



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre

Fichte, Johann Gottlieb

Jena ; Leipzig, 1798

Dritter Abschnitt. Die eigentliche Pflichtenlehre.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-49217](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-49217)

Dritter Abschnitt

der Sittenlehre

im eigentlichen Verstande.

Die eigentliche Pflichtenlehre.

§. 19.

Eintheilung dieser Lehre.

I.

Schon oben ist das Reine im Vernunftwesen und die Individualität scharf von einander geschieden worden. Die Außerung und Darstellung des Reinen in ihm ist das Sittengesetz; das Individuelle ist dasjenige, worin sich jeder von andern Individuen unterscheidet. Das Vereinigungsglied des reinen und empirischen liegt darin, daß ein Vernunftwesen schlechthin ein Individuum seyn muß; aber nicht eben die-

ses

ses oder jenes bestimmte; dafs einer dieses oder jenes bestimmte Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs. Das empirische ist der Wille, der Verstand, (im weitesten Sinne des Worts, die Intelligenz oder das Vortellungsvermögen überhaupt,) und der Leib. Das Object des Sittengesetzes, d. i. dasjenige, worin es seinen Zweck dargestellt wissen will, ist schlechthin nichts individuelles, sondern die Vernunft überhaupt: in einem gewissen Sinne hat das Sittengesetz sich selbst zum Objecte. Diese Vernunft überhaupt ist, durch mich als Intelligenz, aufser mich gesetzt; die gesammte Gemeine vernünftiger Wesen aufser mir ist ihre Darstellung. Ich habe sonach die Vernunft überhaupt aufser mich gesetzt, zufolge des Sittengesetzes als theoretischen Principes. — Nachdem diese Entäußerung des reinen in mir geschehen, soll mir von nun an — und so muß es in der Sittenlehre gehalten werden — das empirische oder individuelle Ich allein Ich heißen. Wenn ich von nun an dieses Wort gebrauche, bedeutet es immer die Person.

(Unsere Sittenlehre ist sonach für unser ganzes System höchst wichtig, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt und zuletzt das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt wird. Auf dem gegenwärtigen Gesichtspunkte ist die Darstellung des reinen Ich das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen.)

Wie verhalte ich mich, als Person, zum Sittengesetze? Ich bin dasjenige, an welches es sich

richtet, und dem es seine Ausführung aufträgt; der Zweck desselben aber liegt aufser mir. Ich bin sonach, für mich d. i. vor meinem eigenen Bewusstseyn, nur Instrument, bloßes Werkzeug desselben, schlechthin nicht Zweck. — Durch das Sittengesetz getrieben vergesse ich mich selbst im Handeln; ich bin nur Werkzeug in seiner Hand. Wer auf das Ziel sieht, sieht sich nicht, aber das Ziel liegt aufser mir. Wie bei jeder Anschauung, so verliert sich auch hier das Subject, und verschwindet in dem Angeschauten, in seinem angeschauten Endzwecke. — An andere Individuen aufser mir richtet sich in mir und vor meinem Bewusstseyn das Gesetz nicht, sondern es hat sie nur zum Objecte. Sie sind vor meinem Bewusstseyn nicht Mittel, sondern Endzweck.

Zuförderst haben wir einigen Einwürfen zu begegnen, welche gegen diesen Satz vorgebracht werden könnten.

Jeder Mensch ist selbst Zweck, sagt Kant mit allgemeiner Beistimmung. Dieser kantische Satz besteht neben dem meinigen; führe man mir den letztern weiter aus. Für jedes vernünftige Wesen aufser mir, an welches ja das Sittengesetz eben so wohl, als an mich, sich richtet, wie an sein Werkzeug, gehöre ich zur Gemeine der vernünftigen Wesen, und bin ihm sonach Zweck, von seinem Gesichtspunkte aus, so wie er es mir ist, von dem meinigen aus. Jedem sind alle andere aufser ihm Zweck; nur ist es keiner sich selbst. Der Gesichtspunkt, von welchem aus alle Individuen ohne Ausnahme, letzter Zweck sind, liegt über alles individuelle Bewusstseyn
hin

hinaus; es ist der, auf welchem aller vernünftigen Wesen Bewußtseyn, als Object, in Eins vereinigt wird; also eigentlich der Gesichtspunkt Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck.

Aber nein, sagt man; jeder soll ausdrücklich für sich selbst Zweck seyn; und auch dies läßt sich zugeben. Er ist Zweck; als Mittel, die Vernunft zu realisiren. Dies ist der letzte Endzweck seines Daseyns; dazu allein ist er da; und wenn dies nicht geschehen sollte, so brauchte er überhaupt nicht zu seyn. — Dadurch wird die Würde der Menschheit nicht herabgesetzt, sondern erhöht. Jedem allein wird, vor seinem Selbstbewußtseyn, die Erreichung des Gesamtzwecks der Vernunft aufgetragen; die ganze Gemeine der vernünftigen Wesen wird von seiner Sorge und seiner Wirksamkeit abhängig, und er allein ist von nichts abhängig. Jeder wird Gott, so weit er es seyn darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen. Jeder wird gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet, und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentliches reines Ich, durch freie Wahl, und Selbstbestimmung.

Es ist schon oben zur Genüge erinnert, daß diese Vergessenheit seiner selbst lediglich beim wirklichen Handeln in der Sinnenwelt statt findet. Diejenigen, welche die Vollkommenheit in fromme Betrachtungen, in ein andächtiges Brüten über sich selbst setzen, und von daher die Vernichtung ihrer Individualität, und ihr Zusammenfließen mit der Gottheit erwarten,

irren gar sehr. Ihre Tugend ist und bleibt Egoismus; sie wollen nur sich vollkommen machen. Die wahre Tugend besteht im Handeln; im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse. — Ich werde auf diesen wichtigen Punkt in der Anwendung sehr oft zurück kommen müssen.

II.

Ich kann mich selbst vergessen in meinem Wirken, nur in wiefern dasselbe ungehindert von staten geht, und ich daher wirklich Mittel bin zur Erreichung des vorgesetzten Zwecks. Gehet es nicht von staten, so werde ich dadurch zurück getrieben in mich selbst, und genöthiget auf mich selbst zu reflectiren; ich selbst werde mir dann, vermittelst des Widerstandes, als Object gegeben.

Dann richtet sich das Sittengesetz unmittelbar auf mich selbst, und macht mich zum Objecte. Ich soll Mittel seyn; ich bin es nicht, wie sich findet; ich soll mich sonach dazu machen.

Man bemerke wohl die aufgestellte Bedingung. In der sittlichen Stimmung, in der ich ja stets und unverrückt seyn soll, werde ich mir Object der Reflexion, und des gebotnen Handelns lediglich, in wie fern ich nicht Mittel seyn kann. Die Sorge für mich selbst ist bedingt dadurch, dafs ich meinen Zweck aufser mir nicht durchsetzen kann. Unter dieser Bedingung aber wird diese Sorge Pflicht.

Es entsteht dadurch der Begriff einer Pflicht — nicht eigentlich gegen mich selbst, und um meinetwillen,

willen, wie man sich gewöhnlich ausdrückt; denn ich bin, und bleibe auch hier Mittel für den Endzweck aufser mir — sondern einer Pflicht auf mich selbst; eines pflichtmäßigen Handelns, dessen unmittelbares Object ich selbst bin. Ich will sonach diese Pflichten nicht nennen Pflichten gegen uns selbst, wie man sie zu nennen pflegt, sondern mittelbare, und bedingte Pflichten: mittelbare, weil sie das Mittel alles unsers Wirkens zum Objecte haben; bedingte, weil sie sich nur durch den Satz ableiten lassen: will das Sittengesetz das Bedingte, die Realisation der Vernunft Herrschaft aufser mir durch mich, so will es auch die Bedingung, dafs ich ein taugliches und geschicktes Mittel zu diesem Zwecke seye.

Da es *für mich* kein anderes Mittel zur Realisation des schlechthin zu realisirenden Vernunftgesetzes giebt, als mich selbst, so kann es keine andern mittelbaren, und der Strenge nach so zu benennenden Pflichten geben, als die gegen mich selbst. Im Gegensatze mit ihnen sind die Pflichten gegen das Ganze, die letzten höchsten und absolut gebotenen, zu nennen, unmittelbare und unbedingte Pflichten.

III.

Es findet noch eine andere Eintheilung der Pflichten statt, aus folgendem Eintheilungs-Grunde. — An jeden Einzelnen ergeht das Gebot, die Selbstständigkeit der Vernunft zu befördern, so weit er kann. Thut nun jeder Einzelne in dieser Rücksicht, was ihm etwa zuerst einfällt, oder was ihm vorzüglich nöthig scheint, so wird vieles auf vieler-

lei Weise geschehen, und manches gar nicht. Die Effekte der Handlungen mehrerer werden sich gegenseitig verhindern und aufheben, und die planmäßige Beförderung des letzten Endzwecks der Vernunft wird nicht von statten gehen. Nun soll sie, zufolge des Gebots des Sittengesetzes, schlechthin von statten gehen. Es ist sonach Pflicht, für jeden, der die beschriebene Verhinderung einsieht, (und es sieht sie jeder, der nur ein wenig nachdenkt, gar leicht ein) ihr abzuhelpen. Aber es kann ihr nicht abgeholfen werden, als dadurch, daß verschiedene Individuen sich in das Verschiedene, was zur Beförderung des Endzwecks geschehen muß, theilen; Jeder einen bestimmten Theil für alle übrigen übernehme, und dagegen in einer andern Rücksicht ihnen den seinigen übergebe. — Eine solche Einrichtung kann nur entstehen durch Übereinkunft, durch Vereinigung mehrerer zum Zwecke einer solchen Vertheilung. Es ist Pflicht eines jeden, der dies einsieht, eine Vereinigung wie die beschriebene, hervorzubringen.

Eine solche Einrichtung ist eine Einsetzung verschiedener Stände. Es sollen verschiedene Stände seyn; und es ist Pflicht eines jeden dahin zu arbeiten, daß sie entstehen, oder wenn sie schon sind, sich seinen bestimmten zu wählen. Jeder, der einen Stand wählt, erwählt eine besondere Rücksicht, in der er die Selbstständigkeit der Vernunft zu befördern über sich nimmt.

Einige Geschäfte dieser Art können übertragen werden, andere nicht. Das, was nicht übertragen
wer-

den kann, ist allgemeine Pflicht. Das, was übertragen werden kann, ist besondere Pflicht, dessen, dem es übertragen ist. Es giebt sonach nach diesem Eintheilungsgrunde allgemeine und besondere Pflichten. Beide Abtheilungen, die so eben angezeigte, und die obige, fallen zusammen, und sind wechselseitig durch einander bestimmt. Wir haben sonach zu reden, von allgemeinen und besondern bedingten, von allgemeinen und besondern absoluten Pflichten.

§. 20.

Über die allgemeinen bedingten Pflichten.

Ich bin Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. — Aber ich bin überhaupt Werkzeug in der Sinnenwelt, lediglich unter Bedingung einer fort dauernden Wechselwirkung zwischen mir und der Welt; deren Art und Weise lediglich bestimmt sey durch meinen Willen; und, da insbesondere hier von Wirkung auf die Welt der Vernunftwesen die Rede ist, unter Bedingung einer fort dauernden Wechselwirkung mit ihnen. (Dieser Satz ist bewiesen in meinem *Naturrechte*. Da ich hier nur dasselbe wiederholen müßte, berufe ich mich auf jenen Beweis, als *Beweis*. Der Deutlichkeit und der Klarheit unserer gegenwärtigen Wissenschaft aber, wird dadurch kein Abbruch geschehen. Denn was die postulierte Wechselwirkung

wirkung bedeute, wird sich Stück für Stück klar ergeben.) — Soll ich das erstere seyn, Werkzeug des Sittengesetzes, so muß die Bedingung, unter der allein ich überhaupt Werkzeug bin, statt finden; und wenn ich mich unter die Herrschaft des Sittengesetzes denke, ist mir geboten, diese Bedingung der fort-dauernden Wechselwirkung zwischen mir und der Welt, der sinnlichen sowohl als der vernünftigen, zu realisiren, soviel in meinem Vermögen steht; denn das unmögliche kann das Sittengesetz nie gebieten. Wir haben sonach nur den aufgestellten Begriff zu analysiren, und auf das einzelne in ihm enthaltene das Sittengesetz zu beziehen; so erhalten wir, da diese Bedingung allgemein ist, und für jedes endliche Vernunftwesen gilt, die allgemeine Pflicht, deren unmittelbares Object wir selbst sind, oder die allgemeinen bedingten Pflichten.

Zuförderst, die Wechselwirkung soll fortdauernd seyn; das Sittengesetz fodert unsere Erhaltung, als Mitgliedes einer Sinnenwelt. Im Naturrechte, welches von einem Sittengesetze, und den Geboten desselben gar nichts weiß, sondern nur den, durch Naturnothwendigkeit bestimmten, Willen eines freien Wesens aufzustellen hat, wurde die Nothwendigkeit, unsere Fortdauer zu wollen, so bewiesen. Ich will etwas = X. heißt: die Existenz dieses Objects soll mir in der Erfahrung gegeben werden. So gewiß aber ich es *will*, ist es nicht in der gegenwärtigen Erfahrung gegeben, sondern erst in der Zukunft ist es möglich. So gewiß ich daher diese Erfahrung will, so gewiß will ich, daß *ich*, das erfahrende, als das-
selbe

selbe identische Wesen, in der Zukunft existire. Ich will in dieser Ansicht meines Willens meine Fortdauer nur, um einer Befriedigung willen, die ich in ihr erwarte.

Der durch das Sittengesetz bestimmte Wille hat diesen Grund, die Fortdauer des Individuum zu wollen, nicht. Unter der Leitung dieses Gesetzes ist es mir gar nicht darum zu thun, daß mir etwas in der künftigen Erfahrung gegeben werde. Hier soll X. schlechthin nur seyn, ohne alle Beziehung auf mich: ob *ich* etwa es erlebe, oder nicht, soll mir schlechthin gleichgültig seyn, wenn es nur überhaupt wirklich wird, und wenn ich nur sicher voraussetzen darf, daß es einmal wirklich seyn werde. Jene Forderung des natürlichen Menschen, daß ihm das Object gegeben werde, ist immer die Forderung eines Genusses; für die sittliche Denkart aber ist der Genuss, als solcher, nie Zweck. Wenn man mir mit völliger Sicherheit voraussagen könnte: das, was du beabzweckst, wird allerdings realisirt werden, aber du wirst nie einen Theil daran haben; deiner erwartet die Vernichtung noch zuvor, ehe es eintritt; so müßte ich doch mit derselben Anstrengung an der Realisation desselben arbeiten. Die Erreichung meines wahren Zwecks wäre mir zugesichert; der Mitgenuss durfte mir nie Zweck seyn. Um der Erfahrung willen des beabzweckten will ich unter Leitung des Sittengesetzes meine Fortdauer nicht, und um deswillen ist mir die Selbsterhaltung nicht Pflicht. Wodurch nun könnte sie mir zur Pflicht werden?

Was

Was ich nur irgend in der Sinnenwelt realisiren mag, ist nie der durch die Moralität gebotene *Endzweck*; der Endzweck liegt in der Unendlichkeit: es ist nur Mittel, um demselben näher zu kommen. Der nächste Zweck jeder meiner Handlungen ist sonach ein neues Handeln in der Zukunft; aber wer handeln soll in der Zukunft, der muß in ihr seyn; und wenn er zu folge eines schon jetzt entworfenen Plans handeln soll, derselbe seyn und bleiben, der er jetzt ist; seine zukünftige Existenz muß aus seiner gegenwärtigen sich regelmäsig entwickeln. Durch moralische Gesinnung belebt, betrachte ich mich nur, als Werkzeug des Sittengesetzes; ich will sonach fortdauern, und nur darum fortdauern, um forthateln zu können. Darum ist die Selbsterhaltung Pflicht. Diese Pflicht der Selbsterhaltung haben wir jetzt näher zu bestimmen.

Die Erhaltung und regelmäsig Fortentwicklung des empirischen Selbst, welches als Intelligenz (Seele) und Leib angesehen wird, ist es, welche gefodert wird. Sowohl die Gesundheit, und regelmäsig Fortentwicklung beider an und für sich betrachtet, als die Fortdauer des ungehinderten gegenseitigen Einflusses beider auf einander ist Object des Gebots.

Die Foderung des Sittengesetzes in dieser Rücksicht ist zu betrachten, theils *negativ*, als Verbot; *untersimm nichts, was, deinem eignen Bewusstseyn nach, der Erhaltung deiner selbst in dem angegebnen Sinne des Worts, Gefahr bringen könnte*; *positiv*, als Gebot: *thue alles, was deiner besten Überzeugung nach, diese Erhaltung deiner selbst befördert.*

I.

Zuförderst, vom Verbote. Die Erhaltung und das Wohlseyn des empirischen Selbst kann in Gefahr gesetzt werden, theils innerlich, *dadurch, dass der Gang der Natur-Entwicklung gestört wird*; theils *durch äufsere Gewalt*. Was das erste anbelangt, ist unser Leib ein organisirtes Naturprodukt, und seine Erhaltung läuft Gefahr, wenn dem regelmässigen Fortgange der Organisation *Hinderungen entgegengesetzt werden*. Dies würde geschehen, wenn dem Leibe die gehörige Nahrung versagt würde durch *Fasten*, oder er überfüllt würde durch *Unmäßigkeit*, oder der ganzen Tendenz der Natur, die Maschine zu erhalten, eine entgegengesetzte Richtung angewiesen würde, durch *Unkeuschheit*. Alle diese Ausschweifungen sind gegen die Pflicht der Selbsterhaltung, insbesondere in Rücksicht *auf den Leib*. Dieselben stören die *Entwicklung des Geistes, dessen Thätigkeit von dem Wohlseyn des Leibes abhängt*. Fasten schwächt ihn, und schläfert ihn ein. Unmäßigkeit, Völlerei, und besonders Unkeuschheit versenkt ihn tief in die Materie und nimmt ihm alle Fähigkeit sich emporzuschwingen.

Die *Entwicklung des Geistes*, wird unmittelbar gestört durch *Unthätigkeit* desselben; denn er ist *eine Kraft, die nur durch Übung entwickelt werden kann*; oder durch zu *grofse Austrengung* mit Vernachlässigung des Leibes, der ihn unterstützen mufs; oder durch *unregelmässige Beschäftigung* desselben, durch blindes Schwärmen mit der Imagination, ohne Ziel und Regel, durch Auswendiglernen fremder

Gedan-

Gedanken ohne eignes Urtheil, durch trockne Grübeleien, ohne lebendige Anschauung. Der ganze Geist muß ganz und nach allen Seiten, keinesweges aber einseitig ausgebildet werden. Einseitige Bildung ist keine Bildung, sie ist vielmehr Unterdrückung des Geistes. Alles das genannte ist nicht etwa nur unklug und zweckwidrig (gegen einen beliebigen Zweck) sondern es läuft gegen den absoluten Endzweck; es ist absolut pflichtwidrig für den, der die Einsicht in den Zweck seines empirischen Daseyns sich erwirbt. Jederman aber soll sich dieselbe erwerben.

Was das zweite anbetrift, dafs meine Erhaltung durch die Objecte aufser mir gefährdet werden kann, lautet das Verbot des Sittengesetzes so: begieb dich nicht ohne Noth in Gefahr deiner Gesundheit, deines Leibes, und Lebens. Ohne Noth aber ist dies allenthalben, wo die Pflicht es nicht heischt. Fordert es diese, dann soll ich es schlechthin thun, auf alle Gefahr thun; denn die Pflicht zu vollbringen, ist mein absoluter Zweck; und die Erhaltung meiner selbst ist nur Mittel für diesen Zweck. Wie ein Pflichtgebot eintreten könne, seine Erhaltung in Gefahr zu setzen; diese Untersuchung gehört nicht hieher, sondern in die Lehre von den absoluten Pflichten.

Aber es gehört hieher die Untersuchung über die Moralität des *Selbstmords*.

Ich soll nicht ohne Noth, d. h. ohne Aufforderung des Pflichtgebots, mein Leben in Gefahr setzen; es muß daher auch um so vielmehr verboten seyn, dasselbe

dasselbe durch eigne Kraft mit Vorsatz zu zerstören. Wenn nicht etwa, dürfte jemand hinzusetzen, die Pflicht eine solche selbsteigne Zerstörung desselben fodert, wie sie ja, eurem eignen Geständnisse nach, fodern kann, dasselbe in Gefahr zu setzen. Die gründliche Lösung unserer Aufgabe, beruht sonach auf Beantwortung der Frage; ob eine Foderung der Pflicht, uns selbst zu tödten, möglich sey.

Man bemerke zuförderst, den grossen Unterschied zwischen einer Foderung der Pflicht, sein Leben in Gefahr zu setzen, und der, es zu zerstören. Die erstere macht mir in Beziehung auf mich selbst nur die Vergessenheit, die Nichtachtung meiner Sicherheit zur Pflicht, und die absolut gebotene Handlung, in welcher ich mich selbst vergessen soll, geht auf etwas aufser mir liegendes; es giebt sonach gar nicht ein unmittelbares Gebot: begieb dich in Gefahr; sondern nur dieses: thue schlechthin, was dich wohl in Gefahr bringen könnte. Das letztere ist daher nur mittelbar, und bedingt geboten. Dagegen würde die Handlung der Selbstentleibung unmittelbar auf mich selbst gehen, und es müfste für sie ein unmittelbares, und unbedingtes Pflichtgebot aufgewiesen werden. Wir werden sogleich sehen, ob ein solches möglich sey.

Die Entscheidung beruht kürzlich auf folgendem. Mein Leben ist die ausschliessende Bedingung der Vollbringung des Gesetzes durch mich. Nun ist mir schlechthin geboten, das Gesetz zu vollbringen. Mit hin ist mir schlechthin geboten, zu leben; in wie weit dies von mir abhängt. Diesem Gebote widerspricht

Z

gerade-

geradezu die Zerstörung meines Lebens durch mich selbst. — Sie ist sonach schlechthin pflichtwidrig. — Ich kann mein Leben gar nicht zerstören, ohne mich, so viel an mir ist, der Herrschaft des Sittengesetzes zu entziehen. Dies aber kann das Sittengesetz nie gebieten; es versetzte dadurch sich in Widerspruch mit sich selbst. Wird meine Gesinnung als moralisch betrachtet, und so *soll* sie seyn, und bei Beurtheilung der Moralität einer Handlung angesehen werden — so will ich leben, lediglich um meine Pflicht zu thun. Ich will nicht länger leben, heisst daher, ich will nicht länger meine Pflicht thun.

Nur gegen den Major unsers Vernunftschlusses könnte eine Einwendung versucht werden. Man könnte sagen: das gegenwärtige irrdische Leben, von welchem allein doch die Rede seyn kann, ist für mich gar nicht die einzige ausschliessende Bedingung meiner Pflicht. Ich glaube ein Leben nach dem Tode; endige sonach nicht mein Leben überhaupt, und entziehe mich nicht der Herrschaft des Gesetzes; ich verändere nur die Art meines Lebens; gehe nur von einem Orte an einen andern, wie ich es etwa auch in diesem Leben thue, und gar wohl thun darf. — Ich will in der Beantwortung dieses Einwurfes bei dem Gleichnisse bleiben. Ist es denn jemals, wenn ich mich unter das Gebot des Sittengesetzes denke, auch in diesem Leben der Fall, dass ich meine Lage blofs verändern dürfe, dass es mir frei stehe, es zu thun, oder auch nicht zu thun; oder ist es nicht vielmehr allemal entweder Pflicht, oder gegen die Pflicht? Doch wohl das letztere: denn das Sittengesetz läfst
nach

nach den obigen Beweisen meiner Willkühr gar keinen Spielraum: es giebt unter der Herrschaft desselben keine gleichgültigen Handlungen, in jeder Lage meines Lebens soll ich entweder, oder ich soll nicht. Sonach müßte nicht bloß eine Erlaubniß des Sittengesetzes, dieses Leben zu verlassen, und in ein anderes überzugehen, aufgewiesen werden, welche allein doch aus dem obigen Raisonement folgen würde, sondern ein Befehl. Aber die Unmöglichkeit eines solchen Befehls läßt sich streng darthun. — Zuförderst; das Pflichtgebot verlangt nie unmittelbar, daß ich lebe, um des Lebens willen, weder in diesem Leben, welches allein ich kenne, noch in einem möglichem andern Leben; sondern das unmittelbare Gebot desselben geht immer auf eine bestimmte Handlung. Da ich aber nicht handeln kann, ohne zu leben, so gebietet es mir vermittelst des ersten Gebotes zugleich auch zu leben. (Ich *will*, als natürlicher Mensch betrachtet, leben, nicht um des Lebens, sondern um irgend einer Bestimmung meines Lebens willen; ich *soll*, als moralisches Wesen betrachtet, leben wollen, nicht um des Lebens, sondern um einer Handlung willen, zu der ich des Lebens bedarf. Wie das Seyn überhaupt, nach *Kant*, gar nicht eine Eigenschaft, eine Bestimmung des Dinges, sondern nur die Bedingung aller seiner Bestimmungen ist, so verhält es sich in Absicht geistiger Wesen mit dem Leben.) Der Übergang in ein anderes Leben könnte mir sonach gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar geboten werden, vermittelst des Gebots einer bestimmten Handlung, die nicht in dieses Leben fielen, sondern in das andere. Es kann unter keiner

Bedingung erlaubt, und da es keine nur erlaubten Handlungen giebt, Pflicht seyn, dieses Leben zu verlassen, aufser unter der, das man eine bestimmte Verrichtung in jenem Leben hätte. Dies aber wird wohl niemand, der seiner Vernunft noch mächtig ist, behaupten. Denn wir sind durch die Gesetze des Denkens genöthigt, das pflichtmäßige zu bestimmen, durch das uns schon bekannte. Aber der Zustand, und die Verfassung in einem künftigen Leben ist uns gänzlich unbekannt, und unsere erkennbaren Pflichten fallen lediglich in dieses Leben. Weit entfernt also, das das Sittengesetz je mich in ein anderes Leben hinüberweisen sollte, verlangt es immer, und in jeder Stunde meines Lebens, das ich das gegenwärtige fortsetze, denn in jeder Stunde meines Lebens giebt es etwas für mich zu thun: die Sphäre aber, in der es zu thun ist, ist die gegenwärtige Welt. Sonach ist nicht nur der wirkliche Selbstmord, sondern auch nur der Wunsch nicht länger zu leben, pflichtwidrig, denn es ist ein Wunsch, nicht länger zu arbeiten, auf dieselbe Art, wie wir allein uns Arbeit denken können: es ist eine der wahren moralischen Denkart entgegengesetzte Neigung, es ist eine Müdigkeit, eine Verdrossenheit, die der moralische Mensch nie in sich soll aufkommen lassen. — Bedeutet die Lust abzuschneiden, die bloße Bereitwilligkeit das Leben zu verlassen, sobald der Regierer aller menschlichen Schicksale, an welchen wir auf diesem Gesichtspunkte glauben, über uns gebieten wird, so ist dies ganz recht, und die von der wahren Moralität unzertrennliche Denkart; denn für diese hat das Leben an und für sich nicht den geringsten Werth. Soll aber dadurch

durch

durch eine *Neigung* zu sterben, und mit Wesen einer andern Welt in Verbindung zu kommen, angedeutet werden, so ist diese Lust eine verderbliche Schwärmerei, die die künftige Welt schon bestimmt, und ausgemahlt hat. Eine solche Bestimmung ist theils grundlos; die Data zu derselben können nur erdichtet seyn: theils ist sie pflichtwidrig; denn wie kann man doch bei wahrer moralischer Gesinnung Zeit übrig haben zur frommen Schwärmerei? Die wahre Tugend ist in jeder Stunde ganz bei dem, was sie in dieser Stunde zu thun hat; alles übrige ist nicht ihre Sorge, und sie überläßt es dem, dessen Sorge es ist.

Man gehe, um sich davon auch im Einzelnen zu überzeugen, alle mögliche Gründe dieser That durch. Der zuerst zu nennende Bewegungsgrund, von welchem es Beispiele gegeben haben soll, wäre der, daß man sich tödtete, aus Verzweiflung, die uns zur Gewohnheit, und gleichsam zur andern Natur gewordenen Laster zu besiegen. — Aber gerade diese Verzweiflung ist eine unsittliche Denkart. Wenn man nur recht will, kann man gewifs. Was könnte denn unsern Willen zwingen? Oder was könnte unsre Kraft, durch die wir sündigen, in Bewegung setzen, aufser unserm Willen? Man gesteht sich sonach in diesem Falle selbst, daß man nicht recht wolle: man kann das Leben nicht ertragen, ohne Ausübung des Lasters, und will sich mit der Anforderung der Tugend lieber durch den leichtern Tod abfinden, den sie nicht verlangt, als durch die schwerere Pflicht eines unsträflichen Lebens, welches sie verlangt. —

Ein anderer möglicher Bewegungsgrund wäre der, daß man sich tödtete, um nichts schändliches, und lasterhaftes zu erleiden; um dem Laster des andern nicht zum Objekte zu dienen. Aber dann flieht man wahrhaftig nicht das Laster; denn was wir erdulden, — wenn wir es nur wirklich erdulden, d. i. wenn wir durch Anstrengung aller unsrer physischen Kraft dennoch nicht widerstehen konnten — was wir erdulden, gereicht uns nicht zur Schuld, sondern nur, was wir thun. Man flieht dann nur die Ungerechtigkeit, die Gewaltthätigkeit, den Schimpf, der uns angethan wird; nicht die Sünde, die man ja nicht selbst begeht, und an dem andern nicht hindern kann. Man tödtet sich, weil uns ein Genuss entzogen wird, ohne welchen wir das Leben nicht ertragen können. Aber dann hat man sich nicht selbst verläugnet, wie man soll, und der Tugend nicht alle übrigen Rücksichten aufgeopfert. — Sollte es, nachdem die Unstatthaftigkeit dieser Bewegungsgründe gezeigt worden, noch nöthig seyn, andere zu prüfen, die sämmtlich darin übereinkommen, daß bloß physischen Leiden des Lebens entgangen werden soll. Diesen zu entfliehen, ist nie Zweck des moralisch gesinnten.

Anmerkung. Einige haben die Selbstmörder der Feigheit bezüchtigt; andere haben ihren Muth erhoben. Beide Partheien haben recht, wie es gewöhnlich der Fall in Streitigkeiten vernünftiger Männer ist. Die Sache hat zwei Seiten, und beide Partheien haben sie nur von einer angesehen. Es ist nöthig, sie von beiden zu betrachten; denn auch dem Abscheulichsten muß man nicht unrecht thun, indem dadurch nur der Widerspruch gereizt wird.

Der

Der Entschluß zu sterben ist die reinste Darstellung der Oberherrschaft des Begriffs über die Natur. In der Natur liegt nur der Trieb, sich zu erhalten; und der Entschluß zu sterben ist das gerade Gegenheil dieses Triebes. Jeder mit kalter Besonnenheit ausgeübter Selbstmord — die meisten werden in einem Anfalle von Sinnlosigkeit ausgeübt, und über diesen Zustand läßt mit Vernunft sich nichts sagen — ein mit kalter Besonnenheit ausgeübter Selbstmord ist eine Ausübung jener Oberherrschaft, ein Beweis von Seelenstärke, und erregt, von dieser Seite angesehen, nothwendig Achtung. Er geht hervor aus dem oben beschriebenen blinden Triebe nach Selbstständigkeit, und findet sich nur bei einem rüstigen Charakter. Muth ist Entschlossenheit, auf die unbekannte Zukunft. Da der Selbstmörder alle Zukunft für sich vernichtet, so kann man ihm nicht eigentlichen Muth zuschreiben: es sey denn, daß er ein Leben nach dem Tode annehme, und diesem mit dem festen Entschlusse, was ihm dort nur begegnen könne, entweder zu bekämpfen, oder zu ertragen, entgegen gehe.

