigen vollkommene Rechte erwerben, welcher seine sonst veräußerlichen Güter und Rechte Andern überlassen darf, also nicht von demjenigen, welcher und in wiefern er keinen Gebrauch der Vernunft hat, welcher kein Herr ist, oder nicht disponiren darf über das, was er weggeben will. Daraus läßt sich entscheiden, ob und in wiefern jemand durch Verträge ein Recht
auf

auf den Glauben, das Leben und die Freyheit des Andern haben kann.

Nach dem Naturrechte ist das Recht zu zwingen bey allen Verträgen und in Ansehung aller Güter gleich, nämlich unendlich, d. i. es geht so weit, als es nöthig ist das Seinige zu behaupten. Jedoch ist die Untreue bald mehr bald weniger schändlich und schädlich, und folglich auch mehr oder weniger ungerecht.

III.)

Regeln zur Auslegung der Verträge.

Die Paciscenten bedienen sich bisweilen solcher Ausdrücke, die den Umfang und die Beschaffenheit der Rechtskraft bey ihren Verträgen unbestimmt lassen, und folglich zweifelhaft sind. Soll nun in solchen Fällen nicht entweder das Versprechen eludirt, oder die Forderung übertrieben werden; so darf der Zweifel nicht durch bloße Willkühr des einen Theils, sondern muß durch regelmäßige Bestimmung des wahren Sinnes, der bey der Vertragsschließung in der Seele der Paciscenten war, aber nur dunkel gedacht, und unbestimmt ausgedrückt wurde, folglich nur durch eine richtige Auslegung aufgehoben werden. Diese Auslegung gehört ursprünglich nicht einem Dritten, sondern den Paciscenten. Anmassung und Vorwand werden dabey durch folgende Regeln abgehalten:

I.)

1.) Die Wörter müssen in jenem Sinne genommen werden, welchen die Paciscenten bey dem Gebrauche derselben haben durften, und sollten, denn dieser ist mit demjenigen, welchen sie wirklich hatten, indem sie redeten, immer einerley, wenn sie nicht gedankenlos waren, oder Hinterlist und geheimen Vorbehalt gebrauchten, wie z. B. Timur bey der Einnahme von Sebastia, und die Thracier, da sie ein Waffenstillstand von 30 Tagen machten.

2.) Die Wörter müssen also in der gewöhnlichsten Bedeutung genommen werden. Ist jedoch der Buchstabe der Verabredung selbst noch zweifelhaft, so muß man sich an etwas halten, a.) was sonst ganz ausgemacht ist, also an den Grund und die Absicht, warum der Vertrag geschlossen worden, b.) oder an die sonst bekannten Gesinnungen der Paciscenten, oder endlich c.) an das Betragen, welches die Partheyen unmittelbar nach dem Vertrage bewiesen haben.

3.) Ist bey allem diesem die Rechtskraft des Vertrages noch zweifelhaft, so muß jene Auslegung vorgezogen werden, a.) welche dem Versprecher günstiger ist, weil ohne überwiegenden Grund keine Schuldigkeit angenommen werden darf, b.) welche im Ganzen billiget, gemeinnützigter, und mit der sonstigen Gleichheit der Paciscenten am verträglichsten ist, und c.) welche solche Rechte nur für persönlich ansieht, die wegen persönlicher Vorzüge erworben worden sind.

III.

Erörterung der rechtlichen Unterschiede und Folgen bey den Verträgen.

Alle mögliche Unterschiede bey den Verträgen beruhen nur auf zwey Stücken, erstens auf der Verschiedenheit dessen, wozu man sich verpflichtet, und wozu man den Andern berechtigt. Dieses sind nämlich entweder Sachen (*res corporales, aut incorporales*), oder nur der Gebrauch derselben, gewisse Duldungen in Ansehung gewisser Sachen, oder endlich nur gewisse Handlungen, gewisse Dienste, und zwar alle diese Stücke entweder nur einzeln oder mehrere zusammen (*pactum simplex vel compositum, copulativum vel alternativum.*); zweytens auf der bestimmten Art und Weise, wie man sich zu Etwas verbunden, wie man den Andern dazu berechtigt hat, nämlich 1.) entweder ausdrücklich, oder nur stillschweigend (*pactum expressum vel tacitum.*), 2.) entweder unbedingt, oder unter allerley Bedingungen (*pactum purum vel conditionatum*; *conditio, quæ tacite inest, quæ expresse adjicitur, resolutiva, suspensiva, potestativa, casualis*), mit der Bestimmung der Zeit, wann die Verbindlichkeit, das Recht anfangen oder aufhören soll (*pactum ex die, in diem.*), 3.) entweder einseitig, unentgeltlich oder wechselseitig, entgeltlich (*pactum unilaterale, bila-*

te-

terale, beneficium, onerosum), 4.) endlich entweder bloß mit gemeiner Versicherung, oder mit einer solchen, welche durch Pfand, Bürgschaft, Gewährleistung, Garantie, Eid verstärkt worden. Alle diese Unterschiede der Verträge reihet man aber am besten, wenn man erstlich die unentgeltlichen, dann aber die entgeltlichen nach ihren bestimmtern Arten und deren Rechtsregeln erörtert.

I.)

Arten der wohlthätigen oder unvergoltenen Verträge mit ihren besondern Rechtsregeln.

Alle wohlthätigen, unvergoltenen Verträge sind eine Art Schenkung, weil entweder eine Sache, oder ein Gebrauch derselben, oder endlich eine Bemühung, ein Dienst, eine Besorgung unentgeltlich geleistet wird.

I.)

Schenkungen in der eigentlichen Bedeutung, Rechtsregeln in Ansehung derselben.

Wird eine einzelne Sache dem andern unentgeltlich gegeben oder zugesagt, so heißt dieser Vertrag Schenkung, in der eigentlichen Bedeutung, mag nun dieses auf den Todesfall des Schenkers, oder

unter Lebenden, mag es aus bloßer Wohlthätigkeit, oder zur Belohnung geschehen. Es ist kein Zweifel, daß nur der Eigenthümer seine Sachen schenken kann, und daß bey individuellen Sachen das Eigenthum alsogleich, bey generellen aber nur nach der Uebergabe auf den Beschenkten übergeht.

Daraus läßt sich bestimmen, wem die Sache umkomme, wenn sie vor der Uebergabe umkommt. Es ist aber zweifelhaft, ob es noch Schenkung sey, wenn der andere etwas Weniges erwiedert, ob Schenkung auf den Todesfall, und unter Lebenden wegen Undankbarkeit, wegen nachgebohrner oder wiedergefundener Kinder, wegen nachgekommener Noth des Schenkers wiederruflich sey, ob Schenkungen zwischen Eheleuten, und zwischen Eltern und Kindern gelten?

2.)

Anleihe (mutuum), und Verleihung (commodatum). Was dabey Rechtens sey?

Wird der bloße Gebrauch von was immer für einer Sache dem andern so überlassen, daß es dem Eigenthümer frey stehe, sie nach Belieben wieder zurückzunehmen, so heißt dieses precarium.

Wird er aber auf eine festgesetzte Zeit unentgeltlich überlassen, so heißt der Vertrag bey verbrauchlichen Sachen (res fungibiles) Anleihe, mutuum,

tuum, und bey unverbrauchlichen Sachen (res non fungibiles) Verleihung, commodatum.

In wie weit ist derjenige, dem etwas verliehen worden, für dessen Beschädigung zu stehen verpflichtet? Wer muß die Kosten für die Erhaltung desselben tragen? Kann die Sache vor der Zeit wegen etgener Noth zurückgefordert werden?

3.)

Hinterlegung und Bevollmächtigung. Rechtsregeln dabey.

Wird die Verwahrung einer Sache, oder die Führung eines Geschäftes unentgeltlich übernommen, so heißt der Vertrag im ersten Falle depositum, Hinterlegung, im zweyten Falle aber mandatum, Bevollmächtigungsvertrag, Geschäftsführung mit Auftrag, sonst ohne Auftrag (gestio negotii).

Der Depositär, der die Verwahrung gewisser Sachen übernommen hat, ist schuldig das bey ihm Hinterlegte, sobald es der Hinterleger, der Deponent verlangt zurückzustellen, er darf die Sache nicht gebrauchen, er ist verpflichtet den durch seine Schuld entstandenen Schaden zu ersetzen.

Der Bevollmächtigte darf die Gränzen der Vollmacht nicht überschreiten. Der Principal ist schuldig das, was innerhalb der Vollmacht geschehen ist, für

rechts-

rechtsgültig anzusehen, zu ratihabiren. Er ist verpflichtet dem Geschäftstrager die Kosten, und dieser jenem den durch seine Schuld entstandenen Schaden zu ersetzen.

II.)

Arten der belästigenden oder entgeltlichen Verträge, mit ihren besondern Rechtsregeln.

Alle vergeltliche oder sogenannte belästigende Verträge (*contractus onerosi*) sind eine Art Tausches, weil der eine etwas leistet, damit der andere eben so viel erwidere d. i. gebe, mache, gestatte.

I.)

Tausch. Unbequemlichkeit desselben. Preis, Werth, Geld.

Wird Sache für Sache, Recht für Recht überlassen, Arbeit für Arbeit verrichtet, so ist dieses Tausch; dieser galt, aber nicht ohne große Unbequemlichkeit, ehe das Geld erfunden worden. Das Unbrauchbare wünscht kein Mensch einzutauschen. Was und in wie fern etwas brauchbar ist, hat es einen relativen Werth, dieser ist entweder ein subjektiver (*pretium affectionis*) oder ein objektiver, der für mehrere gilt. Er wird
durch

durch das Verhältniß der Brauchbarkeit einer Sache, oder eines Fleißes zu jener einer andern bestimmt. Die Bestimmung dieses Werths einer Sache heißt Preis. Eine Sache, die der Repräsentant und das Aequivalent des äuffern Werths aller Sachen und alles Fleißes ist, heißt Geld, und der nach dem Gelde bestimmte Werth einer Sache oder Dienstleistung heißt deren eminenter Werth (*pretium eminens*).

2.)

Verträge, durch welche Etwas für ein bestimmtes Geldquantum überlassen wird. Ob der Nachdruck von Naturrechtswegen verbotthen sey?

Wird dem Andern Etwas für ein bestimmtes Geldquantum überlassen oder versprochen, so entstehen Verträge von verschiedenen Benennungen. 1.) Kauf und Verkauf, wenn für einen bestimmten Preis die Sache selbst gegeben wird. 2.) Glückspiel, wenn für eine bestimmte Einlage, für einen bestimmten Einsatz die Hofnung einer Sache gegeben wird. 3.) Assurance, wenn für eine bestimmte Prämie die partielle Schadloshaltung versprochen wird. 4.) Subscription, Bestellung eines Kunstwerkes, Pränumeration, wenn für einen bestimmten Vorschuß die Lieferung eines Geisteswerkes zu einer bestimmten Zeit zugesagt wird.

Hier

Hier wird gefragt, wem die Sache unkomme, wenn sie vor der Uebergabe unkommt? Ob der Author den Vorschuß zurückbezahlen müsse, wenn er wegen eines Zufalls das Werk nicht verfassen, nicht liefern kann? Ob der Nachdruck des gekauften Exemplars von Naturrechtswegen verbothen oder erlaubt sey? Um die Widerrechtlichkeit des Nachdrucks zu beweisen sagt man. 1.) Der Nachdrucker rede zu dem Publikum ohne dazu von dem Author bevollmächtigt zu seyn. 2.) Er sey ein unredlicher Besitzer, verlege das innere Eigenthum des Authors, und das äussere des Verlegers, sey also ein Dieb. 3.) Er handle gegen die Bedingung, unter welcher ihm das Buch ist überlassen worden, sey also ein treulosser.

Das erste beweist zu viel, und folglich nichts; denn nach demselben müßte man auch den Uebersetzer, den Epitomator, den Erläuterer, den Verleiher eines Buchs einer Ungerechtigkeit beschuldigen; Author ist kein Vollmachtgeber, und der Verleger ist kein Bevollmächtigter, er ist ein Käufer, der das gekaufte Manuscript durch Druck vervielfältigt und unbedingt verkauft. Das zweyte ist ausserdem auch noch falsch, Author verliert dadurch keinen Gedanken seines Werkes, und der Verleger keinen Bogen seines Verlags; der Nachdrucker besitzt nicht das Geisteswerk, sondern nur das Zeichen, und die Hülle desselben im eigenen Papier. Die Bedingung, daß das verkaufte Exemplar nicht vervielfältigt werden soll, ist willkühr-

Ehrlieh, folglich muß ſie ausdrücklich gemacht werden, wenn ſie binden ſoll, und wenn ſie in Anſehung entlegener Länder wirklich gemacht würde, würde ſie von Wohlwollen oder von Eigennuß eingegeben? Es hängt lediglich von den poſitiven Geſetzen der verſchiedenen Länder ab, ob und wie der Nachdruck erlaubt oder verbotben ſeyn ſoll, damit weder die Gelehrſamkeit, noch das Publikum durch Buchhändler und Nachdrucker leide.

3.)

Verträge über den Gebrauch der Sachen und Dienstleistungen um einen beſtimmten Preis.

Wird dem andern für einen beſtimmten Preis der Gebrauch einer Sache, oder eine Bemühung, ein Hand- oder Geiſtes-Dienſt geleistet, ſo entſtehen wieder Verträge von verſchiedenen Arten und Rahmen.

1.) Ein verzinsliches Darlehen (*contractus fœnebris, usura*), wenn der Gebrauch einer verbrauchlichen Sache, hauptſächlich des Geldes für einen beſtimmten Zins überlaſſen wird. Nach dem Naturrechte ſind keine Zinſen (*usuræ*) ungerecht, weil niemand ſchuldig iſt, dem andern etwas, auſſer der äußerſten Noth, unentgeltlich zu überlaſſen; aber weil ſie oft lieblos und übermäßig ſind, ſo ſind ſie darum von der Tugendlehre und von den poſitiven Geſetzen verbotben.

2.) Die mancherley Miethkontrakte (*locatio, conductio rerum & operarum*), wenn der Gebrauch unverbrauchlicher Sachen, oder Handdienste für einen bestimmten Zins oder Lohn (*locarium, merces*) überlassen, oder geleistet werden. Ist Aftermieth rechtmäßig? Muß der Preis der Mieth entrichtet werden, wenn diese nicht benutzt worden, oder unfruchtbar, unglücklich war? Muß man den empfangenen Lohn ersetzen, wenn man die Handdienste nicht zu leisten vermag?

3.) *Locatio, conductio operarum liberalium pro honorario* bey Lehrern, Beamten, Advokaten, Agenten, Prokuratoren, Geschäftsträgern. Handlungskompagnien (*societates negotiatoria*). Müssen für die nichtbezahlten Zinsen wieder Zinsen bezahlt werden? Haben alle Gläubiger ein gleiches Recht auf die Masse des Schuldners?

Zweyte Abtheilung.

Von den Verletzungen, insofern sie Rechte und Schuldigkeiten gründen.

Vorerkenntnisse.

Es kann nicht gezweifelt werden, daß bevorstehende, gegenwärtige, und bereits angethane Verletzungen und Beschädigungen auch solche Fakta sind,

die vollkommene Rechte gegen freye Ursachen derselben gründen, und diesen vollkommene Pflichten auflegen.

A.

Erörterung des Begriffs von Verletzung und Beschädigung. Sie setzt Rechte voraus.

Verletzt überhaupt wird etwas, wenn sein Zustand von etwas andern verschlechtert wird. Wird der innere oder äussere Zustand einer Person von einer andern verschlimmert, so heisst dieses moralische Verletzung; wird wider vollkommene Rechte gegen andere gehandelt, werden andere des Ihrigen beraubt, oder in dem Gebrauche des Ihrigen gestöhrt, so ist das Verletzung in der engsten Bedeutung. Das Wort Beleidigung bedeutet, theils jede Uebertretung einer Pflicht gegen ein anderes verständiges Wesen, theils Handlungen, wodurch zwar andern nichts von dem Ihrigen genommen, aber ihnen doch allerley Unbequemlichkeiten zugezogen werden. Die üblen Folgen aus Verletzungen heissen Schaden. Jede moralische Verletzung setzt also Rechte voraus, wo keine Rechte sind, dort kann auch keine moralische Verletzung statt haben, und folglich können auch insofern keine hypothetische Rechte gegründet werden.

B.

B.

Formen moralischer Verletzungen. Recht zu fordern, daß sie und ihre Folgen aufhören.

Es ist kein Zweifel, daß es unzählige oft namenlose Handlungen und Anstalten giebt, wodurch in Gefahr gesetzt wird und leider das Leben des Menschen, die Gesundheit, die Integrität seines Körpers, die Ungetäuschtheit seines Geistes, die Unschuld seines Herzens, die Unbescholtenheit seines Namens und Charakters, die Ungefügigkeit seines äussern Eigenthums, seiner äussern Freyheit. Diese Handlungen erschöpfen alle mögliche Arten moralischer Verletzungen, sie geschehen, theils aus Vorsatz (dolo) theils aus Fahrlässigkeit (culpa). Viele derselben haben eigene charakteristische Benennungen als Mord, Betrug, Ehrabschneideren, Diebstahl etc. Alle namenliche und namenlose Verletzungen sind widerrechtlich, sie geben also dem Verletzten ein vollkommenes Recht zu fordern, daß der Verleger von der Verletzung abstehe, und deren üble Folgen aufhebe, also den Schaden ersetze, welches entweder durch Restitution oder durch Vergütung geschieht. Solange die Schadloshaltung nicht erfolgt, dauert die Verletzung fort, deren üble Folgen ihr Urheber ertragen soll. Weigert er sich dieses zu thun, und folglich den Verletzten zu entschädigen, so erscheint er als Liebhaber des Unrechts.

Arten der Handlungen, die auf Verletzungen gehen. Recht zu Mitteln dagegen.

Die Handlung, welche eine Verletzung zur Absicht hat, heißt Angriff, und der Anfang derselben, heißt Anfall. Wird dieser angefangen aber nicht ausgeführt, so heißt er Attentat (*læsis attentata, & consummata*). Wo also eine Verletzung da ist, da giebt es einen angreifenden und einen angegriffenen Theil.

Jeder Mensch hat das Recht Verletzungen abzuhalten, und ihre Folgen aufzuheben, er hat also auch ein Recht zu den dazu erforderlichen Mitteln. Solche Mittel sind theils gelindere, theils härtere, weil unnöthige Gewaltthätigkeit unrecht ist, so muß der Gebrauch des Rechtsstreits vor dem Gebrauche der Gewalt vorhergehen.

I.

Von der rechtmäßigen Art Rechtsstreitigkeiten zu führen, oder von der natürlichen Rechtsstreitordnung.

I.)

Grund und Begriff von dem Rechtsstreite.

Die einem Menschen zukommenden Rechte sind
ent-

entweder von Natur, oder beruhen auf Faktis; die erstern sind selbstevident, bedürfen also keines Beweises, die Letztern können wie ihre Fundamente Andern unbekannt, sie können zweifelhaft seyn.

Es kann zweifelhaft seyn, ob jemand dem Andern etwas, und wie viel er ihm schuldig sey, es sey aus einem Vertrage oder wegen einer Verletzung; es kann zweifelhaft seyn, ob jemand gewisse bedingte Rechte zukommen, wodurch die äußere Freyheit des Andern, der Gebrauch seiner Rechte eingeschränkt würde.

Wer in solchen Fällen behauptet, daß ihm ein gewisses Recht zukommt, von dem sagt man, daß er prätendirt, wer aber dasselbe verneinet, von dem sagt man, daß er protestirt. Dieser Widerspruch, diese wechselseitige Prätension und Protestation heißt Rechtsstreit.

