Moralische Aufgaben für die Jugend zur Uebung und Schärfung der sittlichen Urtheilskraft

Schollmeyer, Johann G.

Leipzig, 1802

urn:nbn:de:hbz:466:1-61213

50

Moralische Aufgaben für die Jugend zur Uebung und Schärfung der sittlichen Urtheilskraft nebst Grundlinien zu einer vollständigen Theorie der Collisionsfälle für Lehrer

von

Johann Georg Schollmeyer.

Als Anhang zur zweyten neubearbeiteten Ausgabe des Catechismus der sittlichen Vernunft.

Leipzig, 1802.
bey Siegfried Lebrecht Crusius.

Vorrede.

In Beziehung auf die moralischen Aufgaben, die meistens aus bekannten Schriften gezogen, nur hier und da, meinem Zwecke gemäß, abgeändert, und nach dem Grundsatze des allmähligen Fortschreitens vom Leichtern zum Schwerern geordnet sind, kann ich den Wunsch nicht bergen: daß doch Alle, die auf Anordnung des Jugendunterrichts Einfluß haben, recht ernstlich darauf denken möchten, der jugendlichen Ur-

theilskraft mehr Cultur zu verschaffen! Wie mancher sündigt, weil ihm in der Jugend das Gewissen nicht geschärft wurde, und weil man ihm keine Gelegenheit gab, das Allgemeine aufs Besondere und das Besondere aufs Allgemeine richtig zu beziehen; wie mancher andre quält sich, und die um ihn zu seyn das Unglück haben, sein ganzes Leben hindurch mit einem ängstlichen Gewissen, weil er nicht gehörig unterscheiden lernte; wie so mancher besitzt große Gelehrsamkeit, und hat keine geschärfte Gabe zu urtheilen! Allen diesen Uebeln könnte, wo nicht ganz, doch großentheils auf die glücklichste Weise abgeholfen werden, wenn man es recht absichtlich darauf anlegte, die Urtheilskraft der Jugend zweckmäßig zu üben und zu schärfen. Und — was mehr als alles andre der Beherzigung würdig ist — wie viel könnte zur Gründung eines sittlichguten Characters in jungen Seelen gewon-

nen werden, wenn man moralische Fragen und Aufgaben fleißiger, als bisher, benutzen wollte. So lange das Entscheiden über Recht und Unrecht bloß Sache des Gefühls ist, so lange ist der Mensch seiner Sache nicht gewiß; er tappt im Finstern, greift ins Ungewisse, und kann öfters Fehltritte und Mißgriffe thun. In moralischen Angelegenheiten aber sind Mißgriffe und Fehltritte von der größten Bedeutung. Um sie zu verhüten, können Lehrer und Erzieher kein besseres Mittel anwenden, als dem Schüler einen angemessenen Stoff geben, durch dessen Bearbeitung sich die sittliche Urtheilskraft üben, schärfen und entwickeln kann. Wissen sie die Sache gehörig einzurichten, so kann es nicht fehlen, das Urtheil über Tugend und Laster wird aus der dunkeln Region des loßen Gefühls hinweggezogen, es wird ein Grund gelegt, auf welchem der Lehrling das Gebäude der Sittlichkeit mit Zuversicht auf-

führen kann, es wird, durch Hinführung auf die Begriffe und Grundsätze, nach denen jede Aufgabe entschieden werden muß, ein Licht angezündet, das über das gesammte sittliche Thun und Lassen sich wohlthätig verbreitet. Erwägt man nun noch, daß der Mensch überhaupt, also auch der junge Mensch, an nichts so warmen Antheil nimmt, als an der Untersuchung und Entscheidung moralischer Aufgaben; so ist dieses ein neuer Wink, die Gelegenheit, das moralische Urtheil zu schärfen und zu berichtigen, nicht zu versäumen.

Außer dieser Empfehlung im Allgemeinen, läßt sich noch ein dreyfacher besonderer Gebrauch dieser Aufgaben bemerken. Erstlich dienen sie vor dem gründlichern und vollständigern Unterrichte in der Moral dazu, das Bedürfniß eines gründlichern moralischen Unterrichts beym Lehrlinge zu erwecken. Man

wird nämlich bey Beantwortung der Aufgaben nicht selten auf Puncte stoßen, die sich nicht eher gründlich und befriedigend erörtern lassen, als bis man mit den Hauptbegriffen und den vorzüglichsten Grundsätzen der Sittenlehre vertraut ist. Ein: „Ihr seht, meine Lieben, wie nothwendig für euch ein vollständiger moralischer Unterricht sey!“ muß, zur rechten Zeit angebracht, unfehlbar jenes Bedürfniß erregen. Dem erfahrnen Lehrer ist es bekannt genug, wie viel man für den glücklichen Unterricht über irgend einen Gegenstand gewonnen habe, wenn man die Kunst verstand, den Lehrling im Voraus für die Sache zu interessiren, und ihm das Bedürfniß des Lernens und Wissens fühlbar zu machen. Zweytens: nach vollendetem moralischem Unterrichte können diese Aufgaben eine fürtreffliche Veranlassung zu einer sehr nützlichen Wiederholung gewähren. Ich rede aus eigner Erfahrung, wenn ich be-

haupte, daß man bey Vorlegung casuistischer Fragen die beste Gelegenheit finde, die Hauptpuncte der Moral zu wiederholen, und zu erforschen, ob und wie weit der Schüler diesen oder jenen Grundbegriff oder Grundsatz gefaßt habe, und ob er fähig sey, ihn, als die Regel, auf einzelne Fälle zur Entscheidung anzuwenden. Drittens können diese Aufgaben beym etwanigen Vicariren für den zeitigen Lehrer der Moral gebraucht werden. Es ist nicht immer leicht gethan, daß, wenn der ordentliche Lehrer der Moral etliche Stunden auszusetzen genöthigt ist, der Vicar gerade da fortfahre, wo der ordentliche Lehrer stehen blieb; in diesem Falle können diese Aufgaben zu einer nützlichen moralischen Unterhaltung und Belehrung gebraucht werden, zumal da nicht bloß schwerere für Primaner und Selectaner, sondern auch leichtere für Quintaner und Tertianer darunter vorkommen.

Es versteht sich von selbst, daß, um diese Aufgaben zweckmäßig zu behandeln, der Lehrer nicht bey einer Frage stehen bleiben, oder mit einer Antwort zufrieden seyn darf; sondern daß er vielmehr, um die Urtheilskraft der Zöglinge zu üben und zu schärfen, gegen die Antworten derselben Einwürfe machen, Zweifel erregen, diese widerlegen und auflösen lassen, und so zu einem ordentlichen Gespräche über jede Aufgabe Anlaß geben muß.

Was die richtige Entscheidung dieser Aufgaben anlangt, so ist dafür gesorgt worden, sie dem Lehrer zu erleichtern. Zu diesem Zwecke dienen nämlich die beygefügten Grundlinien zu einer vollständigen Theorie der Collisionsfälle. Ich glaube aber damit nicht nur den Lehrern der Jugend, sondern auch der moralischen Wissenschaft, die, so viel ich weiß, in Hinsicht auf die Theorie der

Collisionsfälle noch nichts vollständiges aufzuweisen hat, einen wichtigen Dienst geleistet zu haben. Sollte man diese Behauptung anmaaßend finden, so widerlege man sie, oder, was eigentlich meine Absicht ist, man sehe sie an als eine Aufforderung zu einer strengen und genauen Prüfung jener Grundlinien.

Geschrieben zu Mühlhausen in Thüringen den 4. März 1802.

Inhalt.

Moralische Aufgaben

für

die Jugend

als

Stoff zur Uebung und Schärfung

der

sittlichen Urtheilskraft.

In der Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildun von großem Nutzen seyn, casuistische Fragen aufzuwerfe und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen l lassen, wie ein jedes von ihnen die ihm vorgelegte ve fängliche Aufgabe aufzulösen meynete. Nicht allein, d dieses eine, der Fähigkeit der Ungebildeten am meist angemessene, Cultur der Vernunft ist (weil die in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leicht entscheiden kann, als in Ansehung der speculativen) u so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen d schicklichste Art ist: sondern auch vornehmlich deswege weil der Lehrling durch dergleichen Uebungen unverme in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird.

Immanuel Kant.

Moralische Aufgaben.

I.

Plato's Fabel vom Ringe des Gyges.

Gyges fand einst eine von großen Regengüssen ausgehöhlte Erdkluft; stieg in dieselbe hinab, traf in ihr ein ehernes hohles Pferd mit einer Thüre an der Seite desselben; öffnete diese, und entdeckte einen Leichnam von ungewöhnlicher Größe, an dessen Finger ein goldener Ring steckte. Diesen zog er ihm ab, steckte ihn an seinen Finger, und gieng damit in die Versammlung der königlichen Hirten, von denen er selbst einer war. Hier merkte er, daß, wenn er den Stein des Ringes gegen die flache Hand kehrte, er den übrigen verschwand, ob er gleich selbst alles sah; und hingegen ihnen wieder sichtbar wurde, sobald er den Ring wieder in seine gewöhnliche Lage brachte. Durch diese Kraft des Ringes nun, die er auf eine geschickte Weise brauchte, gelang es ihm, die Königin zu verführen; durch Beyhülfe derselben den König ihren Gemahl umzubringen; alle diejenigen aus dem

Wege zu räumen, von denen er Widerstand befürchtete, und sich auf diese Art, da er bey allen seinen Frevelthaten nie gesehen wurde, aus dem niedrigsten Stande zum Könige von Lydien empor zu schwingen.