Welche Seelenstärke es aber auch erfordern möge, um sich zum Sterben zu entschließen, so erfordert es doch eine noch weit höhere, ein Leben, das uns von nun an nichts als Leiden erwarten läßt, und das man an sich für nichts achtet, wenn es auch das freudenvollste seyn könnte; dennoch zu ertragen, um nichts seiner unwürdiges zu thun. Ist dort Oberherrschaft des Begriffs über die Natur, so ist hier Oberherrschaft des Begriffs selbst über den Begriff:

Autonomie, und absolute Selbstständigkeit des Gedankens. Was aufser ihm liegt, liegt aufser mir selbst, und geht mich nicht an. Ist jenes der Triumph des Gedankens, so ist dieses der Triumph seines Gesetzes; die reinste Darstellung der Moralität: denn es kann vom Menschen nichts höheres gefodert werden, als dafs er ein ihm unerträglich gewordenes Leben dennoch ertrage. Dieser Muth fehlt dem Selbstmörder, und nur in dieser Beziehung kann man ihn muthlos und feige nennen. In Vergleichung mit dem Tugendhaften ist er ein Feiger; in Vergleichung mit dem Niederträchtigen, der der Schande und der Sklaverei sich unterwirft, blofs um das armselige Gefühl seiner Existenz noch einige Jahre fortzusetzen, ist er ein Held.

II.

Jene auf uns selbst sich beziehende Verordnung des Sittengesetzes, als Gebot, und also *positiv* betrachtet, legt uns in Rücksicht des *Leibes* auf, denselben zu ernähren, die Gesundheit, und das Wohlseyn desselben auf alle Weise zu befördern. Es versteht sich, dafs dies in keinem Sinne, und mit keinem andern Zwecke geschehen darf, als um zu leben, und ein tüchtiges Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks zu seyn.

Soll ich mich ernähren, und mein leibliches Wohlseyn befördern, so mufs ich im Besitze der Mittel darzu seyn. Also — ich mufs ordentlich haus halten, sparen, überhaupt in meinen Vermögensständen Ordnung und Regelmäßigkeit haben. Auch dies

dies ist nicht bloß guter Rath der Klugheit, sondern es ist Pflicht. Wer durch eigne Schuld seinen Lebensunterhalt nicht bestreiten kann, ist strafbar.

In Absicht des *Geistes* ist es positive Pflicht, denselben anhaltend, aber regelmäfsig zu üben, und zu beschäfsigen; es versteht sich, soviel es die besondern Pflichten eines jeden, die Pflichten seines Standes erlauben, von welchen wir sogleich reden werden. Es gehören hieher die ästhetischen Vergnügungen, die schönen Künste, deren mäfsiger und zweckmäfsiger Gebrauch Leib und Seele ermuntert, und zu Anstrengungen stärkt.

In Absicht des ungehinderten gegenseitigen Einflusses beider, des Leibes und des Geistes, auf einander, vermögen wir unmittelbar nichts zu thun; und wenn nur beide an und für sich gehörig unterhalten werden, so erfolgt dieser gegenseitige Einfluß von selbst.

III.

Alle diese Pflichten sind nur bedingte Pflichten. Mein empirisches Selbst ist nur Mittel zur Erreichung des Zwecks der Vernunft, und soll nur, als solches, in wiefern es dies seyn kann, erhalten und gebildet werden. Kommt demnach seine Erhaltung mit diesem Zwecke in Streit; so muß es aufgeopfert werden.

Es ist für mich, vor dem Forum meines Gewissens, nichts gegen den Vernunftweck; als dies, daß ich gegen eine unbedingte Pflicht handle. Der einzige Fall sonach, in welchem ich die Selbsterhaltung

aufgeben muß, wäre der, wenn ich mein Leben nur durch Verletzung einer solchen Pflicht erhalten könnte. Ich darf nichts pflichtwidriges thun, um des Lebens willen: denn das Leben ist Zweck nur um der Pflicht willen; Erfüllung der Pflicht aber ist der letzte Zweck. Man dürfte dagegen einwenden, und pflegt einzuwenden: aber wenn ich durch eine einzige nur für diesmal gemachte Ausnahme von der Strenge des Gesetzes, mein Leben durchbringe, so kann ich hinterher noch viel Gutes thun, was außerdem unterblieben wäre. Bin ich nicht um dieses Guten willen, das ich noch thun könnte, schuldig die Ausnahme zu machen? — Es ist derselbe Vorwand, durch den man überhaupt das Böse zu vertheidigen pflegt, um des Guten willen, das daraus hervorgehen soll. Man vergißt dabei nur dies, daß uns die Wahl der guten Werke, die wir etwa thun wollen, und anderer, die wir unterlassen wollen, keinesweges zusteht. Jeder soll und muß schlechthin das thun, was ihm durch seine Lage, sein Herz und seine Einsicht befohlen wird, und nichts anderes; und schlechthin unterlassen, was ihm durch dieselben verboten wird. Nimmt nun das Sittengesetz schon vorher, ehe ich die künftigen guten Handlungen vollbringen kann, seine Erlaubniß für mich, zu *leben*, zurück, so sind diese künftigen guten Handlungen *mir* sicher nicht befohlen; denn ich werde dann nicht mehr, wenigstens nicht unter den Bedingungen dieser Sinnenwelt mehr seyn. Es ist auch schon in sich selbst klar, daß dem, der um sein Leben zu erhalten, etwas pflichtwidriges begeht, die Pflicht überhaupt, und insbesondere die Pflichten, die er noch hinterher ausüben

üben will, nicht absoluter letzter Zweck sind; denn wäre die Pflicht allein sein Zweck; wäre er nur durch das Sittengesetz belebt, und beseelt, so wäre es ihm unmöglich, etwas gegen dasselbe zu thun, so wie es dem Sittengesetze unmöglich ist, etwas gegen sich selbst zu gebieten. Das Leben war ihm letzter Zweck, und den Vorwand, dafs es ihm um die künftigen guten Werke zu thun gewesen, hat er sich erst hinterher ausgedacht. Aber — eine andere Bemerkung: Ich darf meinen Tod nicht betrachten, und zulassen, als Mittel für einen guten Zweck. Mein Leben ist Mittel, nicht mein Tod. Ich bin Werkzeug des Gesetzes, *als thätiges Princip*, nicht Mittel desselben als *Sache*. Dafs ich in dieser Rücksicht mich nicht selbst tödten dürfe, (wie man etwa den Selbstmord der Lucretia als ein Mittel betrachten könnte, Rom zu befreien,) geht schon aus dem obigen hervor. Aber ich darf meine Ermordung auch nicht mit gutem Willen zulassen, wenn ich sie hindern kann, und noch weniger die Gelegenheit suchen, oder andere dazu reizen (etwa so, wie vom Codrus erzählt wird), und wenn ich dadurch das Heil der Welt zu begründen glaubte; ein solches Verfahren ist eine Art vom Selbstmord. — Man unterscheide wohl. Ich darf nicht nur, sondern ich soll mein Leben in Gefahr setzen, wo die Pflicht es fodert, d. i. ich soll die Sorge für meine Selbsterhaltung *vergessen*. Aber ich soll schlechthin nicht meinen Tod mir als *Zweck denken*.

Über die besondern bedingten Pflichten.

Die besondern Pflichten sind die Pflichten des Standes, wie oben (§. 19.), wo wir die Nothwendigkeit, Stände zu errichten, deducirten, erinnert worden. *Bedingte* besondere Pflichten sind solche, die uns selbst, unser empirisches Selbst, zum Objecte haben, in wiefern wir zu diesem oder jenem besondern Stande gehören. Es ist hierüber folgendes anzumerken.

I.

Es ist, wo es besondere Stände giebt, absolute Pflicht eines jeden Individuum, seinen Stand zu haben, d. h. auf eine besondere Art den Vernunftzweck zu befördern. Wir beweisen dies so:

Wenn keine Stände errichtet wären, so wäre es die Pflicht eines jeden, der ihre Nothwendigkeit einsehe, sie zu errichten, als die ausschließende Bedingung der vollständigen und planmäßigen Beförderung des Vernunftzwecks, wie schon erwiesen worden. Noch vielmehr ist es also Pflicht, da, wo sie schon errichtet ist, einen bestimmten zu ergreifen. Denn in einer solchen Ordnung der Dinge kann gar niemand mehr im allgemeinen wirken, ohne zu thun, was andere schon übernommen haben, und dadurch entweder ihnen hinderlich zu seyn, und der Beförderung des Vernunftzwecks Abbruch zu thun, oder et-

was

was überflüssiges und vergebliches zu thun, welches dem Sittengesetze gleichfalls widerspricht. Es bleibt nichts übrig, als das jeder einen Stand wähle, und diese Wahl seinen Mitmenschen auf eine allgemeingültige Weise bekannt mache.

II.

Es ist Pflicht, seinen Stand zu wählen, nicht nach Neigung, sondern nach bester Überzeugung, das nach dem Maasse seiner Kräfte, seiner Bildung, der äußern Bedingungen die in unserer Gewalt stehen, man gerade für ihn am besten passe. Nicht die Befriedigung der Neigung ist die Absicht unsers Lebens, sondern die Beförderung des Vernunftzwecks: jede Kraft aber in der Sinnenwelt, soll für diese Absicht am vortheilhaftesten genutzt werden. — Man könnte dagegen sagen; die wenigsten Menschen wählen sich ihren Stand selbst, sondern er wird ihnen gewählt durch ihre Eltern, durch die Umstände u. s. f. oder, wo man ja sagen kann, das sie ihn selbst wählen, wählen sie ihn vor der gehörigen Reife der Vernunft; und ehe sie eines ernsthaften Nachdenkens, und der Bestimmung durch das bloße Sittengesetz recht fähig sind. Darauf antworte ich, das dies so nicht seyn sollte; und das jeder, der dies einsieht, dahin zu arbeiten hat, das es, wo möglich anders werde. Alle Menschen sollten bis zur Entwicklung und zur Reife der Menschheit überhaupt, in ihnen, auf die gleiche Weise erzogen werden, und sich erziehen; und dann erst sollten sie einen Stand wählen. Wir leugnen nicht, das dann auch sonst
noch

noch vieles anders seyn müfste in den menschlichen Verhältnissen, als es gegenwärtig ist. Aber eine Sittenlehre stellt allenthalben das Ideal auf, wenn dasselbe auch nicht unter allen Umständen ausführbar seyn sollte. Das kann es nicht seyn, denn dann wäre es selbst schwankend, und unbestimmt. Aber es soll sich auch nicht nach den Umständen, sondern die Umstände sollen anfangen sich nach ihm zu richten.

Es gehört vielleicht hierher die Erinnerung, daß die Unterordnung der Stände, ihr Rang u./s. f. lediglich eine bürgerliche, jedoch eine nothwendige Einrichtung ist. Die mannigfaltigen Geschäfte der Menschen sind einander subordinirt, wie bedingtes und Bedingung, wie Mittel und Zweck; und eben so müssen diejenigen, welche sie treiben, sich einander subordiniren. In der moralischen Beurtheilung haben alle Stände den gleichen Werth. In jedem wird der Zweck der Vernunft befördert, von dem Stande an, der dem Boden die Früchte abgewinnt, durch welchen die sinnliche Erhaltung unsers Geschlechts bedingt ist, bis zum Gelehrten, der die künftigen Zeitalter denkt, und für sie arbeitet, und den Gesetzgeber, und weisen Regenten, der die Gedanken des Forschers in seinen Einrichtungen für das Wohl der entferntesten Geschlechter realisirt niederlegt. Wenn jeder aus Pflicht alles thut, was er kann, so sind sie vor dem Gerichtshofe der reinen Vernunft von demselben Range.

III.

Nun aber kann ich keinen Stand ergreifen ohne Einwilligung der übrigen Menschen. Nämlich der Plan der Vernunft, soll vollständig, und zweckmäßig befördert werden. Nun haben andere schon die besondern darzu nöthigen Arbeiten unter sich vertheilt: ich muß anfragen, ob noch Raum da ist, und ob es meiner Mühe da bedürfe, wo ich sie anwenden will. Ich habe das Recht mich anzutragen; die Gesellschaft hat das Recht mich abzuweisen. Wäre aber etwa für diese Beurtheilung noch keine zweckmäßige Anstalt errichtet, so mußte ich selbst nach meinem besten Gewissen beurtheilen, wo es meiner Hilfe bedürfe.

Der Stand des Einzelnen wird sonach bestimmt durch Wechselwirkung desselben mit der Gesellschaft, welche Wechselwirkung jedoch von dem erstern ausgeht. Er hat sich anzutragen.

IV.

Es ist Pflicht, Geist und Körper vorzüglich zur Brauchbarkeit für denjenigen Stand zu bilden, welchem man sich gewidmet hat. Dem Landbauer ist Stärke und Dauerhaftigkeit des Leibes, dem Künstler Geschicklichkeit und Fertigkeit desselben vorzüglich von Nothen; theoretische Geistesbildung ist ihnen in ihrem Stande nur Mittel: dem Gelehrten ist allseitige Ausbildung des Geistes Zweck, und ihm ist der Leib nur Mittel, um den Geist in der Sinnenwelt zu tragen und zu erhalten. — Die Gelehrten scheinen in die-

ser

ser Rücksicht einen schädlichen Einfluß gehabt zu haben auf die Meinung der Völker. Ihnen ist es Pflicht nachzudenken, und ihren Verstand systematisch auszubilden; denn das erfordert ihr Stand. Was Standespflicht war, wollten viele zur Menschenpflicht überhaupt machen, und der Sinn ihrer Forderung schien ohngefähr der zu seyn, daß alle Menschen Gelehrte würden. Am sichtbarsten war und ist zum Theil noch bei den Theologen die Tendenz, alle Menschen zu eben so guten Theologen zu machen, als sie selbst sind, und ihre Wissenschaft für nothwendig zur Seligkeit anzusehen. Daher geschah es, daß man der theoretischen Aufklärung, auch bei Ermanglung anderer guten Eigenschaften, einen viel zu hohen Werth beimaß; und wohl gar die Tugend und Gottseligkeit in einsames Nachdenken, und Speculiren setzte. Dem Gelehrten ist das allerdings Tugend; aber auch nur, in wiefern er den Zweck hat, sich mitzuthellen. Andere Stände bedürfen an theoretischer Kultur nur so viel, als theils dazu gehört, daß sie verstehen und beurtheilen können, was zu den Verrichtungen ihres Standes und zur Vervollkommnung ihrer Kunst gehört; und vorzüglich, daß sie sich zum Handeln aus Pflicht erheben, wozu es weniger der Kultur des Verstandes, als der des Willens bedarf.

Über-

Übersicht
der allgemeinen unmittelbaren Pflichten.

§. 22.

Eintheilung:

Der Endzweck aller Handlungen des sittlich guten Menschen überhaupt, und insbesondere aller seiner Wirkungen nach aussen läßt sich in diese Formel fassen: *Er will, daß die Vernunft, und nur sie, in der Sinnenwelt herrsche.* Alle physische Kraft soll der Vernunft untergeordnet werden.

Nun aber kann die Vernunft lediglich in vernünftigen Wesen, und durch sie herrschen. Das moralische Handeln bezieht sich sonach allemal, wenn es auch etwa unmittelbar auf die vernunftlose Natur ginge, dennoch wenigstens mittelbar auf vernünftige Wesen, und hat nur sie zur Absicht. Wie es in Beziehung auf die vernunftlose Natur keine Rechte giebt, eben so wenig giebt es in Beziehung auf sie Pflichten. Es wird Pflicht, sie zu bearbeiten, lediglich um der vernünftigen Wesen willen, wie sich dies weiter zeigen wird.

Sonach — der sittlich Gute will, daß Vernunft und Sittlichkeit in der Gemeine der vernünftigen Wesen herrsche.

Es ist nicht bloß die Absicht, daß nur das, was gut und der Vernunft gemäß ist, geschehe, daß nur

A a

Leg-

Legalität herrsche; sondern das es mit Freiheit, zu folge des Sittengesetzes geschehe, sonach, das eigentliche wahre Moralität herrsche. — Dies ist ein Hauptpunkt, der nicht zu übersehen ist. Die Vernachlässigung desselben hat viel schädliches und verderbliches in die Theorie, und von ihr aus in das Leben gebracht, wie wir dies an seinem Orte durch Beispiele belegen werden.

Aber moralisch ist keine Handlung, die nicht mit Freiheit geschieht; sonach ist formelle Freiheit aller Vernunftwesen der Zweck jedes moralisch guten Menschen: und wir haben sonach vor allen Dingen zu reden *von den Pflichten in Beziehung auf die formale Freiheit Anderer.*

Alle sollen *formaliter frei seyn*: ohne Ausnahme. Nun kann es aber geschehen, das der eine seine ihm an sich zukommende Freiheit gebraucht, um die Freiheit anderer zu unterdrücken. Es ist zu untersuchen, was die Pflicht in diesem Falle erfodere; und wir haben sonach ferner zu reden: *von den Pflichten beim Widersreite der formalen Freiheit vernünftiger Wesen.*

Endlich; es ist der Wille des sittlich guten, das jeder seine Freiheit anwende, um seine Pflicht zu thun; es ist sein Zweck, die pflichtmäßige Gesinnung in allen vernünftigen Wesen zu befördern. Wir haben sonach zuletzt zu reden, *von den Pflichten in Rücksicht der unmittelbaren Verbreitung und Beförderung der Moralität.*

§. 23.

Von den Pflichten in Absicht der formalen Freiheit aller vernünftigen Wesen.

Die formale Freiheit eines Individuum besteht in der fortdauernden Wechselwirkung zwischen seinem Leibe, als Werkzeug und Sinn; und der Sinnenwelt; bestimmt, und bestimmbar lediglich durch den freientworfenen Begriff desselben von der Art dieser Wechselwirkung. Es liegt darin zweierlei: theils die Fortdauer der absoluten Freiheit, und Unantastbarkeit *des Leibes*, d. i. dafs auf ihn unmittelbar durch physische Kraft gar nicht eingewirkt werde; theils die Fortdauer des freien Einflusses auf die *gesamte Sinnenwelt*. (Man sehe mein Naturrecht §. II.)

I.

Die Verordnung des Sittengesetzes in Absicht der Leiber der Vernunftwesen aufser uns läfst sich betrachten, theils negativ, als Verbot, theils positiv, als Gebot.

Das Princip dieser Beurtheilung ist folgendes: jeder menschliche Leib ist für den moralisch gesinnten ein Werkzeug zur Realisirung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. Aber das kann er nur unter der Bedingung seyn, dafs er frei, ganz und blofs abhängig von dem freien Willen der Person bleibe. — So wie jemand einen menschlichen Leib erblickt, ergeht an ihn das Gebot des Sittengesetzes über diesen be-

stimmten Leib. — Ich setze dies nicht ohne Ursache hinzu, und schärfe es ein. Nämlich man könnte sagen: wenn nun auch dieser und dieser und dieser nicht wäre, so würde darum doch der Vernunftzweck realisirt werden. Auf Einen mehr oder weniger kann es nicht ankommen. Darauf ist zu antworten, daß dies alles uns nichts angehe, und es uns gar nicht erlaubt ist, so zu denken. Genug, dieser Einzelne ist auch, und er ist frei; und so wie wir ihn wahrnehmen, ergeht an uns das Gebot des Sittengesetzes, ihn zu betrachten, als einen solchen, der zur Gemeine der vernünftigen Wesen, und unter die Werkzeuge der Realisation des Sittengesetzes nothwendig mit gehört. (Wir erhalten schon hier — im Vorbeigehn sey es gesagt — die Idee von einer Herrschaft des Sittengesetzes in der von uns unabhängigen Natur, und eine Zweckmäßigkeit der letztern für das erstere; welche Idee realisirt wird in der Idee der Gottheit, worüber wir hier nicht zu sprechen haben.)

Diese Verordnung, negativ betrachtet, ist ein absolutes Verbot *nie unmittelbar auf seinen Leib einzufliessen*. Ein menschlicher Leib soll bloß abhängen vom Willen der Person, und schlechthin von keiner äußern Kraft. Mittelbar darf ich wohl den Leib bestimmen, dadurch, daß ich den Willen der Person durch Vernunftgründe bestimme, diese oder jene Modification in ihm und durch dieselbe in der Sinnenwelt hervorzubringen.

Ich darf ihn nicht gebrauchen als Werkzeug; als Mittel für meinen Willen, welches wohl überhaupt auch das unthunlichste ist. — Ich darf nicht durch
physi.

physischen Zwang, Schläge, Stöße, Hunger, Entziehung der Freiheit, oder Gefängniß den Willen der Person zu bewegen suchen. Nur durch Vernunftgründe, und schlechthin durch kein anderes Mittel, darf ich auf sie einfließen.

Ich darf nicht unmittelbar der Kausalität eines andern auf die Sinnenwelt physischen Widerstand entgegen setzen. In welchem Falle diese allgemeinen Verbote eine Ausnahme leiden, werden wir tiefer unten sehen.

Ich darf schlechthin nie mit Vorsatz tödten: der Tod eines Menschen soll nie Zweck meiner Handlung seyn. Der strenge Beweis ist folgender. Jedes Menschen Leben ist Mittel zur Realisation des Sittengesetzes. Entweder nun, ich halte bei einem bestimmten Menschen für möglich, daß er ein solches Mittel noch seyn und werden könne; oder ich halte es nicht für möglich. Halte ich es für möglich, wie kann ich denn, ohne dem Sittengesetze den Gehorsam aufzukündigen, und für die Realisation desselben gleichgültig zu seyn, denjenigen vernichten, der meiner eignen Voraussetzung nach, zu derselben beizutragen bestimmt ist. Halte ich es nicht für möglich, halte ich jemanden für einen unverbesserlichen Bösewicht, so liegt die unmoralische Denkart eben darin, daß ich ihn dafür halte. Denn es ist mir durch das Sittengesetz schlechthin aufgegeben, ihn zur Moralität mit zu bilden, und an seiner Besserung arbeiten zu helfen. Setze ich bei mir fest, daß er unverbesserlich ist, so gebe ich eine schlechthin befohlne Arbeit auf: ich darf das letztere nicht: ich

darf sonach auch das erstere nicht. Es ist durch das Sittengesetz schlechthin gebotener Glaube, daß jeder Mensch sich verbessern könne. Ist aber dieser Glaube nothwendig, so tritt der erste Theil unserer Argumentation wieder in seine Gültigkeit ein. Ich kann kein Menschenleben vertilgen, ohne meinen Zweck aufzugeben, und den Zweck der Vernunft in ihm, soviel an mir ist, zu vernichten. Wer moralisch werden soll, der muß leben.

Es ist so gefolgert worden: Es ist mir schlechthin geboten, die Moralität in jedem Individuum zu befördern. Aber ich kann dies nicht, ohne ihre Möglichkeit anzunehmen. Mithin, u. s. w. Der Minor dieses Syllogismus, welcher allein eines Beweises bedürfen könnte, läßt sich so beweisen. Ich mache mir etwas, wie hier die Besserung eines Individuum, zum Zwecke, heißt: ich postulire die Wirklichkeit derselben in irgend einem zukünftigen Momente; aber ich postulire sie, heißt, ich setze sie als möglich. Nun muß ich zufolge des Sittengesetzes jenen Zweck mir nothwendig setzen, mithin alles denken, was in ihm enthalten ist. — So wie oben die Nothwendigkeit des Glaubens an die Perfektibilität des Menschengeschlechts überhaupt dargethan wurde, so wird hier die des Glaubens an die Verbessерlichkeit jedes Individuum ins besondere bewiesen.

Sonach, gerade wie unter keiner Bedingung der prämeditirte Selbstmord neben der wahren moralischen Gesinnung bestehen kann, eben so wenig kann mit ihr zusammen bestehen der prämeditirte Mord eines andern, und zwar aus demselben Grunde. In
jedem

jedem Falle wird ein mögliches Werkzeug des Vernunftzwecks vernichtet. Wohl aber kann eben, so wie die Pflicht sein eigenes Leben in Gefahr zu setzen, auch die Pflicht eintreten, das Leben eines andern in Gefahr zu setzen. In welchen Fällen, werden wir sehen. (Über ein vorgebliches Recht des Staats einen Verbrecher am Leben zu strafen, habe ich in meinem Naturrechte dahin mich erklärt, daß der Staat als Richter, nichts mehr thun könne, als den Bürgervertrag mit einem Verbrecher gänzlich aufheben, wodurch der letztere völlig rechtslos und zur bloßen Sache wird; in Beziehung auf den Staat, der keine *moralische* sondern lediglich eine *juridische* Person ist. Die Tödtung des Verbrechers kann auf jene Vernichtung aller seiner Rechte gar wohl folgen; aber nicht als Strafe, sondern als Sicherungsmittel; und ist daher gar nicht ein Akt der *richterlichen*, sondern nur der *Policeigewalt*. Ein Einzelner kann wohl, und soll seine eigene Sicherheit, um der Pflicht willen in keinem Falle ein Menschenleben anzugreifen, in Gefahr setzen: die Obrigkeit aber hat nicht dasselbe Recht auf die Sicherheit aller.

Eben daselbst haben wir uns über die Tödtung des bewafneten Feindes im Kriege, der gar wohl recht und pflichtmäfsig seyn kann, so erklärt. Der Zweck des Krieges ist keinesweges die Tödtung der Bürger des bekriegten Staats. Sein Zweck ist lediglich der, den Feind zu verjagen, oder zu entwafnen, den bekriegten Staat dadurch wehrlos zu machen, und ihn zu nöthigen, in ein rechtliches Verhältniß mit unserm Staate zu treten. Im Handgemenge tödtet

etwa der Einzelne den Feind, nicht um ihn zu tödten, sondern um sein eignes Leben gegen ihn zu vertheidigen; und dies thut er nicht zu folge eines ihm vom Staate übertragenen Rechts, zu tödten, welches der letztere selbst nicht hat, sondern zu folge seines eignen Rechts und seiner eignen Pflicht der Selbstvertheidigung.

Die Disposition des Sittengesetzes in Absicht der Leiber vernünftiger Wesen aufser uns *positiv*, und als Gebot gedacht, enthält folgendes.

Die Gesundheit, Stärke, und Erhaltung des Leibes und Lebens anderer soll uns Zweck seyn; wir sollen soviel in unsern Kräften steht, diese Erhaltung nicht nur nicht hindern, sondern sie befördern, gerade in dem Grade, wie wir die Erhaltung unsrer eignen Leiber befördern. — Der strenge Beweis dieser Behauptung ist so zu führen: jeder menschliche Leib ist Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks. Ist nun der letztere in der That mein höchster Endzweck; so muß nothwendig die Erhaltung, und höchstmögliche Tauglichkeit jedes Werkzeugs darzu mir selbst Zweck seyn; denn ich kann das Bedingte nicht wollen ohne die Bedingung zu wollen. Die Erhaltung einer jeden Person aufser mir wird mir gerade so am Herzen liegen, als meine eigne Erhaltung, denn der Grund, aus welchem ich beides will, ist derselbe. Ich erhalte mich, und Sorge für mich, lediglich als Werkzeug des Vernunftgesetzes; jeder menschliche Leib ist dasselbe; ich muß sonach dieselbe Sorgfalt für jeden tragen, wenn wirklich, wie es seyn soll, nichts mich treibt aufser dem Sittengesetze.

Es

Es tritt hier zuerst der Satz ein: Sorge für das Wohl jedes deiner Nebenmenschen gerade so, wie du für das deine sorgst; liebe deinen Nächsten, wie dich selbst, der hinfort bei allen positiven Pflichten gegen andere Regulativ seyn wird. Der Grund davon ist angeben. Ich kann und darf für mich selbst sorgen, lediglich weil, und in wiefern ich Werkzeug des Sittengesetzes bin: dies aber ist jeder andere Mensch auch. — Daran erhält man zugleich eine untrügliche Probe, zu erfahren, ob die Sorgfalt für uns selbst moralisch, oder ob sie bloß der Naturtrieb sey. Ist sie das erstere, so wird man für andere die gleiche Sorgfalt tragen: ist sie das letztere, so ist sie ausschließend: der Naturtrieb geht bloß auf uns, und Sympathie, die ein Naturtrieb ist, welcher Theilnahme am Schicksale anderer erregt, wirkt bei weitem schwächer, als der unmittelbare Trieb der Selbsterhaltung. Man denkt dabei immer zuerst an sich selbst, und erst hinterher an seinen Nächsten.

Ich soll für die Erhaltung anderer sorgen, gerade wie für die meinige. Nun Sorge ich, laut des obigen, für die meinige nicht, und denke überhaupt nicht an mich, ehe ich nicht durch Gefühl der Abschwächung und Entkräftung, oder durch Gefahr, in der meine Selbsterhaltung sich befindet, an mich selbst erinnert werde. Nicht anders verhält es sich mit der Sorge für die Erhaltung anderer. Es ist nicht gesagt, daß ich nichts thun, und treiben, und suchen soll, als Gelegenheit, jemandes Gesundheit, und Leben zu retten, wenn dies nicht etwa mein besonderer Beruf ist. Aber sobald jemand in Gefahr

ist, soll ich schlechterdings ihm beistehen, selbst mit Gefahr meines eignen Lebens; die Gefahr komme von verunftloser physischer Naturgewalt, oder sie komme von dem Angriffe vernünftiger Wesen.

Mit Gefahr meines eignen Lebens sagte ich. Es ist hier gar keine Collision der Pflichten, wie man glauben könnte. Meine Erhaltung ist bedingt durch die des andern, die des andern durch die meinige. Sie sind beide ganz gleich, von gleichem Werthe, aus dem gleichen Grunde. Es ist nicht meine Absicht, dafs einer von beiden dabei untergehe, sondern, dafs beide erhalten werden. Kommt dennoch einer, oder auch beide um, so habe *ich* das nicht zu verantworten, ich habe meine Schuldigkeit gethan.

(Es ist eine vergebliche Ausflucht, sich auf die Pflicht der Selbsterhaltung zu berufen, wenn der andere in Gefahr ist: sie hört dann auf. Richtig übersetzt, sagt jene Rede soviel: wir wollen den andern retten, wenn wir selbst dabei sicher sind, Dieß wäre denn allerdings etwas besonderes und groses! Menschenleben auch dann nicht retten wollen, wo es ohne alle Gefahr für uns selbst geschehen könnte, wäre offenbarer Mord. — Ferner soll hier gar nicht, wie einige Moralisten meinen, erst calculirt werden, wessen Leben mehr Werth habe, an wessen Erhaltung mehr gelegen sey. Vor dem Sittengesetze ist Menschenleben überhaupt von gleichem Werthe; sobald Eins gefährdet ist, haben alle übrige, wer sie auch seyen, nicht mehr das Recht sicher zu seyn, bis es gerettet ist. — Es ist ein gerades groses und der sittlichen Gesinnung völlig gemäfses Wort, dafs der

ver-

verewigte Herzog Leopold sagte: hier gilt es Menschenleben, was bin ich da mehr als ihr? —

II.