II.)

Natürliche Rechtsstreitordnung.

Das Naturrecht, welches Anmassungen nicht weniger als unnöthige Gewalt verbiethet, schreibt folgende Rechtsstreitregeln vor, nach welchen sich diejenigen richten müssen, die keinen Richter haben, oder positive Rechtsstreitordnungen verfassen.

- I.) Wer Rechte vorgiebt, die nicht angebohren sind,

sind, die keine natürliche Vermuthung für sich haben, wer Forderungen an denjenigen macht, oder gegen die Forderungen desjenigen protestirt, der sich auf Natur oder natürliche Vermuthung stützet, muß den Beweis seiner Prätension oder Protestation führen, sonst ist seine Handlung Anmassung, Verletzung.

2.) Setzt der Eine der im Rechtsstreit Begriffenen dem Scheine der Wahrheit oder der Vermuthung des Andern Gewißheit entgegen, so hat er die Pflicht der Beweisführung erfüllt, und der Andere ist verpflichtet von seiner Forderung oder Verweigerung, die er nur auf Schein gründete, abzustehen, sonst macht er sich einer Anmassung oder Verletzung schuldig.

3.) Wird durch Gründe und Gegengründe die Prätension und Protestation von gleichen Gewichte, so müssen die streitenden Partheyen entweder neue Gründe auffuchen, oder den Weg der Vergleichung einschlagen, indem sie entweder selbst den Rechtsstreit gütlich beylegen (*compositio amicabile*), oder einen Schiedsrichter wählen, und seiner Beurtheilung und Entscheidung die Angelegenheit überlassen (*laudem arbitri*), oder vermittelnde Personen zu Hilfe nehmen, oder endlich dem Loose die Entscheidung überlassen, wozu aber der Zweykampf nicht gehört.

4.) Wer durch ungerechte Veranlassung des Rechtsstreites, oder durch ungerechte Führung desselben dem Andern geschadet hat, und davon überwiesen wird, ist schuldig den Schaden zu ersetzen.

II.

Von der rechtmäßigen Art Gewalt zu gebrauchen,
oder von der natürlichen Kriegsordnung.

I.)

Grund des Rechts gegen Andere Gewalt zu ge-
brauchen, ihnen physische Uebel zuzufügen.

Es kann völlig evident seyn, daß der Gebrauch der Gewalt, daß die Zufügung physischer Uebel das einzige Mittel ist das Seinige zu vertheidigen, wiederzuerlangen und gegen künftige Störungen zu sichern; in diesen Fällen giebt es also ein Recht, so viel Gewalt anzuwenden, als zu diesen Absichten nothwendig ist. Dieses Recht heißt überhaupt das Recht der Gewalt, insbesondere aber das Recht der violenten Vertheidigung, Rückbemächtigung, und Sicherstellung gegen wiederholte Läsionen, welches einige auch das Recht der Bestrafung nennen.

Es kann bisweilen der Angriff und Anfall auf das Leben eines Menschen, und auf Mittel der Erhaltung desselben nicht anders abgehalten werden, als durch Entwaffnung, Gefangennehmung oder gar Tödtung des Angreifers; oder es kann das Vorhaben des Andern jemand anzugreifen ausser Zweifel, und die Abwartung des wirklichen Anfalls nicht rathsam seyn: in beyden Hinsichten giebt es also Rechte, in

der

der ersten das Recht der Nothwehre, in der zweyten das Recht zuvorzukommen (*jus præveniendi*).

II.)

Begriff und Arten des Kriegs, Grund und Grenzen der Kriegesrechte.

Krieg ist der Zustand, in welchen man wechselseitig die Absicht und das Bestreben äußert, Gewaltthätigkeiten gegen einander auszuüben; der entgegengesetzte Zustand, und das Ende der Hostilitäten heißt Friede. Solange jener Zustand dauert, heißen die Partheyen Feinde, *hostes*, die einzelnen Gewaltthätigkeiten heißen Hostilitäten, und wenn sie wegen anderer erwidert werden, so heißen sie Repressalien, sie sind nicht nothwendig mit dem Haß der Personen verbunden (*inimicitia*).

Wer die erste Feindseligkeiten ausübt, führt den offensiven Krieg, wer sich ihnen widersetzt, führt den defensiven Krieg. Bisweilen sagt man, daß der Verleher den offensiven, der Läderte den defensiven Krieg führe; auch heißt es, daß derjenige offensiv verfare, der den Krieg erklärt. Bey Allianzen können diese Bestimmungen sehr wichtig seyn.

Nur gewiß bevorstehende, nicht bloß vorgegebene oder eingebildete, dann gegenwärtige oder bereits erlittene Läsionen sind der rechtfertigende Grund

(*causa*

(causa iustifica) zum Kriege, um die ersten zu verhindern, die zweyten abzuhalten, und die dritten in ihren Folgen aufzuheben.

Der Entscheidungskrieg, oder der Zwenkampf, wo zu der Entscheidung eines zweifelhaften Rechtes, zu der Aufhebung einer Injurie der Gebrauch der Gewalt und der Waffen beliebt wird, ist rechtswidrig, weil der Sieg im Grunde ein Loos, in welchen man aber Recht und Leben aufs Spiel setzt, und kein Zeichen des Rechts ist, also vielmehr ein unblutiges Loos gewählt werden sollte.

Dritte Abtheilung.

Ob auffer den Verträgen und Läsionen es noch andere abgeleitete Erwerbungsarten der Sachen und Rechte gebe?

In der philosophischen Rechtslehre war es von jeher streitig, ob es auffer den Verträgen und Verletzungen noch andere abgeleitete Erwerbungsarten gebe, indem einige auffer diesen noch die Verjährung und die Beerbung für solche Erwerbungsarten ansahen, andere aber dieses leugneten und lehrten, daß Präscriptionen und Testamente ihre ganz Wirksamkeit dem positiven und nicht dem natürlichen Rechte verdanken.

Ist die Verjährung eine nach dem Naturrechte gültige Erwerbungsart?

Das ist: Erwirbt man sich durch bloßen langen unangefochtenen Besitz einer Sache (*usucapio*), durch Erßigung dieselbe so, daß man jeden Andern, und folglich auch denjenigen, davon ausschließen (*præscriptio*) darf, der sich in der Folge rechtskräftig als wahren Eigenthümer zu erkennen geben würde?

Die Verjährung gründet nach dem Naturrechte provisorische Rechte.

Das ist: Der lange, unangefochtene Besitz einer Sache macht den redlichen Besitzer nur zu einem vermeinten, vermuthlichen (*putativum, præsumtum*) Eigenthümer. Ist nämlich jemand seit langer Zeit im unangefochtenen, redlichen Besitze gewisser Sachen und Rechte, genießt er auf solche Weise die Freyheit von gewissen Dienstbarkeiten (*servitutes*); so hat er die natürliche Vermuthung für sich (*præsumtio juris & de jure*), daß die Sache oder das Recht ihm angehöre, daß er und das Seinige von gewissen Dienstbarkeiten frey sey. Der nothwendige Ruhestand unter den Menschen, auf welchen das Naturrecht dringt,

erfordert es, daß sie diese Vermuthung gegeneinander haben, und ihr gemäß leben, und also einander in Ansehung solcher Dinge nicht schikaniren, nicht in Anspruch nehmen. Der lange, unangefochtene, redliche Besitz giebt also nur provisorische Rechte, macht Menschen und Staaten nur zu vermuthlichen Eigenthümern.

II.)

Gründet die Verjährung nach dem Naturrechte auch peremptorische Rechte?

Weil die Fortsetzung des wirklichen Besitzes (*actus possessorius*) nicht unerläßlich erfordert wird, um immer noch wahrer Eigenthümer zu bleiben, und weil die natürlichste Vermuthung der Gewißheit weichen muß; so giebt es keine Acquisition einer Sache oder eines Rechts durch bloßen langen unangefochtenen Besitz derselben (*præscriptio acquisitiva*), und keine Befreyung von Dienstbarkeiten wegen des bloß lange von dem Andern nicht ausgeübten Rechts (*præscriptio extinctiva*), wenn der wahre Eigenthümer sich rechtskräftig als solchen zu erkennen giebt und beweist. Wer könnte wohl das fatale und glückliche Moment bestimmen, in welchem der lange einerseits unterlassene, und andererseits fortgesetzte Besitz einer Sache das Eigenthum derselben peremptorisch nähme, und gäbe? (*possessio irrefragabilis*.)

III.)

Prüfung der Gründe, warum nach Einigen der lange unterlassene Besitzakt einer Sache deren Eigenthum auslöschen soll.

Die Rechtsphilosophen, welche die Präscription für eine naturrechtliche Art, Rechte zu verliehen und zu erwerben ansehen, berufen sich mit Grotius Puffendorf u. v. a.

Erstens „Auf eine vermuthliche Dereliction und Renunciation,, Allein diese Präsumtion ist unnatürlich (*nemo præsumitur res suas jactare*), und muß der Gewißheit weichen (*præsumtio cedit veritati*).

Zweitens „Auf einen stillschweigenden Vertrag unter den Menschen, daß Verjährung Rechte nehmen und geben sollte.,, Allein so brächte diese Rechte nicht die Verjährung, sondern der Vertrag, der aber als eine bloße Erdichtung keine Rechtskraft haben kann.

Drittens „Auf die Ungewißheit und Gefahr alles Eigenthums, wenn der lange Besitz dasselbe nicht gegen alle Ansprüche sicherte (*dominia rerum incerta facere*).,, Allein die Sicherheit des Eigenthums würde keine Gefahr laufen, wenn dieses immer nur auf den erwiesenen schuldlosen Eigenthümer zurückgieng; dieser Grund macht nur provisorische, und nicht peremptorische Rechte nothwendig, sie werden aber erst durch

positive Rechtsgesetze, die die Länge des Besitzes bestimmen können, peremptorisch.

II.

Ist Beerbung eine nach dem Naturrechte gültige Erwerbungsart der Rechte?

Das ist: Gründet das Testament nach dem bloßen Naturrechte ein vollkommenes Recht auf den Nachlaß eines Menschen?

I.)

Erörterung des Begriffs von Beerbung und Testament.

Die Beerbung überhaupt ist der Uebergang der Habe eines Verstorbenen auf einen Ueberlebenden, dieses kann entweder durch einen unwiederruflichen, oder durch einen wiederruflichen Willen des erstern geschehen. Die Beerbung ist also der Wille eines Menschen, daß nach seinem Tode sein Nachlaß bestimmten Personen angehören soll.

Die zurückgelassene Habe eines Menschen wird oft offenbar nur erledigt (*res vacua*), nicht aber herrenlos (*res nullius*), wenn nämlich Personen da sind, die ein Anrecht auf den Nachlaß haben; solche sind die auf den Todesfall beschenkten (*pacta success.*)

cessoria), die Kinder, Blutsverwandten, Ehegatten, Miteigenthümer, diese succediren auch ohne ausdrücklichen letzten Willen (titulo hæredis legitimi), weil dieser in Ansehung solcher Personen natürlich ist, und folglich präsumirt werden muß (præsumtio juris, & de jure), und nicht ausdrücklich erklärt zu werden braucht.

Testament ist ein bis auf den letzten Hauch wiederwilliger Wille, daß die Güter nach dem Tode des Eigenthümers (Erblassers) jemand angehören sollen, der sonst kein Anrecht, keinen rechtlichen Anspruch auf dieselben hat, diese also nur titulo hæredis instituti als die seinigen ansehen würde. Die Rechtsphilosophen sind noch immer uneinig, ob ein solcher Wille nach dem natürlichen Privatrechte ein vollkommenes Recht auf die nachgelassenen Güter gründe oder nicht.

II.)

Gründe wider und für die naturrechtliche Gültigkeit der Testamente.

Die es verneinen sagen: 1.) die Testamente sind eine Erfindung der Griechen, von welchen sie nach Rom, und von da weiter gekommen sind; diese vermengen die Einführung der Testamente mit dem Grunde ihrer Gültigkeit. 2.) Durch den Tod hört das Eigenthum auf; so lange der Testator lebt, will er nicht den Andern zum Eigenthümer machen, wenn er todt ist, so

kann

kann er es nicht; bis auf den letzten Hauch sagt er im Grunde: Jetzt noch nicht, jetzt noch nicht, wenn er todt ist, kann er nicht mehr sagen: Jetzt gehört meine Habe dir. 3.) Der Eigenthümer disponirt einseitig auf den Fall, wo er nicht mehr Herr ist, er sagt im Grunde so: Wenn die Sachen nicht mehr mein sind, und seyn können, sollen sie dein seyn.

Die es bejahen sagen: 1.) der Eigenthümer darf mit seinen Sachen machen, was er will, er kann ein Recht gründen, welches noch nach seinem Tode fortbauere, er kann seinen Tod als Bedingung einer Rechtsveräußerung machen. Aber das Recht sollte ja erst nach seinem Tode entstehen, also zu einer Zeit, wo er nicht mehr Herr ist. 2.) Er hat seinen Willen nicht widerrufen, folglich muß dieser eine Wirkung haben. Aber er hat im Grunde noch keinen gehabt, weil er dann erst Statt haben soll, wo er nichts mehr zu disponiren hat. 3.) Also könnten Auswärtige seine Sachen occupiren, die an unsere Gesetze nicht gebunden sind? Aber die Sachen werden durch den Tod ihres Besizers nur erledigt (*res vacuæ*), sind nur *res jacentes*, nicht *res nullius*, weil sie in *territorio civitatis* liegen.

Des allgemeinen Privatrechts

zweyter Theil.

Von den Rechten des socialen Privatstandes

oder

allgemeines Gesellschafts- und Familienrecht.

Verzeichnung des Folgenden.

Naturstand wird in jure nicht dem geselligen überhaupt, sondern nur dem bürgerlichen entgegengesetzt, denn auch vor und auffer dem Staate können Gesellschaften statt haben, weswegen das allgemeine Privatrecht auch Socialrechte vortragen muß. Die Socialrechte der Privatpersonen sind zweyerley, generelle und specielle, jene kommen den Gliedern der Privatgesellschaften überhaupt, letztere den unmittel- und mittelbaren Gliedern der häuslichen Gesellschaft zu.

Nach Kant ist der Gegenstand des allgemeinen Privatrechts nur das äußere Mein und Dein. Um also auch die Rechte des Mannes und des Weibes, der Eltern und der Kinder, der Dienstherrn und des Gesindes, d. i. das Recht der häuslichen Gesellschaft in das allgemeine Privatrecht aufnehmen zu können, mußten einige jener Personen auf eine gewisse Weise wie Sachen zum äußern Mein und Dein gemacht, und so ein neues nämlich dinglichpersönliches Recht

ersonnen werden. Dazu bedarf es keiner so ungeheuern Lehre.

Die Idee von den zwey Haupttheilen des natürlichen Rechtes, nämlich dem allgemeinen Privatrechte, und dem allgemeinen öffentlichen Rechte war schon lange vor Kant in der juridischen Welt nämlich in den Martiniſchen a.) positiones de lege naturali und b.) positiones de jure civitatis vorhanden; denn zieht man von den erstern dasjenige ab, was der Geist seiner Zeit nothwendig machte, und in die natürliche Theologie, empirische Psychologie, allgemeine praktische Philosophie, und philosophische Tugendlehre gehört, so bleibt gerade bloß das jus universale privatum übrig.

E r s t e s H a u p t s t ü c k .

Von den generellen Socialrechten der Privatleute.

I.

Begriff von einer Gesellschaft im juridischen Sinne.

Eine Gesellschaft in juridischer Bedeutung dieses Wortes bezeichnet das Verhältniß mehrerer Menschen zu einander, woraus ihnen gegeneinander gewisse Rechte und Schuldigkeiten in Ansehung eines gewissen Zwecks entspringen; der Zweck kann ein gemeinschafts-

schaftlicher, oder ein eigenthümlicher, ein besonderes seyn.

Ist der Zweck ein gemeinschaftlicher, so heißt er das gemeinschaftliche Beste (*Salus societatis*), und ist das oberste Gesetz für das Verhalten der Gesellschaftsglieder. Es giebt aber auch Gesellschaften, wo das Beste des Einen nicht zugleich das Beste des Andern ist, z. B. die zwischen dem Herrn und Diener.

II.

Ursprung und Grund der Gesellschaften in juridis- cher Bedeutung.

In einer juridischen Partikulargesellschaft kommt entweder ein einseitiges oder wechselseitiges Recht zu die Willkühr des Andern zu gewissen Handlungen zu bestimmen. Ein solches Recht kann nicht von Natur seyn, und es kann auch durch keine rechtswidrige That erworben werden; es kann also nur durch einen gültigen Vertrag, oder durch eine andere verbindliche That also *pacto*, *facto* & *lege* gestiftet werden. Darum sind alle juridische Gesellschaften entweder *pactitiae*, oder *legales societates*, z. B. die eheliche und elterliche Gesellschaft.

III.

Gleiche und ungleiche Gesellschaften.

Gleich ist eine Gesellschaft, wenn jedes Glied einen gleichen rechtlichen Antheil bey der Bestimmung der gesellschaftlichen Wirksamkeit in Ansehung des Zwecks der Gesellschaft hat; ungleich hingegen ist die Gesellschaft, wenn Einer oder Einige in der Gesellschaft die Herrschergewalt, d. i. das Recht Andere zu verpflichten ausschließlich besitzen. Mit jeder juristischen Gesellschaft wird also eine gesellschaftliche Gewalt gesetzt, deren Daseyn, und Ausübung anders in gleichen, und anders in ungleichen Gesellschaften bestimmt ist.

I.)

Rechtliche Ausübungsart der gesellschaftlichen Gewalt in einer gleichen Gesellschaft.

In einer gleichen Gesellschaft wird durch die Stimmen (vota) der Glieder bestimmt, d. i. konkludirt, was Rechtskraft haben, was geschehen soll; die Conclusa sind Gesetze.

Die Stimmen sind entweder einhellig oder getheilt, die getheilten sind entweder gleich (paria) oder ungleich; die gleichen Stimmen entscheiden nicht außer dem calculus minervæ, die ungleichen Stim-

men sind entweder *vota majora* oder *minora*, die *majora* entweder absolute, oder nur comparative *majora*.

Die Grundsätze stehen fest: *si fieri nequit, quod placet omnibus aut plurimis, fiat, quod minus displicet paucioribus.*

2.)

Rechtliche Ausübungsart der gesellschaftlichen Gewalt in einer ungleichen Gesellschaft.

Eine ungleiche Gesellschaft ist eine Gesellschaft *cum imperio*. Darin giebt es also einen Herrscher, dem das Recht zu befehlen und zu vollziehen, und Untergebene, denen die Schuldigkeit zu gehorchen zukommt.

Die Beschaffenheit und die Grenze der Oberherrschaft, d. i. des Rechts zu befehlen wird in einer Vertragsgesellschaft durch den Vertrag, dann durch den Zweck und das Herkommen, in einer legalen Gesellschaft aber blos durch den Zweck derselben bestimmt.

Der Oberherr hat das Recht, Gesetze zu geben, die Untergebenen zur Befolgung derselben anzuhalten, und folglich auch ein Strafrecht als Mittel den Gehorsam zu erhalten.

3.)

Schlußanmerkung.

Dieses sind die eigentlichen Momente des sogenannten allgemeinen Gesellschaftsrechts. Es wird gewöhnlich sehr weitläufig vorgetragen; allein weil alles Uebrige nur von der bürgerlichen Gesellschaft gilt, so ist es in diesem an unrichtigen Orte, es gehört in das natürliche Staatsrecht.

Zweytes Hauptstück.