Gesetzt nun, ihr Kinder, dieser Ring wäre in euern Händen; was wolltet ihr damit thun? Wenn es möglich wäre, daß kein Mensch jemals erführe, keiner jemals argwöhnte, was ihr Böses thut: was würdet ihr dann thun? —

Lernet aus dieser Fabel: daß alles Böse, auch wenn es keine übeln Folgen hätte, bloß weil es böse ist, verabscheut und vermieden werden soll.

II.

Gesetzt, alle Menschen um dich herum sündigten, und Niemand achtete auf Recht und Pflicht; oder nimm an, du könntest dich und viele andre Menschen durch Bösesthun glücklich machen: dürftest oder würdest du in diesen Fällen Unrecht thun?

III.

Ist es erlaubt, Thiere z. B. Katzen, Hunde oder Pferde bloß um des Vergnügens willen zu halten, wenn man statt dessen Menschen Gutes thun könnte? — Darf man Thiere martern und quälen? Darf man sie tödten? Darf man Insekten tödten, um sie in einer Sammlung aufzustecken?

IIII.

Wie handeln die Negerkönige, die ihre Unterthanen heerdenweise, gleich den unvernünftigen Thieren, an die englischen Kaufleute verhandeln? Und thun die Kaufleute recht, die diese Menschen kaufen, und sie dann bey kärglicher Kost zu den härtesten Arbeiten zwingen?

V.

Man hat einen Straßenräuber eingezogen. Auf diesen kommen viele Thaten heraus: Betrug, Diebstahl, Raub, Seelenverkauf, Mord bey Angriffen, Meuchelmord; wie nennt jedermann diese Thaten? Und warum muß jeder, der unpartheyisch urtheilt, sie so beurtheilen? Wie sind die dabey zum Grunde liegenden Maximen beschaffen?

VI.

Du lernst einen Jüngling kennen, der folgende Maximen befolgt: „Man muß Jedermann das Seinige lassen; niemanden belügen, betrügen, beleidigen; man muß jedem Menschen Gutes gönnen, und das Gute, wie und wo man kann, befördern; man muß uneigennützig handeln, sein Versprechen halten, gefällig seyn gegen jeden, fleißig seyn und treu in seinem Berufe; man muß sich nützliche Kenntnisse und Geschicklichkeiten zu erwerben suchen.“ — Was hältst du von diesem Jünglinge?

VII.

Welches ist das höchste Gut: ist es Gesundheit, oder Reichthum, oder Ehre, oder Macht, oder Gelehrsamkeit u. s. w. oder Tugend? —

VIII.

Warum sollst du der Tugend nachstreben, und das Laster vermeiden? Etwa um belohnt zu werden? Oder aus Furcht vor der Strafe? Oder sollst du die Tugend lieben, bloß um der Ruhe der Seele willen, die dem Menschen so wohl thut? Würde in diesem Falle deine Tugend wahre Tugend seyn, und innern Werth haben? Oder sollst du tugendhaft seyn um der Hoheit, und innern Fürtrefflichkeit der Tugend willen?

VIIII.

Wie handelte der Landpfleger Pontius Pilatus, der Jesus Unschuld anerkannte, und ihn dennoch aus Furcht, von den Juden beym römischen Kaiser verklagt zu werden, kreutzigen ließ?

X.

In Bamba rauben die in Ungnade gefallenen Edelleute so lange, bis sie zur Summe gelangen, die hinlänglich ist, sich wieder die Gnade des Fürsten zu erkaufen. Mancher ungerechte Geitzhals sieht Gott für einen Fürsten von Bamba an. Im Leben raubt und scharrt er zusammen; im Tode macht er, um seine Seele zu retten, eine milde Stiftung. Er will sich bey Gott in den Himmel

mit dem einkaufen, was er seinen Mitmenschen raubte. Hat diese Art zu denken und zu handeln euern Beyfall? —

XI.

Von Jahren alt, an Gütern reich,
Theilt einst ein Vater sein Vermögen,
Und den mit Müh' erworbnen Segen
Selbst unter die drey Söhne gleich.
Ein Diamant ists, sprach der Alte,
Den ich für den von euch behalte,
Der mittelst einer edlen That
Darauf den größten Anspruch hat.
Um diesen Ausspruch zu erlangen,
Sieht man die Söhne sich zerstreun.
Drey Monden waren schon vergangen,
Da stellten sie sich wieder ein.
Drauf sprach der älteste der Brüder:
Hört! es vertraut' ein fremder Mann
Sein Gut ohn' einen Schein mir an,
Dem gab ich es getreulich wieder.
Sagt, war die That nicht lobenswerth? *)

Der andre sprach: auf meiner Reise
Fiel einst ganz unachtsamer Weise

*) Du thatest, Sohn, wie sich's gehört,
Ließ sich der Alte hier vernehmen,
Wer anders thut, der muß sich schämen;
Denn ehrlich seyn, heißt uns die Pflicht.
Die That ist gut, doch edel nicht.

Ein armes Kind in einen See,
Ich aber zog es in die Höh',
Und rettete dem Kind das Leben;
Ein Dorf kann davon Zeugniß geben *).

Der jüngste sprach: bey seinen Schafen
War einst mein Feind fest eingeschlafen
An eines tiefen Abgrunds Rand;
Sein Leben stand in meiner Hand.
Ich weckt' ihn, und zog ihn zurücke **).

Welchen von diesen drey Söhnen wird nun der Vater den Diamant gegeben haben? —

XII.

Octavianus Augustus wurde von Julius Cäsar, der sich zum Alleinherrscher über das römische Reich emporgeschwungen hatte, an Kindes Statt angenommen, und gieng nun darauf aus, die höchste Ehre und das glänzendste Leben zu genießen. Durch die traurigen Erfahrungen Anderer, und insonderheit durch Cäsars Ermordung klug gemacht, verbarg er sorgfältig seine Absichten. Durch Schmeicheleyen und andere Kunstgriffe wußte er den Beyfall eines großen Theils des

*) Du thatest, sprach der Greis, mein Kind!
Was wir als Menschen schuldig sind.

**) O! rief der Greis mit holdem Blicke,
Der Ring ist dein, welch edler Muth,
Wenn man den Feinden Gutes thut!

Lichtweer.

Volks, und besonders der Armeen, zu erhalten, so daß er wirklich das Kommando über einen Theil der letztern erhielt. Noch gab er sich für einen Freund der Republik aus, und hielt es so lange mit dem Antonius, als er von diesem unterstützt wurde; so wie er sich ihm aber überlegen sahe, brach er öffentlich mit ihm, und besiegte ihn. Jetzt hatte er alle Gewalt über die Römer in Händen, aber er traute noch nicht, und schlug noch einen andern Weg ein, um seiner Sache gewiß zu werden. Er beschenkte die Soldaten von der eroberten Beute; er betrug sich sanft und herablassend gegen das Volk, schonend und großmüthig gegen seine Feinde; er gab prächtige Volksfeste, und, was ein Meisterstreich war, er wußte sich die Oberherrschaft gesetzmäßig, dem Scheine nach, zu verschaffen; ja er that sogar, als wollte er sie nicht annehmen, damit man sich noch obendrein bey ihm bedanken sollte. Auf solche Art fesselte er die Gemüther des ganzen Volks, und viele seiner Feinde verwandelte er in Freunde. Und wie er nun seiner Sache gewiß war, so schonte er nicht mehr, so verstellte er sich weniger, und zeigte sich oftmals als Tyrann. Durch den Weg solcher Maximen gelang es ihm, es in der Welt zum größten Glanze zu bringen, wohin es noch je ein Mensch gebracht hat; er wurde nämlich der erste römische Kaiser. — Wie handelte Augustus? Handelte er pflichtmäßig und tugendhaft, oder bloß klug? Und wenn er bloß klug handelte: war die Klugheit, die er bewies, erlaubt, oder unerlaubt?

XIII.

Nero, der berüchtigte römische Kaiser, zeigte nicht gleich im Anfange ein so böses Herz, als seine Handlungen, die er als Kaiser verübte, vermuthen lassen. Er zeigte vielmehr gute Anlagen und gute Gefühle in seinen Jünglingsjahren. Er bewies seinen Geschmack fürs Schöne, und auch zum Theile für das Erhabne, durch das Wohlgefallen, das er an öffentlichen Schauspielen, Kämpfen, und besonders an der Musik fand. Aber er ward zu früh Beherrscher eines großen Reichs, ehe er noch gewöhnt war, sich selbst zu beherrschen. Nun ward sein Hang für jene Vergnügungen bis zum Unsinne ausschweifend; denn wer hielt ihn zurück? Seine Mutter Agrippine entfernte er, weil sie zu herrschsüchtig war. Nun bedenke man, welche Menge von Schmeichlern die Eitelkeit des jungen Fürsten verstärkte, welche Menge von dienstfertigen Leuten die Befriedigung seiner jugendlichen Leidenschaften erleichterte. War's da nicht zu verwundern, daß ein Seneca (sein Lehrer) doch noch einigen guten Einfluß auf ihn hatte?

Indessen ward seine Sinnlichkeit immer ausschweifender. Der junge Nero war zur Laune und zum Muthwillen geneigt; vielleicht lachte man bisweilen über ihn, und der junge Mensch hielt dieses für Beyfall und Bewunderung; in der Folge artete Laune und Muthwille in Bosheit aus, und wurde so stark und heftig, daß weder Vorstellungen noch Strafen dagegen etwas vermochten.