Der zweite Theil der formalen Freiheit, welche wir zu folge des Sittengesetzes in dem andern schonen und befördern sollen, besteht in seinem freien, d. i. lediglich durch seinen Begriff bestimmten Einflusse auf die Sinnenwelt. Es soll aus seiner Wirkung folgen, was er sich dabei dachte; denn nur unter dieser Bedingung ist er frei.

a) Diese Kausalität ist zuförderst bedingt, durch richtige Kenntniß dessen, worauf gewirkt wird. Ich kann überhaupt auf nichts wirken, wovon ich nicht einen Begriff habe: und durch diesen Begriff, von dem wirklichen Seyn und der Beschaffenheit des Dinges, ohne mein Zuthun, wird mein Zweckbegriff bestimmt. Er geht aus von der gegenwärtigen Beschaffenheit des Dinges, und richtet sich nach den natürlichen Gesetzen desselben. Habe ich einen unrichtigen Begriff vom Objecte meiner Handlung, so wird durch dieselbe etwas ganz anderes erfolgen, als ich mir dachte, und ich bin sonach in meiner Kausalität nicht frei.

Ich muß das Bedingte wollen, die freie Kausalität meiner Mitmenschen in der Sinnenwelt: ich muß sonach auch die Bedingung wollen: daß er eine richtige für seine Art der Kausalität hinlängliche Erkenntniß von derselben habe. Diese Richtigkeit seiner praktischen Kenntniß muß mir Zweck seyn, gerade

rade

rade so, in dem Maafse, und aus dem Grunde; aus welchem die Richtigkeit meiner eignen mir Zweck ist.

Diese Disposition des Sittengesetzes *negativ* gedacht, geht aus ihr das Verbot hervor, den andern absolut nicht zum Irrthume zu verleiten, ihn nicht zu belügen, noch zu betrügen; weder geradezu, indem ich kategorisch behaupte, was ich selbst nicht für wahr halte, noch durch Umschweiffe, indem ich ihm zweideutigen Bericht abstatte, durch den er, meiner Absicht nach, getäuscht werden soll. Das letztere ist eine Lüge, so gut als das erste; denn es kommt gar nicht auf die Worte an, sondern auf die Absicht, die ich dabei habe. Will ich täuschen, so bin ich ein Lügner; ich mag die Lüge gerade heraus sagen, oder ich mag den andern nur verleiten, sie zu schliessen. Ob ich dies nun will, oder ob meine Aussage nur von Ohngefähr so zweideutig ausgefallen ist, muß ich vor meinem Gewissen verantworten. Kurz ich bin absolute Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit schlechthin jedermann schuldig; ich darf nichts reden wider die Wahrheit. Ob und in wiefern ich auch Offenheit schuldig bin, d. i. in wiefern ich alle Wahrheit, die ich weiß, sagen soll, werden wir tiefer unten sehen.

Der strenge Beweis davon ist folgender: Habe ich die pflichtmäßige Gesinnung, so betrachte ich den andern als Werkzeug, nicht etwa der bloßen Legalität, sondern der Moralität; als einen solchen, der stets das beste nach eigener Einsicht, und aus eignem guten Willen wählen soll. Bringe ich ihm nun eine unrichtige Erkenntniß bei, nach deren Maafsgabe er han-

handelt, so ist das, was erfolgt, nicht durch ihn selbst gewählt, sondern er ist zum Mittel für meinen Zweck gemacht, und dies ist gegen die pflichtmäßige Gesinnung. Verleite ich ihn dadurch zu einer illegalen Handlung, die, da er von unrichtigen Voraussetzungen ausgeht, für ihn moralisch seyn kann; so ist meine Vergehung offenbar, ich habe einen unsittlichen Zweck beabsichtigt, und des andern, vielleicht seiner eignen Denkart zuwider, mich als Werkzeug dafür bedient. Auch diesen Mißbrauch des andern abgerechnet, ist es eben so, als ob ich jene unsittliche That, zu welcher ich ihn durch Betrug verleitete, selbst begangen hätte. Ich bin der eigentliche Thäter. Aber selbst dann, wenn ich wirklich auf eine legale Handlung gerechnet, und sie vermittelst des andern erreicht hätte, habe ich ganz pflichtwidrig gehandelt. Der andere soll das, was recht ist, nicht thun aus Irrthum, sondern er soll es thun aus Liebe zum Guten. Ich darf gar nicht bloße Legalität beabzwecken, sondern Moralität ist mein Endzweck: und ich kann nicht auf die erstere allein ausgehen ohne auf die letztere Verzicht zu thun, welches pflichtwidrig ist. — Aber ich wufste zu gut, daß der andere nur durch dieses Mittel darzu zu bringen war, daß er das Gute that; antwortet ein Vertheidiger jener widersittlichen Sittenlehre. Ich antworte: zuförderst kannst du dies nie wissen, und sollst es nie glauben; denn eine solche Aufgabe der Vernunftmäßigkeit des andern ist pflichtwidrig. Dann, gesetzt auch, es wäre so ausgefallen, und der andere hätte das Gute, welches allein du beabsichtigt zu haben, vorgiebst, nicht gethan, wenn du ihn nicht

nicht betrogen hättest, so wärest du ganz aufser der Schuld. Es ist dir gar nicht aufgegeben, nur bloß jenes Gute zu realisiren, ohne Rücksicht auf das Mittel; es soll realisirt werden, aus Moralität, außerdem ist es nicht gut. Gerade dadurch, daß du die Form aufgiebst, in welcher doch allein das Wesen des Guten besteht, und nur die Materie beabzweckst, legst du an den Tag, daß es dir bei jenem Guten gar nicht um das Interesse der Sittlichkeit zu thun ist, sondern um irgend einen Vortheil: denn nur der letztere wird durch die bloße Materie befriedigt. Dieselben Gründe finden gegen denjenigen statt, welcher etwa die Lüge damit entschuldigen wollte, daß er durch sie ein Vergehen habe verhindern wollen. Er soll das Vergehen hassen, und verhindern, um der Unmoralität willen, keinesweges um der Handlung, als solcher willen. Er kann den, der die Wahrheit mit bösem Vorsatze fragt, sie sagen: aber er soll ihn, wenn er seinen Vorsatz kennt, Vorstellungen thun, und ihn von der Sträflichkeit seines Vorhabens zu überzeugen suchen. Daß diese Vorstellungen nichts helfen werden, wie könnte er dies je voraussetzen? Hülfen sie aber auch wirklich nichts, so bleibt ihm noch immer der Widerstand durch physische Mittel übrig. Es wird sonach hier auf immer der Vorwand, daß man in einer guten Absicht lüge, abgeschnitten: das, was aus der Lüge erfolgt, ist nie gut.

Das Object meiner Berichtserstattung könnte seyn entweder die Natur, zu welcher in dieser Rücksicht auch die Dispositionen anderer freien Wesen gehören, und hierüber ist nichts besonderes anzumerken:
oder

oder meine eigne Disposition. Im letztern Falle thue ich dem andern ein Versprechen. Ich muß mein Versprechen halten; es sey denn, daß ich eine unmoralische Handlung versprochen habe.

Aber ich kann über das, was ich versprochen habe, meine Meinung und meine Maasregeln ändern, dürfte man sagen. Wir antworten darauf: in Absicht dessen, worauf zu rechnen ich einen andern veranlaßt habe, bin ich nicht mehr bloß von mir, sondern von dem andern mit abhängig: ich bin hierüber in seinen Diensten; ich kann mein Wort nicht zurück ziehen, ohne diejenigen seiner Handlungen, die er in Hoffnung auf mein Versprechen gethan hat, zu vereiteln, sonach ohne seine Kausalität in der Sinnenwelt zu stören. — Vorstellungen darf ich ihm machen, um ihn dahin zu bringen, daß er mir mein Versprechen erlasse; und nur in wiefern er es mir mit gutem Willen erläßt, bin ich desselben erledigt. Er schenkt mir dann etwas. Ein guter Rath gegen die daraus entstehenden Schwierigkeiten in der Gemeinschaft mit andern ist der, daß man über Sachen, worüber man seine Meinung ändern zu können befürchtet, und die überhaupt mit von dem künftigen Erfolge abhängen, nicht leicht verspreche.

Ich muß mein Wort halten, wenn ich nicht etwas unmoralisches versprochen habe, sagte ich. Dies bedarf einer genauern Bestimmung. Denn alles, worüber ich etwas bessers weiß, oder worüber ich nur unentschieden bin, ist für mich unmoralisch: ich dürfte sonach, sobald ich eines andern Sinnes, oder nur zweifelhaft, über die versprochene Leistung ge-

wor-

worden wäre, mein Wort nicht halten. Darauf ist die Antwort: alles, was nur der Moralität nicht geradezu widerspricht, was sonach auf dem Wege zur Erreichung des Vernunftzwecks liegt, muß ich um des andern willen thun; wenn auch ich für meine Person besser thun könnte. Nur was der Moralität völlig widerspricht, darf ich schlechthin nicht thun.

Ich beantworte hierbei zwei Fragen, die sich an diesem Orte uns aufdringen. —

Zuförderst die: woher kommt es doch, daß so viele, die übrigens für rechtliche, und nicht unverständige Leute angesehen seyn wollen, die Nothlügen vertheidigen, und alles hervorsuchen, sie zu beschönigen? Es kommt daher. In unserm Zeitalter werden diejenigen, die ihren Geist, und ihren natürlichen Charakter demselben gemäß ausbilden, durch diese Kultur, welches aber gar nicht die Kultur durch Freiheit ist, auf den Punkt gestellt, den wir oben (§. 16. III.) ausführlicher beschrieben haben. Ihr empirisches Ich soll über die Welt herrschen, ohne Rücksicht auf die Freiheit anderer: sie wollen die Welt beglücken, beseligen, vor allem Schaden bewahren, nach *ihren* Begriffen, die sie von Glück oder Unglück haben. Dies ist ihr Hauptzweck. Nun haben sie aber, bei der Schwäche, die man unserm Zeitalter nicht mit Unrecht vorwirft, nicht die Kraft des Entschlusses, ihre willkührlichen Zwecke mit Gewalt durchzusetzen, worauf der rüstige Charakter verfällt, sie beschließen sonach, es durch List zu thun; und dies führt denn die sogenannte Nothlügen

lügen bei sich. Durch diese ihre innere Denkart wird denn auch ihr theoretisches System bestimmt, wenn sie nicht Philosophen sind, die von den absolut-höchsten Principien auszugehen vermögen. Sie gehen von der Thatsache in ihnen aus, von ihrem Triebe, das Gesetz zu geben, verbunden mit ihrem Mangel an Muth, dasselbe gewaltsam durchzuführen: und verfahren von da an ganz consequent. Dafs denn aber doch einige unter ihnen, wenn es zum Handeln kommt, von ihrer Theorie abgehen, kommt daher: etwas anders, das auch in ihnen liegt, das aber zu tief liegt, als dafs es auf ihr Rasonnement Einflufs haben sollte, das natürliche Ehrgefühl, verhindert sie, von ihrem Grundsatz Gebrauch zu machen.

Eine zweite Frage, auf die wir hierdurch geleitet werden, ist die: woher kommt die innere Scham vor sich selbst, die bei der Lüge noch mehr sich zeigt, als bei irgend einem Vergehen gegen das Gewissen? Der Grund davon ist der: die Stimmung des Lügners ist die oben beschriebene. Er will den andern seinen Absichten unterordnen. Nun thut er dies dadurch, dafs er sich selbst hinwiederum betrügerisch und zum Scheine den seinigen unterwirft: scheinbar in seinen Plan eingeht: seine Absichten billigt, und sie zu befördern scheint. Er versetzt sich sonach in Widerspruch mit sich selbst; unterwirft sich selbst dem, dem er sich nicht offenbar zu widersetzen getraut; und ist feig. Bei der Lüge ist immer und in jedem Falle Feigheit. Nichts aber entehrt uns vor uns selbst mehr, als Mangel an Muth.

Übrigens ist die Vertheidigung der Nothlüge, oder überhaupt der Lüge, um irgend eines guten Zwecks willen, ohne Zweifel das widersinnigste, und zugleich das verkehrteste, was je unter Menschen erhört worden. Sie ist das widersinnigste. Du sagst mir, daß du dich überzeugt habest, die Nothlüge sey erlaubt. Wenn ich dir dies glauben soll, so muß ich dir es auch zugleich nicht glauben: denn ich kann nicht wissen, ob du nicht, eben indem du das sagst, um irgend eines löblichen Zwecks willen — wer mag alle deine Zwecke kennen? — von deiner Maxime gegen mich Gebrauch machst, und ob nicht deine Versicherung, daß du die Nothlüge für erlaubt haltest, selbst eine Nothlüge ist. Wer eine solche Maxime wirklich hätte, der könnte weder sagen wollen, daß er sie habe, noch sie zur Maxime anderer machen wollen; er müßte sie sorgfältig in sich verschließen, und nur für sich selbst zu behalten wünschen. Mitgetheilt vernichtet sie sich selbst. Von wem bekannt ist, daß er sie hat, dem kann vernünftiger Weise kein Mensch mehr glauben; denn keiner kann die geheimen Zwecke desselben wissen, und beurtheilen, ob er sich nicht etwa im Falle der erlaubten Lüge befinde; glaubt ihm aber keiner, so wird keiner durch ihn belogen. Nun ist es ohne Zweifel reiner Unsinn, Glauben für etwas zu fordern, das, wenn es geglaubt wird, sich selbst aufhebt.

Die Vertheidigung der Nothlüge ist ferner das verkehrteste, was unter Menschen möglich ist; der Vertheidiger deckt dadurch seine in Grund und Boden verdorbene Denkart auf. Daß euch die Lüge,
als

als ein mögliches Auskunftsmittel aus gewissen Verlegenheiten *auch nur eingefallen ist*, und ihr nun ernstlich berathschlagen könnt, ob man sich nicht derselben bedienen dürfe, ist der wahre Sitz eurer Verkehrtheit. In der Natur liegt kein Trieb zur Lüge; diese geht gerades Weges auf den Genuß los; die sittliche Denkart kennt die Lüge nicht; es bedarf zu diesem Gedanken eines positiven Bösen, eines *bedachten Nachforschens* nach einem krummen Wege, und den sich uns darbietenden geraden nicht zu gehen. (Man vergleiche damit unsere obige Ableitung der Lüge im Menschen S. 267.) Dem ehrlichen Manne fällt dieses Auskunftsmittel gar nicht ein; und bloß durch ihn würde der Begriff der Lüge gar nicht in das System der menschlichen Begriffe, noch die Untersuchung über die Moralität der Nothlüge in die Sittenlehre gekommen seyn.

Das gewöhnliche Beispiel der Schule kann unsere Gedanken klärer machen. Ein von seinem Feinde mit enthlößtem Degen verfolgter Mensch verbirgt sich in eurer Gegenwart. Sein Feind kommt an, und fragt euch, wo er sey. Sagt ihr die Wahrheit, so wird ein unschuldiger ermordet; — ihr müßt sonach in diesem Falle lügen; folgern einige. Wie kommen doch diese schnellen Folgerer über so vieles mögliche, was auf dem geraden Wege noch vor ihnen liegt, hinüber auf den krummen Weg? Zuförderst, warum solltet ihr denn dem Frager *entweder* die Wahrheit, *oder* eine Lüge sagen; warum nicht das dritte, in der Mitte liegende: dafs ihr ihm keine Antwort schuldig seyd, dafs er einen sehr bösen Vorsatz zu

B b 2

haben

haben scheine, daß ihr ihm rathet, denselben in der Güte aufzugeben, daß ihr außerdem die Parthei des Verfolgten ergreifen, und denselben mit Gefahr eures eignen Lebens vertheidigen werdet — welches letztere ohnedies eure absolute Schuldigkeit ist. — Aber dann würde seine Wuth sich gegen euch selbst wenden, fahrt ihr fort. Wie mag es doch kommen, ich bitte euch, daß ihr nur diesen einen Fall in Rechnung bringt; da doch ein zweiter, daß der Gegner durch die Gerechtigkeit und die Kühnheit eures Widerstandes betroffen, von der Verfolgung seines Feindes abstehe, kühler werde, und mit sich unterhandeln lasse, auch unter die Möglichkeiten gehört? Aber es sey, daß er über euch selbst herfalle. Warum wollt ihr denn das absolut vermeiden? Es war ja ohnedies eure Schuldigkeit, den Verfolgten mit eurer eignen Brust zu decken; denn sobald Menschenleben in Gefahr ist, habt ihr nicht mehr das Recht, auf die Sicherheit eures eignen zu denken. Es ergiebt sich sonach schon hier klärlich, daß der nächste Zweck eurer Lüge gar nicht der war, das Leben des Nächsten zu retten, sondern nur der, selbst mit heiler Haut davon zu kommen; und überdies war eure Gefahr nicht einmal wirklich, sondern nur einer von den beiden möglichen Fällen. Ihr wolltet sonach lügen, bloß um der entfernten Möglichkeit, zu Schaden zu kommen, auszuweichen. — Also er falle über euch her! Seyd ihr denn nun durch diesen bloßen Anfall schon überwältigt, wie ihr abermals mit Übergehung der möglichen übrigen Fälle annehmt? Der zuerst verfolgte hat eurer Voraussetzung nach sich in der Nähe verborgen; jetzt seydet *ihr* in Gefahr, und es ist ihm

ihm

ihm allgemeine Pflicht, und jetzt noch besondere Pflicht der Dankbarkeit, zu eurem Beistande herbeizueilen. Woher mögt ihr doch die entschiedene Voraussetzung schöpfen, daß er das nicht thun werde? Oder gesetzt, er käme euch nicht zu Hülfe; so habt ihr durch euren Widerstand Zeit gewonnen, und es können von ohngefähr andere kommen, die euch beistehen. Endlich wenn von allem diesem nichts geschähe, und ihr allein kämpfen müßtet, woher seyd ihr doch eurer Niederlage so sicher? Rechnet ihr denn gar nicht auf die Kraft, welche der feste Entschluß, schlechthin nichts unrechtes zu dulden, und der Enthusiasmus für eure gute Sache selbst eurem Körper geben wird; noch auf die Schwäche, welche Verwirrung, und Bewußtseyn seiner Ungerechtigkeit über euren Gegner verbreiten muß. — Im schlimmsten Falle könnt ihr nichts weiter, als sterben; nachdem ihr aber todt seyd, ist es nicht mehr eure Sache, das Leben des angegriffenen zu schützen; und zugleich seyd ihr dadurch vor der Gefahr der Lüge gerettet. Also der Tod geht der Lüge vorher; und zur Lüge kommt es nie. Ihr hebt dabei an, weil ihr nur ein Auge für das krumme habt, und der gerade Weg für euch gar nicht vorhanden ist.

Den Satz, daß die Richtigkeit der Erkenntniß anderer uns Zweck seyn müsse, *positiv* angewendet; erfolgt aus ihm das Gebot, richtige Einsicht bei andern zu befördern, ihnen die Wahrheit, die wir wissen, wirklich mitzutheilen.

Wir haben nur den Grund dieses Gebots aufzuzeigen, und wir sehen zugleich, wie weit es geht:

da sich wohl vorhersehen läßt, daß es nicht ohne Einschränkung gelten möchte. Ich bin verbunden, den andern anzusehen, als ein Werkzeug des Sittengesetzes. Aber es wird eine seinem Begriffe entsprechende Wirkung erfolgen, nur in wiefern er eine richtige Erkenntnis von dem Objecte seiner Einwirkung hat. Ich bin schuldig, seine Wirksamkeit zu befördern; ich bin sonach schuldig, ihm richtige Erkenntnis mitzutheilen, auch ohne seine Aufforderung; es ist mir schon durch mich selbst nothwendiger Zweck. — In wie weit nun? Natürlich, in wiefern seine Erkenntnis unmittelbar auf sein Handeln Einfluß hat, oder in wiefern sie ihm unmittelbar praktisch ist. Es wäre sonach ein Unterschied zu machen zwischen *unmittelbar praktischen* Kenntnissen, und zwischen lediglich *theoretischen*. Nun bezieht sich alle Theorie auf Praxis; wie eine gründliche Transscendental-Philosophie lehrt, und es ist gar keine Theorie möglich, ohne diese Beziehung. Mithin ist die angegebene Unterscheidung lediglich relativ. Es kann etwas für ein Individuum, und für ein Zeitalter lediglich theoretisch seyn, was für ein anderes Individuum, und für ein anderes Zeitalter praktisch ist. Um daher zu wissen, welche Wahrheit man einem bestimmten Individuum schuldig sey, müßte man zuvörderst beurtheilen können, welche Wahrheit gerade für dieses Individuum praktisch sey. Wie kann man dies?

Es ergiebt sich unmittelbar aus dem Handeln eines jeden. Die Erkenntnis dessen, worauf er handelt, ist ihm unmittelbar praktisch, und jede andere ist es nicht. — Wenn ich sonach sehe, daß mein Neben-

mensch

mensch handelt, und ich habe Grund zu vermuthen, daß er mit der Beschaffenheit der Umstände nicht ganz bekannt sey, oder weiß gewiß, daß er eine unrichtige Ansicht derselben habe, so ist es meine Pflicht, ohne weiteres, und ohne daß ich erst seine Auffoderung abwarte, ihn aus seinem Irrthume zu reißen: denn er ist in einer Art von Gefahr, etwas Zweckwidriges zu thun, und bei moralischer Denkart ist es mir nicht gleichgültig, daß etwas Zweckwidriges geschehe. Ich darf seinen Irrthum gar nicht zulassen.

Ich habe hier immer von unmittelbar praktischer Wahrheit geredet, und vorausgesetzt, daß gerade ich dadurch, daß ich nun eben der erste und nächste bin, zu Mittheilung derselben aufgefordert sey. Es ist auch hier nicht, wie schon oben in Absicht einer andern Pflicht erinnert worden, die Meinung, daß man darauf ausgehen solle, Gelegenheiten aufsuchen solle, um Irrende zurecht zu weisen. Darzu habe ich, wenn ich immer thue, was mir zuerst vorkommt, nicht Zeit; und überhaupt, muß unsere Tugend natürlich seyn, immer handeln, wozu sie aufgefordert wird, und nicht etwa Abentheuer suchen; denn dies ist keine wahrhaft tugendhafte Gesinnung.

Wahrheit, die entweder überhaupt für das Zeitalter, oder nur für die meisten Individuen in demselben bloß theoretisch ist, aufzusuchen und bekannt zu machen, ist die Pflicht eines besondern Standes; des, der Gelehrten. Sie soll praktisch werden, nur kann sie es nicht sogleich, und auf einmal, denn auf dem Wege der Vervollkommnung des Menschengeschlechts

läßt sich kein Schritt überspringen. Dieser Stand arbeitet für die künftigen Zeitalter; und legt gleichsam Schätze nieder, die erst in ihnen werden benutzt werden. Von den Pflichten desselben werden wir tiefer unten sprechen.

III.

Soll das vernünftige Wesen in seiner Wirksamkeit frei seyn, d. i. soll erfolgen in der Erfahrung, was es in seinem Zweckbegriffe sich dachte, so muß die Beschaffenheit alles dessen, was auf seine Zwecke Beziehung hat, und einfließt, fortdauernd bleiben, wie das vernünftige Wesen, dasselbe erkannt hat, und in seinem Zweckbegriffe vorausgesetzt. Wird etwas, von dessen Fortdauer der Erfolg abhängt, und dadurch bedingt ist, während des Handelns verändert, so wird auch der Effekt verändert, und es erfolgt nicht, was erfolgen sollte. (Wegen der weitem Erörterung dieses an sich leichten Satzes, verweise ich an mein Naturrecht §. II.) Dieses auf mein Handeln sich beziehende, gleichsam die Prämisse alles meines Handelns in der Sinnenwelt, von welchem dasselbe ausgeht, und welche es voraussetzt, kann, wenn ich unter mehrern freien Wesen lebe, nur ein Theil der Sinnenwelt seyn. Dieser bestimmte meinen Zwecken unterworfenen Theil der Welt, heißt, wenn er durch die Gesellschaft anerkannt und garantirt ist, (diese Anerkennung und Garantie ist *juridisch* und *moralisch* nothwendig) mein *Eigenthum*. (Ich könnte ohne diese Anerkennung nie sicher seyn, durch mein Handeln die Freiheit anderer nicht zu beschränken; ich könnte sonach nie mit gutem Gewissen handeln.

Nur

Nur unter der Bedingung, daß *alle* mir eine Sphäre für mein freies Handeln zugestehen, und versichern, daß durch das Handeln in dieser Sphäre ihre Freiheit nicht werde gestört werden, kann ich mit gutem Gewissen etwas vornehmen. Unmittelbar geschieht diese Anerkennung durch den Staat, in welchem ich lebe. Wie sie *mittelbar* von dem ganzen Menschengeschlechte geschehe, ist in unserm Naturrechte gezeigt.)

Es ist sonach zuörderst Pflicht eines jeden, der sich zur Einsicht in die so eben aufgestellten Sätze erhoben hat, das Eigenthumsrecht einzuführen, welches allerdings sich nicht von selbst findet, sondern mit Vorsatz nach einem Begriffe eingeführt werden muß. Ferner, es ist Pflicht eines jeden, sich ein Eigenthum zu erwerben: denn es ist Pflicht für ihn, frei zu handeln: aber er kann dies nicht, ohne unablässig im Zweifel zu bleiben, ob er nicht die Freiheit der andern störe, wenn er nicht ein Eigenthum hat. Dies vorläufig, als nähere Bestimmung des schon oben aufgestellten Satzes, daß ein Staat errichtet werden, und jedes Individuum in denselben treten solle. Die Freiheit jedes andern ist mir absoluter durch das Sittengesetz gebotener Zweck. Diese Freiheit ist bedingt dadurch, daß er ein Eigenthum habe, und dasselbe unbeschädigt erhalte. Das letztere ist mir sonach, als Bedingung des bedingten Zwecks, selbst Zweck.

Diese Disposition des Sittengesetzes *negativ* angewendet, geht aus ihr hervor das Verbot, das Eigenthum *des andern zu beschädigen, auf irgend eine Art*

zu verringern, oder dem Eigenthümer den Gebrauch desselben zu erschweren.

Zuförderst, ich soll das Eigenthum des andern nicht zu meinem eignen Nutzen verwenden, durch Raub, Diebstahl, Betrug, listige Bevortheilung; welches alles, auch schon wegen seiner Form, wegen der Handelsweise dabei verboten ist; das erstere, als gewaltthamer Angriff auf Leib und Leben des andern, die letztern als Falschheit, und Lüge. Hier wird bloß auf die Materie der Handlung, bloß darauf gesehen, daß dadurch das Eigenthum des andern entwendet wird. Es ist untersagt, weil dadurch die Freiheit des Beraubten beeinträchtigt wird. Er hat auf die fortdauernde Disposition über das entwendete gerechnet, und seine Maasregeln darauf genommen. Muß er dasselbe ganz entbehren, so wird sein Wirkungskreis, das Maas seines physischen Vermögens, und seine Kausalität dadurch verringert; muß er es sich wieder erwerben, so wird er im Laufe seines Wirkens wenigstens aufgehalten, und genöthigt, zu thun, was er schon gethan hatte. — Jene unsittliche Sittenlehre, die durchgängig die Beförderung guter Zwecke vorspiegelt, um böse Mittel zu entschuldigen, und welche man jesuitische Moral genannt hat, (ohneachtet dadurch nicht gesagt werden soll, daß alle Jesuiten sie hätten, und daß niemand sie habe der nicht Jesuit sey —) jene Sittenlehre, sage ich, könnte gegen den aufgestellten Satz einwenden, und wendet auch wirklich dagegen ein: Wenn jenes entwendete Gut überhaupt nicht verdorben, sondern nur gebraucht wird, so geschieht ja der Beförderung des Ver-

Vernunftzwecks, welche das letzte Ziel alles unsers Handelns seyn soll, kein Abbruch; ja, wenn etwa der neue Besitzer es besser anwendet, als es der erste angewendet haben würde, so gewinnt dieser Zweck dabei. Wie wenn der Entwender wüßte, daß der erste Besitzer einen schädlichen Gebrauch von diesem Vermögen machen würde, er selbst aber einen sehr löblichen Gebrauch zu mehrerer Ehre Gottes, und zu größerm Dienste des Nächsten, dabei beabsichtigte, — würde er dann nicht, nach euren eignen Principien, ganz recht handeln? Ich antworte: das Gute zu befördern, ist mir bedingt geboten; in wiefern es in meiner Sphäre liegt, und in meinem mir rechtmäßig zugekommenen Vermögen steht; die Freiheit des andern zu beeinträchtigen, ist mir absolut verboten. Ich würde hier Legalität bezwecken, auf Kosten der Moralität. Diese Unterordnung der vorgeblichen Legalität unter die Moralität ist es, worin diese Jesuitische Moral sich gleich bleibt; und dadurch sich selbst verräth, daß es ihr auch nicht einmal um Legalität, als solche, sondern um etwas ganz anderes, um ihren eignen Vortheil zu thun ist. Man kann die Legalität gar nicht wollen, aufser um der Moralität willen. — Daß man Diebstahl, und Bevortheilung des andern um vorgeblicher guter Zwecke willen nicht eben so hartnäckig vertheidigt, als die Nothlügen, kommt daher, weil unsere bürgerliche Verfassung, welcher an der Erhaltung des Eigenthums alles liegt, und die auf die Verletzung desselben schwere Strafe gesetzt hat, über diesen Punkt unsere Denkart anders gebildet. Der Neu-Seeländer, für welchen die Verfassung nicht dasselbe gethan, stiehlt,

sticht, vermuthlich für gute Zwecke, so wie wir für gute Zwecke lügen.

Dann ist dadurch verboten, die *Beschädigung* des Eigenthums des andern, entweder absichtlich, und aus bösen Willen, oder aus Unbedachtsamkeit: aus dem gleichen Grunde, weil dadurch der freie Gebrauch des Eigenthums des andern, mithin seine Freiheit überhaupt, gehemmt wird.

Was die absichtliche Beschädigung anbelangt, zu deren Vertheidigung läßt sich auch nicht einmal eine Sophisterei vorbringen: sie ist absolut unmoralisch. Was die Beschädigung durch Unbedachtsamkeit anbelangt, so ist es mir Pflicht, für die Erhaltung des Eigenthums des andern, dieselbe Sorgfalt anzuwenden, die ich für die Erhaltung des meinigen anwende: denn sie ist mir aus demselben Grunde, mithin auch in dem gleichen Maafse Zweck; nemlich als Mittel zur Beförderung der Vernunft Herrschaft.

Endlich ist es verboten, den freien Gebrauch seines Eigenthums dem andern zu erschweren. Der Grund des Verbots ist klar. Der Zweck des Eigenthums ist, dafs er es frei gebrauche zur Beförderung seiner Zwecke, von denen ich annehmen mufs, dafs sie auf Realisirung der Vernunft Herrschaft ausgehen: den freien Gebrauch hemmen, heifst den Zweck alles Eigenthums aufheben, und ist sonach dem Wesen nach dasselbe, was Beraubung seyn würde. Dafs ich dadurch einen bösen und schädlichen Gebrauch verhindern wolle, ist keine Entschuldigung.

