



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre

Fichte, Johann Gottlieb

Jena ; Leipzig, 1798

§.24. Von den Pflichten, beim Widerstreite der Freiheit vernünftiger
Wesen.

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

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 zuförderst 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 mufs 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 Staats, 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, das 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, das 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 Angreifer, 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 Angreifer 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 Angreifer 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