Von den speciellen Socialrechten der Privatleute.

Vorbericht.

Naturstand im juridischen Sinne, im Gegensatz des staatsbürgerlichen Standes, schließt die eheliche, elterliche und dienstherrliche Gesellschaft nicht aus, aus deren Verbindung Familien und Patriarchate entstehen, die älter sind als die Staaten.

In allen diesen Gesellschaften kommen den Gliedern auch vollkommene Rechte zu, deren Inbegriff man das Naturrecht der häuslichen Gesellschaft nennt, es enthält das natürliche Eherecht, Elternrecht, und Dienstherrnrecht.

Diejenigen, die Zwecke und Grenzen der Tugendlehre, der Rechtslehre, der Politik, und des positiven Rechts
nicht

nicht kennen, ziehen Lehren in die philosophische Rechtslehre, die ihr fremd sind, und empören sich, wenn man behauptet, daß Einiges von Naturrechts wegen nicht verbothen sey, dessen Schändlichkeit und Schädlichkeit doch nicht geläugnet werden kann.

Erster Abschnitt.

Natürliches Eherecht.

§. I.

Die Ehe ist eine Gesellschaft zwischen zwey und zwey Personen verschiedenen Geschlechts, deren Zweck die Erhaltung der menschlichen Species ist; er wird durch die Befriedigung des Geschlechtrieses erreicht, dessen natürliche Folge die Erzeugung der Kinder ist. Diese steht allernächst nicht unter dem menschlichen Willen, sondern unter Naturgesetzen, zu welchen der Geschlechtsunterschied, das Geschlechtsverhältniß und der Geschlechtstrieb gehört. Nach dem Naturrechte ist in Ansehung des Ehestandes nichts unerlaubt, wodurch nicht dem Andern das Seinige wider seinen Willen entzogen, und dem äußern Frieden Abbruch gethan wird. Nach diesem Rechte ist also die Ehe niemand gebothen, sondern jedem der Einwilligung fähigen nur erlaubt; die Poligamie, die Ehe zwischen Blutsverwandten, die geheimen nur auf eine Zeit eingegangenen Ehen sind nicht verbothen, welches aber

nach

nach der Tugendlehre, Politik und dem positiven Rechte ganz anders ist.

§. 2.

Die eheliche Gesellschaft beruht auf einem Vertrage, folglich erwerben Mann und Weib vollkommene Rechte auf und gegen einander; diese Rechte werden durch die Ehepacten, durch den Zweck und durch den herrschenden Gebrauch (*per observantiam*) bestimmt, weswegen die *communio honorum* keine nothwendige Folge der ehelichen Gesellschaft ist. Die eheliche Gesellschaft ist von Natur eine gleiche Gesellschaft. Von Natur kommt dem Manne kein *imperium in uxorem* zu; denn weder körperliche Stärke, noch Geistesüberlegenheit, noch auch die Zwecke der Ehe geben oder fordern ein solches Recht, welches, weil es ein Recht zu zwingen einschließt, sogar die Grundlage der Ehe, welche Achtung und Liebe ist, zerstören würde. Jedoch weil der Mann das Weib beschützen, und für den Unterhalt sorgen soll, so ist er insofern Herr.

§. 3.

Von Ehegatten sich zu trennen (*ad divortium*) kann man von Natur nur 1.) wegen der Untreue (*propter adulterium, propter conditiones non impletas, propter pertinacem debiti conjugalis denegationem*). 2.) Wegen der Lebensgefahr *propter*

ter infidias vitæ fructas, propter morbum son-
ticum, propter furorem continuum.) 3.) Wegen
der Unmöglichkeit den ehelichen Zweck zu erreichen
(propter impotentiam, propter malignam deser-
tionem), berechtigt seyn. Alles übrige ist des posi-
tiven Rechts.

Zweiter Abschnitt.

Natürliches Eltern- und Kinderrecht.

§. 1.

Die Gesellschaft zwischen Eltern und Kindern be-
ruht auf keinem Vertrage, sondern auf dem Rechts-
gesetze, welches verbiethet Menschen wie bloße Sachen
zu behandeln. Die Eltern sind also vollkommen ver-
pflichtet Kinder d. i. Menschen, die durch ihr Verhal-
ten zum Daseyn gekommen sind, nicht als bloße Sa-
chen anzusehen, also keinen abortus zu bewirken, sie
nicht auszusetzen, zu verkaufen, zu bestimmten Lebens-
arten zu zwingen, sondern sie vielmehr zu nähren, zu
erziehen; von Naturrechts wegen ist jedoch die Mut-
ter nicht schuldig ihre Kinder selbst zu stillen.

§. 2.

Die Gesellschaft zwischen Eltern und Kindern ist
eine ungleiche Gesellschaft; den Eltern kommt das
im-

imperium, das Recht zu befehlen zu, welches aber dahin eingeschränkt ist, daß sie die Kinder nicht gegen Menschen = Würde und Bestimmung behandeln und gebrauchen, und aufhört, sobald die Erziehung vollendet ist, und die Kinder sich selbst überlassen werden können. Der Grund der elterlichen Gewalt ist nicht die Erzeugung, welche nur Eigenthum gründen würde, welches aber auf Menschen sich nicht erstreckt, sondern die Pflicht die Kinder zu erziehen; Gehorsam gegen die Befehle der Eltern ist also Schuldigkeit der Kinder.

§. 3.

Dasjenige was den Kindern von Fremden geschenkt wird, ist nicht also gleich Eigenthum der Eltern. Die Eltern dürfen von den Kindern alle Arbeiten verlangen, die mit ihrer Gesundheit und Erziehung bestehen können; sie dürfen von dem Ueberflusse der Kinder ihren nöthigen Unterhalt als Ersatz der Nahrungs- und Erziehungskosten verlangen. Die Kinder haben blos als Kinder kein vollkommenes Recht auf den Nachlaß der Eltern, nur Occupation und Specification verschafft ihnen dasselbe, weswegen Enterbung und Pflichttheil im Naturrechte unbekannt sind. Sind die Kinder von Natur für die Schulden und Vergehungen der Eltern verpflichtet?

Dritter Abschnitt.

Natürliches Dienstherrnrecht. Sklaverey, Leibeigenschaft.

§. 1.

Wenn ein Mensch ein vollkommenes Recht haben soll dem Andern Befehle zu geben, und zwar nicht direkt zum Besten desselben wie die Eltern, und der Herrscher im Staate; sondern zu seinem des befehlenden Vortheil, wenn er also das vollkommene Recht haben soll von dem letztern Dienste (operas) zu fordern; so kann dieses nicht von Natur seyn, es kann also nur entweder durch einen Vertrag, oder zur Schadloshaltung geschehen. Daraus entsteht die dienstherrliche Gesellschaft.

§. 2.

Wer gewisse Arbeiten, gewisse Dienste braucht, kann dafür dem Andern einen Lohn oder Unterhalt geben, oder den Gebrauch seines Eigenthums ihm überlassen, damit der Letztere als Diener oder Vasall dem Erstern als seinem Dienst- oder Lehnherren 2c. bestimmte Dienste leiste. Der Vertrag, die Natur der Sache und die Observanz müssen den Umfang, die Beschaffenheit und Dauer der wechselseitigen Rechte und Pflichten zwischen Herrn und Diener, zwischen Ober- und Untereigenthümer u. d. gl. bestimmen.

§. 3.

§. 3.

Kann ein Mensch Sklave des Andern seyn? Nach dem römischen Rechte bedeutet Sklaverey einen Zustand, in welchem ein Mensch aller Menschenrechte beraubt ganz willkürlich, wie eine bloße Sache behandelt werden kann, eine solche Sklaverey kann in keinem Falle recht seyn: bisweilen bedeutet aber Sklaverey, Leibeigenschaft einen Zustand, in welchem jemand alle physisch und moralisch möglichen Arbeiten, und Dienste dem Andern zu leisten schuldig ist; in einem solchen Zustand kann ein Mensch freywillig sich begeben, wenn er z. B. wegen seiner Geisteschwäche sonst nicht fortkommen könnte, oder er kann dazu zur Schadloshaltung angehalten werden. Diese letztere Sklaverey, die man gezwungene nennt ist übertragbar, aber nicht die freywillige; eine solche Sklaverey hat Grenzen, sie erstreckt sich nicht über Leben, Gesundheit und Gewissen. Die bloße Geburt macht niemand zum Sklaven; jedoch dürfen Sklavenkinder zum Ersatz der Nahrungskosten angehalten werden. Die Sklaverey hört auf, sobald die bedingte Zeit vorüber, oder der Schaden ersetzt ist.

Der philosophischen Rechtslehre

zweyter Theil

welcher das

Allgemeine öffentliche Recht darstellt.

Vorbericht.

Begriff, Haupttheile des öffentlichen Rechts, Ausdeutung seiner Wichtigkeit.

Das allgemeine öffentliche Recht betrachtet die Menschen im öffentlichen Rechtsstande; dieser ist erstens der Stand des Staats, des Staatsoberhauptes und der Glieder des Staats, als solcher gegeneinander, und zweytens der Stand der Völker, der Staaten als moralischer Personen gegeneinander. Darum ist das öffentliche Recht entweder das natürliche Staatsrecht, oder das natürliche Völkerrecht. Weil die Natur selbst die Menschen anleitete Staaten zu stiften, um die Ausübung ihrer Urrechte möglichst zu sichern, und dadurch die Kultur und zeitliche Wohlfahrt möglich zu machen, welches ohne Kenntniß und Befolgung der natürlichen öffentlichen Rechte nicht geschehen könnte, so erhellet bald daraus die Wichtigkeit des natürlichen öffentlichen Rechts überhaupt.

Des allgemeinen öffentlichen Rechts

erster Theil,

natürliches Staatsrecht.

Vorbericht.

1.)

Vorläufiger Begriff vom Staatsrechte.

Wenn man den Staatskörper überhaupt und für sich, nach seiner Struktur in Beziehung auf seinen Endzweck betrachtet; so erhellen die rechtlichen Verhältnisse des Staats, des Staatsoberhauptes und der Staatsglieder zu einander. Die Wissenschaft dieser rechtlichen Verhältnisse heißt das allgemeine, das natürliche Staatsrecht im Gegensatz jedes partikularen und positiven Staatsrechtes.

2.)

Umfang und Abtheilung des Staatsrechtes.

Das Staatsrecht soll den Staatskörper zergliedern, um jene durch den Endzweck desselben bestimmten rechtlichen Verhältnisse darzustellen; darum muß das Geschäft des Staatsrechtes theils eine Anatomie, theils eine Physiologie des Staatskörpers seyn. Die erstere legt den Staatskörper nach seinem und seiner konstituierenden Theile Wesen, nach seiner Nothwendigkeit, seinem Zwecke und Ursprunge dar; die Letztere bestimmt die wesentlichen Funktionen im Staatskörper, und dessen Grundunterschiede.

3.)

Beurtheilung der gewöhnlichen Abtheilungen desselben.

Man theilte sonst das Staatsrecht ohne Princip in eine Anzahl von Kapiteln; jetzt ist die Abtheilung desselben in das absolute, in das reine, und in das hypothetische, das angewandte Staatsrecht üblich. Das erstere soll dasjenige bestimmen, was und inwiefern es in jedem Staate nur auf eine Weise möglich ist, das Letztere hingegen nur dasjenige, was unbeschadet des Wesens des Staates in verschiedene Staaten auf verschiedene Weise bestimmt seyn kann, was also eigentlich in das partikulare und positive Staatsrecht gehört.

Des natürlichen Staatsrechtes

erstes Hauptstück.

Anatomie des Staatskörpers.

Erster Abschnitt.

Von dem Wesen und der Nothwendigkeit des
Staats.

I.

Grundbegriff vom Staate und von seinen konstituierenden Theilen.

Nach dem bewährtesten Sprachgebrauche bedeuten

ten die Wörter Staat, bürgerliche Gesellschaft und Volk, Nation nicht völlig dasselbe. Jede Vereinigung mehrerer Familien durch Einheit des Wohnlandes, der Sprache, der Sitten, der Blutsfreundschaft, der Absicht der äußern Sicherheit gründet ein Volk, eine Nation, und setzt als solche nicht schon das Daseyn einer obersten Gewalt voraus; kommt zu einer solchen Vereinigung mehrerer Familien, und anderer freyer Menschen ein gewisser Bezirk des Erdbodens, die Absicht der äußern und innern Sicherheit, die Anerkennung der obersten Gewalt und Unterwerfung unter dieselbe zum gemeinschaftlichen Endzwecke der Sicherstellung der Urrechte, so ist dieses eine bürgerliche Gesellschaft; Erhält endlich die bürgerliche Gesellschaft eine solche Einrichtung, wodurch es möglich und bewirkt wird, daß die vereinigten Kräfte der Glieder beharrlich zur Erreichung jenes Endzwecks conspiriren, so ist und heißt sie erst ein Staat.

Kein Staat läßt sich also ohne Bürger und folglich ohne ein Territorium, worauf sie sich befinden, keiner ohne Oberherrschaft und Unterwürfigkeit, und folglich ohne deren Subjekte, d. i. ohne Oberherren und ohne dessen Unterthanen denken. Die Oberherrschaft (imperium), Majestät, Souverenität in einem Staate ist der Zubegriff aller jener Rechte, ohne welche die Gründung und Handhabung jener Einrichtung einer bürgerlichen Gesellschaft nicht möglich ist, damit alle in ihr vorhandenen Kräfte zur beharr-

harrlichen Erreichung ihres Endzwecks gleichsam mechanisch zusammenwirken; sie ist und heißt die oberste, weil sie hienieden von keiner andern abhängig und ihr verantwortlich ist. Das Subjekt, d. i. die einzelne oder moralische Person, welcher sie zukommt, welche jene Rechte im eigenen Namen ausübt, heißt Imperant, Souverain, Herrscher, Oberhaupt des Staats. Der höchsten Gewalt im Staate entspricht wesentlich die Unterwürfigkeit aller der übrigen Staatsglieder, d. i. die Schuldigkeit sich in Ansehung alles dessen, dessen Bestimmung zu dem Umfange des Zwecks oder der Destination der obersten Gewalt gehört, den Vorschriften und Anstalten derselben gemäß zu beweisen. Ihre Destination ist, die Gründung und Handhabung derjenigen Zusammenwirkung aller Staatsglieder, und ihrer Kräfte und Handlungen, und der äußern Verhältnisse des Staats, wodurch der Endzweck des Staats beharrlich erreicht wird.

II.

Deduktion der Nothwendigkeit und des Zwecks des Staates.

Menschen, überhaupt als Bewohner desselben Weltkörpers, können nicht ohne Rechtsverhältnisse gedacht werden, die, inwiefern jeder selbst, was ihm gegen Andere Recht und Schuldigkeit ist, entscheidet
und

und in Ausübung bringt, den Naturstand im Rechts-
sinne ausmachen; in diesem wird lediglich auf die un-
mittelbaren Bedingungen gesehen, damit Menschen aus-
sereinander auf der Erde bestehen können, ohne auf die
weitere Bedingung ihrer Realisirung zu sehen. Derje-
nige Stand unter den Menschen, in welchem die größ-
te Zuverlässigkeit ist, daß jeder seines Rechts theilhaft
werden wird, heißt vorzugsweise der rechtliche Zustand
derselben; die oberste Bedingung dieses Zustandes
ist eine öffentliche Gerechtigkeit und Macht, die durch
Bereinigung des Willens aller Einzelnen zu einem all-
gemeinen verfügenden, richtenden und vollziehenden
Willen errichtet wird, der das, was jedem gegen jeden
Recht und Schuldigkeit ist, rechtskräftig bestimmt, und
in Ausübung bringt. Im Naturstande, d. i. vor der
Einführung einer solchen öffentlichen Macht stehen zwar
Menschen unter Rechtsgesetzen, darum ist der Natur-
stand so wenig ein Zustand der Rechtslosigkeit als der
Gesetzlosigkeit.

Jedoch da darin jeder sein eigener Rechtsinter-
pret und Richter ist, wobey er nicht nur aus Eigen-
liebe und Eigennuß, sondern auch bey dem besten
Willen leicht irret, und also der Gefahr endloser
Rechtsstreitigkeiten und Feindseligkeiten ausgesetzt ist;
so ist der Stand der Natur ungeachtet er kein Zustand
der Ungerechtigkeit und der bloßen Gewalt heißen
kann, doch kein Zustand eines möglichst zuverlässigen
Rechtsgenußes, welchen die menschliche Natur unhin-

tertreiblich forbert. Darum geht selbst aus dem allgemeinen Privatrechte das Postulat hervor: Du sollst wegen des unvermeidlichen Nebeneinanderseyns mit Andern aus dem Zustand der Privatgerechtigkeit und Gewalt heraus, und in den Zustand der öffentlichen Gerechtigkeit und Macht hinüber gehen. Dann steht jeder Einzelne zu jedem Andern in einem solchen Verhältnisse, daß er seines Rechts möglichst gesichert, und theilhaft seyn kann, dieser Zustand heißt der bürgerliche. Das Ganze einer durch einen allgemeinen verfügenden und handhabenden Willen zusammengehaltene Menge von Familien und freyen Menschen heißt in Beziehung auf seine Glieder Staat. Der Staat ist also nicht bloß ein Produkt menschlicher Klugheit oder Noth, ja nicht bloß eine Forderung der Zugendlehre, sondern eine nothwendige Bedingung der Realisirung des allgemeinen Privatrechts als seines Zwecks, wodurch alle moralische und pragmatische Bildung der Menschen möglich gemacht wird.

III.

Deduktion des Begriffs von dem natürlichen Staatsrechte.

I.)

Grundbegriff von dem allgemeinen Staatsrechte.

Sobald bürgerliche Gesellschaften und Staaten

gesetzt, oder gedacht werden; so müssen auch imperium und subjectio, folglich Herrscher und Untergebene, und folglich auch vollkommene Rechte und Pflichten, die diesen als solchen gegeneinander zukommen; gesetzt und gedacht werden; diese Rechte und Pflichten müssen sich auf allgemeine Gründe, und diese auf einen höchsten Grundsatz zurückführen lassen. Es ist also ein System, eine Wissenschaft derselben möglich, die das natürliche Staatsrecht ausmacht.

II.)

Grundsatz und Unterschied desselben von der Staatswissenschaft oder Politik.

Der Grundsatz des natürlichen Staatsrechts ist: Alles was sich aus dem bürgerlichen Verein, und aus dem Wesen und dem Zwecke der Oberherrschaft und Subjection unmittelbar oder mittelbar offenbaret ist vollkommenes Recht des Herrschers in Ansehung der Unterthanen, und vollkommene Pflicht der Unterthanen in Ansehung des Oberherrn.

Von dem Staatsrechte ist also die Politik unterschieden, und wohl zu unterscheiden, welche die Staaten zweckmäßig einrichten, und die zweckmäßig eingerichteten weise und klug beherrschen und verwalten lehret; sie verwandelt die Grundsätze und Lehrsätze des Staatsrechts in Probleme, und lehret sie auf das

Beste auflösen, und sich dem Ideale eines rechtlichen und glücklichen Staates zu nähern.

III.)

Gemeinnützigkeit des natürlichen Staatsrechtes.
Ob es zu der Fundamentallehre gehört?

Zu allen Zeiten waren und sind in jetzigen Zeiten hauptsächlich die Augen gerichtet auf den Zustand des öffentlichen Rechts, und auf die Ausübung der höchsten Macht im Staate. Die Erfahrung aller Zeiten lehret, daß falsche Begriffe, einseitige und überspannte Ideen im Dienste des Eigennuzes das wirkliche Elend mehr vergrößert als vermindert haben, wenn man unvollkommene Staatsverfassungen gewaltsam aufhob, und daß es aus jenen Gründen geheime Revolutionsbegierige gegeben hat, giebt, und geben wird.