Ersatz

Ersatz des Entwendeten, des Verdorbenen, kurz jeder Beschädigung des andern bin ich stets schuldig. Ohne Ersatz ist keine Vergebung d. h. keine Aussöhnung mit mir selbst. Der strenge Beweis ist folgender: Wer moralisch denkt, der will die Beschädigung des andern an seinem Eigenthume schlechterdings nicht. Nun dauert dieselbe in ihren Folgen fort, ehe der völlige Ersatz geleistet ist. So gewiß ich sonach zur moralischen Denkart zurückkehre, so gewiß will ich die Folgen aufgehoben, und dadurch die Handlung vernichtet; und muß zu folge dieses Willens nothwendig alles dazu thun, was in meinem Vermögen steht. —

Der Satz, daß das Eigenthum Anderer Zweck für mich sey, weil es eine Bedingung ihrer formalen rechtmäßigen Freiheit ist, *positiv* angewendet, enthält folgende Gebote.

a) Jeder zum Vernunftgebrauche emporgewachsene Mensch soll ein Eigenthum haben. Der Beweis liegt in dem obigen. Er muß frei handeln können; seine Handlung geht nothwendig aus, von gewissen ersten Punkten, gewissen Objecten der Sinnenwelt, die die ersten Werkzeuge seiner Thätigkeit sind; diese aber müssen aufser ihm gar keinem andern als Werkzeuge angehören, weil er aufserdem nie versichert seyn könnte, daß er keines Freiheit störe.

Diese Sorge nun, daß jedermann ein Eigenthum habe, kommt zuörderst dem Staate zu. Der Strenge nach ist in einem Staate, wo auch nur Ein Bürger kein Eigenthum hat, (Eigenthum im eigentlichsten Sinne
des

des Worts, wo es die ausschließende Sphäre für das freie Handeln überhaupt, sonach nicht bloß Objecte, sondern auch ausschließende Rechte auf Handlungen bedeutet,) überhaupt kein rechtmäßiges Eigenthum. Denn jedem gehört sein Eigenthum nur, in wiefern es alle andere anerkannt haben; sie können es aber nicht anerkannt haben, ohne daß er von seiner Seite auch das Ihrige anerkannt habe, sie müssen sonach eins haben. Wer keins hat, hat auf das der andern nicht Verzicht gethan; und er nimmt es mit seinem vollem Rechte in Anspruch. Dies ist die juridische Ansicht der Sache. — Es ist sonach zuvörderst Pflicht eines jeden, der sich von dieser Wahrheit überzeugen kann, soviel in seinen Kräften steht, dahin zu arbeiten, daß dieselbe in den Staaten anerkannt und befolgt werde.

Bis dies aber geschieht — und warum sollte es nicht endlich einmal geschehen — ist es Pflicht für jeden, den ihm bekannten Eigenthumslosen, ein Eigenthum zu verschaffen; oder, *Wohlthätigkeit* ist Pflicht. Sie ist, wie jeder sieht, eine bedingte Pflicht, sie würde nicht statt finden, wenn der Staat seine Schuldigkeit thäte.

Man bemerke wohl; die Wohlthätigkeit besteht darin, daß man dem Eigenthumslosen ein Eigenthum, einen festen Stand, eine zugesicherte und fortdauernde Existenz verschaffe. Man soll irgend einem, oder mehreren, wenn man es kann, aus dem Grunde, und für immer zu helfen suchen; dem Amtlosen Anstellung, dem Arbeitslosen Arbeit verschaffen; dem in seiner Nahrung herabgekommenen
leihen

leihen oder schenken, daß er sie wieder treiben könne; Waisen auferziehen oder auferziehen helfen, u. dgl. kurz, so viele Werke der Wohlthätigkeit als man kann, ganz thun, und nicht bloß hier und da stümpfern und flicken. Erst dann ist unsere Wohlthätigkeit vernünftig, besonnen und zweckmälsig. Der Beweis liegt im Begriffe der Wohlthätigkeit: jeder soll ein Eigenthum haben, dies ist ihr Zweck.

Das gewöhnliche Allmosen geben, ist ein sehr zweideutiges gutes Werk. Wer ein Allmosen giebt, das nicht ganz hilft, kann vernünftiger Weise damit nur so viel sagen wollen: Ich will dir nicht oder ich kann dir nicht helfen; suche andere auf; und damit du bis dahin dein Leben fristen könntest, gebe ich dir diese Gabe. Die Pflichtmälsigkeit der Allmosen geht hervor aus der Pflicht, das Leben unserer Mitmenschen zu erhalten. — Der Anspruch um Hülfe bei den Nebenmenschen kann gar keinen andern Zweck haben, als den, einen Stand und ein Eigenthum zu finden bei den Privatpersonen, da es uns der Staat versagte. Daß Menschen, beim Allmosenbitten, keinen Zweck haben, als dieses, und den Bettel zu einem Stande machen, ist schlechthin nicht zu dulden; und wenn es der Staat duldet, so ist es Pflicht jeder Privatperson, zu thun, so viel an ihr ist, um die Erreichung dieses Zwecks zu vereiteln; keinesweges aber, durch unbesonnene Weichherzigkeit, und überverstandene Pflicht, sie zu befördern. Es versteht sich, daß man vor seinem Gewissen sicher seyn muß, daß man nicht etwa aus Geiz, und natürlicher Hartherzigkeit die Wohlthat versage, und jenen

hö-

höhern Grundsatz nur vorwende. Man wird dies ja wohl daraus ersehen können, ob man die oben beschriebenen Werke der vernünftigen Wohlthätigkeit ausübt, so oft eine Veranlassung darzu vorkommt. (Wie sehr weichen nicht diejenigen von der Vernunft und Wahrheit ab, die das Allmosengeben zur Religionsübung machen, und den Bettel dulden, und befördern, damit es den Gläubigen nicht an Gelegenheit fehle, gute Werke zu thun; als ob es daran je fehlen könnte!)

Wie weit erstreckt sich die Pflicht der Wohlthätigkeit? Ist es genug, sie zu üben, in wiefern sie uns selbst nicht im geringsten lästig fällt, und nur das wegzugeben, was wir selbst nicht brauchen können? Keinesweges; man ist schuldig sich selbst abzuberechen, seinen eignen Aufwand einzuschränken, sparsamer, haushälterischer, und arbeitsamer zu seyn, um wohlthun zu können: denn der Eigenthumlose hat einen Rechtsanspruch auf unser Eigenthum.

Damit man diesen Satz nicht umkehre, und folgere: mithin darf der Arme die Unterstützung erzwingen; setze ich noch dies hinzu. Von dem Staate dürfte er sie allerdings erzwingen, wenn er könnte; es ist Zweck des Armen und Reichen, dahin zu arbeiten, daß endlich der Staat zur Erkenntniß, und Ausübung dieser seiner Pflicht gebracht werde. Aber, was die Einzelnen anbelangt, kann ein Fremder nie beurtheilen, ob es gerade ihre Pflicht ist, ob sie gerade in der Lage sind, ob sie nicht durch andere höhere Pflichten abgehalten werden.

b)

b) Jeder soll behalten, was sein ist: denn außerdem würde seine formelle Freiheit gestört. Es ist sonach Pflicht, das Eigenthum des andern gegen jeden Angriff darauf, auch unaufgefordert, zu vertheidigen; gerade in demselben Maasse, als ich mein eignes vertheidigen würde: denn die Vertheidigung beider ist Pflicht aus demselben Grunde, beides ist Mittel zur Beförderung der Vernunft Herrschaft. — Der Angriff geschehe nun durch vernunftlose Naturgewalt, (Feuer, und Wasser) oder durch die Ungerechtigkeit vernünftiger Wesen; er geschehe von den Letztern mit Gewalt, oder durch Hinterlist, und Betrug. Da die Sicherheit des Eigenthums anderer mir in demselben Maasse Zweck seyn soll, als die Sicherheit des meinigen, so ist unmittelbar klar, dafs ich die Vertheidigung desselben selbst mit Gefahr für die Sicherheit meines eignen übernehmen müsse. Wie weit dies sich erstrecke, und in wiefern ich selbst mit Gefahr meines Lebens dasselbe zu vertheidigen schuldig bin, werden wir im folg. §. sehen.

c) Das Eigenthum ist Object der Pflicht, weil es Bedingung und Werkzeug der Freiheit ist. Es ist dem sittlichguten Menschen Zweck, dafs andere so viele Freiheit, d. i. Kraft und Kausalität in der Sinnenwelt haben, als möglich, um dadurch die Vernunft Herrschaft zu befördern: es ist ihnen sonach Pflicht, die *Brauchbarkeit des Eigenthums* anderer zu vermehren. Dafs man viel wirke, darzu gehört nicht so wohl, dafs man einen grossen Umfang von Mitteln habe, als vielmehr, dafs man diejenigen, die man besitzt, ganz in seiner Gewalt habe, und durch

sie wirken könne, was man nur will. Nicht ein großer, sondern ein geübter, ganz unter der Herrschaft des Willens stehender Körper; und eben so nicht ein großes, aber ein geordnetes, leicht zu übersehendes, zu jedem möglichen Zwecke auf der Stelle anwendbares Eigenthum macht frei und unabhängig. Wie es uns Pflicht ist, das unsrige in diesen Zustand zu bringen, so ist es uns Pflicht, beim Eigenthume anderer das gleiche zu beabzwecken: durch guten Rath, durch Beistand, den wir aber nicht aufdringen dürfen, durch Abtretung dessen, was dem andern seiner Lage nach, mehr nützt, als es uns nützen würde: kurz, *Dienstfertigkeit* ist Pflicht; deren Triebfeder aber nie eine unbesonnene Gutherzigkeit seyn muß, sondern der deutlich gedachte Zweck, die Kausalität der Vernunft, so viel als möglich, zu befördern. Bitten, deren Gewährung dem andern unserer besten Einsicht nach mehr schaden als nützen würde, ist es Pflicht abzuschlagen; jedoch begleitet mit vernünftigen Vorstellungen, um seine Begriffe zu berichtigen, und ihn dahin zu bringen, lieber gutwillig von seinem Begehren abzustehen.

d) Die gesammte Sinnenwelt soll unter die Herrschaft der Vernunft kommen, Werkzeug derselben seyn, in den Händen der vernünftigen Wesen — Aber es hängt in dieser Sinnenwelt alles mit allem zusammen; es steht sonach kein Theil derselben ganz und unumschränkt unter der Herrschaft der Vernunft; wenn nicht alle Theile unter ihr stehen. Dieses hier angewendet: — Alles Brauchbare in der Welt muß gebraucht werden, und da es nur dadurch zweck-

zweckmäfsig gebraucht werden kann, dafs es Eigenthum werde, so mufs es Eigenthum werden. Es ist Zweck des sittlichguten, es dahin zu bringen. — Wie jeder Mensch ein Eigenthum haben soll, so soll auch jedes Object Eigenthum irgend eines Menschen seyn.

Besonders durch Ausübung der zwei letzten Vorschriften, wird die Herrschaft der Vernunft über die Sinnenwelt recht begründet. Durch das erste, dafs jeder nicht allein für den Gebrauch seines Eigenthums, für die Erreichung seiner Privatzwecke, sondern für den zweckmäfsigsten Gebrauch des Eigenthums aller, für die Erreichung der besondern Zwecke aller sorgt, und arbeitet, und aller Thätigkeit fördert, so wie alle die seinige fördern; wird die Vernunft vereinigt; sie wird in den Gemüthern aller, die empirisch noch so verschieden seyn mögen, Ein und eben derselbe Wille. Durch das letztere wird unter diesen Einen Willen die ganze Natur zusammengefaßt und begriffen. Die Vernunft ist mit sich einig: und die Sinnenwelt ist ihr untergeordnet. — Dies ist das uns vorgesteckte Ziel.

§. 24.

Von den Pflichten, beim Widerstreite der Freiheit vernünftiger Wesen.

Es ist kein Widerstreit zwischen der Freiheit vernünftiger Wesen überhaupt: d. h. es widerspricht

C c 2

sich

sich nicht, daß mehrere in derselben Sinnenwelt freiseyen. Es giebt nur einen Fall, wo die Möglichkeit der Freiheit für mehrere, die Möglichkeit des Beisammenstehens zweier vernünftiger Individuen durch die Natur selbst aufgehoben wird, wovon wir tiefer unten reden: aber wenn dieser nur wirklich eintritt, und nicht bloß für die Vollständigkeit des Systems mit abgehandelt werden muß, so läßt sich doch dies behaupten, daß er äußerst selten eintrete. — Ein Widerstreit nicht zwischen dem Freiseyn überhaupt, sondern zwischen bestimmten freien Handlungen vernünftiger Wesen entsteht nur dadurch, daß einer seine Freiheit rechts- und pflichtwidrig, zur Unterdrückung der Freiheit eines andern, gebrauche. — Dies alles wird sich in der Folge näher ergeben.

Zuförderst.

I) Alle sollen frei seyn. Der Gebrauch der Freiheit in mehreren Individuen soll sich nicht gegenseitig hemmen und widersprechen. Dies ist absolute Forderung des Sittengesetzes, es ist sonach Pflicht eines jeden, dieses Beisammenstehen der Freiheit aller zu befördern. — Aber dieses Beisammenstehen ist nur dadurch möglich, daß jeder Einzelne, mit Freiheit — denn er soll frei seyn und bleiben — den Gebrauch seiner Freiheit auf eine gewisse Sphäre einschränke, welche alle andere ihm ausschließend überlassen, dagegen er an seinem Theile den andern alles übrige gleichfalls zur Theilung unter sich, überläßt. So ist in derselben Sinnenwelt jeder an seinem Theile frei, ohne die Freiheit irgend eines andern zu hemmen. Diese Idee wird realisirt im Staate, welcher über-

über-

überdies, da auf den guten Willen Aller nicht gerechnet werden kann, mit Zwang jedes Individuum innerhalb seiner Gränzen erhält. Was in Absicht des Staats Pflicht sey, davon ist schon oben geredet worden.

Der Staat erhält selbst mit Zwang die durch ihn unter den Individuen eingeführte Ordnung. Wenn daher ein Widerstreit zwischen dem Gebrauche der Freiheit mehrerer entsteht, ist es seine Sache, ihn zu schlichten, und die Pflicht jedes Einzelnen, ihm dies zu überlassen. Sonach läßt sich vorläufig gar nicht einsehen, wie von Pflichten des Einzelnen beim Widerstreite der Freiheit mehrerer, geredet werden könne. Es scheint vielmehr, jeder habe seiner Pflicht über diesen Punkt schon im voraus durch Miterrichtung eines Staates, und Unterwerfung unter ihn, völlige Genüge geleistet.

Aber der Staat kann nicht stets unmittelbar dergleichen Widerstreit schlichten; und auf diesen Fall tritt die Pflicht der Privatperson ein.

Wir haben dadurch vor der Hand den Satz gewonnen: Alle die Pflichten, von welchen gegenwärtig die Rede seyn wird, treten nur da ein, wo der Staat nicht helfen kann, und in wiefern er nicht helfen kann. Was dies heisse, wird in den einzelnen Fällen klar sich zeigen.

2) Noch eine Bemerkung ist im Voraus zu machen, diese. Ob *meine eigne* Freiheit, oder die Freiheit eines meiner Neben-Menschen, durch widerrechtlichen Gebrauch der Freiheit eines andern gefähr-

fährdet werde, ist ganz einerlei, macht in der Untersuchung keinen Unterschied, und berechtigt nicht zu einer Eintheilung: denn, wie oft erinnert worden, die Freiheit des andern ist aus demselben Grunde meiner Sorgfalt anbefohlen, aus welchem die meinige ihr anbefohlen ist; sie ist es sonach in demselben Maasse. Es ist kein Unterschied zwischen der Pflicht der Selbstvertheidigung, und der Vertheidigung anderer; beides ist dieselbe Pflicht der Vertheidigung der Freiheit überhaupt.

3) Die Freiheit ist, wie wir gesehen haben, bedingt durch Leib und Leben, und Eigenthum. Ihr Gebrauch erfordert zwar auch Erkenntniß der Wahrheit, aber es kann zwischen den Erkenntnissen mehrerer kein Widerstreit entstehen, da die Wahrheit nicht theilbar ist, wie Leiber und Güter, sondern Eine und eben dieselbe, allen gemeinschaftliche; und es nicht für jedes Individuum eine eigne Wahrheit giebt, wie es für jedes einen eignen Leib, und ein besonderes Eigenthum giebt. — Die Erhaltung des Leibes und Lebens mehrerer, die Erhaltung des Eigenthums mehrerer, beides kann in einen Widerstreit verflochten werden; endlich die Erhaltung des Leibes und Lebens, und die des Eigenthums, können sich widerstreiten. Was ist in allen diesen Fällen Pflicht? das sind die Fragen, die wir zu beantworten haben.

A. Die Erhaltung des Leibes und Lebens mehrerer ist im Widerstreite. Zuförderst.

α) die *Erhaltung meines eignen Lebens*, und die *Erhaltung des Lebens eines andern* scheinen beide
nicht

nicht beisammen bestehen zu können; und das gar nicht durch meine Ungerechtigkeit, oder die des andern, sondern durch Verfügung der Natur. Die Natur nimmt dem Ansehen nach, die Möglichkeit, daß beide bestehen können, zurück. — Auf Instanzen will ich mich nicht einlassen. Es ist dies der in der Rechtslehre unter dem Titel des Nothrechts behandelte Fall. (Dort wird entschieden, daß in diesem Falle, das Recht überhaupt nicht statt findet, und da es auf diesem Gebiete kein anderes Gesetz giebt, jeder an seine Willkühr verwiesen sey.)

Ganz anders entscheidet das Sittengesetz. Ich soll mein Leben schlechthin erhalten, als Werkzeug des Sittengesetzes. Ich soll das des andern, welches der Voraussetzung nach in Gefahr ist, gleichfalls erhalten aus demselben Grunde. Nun gebietet das Sittengesetz beides gleich unbedingt. Wir sind beide anzusehen als Werkzeuge des Sittengesetzes, und lediglich als solche, Objekte einer Pflicht. Dem Naturtriebe nach, ziehe ich allerdings mich selbst vor; aber dieser muß ganz aus der Rechnung bleiben: dem Sittengesetze nach hat keiner von uns Vorzüge, denn vor diesem Gesetze sind wir gleiche Mittel der gleichen Vernunft.

Ich kann das Gebot des Sittengesetzes mich zu erhalten, nicht erfüllen, ohne auf Unkosten des Lebens des andern, der Voraussetzung nach, und dies verbietet das Sittengesetz. Ich kann das Leben des andern nicht retten, ohne auf Unkosten des meinigen, und dies verbietet das Sittengesetz gleichfalls. Jedem Gebote des Gesetzes steht in dieser Lage ein Verbot ge-

genüber; die beiden Gebote vernichten sich sonach: das Gesetz schweigt ganz, und ich, da ich nur durch dasselbe beseelt bin, soll gar nichts thun, sondern ruhig den Erfolg abwarten.

Es kam in unserm Beweise der Satz vor: wir sind beide auf die *gleiche Weise* Werkzeuge des Sittengesetzes. Dieser ist angefochten worden und darauf die Theorie erbaut, man solle untersuchen, wer ein besseres Werkzeug desselben sey. Der ältere solle sich für den jüngern, der ungeschicktere und unansehnlichere für den geschicktern und ansehnlichern aufopfern. — Ich antworte, aus wessen Erhaltung mehr oder weniger Gutes erfolgen werde, läßt sich schlechthin nicht beurtheilen; denn was ist im Zusammenhange erspriesslicher, und was nicht? darüber hat der endliche Verstand gar keine Stimme, und alles Raisonement dieser Art ist vorwitzig, und vermessen: diese Entscheidung ist der Weltregierung durch die Vernunft, die auf diesem Gesichtspunkte geglaubt wird, zu überlassen. Der endliche weiß nur, daß er in jedem Augenblicke seines Lebens thun soll, worzu ihn in demselben die Pflicht aufruft; ohne sich zu bekümmern, wie viel und auf welche Weise Gutes daraus erfolgen werde. Wer erhalten wird, aus dessen Erhaltung muß wohl Gutes folgen sollen; denn die Welt wird durch die höchste Weisheit und Güte regiert. Wer untergeht, dessen Schuld ist es nicht; er hat gethan, was er konnte, und für das übrige ist das die Welt regierende Sittengesetz verantwortlich, wenn es eine solche Verantwortlichkeit desselben geben könnte.

Aber

Aber erwarten wir beide ruhig den Erfolg, so werden wir beide zu Grunde gehen, da außerdem doch einer von beiden gerettet werden könnte. — Zuförderst weiß das keiner von uns beiden. Sehen auch *wir* kein Rettungsmittel, so kann es darum doch Eins geben. — Aber wenn wir auch beide zu Grunde giengen: was ist es mehr? Unsere Erhaltung ist ja gar nicht Endzweck, sondern die Erfüllung des Sittengesetzes ist Endzweck: gehen wir aber zu Grunde, so ist das der Wille des Sittengesetzes gewesen; er ist erfüllt, und unser Endzweck ist erreicht.

β) Es tritt der Fall ein, daß mehrere meiner Nebenmenschen in Leib- und Lebensgefahr sind; ich soll retten; ich kann nicht alle retten, oder kann wenigstens nicht auf einmal alle retten; wonach soll die Wahl sich richten?

Mein Zweck ist der, und muß nothwendig der seyn: Alle zu retten; denn Alle sind Werkzeuge des Sittengesetzes, und es ist hierin kein Unterschied zwischen ihnen zu machen. Will ich nun Alle retten, so werde ich zunächst denjenigen helfen, die in der gegenwärtigsten Gefahr sind, weil diese ohne fremde gegenwärtige Hülfe sich gar nicht mehr erhalten können; ihre Gefahr sey nun dringender um der Lage der Sachen, oder um ihrer eignen Schwachheit, und Unbeholfenheit willen, wie z. B. Kinder, Kranke, Alte. Gibt es unter ihnen solche, deren Versorgung, und Berathung mir für meine Person ganz besonders aufgetragen ist — *die Meinigen* — so müs-

sen diese den Vorzug haben: aber wohlgemerkt, nicht aus natürlicher, pathognomischer Liebe, oder aus Rücksicht auf meine eigne Glückseligkeit — dergleichen Bewegungsgründe sind verwerflich — sondern, weil ihre Rettung mir besondere Pflicht ist, und weil die besondere Pflicht der allgemeinen stets vorgeht. Sind dergleichen Entscheidungsgründe nicht vorhanden, so rette ich den, den ich zunächst retten kann, dessen ich zuerst ansichtig werde. — Klügelei über die größere Wichtigkeit dieses oder jenes Lebens findet auch hier nicht statt, denn über diesen Punkt kann ich nichts wissen,

γ) Ich werde durch feindselige ungerechte Gewalt, an Leib, und Leben angegriffen; oder ein anderer wird es, denn das muß mir ganz gleich gelten: in wiefern darf ich bei der Vertheidigung meiner selbst, oder des andern das Leben des Angreifers in Gefahr setzen? Es ist absolute Pflicht, das Leben des Angegriffenen, (*ich sey es, oder ein anderer, und darum will ich beides in diesem Einen Worte zusammenfassen*) zu vertheidigen: aber es hört darum nicht auf, Pflicht zu seyn, das Leben des Angreifers zu schonen, und zu erhalten. Mein Zweck kann daher nie seyn, den Angreifer zu tödten, sondern nur, ihn zu entwaffnen; ich werde daher die Hülfe anderer, wenn sie in der Nähe sind, und dadurch die des Staats, herbeirufen: ich werde die Gewalt bloß abwehren, so gut ich kann, ohne den Angreifer selbst in Gefahr zu setzen; kann ich das nicht, so werde ich ihn lähmen, verwunden und dergl., immer, daß sein Tod mir nicht Zweck sey. Würde er denn doch getödtet, so erfolgt

erfolgt das gegen meine Absicht durch Zufall; und ich bin dafür nicht verantwortlich.

Man könnte dagegen sagen, und mehrere Moralisten haben es gesagt: Ich habe doch immer sein Leben in Gefahr gesetzt. Betrifft die Sache nur mich, und bin ich selbst der angegriffene — bei dem Angriffe auf andere verstößt dieses Raisonement doch zu sehr gegen das gemeine sittliche Gefühl — warum sterbe ich nicht lieber, als daß ich den andern in Gefahr brächte? Um diese Einwendung gründlich, und einleuchtend zu widerlegen, vergleiche ich den hier vorausgesetzten Fall mit dem so eben abgehandelten Nothfalle. Dort war es Pflicht, mein Leben zu erhalten, so wie hier: aber ich durfte es nicht auf Unkosten des Lebens des andern retten. Hierbei ist nun zuvörderst dieser große Unterschied, daß dort, wenn ich etwas thue, meiner Überzeugung nach der andere wirklich umkommen muß; hier aber, er gar nicht umkommen muß, noch soll. Dort steht das Leben des andern in der Hand der Natur, die es ihm, meiner Überzeugung nach, sicherlich raubt, sobald ich etwas thue. Hier steht es in meiner Gewalt, einer Gewalt, die durch einen frei zu modificirenden Zweckbegriff regiert wird; und ich will den andern keinesweges tödten, setze nicht voraus, und sehe nicht voraus, daß ich ihn tödten werde. — Dann — welches entscheidet — gründet die Pflicht, hier zu handeln, sich nicht bloß auf die Schuldigkeit, mein Leben zu erhalten, sondern zugleich auf die, etwas offenbar durch das Sittengesetz verbotenes, meine, oder des andern Ermordung, schlechthin nicht zu dul-

dul-

dulden. Was das Sittengesetz absolut verbietet, das darf der sittlich Gute um keinen Preis geschehen lassen; denn sein Wille ist ja der Wille des Sittengesetzes selbst. Das findet in dem erst behandelten Nothfalle gar nicht Statt; es ist da nichts unmoralisches zu verhindern, denn es geschieht nichts unmoralisches.

Sobald der andere entwaffnet ist, hört meine Zwangspflicht auf. Ich habe für ihn von nun an nichts mehr, als vernünftige Vorstellungen. Was zur Beförderung der allgemeinen Sicherheit, zum Beispiele für andere, und damit er selbst dergleichen nicht mehr thue, noch zu verrichten ist, ist Sache des Staats, in dessen Hände er nunmehr fällt. Dieser ist sein Richter; keinesweges ich, oder irgend eine Privatperson.

B) Die Erhaltung des Eigenthums mehrerer ist im Widerstreite, und scheint sich gegenseitig zu vernichten.

Mein Eigenthum, und das Eigenthum des andern ist zugleich in Gefahr. — Dann hat das meinige nothwendig den Vorzug; denn ich bemerke natürlich die Gefahr desselben zuerst, fasse also zuerst die Aufgabe des Sittengesetzes auf, dasselbe zu retten; und wer schon sein bestimmtes Geschäft hat, der darf zu derselben Zeit nichts anders thun. Auch setze ich sehr natürlich voraus, dafs der andere, der in der gleichen Gefahr ist, dasselbe thun werde, was ich thue. — Nur muß ich vor meinem Gewissen sicher seyn, dafs dieser Vorzug der Rettung des meinigen

nigen sich wirklich auf Pflichtgefühl und keinesweges auf Eigenliebe gründet. Ich muß das meinige retten, nicht als das meinige, sondern als ein Gemeingut der Vernunft. Ob ich es nur in der letzten Rücksicht rette, wird sich ganz leicht daraus ergeben, ob ich es hinterher wirklich so betrachte; ob ich bereit bin, dem Verunglückten damit zu dienen und aufzuhelfen, und das gerettete, so viel mir irgend möglich ist, mit ihm zu theilen.

Die bloße *Möglichkeit*, daß mein Eigenthum in Gefahr kommen könne, spricht mich nicht los von der Pflicht, das des andern, das in *wirklicher* Gefahr ist, zu retten. Dies wird dadurch klar. So lange die Gefahr des meinigen bloß möglich ist, habe ich nichts zu arbeiten; ich müßte sonach müßig seyn, und ruhen; aber ich soll nie ruhen, wo die Pflicht gebietet.

Es ist absolut pflichtwidrig, das Seinige auf Kosten des Eigenthums anderer zu schützen; eine Gefahr, die das unsrige bedroht, dadurch von uns abzuweisen, daß wir sie ganz, oder zum Theil auf einen andern wälzen. Hätte sie ihn betroffen, so hätte er es tragen, und wir hätten ihm es tragen helfen müssen; nun hat sie ihn nicht betroffen, sondern uns. Der sittlichgute sieht darin eine Verfügung der Vorsehung. Er bekämpft die Gefahr, so gut er kann, aber er bringt nicht auf einen andern, was die Vorsehung *ihm* zuschickte.

Leben geht über Eigenthum; denn das Leben ist die Bedingung des Eigenthums, nicht umgekehrt,
das

das Eigenthum die Bedingung des Lebens. Sonach ist die Rettung des Lebens unserer Mitmenschen der Rettung ihres Eigenthums; ferner die Sicherheit unsers Lebens der Rettung ihres und unsers Eigenthums vorzuziehen: wenn der Angriff von blofser vernunftloser Naturgewalt herkommt. In wiefern das Verhältnifs anders sey, und wodurch es anders werde, wenn er von der Ungerechtigkeit vernünftiger Wesen herkommt, werden wir sehen.

C) Mein Eigenthum, oder das Eigenthum des andern, welches mir ganz gleich gelten soll, wird gewaltsamer Weise von vernünftigen Wesen angegriffen. Es ist hier nicht mehr blofs darum zu thun, dafs das Eigenthum erhalten werde, wie bei der Gefahr desselben von der vernunftlosen Natur, sondern darum, dafs etwas schlechthin recht- und pflichtwidriges hintertrieben werde. Der Wille des Sittengesetzes, ist der Wille des moralisch guten Menschen selbst; was dieses sonach verbietet, kann und darf dieser nicht dulden. — Also: es ist absolute Pflicht den Raub zu verhindern, *in wie fern er schlechthin gegen das Sittengesetz ist*, und jeder kategorisch behaupten kann, dafs er dagegen sey. — Man vergesse nicht die letzte Einschränkung. Der Angriff auf das Eigenthum des andern ist schlechthin gegen das Sittengesetz, lediglich in wiefern der Angreiffer dasselbe als Eigenthum anerkannt hat, und sonach mit dem Eigenthümer im Eigenthumsvertrage steht. Er ist sonach absolut rechtswidrig, und unmoralisch, wenn er geschieht vom Mitbürger eines Staates auf einen Mitbürger desselben Staates, oder von dem Bürger eines

nes

nes Staates, der mit dem seinigen Friede hat; er ist es nicht absolut, wenn er geschieht durch den bewaffneten Feind. Denn dann ist zwischen den kriegführenden Staaten ein Rechtsstreit, und es ist vor äusserm Rechte problematisch, auf welcher Seite das Recht sey: es hat sonach hier niemand das Recht des Richterspruchs; indem der andere seinen Gerichtshof nicht anerkennt.

Ich soll den Raub verhindern; dies ist absolut geboten. Welches Mittels darf ich darzu mich bedienen; in wie fern darf ich Gewalt brauchen; wiefern selbst mein Leben, und das Leben des andern in Gefahr setzen?

α) Entweder der Fall ist von der Art, daß der Staat, wenn gleich nicht auf der Stelle, doch wenigstens hinterher, helfen kann. Dann kann die ungerechte Handlung durch den Staat völlig vernichtet werden. Es ist sonach in diesem Falle Pflicht unmittelbar nichts zu thun, weder mich noch den Angreiffer in Gefahr zu setzen; wohl aber die Sache dem Staate anzuzeigen. Wodurch das letztere denn doch noch bedingt sey, und was der Klage noch vorhergehen müsse, werden wir tiefer unten sehen.

Dieser Fall tritt ein, entweder wenn das geraubte Eigenthum von der Art ist, daß es kennbar, und unmittelbar durch den Staat assecurirt ist. Oder, wenn die Person des Angreiffers uns bekannt ist. Doch ist es im letzten Falle nöthig, und eben darum pflichtmäfsig, sich mit den nöthigen Beweisen für den Staat zu versehen.