Hierzu kam seine leidenschaftliche Neigung für eine gewisse Poppea, die ihn so zu fesseln wußte, daß er ihr nichts abschlagen konnte. Und diese vermochte ihn zu dem abscheulichen Verbrechen, daß er seine eigne Mutter tödten ließ. Freylich war diese die Urheberin seines Verderbens, freylich sahe er ihr schändliches Betragen ein, und das mochte wohl seiner That den Schein der Regentengerechtigkeit geben: konnten ihn aber diese Gründe rechtfertigen? —

Sobald die That verübt war, so empörte sich seine Menschheit dagegen; er fühlte das Abscheuliche der Handlung, ungeachtet sie vom Senate gebilliget wurde. Gewissensbisse quälten ihn; er suchte sich ihrer zu entledigen: aber wodurch? Seht hier den Gang des Lasters! Nicht durch Reue und Besserung suchte er den innern Frieden; nein, er gieng den Zerstreuungen nach, oder nahm sie vielmehr gern an, so wie sie ihm angeboten wurden. Es folgte nun immer eine Lustbarkeit auf die andre; Nero kam aus dem Taumel nicht anders zu sich selbst, als durch den Ueberdruß, den jedes Uebermaaß des Genusses nach sich zu ziehen pflegt. Aber desto erfinderischer wurde er in den Wollüsten und Zerstreuungen, und desto willkommener waren ihm junge Wüstlinge, die ihm hülfreiche Hand dazu boten, und die der Imperator darum Freunde nannte: — verdienten sie diesen Namen?

Nero's Günstlinge dachten auf nichts, als auf Befriedigung seiner Leidenschaften und Launen;

und er dachte auf nichts, als auf Genuß und Mittel des Genusses: war das dem Zwecke des Lebens angemessen? — So mußte wohl ein Laster nach dem andern in sein Herz schleichen; die Verschwendung erzeugte ungerechte Habsucht; die Gefahr, worein sein unsinniges Betragen ihn stürzte, Grausamkeit. Seine Laune, die keine Zügel kannte, brachte unsinnige Thaten hervor, zu deren Entschuldigung er dann sich genöthigt glaubte, noch größere Abscheulichkeiten zu verüben. Im Anfalle einer solchen Laune ließ er z. B. einst einen Theil Roms anzünden, um das Schauspiel des brennenden Troja sich vorzustellen; und als das Volk dadurch zur Empörung gereitzt wurde, so suchte er diesem Uebel durch eine noch größere Schandthat vorzubeugen. Er schob nämlich die Schuld der angelegten Feuersbrunst auf die unschuldigen Christen zu Rom, und ließ sie aufs grausamste verfolgen. So folgten bey ihm Laster auf Laster, Ungerechtigkeiten auf Ungerechtigkeiten, Mordthaten auf Mordthaten. Mehrere, die durch die engsten Bande des Bluts mit ihm verbunden waren, ließ er hinmorden, und auch seinen vortrefflichen, ehemals von ihm selbst geachteten Lehrer, den weisen Seneca, der sich von dem Hofe, wo er nichts mehr nützen konnte, entfernt hatte, auch den ließ er hinrichten. So wurden endlich alle guten Gefühle erstickt, alle Gewissensbisse im Entstehen zernichtet, der ganze Character vergiftet, und Nero war, dem menschlichen Anscheine nach, gar nicht mehr fähig, noch etwas Gutes zu thun. —

Wie gieng es nun zu, daß Nero ein so abscheulicher Bösewicht wurde, da er doch gute natürliche Anlagen, und am Seneca einen sehr weisen Lehrer hatte? —

Als endlich der gerechte Unwille und Entschluß des Senats ihn in Lebensgefahr setzte, als die herannahende Gefahr den Tyrannen in Verzweifelung stürzte, als die Verzweifelung seine Sinne zerrüttete, und das Maaß seiner Bosheiten voll war; da setzte er den Dolch an seine Kehle, und (sein Günstling mußte ihm helfen) stieß zu, und endigte so sein schändliches Leben durch einen schändlichen Selbstmord. Er verschied mit einem fürchterlich starrenden Blicke, und war selbst im Tode ein abschreckendes Beyspiel des lasterhaften Characters.

XIIII.

Gesetzt, die Glieder der Regierung, welche Bengalen im Namen der englischen ostindischen Compagnie verwalteten, und zugleich Depositäre der landesherrlichen Macht, und Agenten des Handels waren, hätten in der Theurung vom Jahre 1770 (wie sie dessen beschuldigt worden sind,) anstatt Vorkehrungen zu machen um der öffentlichen Noth abzuhelfen, bloß darauf gedacht, sich selbst davor zu bewahren, und, wenn es möglich wäre, davon Vortheil zu ziehen: hätten sie in diesem Falle ihr Amt treu verwaltet? — Gesetzt, sie hätten die armselige Erndte des Landes, das sie beherrschten, durch Kunstgriffe und Gewaltthätig-

keit in ihre Magazine zusammen gebracht. Sie, ihre Landsleute, ihre Bedienten und Soldaten, die Werkzeuge ihrer Tyranney oder ihres Luxus, wären reichlich versorgt; Millionen armer Hindoos hingegen wären in Gefahr Hungers zu sterben. Nun würden, ohne ihr Zuthun, die Kaufleute andrer europäischen Nationen, es sey durch Mitleiden oder Gewinnsucht, veranlaßt, große Provisionen zuzuführen. Die Herrn von Bengalen, die Väter des Landes, am ersten von dieser zu erwartenden Zufuhr unterrichtet, geben sich alle Mühe, sie vor den Einwohnern, ihren Unterthanen, zu verbergen; sie verzögern sogar die Zufuhr, um zuvor ihren eignen Vorrath zu den ausschweifendsten Preisen zu verkaufen. — Was urtheilt ihr über das Verfahren dieser Väter des Landes? —

XV.

Cajus Canius, ein römischer Ritter, ein artiger nicht ganz ungelehrter Mann, hatte sich nach Syracus (einer Stadt auf der Insel Sicilien) begeben; wie er selbst sagte, nicht um dort Geschäfte zu machen, sondern um einen ruhigen und angenehmen Aufenthalt zu suchen. Dieser Mann hatte sich hin und wieder verlauten lassen, daß er Lust habe, nahe bey der Stadt ein kleines Landhaus zu kaufen, wo er gute Freunde zuweilen bewirthen, und selbst, ohne ungebetene Besucher, der schönen Jahrszeit genießen könnte. Kaum war dieses ruchbar geworden, so läßt ihm Pythius, ein ansehnlicher Banquier zu Syracus, sagen, er

habe ein Gütchen, das ihm gar nicht feil sey, dessen sich aber der Ritter Canius, als seines eignen bedienen könne: zugleich bittet er ihn auf folgenden Tag in den zum Gute gehörigen Garten zu Gaste. Canius sagt zu. — Sogleich läßt Pythius, der als Wechsler unter Leuten von allen Ständen Freunde hatte, die Fischer zu sich rufen; ersucht sie, morgen vor seinem Garten zu fischen, und schrieb ihnen alles vor, was sie thun sollten. Canius erscheint zur gewöhnlichen Stunde; findet eine wohlbesetzte Tafel; im Prospect, den See und eine große Menge Fischerfahrzeuge. Aus diesen bringt jeder, so wie er etwas gefangen hat, und legt es zu den Füßen des Pythius nieder.

„Was bedeutet das?“ rief Canius ganz verwundert, „woher die vielen Fischer und Kähne?“ — Das ist nichts Besonderes, sagte Pythius; hier ist die stärkste Fischerey um ganz Syracus, dieß ist der wahre Hälter der Stadt. Canius wird begierig; er dringt in den Pythius, ihm das Gut zu verkaufen: dieser weigert sich lange. Endlich, um es kurz zu machen, erhält es jener. Er kauft, — reich und begierig wie er war, — so theuer als der andre es bietet; und kauft es, wie es steht und liegt; giebt eine Assignation zur Erhebung der Kaufsumme, und der Handel ist richtig.

Den folgenden Tag läßt Canius seine Bekannten einladen; er selbst geht schon am frühen Morgen hinaus. Weder Teich noch Kahn ist zu sehen oder zu hören. — „Wie kommt das,“ fragte er einen

Nachbar; „haben heute die Fischer etwa einen Feyertag?“ — Das ich nicht wüßte; aber hier pflegt kein Mensch sonst zu fischen. Darum wußte ich auch gestern gar nicht, was vorgienge. — Canius sahe sich mit Unwillen betrogen.

Wenn nun diejenigen mit Recht zu tadeln sind, die verschweigen, was sie entdecken sollten: welchen Begriff werden die bey andern von sich erregen, welche aus Eigennutz (wie hier Pythius) ausdrücklich vorgeben, was unwahr ist? —

XVI.

Gewisse Personen brachten aus Griechenland nach Rom, ein untergeschobenes Testament des reichen Minutius Basilus. Damit es desto leichter durchgehen sollte, hatten sie zwey der mächtigsten Männer der damaligen Zeit, den Crassus und Hortensius als Miterben hineingesetzt. Diese argwöhnten zwar, daß das Testament falsch sey: weil sie sich aber doch keines Antheils an der Betrügerey bewußt waren; so glaubten sie, daß sie den Vortheil, den ihnen das Verbrechen eines andern anbot, nicht eben von der Hand weisen dürften. Wie nun? war dieß genug zu ihrer Rechtfertigung? —

XVII.