Nichts ist in diesen Hinsichten nöthiger und zweckmäßiger, als Grundsätze in Umlauf zu bringen, die das Gepräge der Wahrheit und Gerechtigkeit an ihrer Stirne tragen, Grundsätze, welche über die Rechte, aber auch über Pflichten des Herrschers, und über die Pflichten aber auch über die Rechte der Unterthanen richtig denken lehren. Solche Grundsätze liefert das natürliche Staatsrecht, und sie wirken gewiß wohlthätig auf den Geist der Zeiten, weil sie eben so sehr den Gutdenkenden zur Leitung dienen, als sie dem böse Gesinn-

finne

knnten unter dem Einflusse des öffentlichen Meinungsdamm und Niegel vorschieben.

Weil es kein zulässiges, ja gar kein Mittel giebt das Denken über das öffentliche Recht, und über die öffentliche Macht in Staate zu hindern, so ist es der Gerechtigkeit und Klugheit gemäß dem Deräsoniren darüber, und dessen Folgen dadurch zu steuern, daß man gemäßigte und wohl erprobte Grundsätze über jene wichtige Gegenstände in Kreislauf bringe und unterhalte. Das hauptsächlichste Mittel dazu ist, den Unterricht über das öffentliche Recht zur Fundamentallehre als *ad portionem viæ communis* der Berufswissenschaften zu schlagen.

Zweyter Abschnitt.

Von der Gründung des Staates.

Verzeichnung des Folgenden.

Hier wird untersucht, wie die Societät und der Zustand unter Menschen aufgekommen sind, die man bürgerliche nennt, wie die Souveränität und Subjektion in denselben eingeführt worden, und beyde eine rechtliche Befestigung erhalten haben, welches der eigenthümliche Endzweck des Staats, und ob der Zustand des Menschen in demselben als eines Untergebenen natürlich oder unnatürlich, ob er Gewinn oder Verlust sey.

I.

Entstehung der Staaten historisch und theoretisch
betrachtet.

I.)

Zweifache Ansicht des Faktums der Entstehung
der Staaten.

Die Entstehung der Staaten ist ein Faktum, welches entweder so, wie es in der Erfahrung oder Geschichte vorgekommen, oder wie es aus den Eigenschaften und dem Entwicklungsgange der menschlichen Natur hervorgegangen ist, betrachtet wird. Die erste Ansicht dieser Thatsache ist die historische, die andere die theoretischphilosophische. Der Antheil des Historikers bey der Frage von der Entstehung der Staaten ist, daß er aus der bewährten Geschichte, oder aus eigener Erfahrung erzähle, wie einzelne alte, neuere und neueste Staaten entstanden sind; der Antheil des theoretischen Philosophen bey derselben ist, wie vermöge der Eigenschaften, und nach dem Entwicklungsgange der menschlichen Natur sich bürgerliche Gesellschaften gebildet und artikulirt haben.

II.)

Erklärung des Ursprungs der Staaten.

Dieses ist in Ansehung des Ursprungs der bür-
ger-

gerlichen Gesellschaften und der Staaten überhaupt philosophisch ausser allem Zweifel, daß die ersten Bürger nicht nach vorläufiger Ueberlegung der pragmatischen und moralischen Nothwendigkeit (des Vortheils und Vernunftgebotts) bürgerlicher Verfassungen sich in Gesellschaften vereinigt, und darüber einen förmlichen gesellschaftlichen Vertrag vorläufig geschlossen haben; sondern daß sie nur von gegenwärtigen Bedürfnissen angetrieben sich in eine Verbindung von weniger Bestimmtheit zu dem Endzwecke der Herrschaft des Rechts gesetzt haben, woraus aber nach den Gesetzen der Causalität, der Continuität und Perfektibilität nach und nach verschiedene Formen und bestimmtere Artikulationen bürgerlicher Verfassungen hervorgegangen sind.

Diese Sache mag unter verschiedenen Umständen auf folgende Arten vor sich gegangen seyn. Anfangs mögen die Häupter mehr oder weniger zahlreicher Familien sich verbunden haben, um sich gegen Gefahren, und Angriffe in Sicherheits- und Vertheidigungsstand zu setzen; dieß war eine Sicherheitsgesellschaft ohne Obergewalt, Anarchie. Die thätigsten, mächtigsten Häupter mögen bald mehr Ansehen erhalten haben, indem sie sich bey der Vertheidigung, oder Beylegung der Streitigkeiten durch Klugheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit auszeichneten; dadurch entstand gleichsam ein Senat, denn die Menschen lassen sich gern von denen regieren, von welchen sie Gutes

tes erwarten. Darin mag nach und nach ein Glied ein vorzügliches Ansehen gewonnen, oder sich gar zum Alleinherrscher aufgeworfen haben; noch öfter mag ein kühner unternehmender Mann, oder ein Fremdling durch Drohungen oder Verheißungen, über Horden einige Herrschaft erworben, oder dazu ihre Einfalt, ihren Aberglauben benützt, und ihnen als vorgegebener Abkömmling oder Bevollmächtigten der Götter, es sey aus eigennützigen oder wohlthätigen Absichten, Gesetze gegeben haben.

II.

Entstehung der Staaten moralischpraktisch betrachtet, oder rechtliche Befestigung der verschiedentlich entstandenen Staaten.

Aber bürgerliche Societäten, und die Obergewalt in denselben mögen durch Natur oder Gewalt entstanden seyn, so konnten sie doch nur durch nachherige ausdrückliche oder geheime Einwilligung der Untergebenen, und folglich nur durch einen ausdrücklichen oder geheimen Vertrag (*pactum sociale*) rechtliche Festigkeit und Gültigkeit erhalten. Durch diesen wurde die Uebermacht in Obergewalt, und die Unterjochung in freywillige Subjection verwandelt.

I.)

Beschaffenheit und Momente des bürgerlichen Vertrags.

Eine Anzahl freyer Menschen oder Familien verband sich, um mit vereinigten Kräften ein gewisses gemeinschaftliches Beste, welches sie sich entweder klar vorstellten, oder es nur dunkel fühlten, zu erreichen; dieß weil es durch Einwilligung geschah, war der Vereinigungsvertrag (*pactum unionis*). Das gemeinschaftliche Beste war der Endzweck der Societät, er mußte ein Gut seyn, welches alle Bürger wollten und wollen sollten, er konnte also kein anderes Gut seyn, als die Sicherstellung der Urrechte sich zu erhalten, und seinen innern und äußern Zustand zu verbessern.

Zur Erreichung dieses Zwecks mußte mit Einwilligung aller Glieder die Einführung einer obersten Gewalt, und der allgemeinen Unterwerfung unter dieselbe bestimmt werden, dieses war der Einrichtungsvertrag (*pactum ordinationis*). Auch mußte das Subjekt der höchsten Gewalt, und vielleicht einige Bestimmungen, wie sie ausgeübt werden, oder übergehen soll, festgesetzt werden (*pactum subjectionis, lex fundamentalis*), wobey der erwählte Oberherr seine Obergewalt bloß zur Erreichung des abgezweckten Besten anzuwenden, die Untergebenen aber vollkommenen Gehorsam versprachen.

II.)

II.)

Nächste Folgen aus dem Bisherigen.

I.)

Menschen sind verpflichtet Glieder eines Staates zu seyn.

Dieser Stand, nämlich des Bürgers, ist das einzige Mittel für Menschen ihr Daseyn am meisten zu sichern, und ihrer Ausbildung den größten Spielraum zu geben. Im Staate herrscht das Recht, und es wird eine rechtliche Freyheit ausgeübt unter dem Schutze einer zwingenden Gewalt; ausser dem Staate herrscht die sinnliche Willkühr, die Eigenmacht eines jeden, und es wird nur Ungebundenheit affektirt, wobey der Starke der Unterjocher, und der Schwache der Unterjochte ist. Bürger aber und Untergebener seyn heißt kein Unterjochter, kein Sklave seyn, man genießt als solcher mehr Sicherheit der Urrechte, man genießt als solcher wahre Freyheit, weil man alles thun darf, was man vernünftig wollen kann. Das Gegentheil ist nicht Freyheit, ist Eicenz, ist Ungebundenheit.

2.)

Ist die Majestät vom Volke, oder von Gott?

Weil keine Staatsgewalt anders rechtlich entstehen kann, als durch freye Einwilligung des Volks,
denn

denn die Unterjochung erzeugt allernächst kein Recht zu befehlen, und keine Schuldigkeit zu gehorchen: so besteht die oberste Gewalt im Staate allernächst durch den Willen des Volks, sie ist proxime a populo; dieses will, daß das Recht, und nicht die Eigenmacht herrsche, daß also das Recht durch eine höchste zwingende Macht gehandhabt werde. Weil aber das Volk das Daseyn des bürgerlichen Standes, folglich das Daseyn der obersten Gewalt wollen, und ihren Anordnungen gehorchen soll, denn es ist dieses Pflicht aller Individuen, die das Volk ausmachen, welche ihnen von Gott als moralischen Gesetzgeber und Regierer der Welt auferlegt ist, und weil erst durch Erfüllung dieser ihrer Pflicht, der Staat, und die Majestät entstehen und bestehen, so muß man auch sagen, daß die Majestät im Grunde von Gott herkommt. Folglich ist das: Von Gottes Gnaden König u. s. f. keine bloße Kanzleyphrasis, wie Einige wähen,

3.)

Die oberste Gewalt im Staate muß der Verschiedenheit und Getrenntheit ihr Funktionen ungeachtet dem Principe und Subjekte nach nur eine seyn.

Zum Daseyn und zur Fortdauer eines Staats wird das Daseyn und die Fortdauer einer Macht erfordert, welche die Kräfte und das Eigenthum der

darin befindliche Menschen und Stände vereinigt zu halten, und zu dem Endzwecke des Staats zu gebrauchen im Stande ist. Diese Macht muß also, um den verschiedenen Gliedern Regeln und Richtung zu geben, und diese zu handhaben, im strengsten Verstande nur eine seyn, so wie der Zweck des Staats, und das Verhältniß der Uebereinstimmung der Mittel zu demselben nur eines ist; sie muß also, um im genauesten Sinne nur eine zu seyn, auch ihrem Principe und Subjekte nach nur eine seyn, damit sie in ihren Funktionen ganz harmonisch seyn könne, und müsse.

Zwar müssen die Hauptfunktionen der obersten Macht das Vorschreiben, das Rechtsprechen, das Vollstrecken getrennt, von getrennten Collegien ausgeübt werden, weil jede ihren eigenthümlichen nächsten Zweck hat; allein soll dessen ungeachtet diese Ausübung, sollen die Funktionen der Legislation, Administration, und Jurisdiktion harmonisch seyn, so müssen sie im Rahmen und in Kraft eines und desselben Subjekts geschehen, so wie ungeachtet der Verschiedenheit der Funktionen des Denkens doch ihr Princip, die Denkkraft, und ihr Subjekt, die Seele, nur eines und dasselbe ist. Das Daseyn derselben muß jeder Mensch, von der Tugend und des Rechtswegen, wollen, niemand darf an der Rechtlichkeit ihres Daseyns, wo sie bereits vorhanden ist, zweifeln um sie etwa für bloße Umfassung anzusehen und zu erklären. Durch Theilnehmung an ihren Früchten, es sey, daß man im

Staag-

Staate geböhren worden, oder sich freywillig in denselben begeben hat, billigt man sie; sie ist in Ansehung ihrer Untergebenen, und jeder Gewalt hienieden unausweichlich, unverantwortlich und unwiderstehlich.

Des natürlichen Staatsrechtes

zweytes Hauptstück,

Physiologie des Staatskörpers.

Erster Abschnitt.

Von den Grundfunktionen in den Staatskörpern.

Jeder Staatskörper besteht im Grunde aus einem Staats-Oberhaupte, Oberherrn, und den Organen seiner Gewalt, und aus den unmittel- und mittelbaren Staatsgliedern, d. i. den Staatsbürgern und Staatsgenossen als den Untergebenen. Darum giebt es im Grunde auch nur zweyerley Grundfunktionen in den Staatskörpern, nämlich die Funktionen der obersten Gewalt und ihrer Organe, und die Funktionen der Subjektion oder der Untergebenen.

Erste Abtheilung.

Von den Grundfunktionen der obersten Gewalt oder des Staatsoberhauptes.

Die oberste Gewalt im Staate bezeichnet man gewöhnlich mit dem Worte Souverainität; aber dieses Wort wird auch gebraucht zur Bezeichnung der Unabhängigkeit des Staats selbst von andern Staaten, die immer von ihren Oberherrn und deren Bevollmächtigten repräsentirt werden. Die Destination der obersten Gewalt ist, daß sie den Endzweck des Staats realisire; ihr Subjekt muß also das Recht und die Macht dazu haben. Daraus erhellet der Erkenntnißgrund, und die Wurzel aller Majestäts-Funktionen, Rechte und Hohheiten.

Der Endzweck des Staats kann nur durch eine Macht realisirt werden, die sich durch drey Haupt-Hochheiten und Funktionen nämlich die gesetzgebende, die exekutive, und die aufsehende und beurtheilende äußere, in welchen man mehrere bestimmtere Gewalten und Hochheiten unterscheidet. Nach jenen drey Haupt-Funktionen und Hochheiten erhält das Staatsoberhaupt drey Benennungen: nämlich des Herrschers oder Gesetzgebers (*imperans, imperium*), des Regenten (*rector, regimen civitatis*), und des obersten Richters.

Jene drey Haupt-Funktionen und Hochheiten

mit

mit ihren Zweigen sind nichts anderes, als eben so viele Verhältnisse der obersten Gewalt zu dem Endzwecke des Staats, sie sind wesentlich von einander unterschieden und leiden keine Verwechslung. Sie müssen zwar getrennt (durch verschiedene Collegien und Personen) ausgeübt werden; dessen ungeachtet kann die Person des Gesetzgebers, des Regenten und des obersten Richters eben so wenig, als das Subjekt des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft, und ihrer Funktionen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse verschieden und getrennt seyn.

I.

Gesetzgebende Gewalt.

I.)

Begriff von dieser Gewalt.

Die gesetzgebende, verfligende, anordnende Gewalt ist das Recht die Handlungen der Unterthanen allgemeinen Regeln zum Behufe der Staatszwecke zu unterordnen, so daß nach denselben gewisse Gattungen von Handlungen überhaupt geböthen, oder verböthen, oder erlaubt seyn sollen. Gesetze sind gleichsam die Nerven des Staatskörpers, und dasjenige, wodurch bey den Staatsgliedern, welche Menschen von der verschiedensten Sinnes-Gemüths- und Denkart, und

von den absteigendsten Glückszuständen sind, die staatszweckmäßige Einörmigkeit des Verhaltens abgeändert wird.

Die Gesetze, die der Gesetzgeber im Staate giebt, sind Rechtsgesetze, oder solche, die mit den Rechtsgesetzen durchaus übereinstimmen; sie müssen also materialiter natürliche Gesetze seyn, sie dürfen nie ganz, sondern nur zum Theil willkürliche Gesetze seyn. Das *Car tel est notre plaisir* ist fürchterlich, allein es ist nur eine Rangley-Formel; aber das berühmte: *Nulle loi præexiste á la volonté du peuple, oder du législateur*, ist empörend. Die Ausübung des Gesetzgebungsrechtes setzt also Kenntniß des Naturrechts, der menschlichen Natur, hauptsächlich des menschlichen Herzens, und der Moral voraus, damit die Gesetze mit diesen nicht streiten.

II.)

Ihre Aeste und Zweige.

Die gesetzgebende Gewalt im Staate giebt folgende Gattungen und Arten der Gesetze:

1.) Justizgesetze. Diese sind a.) Civilgesetze, die das Mein und Dein betreffen (Privatrecht, Proceßordnung), b.) Criminalgesetze, welche die Criminalverbrechen bestimmen, und Strafen auf sie verhängen (Criminalrecht, Criminalordnung).

2.) Politische Gesetze. Diese sind mehrerley;
 sie

ſie betreffen a.) die innerliche Sicherheit, die Gemächlichkeit, Anſtändigkeit, und heißen Polizeygeſetze, b.) das Schul = Erziehungs = und Sittenweſen, c.) das Kirchenweſen, den äußerlichen Gottesdienſt.

III.)

Ihr Umfang:

Das Recht der Geſetzgebung begreift in ſich:

1.) Das Recht alle Arten der Geſetze im Gegenſatz der Fundamentalgeſetze zu geben, oder ſie einzuführen, ſie ihrem Zwecke, der Natur des menſchlichen Willens und dem Charakter des Volks, gemäß zu ſanctioniren, d. i. mit Verheißungen und Drohungen zu verſehen, damit ſie wirksam werden.

2.) Das Recht ſeine Geſetze, die man unrecht verſteht und deutet, auszulegen, zu erklären, ſie abzuändern, abzuschaffen, davon mehrere oder einzelne Fälle ohne Nachtheil des allgemeinen Beſten auszunehmen, d. i. Privilegien, die real- oder personal-Privilegien ſind, und Dispensationen zu ertheilen.

Die Geſetze können nur durch öffentliche Bekanntmachung, und nur in Hinſicht auf künftige Fälle, nicht in Rückſicht auf das, was vor dem Geſetze geſchehen iſt, Effect haben; ſie verbinden alle in gleicher Lage, und im Gewiſſen. Die Geſetzgebung muß in jeder Art von allgemein gültigen Principien ausgehen; nur

auf diese Weise verhütet man die Vervielfältigung der Gesetze und ihrer Erläuterungen, macht sie ganz harmonisch, verständlich, allgemeingültig und billigungswürdig.

II.

Vollziehende Gewalt und ihre Zweige.

Die exekutive Gewalt ist der Inbegriff der Rechte, Anstalten zu treffen, wodurch das Angeordnete, durch Gesetze bestimmte, und alles zu den Zwecken des Staats unmittelbar oder mittelbar Erforderliche bewirkt und gehandhabt werde. Die Hauptzweige dieser Gewalt sind:

I.)

Das Recht der Aemter und Würden.

Zu der exekutiven Gewalt gehört erstlich das Recht öffentliche Aemter, Collegien (Stellen), Commissionen zu errichten, also Gesetzgebungs-Justiz-Polizey-Schul-Kriegs-Finanz-Aemter, Collegien und Commissionen niederzusetzen und zu besetzen. Der Regent ist nicht im Stande alle Angelegenheiten und Geschäfte der Regierung unmittelbar zu besorgen; er hat dazu allerley untergeordnete Befehlshaber, Räthe, Richter, Geschäftsmänner nöthig. Er hat also das Recht jene Geschäfte der Regierung nach der Verschiedenheit der

Gegenstände und deren Verhältnisses zu einander abzu-
theilen, Stellen, Aemter, Commissionen zu errichten,
einander bey- oder unterzuordnen, mit tauglichen Sub-
jekten zu besetzen, zu instruiren. Ein Amt ist eine mit
Besoldung verknüpfte Geschäftsführung, wenn die
Person, die sie bekleidet, nicht irgend einen Mitbürger,
oder einer Gesellschaft im Staate, sondern dem Staa-
te und dem Oberbefehlshaber selbst als Organ seiner
Funktionen dient. Darum muß jeder Beamte dem ihm
übertragenen Amte völlig gewachsen seyn, welches nur
dadurch geschehen kann, daß er sich eine hinlängliche
Zeit hindurch dazu vorbereitet, und das dazu Erfor-
derliche erlernt, wodurch er anderes, was ihn hätte
nähren können, versäumt. Der oberste Befehlshaber
darf also die Aemter nicht nach bloßer Willkühr beset-
zen oder nehmen, er soll überall die Würdigsten vor-
ziehen, die Verdienten befördern und auf lebenslängli-
che Versorgung rechnen lassen.