β)

β) Keiner von den beiden angezeigten Fällen findet statt. Widersetze ich mich nicht auf der Stelle, so geht, so viel ich abschen kann, die ungerechte Absicht durch, und gelingt. Dann ist es Pflicht, sich mit Gewalt zu widersetzen; aber mit den Vorsichtsregeln, die bei der Vertheidigung des Leibes und Lebens anempfohlen worden. Wehrt sich der Angreiffer, so wird es ein Kampf auf Leib und Leben; mein Leben ist angegriffen: und die Sache tritt unter die schon oben angegebenen Regeln eines solchen Angriffs: ich vertheidige jetzt nicht mehr mein Eigenthum, sondern meinen Leib mit Gefahr seines Leibes.

Man könnte dagegen einwenden: aber in diese Lage habe ich ja selbst die Sache durch meinen gewaltsamen Widerstand gebracht; ich selbst habe ja aus einem Kampfe um bloßes Eigenthum einen Kampf um Leib und Leben gemacht. — Ich antworte darauf: die ruhige Entwendung durfte ich in diesem Falle nun einmal nicht leiden, es war gegen die Pflicht. Darauf, daß der Angreiffer sich nicht würde abtreiben lassen, konnte, und durfte ich nicht rechnen, denn ich muß allenthalben erwarten, daß es nach dem Sittengesetze, nicht aber demselben zuwider, ergehen werde. Auch versteht sich, daß ich demselben vorher durch vernünftige Vorstellungen von seinem Vorsatze abgerathen habe. Daß ein Streit auf Leib und Leben entstanden ist, daran ist lediglich der Angreiffer schuld; er hätte durch meinen Widerstand sich von seinem Unternehmen abhalten lassen sollen.

γ) Was

γ) Was die Klage beim Staate nicht bloß in den angeführten Fällen, sondern überhaupt betrifft; so sind die Verfügungen des Sittengesetzes darüber folgende.

Wo das Gesetz die Anzeige verlangt, da ist es Pflicht, sie zu machen, weil der Gehorsam gegen den Staat Pflicht ist.

Wo es meiner Willkühr überlassen ist, ob ich klagen will, oder nicht — und darüber hat der Staat seine natürlichen Grenzen; bei Privatsachen, d. i. bei dem, was im Hause vorfällt, und das absolute Eigenthum angeht, gilt der Satz: wo kein Kläger ist, ist kein Richter — wo die Klage von unserer Willkühr abhängt, erfordert die moralische Denkart, daß ich nicht sogleich auf der Stelle klage. Der Grund davon ist dieser: der Staat überzeugt nicht; ob man die Richtigkeit, und Gerechtigkeit seines Auspruchs einsehe, oder nicht, muß man sich demselben doch unterwerfen, und er wird mit physischer Kraft ausgeführt: der Staat behandelt in so fern den Menschen nicht als vernünftiges Wesen, sondern als bloße Naturgewalt, die in ihre Grenzen zurückzuweisen ist: und daran hat er ganz Recht, denn er ist dazu eingesetzt. Nun handelt in *Privatsachen* der Staat in meinem Namen; denn er handelt durch mich bevollmächtigt, und aufgerufen, und würde nicht handeln, wenn ich ihn nicht aufgerufen hätte. Was er thut, ist daher mir zuzuschreiben. *Ich* aber soll meinen Mitmenschen als vernünftiges Wesen, nicht als bloße Naturgewalt, behandeln, wenn auf die erste Art irgend etwas mit ihm auszurichten ist. Ich bin sonach schul-

D d dig

dig, vor der Klage noch zu versuchen, ob ich den Gegner nicht etwa durch vernünftige Vorstellungen zur Einsicht seines Unrechts, und zu dem Entschlusse, dasselbe freiwillig gut zu machen, bringen könne.

Helfen diese Vorstellungen nichts, dann ist es Pflicht zu klagen, denn die ungerechte Handlung soll schlechterdings nicht gelingen, sondern sie muß vereitelt werden. — Man könnte sagen: von welchem Zeitpunkte an, weiß ich denn, daß sie nicht helfen, wie kann ich je wissen, daß sie nicht helfen werden? Blicke es denn sonach nicht immer Pflicht, sie unermüdet fortzusetzen? Ich antworte: hier ist es um Herstellung und Ersatz zu thun. Dieser muß irgend einmal in der Zeit geleistet werden; ich kann sonach allerdings mir selbst und dem andern eine bestimmte Zeit setzen. — Wird er auf meine Klage durch den Staat genöthigt zu ersetzen, und gut zu machen, so kann ich auch dann immer, und es bleibt auch dann noch immer Pflicht, ihn durch Vorstellungen wenigstens dahin zu bringen, daß er für recht, und vernunftmäsig hinterher anerkenne, was er zu Folge dieser Erkenntniß nun freilich nicht mehr thun kann; und auch seinen Willen unter die Gerechtigkeit unterwerfe, der bisher nur sein äußeres Handeln mit Zwang unterworfen worden ist.

Ich soll sonach, vor dem Gerichtshandel, während desselben, und nach ihm, meinen Gegner stets als eine vernünftige und moralische Person betrachten, und behandeln. Eben so soll ich auch, wie wir schon oben gesehen haben, selbst dann, wenn ich mit jemand im Kampf auf Leib und Leben gerathen bin

bin

bin, ihn zu erhalten suchen, als ein mögliches Werkzeug des Sittengesetzes. Und sonach haben wir hier Veranlassung über die *Feindesliebe* zu reden; über welche an sich nicht besonders zu reden wäre, da, wie wir sehen werden, alles darüber zu sagende schon in den bisher aufgestellten allgemeinen Grundsätzen liegt. Bloß um einige Mißverständnisse darüber aufzuklären, berühre ich diesen Punkt.

δ) Pathognomische Liebe, besondere Zuneigung zu dieser oder jener Person ist nicht sittlich; sie ist bloß natürlich. Triebfeder unserer Handlungen soll und darf sie nicht seyn. Man ist ziemlich darüber einig, daß diese Liebe gegen die Feinde nicht geboten sey; wenn einige sagen, sie sey darum nicht geboten, weil sie überhaupt nicht möglich sey, so ist nur der angegebene Grund nicht richtig. Warum sollte sie doch nicht möglich seyn? Sollte man nicht eine besondere aus irgend einem natürlichen Gründe herkommende Zuneigung für eine Person empfinden können, die uns vielleicht hafst, und verfolgt, weil diese Zuneigung nicht gegenseitig ist. Sie ist nur *darum* nicht geboten, weil sie überhaupt nichts sittliches, und in unserer freien Willkühr stehendes, sondern lediglich im Naturtriebe gegründet ist.

Doch aber irren von der andern Seite auch diejenigen, welche behaupten, daß durch dieses Gebot gar keine innere Gesinnung gegen den Feind, sondern lediglich eine äußere Handlung befohlen werde; daß man nur handeln solle, *als ob* man den Feind liebe, wie man auch im Herzen gegen ihn gesinnt seyn möge. Dies ist darum falsch, weil keine

Handlung moralisch ist, die nicht aus innerer Gesinnung hervorgeht. Es würde dann bloße Legalität gegen den Feind geboten, welche durch das Sittengesetz nie unmittelbar geboten wird.

Der Aufschluss hierüber liegt kürzlich in folgendem. Es giebt gar keine Ansicht meines Nebenmenschen auf dem Gebiete des Sittengesetzes, als die, daß er sey ein Werkzeug der Vernunft. Von dieser Seite aber soll und muß ich schlechterdings jeden ohne Ausnahme ansehen, wenn auch aus seinen Handlungen für die Gegenwart sich das Gegentheil schliessen ließe. Ist er es auch jetzt nicht, so darf ich schlechthin nie die Hoffnung aufgeben, daß er es werden kann; wie oben gehörig erwiesen worden. Dies paßt auch auf meinen Gegner. Ich soll ihn lieben, d. i. der Verbesserung fähig glauben; ich soll diese Liebe durch die That zeigen, d. i. an seiner Besserung aus allen Kräften arbeiten.

Überdies, welches vorzüglich zu bemerken ist, hat der sittliche Mensch gar keinen persönlichen Feind, und erkennt keinen an. Es ist ihm überhaupt nichts zuwider, er endet nichts an, und sucht nichts zu hintertreiben, als das Böse, schlechthin darum, weil es Böse ist. Ob dies nun gerade gegen ihn ausgeübt werde, oder gegen irgend einen andern, ist ihm ganz einerlei, denn er selbst ist sich schlechthin nichts mehr, als ihm jeder andere auch ist, Werkzeug des Sittengesetzes. Es ist gar kein Grund, warum er von dem, der gerade ihm im Wege steht, schlechter denken, von ihm eher die Hoffnung aufgeben sollte, als von dem, der irgend einer guten Sache

Sache im Wege steht. Wer eine Beleidigung höher empfindet, darum, weil sie gerade ihm widerfahren ist, der sey sicher, daß er ein Egoist, und noch weit entfernt ist von wahrer moralischer Gesinnung.

D) Ohnerachtet auf die Pflicht der Wahrhaftigkeit hier nicht Rücksicht zu nehmen ist, weil über sie keine Collision entstehen kann, so fließt doch von ihr etwas ab, auf welches wir Rücksicht zu nehmen haben: *Ehre und guter Ruf*.

Ehre und guter Ruf im moralischen Sinne ist die Meinung anderer von uns, daß es wohl möglich sey, daß wir bei unsern Handlungen überhaupt, und insbesondere bei unserer Wechselwirkung mit ihnen nichts beabsichtigen, als das Rechte und Gute. Diese Meinung soll jeder von jedem haben, wie aus dem obigen hervorgeht; denn jeder soll jeden für ein mögliches Werkzeug des Sittengesetzes halten; soll sie haben, bis ihm fürs Gegenwärtige das Gegentheil erwiesen ist; ohnerachtet er auch dann die Hoffnung nicht aufgeben soll, daß in der Zukunft der Mensch diese Maxime sich machen könne. Durch diese Meinung anderer auf uns ist unser Einfluß auf sie bedingt, und es ist daher unsre Pflicht, sie zu erhalten, und zu vertheidigen. — Entschiedene Gleichgültigkeit gegen alle übeln Gerüchte, die von uns ausgebracht worden sind, ist Gleichgültigkeit, und Verachtung gegen die Menschen, auf die wir doch wirken sollen; Gleichgültigkeit und Kälte gegen unsere moralische Bestimmung; und also eine sehr verwerfliche Denkart. Auf dem natürlichen Wege gegen die Urtheile anderer gleichgültig zu seyn, bedarf keiner

sonderlichen Überwindung. Man darf die Menschen, wie sie gewöhnlich sind, nur ein wenig näher ansehen, um auf ihre Urtheile eben keinen großen Werth zu setzen. Aber der moralische Mensch läßt diese Geringschätzung in sich schlechthin nicht aufkommen; er erblickt allenthalben an dem Menschen, mehr das, was sie seyn und werden *sollen*, als das, was sie wirklich sind.

Wenn nun jemand diese unsre Ehre angegriffen hat, und wir können sie nur dadurch vertheidigen, daß wir von ihm selbst nachtheiliges bekannt machen, so ist es unsre Pflicht, dies zu thun. Es ist z. B. unsre Pflicht zu sagen und zu erweisen, der andere habe die Unwahrheit geredet. Es verhält sich hier, wie bei der Vertheidigung des Lebens und des Eigenthums gegen einen unrechtmäßigen Angriff. Wir sollen es vertheidigen, selbst mit der Gefahr des Angreifers.

§. 25.

Von der Pflicht, unmittelbar Moralität zu verbreiten, und zu befördern.

Wir haben bisher gesehen, daß es Pflicht sey, die formale Freiheit unsrer Mitmenschen zu schonen, und zu befördern, indem wir schuldig sind, jeden, der

der nur menschliches Angesicht trägt, zu betrachten, als Werkzeug des Sittengesetzes. Die Menschen aufser uns überhaupt und ins besondere ihre Freiheit sind uns Objecte der Pflicht, lediglich, in wiefern wir das letztere voraussetzen: aufserdem würden sie uns nichts als bloße vernunftlose Objecte seyn, mit denen wir umgehen könnten, wie wir wollten, und die wir als Mittel unsern Zwecken unterwerfen dürften. Wir sind sonach genöthigt, so gewils wir auf sie handeln, sie als moralische Wesen anzusehen, und nur diese Ansicht derselben bestimmt unsere Handels-Weise in Beziehung auf sie. Es ist schon daraus klar, dafs wir dahin arbeiten müssen, dafs diese Ansicht richtig sey, und dafs ihre von uns zu schonende und zu befördernde Freiheit zur Beförderung des Vernunftzwecks angewendet werde. Dasselbe läfst sich gar leicht auch unmittelbar beweisen. Der Wille des moralisch guten Menschen ist der Wille des Sittengesetzes selbst. Nun will dieses die Moralität aller vernünftigen Wesen: sonach muß der moralisch gute dasselbe wollen. Aber sein Wille kann nicht ein ohnmächtiger, unkräftiger Wille seyn: denn er als Individuum, und in wiefern er Kraft in der Sinnenwelt hat, ist Werkzeug des Sittengesetzes. Mithin wird er nothwendig aus allen seinen Kräften diesen seinen nothwendigen Willen zu realisiren suchen.

Der Beweis sonach, dafs es absolute, und allgemeine Pflicht sey, Moralität aufser uns zu verbreiten, und zu befördern, hat nicht die geringste Schwierigkeit.

Ein wenig mehr Schwierigkeit aber hat es, anzugeben, auf welche Weise dies möglich sey.

Nemlich: nur dasjenige ist moralisch zu nennen, was aus eigenem freien Entschlusse geschieht, ohne die geringste Zunöthigung, und ohne den mindesten äußern Bewegungsgrund. Es scheint daher unmöglich, daß Moralität mitgetheilt werde, und daß in diesem Geschäfte die geringste Hülfe von außen einem Menschen durch einen andern Menschen geleistet werden könne. Die Forderung, Moralität zu verbreiten, scheint sonach völlig leer, und unausführbar: und es scheint uns dabei nicht viel mehr übrig zu bleiben, als ohnmächtige Wünsche: denn wie könnten wir sie befördern, als durch sinnliche Einwirkung, und wie könnte jemals sinnliche Einwirkung die Freiheit bewegen. Dies ist denn auch in mehreren Rücksichten, welche wir angeben wollen, unläugbar wahr.

I.

Zuförderst kann es dem moralisch gesinnten nicht einfallen, durch Zwangsmittel, durch Ankündigung von Belohnungen, oder Strafen, die er entweder selbst, etwa als Staat, oder sonst übermächtiger Gebieter, zufügen will, oder die er, im Namen eines allmächtigen Wesens, als sein Vertrauter, verheißt, und androht, die Menschen zur Tugend zu bringen. Alle Handlungen, die durch etwas von dieser Art motivirt sind, haben schlechthin keine Moralität. Da man diesen Satz noch immer zu schwächen, und einzuschränken, und das System einer

einer Tugend für Lohn und Strafe durch allerhand Vorwände aufrecht zu erhalten sucht, so will ich meine Behauptung ganz scharf beweisen.

Aller Trieb nach Glückseligkeit gründet sich auf den Naturtrieb. Ich will dieses oder jenes Object, darum, weil in meiner Natur ein Trieb ist: ich will dieses oder jenes nicht, darum, weil in meiner Natur eine Abneigung dagegen ist. Bedient man sich nun dieses Triebes, um mich zu gewissen Handlungen zu bringen, so macht man dadurch diese Handlungen zu Bedingungen der Befriedigung dieses Naturtriebes: und es bleibt demnach ganz offenbar die Befriedigung meines Naturtriebes *der letzte Zweck* meiner Handlungen; und die Handlungen selbst, sind nur die Mittel dazu, und werden von mir nur als solche Mittel betrachtet. Darin aber besteht ja eben das Wesen der Unmoralität, daß die Befriedigung des Naturtriebes *der letzte Zweck* meines Handelns sey; dahingegen das Gesetz fodert, daß ich diesen Trieb einem höhern Antriebe ganz und gar unterordne. Man hat sonach auf diesem Wege mich gar nicht moralisch gemacht, sondern man hat mich vielmehr in meiner Unmoralität erst recht bestärkt; dadurch, daß man sie durch etwas, das man Sittenlehre nennt, und für das höchste, und heiligste ausgiebt, autorisirt, und durch Übung recht ausbildet. Man vernichtet dadurch alle Hoffnung zur Moralität, indem man die Unmoralität selbst an ihre Stelle setzt, jene sonach, und alle Tendenz nach ihr, und alle Ahnung derselben, rein austilgt. — Das Verfahren mit dem Menschen ist dann gerade dasselbe, welches wir bei den Thieren

anwenden. Wir bedienen uns des Instinkts der letztern, um an denselben die Fertigkeiten anzuknüpfen, die wir beabsichtigen; und so gingen wir denn auch bei den Menschen darauf aus, ihn nur zu *dressiren*, nicht aber ihn zu *kultiviren*.

Man enthalte sich sonach endlich jener eben so unbestimmten und seichten, als schädlichen und alle wahre Moralität von Grund aus vertilgenden Ausflüchte: „die Belohnung soll nicht der einzige Zweck „des Tugendhaften seyn; er soll sie nur auch *mit* „zum Zwecke haben; oder sie soll nicht *Haupt-*son- „dern nur *Neben-*Zweck seyn.“ Keinesweges; die Belohnung soll *gar* nicht Zweck seyn. Jede Handlung aus Hoffnung des Lohns, oder Furcht der Strafe, ist absolut unmoralisch.

Man sage nicht: „nur zu Anfange wollen wir uns „dieses Mittels bedienen, bis wir die Menschen zur „reinen Moralität dadurch fähiger gemacht haben.“ Durch den Gebrauch dieses Mittels fangt ihr gar keine moralische Gesinnung an, sondern setzt nur die alte unmoralische fort, und nährt und pflegt sie recht sorgfältig; auch ist euer ganzes Vorgehen, daß die Menschen in irgend einem Zustande der reinen Moralität nicht fähig wären, rein erdichtet, und eure Unterscheidung zwischen einer reinen, und einer nicht reinen Moralität geradezu widersinnig. Es giebt nicht zwei Moralitäten, sondern nur eine: und die welche nicht rein ist, nicht lediglich aus der Vorstellung der Pflicht hervorgeht, ist gar keine. — Es ist nemlich hier lediglich von der *Gesinnung*, und gar nicht von der Vollständigkeit, oder Unvollständigkeit der

der *Ausführung* dieser Gesinnung im wirklichen Handeln die Rede. —

II.

Eben so wenig läßt sich Moralität durch theoretische Überzeugung erzwingen. Zuförderst, die theoretische Überzeugung selbst läßt sich nicht erzwingen; ein richtiger, und viele Phänomene im Menschen erklärender Satz, den die Philosophen der Schule selten beherzigen, weil sie dadurch in dem Wahne würden gestört werden, daß sie durch ihre Syllogismen den Menschen zu bessern, und zu bekehren vermöchten. Niemand wird überzeugt, wenn er nicht in sich selbst hineingeht, und die Zustimmung seines Selbst zu der vorgetragenen Wahrheit innerlich fühlt; welche Zustimmung ein Affect des Herzens ist, keinesweges ein Schluß des Verstandes. Diese Aufmerksamkeit auf uns selbst hängt ab von der Freiheit; und der Beifall selbst wird sonach frei gegeben; niemals erzwungen. (Es wird dadurch nicht gesagt, daß man frei sich überzeugen könne, wovon man nur wolle; nur von der Wahrheit kann man sich überzeugen, und überzeugen wollen; aber selbst von ihr *mufs* man sich nicht überzeugen, sondern das hängt vom guten Willen ab. Überzeugung ist eine Handlung der Vernunft, welche durch einen Akt ihrer Selbstthätigkeit sich der Wahrheit *unterwirft*, nicht ein Leiden derselben. Überzeugung von Sätzen, die unsern Leidenschaften Abbruch thun, setzt einen herrschenden guten Willen schon voraus; der sonach nicht selbst wieder durch sie hervorgebracht werden kann.)

III.

III.

Da wir denn doch bei der Einwirkung durch Vernunftgründe, welche auf keinem andern Wege, als dem des theoretischen Raisonnements geschehen kann, werden stehen bleiben müssen; so haben wir vor der Hand wenigstens soviel gefunden, daß diese Einwirkung, das Princip des Guten in dem Objecte derselben schon voraussetze, daß sonach alle Beförderung der Moralität unmöglich seyn würde, wenn sich dieses Princip nicht allenthalben mit Zuversicht voraussetzen liesse.

Und da läßt sich denn nachweisen, daß es etwas in der menschlichen Natur unaustilgbares gebe, an welches die Bildung zur Tugend stets angeknüpft werden kann: es ist dies der Affekt der Achtung. Dieser Affekt kann ungebraucht und unentwickelt in der Seele liegen, — aber er kann aus ihr weder ausgerottet, noch auf ein ihm fremdes Object hingerrichtet werden. Die Sinnenlust kann man lieben, suchen, begehren, Vergnügen über ihren Genuß empfinden; aber nimmermehr kann man sie achten: dieser Affekt findet hier gar keine Anwendung. — Aber so bald er sein Object findet, äußert er sich unausbleiblich: alles Achtungswerthe wird ganz sicher geachtet. Die erste Regel für Verbreitung der Moralität wird sonach die seyn: zeige deinen Mitmenschen achtungswerthe Dinge, und kaum können wir ihnen etwas in dieser Rücksicht zweckmäßigeres zeigen, als unsre eigne moralische Denkungsart, und moralisches Betragen. Es erfolgt hieraus die Pflicht des *guten Beispiels*. — Ich werde darauf zurückkommen, und gehe jetzt in
der

der Kette der Schlußfolgen fort. — Die erste Stufe der moralischen Bildung ist die Entwicklung der Achtung.

IV.

Sobald der Mensch etwas aufser sich zu achten genöthigt wird, so entwickelt sich in ihm der Trieb sich selbst zu achten. Der Trieb der Selbstachtung ist, sobald nur der Affekt der Achtung durch etwas aufser uns entwickelt ist, eben so unaustilgbar, aus der menschlichen Natur, als die Selbstliebe. Kalt sich zu verachten, ruhig sich für einen nichtswürdigen und elenden anzusehen, dies hält kein Mensch aus: dafs er aber sich achte, wenn er verächtlich ist, ist eben so unmöglich.

Dadurch nun ist der moralische Zustand des Menschen oft um nichts gebessert, sondern weit öfter noch darzu beträchtlich verschlimmert. Um der unerträglichen Pein der Selbstverachtung zu entgehen, werden zweierlei Wege eingeschlagen; oft beide zugleich. Der Mensch sucht sich selbst zu entfliehen, weil er sich vor sich selbst fürchtet; er hütet sich einen Blick in sein Inneres zu werfen, weil ihm dies nichts, als zerreißende Gegenstände, zeigt: er zerstreut sich, um nur sich selbst zu entgehen, desto mehr in den Gegenständen der Außenwelt. Er betäubt sein Gewissen. Weil dieses Mittel ihm denn doch nicht ganz hilft, sucht er sich der abgedrungenen Achtung eines Etwas aufser ihm, und der daraus folgenden Verachtung seiner selbst dadurch zu entledigen, dafs er sich zu überreden sucht: seine Achtung sey Thorheit und Schwärmerei; es gebe überhaupt

widrig sey, an der Möglichkeit der Verbesserung irgend eines Menschen innerlich zu verzweifeln. Was sich dort als innere Pflicht, und als Regulativ unserer äußeren Handlungen zeigte, zeigt sich hier wieder als ein Mittel zur Beförderung unsers aufgegebenen Zwecks, und es wird Pflicht, dieses innere Zutrauen auch äußerlich recht entscheidend zu zeigen.

Das gute Princip, welches in allen Menschen vorhanden ist, und in keinem ausgetilgt werden kann, ist eben die Möglichkeit, irgend etwas, uneigennützig, ohne alle Rücksicht auf Vortheile, also aus einem Grunde schlechthin *a priori*, achten zu können; ferner der Trieb, sich selbst achten zu wollen, und die Unmöglichkeit, daß jemand zu der Niederträchtigkeit herabsinke, sich selbst kalt und ruhig zu verachten. Auf dieses führe man sie. Man zeige ihnen, daß ihrem eignen Betragen dies zu Grunde liege. So sage man z. B. denen, welche die Möglichkeit eines uneigennützigen Triebes im Menschen schlechthin läugnen; einem *Helvetius* und seines gleichen: Ihr habt entdeckt, wie ihr uns berichtet, daß die Menschen nur durch Eigennützigkeit getrieben werden, und daß sie sich gröblich täuschen, wenn sie anderer Antriebe sich für fähig halten. Nun wohl, das ist gut für euch; benutzt diese Entdeckung, so gut ihr könnt, und geht eures Weges weiter fort. Aber warum theilt ihr denn eure Entdeckung uns mit; was mögt ihr, da alle Menschen, und also auch ihr, nur aus Eigennutz handeln können, durch diese Mittheilung gewinnen, oder welchen Verlust durch sie von euch abwenden? Richtet jene Täuschung Schaden

den

den an, so richtet sie wenigstens Euch keinen an; denn ihr habt euch derselben, wie ihr versichert, völlig entledigt. Unser Schade aber, was schadet der euch; und was verschlägt es euch, dafs um euch herum andere zu Schaden kommen? Freut euch vielmehr desselben, und zieht daraus für euch soviel Gewinn als möglich. Überdies würde es euch, so viel wir einsehen, unmittelbar Nutzen bringen, dafs alle aufser euch, in diesem Irrthume bleiben; und ihr müßtet, wenn ihr consequent wäret, alles thun, um ihn aufrecht zu erhalten, und zu verbreiten. Denn ihr erhaltet dadurch ein Mittel, unter dem Vorwande der Tugend und der Gemeinnützigkeit uns für eure geheimen Zwecke zu gewinnen; welches euch nicht so leicht seyn wird, wenn ihr geradezu uns euern Privatnutzen, als letzten Zweck ankündigt. Kurz, da ihr gar keinen Gewinn von der Mittheilung eurer Entdeckung haben könnt, so widerspricht eure Aussage, eurer Aussage selbst. —

Ja, was noch mehr ist, ihr theilt uns dieselbe nicht so ganz gleichgültig mit, ob wir sie nun annehmen, oder nicht; sondern ihr macht euch ein angelegentliches Geschäft daraus, uns zu überzeugen, und vertheidigt euren Satz mit allem möglichen Feuer. Woher mag doch dieses Interesse entstehen? Ist jene Schwärmerei wirklich so verächtlich; als ihr behauptet, warum widersetzt ihr euch denn derselben mit soviel Wärme, und Kraft? Laßt sie doch in sich selbst zerfallen. — Also, euer Verfahren läßt sich schlechthin nicht verstehen, wenn euch nicht etwas anderes treibt, als Eigennutz. Was könnte dies seyn? Es wird nicht schwer halten, es euch nachzuweisen.

Es

Es liegt euch so viel daran, uns von eurer Meinung zu überzeugen, nicht, damit wir in unserm Handeln uns darnach richten; denn dies müßte euch sehr ungelegen seyn, sondern damit wir durch unsere Überzeugung die eure bestätigen helfen. Ihr seyd eurer Sache selbst nicht recht gewiß, was ihr auch sagen möget; und wünschet durch unsere Ubereinstimmung die in euch selbst mangelnde Überzeugung vollends zu ergänzen.

Nun frage ich euch weiter: warum wollt ihr denn auch eurer Sache so ganz gewiß seyn? Wenn bloßer Eigennutz die Triebfeder eurer Handlungen ist, welcher Profit könnte euch durch diese völlige Gewißheit entstehen? Ihr seyd abermals inconsequent. Ihr wollt derselben gewiß seyn, darum, weil ihr auferdem euch selbst verachten, euch für schlechter ansehen müßtet, als andere Menschen; für schlechter und nichtswürdiger, als es eure Natur mit sich bringt. Ihr wünschet sonach euch selbst achten zu können; und habt ein höheres Princip eurer Handlungsweise in euch, als den bloßen Eigennutz; und seyd besser, als ihr selbst denkt.

Oder ihr andern, die ihr nicht in diesem Falle seyd, die ihr eures Herzens Meinung nicht an den Tag gebt, sondern sie sorgfältig in euer Inneres verschließet, und bei euern Handlungen ehrwürdige Zwecke vorwendet, die ihr selbst nicht habt; warum thut ihr dies? Wenn ihr dadurch bloß eure Mitmenschen betrügen wollt, um sie besser zu Beförderung eurer Zwecke brauchen zu können; so erkennt ihr ja

E e

aller-

allerdings durch euer Handeln an, daß es in denselben eine höhere, und edlere Triebfeder gebe, als die des Eigennutzes, da ihr euch derselben bedient, auf sie baut, nach ihr eure Maafsregeln nehmt. Abermals sonach widerspricht eure Meinung, daß nichts höheres in der menschlichen Natur sey, als Eigennutz, eurem Verfahren, welches etwas höheres voraussetzt, und bei dieser Voraussetzung wohl von Statten geht. Im Handeln wenigstens, wo das Innere des Menschen, sich am sichersten entdeckt, könnt ihr euch nicht entbrechen ein höheres Princip in dem Menschen anzuerkennen; dies aber könnt ihr nur aus euch selbst, aus eurer tiefen Empfindung haben, und nur so es auf andere übertragen. Auch ihr also seyd nicht so leer von allem Guten, als ihr geglaubt habt.

Mit einem Worte: es giebt keinen nur ein wenig gebildeten Menschen — vom rohen Naturmenschen ist hier nicht die Rede; über dessen Bildung ist schon oben gesprochen worden — der nicht zuweilen Handlungen vollzöge, die sich nicht aus dem bloßen Princip der egoistischen Selbstliebe, oder aus der Voraussetzung desselben bei andern, erklären lassen. Auf diese Handlungen, und auf das demselben zu Grunde liegende Princip muß man sie aufmerksam machen.

Damit gegen diesen Satz nicht eingewendet werde, was wir oben selbst erwiesen: die theoretische Überzeugung läßt sich nicht erzwingen; wie könnte man denn also sicher darauf rechnen, den andern zu überzeugen,

zeugen, daß allerdings noch etwas Gutes in ihm sey, setze ich hinzu: in unserm Falle kann man darauf sicher rechnen, denn das Herz des zu überzeugenden ist unserm Vortrage schon im Voraus geneigt. Jeder möchte sich gern achten können, wenn es nur möglich wäre, darauf kann man sicher rechnen. Man kann sonach seinen Beifall ganz gewiß erwarten, wenn man ihm zeigt, daß aufs wenigste seine Anlagen der Achtung würdig sind.

Auf diese Grundlage läßt sich nun allmählig eine moralische Denkart aufbauen.

V.

Wir gehen zu dem Punkte zurück, den wir oben auf unserm Wege liegen ließen. Man muß, um den Affekt der Achtung in dem Menschen zu entwickeln, ihnen etwas Achtungswerthes zeigen; sagten wir oben; aber man hat dazu kein besseres Mittel an der Hand, als sein eignes gutes Beispiel. — Es geht daraus hervor, *die Pflicht des guten Beispiels*.