Darf ich auf ein mir angetragenes Amt im Staate, dem ich wohl vorstehen und in welchem ich durch Berufstreue viel Gutes stiften könnte, bey dessen Führung aber mancherley Gelegenheiten

und

und Lockungen zur Ungerechtigkeit zu befürchten sind, aus Mißtrauen gegen mich selbst, Verzicht leisten? —

XVIII.

Gesetzt, ein Prediger wünschte ein großer Gelehrter zu werden; dieß könnte aber nicht anders geschehen, als mit Vernachlässigung seiner Amtsgeschäfte: darf er in diesem Falle seinen Wunsch ausführen?

XVIIII.

Ist es einem rechtschaffenen Manne erlaubt, bey äußerster Theurung seinem Hausgesinde den Unterhalt zu verweigern? —

XX.

Als Brennus, ein Feldherr der Gallier, gegen die Römer zu Felde zog, redete er seine Soldaten unter andern also an: „Ihr unternehmt gar nichts Seltsames oder Ungerechtes, wenn ihr eure Nachbarn bekriegt, unterjocht und ihre Güter unter euch vertheilet; ihr handelt nach dem ältesten aller Gesetze, nämlich nach demjenigen, welches dem Stärkern die Güter der Schwächern zuerkennt.“ Hatte hierin Brennus recht oder unrecht? —

XXI.

Darf man eine böse That vollbringen, wenn die Absicht dabey gut ist, und handelte Char-

Lotte Corday recht, daß sie, um ihr Vaterland von allem Uebel zu erlösen, den Tyrannen Marat ermordete? —

XXII.

Um ihren Kindern einen Abscheu gegen das Laster der Trunkenheit einzuflößen, pflegten die alten Römer bisweilen ihre Sclaven trunken zu machen: war das recht und gut gethan? —

XXIII.

Wenn ein ehrlicher Mann falsches Geld für gutes bekommen hat, und es nach dem Empfange gewahr wird: darf er es wieder in seinen Zahlungen an solche, von denen er es nicht bekommen hat, als gutes ausgeben?

XXIIII.

Wie handelte der König Herodes, der, um des seiner Tochter gegebenen eydlichen Versprechens willen, den edeln Johannes enthaupten ließ? Und wie handelte die Mutter, die ihrer Tochter den Anschlag gab, um das Haupt Johannes des Täufers zu bitten? —

XXV.

Es giebt rohe Völker z. B. die Hochländer in Neubrittannien, welche die Gewohnheit haben, die alten Leute unter ihnen, wenn sie nicht mehr jagen und fischen können, und gegen die Freuden der Sinne stumpf geworden sind, zu tödten.

„Warum thut ihr dieses?“ fragten einst etliche Europäer, und warfen den Hochländern ihre Grausamkeit vor. „Da es hier so schwer ist,“ erwiederten diese, „die Bedürfnisse des Lebens anzuschaffen, so kann niemand unter uns geduldet werden, der nicht das Seinige dazu beyträgt; und da wir doch die Hülflosen bey unserm Herumziehn nicht mit uns herumschleppen können, so fragen wir: ob es nicht besser sey, sie durch einen schnellen Tod dem Verhungern oder Erfrieren zu entziehn? — Was haltet ihr von dieser Sitte, ihr Kinder? Ist sie durch die angegebenen Gründe hinlänglich gerechtfertiget?

XXVI.

Hörest du von Menschen, die einander betrügen, verläumden, bestehlen u. s. w., von Völkern und Staaten, die die Räuberey wie ein Handwerk treiben (z. B. von den afrikanischen Raubnestern Tunis, Algier, und Tripoli, oder von den Horden der Beduinen, Araber u. s. w.); so fühlest du Unwillen und wirst traurig: hörest du dagegen von gerechten Völkern, von edeln Menschen, von solchen, die großmüthig ihren Feinden und Beleidigern nicht nur verzeihen, sondern ihnen sogar Wohlthaten erweisen; so erhebt sich dein Herz zur Freude. Woher nun jener Unwille, und woher diese Freude?

XXVII.

Aequin hat durch Falschheit, Verläumdung und allerley Kunstgriffe einen andern Mann ins

Unglück gestürzt, und sich dadurch bereichert. Nun lebt er mit seiner Familie in guten Umständen: allein er kömmt endlich zum Nachdenken über sich selbst, und sieht die Familie jenes Mannes, den er unglücklich gemacht hat, im tiefsten Elende. Er kann die Vorwürfe, die ihm sein Gewissen darüber macht, nicht ertragen. Und was thut er? Er kann nicht eher ruhen, bis er jene Familie wieder in bessern Umständen weiß. In dieser Hinsicht giebt er sich nun alle Mühe, und wendet sein ganzes Vermögen darauf. Endlich sieht er sich mit seiner Familie wieder arm, und jene dagegen wohlhabend. — Meynt ihr, daß Aequin vorher, bey seinem Reichthume, glückseliger oder zufriedner gewesen sey, als er jetzt bey seiner Armuth war?

XXVIII.

Was wäre von einem Vater zu halten, der zu seinem Sohne also spräche: „Mein Sohn, bleib in jedem Falle deiner Pflicht getreu; kannst du aber durch eine Ungerechtigkeit einen Thron erlangen, so magst du sie begehen?“

XXVIIII.

Jemand verkauft eine Sorte Wein, von der er weiß, daß sie sich nicht hält: soll er es dem Käufer sagen, und dann vielleicht wohlfeiler verkaufen? Oder darf er hier schweigen?

XXX.

Wenn Jemand Gold für Messing ansieht, und es in diesem Irrthum wohlfeil verkauft: muß ein

ehrlicher Mann es ihm entdecken; oder darf er für etliche Groschen kaufen, was etliche tausend werth ist?

XXXI.

Gesetzt, ich wüßte, daß Jemand ein Pferd bloß zu einer Reise suchte, und vornehmlich Gesundheit, Thätigkeit und Lenksamkeit verlangte. Das Pferd, welches ich ausbiete, hat alle diese Eigenschaften: aber es ist furchtsam, nicht eigensinnig; und auch jenes nicht, wenn es täglich und lange geritten wird. Mein Abkäufer ist mehr ein furchtsamer Mensch, als ein schlechter Reiter: er würde das Pferd, wenn ich es scheu nennte, den Augenblick von sich abweisen, ohne zu untersuchen, ob es eine Scheuheit sey, welche Gefahr besorgen läßt, eine, die den Reiter sehr aufhält oder beunruhiget. Ich würde durch Entdeckung des (vermeyntlichen) Fehlers ihn um ein Pferd bringen, das ihm in aller Absicht würde zugesagt haben. — Bin ich wohl verbunden, ihm diesen Fehler zu entdecken? —

XXXII.

Ein ehrlicher Mann will sein Haus verkaufen, und zwar gewisser Ungemächlichkeiten wegen, die er selbst kennt, andre aber nicht wissen. Ich will setzen: das Haus sey ungesund, und werde für gesund gehalten; niemand wisse, daß sich in allen Gemächern giftige Thiere erzeugen; es sey aus schlechten Materialien aufgeführt und baufällig; dieß aber niemanden bekannt, als dem Eigenthü-

mer. Ich frage, wenn der Verkäufer dem Käufer dieses nicht anzeigt, und dadurch sein Haus höher ausbringt, als er wohl hoffen konnte: handelt er in diesem Falle recht oder unrecht?

XXXIII.

Ein Kaufmann sey durch bessere und geschwindere Nachrichten, die ihm seine Correspondenten gegeben, eher als alle Mitbürger seiner Stadt unterrichtet, daß eine gewisse Waare, z. B. Caffee, in kurzem sehr aufschlagen werde. Ohne den andern diese Nachricht mitzutheilen, kauft er in allen Magazinen der Stadt, heimlich und ohne Aufsehen zu machen, so große Quantitäten der Waare zusammen, als möglich ist. In kurzem steigt die Waare sehr beträchtlich. Er macht einen unermeßlichen Gewinn. Alle aber, die mit diesem Zweige handeln, schreyen über ihn, und beklagen sich über den Vortheil, welcher ihnen aus den Händen gewunden worden. Haben sie Recht zu klagen? Hat jener als ein ehrlicher Mann gehandelt, indem er von seinem Vorwissen einen Gebrauch gemacht, der ihnen nachtheilig war, und ihm so große Vortheile brachte?

XXXIIII.

Brauchten die alten Hirtenvölker, die als die ersten Besitzer des Landes mit ihren Heerden in Griechenland umherzogen, es zu dulden, daß fremde Colonieen ankamen, und sich mit Gewalt ansiedelten? Oder hatten sie das Recht, sich gegen

die Ankömmlinge zu wehren? Und hatten die fremden Colonieen ein Recht, sich mit Gewalt anzubauen?

XXXV.

Ein römischer Geschichtschreiber berichtet, daß die alten Teutschen eine Strecke Landes an der Donau und anderswo zur Scheidung zwischen einander ungebaut liegen ließen: durfte es nun ein fremdes Volk anbauen? Oder hatten die Teutschen das Recht, jedes fremde Volk von der Benutzung des Landes abzuhalten?

XXXVI.