Der Regent darf die Leitung der Regierungsges-
chäfte nicht ganz seinen Beamten überlassen, sie sind
Organe der Funktionen seiner Gewalt also von ihm
abhängig, ihm verantwortlich. Die Beamten dürfen
allen zu ihren Geschäften erforderlichen Gehorsam von
ihren Mitunterthanen fordern; aber nie dürfen sie ver-
muthen, daß der Regent etwas Widerrechtliches, et-
was Zweckwidriges wolle, also seine Gesetze nie so
deuten, ihren Vorschlägen nie eine solche Tendenz ge-
ben. Alle Staatsämter führen also eine verhältniß-

mäßige Würde mit sich, weil sie die damit bekleiden in Verhältniß gegen Unterbeamte und andere Mitbürger in den Stand eines Obern setzen. Bloße Würden aber sind Standeserhebungen, Titel ohne Sold, also Rangerhebungen, die bloß auf Ehre, auf Meinung gegründet werden. Daß das Staatsoberhaupt vorzügliche Verdienste um das gemeine Beste belohnen, und wenn in der Meinung des Volks bloße Standeserhebungen ohne Gehalt als Merkmal des Verdienstes von Bedeutung sind, durch solche Rangerhöhungen belohnen und den ertheilten Rang sogar, um durch das fortdaurende Andenken auch die Nachkommen zu ermuntern, erblich machen dürfe, kann nicht für ungerecht und staatszweckwidrig angesehen werden. Der bloße Rang, wenn er dem Staat nichts kostet, vielleicht gar einträgt, weil er auf der bloßen Meinung beruht, wenn er auch erblich ist, ist wenn ihm das Princip des eigenen Verdienstes bey den Nachkommen fehlt, ohne allen bedenklichen Effekt. Daraus läßt sich bestimmen ob eigentliche Aemter erblich seyn, oder bestimmten Ständen ausschließlich angehören dürfen.

II.)

Rechte in Ansehung der Staatsgüter.

Zu den gesammten Gütern des Staats gehören,
 I.) das bestimmte Land- und Wasser-Gebiet, das Territorium des Staats mit den leeren und wüsten

Plätzen, und allen darauf und darin befindlichen Sachen. In Ansehung des Staatsgebieths ist der Beherrscher Landes Herr (dominus territorii), und darf die Einwanderung und Ansiedelung der Fremden begünstigen und veranstalten. 2.) Die im Staatsterritorium liegenden Güter der Privateigenthümer, deren Eigenthum entweder Einzelnen oder Mehrern gemeinschaftlich angehört. In Ansehung dieser Güter sichert der Oberherr jedem den Besitz, Erwerb und Gebrauch nach Rechtsgesetzen, er wird durch keine Dispositionen der Eigenthümer gebunden, wodurch ein ganz unauslöschliches Recht auf gewisse Güter gegründet, und eine von dem Staate ganz unabänderliche Bestimmung zugebracht würde. Alle Stiftungen wenn sie den Rechtsbegriffen gemäß seyn sollen, beruhen auf der nothwendigen Bedingung: So lange sie mit dem Staatswohle bestehen können, weßwegen sie zu dessen Gunsten von dem Regenten abgeändert werden können; er hat das Recht Kirchengüter zu säcularisiren, Amortisationsgesetze u. d. gl. zu geben. 3.) Die Kräfte, Talente, Geschicklichkeiten, Kunstwerke der Bürger und die Rechte, die sich auf jene beziehen. In Ansehung der Geisteswerke der Unterthanen kommt dem Regenten das Recht zu, ein Censursreglement vorzuschreiben, und eine Censur nieder zu setzen.

Die der Würde des Regenten angemessene Unterhaltung desselben und seines Hofes, seiner Beamten, seines Kriegsheeres und andere nöthige Anstalten for-

dem Aufwand und Kosten. Dieser Aufwand muß aus dem öffentlichen Vermögen des Staats, wohin auch die Regalien gehören, bestritten werden; darin besteht die Cammeralgewalt. Reicht dieses Vermögen zu jenen und andern ausgemachten Staatszwecken nicht zu, so darf das Abgängige in ordentlichen und außerordentlichen Steuern aus dem Privatvermögen der Unterthanen behoben werden; dieses heißt das Besteuerungsrecht. Das Privateigenthum der Bürger gehört zu dem Staatsgebict, und ist dem Staatszwecke untergeordnet; darum hat der Regent das Recht zu bestimmen, wie viel von den Privatgütern, und unter welchen Bedingungen es von dem Staatsvermögen getrennt, und außer Land gebracht und veräußert werden dürfe. Der Regent hat das Recht die zweckmäßigste Behebung, Verschaffung, Verwaltung und Verwendung der Staatseinkünfte und Gelder anzuordnen; dieses Recht heißt die Finanzgewalt.

III.)

Bewaffnungsrecht. Außere Hohheiten.

Die höchste Gewalt soll die äußerliche und innerliche Sicherheit und Ruhe gegen Feinde und Stöhrer, und überhaupt alle innerliche und äußerliche rechtliche Verhältnisse handhaben; dazu sind mannigfaltige Anstalten und Unternehmungen nothwendig und folglich rechtlich.

Zum

Zum Behufe der äußern Sicherheit, und zur Handhabung der rechtlichen Verhältnisse gegen andere Staaten, hat der Regent das Recht eine bewaffnete Macht zu halten, Soldaten auszuheben, Festungen anzulegen, Flotten auszurüsten, Magazine zu machen, Cordone zu ziehen, das Volk zum Widerstand gegen den anrückenden Feind aufzubiethen; er hat das Recht des Kriegs, Friedens, der Verträge mit andern Staaten, das Recht sich bey ihnen repräsentiren, und die Angelegenheiten seines Staats bey ihnen besorgen zu lassen. Zum Behufe der innern Ruhe Ordnung und Sicherheit hat der Regent das Recht die Militärgewalt zu verwenden, und eine Polizeygewalt zu organisiren, und dazu also allerley Anstalten nach der Beschaffenheit der Umstände zu treffen.

Alle diese Rechte lassen sich von der vollziehenden Gewalt nicht trennen, ihr Umfang, und die Beschaffenheit und äußerste Grenze der Anstalten und Zwangsmittel, zu denen sie berechtigen, muß der Staatszweck nach der Forderung der ordentlichen und außerordentlichen Umstände bestimmen.

III.

Auffehende und beurtheilende Gewalt.

Um zu wissen, ob alles zur Leitung und Ausübung Angeordnete und Veranstaltete zweckmäßig vor sich gehe, um den vielfältigen oft nahmenlosen Gefahren

ren und Beeinträchtigungen im Staate vorzubeugen, muß der obersten Gewalt auch das Recht der Aufsicht und Beurtheilung über alles im Staate vorsichgehende, und über das Verhalten der Untertanen und Beamten zu kommen.

Dieses Recht umfaßt hauptsächlich die Justiz- und Polizeigewalt; seine Ausübung fordert die größte Behutsamkeit, und hinlänglich unterrichtete und sehr gewissenhafte Beamte, damit es nicht zum Nachtheil der Unbescholtenheit, der bürgerlichen Freyheit, und der Rechte und der Güter der Unterthanen ausgeübt werde.

I.)

Justizgewalt.

Die Justizgewalt befaßt zwey Hohheiten, nämlich die Civil- und die Criminal-Justizhohheit, folglich bestimmt sie auch zweyerley Gesetzgebungen, Gerichtbarkeiten, Gerichtsstellen, deren Instruktionen, Gesetzbücher und Gerichtsordnungen nämlich für die Privatrechte, und für die Criminalverbrechen und deren Bestrafung.

Das Recht der obersten Gewalt gewisse Verbrechen mit dem Tode zu bestrafen, wird noch immer bezweifelt, aber auch von seinen neuesten Vertheidigern unzulänglich bewiesen. Kant glaubt es als ein bloßes Vergeltungsrecht, (jus talionis) ansehen zu müssen;

Todesstrafe und jede Strafe wäre also Rache (vindicata). Weil sich Verbrechen bestimmen lassen, bey welchen nur Todesstrafe abhaltend, abschreckend und sicherend ist; so ist die Rechtmäßigkeit einer so bedingten Todesstrafe ausser Zweifel.

Die Unzulässigkeit der Tortur, um das Geständniß nicht der Mitschuldigen, sondern der begangenen Verbrechen zu erpressen, ist weniger zweifelhaft. Sie war im Grunde nichts anderes als ein schauderhaftes Experiment, ob der Beschuldigte starke oder schwache Nerven habe, und also im Stande sey im ersten Falle das wirklich begangene Verbrechen zu leugnen, und im zweyten Falle sich auch zu dem nicht begangenen zu bekennen. Das Bekenntniß auf der Folterbank wird nicht vom Bewußtseyn des Verbrechens, und von der Pflicht es zu bekennen, sondern von dem Schmerzen abgedrungen; die unwiderstehliche Begierde sich von dem Schmerzen zu befreien, dringt dem Schwachnervigen die falsche Anklage seiner selbst ab, und die Furcht vor der auf das begangene Verbrechen gesetzten Strafe macht bey starknervigten Verbrechern, daß sie die Folter als ein kleineres Uebel ausstehen. Io te vedo &c.

Polizengewalt.

Die Polizengewalt hat hauptsächlich die Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit der Bürger, sie hat die Entfernung der mancherley Hindernisse, und die Beförderung der mancherley Mittel dieser und anderer Staatszwecke zu ihrem Augenmerke; ihre Zweige sind die Polizen-Gesetzgebung, Verwaltung, Aufsicht und Gerichtsbarkeit.

In Hinsicht auf die Erhaltung und Vermehrung der persönlichen Vollkommenheit der Bürger sorgt sie durch zweckmäßige Anstalten für die Bevölkerung, für das Leben, die Gesundheit und Unverletztheit, für die Kultur und Industrie in Wissenschaften und Künsten, für die Anständigkeit im Betragen.

In Hinsicht auf den Wohlstand der Bürger sorgt sie durch zweckmäßige Anstalten für die Herbeyschaffung hinlänglicher Gegenstände der Industrie, also für die Aufnahme und Erleichterung der Fabriken, für die Beförderung des Handels, für die bequemere und schnellere Communication der Produkte, u. s. w.

Zweite Abtheilung.

Von den Grundfunktionen der Staatsglieder oder
des Volks.

I.

Wer ist im Staate eigentlicher Staatsbürger?

I.)

Man kann Untergebener, Staatsgenosß in einem
Staate seyn, ohne noch Staatsbürger darin
zu seyn.

Nicht jeder, der auf dem Gebiete eines Staats
lebt, und dessen Schutz genießt, ist darum schon Staats-
bürger desselben; aber Untergebener ist er doch, es
sey ein immerwährender, oder nur zeitlicher, wenn er
entweder als Sohn oder Knecht, Diener zu einer Fa-
milie im Staate gehört, oder als ein Fremdling als
ein Durchreisender, als ein Emigrirter, also als Gast,
zu demselben sich aller Störung der Sicherheit zu ent-
halten schuldig ist, und als Störer derselben sich ver-
antwortlich macht.

Alle die unter den Befehlen, unter der Macht
eines Familienhauptes stehen, sind gewiß Unterthanen;
weßwegen sie von der obersten Gewalt im Staate
zu Kriegs- und andern Diensten verwendet werden kön-
nen, insofern der Staatszweck es fordert, und sie keine
Frem-

Fremde sind. Daß die oberste Gewalt in ordentlichen Fällen kein Recht hat, das Reisen den Fremden und Seinigen zu verwehren, erhellet aus dem Weltbürgerrechte; ausserdem ist sie berechtigt die Seinigen einzuberufen, und die Emigrirten und Fremden zu entfernen.

Die Fremden sind schuldig in dem Staate, wo sie sich aufhalten, alles Widerrechtlichen sich zu enthalten, insbesondere aber unterliegen sie, 1.) allen Gesetzen, die die oberste Gewalt auf sie ausgedehnt hat, 2.) sie machen sich durch ihre Verträge mit den Bürgern gegen diese verbindlich, und sind 3.) auch schuldig die Lasten zu tragen, die auf den Genuß der öffentlichen Sachen gesetzt sind.

II.)

Wesen, Bedingungen und Attribute der Staatsbürgererschaft.

Die unmittelbare Theilnehmung an dem sich immer erneuernden Staatsverein macht zum Staatsbürger. An dem Staatsverein aber nahmen ursprünglich, und nehmen also auch in der Folge unmittelbar nur Personen des männlichen Geschlechts, die sui juris sind, Theil; also sind Dienstleute, Kinder, Weiber bloß als solche betrachtet, keine natürliche Staatsbürger, dessen ungeachtet sind sie aber natürliche Un-

ter=

tergebene. Die Bedingungen der Staatsbürgerschaft sind, 1.) physische Mündigkeit nämlich, daß man gewisse Jahre erreicht hat, 2.) juridische Selbstständigkeit (*esse sui juris*), daß man sein eigener Herr ist. Land- und Gelbeigenthum ist also keine natürliche Bedingung der Staatsbürgerschaft; ohne dieses kann man vermittels seiner Geschicklichkeiten und Tugenden dem Staate mehrere und bessere Dienste leisten, als es die bloßen Besitzer desselben thun.

Die Attribute der Staatsbürgerschaft sind Freyheit und Gleichheit der Staatsglieder gegen einander. Niemand darf einem Staatsbürger auffer der obersten Gewalt, und in deren Rahmen als deren Vertreter, etwas vorschreiben, er ist aufferdem sein eigener Herr. Die Staatsbürger sind aber nicht nur wegen ihrer Unabhängigkeit von beliebigen Zwecken und von der willkührlichen Behandlung ihres gleichen, sondern auch in dem Sinne frey und gleich, daß sie indem sie den Forderungen der obersten Gewalt gehorchen, nur solchen Gesetzen Folge leisten, die auch von ihrer eigenen Vernunft ihrem freyen Willen gegeben werden, und von welchen ihre eigene vernünftige Willkühr wollen soll, daß sie Gesetze der Gesellschaft seyen.

Von den allgemeinen Pflichten und Rechten der
Untergebenen im Staate.

I.)

Darstellung dieser Pflichten und Rechte nach
ihren allgemeinen Erkenntnißgründen.

Dem Zwecke des Staats, daß das Recht herrsche, und dadurch Kultur und Wohlfahrt möglich gemacht werde, und dem Zwecke der obersten Gewalt, daß das Recht gehandhabt, und jene Absichten befördert werden, entsprechen Pflichten und Rechte der Untergebenen.

Sowohl die Glieder als auch die übrigen Theile des Staats sind sowohl zu Unterlassungen, als auch zu Leistungen in Ansehung der obersten Gewalt verpflichtet und berechtigt. Diese Pflichten und Rechte sind allgemeine und besondere; die erstern fließen aus dem Wesen der Unterthänigkeit und des allgemeinen Besten; die letztern fließen aus der Natur der bestimmtern Lebensarten und Aemter. Der Erkenntnißgrund der erstern ist: Richte deine Handlungen ein, und mäßige deine Forderungen den Funktionen und Zwecken der obersten Gewalt gemäß; der Grundsatz der letztern ist: Wähle keine Lebensart, suche kein Amt, zu welchen dir vorzügliche Tauglichkeit mangelt, die rechtliche Lebens-

art aber die du ergriffen, und das Amt, welches du bekleidest, führe rechtlich, gewissenhaft, gemeinnützlich.

Alle Pflichten der Untergebenen sind enthalten, 1.) in dem bürgerlichen Gehorsam, d. i. in der Verbindlichkeit und Bereitwilligkeit sich nach den Verfügungen der obersten Gewalt leiten und verwenden zu lassen, und 2.) in der bürgerlichen Treue, welche sich nicht nur durch vorsichtige Abwendung des Schadens, sondern auch durch eifrige Beförderung des Wohlstandes im Staate beweiset. Das feyerliche Versprechen die Unterthanspflichten zu beobachten, Gehorsam und Treue dem Oberherrn zu beweisen, welches Huldigung heißt, ist nicht Grund sondern nur Bestätigung, feyerliche Einschärfung derselben. Alle Rechte der Untergebenen sind darin enthalten, daß sie zu nichts andern verpflichtet und verwendet werden, als zu demjenigen, was die Erreichung der Staatszwecke unmittel- oder mittelbar erfordert wird.

II.)

Darstellung derselben nach den drey Funktionen der obersten Gewalt.

Die Pflichten und Rechte der Untergebenen können am vollständigsten nach den drey Hauptmomenten der obersten Gewalt dargestellt werden, deren Funktionen sie nicht nur nicht zu hindern, sondern vielmehr zu befördern schuldig sind.

1.)

Pflichten und Rechte der Untergebenen in Aufsehung der Gesetzgebung.

Die Unterthanen sind verpflichtet, alle Anordnungen des Regenten und seiner Vertreter nicht nur aus Furcht der Strafe, sondern im Gewissen, und aus Ehrfurcht für die Gesetzgebung, als eine göttliche Anstalt, zu befolgen; und sie sind berechtigt von dem Regenten und seinen Vertretern hinlängliche und deutliche, aus reinen Rechtsprincipien abgeleitete Gesetze zu erwarten, damit nicht Willkür, Vorurtheile und Privatabsichten, sondern Gesetze herrschen, und nicht Zufall, sondern Weisheit das allgemeine Beste wirke.

2.)

Pflichten und Rechte der Untergebenen in Aufsehung der obrichterlichen Gewalt.

Die Unterthanen sind verpflichtet, sich alles eigenmächtigen Zwangs, aller Selbsthilfe gegen Mitunterthanen zu enthalten, und alles zu vermeiden, wodurch die Funktionen der richterlichen Gewalt gehindert oder vereitelt werden; aber sie dürfen auch verlangen, daß sie bey ihren Menschen- und erworbenen Rechten geschützt werden, daß ihnen gegen Verletzungen beygestanden und Recht verschafft, daß strenge und nach dem Buchstaben des Gesetzes gerichtet, daß ihre Will-

kühr

klhr in Dingen, die mit den Staatszwecken nicht streiten, nicht eingeschränkt werde.

3.)

Pflichten und Rechte der Unterthanen in Ansehung der vollziehenden Gewalt.

Die Unterthanen sind nicht nur verpflichtet alles zu unterlassen, wodurch die Funktionen dieser vielzweckigen Gewalt gehindert oder vereitelt werden, sondern auch die bestimmten Beyträge zu den Bedürfnissen des Staats gewissenhaft zu entrichten, alle Leistungen willig zu gewähren, welche die Staatszwecke nothwendig machen; aber sie sind auch berechtigt zu erwarten, daß die Aemter gewissenhaft besetzt, und die Beamten und Vertreter der obersten Gewalt in den Schranken ihrer Pflichten gehalten werden, sie sind berechtigt ihre Beschwerden bescheiden und ehrerbietig vorzutragen, den Regenten auf die Mängel der Einrichtungen und auf die Fehler der Verwaltung ehrfurchtsvoll aufmerksam zu machen, damit er jene durch Reform: verbessere, und diesen durch Ahndung steure. Aber in keinem Fall sind sie berechtigt sich gegen den Regenten und die Obrigkeit aufzulehnen.

Zweyter Abschnitt.

Von den Grundunterschieden unter den Staatskörpern.