Man sieht sehr oft diese Pflicht ganz unrichtig an; als ob man verbunden seyn könnte, dieses oder jenes, was man außerdem nicht zu thun gebraucht hätte, (etwa in die Kirche, zum Abendmahle gehen u. dgl.) um des bloßen guten Beispiels willen, zu thun. Aber es giebt, wie wir schon oben gesehen haben, auf dem Gebiete des Sittengesetzes keine gleichgültigen Handlungen; dieses Gesetz umfaßt und bestimmt schlechthin alles, was durch Freiheit geschehen kann.

Was mir geboten ist, muß ich schlechthin thun, um der Sache willen; ohne alle Rücksicht auf das Beispiel; was mir verboten ist, darf ich schlechthin nicht thun, gleichfalls ohne alle Rücksicht auf das Beispiel. Etwas pflichtwidriges giebt nothwendig ein böses Beispiel; und aus dem unmoralischen kommt nie etwas Gutes. Mehr aber thun, als mir geboten ist, kann ich nicht, da die Pflicht ohnedies alle meine Kräfte, und meine ganze Zeit in Beschlag nimmt. Es kann sonach gar keine Handlungen geben, deren letzter Zweck das gute Beispiel wäre, und die bloß um desselben willen geschähen. Die Pflicht des Beispiels geht schlechthin nicht auf die *Materie* der Handlungen. Vielleicht aber geht sie auf die *Form* derselben, und so ist es allerdings.

Nemlich, das Sittengesetz macht es bloß zur Pflicht, daß das Gebotene geschehe; ob es öffentlich, oder im Geheim, mit Bekanntmachung der Grundsätze, nach welchen es geschieht, oder ohne ihre Bekanntmachung geschehe, darüber entscheidet es an sich, und in wiefern es auf die bloße Handlung geht, nichts. Sieht man aber darauf, daß wir ein gutes Beispiel, welches freilich nichts weiter helfen soll, noch kann, als daß es Achtung für die Tugend einflöße, schuldig sey, so ist dies nicht mehr gleichgültig, sondern es ist uns die höchste *Publicität* unserer Maximen, und Handlungen geboten.

Zuförderst über den *innern Charakter* dieser *Publicität*. Die Absicht derselben ist Achtung einzuflößen, für das Achtungswerthe; aber die Achtung
läßt

läßt sich nicht erzwingen, und erkünsteln, sondern sie giebt sich freiwillig und unvermerkt. Mithin muß der Tugendhafte diese Absicht nicht merken lassen; und da er ja alles soll merken lassen, was ihm im Herzen ist, auch andere gar wohl bemerken, was wirklich da ist; muß er diese Absicht in Beziehung auf Einzelne gar nicht haben. Er läßt unbefangen das Innerste seines Herzens sich äußerlich abbilden, ohne weiter etwas zu thun, um andere darauf aufmerksam zu machen.

Dies ist der äußere Charakter des offenen Mannes. Er geht seinen Weg gerade fort, redet und handelt allenthalben, gerade so wie es ihm um das Herz ist, und wie er es für pflichtmäsig hält, ohne dabei weder rechts noch links zu sehen, ob man ihn beobachte oder nicht, und ohne zu lauschen, und zu fragen, was man etwa zu seiner Handlungsweise sage: denn dazu hat er nicht Zeit: seine Zeit ist durch die Vollbringung seiner Pflicht besetzt. Aber eben darum verbirgt er sich auch nie, weil er eben so wenig Zeit hat, auf Heimlichkeit und Verborgenheit zu sinnen. Wird aber über ihn geurtheilt, so steht er auch jedem Urtheile Rede, vertheidigt sich, wenn ihm seiner Überzeugung nach Unrecht geschieht, beschönigt seine Handlung nicht, wenn er seines Unrechts überführt ist. — Es giebt wohl keinen schönern Zug in einem menschlichen Charakter, als die Offenheit; und keinen gefährlichern, als die Verstecktheit. Gerader und offner Sinn führt wenigstens zur Rechtschaffenheit, wenn er es auch nicht selbst ist: aber wer sich versteckt, der hat eine heimliche

Furcht vor der Wahrheit, hat irgend ein tiefes Gebrechen, das er nicht entdecken lassen möchte; und er ist nicht füglich zu bessern, ehe er nicht jene Wahrheitsscheu ablegt.

Dem Gleifsner ist es Zweck, bemerkt zu seyn. Man wird diesen Charakter in andern, und worauf es uns eigentlich am meisten ankommen muß, in *sich selbst* von dem der Offenheit leicht durch folgendes Merkmal unterscheiden. Der Gleifsner macht gewöhnlich Zurüstungen, deren es zur Erreichung seines Zwecks gar nicht bedarf, und die so nach nur die Absicht haben können, Aufsehen zu erregen: der offne Mann thut nichts mehr, als gerade zur Erreichung seines Zwecks gehört.

Der offne Mann behauptet zuvörderst diese Publicität über seine Maximen. Seine herrschende Maxime soll die seyn, seine Pflicht zu thun, schlechthin um der Pflicht willen. Aus diesem letztern Bewegungsgrunde nun macht er schlechthin kein Geheimniß. Seiner Unterwürfigkeit unter etwas höheres, und größeres, als eines Aberglaubens sich zu schämen; sich selbst zum Gotte des Weltalls aufstellen zu wollen, ist äußerst verächtlich. Dem, was man für andere aus Pflichtgefühl gethan hat, oder wenigstens hätte thun sollen, einen andern Namen geben, es ihnen für besondere Freundschaft, und Vorliebe, für Großmuth, für Gnade und dergl. anrechnen, ist eben so verächtlich.

Die-

Dieselbe Publicität ist in seinem Handeln, wie sich aus der Publicität der Maximen schon von selbst versteht, da es gar nicht Maximen sind, wenn sie nicht in Handlungen gesetzt werden, und man niemand überzeugen kann, daß dies die unsrigen wirklich sind, außer durch Handeln. Bloßes tugendhaftes Geschwätz taugt zu nichts, und giebt gar kein gutes, sondern ein sehr schlimmes Beispiel, indem es den Unglauben an Tugend bestärkt. In dieser Rücksicht zeigt sich der offne Mann besonders consequent. Seine Thaten sind wie seine Worte.

Übersicht der besondern Pflichten.

§. 26.

Über das Verhältniß der besondern Pflichten zu den allgemeinen; und Eintheilung der besondern Pflichten.

Was das Verhältniß der besondern zu den allgemeinen Pflichten anbelangt, so ist darüber nur folgendes zu erinnern.

Den Zweck der Vernunft zu befördern, ist die Einzige Pflicht aller: diese faßt alle andern in sich;

E e 4

be-

besondere Pflichten sind Pflichten lediglich, in wiefern sie sich auf Erreichung jenes Hauptzwecks beziehen. Ich soll die besondere Pflicht meines Standes, und Berufs üben, nicht schlechthin, weil ich es soll, sondern weil ich an meinem Orte dadurch den Vernunftzweck befördere. Ich soll die besondere Pflicht als Mittel zur Vollbringung der allgemeinen Pflicht aller Menschen betrachten, schlechterdings nicht als Zweck; und lediglich und bloß in so fern thue ich in der Erfüllung der besondern Obliegenheiten meines Standes, und Berufs, meine Pflicht, in wiefern ich sie *um der Pflicht überhaupt* willen erfülle. Der Satz: jeder thut durch redliche Erfüllung seiner besondern Standesobligationen seine Pflicht, ist sonach mit dieser Einschränkung zu verstehen: in wiefern er sie lediglich aus Pflicht, und um der Pflicht willen erfüllt. Denn es lassen sich noch viele andere Bewegungsgründe denken, die einen Menschen zu der fleisigsten Beobachtung dieser Obliegenheiten bewegen können, z. B. eine natürliche Vorliebe, und Neigung für seinen Beruf, Furcht vor Tadel und Strafe, Ehrgeiz und dergl. Wer durch diese Bewegungsgründe getrieben wird, der thut zwar, *was* er soll, und handelt legal, aber er thut es nicht, *wie* er soll, er handelt nicht *moralisch*. Ob also jemand in seinem Stande wirklich *seine Pflicht* erfülle, darüber kann nur er selbst, vor seinem eignen Gewissen, sich Rechenschaft geben. Dies eine Bemerkung über die nothwendige *Form* des Willens bei den besondern Pflichten.

Wir haben noch eine andere über die *Materie* desselben hinzuzusetzen, wodurch wir zugleich ein
Kritik-

Kriterium erhalten, woran jeder erkennen kann, ob er seinen Standesobliegenheiten aus Liebe zur Pflicht Genüge leiste, oder nicht. Nämlich; wenn Stand und Beruf absolut nicht Zweck an sich, sondern nur Mittel ist für die Erreichung des Zwecks, so ist es, da es widersinnig ist, das Mittel über den Zweck zu setzen, unerlaubt, und pflichtwidrig die Tugend seinem Stande und Berufe aufzuopfern.

Die durch den letztern vorgeschriebenen Verrichtungen, und die die Möglichkeit derselben bedingenden Rechte können zuweilen dem Vernunftzwecke Abbruch thun. Wem sein Stand und Beruf letzter Zweck ist, wer ihn sonach aus einem andern Grunde verwaltet, als aus Pflichtgefühl, der setzt sie dennoch durch, weil er gar keine höhere Aussicht kennt, und nichts weiß, als das und das thun, und behaupten solle. Wer ihn als Mittel betrachtet, der setzt sie alsdann sicherlich nicht durch, weil sie jetzt nicht auf Beförderung des Zwecks, sondern vielmehr zu dessen Verhinderung wirken. Ich werde im Fortgange der Untersuchung bei den einzelnen Standes- und Berufspflichten diese allgemeine Anmerkung besonders anwenden, und die Folge derselben für die bestimmten Stände zeigen, wodurch zugleich sie selbst klärer werden wird.

Was die Eintheilung unserer Übersicht der besondern Pflichten anbelangt, welche sich auf eine Eintheilung der besondern menschlichen Verhältnisse, die man Stände nennt, gründen muß, so sind die Verhältnisse der Menschen zuörderst entweder *natürliche*, solche, die auf einer Natureinrich-

tung beruhen, oder *künstliche*, solche die sich auf eine zufällige, und freie Willensbestimmung gründen. — Man hört in der Sprache des gemeinen Lebens oft *Stand* und *Beruf* verbinden. Das erstere Wort zeigt offenbar etwas festeres, bestehenderes an, als das zweite, in welchem das Merkmal der Freiheit und einer Wechselwirkung freier Wesen mit enthalten ist. Wir können sonach, ohne dafs ich eben behaupten will, dafs der gemeine Sprachgebrauch es so verstehe, oder, als ob ich dem Sprachgebrauche Gesetze vorschreiben wollte, lediglich für *diese unsere* Untersuchung, das erstere den *Stand*, das zweite den *Beruf* des Menschen nennen. —

§. 27.

*Über die Pflichten des Menschen nach seinem
besondern natürlichen Stande.*

Es giebt unter den vernünftig sinnlichen Wesen, die wir Menschen nennen, nur folgende zwei natürliche Verhältnisse, welche beide sich auf die Natureinrichtung zur Fortpflanzung des Geschlechts gründen; das Verhältniß der *Ehegatten zu einander*: und das *Verhältniß der Eltern und der Kinder*. Von beiden haben wir in unserm Naturrechte ausführlich gesprochen. Wir fassen das dort gesagte hier nur kurz zusammen, und verweisen über die weitere Erörterung unsre Leser dorthin.

A)

A) Vom Verhältnisse der Ehegatten.

I.

Das Verhältniß der Ehegatten gründet sich, wie gesagt, auf eine Veranstaltung der Natur in zwei verschiedenen Geschlechtern zur Fortpflanzung der Gattung. Das Mittel, dessen sich die Natur hier eben so, wie allenthalben, zur Erreichung ihres Zwecks in freien Wesen, bedient, ist ein natürlicher Trieb; und das Verhältniß dieses besondern Triebes zur Freiheit, wie das aller Naturtriebe; welches oben zur Gnüge erörtert worden. Der Trieb selbst läßt sich durch Freiheit weder erzeugen, noch vernichten; er ist gegeben. Nur — und diese Regel gilt beim Naturtriebe zur Vereinigung der Geschlechter strenger, als bei irgend einem andern Naturtriebe — nur in wiefern die Handlung des freien Wesens unmittelbar durch den Trieb hervorgebracht ist, wird der Naturzweck erreicht. Der Begriff kann nur verhindern oder verstaten, daß der Trieb zur Handlung werde; ihn selbst ausrotten, oder sich an seine Stelle setzen, so daß die Handlung unmittelbar im Zweckbegriffe, und nicht bloß *vermittelst* seiner im Triebe begründet sey, kann er nicht. Das Menschengeschlecht wird nicht nach Begriffen, zufolge freier Willens-Entschlüsse, fortgepflanzt.

Es wäre sonach auf den ersten Anblick über die Befriedigung dieses Naturtriebes bloß dasselbe zu sagen, was über die Befriedigung des Naturtriebes überhaupt gesagt worden. Der Trieb muß wirklich da seyn, und nicht etwa ein Bedürfniß durch die Einbildungskraft erkünstelt werden. Seine Befriedigung

digung darf man sich lediglich, als Mittel für den Zweck erlauben. Der nächste Zweck ist hier die Fortpflanzung unserer Gattung. Dieser Zweck ist wieder zu beziehen auf unsern höchsten Endzweck; den, daß die Vernunft herrschend werde. Es wird sich jedoch noch eine ganz andere weniger physische Ansicht dieses Triebes ergeben, und in so fern ist das Gebot, sich die Befriedigung desselben nur als Mittel zur Fortpflanzung der Gattung zu erlauben, schon vorläufig darauf einzuschränken, daß wenigstens die Schuld an uns nicht liegen dürfe, daß dieser Zweck dadurch nicht erreicht wird.

II.

Unsere Untersuchung wäre geendigt, und es gäbe kein eheliches Verhältniß, und keine Pflichten desselben, wenn der Naturzweck bloße *Thätigkeit* zweier Personen erforderte. Es ist bekannt, und so eben wieder erinnert, unter welchen Bedingungen es erlaubt sey, auf Aufföderung des Naturtriebes zu handeln; und es macht eben so wenig Schwierigkeit, eine freie Wechselwirkung zweier Personen, wenn nur beide eingewilliget haben, als erlaubt zu denken.

So verhält es sich nun hier nicht. Die besondere Einrichtung der Natur ist diese, daß in der Gemeinschaft der Geschlechter, für die Fortpflanzung der Gattung, nur das eine Geschlecht sich thätig, das andere aber sich lediglich leidend verhalte. (Die nähere Bestimmung dieser Einrichtung, und den Grund derselben findet man in meinem Naturrechte.) Aus die-

diesem einzigen Grunde entstehen die zartesten Verhältnisse unter den Menschen.

Es ist unmöglich, daß in einem vernünftigen Wesen ein Trieb sey, sich nur leidend zu verhalten, sich nur hinzugeben einem fremden Einflusse, als bloßer Gegenstand eines Gebrauchs. Bloßes Leiden widerspricht der Vernunft geradezu, und hebt sie auf. So gewiß daher Vernunft im Weibe wohnt, und in die Bildung ihres Charakters Einfluß gehabt hat, kann der Geschlechtstrieb desselben nicht erscheinen, als Trieb zu einem bloßen Leiden, sondern er muß sich gleichfalls in einen Trieb zur Thätigkeit verwandeln. Unbeschadet der Natureinrichtung, welche denn doch daneben auch bestehen muß, kann dies nur ein Trieb seyn, einen Mann, nicht sich selbst, zu befriedigen; sich hinzugeben; nicht um sein selbst, sondern um des andern willen. Ein solcher Trieb heißt *Liebe*. Liebe ist Natur, und Vernunft in ihrer ursprünglichsten Vereinigung.

Man kann nicht sagen, es sey die Pflicht des Weibes zu lieben, weil der Liebe ein Naturtrieb, der nicht von der Freiheit abhängt, beigemischt ist; aber man kann sagen, daß da, wo auch nur einige Anlage zur Moralität ist, der Naturtrieb nicht anders, als unter der Gestalt der Liebe erscheinen könne. Der Geschlechtstrieb des Weibes in seiner Rohheit ist das widrigste, und ekelhafteste, was es in der Natur giebt; und zugleich zeigt er die absolute Abwesenheit aller Sittlichkeit. Die Unkeuschheit des Herzens beim Weibe, welche eben darinn liegt, daß der Geschlechtstrieb sich in ihr unmittelbar äußert, wenn

er

er auch aus anderweitigen Gründen nie in Handlungen ausbräche, ist die Grundlage zu allen Lastern; dagegen die weibliche Reinigkeit und Keuschheit, die eben darin besteht, daß ihr Geschlechtstrieb sich nie, als solcher, sondern nur in der Gestalt der Liebe zeige, die Quelle alles Edeln und Großen in der weiblichen Seele. Für das Weib ist Keuschheit das Princip aller Moralität.

III.

Ergiebt sich das Weib aus Liebe einem Manne, so entsteht dadurch moralisch nothwendig eine *Ehe*.

Zuförderst von des Weibes Seite. Dadurch, daß sie sich giebt, giebt sie sich ganz, mit allem ihren Vermögen, ihren Kräften, ihrem Willen, kurz ihrem empirischen Ich; und sie giebt sich auf *ewig*. Zuförderst *ganz*: sie giebt ihre Persönlichkeit; nähme sie nun etwas aus von der Unterwerfung, so müßte dieses ausgenommene für sie einen höhern Werth haben, als ihre Person, welches die äußerste Geringschätzung und Herabwürdigung der letztern wäre, die mit moralischer Denkart schlechthin nicht beisammen bestehen kann. Dann — sie giebt sich auf *ewig*, ihrer Voraussetzung nach. Nur unter der Voraussetzung, daß sie selbst sich ganz ohne Vorbehalt, ihr Leben, und ihren Willen, an den Geliebten verloren habe, und daß sie nicht anders könne, als sein seyn, geschieht ihre Ergebung aus Liebe, und besteht neben der Sittlichkeit. Könnte sie sich aber in der Stunde der Ergebung zu irgend einer Zeit anders denken, denn als die seinige, so fände sie sich nicht

nicht gedrungen, welches der Voraussetzung widerspricht, und die Sittlichkeit aufhebt.

Im bloßen Begriffe der Liebe ist der der Ehe, in der so eben angegebenen Bedeutung, enthalten, und sagen: ein sittliches Weib kann sich nur der Liebe geben, heißt zugleich sagen: sie kann sich nur unter Voraussetzung einer Ehe geben.

Von des Mannes Seite. Es beruht der ganze sittliche Charakter des Weibes auf den angegebenen Bedingungen. Aber kein Mensch darf das Opfer eines menschlichen Charakters fodern. Der Mann kann daher die Ergebung des Weibes, nur auf die Bedingungen annehmen, auf welche sie allein dieselbe machen kann; ausserdem würde er sie nicht behandeln, als ein moralisches Wesen, sondern als eine bloße Sache. — Selbst wenn ein Weib freiwillig sich auf andere Bedingungen antrüge, könnte der Mann ihre Unterwerfung nicht annehmen; und es gilt hier keinesweges der Rechts-Satz: wer nach seinem Willen behandelt wird, dem geschieht nicht Unrecht. Wir können von der Unmoralität des andern — hier ist es absolute Verworfenheit — nicht Gebrauch machen, ohne daß die Vergehung desselben auch auf unsre Rechnung komme.

Es geht aus diesen Sätzen hervor, daß die Befriedigung des Geschlechtstriebes nur in der Ehe (in dem angezeigten Sinne des Worts) erlaubt, außer ihr aber beim Weibe gänzliche Wegwerfung ihres sittlichen Charakters, beim Manne Theilnahme an diesem Verbrechen, und Benutzung einer thierischen
Nei-

Neigung sey. Es ist gar keine Verbindung zwischen Personen beiderlei Geschlechts zur Befriedigung ihres Triebes moralisch möglich, aufser der einer vollkommenen und unzertrennlichen Ehe. In der Ehe aber erhält die Geschlechtsvereinigung, die an sich das Gepräge der thierischen Rohheit trägt, einen ganz andern, dem vernünftigen Wesen würdigen Charakter. Sie wird eine gänzliche Verschmelzung zweier vernünftiger Individuen in Eins; unbedingte Hingebung von des Weibes Seite, Gelübd der innigsten Zärtlichkeit, und Großmuth von des Mannes Seite. Die weibliche Reinheit bleibt auch in der Ehe, und nur in ihr unverletzt; das Weib giebt sich immer nur der Liebe und selbst beim Manne erhält der Naturtrieb, den er sich aufserdem wohl gestehen dürfte, eine andere Gestalt; er wird zur Gegenliebe.

Dieses Verhältnifs der Ehegatten verbreitet sich durch alle ihre gegenseitigen Beziehungen; die Innigkeit desselben wächst mit der Fortdauer der Ehe. Die Frau kann nie aufhören, gänzlich an ihrem Manne zu hängen, und in ihn ohne Vorbehalt verlohren zu seyn, ohne in ihren eignen Augen ihre Würde aufgeben, und glauben zu müssen, daß ihr eigener Geschlechtstrieb sie zur Unterwerfung bewegt haben müsse, da es die Liebe nicht habe seyn können. Der Mann kann nicht aufhören, ihr alles, und mehr als sie ihm gegeben hat, zurückzugeben, achtungswürdig, und edel zu seyn, weil nicht bloß ihr zeitliches Schicksal, sondern sogar das Vertrauen, welches dieselbe in ihren eignen Charakter setze, von seinem Betragen abhängt. — Es sind über das eheliche Ver-

Verhältniß keine Gebote anzugeben. Ist dasselbe, wie es seyn soll, so ist es sich selbst sein Gebot; ist es nicht so, so ist es ein einziges zusammenhängendes Verbrechen, das der Verbesserung durch Sittenregeln ganz unfähig ist.

Nur will ich eine Folgerung angeben.

Es ist die absolute Bestimmung eines jeden Individuum beider Geschlechter, sich zu verehlichen. Der physische Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern er ist beides; eben so der moralische. Es giebt Seiten des menschlichen Charakters, und gerade die edelsten desselben, die nur in der Ehe ausgebildet werden können; die hingebende Liebe des Weibes; die alles für seine Gesellin aufopfernde Großmuth des Mannes; die Nothwendigkeit, ehrwürdig zu seyn, wenn man es nicht um sein Selbst willen wollte, um des Gatten willen; die wahre Freundschaft — Freundschaft ist nur in der Ehe möglich, da aber erfolgt sie nothwendig — Vater- und Mutter- Empfindungen, u. s. w. Das ursprüngliche Bestreben des Menschen ist egoistisch; in der Ehe leitet ihn selbst die Natur, sich in andern zu vergessen; und die eheliche Verbindung beider Geschlechter ist der einige Weg von Natur aus den Menschen zu veredlen. Die unverheirathete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch.

Nun läßt sich zwar freilich keinem Weibe sagen: du sollst lieben; keinem Manne: du sollst geliebt werden, und wieder lieben; weil dies nicht ganz von der Freiheit abhängt. Aber dies läßt sich als

F f

absol-

absolutes Gebot aufstellen; das es nicht mit unserm Wissen an uns liegen müsse, das wir unverehlicht bleiben. Der deutlich gedachte Vorsatz, sich nie zu verehlichen, ist absolut pflichtwidrig. Ohne seine Schuld unverheirathet bleiben, ist ein großes Unglück; durch seine Schuld, eine große Schuld. — Es ist nicht erlaubt diesen Zweck andern Zwecken aufzuopfern, etwa dem Dienste der Kirche, Staats- und Familien - Absichten, oder der Ruhe des spekulativen Lebens, und dergl. denn der Zweck, ein ganzer Mensch zu seyn, ist höher, als jeder andere Zweck.

B) *Über das Verhältniß der Eltern, und Kinder, und die aus diesem Verhältniß entspringenden gegenseitigen Pflichten.*

Es ist hier nicht die Rede von den gegenseitigen Pflichten der Älteren überhaupt gegen die Kinder, als unerzogene und unerfahrene überhaupt. Es liesse sich allerdings darüber vieles sagen, aber es ist nicht das, was wir gegenwärtig zu untersuchen haben. Es ist die Rede von den gegenseitigen Pflichten der Eltern und der bestimmten aus ihnen erzeugten Kinder. Das Verhältniß zwischen ihnen gründet sich nicht auf einen frei entworfenen Begriff, sondern auf eine Naturanstalt, und es ist nöthig, diese aufzuzeigen, und das sittliche Verhältniß aus ihr zu entwickeln. —

1.

Zwischen dem Vater und dem Kinde ist absolut kein natürlicher, von Freiheit geleiteter, und mit
Be-

Bewußtseyn verknüpfter Zusammenhang. Der Akt der Zeugung, auf welchen einige Philosophen Rechte und Pflichten gründen wollen, geschieht als solcher, ohne Freiheit, und Bewußtseyn, und es entsteht durch ihn keine Erkenntniß des erzeugten. — Wohl aber ist ein solcher mit Bewußtseyn verknüpfter natürlicher Zusammenhang zwischen der Mutter und dem Kinde. In ihrem Leibe erzeugt sich die Frucht; und ihre eigne Erhaltung ist an die Erhaltung, und die Gesundheit der letztern mit gebunden; und zwar mit ihrem eignen Bewußtseyn. Sie weiß, welchem Gegenstande sie diese anhaltende, stets wiederkehrende Sorgfalt schenkt, und wird auf diese Weise gewöhnt, das Leben derselben, als einen Theil ihres eignen Lebens anzusehen. Das Kind wird mit Lebensgefahr der Mutter unter Schmerzen geboren. Die Erscheinung desselben ist für die Mutter zugleich das Ende ihrer Schmerzen; nothwendig ein erfreuender Augenblick. Die animalische Vereinigung beider dauert noch einige Zeit fort; und in der Mutter wird die Nahrung des Kindes bereitet, welche zu geben die erstere nicht weniger Bedürfniß fühlt, als das letztere, dieselbe zu nehmen. Die Mutter erhält ihr Kind aus Bedürfniß, und so ist es bei den Thieren auch.

Nun ist es schlechthin gegen die Würde eines vernünftigen Wesens, durch einen bloßen Naturinstinkt getrieben zu werden. Ausgerottet zwar kann und soll dieser Instinkt nicht werden; aber in Vereinigung mit Vernunft und Freiheit wird er, gerade wie wir oben vom Geschlechtstribe des Weibes ge-

sehen, unter einer andern Gestalt erscheinen. Welches könnte diese Gestalt seyn? Nach der bloßen Natureinrichtung war das Bedürfnis des Kindes physisches Bedürfnis der Mutter. Setzen wir ein Wesen mit Bewußtseyn, und Freiheit, so wird dieser bloße Naturtrieb sich in Empfindung und Affekt verwandeln; an die Stelle des physischen Bedürfnisses wird ein *Herzens*-Bedürfnis treten, die Erhaltung des Kindes zu ihrer eignen mit Freiheit zu machen. Dieser Affekt ist der des *Mitleids* und *Erbarmens*. Man kann vom mütterlichen Mitleid eben so wenig, als von der Liebe, sagen, daß es Pflicht sey: es geht vielmehr aus der ursprünglichen Vereinigung des Naturtriebes mit der Vernunft nothwendig hervor; aber man kann von beiden sagen, daß sie die Möglichkeit aller Moralität bedingen. Ein Weib, das der Empfindung der mütterlichen Zärtlichkeit nicht fähig wäre, von derselben könnte man ohne Zweifel sagen, daß sie sich nicht über die Thierheit erhebe. Hinterher tritt erst die Freiheit, und mit derselben ein Pflichtgebot ein. Es ist der Mutter zuzumuthen, diesen Empfindungen sich zu überlassen, sie in sich zu stärken, und alles, was ihnen Abbruch thun könnte, zu unterdrücken.

Die Liebe des Vaters zu seinem Kinde ist, — alles abgerechnet, was unsre bürgerliche Verfassung, die Meinung, die Einbildungskraft, und dergl. bewirkt — nur eine *mittelbare* Liebe. Sie entspringt aus seiner Liebe zur Mutter. Eheliche Zärtlichkeit macht es ihm zur Freude, und zur Pflicht, die Empfindungen seiner Gattin zu theilen; und so entsteht
in

in ihm selbst Liebe für sein Kind, und Sorge für seine Erhaltung.

Die erste Pflicht beider Eltern gegen das aus ihrer Verbindung erzeugte Kind ist die Sorgfalt für seine Erhaltung.

II.

Ich setze voraus, wie es seyn würde, wenn wir der Natur treuer wären, und seyn könnten; dafs Mann und Weib stets beisammen leben, zusammen arbeiten u. s. f. dafs sonach, da das Kind um seiner Erhaltung willen unter ihren Augen seyn muß, sie auch mit ihm zusammen lebten. Sie würden, da der Mensch nur zu geneigt ist, auf alles aufser ihm den Begriff der Vernunft und Freiheit zu übertragen, denselben Begriff auch auf ihr Kind übertragen, dasselbe nach dieser Voraussetzung behandeln, und da könnte es nicht fehlen, dafs nicht bald Spuren der, vermittelst dieser Wechselwirkung in ihm aufgefordert, Vernunft sich zeigten.

Freiheit gehört gleichfalls nach den nothwendigen Begriffen freier Wesen zum Wohlseyn, und da die Eltern ihr Kind lieben, mithin sein Wohlseyn wünschen, so können sie ihm die Freiheit überhaupt nicht rauben wollen. Da sie aber zugleich über seine Erhaltung, als einen durch Natur und Pflicht gebotenen Zweck wachen, so können sie die erstere nur in so weit begünstigen und zulassen, als die Erhaltung des Kindes dabei möglich ist.

Dies ist der erste Begriff der Erziehung, oder wie man diesen Theil derselben ins besondere nen-

nen könnte, die Zucht. Es ist Pflicht der Eltern, ihr Kind zu erhalten; es ist ihre Pflicht, die Freiheit in ihm zu schonen, und zu begünstigen; es ist, in wiefern die letztere der erstern Abbruch thun könnte, ihre Pflicht, den Gebrauch derselben ihrem höchsten Zwecke mit dem Kinde unterzuordnen: d. h. die Zucht ist Pflicht.

Bald tritt die Pflicht einer höhern Erziehung ein, der Erziehung zur Moralität. Und dies aus folgendem Grunde.

Die Eltern haben die Freiheit — vor der Hand nur die formelle — des Kindes entdeckt: aber jedes freie Wesen ist der Moralität fähig, und soll darzu gebildet werden, mithin auch dieses. Nun müssen sie, um seiner physischen Erhaltung willen, die ihnen ausschliessend aufgelegt ist, dasselbe bei sich haben: sie sonach allein sind es, die dasselbe auch zur Moralität erziehen können.

Es liegt in dieser Pflicht der moralischen Erziehung folgendes. Zuförderst die Pflicht, die Kräfte des Kindes zweckmässig zu bilden, damit es ein gutes Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks seyn könne; also *Geschicklichkeit* bei ihm hervorzubringen. Dies ist — im Vorbeigehn sey es gesagt, da es hier unsere Absicht nicht seyn kann, die Theorie der Erziehung zu erschöpfen — dies ist denn auch der eigentliche Zweck der Erziehung, so fern sie von Kunst und Regeln abhängt, die freien Kräfte des Zöglings zu entwickeln, und zu bilden. Dann die Pflicht, der gebildeten Freiheit des Zöglings eine morali-

radische Richtung zu geben, welches auf keine andere, als die schon angegebene Weise der Beförderung der Moralität aufser uns überhaupt geschehen kann.

III.

Welches ist nun in der Erziehung das gegenseitige Verhältniß der Eltern und der Kinder?