Würdest du in einem Lande, wo auf den Diebstahl unnachsichtlich die Todesstrafe stünde, den, der dir etwas entwendet, bey der Obrigkeit angeben? — Oder würdest du es thun, wenn er ehrlos, und dadurch noch mehr zum Stehlen gereizt würde?

XXXVII.

Darf die Obrigkeit, zur Beförderung der Sicherheit und zur Abwendung der Gefahren vom gemeinen Wesen, Eingriffe in die Rechte einzelner Unterthanen thun? Darf sie z. B. das Grundstück eines Unterthans zu Chausseen nehmen? Darf sie bey entstandner Feuersgefahr das Haus eines Bürgers einreißen, oder bey einer Viehseuche das angesteckte Vieh desselben todtschlagen lassen?

XXXVIII.

Wie handelte der unschuldige Sokrates, da er die Gelegenheit, die ihm seine Freunde zum Entfliehen verschafften, nicht benutzen, und das Gefängniß nicht gegen den Befehl der Obrigkeit verlassen wollte?

XXXVIIII.

Welches Volk bedarf mehr obrigkeitlichen Zwang: das rohe oder das gesittete? Soll also die Obrigkeit nicht Aufklärung und gesitteten Zustand zu verbreiten suchen, um Verbrechen mehr zu verhüten als zu bestrafen?

XL.

Ist es recht gehandelt, wenn sich ein Missethäter, der zu einer lebenslänglichen harten Gefangenschaft verurtheilt wurde, oder über den ein unwiederrufliches Todesurtheil ausgesprochen ist, im Gefängnisse selbst ums Leben bringt?

XLI.

Was ist von solchen Märtyrern zu halten, die sich aus eingebildeter Vaterlandsliebe, oder aus Schwärmerey für die Menschenrechte, oder um gewisser religiöser Meynungen willen, unberufen und freywillig zur Aufopferung ihres Lebens dem Richter darbieten?

XLII.

Brutus, der erste Consul in Rom, hatte sich beym Antritte seines Amtes verbindlich gemacht,

die neuen Gesetze seines Vaterlandes ohne Ansehen der Person zu handhaben. Nach diesen Gesetzen sollte unter andern jeder mit dem Tode bestraft werden, der dem verjagten Könige, Tarquin dem Uebermüthigen, zur Wiedererlangung des königlichen Throns behülflich seyn würde. Nun wurden beyde Söhne des Brutus dieses Verbrechens angeklagt, und schuldig befunden. Brutus, unerbittlich strenge, sprach, ungeachtet der Fürbitte der andern Richter, und der Thränen seines Mitconsul, seinen Söhnen das Todesurtheil. Handelte Brutus recht, oder hätte er in diesem Falle eine Ausnahme machen sollen?

XLIII.

Ein andrer römischer Consul, mit Namen Manlius belohnte seinen Sohn, der in einem Zweykampfe gesiegt hatte, zwar als Sieger: weil aber dieser Zweykampf gegen die Gesetze des Staats geschehen war, und die Todesstrafe darauf stand, so ließ er ihn enthaupten. — Wie würdet ihr gehandelt haben, wenn ihr an Manlius Stelle gewesen wäret?

XLIIII.

Darf ich gütig oder wohlthätig gegen Andre seyn mit Verletzung der Pflichten der Gerechtigkeit? Darf ich z. B. einem Nothleidenden mit dem Gelde helfen, das ich jetzt meinem Gläubiger zu bezahlen schuldig bin, und das er bezahlt haben will? Oder was urtheilt ihr von den Straßenräu-

bern in England, die die Reichen plündern, und die Armen dann beschenken? Oder was haltet ihr von den Nachdruckern bey uns, die dem rechtmäßigen Verleger seinen Gewinn durch Nachdruck schmälern, und sich damit entschuldigen, daß sie gütig gegen die Bücherkäufer wären, weil sie die Bücher wohlfeiler abließen?

XLV.

Wie gefällt euch jener Jüngling, der bey karger Nahrung ununterbrochen arbeitete, um seinen Vater aus der Gefangenschaft zu befreyen? Wie jene Mutter, die sich an ihrer nothdürftigen Nahrung abdarbte, um ihrem Sohne ein bequemeres Auskommen zu verschaffen?

XLVI.

Ein Mann im Amte dachte also: „Du kannst dein Weib und deine Kinder nicht standesmäßig erhalten, wenn du nicht in deinem Amte kleine Ungerechtigkeiten, die alle deine Collegen begehen, mitbegehest. Das ist freylich nicht recht, aber es wäre ja auch nicht recht, wenn du nicht für dein Weib und deine Kinder sorgen wolltest; und andre handeln ja eben so, die es weniger brauchen als du.“ Dachte er richtig, und ist seine Handlungsweise zu rechtfertigen?

XLVII.

Ist es einem jungen Manne erlaubt, alle Wege zu Erlangung eines Postens einzuschlagen, zu dem er Talente in sich fühlt, und in welchem er dem

Vaterlande sehr nützlich werden kann? — Denke dir diesen Fall noch bestimmter also: „Arm und mit Kraft, ohne einen deiner Kraft angemessenen Wirkungskreis, kannst du jetzt ein Amt erhalten, das dich reichlich nährt, in welchem du viel Gutes wirken, und also viel Freuden schaffen und genießen kannst. Aber die Bedingung ist: du mußt einem Mächtigen den Rest deines Geldes geben; obgleich dieser Mächtige geschworen hat, kein Geld für Vergebung eines Amtes anzunehmen, und du bey Antretung deines Amtes wirst schwören müssen, daß du nichts dafür gegeben habest. Verschwiegen bleibt es, weil der Mächtige sich selbst schaden würde, wenn er es bekannt machte; und das Geld wirst du in kurzer Zeit wieder haben.“ — Darfst du nun unter solchen Umständen das Amt suchen und antreten? —

XLVIII.

Ein junger Prinz sollte einst in der Schule Richter seyn zwischen einem großen und kleinen Knaben. Der kleine Knabe verklagte den großen: er habe ihm seinen langen Rock genommen, und einen kürzeren dafür zurück gelassen. „Und warum das?“ fragte der Prinz den großen Knaben? „Wir wechselten unsre Röcke zum Scherze,“ antwortete dieser; „sein langer Rock paßte mir, und mein kurzer ihm ganz vortrefflich. So ist uns ja beyden geholfen, dachte ich, und ließ ihn mit mir tauschen.“ Der junge Richter fand das ganz vernünftig, und redete dem jüngern zu, es sich

gefallen zu lassen. — Seyd ihr auch dieser Meynung? —

Darüber kam der Lehrer und hörte das Urtheil. Sehr gut! sprach er, wenn Sie, mein lieber Prinz, die Kleidung der Knaben nach Schicklichkeit hätten vertheilen sollen. Allein, davon ist hier nicht die Rede. Es ist die Frage: „Ists recht?“ Und die erste Regel der Gerechtigkeit heißt: „Laß jedem das Seine!“

XLVIIII.

Darf ich mich aus Liebe zum Frieden und zur Verträglichkeit bewegen lassen, in unerlaubten Dingen gegen Andre gefällig und willfährig zu seyn?

L.

Ein Mann, der rechtschaffen denkt und so handeln will, bringt aus Thüringen nach Dresden, zu einer Zeit, da in dieser Residenzstadt Theurung und Mangel herrscht, eine große Quantität Getreide. Er weiß, daß viele andre Kornhändler aus Thüringen abgefahren sind; und hat unterwegs eine Anzahl Getreidewagen gesehen, die ihren Weg nach Dresden nahmen. Was soll er nun thun? Soll er den Dresdnern eine Nachricht mittheilen, die ihm einen beträchtlichen Verlust verursachen kann; oder soll er schweigen, und auf diese Art sein Getreide theuer verkaufen? Wir nehmen hier einen gutdenkenden, tugendhaften Mann an: einen Mann, der Dresdens Einwohnern ge-

wiß nichts verhehlen wird, wenn er weiß, daß es unrecht ist; der aber zweifelt, ob es unrecht sey. Eines solchen Mannes Ueberlegungen und Entschluß wollen wir wissen? —

LI.

Thut man recht, wenn man sein sauer verdientes Geld in die Lotterie setzt, oder ein Lottospiel etablirt, um sich etwas zu erwerben? — Was ist von denen zu halten, die durch Goldmachen und Schatzgraben reich werden wollen? — Welches ist das beste Mittel, reich zu werden?

LII.

Du hattest gelobt, bey Besetzung eines Amtes dem deine Stimme zu geben, welchen du für den Würdigsten hieltest. Nun bewerben sich zwey Candidaten um ein solches Amt, die einander an guter Aufführung, so wie an Kenntnissen und Geschicklichkeiten gleich sind. Doch findet sich der Unterschied, daß der eine dein Vetter, der andre ein Blutfremder ist: wer soll den Vorzug haben?

Gesetzt aber, dein Vetter wäre nicht so würdig als sein Competent; aber doch auch nicht so ganz unwürdig; hätte vielleicht mehr guten Willen als dieser, sein Amt gut zu verwalten; und es ist ja billig, zunächst für seine Freunde und Anverwandte zu sorgen? —

LIII.

Darf ein Matrose das ihm aus den Magazinen einer eroberten Insel Zugetheilte annehmen, so

lange er über die Rechtmäßigkeit dieser Theilnehmung noch Zweifel hegt?

Wenn ihm nun der Admiral selbst das Beyspiel und den Befehl dazu gäbe? —

LIIII.