Ungeachtet die oberste Gewalt mit ihren Functionen zu allen Staatskörpern wesentlich gehört, so kann es doch dabey unbeschadet der Rechtlichkeit derselben wichtige Unterschiede geben, theils in Ansehung der Art und Weise, wie sie rechtlich im Staate vorhanden seyn, theils wie in demselben rechtlich ausgeübt werden soll. Die Bestimmung dieser zwey Stücke geschieht rechtlich durch den Verfassungs- und Unterwerfungs-Vertrag, macht die Constitution des Staats aus, und heißt in Ansehung des erstern Staatsform, und in Ansehung des letztern Regierungsform. Die hieher gehörigen allgemeinsten Unterschiede unter den Staaten machen deren Grundunterschiede aus, und sind also theils Unterschiede der Staatsform, theils Unterschiede der Regierungsform.

Erste Abtheilung.

Von den rechtlichen Staatsformen.

Die Staats-Verfassung oder Form (*forma imperii*), ist die Bestimmtheit des Vorhandenseyns der obersten Gewalt in einem Staate; diese Bestimmtheit beruht auf der Bestimmtheit ihres Subjekts. Diesem zufolge ist die Staatsform entweder monocratisch,
oder

oder aristocratisch, oder democratisch, und zwar entweder rein oder vermischt, die nicht immer Verfälschung einer reinen Staatsform durch sich später einbringende Mächthaber ist, ungeachtet sie es nach der Aussage der Geschichte oft war.

I.

Monocratische Staatsform.

In der monocratischen (nach einem bewährten Sprachgebrauche monarchischen) Staatsverfassung ist die Herrschergewalt (*imperium*) eine Fürstengewalt, weil sie einem Einzelnen zukommt. Sie ist die einfachste Staatsform, weil sie nur das Verhältniß eines einzelnen Menschen als Beherrscher, zu dem Volke als dem Inbegriffe der Beherrschten enthält. In dieser Verfassung können die Funktionen der obersten Gewalt die Gesetzgebung, Jurisdiktion, und Administration am übereinstimmigsten vor sich gehen, indem sie von dem Beherrscher getrennt durch einander bey- und untergeordnete Collegien (Stellen), und durch auserlesene und verantwortliche Subjekte ruhig und ohne Partheygeist ausgeübt werden. Dadurch, daß der künftige Beherrscher seiner großen Bestimmung gemäß unterrichtet und erzogen wird, und daß man Schmeichler und Heuchler fern von ihm hält, fällt alle vernünftige Besorgniß weg, daß er, weil er alle Gewalt hat, sie mißbrauchen werde.

II.

Aristocratische Staatsform.

In der aristocratischen Verfassung ist die Herrschergewalt eine Adelsgewalt. Diese Staatsform ist schon mehr zusammen gesetzt, und also mehreren Mißbräuchen ausgesetzt. Die Vornehmen sind als Subjekt der Herrschergewalt verbunden, und stellen nur in dieser Verbindung den Souverain dar; und dann stehen sie auch in dem Verhältnisse des Souverains zu Volke. Eine so getrennte Ausübung der dreysachen Gewalt ohne Einmischung und Partheygeist, eine so unpartheyische und harmonische Erziehung der zum Herrscher bestimmten Subjekte ist darin nicht so leicht möglich und dauerhaft.

III.

Democratisehe Staatsform.

In dieser Staatsform kommt die oberste Gewalt dem Inbegriffe aller Staatsbürger zu, und wird entweder von ihnen selbst in Volksversammlungen, oder durch von ihnen allen selbst unmittelbar oder mittelbar gewählte Bevollmächtigte ausgeübt, in welcher letztern Eigenschaft sie repräsentative Demokratie genannt wird. Aus der Natur dieser Staatsform, und aus dem, wie sie sich bisher in der Erfahrung

dar-

dargestellt hat, erhellet, daß sie sich nur für sehr kleine Staaten schickt, und der Perfektibilität menschlicher Einrichtungen am wenigsten günstig ist. Das Unförmliche der wahrhaft demokratischen Staatsform fällt am meisten auf, wenn man bedenkt, daß das Volk den Souverain und den Unterthan machen, daß es über sich selbst beschließen, sich selbst nach seinen Gesetzen richten soll.

Zweyte Abtheilung.

Von den rechtlichen Regierungsformen.

Die Staatsform ist für sich nur Buchstabe, und insofern wenigstens noch nicht böse, widerrechtlich, weil durch sie bloß das Subjekt der obersten Gewalt, und nicht die Art ihres wirklichen Gebrauchs angedeutet wird. Diese wird erst durch die Regierungsform (*forma regiminis*) bestimmt, die der Geist des Staats, und ihrer Natur nach immer entweder gut oder böse, rechtlich oder widerrechtlich ist, mag das Subjekt der obersten Gewalt ein Einzelner, oder die Aristi, oder alle Staatsbürger seyn.

I.

Staatsrechtliche und willkührliche Regierungsart.

Willkührlich, despotisch ist eine Regierungsart, bey was immer für einer Verfassung, wo das Subjekt

jekt der obersten Gewalt nach bloßen pathologischen Belieben, also ohne Grundsätze, ohne Maßgabe nothwendiger Zwecke Gesetze giebt, Anstalten trifft, Richtersprüche macht, und Zwang gebraucht.

Nach dem Staatsrechte der kritischen Philosophie ist eine Regierungsform willkürlich, despotisch, in welcher das Subjekt darum bestimmt wird, oder leicht bestimmt werden kann, nach bloßer pathologischer Willkühr zu beschließen, zu richten und zu verwalten, weil es alle Gewalt im Staate besitzt, und weiß, daß es alle Gewalt unwiderstehlich hat, und es also an einem festen Fundamente und Schranken seine Gewalt nur rechtlich auszuüben gebracht. Darum fordert dieses Staatsrecht am ausdrücklichsten und bestimmtesten zu einer staatsrechtlichen Staatsverfassung und Regierung, welche es eine republikanische nennt, daß darin das Subjekt der obersten Gewalt alles und nur dasjenige zu thun in den Stand gesetzt, und genöthigt sey, was ein Gegenstand des allgemeinen rechtlichen Willens seyn kann, was also jeder Staatsbürger selbst vernünftigt wollen soll. Das Fundament davon sey die Trennung der drey Gewalten, und die Ausübung derselben in einem sogenannten repräsentativen System; es soll nämlich im Rahmen des Volks eine andere Person die gesetzgebende, eine andere die exekutive Gewalt ausüben, das Personale der Gesetzgebung soll nach diesem Staatsrechte möglichst groß, das Personale der exekutiven Gewalt soll möglichst klein

Klein, etwa ein Einzelner, den es den Monarchen nennt, und dieser soll dem souverainen Gesetzgebungskörper verantwortlich seyn. Die Idee und das Fundament des repräsentativen Systems in diesem Sinne beruht auf falschen und grundlosen Voraussetzungen.

I.) Daß sich dem Vereinigungsvertrag zufolge die oberste, die gesammte Gewalt in dem vereinigten Volke befinde, daß dieses das ideale Subjekt (??) derselben sey. Dieses ist falsch; durch den bloßen Vereinigungsvertrag ist der bloße Stoff zu einem politischen Körper da, ohne noch organisirt zu seyn, d. i. aus dem Haupte und den Gliedern zu bestehen. Es ist also noch keine oberste Gewalt vorhanden; denn wäre diese da, so müßte auch ihr Correlat die Subjektion da seyn, welches sich also in demselben vereinigten aber noch unorganisirten Volke befinden müßte; es widerspricht sich aber, daß dasselbe Subjekt (Volk), Souverain und Unterthan sey. Die oberste Gewalt wird durch den Verfassungs- und Unterwerfungs-Vertrag erzeugt. Wir sollen und wollen Sicherheit haben, uns also zu ihrer Realisirung vereinigen, wir sollen und wollen, daß das Recht unter uns mechanisch herrsche, wir sollen und wollen also, daß eine höchste zwingende Gewalt unter uns eingeführt werde und bestehe, diese Gewalt soll dem Subjekte A oder B oder C gehören, (nicht überlassen, bloß anvertraut

traut werden), welches sie also im eigenen Rahmen besitzt und ausübt. Dieß ist der Verzichtsprung der Staaten, und der rechtlichen Souverainität, und der schuldigen Subjektion in denselben.

2.) Daß die höchste Gewalt, ihrem realen Subjekte nach, eine dreysache getrennte für sich bestehende Gewalt seyn könne, und nur durch diese Trennung es möglich und nothwendig gemacht werde, damit jede nur gebraucht und nicht mißbraucht werden könne. Nicht zu gedenken, daß von den bisher gemachten Experimenten noch keines gelungen ist, so ist es gewiß, daß die zur Handhabung der Sicherheit und des Rechts erforderliche Gewalt, wie die Denkkraft, eine ganz untheilbare seyn müsse, die nur nach ihren drey Hauptvermögenheiten unterschieden, und ihren drey Hauptfunktionen nach getrennt, durch verschiedene einander bey- und untergeordnete Organe und Collegien ausgeübt werden kann und soll. Welche Vielfältigkeit und Verwickeltheit der Verhältnisse, und also welche Menge der Anlässe zu Collisionen und Mißbräuchen in einem solchen Systeme! Daß wenn ein Einzelner alle Gewalt hat, kein unwiderstehlicher (physischer oder moralischer?) Grund und Schranke da sey, warum er seine Gewalt nur rechtlich ausübe, ist eine übertriebene Behauptung; ist zweckmäßiger Unterricht und Erziehung, ist Pflicht, Tugend, ist Publicität nicht vermöge ihrer Natur, und auch nach der Geschich-

schichte ein besserer Grund und Schranke gegen den Mißbrauch der Allgewalt, als die Trennung der drey Gewalten in dem repräsentativen Systeme?

II.

Uneingeschränkte und eingeschränkte Regierungsform.

In Ansehung der Regierungsform unterscheiden sich die Staaten auch darin, daß der Beherrscher positiv (nicht bloß natürlich durch den Staatszweck), beschränkt oder unbeschränkt ist. Das Erstere hat statt, wenn in der Verfassung, also durch Fundamentalgesetze bestimmt ist, welche Personen (Bornehme, Gemeine, oder Beyde) und bey der Ausübung welcher Hohheitsrechte (Gesetzgebung, Besteuerungsrecht, Recht des Kriegs) mitwirken sollen. Die Maxime die höchste Gewalt über ihre natürlichen durch den Staatszweck bestimmten, oder gegen die verfassungsmäßige Grenzen zum Schaden des Staats anzuwenden, heißt eigentlich Despotismus. Diejenigen Personen, welchen vermöge der Fundamentalgesetze das Recht zusteht bey der Ausübung gewisser Majestätsrechte mitzuwirken, sind in Ansehung dieser Mitwirkung von dem Regenten unabhängig, ob sie schon in andern Hinsichten seine Untergebenen sind. Man nennt das durch die bestehende Verfassung bestimmte Recht bey der Ausübung der Majestäts-

stätsrechte hauptsächlich der Gesetzgebung und Besteuerung mitzuwirken, die politische Freyheit. Von ihr ist verschieden die bürgerliche, welche in jedem rechtlichen Staate statt haben soll; diese besteht darin, daß 1.) keine andere Gesetze gegeben, und Anstalten getroffen werden, als solche, welche der Staatszweck rechtfertigt, daß 2.) der Bürger alles ungehindert thun darf, was keinem Gesetze, keiner Anstalt dieser Art entgegen ist. Aber man nennt auch politische Freyheit, wenn der Bürger keinen andern Gesetzen gehorcht, als solchen, wozu er seine Einwilligung unmittelbar- oder mittelbar durch Repräsentanten gegeben hat, und bürgerliche Freyheit, wenn der Unterthan keinen andern Gesetzen gehorcht als solchen, wozu er vernünftiger Weise seine Einwilligung hat geben können und sollen. Bürgerliche Freyheit kann also ohne die politische vorhanden seyn, und diese ist nicht immer mit jener verbunden.

Die wirkliche Staatsform ist überall nur empirisch, statutarisch, weil sie auf dem Herkommen, oder auf einem Fundamentalgesetze beruht. Durch diese ist es nun auch bestimmt, wie man zur Regierung gelangen soll, in welcher Hinsicht die Staaten, hauptsächlich die Reiche in Wahl- und Erbstaaten und Reiche eingetheilt werden; und wer und wie in den Wahlreichen das Reich verwesen, den neuen Regenten wählen, und wie und wer in den Erbreichen succediren, und die Vormundschaft führen soll. Alles die-

ses ist also nur ein Gegenstand des partikularen Staatsrechts eines jeden besondern Staats.

Des öffentlichen Rechts

zweiter Theil.

Natürliches Völkerrecht.

Einleitung.

I.)

Begrif von Volke und Völkerrecht.

In dem Ausdrücke Völkerrecht bezeichnet das Wort Völker unabhängige bürgerliche Gesellschaften und Staaten. Diese sind moralische Personen; es kommen ihnen also gegeneinander äußere Rechte und Pflichten zu, die entweder von Natur sind, oder auf Conventionen und Observanzen beruhen.

Das System der den Völkern gegeneinander von Natur zukommenden vollkommenen oder äußern Rechte heißt natürliches Völkerrecht, Staatenrecht. Es muß genau unterschieden werden, ob unter Völkern gegenseitig etwas nach der Moral, oder nach dem natürlichen Völkerrechte, oder nach dem Herkommen und den Conventionen, oder nach der Politik seyn und geschehen solle oder dürfe.

2.)

Grundsatz des natürlichen Völkerrechts.

Der Grund aller vollkommenen Rechte der Völker und Staaten gegeneinander, und überhaupt gegen Auswärtige beruht auf der allgemeinen selbstevidenten äußern Pflicht, die Störung und Verminderung der menschlichen Vollkommenheit zu unterlassen; diese Pflicht hört durch die Verbindung der Menschen in bürgerliche Societäten und Staaten nicht auf, sondern wird nur durch die Bestimmtheit des Gegenstandes etwas genauer bestimmt.

Aus dieser äußern Pflicht entspringt den Völkern das allgemeine äußere Recht mit seinen nähern und entferntern Folgen, nämlich das Recht zu verhindern, damit die menschliche Vollkommenheit in eigener oder fremder Person nicht gehindert und gemindert werde. Das Völkerrecht und das Naturrecht in der engeren Bedeutung sind also in ihren Grundsätzen nicht verschieden, und weichen nur insofern voneinander ab, als die Angelegenheiten der einzelnen und der moralischen Personen, d. i. der Staaten und ihre Mittel verschieden, und die erstern private, die letztern aber öffentliche sind.

3.)

Abtheilung und Wichtigkeit des natürlichen
Völkerrechts.

Die natürlichen äußern Rechte der Völker gegeneinander sind entweder absolute oder bedingte; der Innbegrif der erstern macht das absolute, der letztern das bedingte Völkerrecht aus. Die Urtheile: Es ist recht, und: Es ist vortheilhaft sind wesentlich verschieden. Würden die Völker und ihre Häupter ihr Verhalten, ihre Unternehmungen gegen einander nach dem letztern Urtheile bestimmen, so würden daraus die ungerechtesten Unmassungen der Mächtigen, der Listigen gegen andere entstehen. Die erste Frage ob etwas gegen Auswärtige äußerlich recht sey, muß nicht nach der Politik, sondern nach dem Völkerrechte bestimmt werden.

Was aber nicht äußerlich recht ist, kann nicht wahrhaft und auf eine dauerhafte Weise vortheilhaft seyn, weil es nur durch Gewalt oder List bestehen kann. Wer das Rechtliche dem Vortheilhaften aufopfert, die Vorthteile nicht dem Rechte unterordnet, ist der ganzen Menschheit fürchterlich, und bringt sie wider sich auf. Nur durch Kenntniß des Völkerrechts wird man in den Stand gesetzt die aus dem Völkerrechte, oder aus der blossen sogenannten Staatsraison der Völker und Regenten fließenden Handlungen derselben zu unterscheiden.

E r s t e s H a u p t s t ü c k .

Absolutes Völkerrecht.

Vorbericht.

1.)

Völker haben unbedingte Rechte gegeneinander.

Es ist Pflicht, daß Menschen zur Sicherstellung ihrer Urrechte in bürgerliche Gesellschaften unter einer obersten zwingenden Gewalt treten, d. i. Staaten bilden; dadurch verlieren sie nicht, sondern sichern nur ihre Urrechte nämlich das Recht zu existiren, und ihren Zustand zu verbessern.

Folglich ist alles dasjenige ein äußeres unbedingtes Recht der Staaten gegeneinander, worohne dieselben nicht Mittel wären zur Absicht der Sicherstellung der Urrechte der Einzelnen. Hieher gehören also unmittelbar die Rechte der Erhaltung, und der Freyheit und Gleichheit.

2.)

Diese Rechte sind nicht affirmativ, sondern blos negativ.

Die vollkommenen absoluten Rechte der Staaten und Völker gegen einander sind alle nur negative Rechte, d. i. ein Volk ist von Natur nichts anderes, als
die

Die Unterlassung aller Eröhrung, aller Schmälernng des natürlichen oder erworbenen Seinigen zu fordern und zu erzwingen berechtigt. Die Völker sind nämlich von Natur nicht die Beförderung, sondern die bloße Unterlassung alles desjenigen von andern zu fordern äußerlich berechtigt, was zu ihrer und der Ihrigen Erhaltung, zu ihrer natürlichen Freyheit und Gleichheit gehört. Soll also ein Volk ein vollkommenes Recht haben von einem andern positive Leistungen zu fordern, so müssen Fakta da seyn, z. B. der Zustand der äußersten Noth, der Verträge, der Verletzung, die nicht von Natur sind.

3.)

Unter Völkern giebt es auch Humanitätspflichten; allein sie gründen nur unvollkommene Rechte.

Anzeige der Urrechte der Völker.

Die Völker, die Staaten können sich bey aller wechselseitigen Ungestörtheit nicht für ganz selbstgenügsame Zwecke ansehen; sie müssen also auch den Willen Gottes anerkennen, daß sie sich gegeneinander auch als Mittel sich wechselweise zu vervollkommenen ansehen und beweisen sollen. Allein die Rechte die ihnen in Ansehung dieser Tugend = oder Klugheits = Pflichten zukommen, sind keine Zwangsrechte, und gehören also nicht in das Völkerrecht, sondern in die Politik und Moral, die in Ansehung der einzel-

nen

nen Menschen und ganzer Völker nicht verschieden ist: Alle Urrechte, alle absoluten Rechte der Völker und Staaten gegen einander sind in den zwey unbedingten Rechten enthalten, nämlich in dem Rechte den Charakter eines unabhängigen Volks, eines Staats zu behaupten, und in dem Rechte sein Daseyn fortzusetzen, und seinen Zustand zu verbessern.

Erster Abschnitt.

Von dem Rechte der Staaten den Charakter eines Staats zu behaupten.

Jeder Staat, jedes Volk hat das Recht Staat, Volk zu seyn, d. i. in einem öffentlichen Rechts- und Sicherheitsstande zu leben, weil die Menschen von Natur dazu verpflichtet sind; es kommt ihm also das Recht den Charakter eines Staats, eines Volks zu behaupten, und folglich auch das Recht der Freyheit und Gleichheit mit ihren Folgen zu.

I.

Recht der Souverainität und der Gleichheit:

Völker, Staaten und deren Beherrscher befinden sich gegen einander in dem Stande der natürlichen Unabhängigkeit, d. i. der Souverainität und der Freyheit; keiner ist des andern Gesetzgeber und Richter;

son-

sondern jeder verfährt in seinen Handlungen nach seiner eigenen Art Dinge zu sehen, und zu wollen, denn physische und geistige Ueberlegenheit gründet keine juridische Superiorität über Andere.