Es ist oft Pflicht der Eltern, die Freiheit ihrer Kinder zu beschränken, theils um ihrer Erhaltung willen; einen Gebrauch, der dieser nachtheilig wäre, können sie nicht zugeben; theils um ihrer Bildung willen zur Geschicklichkeit. Sie müssen in der letztern Rücksicht dieselben anhalten, dahin abzweckende Handlungen zu thun, und andere, die weder mit dem ersten Zweck der Erhaltung, noch mit dem letztern der Bildung im Zusammenhange stehen, zu unterlassen; weil diese überflüssig, und nur Zeit- und Kraft-Verlust sind. Um der Moralität willen haben sie die Freiheit derselben nicht einzuschränken: denn nur in wiefern mit Freiheit etwas gethan, oder unterlassen wird, ist es moralisch.

Über das Recht der Eltern, zu Beschränkung der Freiheit ihrer Kinder kann kaum die Frage entstehen. Ich muß die formelle Freiheit eines jeden Menschen darum schonen, weil ich ihn für ein moralisch ausgebildetes Wesen, und seine Freiheit für ein Mittel zur Beförderung des Vernunftzwecks halten muß. Richter über ihn kann ich nicht seyn: denn er ist mir gleich. Mein Kind aber betrachte ich nicht als moralisch ausgebildetes Wesen, sondern

als ein erst zu bildendes; und so eben wird es mir durch die Pflicht, dasselbe zu erziehen, gegeben. Für den gleichen Zweck sonach, für welchen ich die Freiheit derer, die mir gleich sind, schonen muß, muß ich die meines Kindes beschränken.

Es ist Pflicht der Eltern die Freiheit der Kinder zu beschränken, wie fern ihr Gebrauch dem Zwecke der Erziehung nachtheilig seyn könnte: aber auch nur in so fern. Jede andere Beschränkung ist pflichtwidrig: denn sie ist zweckwidrig: *ihre Freiheit* soll ja gebildet werden; sie müssen sonach Freiheit haben für die mögliche Bildung. Eltern sollen ihren Kindern nicht aus bloßem Eigensinne verbieten, und damit, wie sie sagen, ihnen der Wille gebrochen werde. Nur der gegen den Zweck der Erziehung laufende Wille soll gebrochen werden. Willen überhaupt aber sollen sie haben: man erzieht freie Wesen, nicht aber willenlose Maschinen zum Gebrauche des ersten des besten, der sich ihrer bemächtigen wird. Doch sind hierüber die Eltern allein ihre eignen Richter, und haben dies mit sich selbst vor ihrem Gewissen auszumachen.

Findet sich kein anderes Mittel, die Kinder dem Zwecke der Erziehung zu unterwerfen, als Zwang, so haben die Eltern das Zwangsrecht; und es ist dann ihnen Pflicht, die Kinder zu zwingen, nachdem der pflichtmäßige Zweck nur auf diese Weise zu erreichen ist.

Wird das Kind gezwungen, so ist es, und bleibt es, bloßes Object des Handelns der Eltern. Freiheit hat

hat es nur innerhalb der Sphäre, wo der Zwang aufhört, und diese Freiheit ist zu betrachten, als das Resultat der Handlungen der Eltern. Die Handlungen der Kinder haben sonach nicht die mindeste Moralität, denn sie sind erzwungen.

Nun aber soll doch Moralität im Kinde entwickelt werden: es muß sonach etwas als Resultat seiner eignen Freiheit übrig bleiben, und dieses Übrigbleibende ist der *freie Gehorsam* des Kindes. Dieser freie Gehorsam besteht darin, daß die Kinder ohne Zwangsmittel, und ohne Furcht derselben, freiwillig thun, was die Eltern befehlen, freiwillig unterlassen, was sie verbieten, *darum, weil* sie es verboten, oder befohlen haben. Denn sind die Kinder selbst von der Güte und Zweckmäßigkeit des befohlenen überzeugt, so überzeugt, daß schon ihre eigne Neigung sie dahin treibt, so ist kein Gehorsam da, sondern *Einsicht*. Gehorsam gründet sich nicht auf die besondere Einsicht in die Güte desjenigen, was nun eben befohlen ist, sondern auf den kindlichen Glauben an die höhere Weisheit und an die Güte der Eltern überhaupt.

Man kann, so wenig man sagen konnte, die Liebe, oder das Mitleid des Weibes sey Pflicht, eben so wenig sagen, dieser kindliche Gehorsam sey Pflicht: aber er geht aus der Anlage zur Moralität, und *pflichtmäßigen Gesinnung überhaupt* hervor, und findet, bei richtiger Behandlung der Kinder, sich von selbst: denn er kann sich auf nichts gründen, als auf die Achtung, und Unterwürfigkeit unter die zwar nicht begriffene aber dunkel empfundene

Superiorität des Geistes, und der Moralität; nebst der Liebe derselben, und der Begierde, ihrer gleichfalls theilhaftig zu werden. Dieses ist die Quelle des Gehorsams; und beweist irgend etwas, daß Güte in der menschlichen Natur wohne, so ist es dieser Gehorsam.

Nachdem er einmal da ist, kann er durch Freiheit verstärkt, und erhöht werden: das Kind kann sich besonders den Betrachtungen, und Empfindungen überlassen, die ihn erhöhen, und von dieser Seite, und erst jetzt wird Gehorsam *Pflicht der Kinder*. — Er ist die einzige Pflicht der Kinder; er entwickelt sich eher, als andere moralische Gefühle, denn er ist die Wurzel aller Moralität. Späterhin, nachdem in der durch die Eltern frei gelassenen Sphäre Moralität möglich wird, bleibt er doch immer die höchste. Über diese Sphäre hinaus darf das Kind nicht frei seyn wollen.

(Gehorsam ist beim Kinde die Nachbildung der ganzen moralischen Denkart: darum ist er über alles wichtig. Nämlich, wie der gebildete Mensch sich verhält gegen das Sittengesetz überhaupt, und gegen den Ausführer desselben, Gott, so verhält das Kind sich gegen das Gebot seiner Eltern, und die Person derselben. Wir sollen schlechthin thun, was die Pflicht gebeut, ohne über die Folgen zu klügeln: aber um es nur thun zu können, müssen wir nothwendig annehmen, daß dieselben in der Hand Gottes zum Guten ausfallen werden. So das Kind in Absicht der Befehle seiner Eltern. Im Christenthume wird Gott vorgestellt unter dem Bilde des Vaters. Und dies ist

vor-

vortrefflich. Nur begnüge man sich nicht damit, immer und unaufhörlich von seiner Güte zu reden, sondern man denke dabei auch an unseren pflichtmäßigen Gehorsam gegen ihn, und die kindliche Ergebung in seinen Willen, ohne Vernünftelei, und Klügelei; und zwar die letztere nicht blofs im Empfindeln, und sich trösten, sondern besonders in muthiger Ausübung unserer Schuldigkeit, was auch unsere Kurzsichtigkeit dabei für Folgen zu entdecken glaubt. Ausbildung dieses Gehorsams ist das einzige Mittel, wodurch die Eltern unmittelbar eine moralische Gesinnung in dem Kinde hervorbringen können; es ist sonach ganz eigentlich ihre Pflicht, sie zum Gehorsam anzuhalten. — Es ist eine sehr falsche Maxime, welche wir, wie noch vieles andere Übel, dem ehemals herrschenden Eudämonismus verdanken, nach welcher man bei dem Kinde alles durch Vernunftgründe aus eigener Einsicht derselben erzwingen will. Neben andern Gründen ihrer Verwerflichkeit begeht sie auch noch den Widersinn, den Kindern um ein gut Theil Vernunft mehr zuzumuthen, als man sich selbst zumuthet; denn auch die Erwachsenen handeln gröfstentheils aus Neigung, und nicht aus Vernunftgründen.)

Noch haben wir hiebei die Frage zu beantworten: wie weit darf der unbedingte Gehorsam von Seiten der Kinder, und die Foderung desselben von Seiten der Eltern gehen? (*Unbedingt* ist jeder Gehorsam und auch blind; denn sonst wäre er nicht Gehorsam. Für das besondere nemlich ist er blind. Im allgemeinen ist ein blinder Gehorsam nicht möglich; er wird

wird

wird nothwendig begründet durch eigne Überzeugung von der höhern Weisheit, und Güte dessen, dem wir gehorchen.)

Die aufgeworfene Frage kann zweierlei bedeuten. Theils kann gefragt werden nach der Extension, nach der Sphäre der Handlungen, innerhalb welcher das Kind den Eltern gehorchen soll, und *wie weit* es gehorchen soll; theils nach der Protension: *wie lange* es gehorchen soll, ob es nicht einen Zeitpunkt der Freilassung gebe, und welcher dies sey.

Gilt die Frage in der ersten Bedeutung, so wird sie entweder von dem Kinde erhoben, oder von den Eltern. Von dem Kinde soll sie nicht erhoben werden; und darinn liegt eben die Beantwortung: das Kind soll gehorchen, und sein Gehorsam besteht eben darinn, daß es nicht weiter frei seyn will, als die Eltern es frei lassen. Über die nöthige Grenze dieses Gehorsams können nur die Eltern Richter seyn: das Kind gar nicht: denn es unterwirft sich ihnen ja mit Gehorsam. — Das Kind soll gehorchen in allen billigen Stücken; wie man etwa sagen hört, ist völlig widersprechend geredet. Wer nur in billigen Stücken gehorcht, gehorcht gar nicht. Es muß ihm ja dann ein Urtheil zukommen, was billig sey oder nicht. Thut er nur das billige, als solches, so thut er dasselbe aus eigener Überzeugung, und nicht aus Gehorsam. Ob der Gehorsam billiger Weise gefodert sey, oder nicht, das mögen die Eltern nach ihrem eignen Gewissen verantworten: vor den Richterstuhl des Kindes können sie sich nicht stellen lassen. — Aber wenn nun die Eltern etwas unmoralisches dem
Kin-

Kinde beföhlen, dürfte man noch fragen. Ich antworte: die Unmoralität des Gebots ergiebt sich entweder erst nach einer sorgfältigen Untersuchung, oder sie springt unmittelbar in die Augen. Der erste Fall kann nicht eintreten; denn das gehorsame Kind setzt nicht voraus, daß seine Eltern ihm etwas Böses gebieten könnten. Findet der zweite Fall statt, so fällt von diesem Augenblicke an der Grund des Gehorsams, der Glaube an die höhere Moralität der Eltern, weg, und nun wäre irgend ein fernerer Gehorsam gegen die Pflicht. Eben so verhält es sich, wo die bestehende Unmoralität, die Schändlichkeit der Lebensart der Eltern, den Kindern unmittelbar einleuchtet. In diesem Falle ist kein Gehorsam der Kinder, und keine Erziehung durch die Eltern möglich.

Sind es, wie billiger ist, die Eltern, welche die oben angegebene Frage erheben, dann ist die Antwort: gebt keine Befehle, von denen ihr nicht vor eurem eignen Gewissen überzeugt seyd, daß sie, eurer besten Überzeugung nach, auf den Zweck der Erziehung ausgehen. Weiter hinaus Gehorsam zu verlangen, habt ihr kein inneres, moralisches Recht.

Ist die Frage: wie lange dauert die Pflicht des Gehorsams, so ist darauf folgendermaßen zu antworten.

Zuförderst: der Gehorsam wird erfodert, um der Erziehung willen: die Erziehung aber ist Mittel zu einem Zweck: und das Mittel fällt weg, wenn der Zweck erreicht ist. Der Zweck der Erziehung war,
 Brauch-

Brauchbarkeit der Kräfte des Kindes für die Beförderung des Vernunftzwecks in irgend einem Fache, und auf irgend eine Weise. Ob derselbe erreicht sey, darüber kann das Kind selbst nicht Richter seyn: denn es gesteht ja den Eltern höhere Einsicht zu. Also — entweder die Eltern entscheiden selbst, dafs er erreicht sey, und lassen das Kind frei, nach ihrem eignen freien Willen und Ermessen.

Oder der zweite Fall — es wird durch den Erfolg selbst entschieden, dafs der Zweck der Erziehung, die Brauchbarkeit, erreicht sey. Der Staat ist äufserer competenter Richter darüber. Wenn nun der Staat dem Sohne ein Amt giebt, so urtheilt er, dafs die Erziehung desselben geendigt sey; das Urtheil des Staats aber verbindet die Eltern juridisch; sie müssen sich ihm ohne Appellation unterwerfen: es verbindet sie moralisch; sie sollen sich ihm um der Pflicht willen unterwerfen. —

Endlich der dritte Fall: die Erziehung ist gar nicht mehr möglich; und dieses zwar nach der Verheirathung der Kinder. Die Tochter unterwirft sich ganz dem Manne, hängt ab von seinem Willen; kann sonach von dem Willen anderer, dem ihrer Eltern, nicht weiter abhängen. Der Sohn übernimmt für das Schicksal seiner Gattin zu sorgen, ganz nach ihren Wünschen; er kann sonach nicht weiter durch andere Wünsche, die seiner Eltern, sich bestimmen lassen.

IV.

Auch nach der Freilassung der Kinder dauert zwischen ihnen und den Eltern ein besonderes moralisches Verhältniß fort.

Die Eltern, wenn sie nemlich, wie wir voraussetzen, zugleich die Erzieher waren, kennen das Innere der Kinder, ihren ganzen Charakter; denn sie haben denselben unter ihren Augen entstehen sehen, und ihn gebildet. Sie kennen ihn besser, als die Kinder selbst ihn zu kennen vermögen. Sie bleiben sonach die besten Rathgeber derselben, und es bleibt daher die Pflicht der Eltern vorzüglich, und vor allen andern Menschen, — darauf kommt es an, denn ausserdem hätten wir kein *besonderes* Verhältniß, sondern das *allgemeine*, nach welchem es Pflicht ist, allen Menschen Gutes zu rathen, — es ist, sage ich, fortdauernde besondere Pflicht der Eltern, ihren Kindern zu rathen; weil gerade da ihr Rath am zweckmächtigsten angebracht ist. Es ist Pflicht der Kinder, den Rath ihrer Eltern aufmerksamer anzuhören, als irgend einen andern Rath, und ihn reiflicher zu überdenken. Gehorsam zwar ist ihnen nicht mehr Pflicht: sie sind desselben entlassen, und können nur nach eigener Überzeugung handeln; aber jenes aufmerksame Anhören und Überdenken ist ihnen Pflicht. — Die Eltern behalten die Pflicht der *Sorgfalt*, die Kinder, die der kindlichen *Ehrerbietigkeit*. (Darinn besteht eben die Ehrerbietigkeit, daß man bei dem andern höhere Weisheit voraussetze, und sich bemühe, alles, was er anrath, weise und gut zu finden. Man-

gel

gel an Ehrerbietung ists, wenn man, was der andere sagt, ohne weiteres von der Hand weis't.

Es bleibt ferner zwischen Eltern und Kindern die *besondere* Pflicht einander gegenseitig beizustehen, und sich zu unterstützen. Die Kinder erhalten in ihren Eltern ihre besten Leiter, und Rathgeber; die Eltern in ihren Kindern ihr eignes Werk, das, was sie für die Welt gebildet haben, um noch nach ihrem Tode ihren Pflichten gegen dieselbe genug zu thun.

Über die Pflichten des Menschen nach
seinem besondern Beruf.

§. 28.

Eintheilung des möglichen menschlichen Berufs.

Was Beruf überhaupt heisse, ist schon oben erklärt worden. Zur Beförderung des Vernunftzwecks gehört mancherlei. Derjenige Theil dieses Zwecks, dessen Beförderung ein Einzelner ganz besonders über sich nimmt, ist sein Beruf. — Auch ist erinnert worden, nach welcher Maxime man diesen Beruf zu wählen habe; nicht nach Neigung, sondern nach Pflicht.

Das

Das eigentliche Object des Vernunftzwecks ist immer die Gemeine vernünftiger Wesen. Entweder es wird auf dieselbe unmittelbar gehandelt: oder es wird gehandelt auf die Natur, um jener willen. — Ein Wirken auf die Natur, blofs um der Natur willen giebt es nicht: der letzte Zweck dieses Wirkens sind immer Menschen. — Hierauf gründet sich die Haupteintheilung alles möglichen menschlichen Berufs. Man könnte das erstere nennen, den höhern Beruf, das letztere den niedern, und nach diesem Eintheilungsgrunde die Menschen theilen in zwei Klassen, in die höhere und niedere.

Zuförderst. Auf wie vielerlei Weise wird auf den Menschen, als vernünftiges Wesen gehandelt unmittelbar?

Das erste, und höchste, wenn gleich nicht das edelste im Menschen, der Urstoff seines ganzen geistigen Lebens, ist die Erkenntnis. Durch sie wird er in seinen Handlungen geleitet: und die beste Gesinnung behält zwar ihren innern Werth, aber sie leitet nicht zur Realisirung des Vernunftzwecks, wenn die Erkenntnis nicht richtig ist. Man kann sonach zuförderst arbeiten auf die menschliche Gemeine, um ihre theoretische Einsicht zu bilden. Dies ist der Beruf des Gelehrten. Wir werden sonach zuförderst zu reden haben von den Pflichten des Gelehrten.

Einsicht aber ist und bleibt doch immer nur Mittel zum Zweck. Ohne guten Willen giebt sie keinen innern Werth; dient auch ohne ihn der Gemeine der vernünftigen Wesen sehr wenig. Sie selbst aber bringt, welches ein Hauptsatz ist, den wir oben in

das hellste Licht gesetzt haben, den guten Willen nicht nothwendig hervor. Es bleibt sonach noch die besondere Aufgabe, unmittelbar auf die Verbesserung des Willens der Gemeine zu arbeiten. Dies thut die Kirche, welche selbst eben die Gemeine der vernünftigen Wesen ist, durch ihre Diener, die sogenannten Geistlichen, welche richtiger moralische Volkserzieher heißen und seyn sollten. Wir werden sonach fürs zweite zu reden haben von den Pflichten der Volkslehrer. — Zwischen beiden, dem Gelehrten, der den Verstand, und dem Volkslehrer, der den Willen zu bilden hat, steht in der Mitte der ästhetische Künstler, welcher den ästhetischen Sinn, der dem Verstande und dem Willen im Menschen zum Vereinigungsbande dient, bildet. Wir werden im Vorbeigehn einige Anmerkungen über die Pflichten desselben hinzusetzen.

Sollen die Menschen im gegenseitigen Einflusse auf einander stehen, so muß vor allen Dingen ihr rechtliches Verhältniß gesichert seyn. Dies ist die Bedingung aller Gesellschaft. — Die Veranstaltung, durch welche dies geschieht, heißt der Staat. Wir werden zu reden haben, von den Pflichten der Staatsbeamten. Dies über die höhere Volksklasse.

Das Leben des Menschen und seine Wirksamkeit in der Sinnenwelt ist bedingt, durch gewisse Verbindungen desselben mit der Materie. Sollen sie sich bilden für Moralität, so müssen sie leben; und die Bedingungen ihres Lebens in der materiellen Natur müssen, in wiefern sie in der Gewalt des Menschen stehen, herbeigeschafft werden. Auf diese Weise
steht

steht das unscheinbarste, und für niedrigst geachtete Geschäft mit der Beförderung des Vernunftzwecks in Verbindung. Es bezieht sich auf die Erhaltung, und die freie Thätigkeit moralischer Wesen, und ist dadurch geheiligt, gleich wie das höchste.

Die Natur kann in der Produktion dessen, was zu unserer Nahrung, Bedeckung, und zu Werkzeugen unserer Thätigkeit dient, theils geleitet, und unterstützt werden: — der Beruf der Landbauern, welche die Organisation leiten, und deren Arbeit von dieser Seite angesehen, erhaben ist; — theils bedarf es nichts weiter, als das die ohne Pflege hervorgebrachten Produkte nur aufgesucht werden, z. B. durch Bergleute, Fischer, Jäger, und dergl. Alle mit den Landbauern zusammengenommen könnte man Producenten nennen. — Das rohe Produkt muß zum Theil weiter bearbeitet werden, für die Zwecke der Menschen, und wird dadurch zum Kunstprodukte; der Beruf der Handwerker, Künstler, Fabrikanten, die ich, da sie doch insgesamt Kunstprodukte verfertigen, Künstler nennen möchte. (Nur sind sie vom ästhetischen Künstler zu unterscheiden.) Es muß unter den Menschen Tausch der mancherlei Dinge, die sie bedürfen, Statt finden. Es wird sehr zweckmäfsig seyn, wenn es ein besonderer Beruf gewisser Menschen wird, diesen Tausch zu besorgen. Dies ist der Beruf der Kaufleute. Die Pflichten dieser verschiedenen Zweige der niedern Klasse sind ziemlich dieselben: wir haben sonach nur im allgemeinen zu sprechen von den Pflichten der niedern Volksklasse.

Von den Pflichten des Gelehrten.

Sieht man die Menschen auf der Erde an, wie man moralisch sie ansehen soll, und was sie allmählig auch in der Wirklichkeit werden sollen, als eine einzige Familie, so kann man annehmen, daß es auch nur Ein Erkenntnißsystem dieser Familie gebe, das von Zeitalter zu Zeitalter sich ausbreitet, und vervollkommnet. Wie das Individuum, eben so wird das ganze Geschlecht klüger mit den Jahren, und entwickelt sich durch Erfahrung.

Die Erkenntniß eines jeden Zeitalters soll höher steigen, und um sie höher zu bringen, darzu eben ist der gelehrte Stand.

Die Gelehrten sind zuvörderst die Depositärs, gleichsam das Archiv der Kultur des Zeitalters: und dies zwar nicht wie die Ungelehrten in Rücksicht der bloßen Resultate, als welche allerdings auch bei diesen, aber zerstreut, anzutreffen sind; sondern zugleich sind sie in dem Besitze der Principien. Sie wissen nicht nur, daß etwas so ist, sondern zugleich auch, wie der Mensch zu dieser Erkenntniß kam, und wie sie mit seinen übrigen Erkenntnissen zusammenhängt. Dies ist darum nöthig, weil sie diese Erkenntniß weiter bringen, d. h. unter andern auch, die vorhandne berichtigen sollen: aber ihre Abweichung von der Wahrheit kann man nicht einsehen ohne die Principien, von denen sie abgeleitet ist, zu ken-

kennen. — Es geht daraus zuvörderst dies hervor: ein Gelehrter soll den Gang der Wissenschaft bis auf sein Zeitalter, und die benutzten Principien derselben historisch kennen.

Ferner: er soll diesen Geist der Gemeine weiter bringen: entweder durch Berichtigung, welches gleichfalls eine Erweiterung der Erkenntniß ist (wer eines Irrthums erledigt wird, dessen Wissen steigt:) theils durch weitere Schlüsse aus dem bisherigen.

Der Gelehrte forscht nicht bloß für sich, berichtigt, und erfindet nicht bloß für sich, sondern für die Gemeine, und erst so wird sein Forschen etwas moralisches, und er Beobachter einer Pflicht, und Diener der Gemeine in seinem Fache. — Sein unmittelbarer Wirkungskreis ist das gelehrte Publikum: von diesem aus kommen auf dem bekannten Wege die Resultate seiner Untersuchungen an die ganze Gemeine.

Kaum ist es nöthig, noch ausdrücklich zu erinnern, daß seine Denkart ihrer Form nach nur dann moralisch genannt werden kann, wenn er wirklich aus Liebe zur Pflicht, mit Einsicht, daß er dadurch einer Pflicht gegen das Menschengeschlecht Genüge thut, den Wissenschaften obliegt. Wir fragen hier nur: was soll er thun. Dies läßt sich aus dem obigen beantworten. Er soll theils das Object der Kultur seines Zeitalters kennen, theils dasselbe weiter bringen. Das letztere muß er aufrichtig suchen: denn nur so erwirbt er sich wirklich einen eignen Werth. Und wenn er es etwa auch nicht könnte, so

mufs er wenigstens den festen Willen, Eifer und Fleifs gehabt haben, es zu thun; dann ist seine Existenz auch nicht vergeblich gewesen: er hat wenigstens die Wissenschaft lebendig aufbehalten in seinem Zeitalter, und ist ein Glied in der Kette, der Ueberlieferung der Kultur. Auch Belebung des Geistes der Untersuchung ist ein wahres, und wichtiges Verdienst.

Strenge Wahrheitsliebe ist die eigentliche Tugend des Gelehrten. Er soll die Erkenntnifs des Menschengeschlechts weiter bringen, nicht aber nur etwa mit ihm spielen. Er soll sich selbst, wie jeder Tugendhafte, vergessen in seinem Zwecke. Wozu sollte es doch auch dienen, glänzende Paradoxen vorzutragen: oder Irrthümer, die ihm entschlüpft wären, fernehin zu vertheidigen, und zu behaupten? Lediglich zur Unterstützung seines Egoismus. Dies mißbilligt die Sittenlehre ganz, und eben so müfste es die Klugheit mißbilligen: denn nur das Wahre und Gute bleibt in der Menschheit: und das Falsche, so sehr es auch etwa anfangs glänze, verliert sich.

§. 30.

Von den Pflichten der moralischen Volkslehrer.

I.

Die Menschen insgesamt machen eine einzige moralische Gemeine aus. Es ist die pflichtmäßige Ge-

Gesinnung eines jeden Einzelnen, Moralität aufser sich zu verbreiten, so gut er es kann, und weifs d. i. alle mit sich selbst gleichgesinnt zu machen; indem jeder nothwendig seine eigne Denkart für die bessere hält, widrigenfalls es gewissenlos wäre, bei derselben zu verharren. Nun hält jeder andere seine davon abgehende Denkart gleichfalls für die bessere; aus demselben Grunde. Es kommt sonach als Gesamtzweck der ganzen moralischen Gemeine heraus der Zweck: Einmüthigkeit über moralische Gegenstände hervorzubringen. Dieses ist der letzte Zweck aller Wechselwirkung unter moralischen Wesen.

In wiefern die Gesellschaft aus diesem Gesichtspunkte angesehen wird, heifst sie die *Kirche*. — Also — die Kirche ist nicht etwa eine besondere Gesellschaft, wie es oft so vorgestellt wird, sondern sie ist nur eine besondere Ansicht derselben Einigen grossen menschlichen Gesellschaft. Alle gehören zur Kirche, in wiefern sie die rechte moralische Denkart haben, und alle sollen zu derselben gehören.

II.

Diese allgemeine Pflicht aller, alle moralisch zu bearbeiten, kann übertragen werden, auf einen besondern Stand, und wird auf ihn übertragen: — nicht, dafs durch diese Übertragung irgend jemand von der Pflicht, an der Besserung anderer zu arbeiten, wenn sich ihm die Gelegenheit darzu darbietet, ganz losgesprochen werde: sondern nur, dafs er es sich nicht mehr *ausdrücklich zum besondern Zwecke zu machen hat*. Die Personen dieses Standes sind

in so fern Beamte, Diener der Kirche. — Alle sollten Alle bilden: der sonach, dem sie ihre Pflicht übertragen haben, bildet *im Namen Aller*. Er muß davon ausgehen, worüber alle einig sind, vom Symbol; worüber schon oben geredet, und eben dasselbe aus einem andern Grunde erwiesen worden. Er muß darauf hinausgehen, worüber alle einig werden sollen. Er muß sonach weiter sehen, als die Einzelnen; das beste und sicherste Resultat der moralischen Kultur des Zeitalters in der Gewalt haben, und zu diesem hat er sie zu führen. Er ist sonach, und soll nothwendig seyn ein Gelehrter in diesem besondern Fache. — Alle sollen einig werden; sie sollen aber auch, während ihres Fortschreitens, einig bleiben: mithin muß er stets so gehen, daß alle ihm folgen können. Er erhebt sich freilich so schnell als möglich: aber nur so schnell als es möglich ist, alle vereinigt, nicht etwa Einen oder den andern Einzelnen zu erheben. Sobald er in seinem Vortrage der Kultur Aller zuvoreilt, sobald redet er nicht mehr zu Allen, und redet auch nicht mehr in Aller Namen, sondern redet in seinem eignen Namen. Das letztere nun mag er allerdings thun, als Privatperson; oder da, wo er auch in seinem eignen Namen redet, und die Resultate seiner eignen Vernunft vorträgt, in der gelehrten Republik: aber da, wo er als Diener der Kirche redet, stellt er nicht seine eigne Person, sondern die Gemeine vor.

III.

Die Moralität entwickelt sich mit Freiheit und durch die bloße vernünftige Erziehung im Umgange
von

von selbst, und allein aus dem Herzen des Menschen. Sie kann nicht künstlich etwa durch theoretische Überzeugung, hervorgebracht werden, wie wir oben klar eingesehen haben. Der Sinn für sie wird bei den öffentlichen Bildungsanstalten vorausgesetzt: und dies ist etwas, wovon der Geistliche nothwendig ausgehen muß: was allein ja sein Amt erst möglich macht, und worauf es aufgebaut ist. Unmoralische Menschen haben keine Kirche, und keinen Stellvertreter in Absicht ihrer Pflichten gegen sie. — Es folgt daraus, daß es die Absicht der öffentlichen Religions-Anstalten gar nicht seyn kann, theoretische Beweise und ein Gebäude der Sittenlehre aufzuführen, oder überhaupt über die Principien zu speculiren; die Gemeine führt sich diese Beweise nicht, denn sie glaubt schon, so gewiß sie Gemeine ist. Ihr Glaube ist Factum, und es ist lediglich die Sache der Gelehrten, ihn aus Principien *a priori* zu entwickeln. Der Zweck der öffentlichen moralischen Vorstellungen kann sonach kein anderer seyn, als der, jenen schon allgemein vorhandenen Sinn zu beleben, und zu stärken: alles was ihn innerlich wankend machen, und äußerlich verhindern könnte, in Handlungen sich zu zeigen, wegzuschaffen. Aber es giebt nichts dergleichen, außer dem Zweifel, ob wohl auch der Endzweck der Moralität überhaupt befördert werden könne, ob es einen Fortgang im Guten wirklich gebe, oder ob diese ganze Gesinnung nicht eine Schwärmerei sey, die auf ein Unding ausgeht: es giebt nichts, das diese Gesinnung beleben und stärken könnte, als der feste Glaube, daß die Beförderung des Vernunftzwecks wohl möglich ist, und jener

Fortgang zum bessern nothwendig erfolge. Aber dieser Glaube ist, wenn man ihn näher untersucht, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit. Die Beförderung des Guten geht nach keiner Regel fort, wenn kein Gott ist; denn sie liegt weder im Gange der Natur, die sich auf die Freiheit gar nicht bezieht, noch steht sie in der Gewalt endlicher Wesen aus demselben Grunde, weil endliche Wesen nur mit Naturkraft handeln. Aber; sie geht nothwendig nach einer Regel fort, heißt: es ist ein Gott. — Eben so wenig schreiten wir planmäsig fort zu unserm letzten Ziele, wenn wir nicht ewig fort dauern; denn unser Ziel ist in keiner Zeit zu erreichen.

Also, der Volkslehrer behandelt vorzüglich die Glaubensartikel. Nicht, daß er sie *a priori* deducire; der Glaube folgt unmittelbar aus der moralischen Gesinnung, und der Volkslehrer setzt nothwendig Eins wie das andere voraus: sondern daß er ihn belebe; eben dadurch, daß er ihn als bekannt voraussetzt, und so die Menschen auf Gott und Ewigkeit hinreißt. — Es ist ein sehr großer Vorzug für die Menschen, die eine äußere Kirche haben, daß sie gewöhnt werden, selbst das niedrigste Geschäft, das sie verrichten mögen, auf das erhabenste zu beziehen, was der Mensch denken kann, auf Gott und Ewigkeit.