Ein gewisser Gesler war vom Kaiser Albrecht dem ersten zum Reichsvogte über die kaiserlichen Besitzungen in der Schweitz ernannt, und hatte als solcher das Amt, im Namen des Kaisers und des teutschen Reichs Gerechtigkeit und Ordnung zu handhaben; allein er betrug sich ganz tyrannisch gegen die freyheitliebenden Schweizer, und verübte mancherley Ungerechtigkeiten, so daß sich die Bürger und Unterthanen äußerst bedrückt fühlten. Unter andern gieng er in seinem Uebermuthe so weit, daß er zu Altorf, im Canton Uri, eine Stange, auf deren Spitze ein Hut war, aufrichten ließ, und befahl, daß alle Vorübergehende dem Hute eben solche Ehrenbezeugungen als ihm selbst, erweisen sollten. Wilhelm Tell, ein Landmann aus der Nachbarschaft, unterließ dieses. — That er daran recht? — Zur Strafe wurde ihm auferlegt, weil er ein trefflicher Bogenschütze war, einen Apfel von dem Kopfe seines einzigen Sohns in einer gewissen Entfernung herabzuschießen. — Sollte er dieses auf die Gefahr, seinen einzigen Sohn zu tödten, thun? — Es gelang ihm glücklich, den Apfel herunter zu schießen. Da er aber zwey Pfeile mitgebracht hatte, so wurde er vom Reichsvogte gefragt: was er mit

dem zweyten Pfeile wolle? „Ich würde sogleich den Landvogt mit diesem Pfeile getödtet haben," antwortete er, „wenn ich so unglücklich gewesen wäre, meinem Sohne das Leben zu nehmen." — Würdet ihr auch so geantwortet haben?

LV.

Gesetzt, du kaufst ein gesundes, fettes und wollenreiches Schaf, ohne die Zeit des Abhohlens zu bestimmen: in welchem Zustande, und zu welcher Zeit muß es dir überliefert werden? Hat der bisherige Eigenthümer das Recht, dir das Schaf in einem schlechten Zustande, etwa krank, oder mager, oder geschoren, oder wann es ihm beliebt zu überliefern? Oder, wenn die Zeit der Ablieferung bestimmt ist, braucht der erstere Eigenthümer dir es eher verabfolgen zu lassen? und kann er nicht erst den Nutzen davon ziehen (z. B. das junge Lämmchen)? Und wenn es vorher Schaden nähme, ist der bisherige Eigenthümer (der es bis zum Tage der Uebergabe immer noch ist) nicht verbunden, dafür zu stehen? Wenn es aber nachher Schaden litte, und du hättest es über die Zeit stehen lassen? Bist du da nicht schuldig, als nunmehriger Eigenthümer, den Schaden zu tragen?

LVI.

Eine Uhr, die ich geborgt habe, leidet bey mir Schaden, oder sie wird mir gestohlen: hat der, der sie mir liehe, ein Recht, zu fordern, daß ich ihm im ersten Falle den Schaden ersetze,

und ihm im zweyten den Werth der ganzen Uhr bezahle?

LVII.

Wenn mir ein Vogel entwischt ist, den ich gern wieder haben will: muß mir ihn der, welcher ihn fängt, wiedergeben? Aber muß ich ihm nicht seine Mühe belohnen?

LVIII.

Was ist Rechtens, wenn es sich durch Messung zeigt, daß jemand seinen Acker vergrößert habe? Oder, wenn er findet, daß sein Grundstück durch die Grenznachbarn verkleinert worden sey?

LVIIII.

Darf ich gefundnes Gut behalten? gestohlnes aufnehmen oder kaufen? Darf ich also Nachdrücke kaufen? Darf ich falsche Münze (wenn ich sie als falsch kenne) für gute ausgeben? Darf ich schlechte Waare für gute verkaufen?

LX.

Was hat der zu thun, welcher Güter im Gebrauche hat, die ihm nicht eigenthümlich gehören?

LXI.

Handelte Carl der große recht, daß er die Sachsen und andre teutsche Völker mit Feuer und Schwert zur Annahme der christlichen Religion zwang? — Ist ein Inquisitionsgericht (dergleichen es in Italien und Spanien gab) rechtmäßig?

LXII.

LXII.

Hat der, welcher mehr braucht als ich, das Recht, mir von dem Meinen zu nehmen? Ist es also recht, wenn ein Volk keine Reicheren unter sich dulden will?

LXIII.

Gehören die Kreuzzüge unter die erlaubten Unternehmungen? — Durch die Züge ins gelobte Land wollte man unter andern die Saracenen, wo möglich, vertilgen, um das Christenthum mehr in Aufnahme zu bringen: war das recht?

LXIIII.

Dem Kaiser Leopold II. wurde bey einem Frieden, den er mit den Türken schloß, der Vorwurf gemacht, daß er sein Gebiet (auf Unkosten des türkischen Staats) hätte erweitern sollen, um mehr Menschen unter seinem Zepter glücklich zu machen: war dieser Vorwurf gegründet oder ungegründet?

LXV.

Wie handelt der Erzieher, der seinen Zögling an Kenntnissen und Geschicklichkeiten auf Unkosten seines Herzens ausbildet? Kann es ihn rechtfertigen, wenn er beweiset, daß er sich und seinem Zöglinge dadurch mehr Beyfall und einen nützlichern und glücklichern Wirkungskreis verschafft?

LXVI.

Ich kann mehrere Menschen oder einen brauchbarern Mann, als ich bin, durch Aufopferung

meines Lebens retten: was soll ich thun? — Es ist ein Mensch in Todesgefahr, ich kann ihn nur mit Gefahr meines Lebens retten, dabey ist unsre beyderseitige Erhaltung wenigstens einigermaßen wahrscheinlich: was zeigte es an, wenn ich nicht beysprange? — Was wäre aber zu thun, wenn die Rettung des Andern beynahe eine Unmöglichkeit, mein Tod dagegen beynahe eine Gewißheit schiene, wenn ich ihm helfen wollte?

LXVII.

Hab' ich das Recht, einen auf Raub und Mord ausgehenden Menschen umzubringen, wenn ich sein boshaftes Vorhaben auf keine andre Weise hintertreiben kann? — Darf ich einen Menschen, der mich mörderischer Weise anfällt, unter der Bedingung, wenn ich mein Leben nicht anders zu retten weiß, tödten? — Darf ich den tödten, der es selbst von mir verlangt? — Darf ich zulassen, daß sich ein Mensch selbst mordet; oder soll ich ihn mit Gewalt an dieser Schandthat hindern? — Darf ich in äußerster Hungersnoth stehlen, oder mich selbst tödten?

LXVIII.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten?

LXVIIII.

Ist es erlaubt, dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvor zu kom-

men? — selbst wenn dieser es (wie Nero dem Seneca) erlaubte zu thun?

LXX.

Kann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum Verbrechen anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bey sich führte, vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sey, Bedingungen der Auslösung einzugehn, die seinem Staate nachtheilig seyn könnten?

LXXI.

Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschließt, wagt sein Leben aufs Ungewisse (ob er es zwar thut, um sein Leben zu erhalten), und ist sofern in einem weit bedenklicheren Falle des Pflichtgesetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigstens den Sturm nicht macht, dem er sich anvertraut, statt dessen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, sich selbst zuzieht. Ist also die Pockeninoculation erlaubt?

LXXII.

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu, als Wirkung von dem Bisse eines tollen Hundes, und, nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, daß jemand daran geheilt worden sey, — brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er nicht in

seiner Hundewuth (zu welcher er schon den Anfang fühlte) andere Menschen auch unglücklich machte. Es fragt sich: ob er damit unrecht that?

LXXIII.

Kann man es kleinen unwissenden Kindern, oder auch erwachsenen Menschen, die aber wahnsinnig sind, zurechnen, wenn sie ein Haus in Brand stecken, oder einen Menschen umbringen? — Wenn nun aber ein Mensch, der übrigens vernünftig ist, der sich aber durch Trunkenheit oder Jähzorn um seine Besonnenheit gebracht hätte, dergleichen Handlungen verübte: könnte man es dem zurechnen? Der junge Pinon z. B. läßt sich zum Trunke verleiten. Er verliert jetzt seine vernünftige Ueberlegung, und im Taumel meynt er durch ein Wörtchen einer gewissen Person beleidigt worden zu seyn (da es doch wirklich der Fall nicht ist); er fährt auf, seine Augen glühen, und sein Mund stößt eine Menge Schimpfworte aus. Jene Person verweiset ihm das, allein noch mehr aufgebracht, schlägt er sogar auf sie los. Indessen weil er seiner Besinnung beraubt ist, wird es den Anwesenden leicht, ihn an einen sichern Ort zu bringen. — Ist dem jungen Pinon dieses schändliche Betragen zuzurechnen?

LXXIIII.

Gesetzt, du wärest in der Noth, und fändest nun folgende zwey Wege, deinen Zustand zu verbessern. Entweder du könntest bey einem Herrn Bedienter werden, wo du ein angenehmes Leben

hättest, und wenig zu arbeiten brauchtest; müßtest aber manches thun, was du für unrecht hieltest, was jedoch kein Mensch wehrte oder strafte: oder es böte sich dir eine andre Gelegenheit dar, wobey du zwar auch dein Glück machen könntest, doch nur unter der Bedingung, daß du manche Unannehmlichkeit ertrügest, und anhaltend fleißig wärest. — Welchen Weg würdest du wählen?

LXXV.