Kein Volk, kein Staat hat mehr negative Rechte als der andere; es wäre kein Grund, warum dem einen negative Rechte zukämen, die dem andern nicht zukommen, da ihr wesentlicher Charakter völlig derselbe ist. Es kommt ihnen also vollkommene juridische Gleichheit gegen einander, und folglich das Recht zu, nicht zuzugeben, daß ein Staat mehr Recht sich anmasse, und sich zu weniger Verbindlichkeiten gegen andere bekenne.

II.

Folgerichte daraus.

1.) Dadurch, daß ein Staat, ein Souverain mit dem andern eine Feudalverbindung trift, sich in seinen Schutz begiebt, sich zu einiger Ergebenheit gegen denselben bekennet, ihm einen jährlichen Tribut abträgt, in seine Gefangenschaft geräth u. dgl. verliert er nicht seine souveraine Hoheit, der andere ist deswegen nicht sein Beherrscher, sein Gesetzgeber und Richter.

2.) Es giebt von Natur unter freyen Völkern, Staaten und Staatenbeherrschern keine Vorrechte (Prärogative), keinen Vorrang (Präcendenz), der er-

zwungen werden könnte; denn Alter, mehr Macht, Tapferkeit, Kultur, eine bessere Staatsverfassung, und Religion geben für sich keine vollkommene Rechte, und das Gegentheil gründet keine solche Pflichten.

3.) Jeder Staat, jedes Staatsoberhaupt kann sich jeden Titel zur Bezeichnung seiner Hohheit beylegen, wie er will; aber dieses giebt ihm keinen Vorzug über andere, und legt auch den andern keine vollkommene Pflicht auf, ihm jenen angenehmen Titel zu geben.

4.) Jeder Staat hat das Recht andern beyzustehen, er hat das Recht zu fordern, daß andere ihn bey seiner Verfassung, seiner Religion, seinen Bündnissen unangefochten lassen, daß sie sich gegen ihn keine Art Vormundschaft anmassen. Die Befehrungs- und Bestrafungskriege sind ungerecht. Kein Staat ist vollkommen verpflichtet ändern den Aufenthalt auf seinem Gebiete zu verstatten.

Zweyter Abschnitt.

Von dem Rechte der Staaten sich zu erhalten, und ihren Zustand zu verbessern.

I.

Grund dieses Rechts.

Die Staaten sind Mittel zu gebothenen Zwecken der einzelnen Menschen; sie haben also das Recht als
sol-

solche sich in ihrer Selbstständigkeit und Integrität zu erhalten, und ihren Zustand zu verbessern.

Sie haben also das Recht ihre Verfassungen und Einrichtungen zu handhaben, und durch allmähliche Verbesserung der Ausübung der mancherley Majestätsrechte zu verbessern.

Sie haben auch ein äußeres Recht ihre Verfassung zu ändern, wenigstens handeln sie dadurch nicht ungerecht gegen andere, wenn sie nur dadurch deren Rechte nicht verletzen.

II.

Zweige dieses Rechts.

1.) Das Recht seine Macht zu vergrößern, sich in den Vertheidigungsstand zu versetzen, sich mit andern zu verbinden.

2.) Das Recht seinen innern Zustand zu verbessern, also das Recht innerlich zu reformiren, Aufklärung, Kultur, Industrie, Wohlstand zu befördern, Credit sich zu verschaffen, u. d. gl.

3.) Das Recht die Unterlassung der Verachtung, und die Zeichen der natürlichen und erworbenen Ehre zu verlangen.

III.)

Grenzen desselben.

Die Erhaltung und Verbesserung des Staats ist

Mittel, muß also in der Collision seinem Zwecke nachstehen. Die Regeln für solche Collisionen sind,

1.) Die Erhaltung des Lebens aller Individuen eines Volks geht der Erhaltung des Lebens eines einzelnen Menschen, und die Erhaltung der größern Anzahl der Erhaltung einer kleinern, die Erhaltung des Lebens der Erhaltung des Eigenthums vor.

2.) Die Erhaltung und Verbesserung der Verfassung, die ein Volk zusammenhält, geht der Erhaltung der ursprünglichen Güter und Rechte der Staatsglieder als ihren Zweck nicht vor, wohl aber der Erhaltung und Mehrung geringerer, erworbener, veräußerlicher Güter derselben.

3.) Wenn alles gleich ist, so zieht sich ein Volk bey eintretender Collision allen andern im gleichen Stücke vor, es zieht aus dem Grunde: *in pari causa melior est conditio possidentis* sein Daseyn oder einen Grad oder Theil seiner Vollkommenheit demselben Stücke jedes andern vor.

Zweytes Hauptstück.

Bedingtes Völkerrecht.

Vorbericht.

Die bedingten, die erworbenen Rechte der Völker beziehen sich wie bey einzelnen Menschen auf Eigenthum, Verträge und Verletzungen.

Die

Die Völker können nämlich Eigenthum erwerben, durch Verträge Rechte für sich und andere gründen, und von andern verletzt mit ihnen in Streitigkeiten und Kriege verwickelt werden.

Erster Abschnitt.

Von den Eigenthumsrechten der Völker.

Verzeichnung des Folgenden.

Wenn Völker wie die einzelnen Menschen des Eigenthums fähig sind, so wird bestimmt werden müssen, worin dieses Eigenthum bestehe, wie es rechtskräftig gegründet werde, und welche die Folgen und Grenzen des Rechts auf dasselbe seyen.

I.

Begrif und Bestandtheile des gesammten Eigenthums eines Volks.

Das Recht des ausschließenden Besizes und Gebrauches alles desjenigen, was ohne Ausschließung der Auswärtigen nicht den besten Gebrauch einem Volke und dessen Gliedern zu ihrer Erhaltung und Vervollkommung gewähren würde, macht überhaupt das Eigenthum eines Volkes aus, worinn sich bald die Unterschiede der Staats- und Privatgüter, und noch andere Formen des Eigenthums bilden.

Zu dem gesammten Eigenthume einer Nation, eines Staats gehört Folgendes:

1.) Das bestimmte Land - und Wassergebieth, oder Territorialgebieth mit den leeren, wüsten Plätzen, und mit allen darauf und darin befindlichen Sachen (*res jacentes*), (*constituta in territorio censentur esse de territorio*).

2.) Die im Staatsterritorium liegenden Güter, deren Privateigenthum entweder mehreren gemeinschaftlich, oder Einzelnen angehört. Diesen Gütern widerfährt Schutz und Sorge des Staats, weßwegen sie, wenn die Privateigenthümer absterben, als erledigt dem Staate und seiner Disposition zufallen.

3.) Die Kräfte, die Talente, die Geschicklichkeiten der Bürger, und die Rechte, die sich auf jene beziehen.

II.

Gründung des Völkereigenthums.

Das Recht Eigenthum zu erwerben gehört zu den angeborenen Rechten des einzelnen Menschen. Es kann daher dasselbe auch den Völkern, welche diese Menschen in Verbindung zu einem Endzwecke, und unter einer gemeinschaftlichen Obergewalt darstellen, nicht abgesprochen werden. Das Eigenthum wird von Völkern, wie von Einzelnen, entweder ursprünglich durch Occupation, Specification und natürliche Accession,

oder

oder auf eine abgeleitete Art durch Verträge, oder zur Entschädigung erworben.

Jede Nation hat vermöge der Verbindlichkeit sich zu erhalten, und zu vervollkommenen das vollkommene Recht ursprünglich Gebieth und Eigenthum nicht nur zu erwerben, sondern auch zu vermehren, wenn nur 1.) die Sachen herrlos sind, 2.) die Nation den Willen hat, die niemand angehörigen Sachen sich zuzueignen, und sie 3.) so in ihre physische Gewalt bringt, oder specificirt, daß sie ihr mit Ausschliessung Anderer dienen können. Daraus folgt:

1.) daß Länder, die schon bewohnt sind, nicht occupirt werden dürfen, mögen die Bewohner derselben noch so roh seyn, und ihr gutes Erdreich noch so schlecht benutzen, wenn sie sich nur aller Verletzung enthalten.

2.) Was ohne ausschliessenden Besitz hinlänglich benutzt werden, und dessen sich keine einzelne Nation bemächtigen kann, also das große Weltmeer kann kein Gegenstand des Eigenthums eines Volks seyn. Aber Theile des an ihr Wohnland angrenzenden Meeres können und dürfen Nationen occupiren, und zu ihrem Eigenthum machen.

3.) Der bloße Vorsatz zu occupiren ist keine hinlängliche Erwerbungsart. Die Nation also, die ein Stück Landes zuerst in ihre physische Gewalt gebracht, und das was sie sich zueignet, durch unverkennbare Merkmale bezeichnet hat, ist Eigenthümer desselben.

Schuldlose Unwissenheit, daß die Sache schon einen Herrn hat, erzeugt nur ein vermeintes Eigenthum.

III.

Umfang und Grenzen der auf sein Eigenthum sich beziehenden Rechte eines Volks.

Dem rechtmäßigen Eigenthume eines Volkes hängen alle die Befugnisse und Grenzen an, die nach dem Naturrechte dem Eigenthume überhaupt anhängen, folglich:

1.) Das provisorische Recht auf Sachen unbekannter Eigenthümer, bis diese sich rechtskräftig zu erkennen geben; das Recht sich den Zuwachs zuueignen, welchen entweder Natur, oder Zufall, oder die Industrie der Mitglieder, oder die Schuld der Auswärtigen zu seinem Eigenthume gesetzt hat; das Recht alle nahmentlichen und nahmenlosen Folgen seiner eigenthümlichen Sachen sich zu Nutzen zu machen.

2.) Das Recht mit dem Seinigen zu disponiren, also das Recht auf seinem Gebiete Strassen zu machen, Seehäfen und Festungen zu bauen, den Lauf der Ströme zu ändern, Theile des Gebiets zu verpfänden, Dienstbarkeiten, wodurch Auswärtigen etwas gestattet, oder zu ihren Gunsten unterlassen wird, einzuführen; das Recht das Seinige freywillig wegzugeben, und das nicht weggegebene zu vindiciren, weil ohne seine Einwilligung kein Mensch aufhören

kann

kann Eigenthümer zu seyn; das Recht verpfändete Länder einzulösen, und durch Titel und Wappen zu erkennen zu geben, daß man auf Etwas noch nicht Verzicht gethan hat. u. dgl.

3.) Die Territorialrechte, also das Recht Auswärtige ausser der äußersten Noth vom Territorium auszuschließen, ihnen unter der Bedingung einer Entrichtung, oder der Anerkennung der Landeshohheit den Durchzug oder Aufenthalt zu gestatten, u. dgl. Die äußerste Noth giebt auch Völkern wie einzelnen Menschen Rechte, die ausser dem nicht zukommen, und die die gemeinen Rechte einschränken. Weßwegen sie auf fremdem Gebiete Sicherheit und Unterhalt suchen, einer fremden Festung oder Magazins sich bemächtigen dürfen. Aber diese Rechte gehen nicht weiter als die Noth, daher die Pflicht der Schadloshaltung.

Zweyter Abschnitt.

Von den Mitteln, wodurch sich Staaten auf eine friedliche Weise einander vollkommen verbindlich machen.

Einleitung und Verzeichnung des Folgenden.

Völker sind Zwecke an sich, aber nicht selbstzwecksame Zwecke, sie bedürfen also zu ihrer Erhaltung und zu einem ausgebreiteten Wohle vielfältig fremder Hilfe.

Die

Die Moral verbindet zwar auch Völker zur wechselseitigen Unterstützung bey ihren rechtmässigen Absichten; aber diese Pflicht gründet auffer dem Falle der äussersten Noth kein Zwangsrecht. Dieses entsteht erst dann, wenn Verträge hinzukommen, wozu unter Völkern hauptsächlich Gesandtschaften gebraucht werden.

Das bedingte Völkerrecht muß also 1.) die Verträge, und 2.) die Gesandtschaften aus diesem Gesichtspunkte, nämlich als Mittel und Gründe vollkommener Rechte, betrachten.

Erste Abtheilung.

Von dem Rechte öffentlicher Verträge.

I.

Begrif von öffentlichen Verträgen, ihr Unterschied von Sponsionen.

Sollen Verträge vollkommene Binde- und Rechtskraft haben, so müssen sie Werke des allgemeinen Willens seyn, sie müssen also entweder unmittelbar von der Nation, oder von dem Regenten, als Obern, als dem Repräsentanten des Volks, oder von einem, den die Nation, oder das Oberhaupt derselben dazu bevollmächtigt hat, geschlossen seyn. Solche Verträge heißen öffentliche Verträge, nicht im Gegensatz der heimlichen, denn sie sind oft sehr geheim, sondern im Gegensatz der Privatverträge.

Der Regent kann selbst als Privatmann für sich und seine Familie Verträge mit Auswärtigen machen, dergleichen sind z. B. Heurathsverträge. Auch können solche, die nicht eigentlich dazu bevollmächtigt sind, z. B. Feldherren Versprechungen einer andern Nation machen, sie können versprechen, daß sie sich bey ihrem Principalen um Etwas verwenden wollen, dieses nennt man Sponsionen, sie binden ohne nachmalige Einwilligung des Principalen nicht, aber dieser ist verpflichtet, den ihm aus Sponsionen entstandenen Vortheil fahren zu lassen.

II.

Arten, Bestättigung, Dauer der öffentlichen Verträge.

Die öffentlichen Verträge, die auch Bündnisse überhaupt heißen, führen verschiedene Nahmen; sie heißen Traktate, wenn sie sich auf Frieden, Kommerz, Vertheidigung der Grenzen beziehen; sie heißen Bündnisse, Allianzen, wenn man sich Hülfe oder Neutralität im Kriege verspricht; sie heißen Garantien, wenn man sich gewaltsamen Beystand auf den Fall zusagt, daß ein dritter nicht Wort halten würde. Sonst sind sie entweder gleiche oder ungleiche, wenn ein Volk mehr zu leisten übernimmt als das andere. Sie sind also für den Stärkern oder Schwächern ungleich.

Die Verträge werden unter Völkern durch Ga-

rantieen, durch Eidschwüre, durch Verpfändung, durch Geiseln bestätigt. Die Geiseln des Vorsehrlichen dürfen nicht getödtet werden. Die Verträge unter Völkern sind ewige Verträge, wenn sie nicht ausdrücklich auf eine bestimmte Zeit eingeschränkt sind. Durch den Tod des Regenten, der sie geschlossen, oder durch die Veränderung der Regierungsform hören sie nicht auf, weil der allgemeine Wille der ihnen Bindekraft gegeben hat, nicht aufhört. Wenn man mehreren Hülfe versprochen hat, aber allen zugleich zu leisten nicht vermag, so geht das ältere Bündniß voraus.

III.

Heiligkeit der öffentlichen Verträge.

Heilig nach dem Natur- Staats- und Völkerrechte ist dasjenige, dessen Unverletztheit zur allgemeinen Ruhe und Wohlfahrt unentbehrlich ist. Dieses gilt gewiß von öffentlichen Verträgen; es ist also die größte Schande und Ungerechtigkeit, solche Verträge, wenn sie sonst gültig sind (denn sie können nicht die höchste Quelle der Schuldigkeiten seyn, weil sonst durch sie alles zur Schuldigkeit gemacht werden könnte), zu übertreten unter was immer für einem Vorwande, oder sie nur als List anzusehen um Schwächere auf eine Zeit hinzuhalten. Die Religion macht in Ansehung der öffentlichen Verträge keinen Unterschied, weil sie den Grund ihrer Bindekraft nicht in dieser haben. Wer

würde sich in Blindnisse einlassen, wenn er nicht voraussetzen dürfte, daß der Andere ihre Unverbrüchlichkeit anerkennen müsse.

Zweyte Abtheilung.

Von dem Rechte der Gesandtschaften.

I.

Bestimmung und Begriff der Gesandtschaft.

Völker und ihr Beherrscher können nicht bequem Verträge mit einander schliessen, ihre Angelegenheiten und Verhandlungen mit einander betreiben, ohne daß sie zu diesen Absichten gewisse Personen bestimmen, sie instruiren, bevollmächtigen, und zu einander schicken, oder gar bey einander verweilen lassen.

Solche Personen heissen Gesandte, das Recht sie zu schicken und anzunehmen, und der Innbegriff der sie betreffenden Rechte und Pflichten, heißt das Gesandtschaftsrecht. Dieses kommt also freyen Völkern und ihren Beherrschern zu, und ist ein Theil des Völkerrechts.

II.

Ob es Schuldigkeit ist Gesandte anzunehmen
und zu hören.

Vermöge der natürlichen Unabhängigkeit ist kein
Staat,

Staat, kein Regent schuldig sich mit dem andern zu unterreden, mit ihm Geschäfte vorzunehmen, Verträge zu machen, es kommt dieses einzig auf seinen guten Willen an. Auch kann man vermöge der Territorialhoheit den Auswärtigen den Eintritt in sein Gebieth, das Verweilen auf demselben gestatten oder auch verweigern. Derohalben ist es, die Sache überhaupt betrachtet, keine Schuldigkeit Gesandte aufzunehmen, und wenn man sich weigert sie aufzunehmen, Rechenschaft zu geben, warum man sie nicht aufnehmen wolle.

Jedoch wenn ein Volk, ein Fürst behauptet, daß er von dem andern verletzt worden, daß der andere vollkommene Verbindlichkeiten gegen ihn habe, und sich anträgt den Beweis davon zu führen; so hat der erstere vollkommenes Recht zu fordern, daß er vermittelst eines beglaubigten Gesandten von dem andern vernommen werde, und dieser ist schuldig es zu thun. Denn der vollkommen berechtigt ist zum Zwecke, muß auch eben so zu dem Gebrauche der dahin gehörigen Mittel berechtigt seyn.

Die Zulassung, die Annahme eines Gesandten beruht also ordentlich auf der Einwilligung des Volks, oder des Fürsten, der ihn annimmt. Er kann also Bedingungen setzen, unter welchen er ihn annehmen wolle. Dieser muß sein Beglaubigungsschreiben haben, und es vorzeigen, wozu aber seine geheimen Instruktionen nicht gehören.

III.

Independenz, Exterritorialität, Inviolabilität
der Gesandten.

Der Gesandte stellt als solcher, d. i. in Ansehung seiner Bestimmung und seines Geschäftes die Nation, den Souverain vor, der ihn gesandt hat; er ist also, wie jene unabhängig von der Obergewalt und der Territorialhoheit desjenigen Staats, der ihn mit dem repräsentirenden Charakter angenommen hat, und dieses braucht nicht ausdrücklich gesetzt zu werden, weil es natürlich ist. Der Gesandte ist also mit seiner ganzen Suite, und mit allen seinen Geräthschaften weder sub noch de territorio.

Jedoch kann die Unabhängigkeit und Exterritorialität des Gesandten allerley Bestimmungen erhalten, unbeschadet seines repräsentirenden Charakters, und sie schränkt das Sicherheits- und Vertheidigungsrecht der annehmenden Nation nicht ein; weßwegen sie sich des Gesandten, und seines Gefolges bemächtigen darf, wenn dieser feindselige, verräthereische Gesinnungen beweiset, um ihn entweder seiner Nation zu Bestrafung zu übergeben, oder ihn selbst als einen Feind zu behandeln.

Sonst aber ist der Gesandte, so wie der, den er repräsentirt, ganz unverletzbar und heilig nach dem Völkerrechte, und die Verletzung desselben ist Verletzung seines Principalen. Hingegen was der Gesandte als Bevollmächtigter Kraft seiner Vollmacht im Rahmen

seines Principalen versprochen oder acceptirt hat, das ist im Grunde Promission und Acceptation dieses Letztern, und also ein öffentlicher Vertrag.

Dritter Abschnitt.