Eben so ist es das Amt des Volkslehrers, der Gemeine Unterricht über die bestimmte Anwendung des Pflichtbegriffs zu geben, deren Liebe er bei ihnen mit Recht voraussetzt. Sie möchten alle gern vernünftig, und sittlich leben; sie wissen nur nicht
recht,

recht, wie sie es anzufangen haben, und was darzu gehört: dies ist die Voraussetzung, von welcher er ausgeht. Wie alle Einzelne, wenn sie in einer Person vereinigt wären, und sprechen könnten, beibringen würden, was jeder darüber weiß, so spricht in ihrer aller Namen der Lehrer. Wie macht man es, um sich zu dieser oder jener Stimmung zu bringen, die überhaupt ein Theil der pflichtmäßigen Denkart ist? — Diese, und ähnliche Fragen beantwortet er. Sein Unterricht ist überhaupt ganz praktisch; berechnet für die unmittelbare Anwendung.

Überhaupt; — und dies sind für ihn Hauptregeln — *er beweist nicht, und polemisiert nicht*; denn er setzt die Glaubensartikel schon als bekannt, und angenommen, und den guten Willen schon als gefasst, voraus. In der Versammlung der Gläubigen Religions-Spötter zu zermalmen, verstockte Sünder zu erschüttern, die Gemeine anzureden, als eine Rotte von bösen Buben, ist ganz zweckwidrig. Man sollte glauben, diese würden nicht in die Versammlung kommen; und wer in ihr erscheine, lege schon dadurch ein öffentliches Bekenntniß seines Glaubens und seines guten Willens ab. — Ferner, da der Lehrer im Namen der Gemeine redet, und an ihrer, ja nicht etwa an Gottes statt, — denn unter diesem steht er selbst, so wie sie, und ist vor ihm nur ein armer Sünder, wie die andern auch — so redet er gerade so, wie diese reden könnten; als ein Rathgeber, nicht als ein Gesetzgeber: aus Erfahrung, und nicht aus Principien.

IV.

Mit entschieden Ungläubigen, und solchen, die keine Pflicht anerkennen und achten, — denn dies allein ist der wahre Unglaube — hat der Volkslehrer es nicht vor der Gemeine zu thun, wie so eben erinnert worden, wohl aber *im besondern*. Die Art, wie man solche Personen zu bearbeiten hat, ist schon oben angegeben worden. Er führe sie in sich selbst hinein; er lehre sie sich selbst höher achten, als sie bisher sich mögen geachtet haben. Dem Unglauben liegt immer eine geheime Verachtung seiner selbst und Verzweiflung an sich selbst zum Grunde. Dieser Grund ist auszurotten, und es fällt dann von selbst, was nur auf ihm ruht.

So verhalte sich der Volkslehrer bei allen besondern moralischen Bedürfnissen der Einzelnen. Er sey stets bereit Rath zu geben, über alles, was dahin einschlägt. Er suche auch den, der ihn nicht sucht; aber, welches die Hauptsache ist, mit Bescheidenheit und Achtung für die Menschenwürde, und Selbstständigkeit eines jeden. Besonderer Gewissensrath wird er nur dadurch, daß ihn jemand ausdrücklich darzu macht. Sich aufzudringen, hat er kein Recht.

V.

Die ganz eigentliche und charakteristische Pflicht des Volkslehrers ist die, des guten Beispiels. Er giebt es nicht für sich allein, sondern für die ganze Gemeine, deren Stellvertreter er ist.

Der

Der Glaube der Gemeine beruht größtentheils auf dem seinigen, und ist, wenn man die Sache streng nimmt, größtentheils nicht viel anders, als ein Glaube an seinen Glauben. Er ist den Einzelnen wirklich nicht diese bestimmte Person, sondern er ist ihnen wirklich Repräsentant der moralischen Gemeine, der ganzen Kirche. Er soll, was er vorträgt, nicht vortragen, als ein gelerntes, und speculativ gefundenes, sondern als ein aus eigener innerer Erfahrung geschöpftes: und daran eben glauben sie, weil hier alles nur Resultat der Erfahrung ist. Wenn nun sein Leben widerspricht, so glaubt niemand an seine Erfahrung; und da sie nur dieser glauben konnten, indem er theoretische Beweise hinzufügen weder kann noch soll, glaubt man ihm eigentlich gar nichts von dem, was er sagt.

§. 31.

Über die Pflichten des ästhetischen Künstlers.

Theils liegt es, da ich von der Beziehung des Gelehrten, und des moralischen Volkslehrers auf die Bildung des Menschengeschlechts geredet habe, auf meinem Wege, von dem ästhetischen Künstler, der einen eben so großen, nur nicht so unmittelbar bemerkten Einfluss auf diese Bildung hat, um der Vollständigkeit willen mit zu reden, theils ist es Bedürf-

nifs

nifs unsers Zeitalters, daß jeder thue, was an ihm ist, um diese Sache zur Sprache zu bringen.

Die schöne Kunst bildet nicht, wie der Gelehrte, nur den Verstand, oder wie der moralische Volkslehrer, nur das Herz; sondern sie bildet den ganzen vereinigten Menschen. Das, woran sie sich wendet, ist nicht der Verstand, noch ist es das Herz, sondern es ist das ganze Gemüth, in Vereinigung seiner Vermögen; es ist ein drittes, aus beiden zusammengesetztes. Man kann das, was sie thut, vielleicht nicht besser ausdrücken, als wenn man sagt: *sie macht den transscendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen.* — Der Philosoph erhebt sich und andere auf diesen Gesichtspunkt mit Arbeit, und nach einer Regel. Der schöne Geist steht darauf, ohne es bestimmt zu denken; er kennt keinen andern; und er erhebt diejenigen, die sich seinem Einflusse überlassen, eben so unvermerkt zu ihm, daß sie des Übergangs sich nicht bewußt werden.

Ich mache mich deutlicher. Auf dem transscendentalen Gesichtspunkte wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist. Die Welt, die wirkliche gegebene Welt, die *Natur*, denn nur von ihr rede ich, — hat zwei Seiten, sie ist Produkt unserer Beschränkung; sie ist Produkt unseres freien, es versteht sich, *idealen Handelns*, (nicht etwa unserer reellen Wirksamkeit.) In der ersten Ansicht ist sie selbst allenthalben beschränkt: in der letzten selbst allenthalben frei. Die erste Ansicht ist gemein; die zweite ästhetisch. Z. B. jede
Ge-

Gestalt im Raume ist anzusehen, als Begrenzung durch die benachbarten Körper; sie ist anzusehen als Äußerung der innern Fülle und Kraft des Körpers selbst, der sie hat. Wer der ersten Ansicht nachgeht, der sieht nur verzerrte, gepresste, ängstliche Formen; er sieht die Häßlichkeit; wer der letzten nachgeht, der sieht kräftige Fülle der Natur, er sieht Leben und Aufstreben; er sieht die Schönheit. So bei dem Höchsten. Das Sittengesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so sieht, verhält zu ihm sich als Sklav. Aber es ist zugleich das Ich selbst; es kommt aus der innern Tiefe unsers eignen Wesens; und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an. Der schöne Geist sieht alles von der schönen Seite; er sieht alles frei, und lebendig.

Ich rede hier nicht von der Anmuth und Heiterkeit, die diese Ansicht unserm ganzen Leben giebt: ich habe hier nur aufmerksam zu machen auf die Bildung, und Veredlung für unsere letzte Bestimmung, die wir dadurch erhalten.

Wo ist denn die Welt des schönen Geistes? Innerlich in der Menschheit, und sonst nirgends. Also: die schöne Kunst führt den Menschen in sich selbst hinein, und macht ihn da einheimisch. Sie reißt ihn los von der gegebenen Natur, und stellt ihn selbstständig, und für sich allein hin. Nun ist ja Selbstständigkeit der Vernunft unser letzter Zweck.

Ästhetischer Sinn ist nicht Tugend: denn das Sittengesetz fodert Selbstständigkeit nach Begriffen,
der

der erstere aber kommt ohne alle Begriffe von selbst. Aber er ist Vorbereitung zur Tugend, er bereitet ihr den Boden, und wenn die Moralität eintritt, so findet sie die halbe Arbeit, die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit, schon vollendet.

Ästhetische Bildung hat sonach eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks: und es lassen sich in Absicht ihrer, Pflichten vorschreiben. Man kann es keinem zur Pflicht machen: Sorge für die ästhetische Bildung des Menschengeschlechts; denn wir haben gesehen, daß der ästhetische Sinn nicht von der Freiheit abhängt, und nicht durch Begriffe sich bilden läßt, sondern ganz von selbst kommen muß. Aber man kann es im Namen der Sittenlehre jedem verbieten: halte diese Bildung nicht auf, und mache sie nicht, so viel an dir liegt, unmöglich, dadurch, daß du Geschmacklosigkeit verbreitest. Geschmack nemlich kann jeder haben; dieser läßt durch Freiheit sich bilden: jeder sonach kann wissen, was geschmackwidrig ist. Durch Verbreitung der Geschmacklosigkeit für ästhetische Schönheit, läßt man die Menschen nicht etwa in der Gleichgültigkeit, in der sie die künftige Bildung erwarten, sondern man verbildet sie. Es lassen sich über diesen Gegenstand zwei Regeln geben.

1) Für alle Menschen. Mache dich nicht zum Künstler wider Willen der Natur: und es geschieht stets wider ihren Willen, wenn es nicht auf ihren Antrieb geschieht, sondern zufolge eines eigenwillig gefassten Vorsatzes erzwungen wird. Es ist absolut wahr: der Künstler wird gebohren. Die Regel

gel zügelt das Genie, aber sie giebt das Genie nicht: eben darum, weil sie Regel ist, Begrenzung beabsichtigt, nicht aber Freiheit.

2) Für den wahren Künstler. Hüte dich aus Eigennutz, oder Sucht nach gegenwärtigem Ruhme dem verdorbenen Geschmacke deines Zeitalters zu fröhnen: bestrebe dich, das Ideal darzustellen, das vor deiner Seele schwebt, und vergifs alles andere. Der Künstler begeistere sich nur durch die Heiligkeit seines Berufs; er lerne nur, daß er durch die Anwendung seines Talents nicht den Menschen dient, sondern seiner Pflicht; und er wird seine Kunst bald mit ganz andern Augen ansehen; er wird ein besserer Mensch werden, und ein besserer Künstler darzu. Es ist ein der Kunst, so wie der Moralität, gleich schädlicher Gemeinpruch: *schön sey das, was gefalle*. Was der ausgebildeten Menschheit gefällt, dies freilich, und dies allein ist schön; so lange sie aber noch nicht ausgebildet ist, — und wann wird sie es je seyn? — kann oft das geschmackloseste gefallen, weil es Mode ist, und das trefflichste Kunstwerk keinen Beifall finden, weil das Zeitalter den Sinn, mit welchem es aufgefaßt werden müßte, noch nicht entwickelt hat.

§. 32.

Von den Pflichten der Staatsbeamten.

Die Staatsverfassung ist, nach obigem, anzusehen, als das Resultat des gemeinsamen Willens, der

H h

durch

durch einen ausdrücklichen, oder durch einen stillschweigenden Vertrag sich geäußert hat. Die Einwilligung durch Stillschweigen, und Unterwerfung unter gewisse Einrichtungen gilt, wie oben gezeigt worden, im Nothfalle der ausdrücklichen Einwilligung gleich. — Was der Staat erlaubt in der gemeinschaftlichen Sphäre der Freiheit aller, das kann jeder mit gutem Gewissen thun; denn so weit geben, nach der Voraussetzung, seine Mitbürger ihre Freiheit auf. Ohne Erlaubniß des Staats hat man bei jeder freien Handlung innerhalb jener gemeinschaftlichen Sphäre zu befürchten, daß der Freiheit der andern dadurch Eintrag geschehe.

Der Staatsbeamte — ich rede hier besonders von dem höhern, der Theil an der Gesetzgebung, und Inappellabilität hat — ist nichts weiter, als der Verwalter dieses gemeinsamen Willens: Er ist eingesetzt, und verpflichtet durch alle Stände, und hat nicht das Recht, die Verfassung einseitig zu ändern. So sich zu betrachten, ist ihm Gewissenssache; denn gerade die ihm übergebene Form, und nur sie ist es, innerhalb welcher alle mit gutem Gewissen handeln können. Ändert er sie willkürlich ab, so daß der Widerspruch gegen diese Änderung laut wird, so bedrückt er dadurch die Gewissen aller, und bringt sie in Zweifel zwischen dem Gehorsame gegen ihn, und den Pflichten, die sie gegen die Freiheit aller übrigen haben.

Nun aber giebt es eine Regel des Gesellschaftsvertrags aus reiner Vernunft. Die positive, welche er zu verwalten hat, kann von derselben sehr abgehen

hen, sie kann hart, sie kann unbillig seyn. Wie hat er sich bei diesem Widerstreite zu verhalten? Wir haben diese Frage größtentheils schon oben beantwortet:

Zuförderst: er darf sich allerdings der Verwaltung dieser positiven, seiner eignen Überzeugung nach der rein vernünftigen nicht völlig angemessenen, Verfassung unterziehen; ja, es ist ihm sogar, wenn er sonst darzu berufen ist, Pflicht. Denn irgend eine Verfassung muß seyn, weil außerdem die Gesellschaft, und das, um dessen willen sie da ist, das Fortschreiten zum bessern, nicht statt fände. Die gegenwärtig bestehende aber ist nach der Präsuntion dem Willen aller gemäß; aber es ist jedem erlaubt, von seinem Rechte aufzugeben, und nachzulassen. Nun aber ist es Forderung der Vernunft, und Veranstaltung der Natur zugleich, daß die gesellschaftliche Verbindung der einzig rechtmäßigen allmählig näher komme. Der Regent, der mit diesem Zwecke den Staat zu regieren hat, muß daher die letztere kennen. Wer aus Begriffen über die gemeine Erfahrung sich emporhebt, heißt, nach obigem, ein Gelehrter, der Staatsbeamte muß daher ein Gelehrter seyn, in seinem Fache. Es könne kein Fürst wohl regieren, der nicht der Ideen theilhaftig sey, sagt Plato: und dies ist gerade dasselbe, was wir hier sagen.

Er kennt nothwendig folgendes. Theils die Verfassung, auf welche er verpflichtet ist, die ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträge, auf denen sie beruht; theils die Staatsverfassung, wie sie seyn soll,

oder das Ideal. Endlich den Weg, den die Menschheit überhaupt, und insbesondere sein Volk nehmen muß, um derselben theilhaftig zu werden.

Die Regierungsweise desselben läßt sich in dieser kurzen Formel beschreiben: was das absolute Recht, das Naturrecht erfordert, setze er schlechthin durch, ohne Milderung und Schonung. Was nur das geschriebene, positive Recht fodert, setze er bloß in sofern durch, in wiefern er es für das fortdauernde Resultat des Willens der dabei Interessirten halten kann. — Ich mache mich deutlicher. Was das erste anbelangt, ist es ein ganz falscher Satz, daß die Regierung zum Besten der Regierten errichtet sey: (*salus populi suprema lex esto.*) Das Recht ist, weil es seyn soll, es ist absolut, es soll durchgesetzt werden, und wenn niemand dabei sich wohl befände. (*Fiat justitia, et pereat, mundus*) In Absicht des letztern ist es nicht gegen das Naturrecht, wie schon erinnert worden, daß jemand von seinem Rechte zum Vortheile eines andern nachlasse. (*Volenti non fit injuria.*) Aber es ist absolut rechtswidrig, daß er zu diesem Nachlassen gezwungen werde. Entsteht sonach gegen ein an sich ungerechtes, und nur unter Voraussetzung der Einstimmung gerecht seyn könnendes Gesetz, allgemeiner und lauter Einspruch, so ist es die absolute Pflicht des Regenten, das Gesetz aufzugeben, so sehr auch die, welche bei der Ungerechtigkeit gewinnen, über Vertragsverletzung schreien möchten. Entsteht kein Einspruch, so verfährt er mit gutem Gewissen nach demselben. — Da diese Grundsätze leicht misverstanden

den

den werden, und daraus gefährlicher Mißbrauch entstehen könnte, so bestimme ich sie näher. Es haben den Staatsvertrag, in wiefern durch ihn gegenseitige Rechte auf Personen festgesetzt werden, nicht Individuen geschlossen, sondern Stände. Wo z. B. der Adel in dem ausschließenden Besitze der höchsten Staatsämter und des reinen Landeigenthums ist (unter dem Titel der Rittergüter. Die andern Güter sind da meistens nicht reines Eigenthum;) so ist er dies zufolge eines meist nur stillschweigenden Vertrags mit dem Bürgerstande. Dieser nemlich läßt es sich gefallen, und nimmt seine Maafsregeln darnach, indem er sich zu etwas anderm geschickt macht. So bleibt die Sache in der Ordnung; und ein Regent, der einseitig, und unaufgefodert diese Verfassung aufhübe, handelte völlig rechtswidrig, und despotisch; er ist auf sie verpflichtet, und der Adel hat sich ihm unter der Bedingung unterworfen, daß er sie aufrecht erhalte. Thut ein einzelner Bürger, ohne es erst angezeigt zu haben, nachdem er durch sein bisheriges Betragen diese Verfassung gebilligt hat, Eingriffe in die präsumtiven Rechte des Adels, so ist er strafbar, und wird mit Recht nach dem positiven Gesetze gestraft, das er durch sein bisheriges Stillschweigen anerkannt hat; keinesweges wird er nach dem Naturrechte gerichtet, das er öffentlich und *vor der That* reklamiren sollte: nicht erst hinterher. Er wollte sich ja der Vortheile des positiven Gesetzes bedienen; wie kann er denn hinterher ein ihm entgegengesetztes in Anspruch nehmen. Reklamirt ein einzelner Bürger, wie sichs gehört, bei dem Regenten sein Recht, und hebt dadurch seinen Vertrag mit

dem Adel auf, so hebt er durch dieselbe Reklamatiou ja auch zugleich seinen Vertrag mit seinem eignen Stande auf, mit welchem vereint er ja den ersten geschlossen; er tritt aus ihm heraus: und muß sonach auch auf diejenigen Vortheile Verzicht thun, die ihm durch jenen Vertrag zukommen: (z. B. auf das Recht, Handelschaft zu treiben, wenn etwa der Bürgerstand im ausschließenden Besitze desselben wäre.) Was begehrt nun ein solcher eigentlich? Er begehrt in den Adelstand aufgenommen zu werden: und das muß ihm, wenn es nur sonst seine äußere Lage erlaubt, von rechtswegen gewährt werden. — Also — die Einzelnen, die über Verletzung im Staatsvertrage klagen, müssen ihren Stand verändern dürfen. Dieses ist das einzige Mittel, auf ihre Reklamation das Unrecht gut zu machen. Ein zu duldender Staat muß schlechthin diese Leichtigkeit der Standesveränderung eröffnen; das Gegentheil ist schlechthin rechtswidrig, und kein Regent kann es mit gutem Gewissen dulden. So ist z. B. die Leibeigenschaft; (*glebae adscriptio*) das Verbot für gewisse Stände, nicht zu studiren, schlechthin rechtswidrig. — Wenn aber der ganze Bürgerstand, oder wenigstens eine sehr entschiedene Majorität desselben, sein natürliches Recht reklamirte, dann würde es absolute Pflicht des Regenten seyn, eine Revision der Gesetzgebung über diesen Punkt anzustellen; der Adel möchte wollen oder nicht. Wenn die begünstigten Stände weise wären, so ließen sie es zu einer solchen Reklamation nicht kommen, sondern gäben allmählich selbst ihre Vorzüge auf.)

Die Fortdauer von dergleichen Verträgen gründet sich auf die Unwissenheit und Unbeholfenheit
der

der bevortheilten Stände; auf die Unkunde ihrer Rechte, und die Ungeschicklichkeit, dieselben auszuüben. Wie die Kultur höher steigt, und weiter sich verbreitet, hören jene Vorrechte auf: aber es ist Zweck der Natur und Vernunft, das sie aufhören, und das eine völlige Gleichheit der *Geburt* nach — nur in dieser Rücksicht, denn der hinterher gewählte Beruf errichtet wiederum Unterschiede — unter allen Bürgern eintrete; es ist sonach auch schon darum ihr Zweck, das die Kultur verbreitet werde. Sie ist die Grundlage aller Verbesserung; es ist sonach absolut rechts- und pflichtwidrig, dieselbe aufzuhalten, oder sie durch die für die Finsterniß interessirten Stände aufhalten zu lassen. — *Obscurantismus* ist unter andern auch ein Verbrechen gegen den Staat, wie er seyn soll. — Es ist dem Regenten, der seine Bestimmung kennt, Gewissenssache, die Aufklärung zu unterstützen.

Eine der höchsten Bestimmungen der durch reine Vernunft gefoderten Staatsverfassung ist die, das der Regent dem Volke verantwortlich sey; und gerade darin weichen die meisten wirklichen Staaten vom Vernunftideale ab, das in ihnen diese Verantwortlichkeit nicht eingeführt ist. Der Regent eines solchen Staates, der nach Ideen regiert, kann freilich die durch die Vernunft gefoderte Verantwortung nicht wirklich ablegen, da niemand ist, der sie abnehmen könnte; aber er regiert so, *als ob* er verantwortlich wäre; so, das er zur Rechenschaft, wenn sie gefodert würde, stets bereit sey.

Alles bisher Gesagte gilt nur von der höchsten Gewalt, sie sey Einer Person übertragen, oder unter mehrere vertheilt, die keinen höhern Richter über sich erkennt (als die Nation, wenn dieselbe fähig wäre, zu Gericht zu sitzen.) Der Unterbeamte ist streng an den Buchstaben des Gesetzes gebunden. Es giebt kaum etwas, das zweckwidriger sey in einem Staate, als dafs der Unterbeamte sich zum Deuter des Gesetzes aufwerfe. Dadurch geschieht allemal Unrecht; denn die verlierende Parthei wird nach einem Gesetze verurtheilt, das der Richter erst jetzt nach der That durch seine Deutung erschafft. — Freilich sollten auch die Gesetze nicht von der Art seyn, dafs sie sich deuten, drehen und wenden lassen; ihre Unbestimmtheit ist ein sehr grosses Übel für einen Staat. — Entstehen Einsprüche gegen das positive Gesetz aus Gründen des Naturrechts, dann soll er freilich das erstere nicht durchsetzen; aber er soll dann unmittelbar gar nichts thun, sondern die Sache an die höchste Obrigkeit, als gesetzgebende Gewalt, verweisen.

In Summa; Jede Staatsverfassung ist rechtmäfsig und man kann ihr mit gutem Gewissen dienen, die das Fortschreiten zum Bessern im allgemeinen, und für die Einzelnen, nicht unmöglich macht. Völlig rechtswidrig ist nur diejenige, die den Zweck hat, alles so zu erhalten, wie es gegenwärtig ist.

Von den Pflichten der niedern Volksklassen.

Die niedern Volksklassen sind, wie wir schon oben gesehen haben, darzu bestimmt, unmittelbar auf die vernunftlose Natur, um der vernünftigen Wesen willen, zu wirken, um die erstere für die Zwecke der letztern geschickt zu machen.

Ich habe meiner Voraussetzung nach, hier nicht mit den niedern Volksklassen unmittelbar, sondern mit denen zu thun, welche sie zu bilden haben. Ich beschreibe sonach nur die Gesinnung, zu welcher sie zu erheben sind.

1) Die Würde jedes Menschen, seine Selbstachtung, und mit ihr seine Moralität hängt vorzüglich davon ab, daß er sein Geschäft auf den Vernunftzweck, oder, was dasselbe heist, auf den Zweck Gottes mit dem Menschen beziehen, und sich sagen könne: es ist Gottes Wille, was ich thue. Dies können die Mitglieder der niederen Volksklassen mit dem höchsten Rechte sich sagen. Sind sie auch nicht das höchste der empirischen Menschheit, so sind sie doch sicher die Stützen derselben. Wie kann der Gelehrte forschen, der Volkslehrer lehren, der Staatsbeamte regieren, wenn sie nicht zuförderst alle leben können?

Die Würde dieser Stände steigt, wenn man bedenkt, und sie bedenken läßt, daß gerade von ihnen das Fortschreiten der Menschheit zum Bessern von jeher abgehängt hat, und fortdauernd abhängen wird. Denn soll die Menschheit um ein beträchtliches weiter kommen, so muß sie mit mechanischen Arbeiten so wenig Zeit, und Kraft verlieren, als irgend möglich: die Natur muß mild, die Materie biegsam, alles muß so werden, daß es nach leichter Mühe den Menschen gewährt, wessen sie bedürfen, und daß der Kampf gegen die Natur nicht mehr ein so angelegenes Geschäft sey.

Es ist, um dieser Bestimmung willen, die absolute Pflicht der niedern Klassen, ihr Gewerbe zu vervollkommen, und höher zu bringen, weil dadurch das Fortschreiten des Menschengeschlechts überhaupt bedingt ist. Es ist die Pflicht jedes Individuum in diesen Klassen, sich wenigstens zu bestreben, dieser Forderung Genüge zu thun. Nur dadurch kann er seinen Platz in der Reihe der vernünftigen Wesen bezahlen. Außerdem ist er bloß ein Glied in der Reihe der Ueberlieferung des Gewerbes. — (Es haben Schriftsteller behauptet, der Erfinder des Pfluges habe ein weit größeres Verdienst, als etwa der eines bloß theoretischen Satzes in der Geometrie. Dagegen hat man sich neuerlich sehr ereifert; mit Unrecht, wie es mir scheint: man hat dadurch mehr die Gesinnung eines Gelehrten, als die eines Menschen gezeigt. Beide Partheyen haben gleich Recht, und gleich Unrecht. Keine von beiden Erfindungen, und das, worzu sie gehören, mechanische Arbeit, und Wissenschaft, haben

ben einen *absoluten* Werth; nur ein *relativer* kommt ihnen zu, in Beziehung auf den Vernunftzweck. Beide Erfindungen sind daher ziemlich von gleichem Werthe; und unter den Erfindern bestimmt den höhern Werth, die Gesinnung, nicht aber der Erfolg.)

Die niedern Volksklassen können ihrer Pflicht, ihr Gewerbe höher zu bringen, kaum Genüge thun, ohne Leitung der höhern Klassen, die im unmittelbaren Besitze der Erkenntnisse sind. Es ist sonach

2) *die Pflicht derselben, die Mitglieder der höhern Klassen zu ehren.* Ich rede hier nicht von der Unterwürfigkeit, die sie dem Verwalter der Gesetze, als solchem, nicht von der Folgsamkeit, und dem Zutrauen, welches sie dem Volkslehrer, als solchem, schuldig sind, denn dieses sind allgemeine Pflichten; sondern von einer Achtung, die sie überhaupt für den Gelehrten, und Künstler, auch außerhalb ihres Amtes, als für *höher gebildete Menschen* haben sollen. Diese Achtung besteht nun nicht etwa in äußerlichen Ehrenbezeugungen, oder in einem stummen, und sklavischen Respekte, sondern in der Voraussetzung, daß diese Männer mehr verstehen, und weiter sehen, als sie selbst, und daß ihrem Rathe, und ihren Vorschlägen zur Verbesserung dieses oder jenes Verfahrens, der Erwerbzweige, des häuslichen Lebens, der Erziehung u. s. w. wohl Wahrheit und Einsicht zu Grunde liegen möge; nicht in einem blinden Glauben, oder stummen Gehorsam, den sie nicht schuldig sind; sondern nur in der bloßen Aufmerksamkeit, und vorläufigen Annahme, daß diese Vorschlä-

ge

ge wohl vernünftig seyn könnten, und ihrer weitem Prüfung würdig seyen — Kurz: es ist, nur nicht ganz in demselben Grade, dieselbe Stimmung, von welcher wir eben gezeigt haben, daß sie erwachsenen Kindern gegen ihre Eltern zukomme. — Diese Ehrerbietigkeit hängt ab von freier Überlegung, und Reflexion, und man kann sie sonach, zwar nicht unmittelbar, wohl aber das Nachdenken, wodurch sie befördert wird, zur Pflicht machen. — Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß, wenn die niedern Klassen alle Vorschläge zur Verbesserung, die von den höhern an sie kommen, ohne weiteres von der Hand weisen, die erstern nie weiter fortrücken werden.

Doch ist wohl zu bedenken, daß diese Ehrerbietigkeit fast lediglich nur durch die eigne Schuld der höhern Klassen ihnen versagt wird; und daß sie größtentheils von der Achtung abhängt, welche diese selbst jenen bezeigen. — Man respektive ihre Freiheit: denn zu befehlen hat man ihnen doch nichts, wenn man nicht, und in wiefern man nicht ihre Obrigkeit ist; sondern nur zu rathen. Man zeige Achtung für ihr Geschäft, und lasse es an sich merken, daß man die Würde desselben kennt. Will man auf sie wirken, so lasse man sich herab zu ihnen. Es giebt keine zwecklosere Eitelkeit, als die, vor Ungelehrten gelehrt scheinen zu wollen. Sie wissen das nicht zu schätzen. — Die Regel des Umgangs mit ihnen — welche zugleich die alles populären Vortrags ist — ist die: man gehe nur nicht von Principien aus, diese verstehen sie nicht, und können dem Gedankengange nicht folgen, sondern führe alles, was man

man

man ihnen zu sagen hat, so gut es möglich ist, auf ihre eigne Erfahrung zurück.

Überhaupt das richtige Verhältniß zwischen höhern und niedern Klassen, die zweckmäßige Wechselwirkung beider, ist die wahre Grundstütze, auf welcher die Verbesserung des Menschengeschlechts beruht. Die höhern sind der Geist des Einen großen Ganzen der Menschheit; die Niedern die Gliedmaßen desselben; die ersten das denkende und entwerfende, die letzten das ausführende. Derjenige Leib ist gesund, in welchem unmittelbar auf die Bestimmung des Willens jede Bewegung ungehindert erfolgt; und er bleibt gesund, in wiefern der Verstand fortdauernd die gleiche Sorgfalt für die Erhaltung aller Glieder trägt. So in der Gemeine der Menschen. Ist nur dieses Verhältniß, wie es seyn soll, so stellt zwischen den übrigen Ständen sehr bald von selbst das richtige Verhältniß sich ein. Wenn die niedern Stände in ihrer Bildung gehörig fortschreiten — und sie schreiten fort, wenn sie auf den Rath der Höhern merken — so sieht der Staatsmann nicht mehr herab auf den Gelehrten, als auf einen müßigen Träumer, indem er selbst durch den Gang der Zeiten getrieben wird, die Ideen des letztern zu realisiren, und sie in der Erfahrung immer bestätigt findet; und auch er wird nicht mehr von ihm verachtet, als ein gedankenloser Empiriker. Dann liegen auch der Gelehrte, und der sogenannte Geistliche nicht mehr im Streite in mehreren, oft in einer und derselben Person, weil der gemeine Mann stäts fähiger wird, mit der Kultur des Zeitalters fortzugehen.

Kaum

Kaum könnte ich dieses Buch mit etwas zweckmäßigerm schliessen, als mit der Aufzeigung des Hauptpunktes, auf welchem die Verbesserung unsers Geschlechts, als der Endzweck aller Sittenlehre, beruht.

Von gegenwärtiger *Sittenlehre* ist der Laden - Preis
1 Rthl. 21 gr.

Der Subscriptions - Preis war 1 Rthlr. 8 gr. Conventionsgeld.

Jena, gedruckt bei Etzdorf u. Comp.