Welcher Stand ist wohl unter allen Ständen der wünschenswertheste? Ist es der Lehr- oder der Wehr- oder der Nährstand? Worauf hat man bey der Wahl einer Lebensart, eines Gewerbes, Standes oder Berufs vornehmlich zu sehen? — Ein junger Mensch, der keine Talente hat, erwählt das Studieren, um sich über den Bürgerstand zu erheben; ein andrer wählt, um ein reicher Mann zu werden, die Erlernung der Handlung. Ein dritter lernt das Handwerk, welches ihm am wenigsten Mühe kostet. Ein vierter wird ein Rechtsgelehrter, weil ihm die Stelle eines Beamten glänzender ist, als die eines Predigers. — Was ist von diesen Bewegungsgründen zur Wahl einer Lebensart zu halten?

LXXVI.

Ist die Kunst des Seiltänzers zu billigen? Verdient irgend ein solcher Künstler unsern Beyfall, der keinen andern Zweck hat, als durch Verunstaltung der Gliedmaßen oder durch gefährliche Unternehmungen den Pöbel in Staunen zu setzen,

und Geld zu erwerben? — Verhält sichs mit dem Thurmdecker, Bergmann u. s. w. eben so? — War die Unternehmung eines Plinius zu billigen, der seinen Tod fand, indem er den Vesuv beobachten wollte? — Was ist von einem Cook zu halten, der mit mannigfaltiger Lebensgefahr die Erde umschiffte? Was von Benjamin Franklin, der mit dem Blitze gefährliche Versuche anstellte, um die menschlichen Kenntnisse zu vermehren? —

LXXVII.

„Wer viel weiß, von dem fordert man viel; die Aufklärung bringt der Welt nur Schaden; der Unwissende hat weniger Neid und Verdruß; und ein verfeinertes Empfindungsvermögen fühlt das Uebel nur stärker und tiefer.“ Sind diese Urtheile durchgängig wahr? Und wäre es nicht besser, der Mensch bliebe roh und unwissend?

LXXVIII.

Gesetzt, derjenige, welcher Geld bey mir niedergelegt hat, ergriffe die Waffen gegen das Vaterland: soll ich ihm das niedergelegte Geld, das er zur Bekriegung des Vaterlandes aufwenden will, zurückgeben?

LXXVIIII.

Wenn es auf Abwendung eines Unglücks vom Staate durch den Verrath eines Menschen ankommt, der gegen einen Andern in einem Verhältnisse, etwa wie Vater und Sohn, stände: dürfte in diesem Falle der Sohn den Vater, oder der Vater den Sohn verrathen?

LXXX.

Wie? Wenn du ein Complott weißst, das mehrere Menschen gemacht haben, um eine Stadt in Brand zu stecken; du hast ihnen aber eydlich versprechen müssen, es nicht zu entdecken: sollst du dieses Versprechen halten? Oder sollst du, um dieses große Unglück abzuwehren, das Complott dennoch entdecken? —

LXXXI.

Gesetzt, Jemand habe von einem Andern ein Mittel gegen die Wassersucht bekommen, mit der Bedingung, es in keiner andern, als in der gegenwärtigen Krankheit zu gebrauchen. Er habe es unter der gesetzten Bedingung angenommen, und sey dadurch wirklich gesund geworden. Etliche Jahre darauf verfalle er in dieselbe Krankheit, und könne von dem, welcher diese Bedingung ihm vorgeschrieben, die Einwilligung nicht erlangen, die Arzeney zum zweytenmale zu gebrauchen: was soll er thun?

LXXXII.

Ein Straßenräuber überfällt dich in einem Walde, und weil du ihm nicht sogleich giebst, was er fordert, so schlägt er dich halb todt; zwingt dich, statt deiner prächtigen Kleider alte Lumpen anzuziehen; nimmt dir deine mit zweytausend Thalern gefüllte Geldcasse ab, und peiniget dich so lange, bis du ihm eydlich versprichst, keinem Menschen jemals ein Wort von dem erlit-

tenen Unglücke zu sagen. In der Noth versprichst du alles: sollst du in diesem Falle dein Wort halten *)?

LXXXIII.

Ein Reisender gerieth in ein verborgenes, unterirdisches Gewölbe; hier traf er eine Bande falscher Münzer an. Sie wollten ihn anfangs, um ihrer Sicherheit willen, ermorden; allein auf seine Bitten und Vorstellungen schenkten sie ihm endlich das Leben und die Freyheit, doch unter der Bedingung, daß er nicht eher etwas sage, bis sie ihn seines Versprechens selbst entledigt haben würden. Er hielt Wort, und nach einiger Zeit schickt ihm die Bande wirklich die Erlaubniß zu, die bewußte Sache nach Belieben bekannt zu machen. That jener Reisende recht, daß er Wort hielt? Oder sündigte er nicht wider den Staat, dessen Gesetze durch falsche Münzer übertreten werden? —

*) Eine mit Gewalt entrissene Zusage, wenn sie auch einem Straßenräuber, der uns aufs ärgste mißhandelte, gethan worden, ist eben so moralisch gültig, als die freywillige, wenn sie anders nicht gegen Gesetz und Pflicht verstößt. Denn „der Wille des Menschen bleibt immer frey, und was er thut, das thut er durch sich selbst und zu seinem Zwecke, die Motive mögen von außen oder von innen kommen. Bey jeder mit Gewalt entrissenen Zusage wählte der Mensch seinen Zustand, er wählte ein Glück, und wäre es auch die Vermeidung eines größern Unglücks gewesen.“ S. Vorbereitungen zu einem populären Naturrechte v. C. L. Pörschke. S. 157.

LXXXIIII.

Regulus, ein römischer Feldherr, wurde im Kriege gegen die Carthaginenser, in einem Hinterhalte, zum Gefangenen gemacht, und einige Zeit darauf nach Rom geschickt, die Auslösung einiger vornehmer Gefangenen zu bewirken; mit der eydlichen Verpflichtung, im Falle, daß er die Auslösung nicht zu Stande brächte, zurück zu kommen.

Ohne Zweifel sah er bey seiner Ankunft in Rom sogleich ein, welche Parthey für ihn die vortheilhafteste wäre. Diese Parthey war: in seinem Vaterlande zurück zu bleiben; seine Tage in dem Schooße seiner Familie und in seinem eignen Hause zuzubringen; sich über seine erlittene Niederlage, als über eine gewöhnliche Abwechselung des Kriegsglücks, zu trösten; und, derselben ungeachtet, das Ansehen und den Einfluß zu behaupten, welche ihm seine Senatorwürde ertheilte. Wer sollte wohl läugnen, daß alles dieses ausnehmend vortheilhaft für ihn gewesen wäre? —

Was that nun Regulus? Er kam in den Senat, und legte ihm seinen Auftrag vor. Als er aufgefordert wurde, selbst zuerst seine Meynung darüber zu sagen, weigerte er sich, seine Stimme zu geben; weil er kein römischer Senator zu seyn glaubte, so lange er unter einer eydlichen Verpflichtung des Feindes stände. Und was noch mehr ist, er — der Thor und Feind seines eignen Besten — sagte sogar: die Auslieferung der Gefangenen sey der Republik nachtheilig; diese gäbe dadurch den Carthaginensern eine Menge junger

kraftvoller Leute, und guter Officiere zurück, und erhielte dafür nichts, als ihn, einen alten und in kurzem unbrauchbaren Mann. Sein Rath gieng durch; die Gefangenen wurden nicht ausgewechselt; und er gieng nach Carthago zurück, ohne sich weder durch die Vaterlandsliebe, noch durch die Zärtlichkeit gegen die Seinigen, zurückhalten zu lassen. — Auch wußte er wohl, wie grausam der Feind sey, zu dem er wiederkehrte, und wie ausgesucht die Martern seyn würden, welche ihn erwarteten. Aber ein Eyd war ihm zu heilig, als daß er ihn unter irgend einem Vorwande brechen sollte. — War es etwa thöricht oder unrecht, daß Regulus die Auslieferung der Gefangenen selbst widerrieth, und nach Carthago zurückkehrte? —

LXXXV.

Gesetzt, ein General könnte seine Armee nicht anders retten, als durch Anzündung mehrerer Dörfer: hat er in diesem Falle das Recht, die Dörfer anzuzünden?

LXXXVI.

Der General Tilly hatte im dreyßigjährigen Kriege die Stadt Magdeburg mit Sturm erobert. Während an mehrern Orten die Flamme aufloderte, und die Soldaten plünderten und mordeten, hielt Tilly auf seinem Pferde vor der Stadt, ohne den Unmenschen Einhalt zu thun. Einige Officiere, die menschlicher gesinnt waren, berichteten ihm, daß die wilden Krieger selbst der wehrlosen Weiber,

Greise und Säuglinge nicht schonten, und alles voll Blutgier niedermetzelten. „Senget und mordet noch eine Stunde," sprach Tilly, „dann will ich mich besinnen." — Was urtheilet ihr von diesem Generale? —

LXXXVII.

Montaigne erzählt von sich, daß man ihn nie habe vermögen können, selbst für König und Vaterland nicht, in etwas Schlechtes zu willigen. Er glaubte, wenn er einmal sich selbst wäre untreu geworden, würde er es nachher leicht auch dem Staate werden. „Man muß eine Sache Gott überlassen," sagte er, „wenn menschlich zu helfen unmöglich ist; und was ist unmöglicher, als daß ein rechtschaffener Mann Treue und Glauben verlasse?" — Was haltet ihr von dieser Denkungsart? —

LXXXVIII.

