



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre

Fichte, Johann Gottlieb

Jena ; Leipzig, 1798

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

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

§. 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 *gesammte 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-

stimmaten 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 Raisonement 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 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 muß, 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 juristische 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 abzubrechen, 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, daß 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 sittlich guten Menschen Zweck, daß 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. Daß man viel wirke, darzu gehört nicht so wohl, daß man einen großen Umfang von Mitteln habe, als vielmehr, daß man diejenigen, die man besitzt, ganz in seiner Gewalt habe, und durch

C c

sie

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