Von den Rechten der Staaten in Ansehung der Verletzungen.

Vorbericht.

Nationen, Staaten sind wie die einzelnen Menschen den Verletzungen unterworfen. Vermöge ihrer Pflichten müssen ihnen, und ihren Souverainen überhaupt eben die Rechte in Ansehung der Verletzungen zukommen, als den einzelnen Menschen. Es ist also außer Zweifel, daß ihnen das Recht zukommt gegen mögliche Verletzungen im Vertheidigungsstande zu seyn, um sich gegen die jedesmaligen zu schützen.

Eine Nation verlezet die andere, entweder im Ganzen, oder in einem Gliede, oder eines ihrer Glieder verlezet ein Glied der andern Nation. In diesen letztern zwey Fällen fordert der Staat Genugthuung und Schadloshaltung, und gebraucht, wenn jene nicht erfolgt, das Recht der Repressalien und der Retorsion, indem er sich der Schiffe, der Güter, der einzelnen Personen des andern Staats bemächtigt, und mit dessen Angelegenheiten und Bürgern auf gleiche Weise, wie dieser mit Fremden, es hält.

I.

Recht der Staaten Krieg zu führen.

Wird ein Staat im Ganzen von einem andern verletzt, so greift der Verletzte zu den Waffen, wenn durch gelindere Mittel die Verletzung nicht abgehalten oder aufgehoben werden kann.

I.)

Gründe, die zum Kriegführen berechtigen.

Die einzige gerechte Ursache des Kriegs ist Verletzung einer Nation, also entweder eine bereits ange-
thane, oder eine gegenwärtige, oder eine gewiß bevor-
stehende Verletzung. Soll also der Krieg gerecht seyn,
so muß er:

- 1.) aus der Absicht der Schadloshaltung, der
Vertheidigung und der Sicherheit unternommen und
- 2.) so geführt werden, daß er im Ganzen nicht
mehr Vollkommenheit in Gefahr bringe oder mindere,
als er im Theile herstellen soll.

Derohalben sind Kriege, die wegen des Anwachs-
ses der Macht einer Nation, oder zur Erhaltung des
Gleichgewichts unter den mehrern Nationen geführt
werden, ungerecht; wäre der Anwachß ungerecht, so
würde der Krieg nur wegen der Ungerechtigkeit und
Sicherheit geführt.

II.)

Bestimmung dessen, was bey der Führung des Kriegs überhaupt recht oder unrecht ist.

Daß jedes Mittel im Kriege rechtmäßig ist, welches zur Erhaltung, Sicherheit, Schadloshaltung des kriegenden Staats nothwendig ist, ist ausser Zweifel. Allein wie viel zu diesen Absichten nothwendig sey, ist unbestimmlich. Darum sagt man, daß das Recht des verletzten Volkes, und das Recht des Krieges unendlich ist. Jedoch was im Krieg zu jenen Absichten nichts beyträgt, mehr und wichtigere Vollkommenheit mindert, ist ungerecht, ist grausam. Also

1.) Gebrauch der Kriegslist, Unterhaltung der Spione, das Zusammenschießen der einzelnen Fougirungen, die Erpressungen der Lieferungen, und Brandschätzungen in feindlichen Landen sind gerecht, aber nicht immer klug, weil bald Repressalien folgen können.

2.) Aber Versagung alles Pardons, Mißhandlung, Plünderung der Gefangenen, wenn es nicht der Repressalien wegen geschieht, Tödtung der Wehrlosen, die nie zu Waffen greifen, Ausschickung der Meuchelmörder, Reizung der Unterthanen zum Aufruhr, zur Untreue, Vergiftung der Waffen und Brunnen, die Zerstöhrung schöner Denkmale der Kunst sind ungerecht, sind Grausamkeit 2c.

III.)

Recht bey kriegerischen Vorbereitungen in der
Nachbarschaft.

Ein Volk ist berechtigt sich nach seinem Gutdünken in Bereitschaft zu setzen und zu halten, Heere in jeder beliebigen Gegend seines Gebiets zusammenzuziehen, Festungen anzulegen, herzustellen, mit ihren Bedürfnissen zu versehen, Flotten im Meere kreuzen zu lassen, Allianzen mit andern Staaten zu schließen, die auf etwaige Kriege Beziehung haben, ohne in diesen und dergleichen überhaupt gehindert werden zu dürfen.

Weil jedoch jedes andere Volk die Pflicht und das Recht hat, für seine Sicherheit im voraus Maßregeln zu nehmen, so ist es auch berechtigt sich nach den Gründen einer außerordentlichen Rüstung bey einem benachbarten Volke zu erkundigen, und wenn die Erklärung verweigert wird oder zweydeutig ist, und das Besorgniß eines Anfalls vermehrt, die Abstellung der Rüstungen zu verlangen.

II.

Recht der Völker bey fremden Kriegen beizustehen,
oder neutral zu bleiben.

Ein jedes Volk ist berechtigt nach seinem Gutbefinden der einen oder der andern kriegführenden Par-

they beyzustehen, in diesem Fall wird sie selbst kriegsführende Parthey und Feind des Volkes, wider welches es beysteht. Jedes Volk ist aber auch befugt allen Antheil an etwannigen Kriegen zu unterlassen, und dabey neutral zu bleiben. Aber kein Belligerant ist berechtigt die sonstigen Verbindungen neutraler Staaten mit seinem Feinde zu stören.

I.)

Ob Neutralität erklärt werden müsse?

Die Neutralität braucht nicht ausdrücklich erklärt, sie kann durch Verhalten zu erkennen gegeben werden. Jedoch weil die Belligeranten das Recht haben zu wissen, woran sie in Ansehung der übrigen Staaten sind, und die Staaten von erklärter Neutralität von jenen mehr respektirt werden; so ist es von Seite der Erstern recht, wenn sie auf eine bestimmte Erklärung dringen, und von Seite der Letztern klug, wenn sie sie machen.

II.)

Beschaffenheit einer wahren Neutralität. Bewaffnete Neutralität.

Die Neutralität, wenn sie kein Blendwerk seyn soll, fordert durchaus gleiches Betragen gegen beyde kriegsführende Partheyen. Was man der einen Par-

they

Während des Kriegs leistet, muß auch der andern unter gleichen Bedingungen zu leisten bereit seyn.

Damit die neutralen Mächte während des Kriegs hauptsächlich auf dem Meere nicht leiden, so dürfen sie sich auf den Fall der Nothwehre gefaßt machen, ja sie dürfen eine Allianz der bewaffneten Neutralität schließen.

Die bewaffnete Neutralität darf aber nicht bloßer Vorwand seyn, um feindselige Absichten gegen eine der kriegführenden Partheyen bis auf einen günstigen Zeitpunkt zu verbergen. Dieß wäre eine sehr häßliche Falschheit und Ungerechtigkeit.

III.

Recht der Staaten im Krieg zu pacificiren.

I.)

Arten der Kriegsverträge.

Im Kriege hören die Pflichten und Rechte nicht ganz auf. Darum sind auch Feinde berechtigt während des Kriegs allerley Verträge mit einander zu schließen, und verpflichtet diese wegen ihrer Wichtigkeit und Nothwendigkeit auf das genaueste zu halten. Solche Verträge sind Capitulationen, Waffenstillstand, Verträge über Auswechslung oder Unterhaltung der Gefangenen, der Verwundeten u. dgl.

II.)

II.)

Der Friedensschluß ist seinem Wesen nach ein bloßer Vergleich der Belligeranten.

Der wichtigste unter allen Verträgen der Belligeranten ist der Friedensschluß. Immerhin mag er gewöhnlich durch Sieg und Schwächung veranlaßt werden, die kein Zeichen des Rechts oder Unrechts, und keine Entscheidung der Rechtsstreitigkeit seyn können; so besteht sein Wesen darin, daß die Belligeranten sich vergleichen, ohne weitere Hinsicht, ob man recht oder unrecht gehabt habe, alles in den vorigen, oder in einen veränderten Zustand zu setzen, Präensionen gelten oder fahren zu lassen. Ohne diesen Grundsatz wäre jeder Friedensschluß nur ein Waffenstillstand u. s. f.

III.)

Darum kann er nicht weiter rechtlich in Anspruch genommen werden. Amnestie. Separatfrieden.

Darum kann die Rechtskraft des Friedensschlusses auf keine Weise in der Folge bezweifelt werden, um ihn für ungültig und nichtig anzusehen, und zu brechen. Denn es bringt es die Natur eines Vergleiches mit sich, daß man nach demselben nicht weiter nach dem rechtlichen Werthe der vorigen Präensionen frage; weswegen, der Friedensbruch aus einem solchen Grunde

de immer ungerecht ist. Die nächste und natürlichste Folge des Friedens ist Amnestie, d. i. Vergessenheit der Uebel, die man sich während des Kriegs angethan hat, und also, die Unterlassung aller Rache, derselben wegen. Daß coalisirte Velligeranten, die einer Allianz wegen Krieg führen, auch Separatfrieden machen dürfen, erhellet bald.

Geist der Geschichte und Litterratur des wissenschaftlichen Rechts.

§. 1.

Die menschlichen Kenntnisse von den natürlichen Rechten und Schuldigkeiten der einzelnen Menschen und Glieder der Familien, dann der Obern und Untergebenen in den mancherley Staaten, endlich der mehrern Staaten gegen einander, sind uralte. Denn so bald die Menschen ihre Vernunft auf diese wichtigen Verhältnisse und deren Folgen anzuwenden anfingen, fieng sich an die juridische Gesetzgebung ihrer Vernunft zu äußern, und zu entwickeln, und es entstanden in ihnen Begriffe jener allgemeinen Rechte und Schuldigkeiten, und also der Rechtsgesetze, auf welche sie die vorkommenden Angelegenheiten anwendeten, und so sich Kenntnisse des Rechts erwarben.

§. 2.

Die Geschichte dieser Kenntnisse ist ganz verschieden von der Geschichte des allgemeinen wissenschaftli-

lichen Rechts; sie kommen als Elemente und Fragmente bey den mancherley alten Schriftstellern in größerer oder geringerer Menge vor. Es mag dieser schätzbaren zerstreuten Materialien über das Recht so viele geben, daß daraus ein Ganzes des allgemeinen Privat- und öffentlichen Rechts zusammengesetzt werden könnte, so würde dieses doch nicht ein so natürliches Ganze seyn, als dasjenige ist, welches neuere Philosophen nach Maaßgabe der in der Vernunft liegenden juridischen Gesetzgebung systematisch entworfen haben.

§. 3.

Die Geschichte des allgemeinen wissenschaftlichen Rechtes geht nicht sehr weit zurück; sie kann höchstens nur so weit zurückgeführt werden, als die Geschichte der wissenschaftlichen praktischen oder Moral-Philosophie, deren eigenthümlicher Theil sie ist, und in welcher sie lange Zeit mit der Ethik und Politik (Tugend- und Staatslehre) vermischt vorgetragen wurde. Diejenigen, die dasselbe für einen Zweig der Rechtswissenschaft überhaupt ansehen wollen, müssen dasselbe entweder für einen Zweig ohne Stamm, oder für einen Zweig eines heterogenen Stammes ansehen. In dieser Geschichte, welche man aber sehr leicht entbehren kann, wenn man die auserlesenen Schriftsteller der philosophischen Rechtslehre kennt, müßte man die Geschichte ihrer Vorzeit von ihrer Geschichte selbst unterscheiden, wo man das Recht ganz oder genauer von
der

der Ethik und Politik und von der allgemeinen praktischen Philosophie zu unterscheiden, und es in das allgemeine Privat- und in das öffentliche Recht abzutheilen angefangen hat.

I.

Schriften über das ganze philosophische Recht.

Hugonis Grotii de Jure belli ac pacis libri tres in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur. Amstelædami 1720. Geor. Gothofred. Keufel exercitationes Grotianae, quibus ad methodum Librorum de jure belli et pacis juris naturalis et gentium doctrina exponitur. Guelpherbyti 1762.

Sam. Puffendorffii de jure naturae et gentium. Ejusdem De officio homi et civis. Nicol. Hieron. Gundlingii Jus naturae et gentium. Hallae 1714. Jo. Gottl. Heineccii elementa juris naturae et gentium. Halae 1738.

Joah. Georg. Dariesii institutiones jurisprudentiae universalis. Jenae 1742. Io. Ern. Gunneri Erläuterungen und Anmerkungen über das N. und V. N. des H. Daries. Frankf. u. Leipz. 1768. J. G. Daries Discurs über sein N. und V. N. Jena. 1762 — 65.

Christ. Wolfii, jus naturae et gentium. Ha-

lae 1740—49. 9. Tom. 4. Ejusdem Institutiones juris naturae et gentium. Halae 1754. Jo. Justinii Schierschmidii, elementa juris naturalis, socialis et gentium methodo scientifica conscripta. 2 Partes. Jenae 1732—33. Mich. Henr. Gribneri, Principia jurisprudentiae naturalis. Editio tertia. Vitenbergiae. 1733. Gottofr. Achenwall, Institutiones Juris naturalis pars prior 1763, posterior 1774. Göttingae.

Natur- und Völkerrecht, entworfen von einem großen Staatsminister. Wien und Erlangen 1790. Lud. Corn. Schroederi, Elementa juris nat. social. et gentium. Gromingae 1775. Ern. Christ. Westphal, Institutiones juris naturalis. Lipsiae 1776. Jo. Aug. Henr. Ulrich, Initia juris nat. social. et gentium. Jenae 1783.

Lud. Jul. F. Höpfner, Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker. Gießen 1780. 1795. J. G. H. Feder, Grundsätze des Naturrechts. Göttingen 1782—89. J. U. Schlettweins, Rechte des Menschen. Gießen 1784. Ch. F. Fredericksdorf, System des Rechts der Natur u. Braunschweig 1790.

Gottl. Hufelands, Lehrsätze des Naturrechts. Jena 1790—92. J. C. Hofbauer Naturrecht. Halle 1793—98. Wilh. Gottl. Tafinger, Lehrsätze des Naturrechts. Lüb. 1794. K. L. Pörschke, populäres Naturrecht, Königsberg 1795. C. Gottl. Kössigs,

Grund-

Grundsätze des Natur- und Völkerrechts 2. Theile Leipzig 1794. N. J. Beckers Vorlesungen über die Pflichten und Rechte des Menschen. Gotha 1791 — 92, 2. Theile.

J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig. 2 Theile 1795 — 97. E. F. Michaelis Philosophische Rechtslehre nach Fichtischen Principien. 3 Theile Leipzig 1797 — 98. J. L. G. Hübners, das Fichtische Naturrecht im Auszuge. Hildersheim 1802.

Im. Kant Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsberg 1797. lateinisch von König 1799. Amstelod. J. H. Tieftrunk, philosophische Untersuchungen über das Privat- und öffentliche Recht. 2 Theile Halle 1797 — 98. J. K. Bergk, Briefe über Kants Rechtslehre. Leipzig und Gera 1797. G. L. Reiner, Rechtslehre nach Kant. Landshut, 1801.

E. F. Klein, Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft. Halle 1797. J. G. Buhle, Lehrbuch des Naturrechts. Göttingen 1798. J. C. C. Müdiger Lehrbegriff des Vernunftrechts. Halle 1798. K. J. Schaufelhuth, Grundsätze der natürlichen Rechtslehre, Halle 1799.

C. F. Winkleri, Institutiones jurisprudentiae naturalis. Hafniae 1801. L. Wendavid, Versuch einer Rechtslehre, Berlin 1802. R. H. Gros, Lehrbuch der philosophischen Rechtswissenschaft. Elzbingen 1802.

II.

Schriften über die besondern Theile der
Rechtslehre.

I.)

Ueber das allgemeine Privatrecht.

Henr. Koehleri, *Juris naturalis methodo systematica propositi exercitationes*. Jenae 1729. Francof. 1738. Joh. Jac. Schmaußens *neues Systema des Rechts der Natur*, Göttingen 1754.

Sam. Christ. Hollinanni *primae lineae jurisprudentiae naturalis*. Göttingae 1751. C. A. de Martini *Positiones de lege naturali*, Vienne 1762. 1772,

A. G. Baumgarten, *Jus naturæ*, Halae 1763. G. F. Meier, *Recht der Natur*. Halle 1767.

Theodor Schmalz, *Keines Naturrecht*, 2 Th. 1792—94. und *Rechte des Menschen und Bürgers*. Königsberg 1798. C. C. E. Schmid *Grundriß des Naturrechts*, Jena 1795.

K. H. Heydenreich *System des Naturrechts nach kritischen Principien*. 2. Theile, Leipzig 1794—95. J. C. G. Schaumann *Bergsuche eines neuen Systems des natürlichen Rechts*. Halle 1796.

Heinr. Stephani, *Grundlinien der Rechtswissenschaft*. Erlangen 1797. K. L. Gutjahr *Entwurf des Naturrechts*, Leipzig 1799.

G. Hugo Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts. Berlin 1798.
 J. C. G. Werdermann, Principia jurisprudentiæ naturalis. Lipsiæ 1798.

II.

Ueber das allgemeine öffentliche Recht.

A.

Im Ganzen.

Henr. Koehleri, Juris socialis & gentium ad jus naturale revocati specimina VII. Francofurti 1738.

Car. Ant. de Martini, Positiones de Juræ Civitatis. Vien 1773 deutsch 1797.

C. U. D. de Eggers, Institutiones Juris Civitatis publici & gentium universalis, Hafniæ 1796.

B.

Nach seinen zwey Theilen.

1.)

Schriften über das natürliche Staatsrecht.

Elementa philosophica de Cive. Auctore Thom. Hobbes. Edit. nova accuratior. Lausanæ 1782.

Just. Henn. Bœhmer, Introductio in jus publicum universale. Halæ 1709.

Christian Wolf, vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen. Halle 1756.

Joh. Heint. Gottl. Justi Natur und Wesen der Staaten. Berlin 1760. Mit Anmerk. von Scheidemantel. Mitau 1771.

H. G. Scheidemantel, Staatsrecht, drey Theil. Jena 1770. Desselben Staatsrecht überhaupt und nach den Regierungsformen. Jena 1775.

Jo. Franc. Loth. Schrodt Systema juris publici universalis. Bambergæ 1780.

Versuch eines systematischen Lehrbuchs des natürlichen Staatsrechts. Altona 1790.

Rechte und Obliegenheiten der Regenten und Unterthanen v. C. F. Bahrdt. Riga 1792.

Aug. Lud. Schölzers, Allgemeines Staatsrecht, und Staatsverfassungslehre. Göttingen 1793.

Joh. Aug. Eberhard. Ueber Staatsverfassungen und ihre Verbesserung. 2. Theile. Berlin. 1793—94.

Theoder Schmalz, natürliches Staatsrecht. Königsberg. 1794.

K. H. Heydenreich, Grundsätze des natürlichen Staatsrechts. 2. Theile. Leipzig 1795.

Chr. Daniel Boff, Handbuch der allgemeinen Staatswissenschaft nach Schölzers Grundriß. Erster Theil. Leipzig 1796.

2.)

Schriften über das natürliche Völkerrecht.

Jo. Adami Ickstadt, Elementa juris gentium,
Wirceb. 1740.

Le Droit des Gens, par Mr. du Vatel à Basle
1777.

Systema juris gentium, auctore Jos. Franc.
Loth. Schrodt. Bambergæ 1780.

Precis du Droit de Gens, par Mr. le Vicomte
de la Maillardiere. à Paris 1776.

Diet. Heinr. Ludw. Freyherrn von Dinteda-
literatur des gesammten Völkerrechts. Regensburg.
1785. 2. Theile.

208 / 0178

XU PHIL.

31001111

EA

LNR 6585

W. C. H.