Es hat Jemand ein anvertrautes fremdes Gut in Händen, dessen Eigenthümer todt ist, und dessen Erben nichts davon wissen, und auch nie etwas erfahren können. Nun fragt es sich: darf der Inhaber das anvertraute fremde Gut behalten, oder nicht?

Wie aber, wenn der Inhaber des fremden Guts gerade um die Zeit, da der Eigenthümer stirbt, ohne sein Verschulden in gänzlichen Verfall seiner Glücksumstände geräth, wenn er eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von

Frau und Kindern um sich sieht, aus welcher Noth er sich augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand sich zueignete: darf er's auch in diesem Falle nicht behalten? —

Gesetzt nun, der Inhaber ist ein Menschenfreund und wohlthätig, jene Erben aber sind reich, lieblos und dabey im höchsten Grade üppig und verschwenderisch, so, daß es eben so gut wäre, als ob dieser Zusatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde: sollte es unter solchen Umständen nicht erlaubt seyn, das anvertraute fremde Gut zu behalten, und Armen damit wohlzuthun? —

LXXXVIIII.

Nimm den Fall an, zwey Personen, die Schiffbruch gelitten, — beyde weise und tugendhaft, — haben nur ein Bret sich zu retten; und dieß ist für beyde nicht hinreichend: was sollen sie thun? Darf einer es dem andern freywillig abtreten; oder sollen sie sich beyde dem Schicksale überlassen? Oder hat der Stärkere ein Recht, es dem Schwächern mit Gewalt zu entreißen? —

Wenn nun aber ein Narr oder ein Bösewicht sich bey einem Schiffbruche eines Brets bemächtigt hätte: dürfte es ihm ein Weiser, ein tugendhafter Mensch, der sich mit jenem in gleicher Gefahr befände, entreißen, wenn er könnte *)?

*) „Wenn von einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von seinem Brete stößt, um sein eignes Leben zu erhalten, gesagt wird: er habe durch seine Noth (die physische) ein Recht dazu bekommen; so ist das

XC.

Denke dir den Fall, ein Mensch, der Kostbarkeiten von unersetzlichem Werthe bey sich trüge, würde von einem wilden Thiere verfolgt, und könnte sich nicht anders retten, als indem er die Kostbarkeiten wegwirft: was soll er thun? Und wenn nun die kostbaren Dinge ihm von einem Machthaber auf sein Leben anvertraut wären? —

XCI.

Ein Mensch ist in der größten Hungersnoth, und kann sich nicht anders helfen, als indem er kostbares Obst, das er gerade in einem fremden Garten antrifft, genießt: darf er das fremde Obst nehmen? — Oder: darf ein weiser Mann, wenn er in Gefahr ist Hungers zu sterben, nicht einem andern Nichtswürdigen das Brod nehmen, um sich zu erhalten? Gesetzt nun, der andre wäre in gleicher Gefahr, Hungers sterben *)? — Wie aber, wenn der andre ein Phalaris, ein grausamer und unmenschlicher Tyrann wäre? Sollte ein tugendhafter, der Gesellschaft nützlicher Mann nicht das

ganz falsch. Denn, mein Leben zu erhalten, ist nur bedingte Pflicht (wenn es ohne Verbrechen geschehen kann); einem Andern aber das Seine nicht zu nehmen, ist unbedingte Pflicht." J. Kant über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis.

*) Cicero's überaus treffende Antwort ist: Minime vero! Non enim mihi est vita mea vtilior, quam animi talis affectio, neminem vt violem commodi mei gratia.

Recht haben, um selbst nicht vor Blöße umzukommen, jenem einen Theil seiner Kleidungsstücke zu rauben? —

XCII.

Es sind zwey Personen von Seeräubern gefangen. Diese geben beyden die Wahl, entweder des einen Freyheit und des andern Tod, oder beyder Sclaverey zu wählen: was sollen nun die Gefangenen thun? —

XCIII.

Gesetzt irgend ein grausamer König (z. B. von Dahemy) hätte zwey Fremde im Gefängnisse, und schickte ihnen nun einen Strick, womit einer den andern erdrosseln sollte, gleichviel wer erdrosselt würde; im Falle aber, daß keiner den andern umbringen wollte, sollten beyde unter Scharfrichters Händen das Leben verlieren: was sollen sie thun? Darf einer den andern mit Gewalt erdrosseln? —

XCIIII.

Ein Mandarin *) ward wegen Räubereyen
Zum Schwerdt verdammt. Kiefun, sein Sohn,
Warf sich vor des Beherrschers Thron,
Und bat um seines Vaters Leben.

*) Hohe Staatsbeamte am Hofe des Kaisers von China und in den Provinzen dieses Reichs führen den Titel Mandarin.

„Ich weiß, er ist des Todes werth;
Doch, mußt du dem Gesetz ein Opfer geben,
Hier ist es! Weihe mich dem Schwerdt,
Und laß ihn los!“ — Mit scheinbar strenger Miene
Sprach der Monarch: „Dein Wunsch ist dir gewährt;
Man führ' ihn auf die Todesbühne!“
Der Jüngling küßt entzückt des Kaisers Hand
Und springt auf. „Halt!“ rief der Fürst voll Freude,
„Den Vater schenk ich dir, und dich dem Vaterland;“
Er küsset ihn, und hängt sein eignes Halsgeschmeide
Dem Helden um. Beschämt ergreift er den Talar
Des Kaisers. „Herr! erlaß mir diese goldne Bürde,“
Sprach er, „die täglich mich erinnern würde,
Daß einst mein Vater schuldig war!“

Wie gefällt euch diese Gesinnung des Sohnes? Und wie die des Kaisers? —

XCV.

Zwey Unterthanen des Kaisers von Marocco stritten sich über einen Esel, den einer dem andern gestohlen hatte. Die Sache kam vor den Kaiser. „War der Esel dein Eigenthum?“ fragte der Kaiser den, der über den Diebstahl klagte. „Ja, mächtiger Beherrscher, er war mein;“ antwortete dieser. Sogleich zog der Kaiser seinen Säbel, und spaltete beyden die Köpfe, mit den Worten: „Halunken! ihr seyd beyde Spitzbuben; Menschen und Thiere in meinem Lande gehören mir!“ Was urtheilt ihr von diesem Kaiser, und seiner richterlichen Entscheidung? —

XCVI.

Gesetzt, du hättest deine kleine Baarschaft zu einem Werke der Dankbarkeit bestimmt, und nun spräche dich ein Unglücklicher um deine Hülfe an. Du könntest mit deinem Gelde seine Noth mildern, und ein Werk der Barmherzigkeit verrichten, aber dann mußt du auf das Werk der Dankbarkeit Verzicht leisten: was sollst du thun? Die Dankbarkeit ist doch eben so wohl Pflicht, als die Barmherzigkeit? —

XCVII.

Der Kaiser Rudolf der erste (oder Rudolf von Habsburg) führte eine sehr einfache und ungekünstelte Lebensart; einst flickte er im Felde seinen blauen Rock selbst, und ein andermal aß er eine rohe Rübe, die er aus dem Acker zog. Ottokar, der damalige König von Böhmen, liebte dagegen Leckerbissen und prächtige Kleider: als er von Rudolf die Belehnung empfieng, erschien er vor dem Kaiser mit Gold und Edelsteinen bedeckt. Rudolf aber ließ sich zu dieser Feyerlichkeit von seinem Hofbedienten bloß sein graues Kleid geben, damit, wie er sagte, der König von Böhmen seine Armuth verlachen möchte. „Doch," setzte er hinzu, „Ottokar hat oft genug über mein graues Kleid gespottet; jetzt soll mein graues Kleid über ihn spotten." Welcher von diesen beyden Regenten hat euern Beyfall? — Rudolf liebte auch sonst den Scherz, und wußte ihn auf eine lehrreiche Art anzubringen. „Bin ich denn deßwegen zum Kaiser

erwählt

erwählt worden, daß man mich verschließe?" so sprach er einst zu seiner Leibwache, als von ihr einige geringe Unterthanen, die ihn sprechen wollten, abgewiesen wurden. — Eine Frau, die ihn, weil sie ihn für einen gemeinen Soldaten ansah, geschimpft und mit Kohlenwasser bespritzt hatte, bestrafte er damit, daß sie die Schimpfworte, die sie gegen ihn ausgestoßen hatte, in Gegenwart seines Hofs, während er auf dem kaiserlichen Throne saß, wiederholen mußte. War diese Strafe gerecht und zweckmäßig? —

XCVIII.

Kaiser Carl der fünfte legte in seinem Alter die Regierung nieder, und begab sich in ein spanisches Kloster. Hier ahmte er das strengste Mönchsleben nach, und übte selbst durch Geißeln sehr schmerzhafte Büßungen an sich aus, in der Meynung, die Gnade Gottes damit zu verdienen. — War dieses der rechte Weg zur Gnade Gottes? — Um sich mit dem nahen Tode bekannter zu machen, feyerte er noch bey seinen Lebzeiten sein eignes Leichenbegängniß. In der Kapelle des Klosters wurde sein Grabmal errichtet; da legte man ihn im Todtengewande in einen Sarg; um ihn standen seine Hausbedienten mit brennenden Fackeln; die Mönche sangen und beteten neben dem Sarge für die Ruhe seiner Seele; er betete unter vielen Thränen mit, und zum Schlusse dieser Feyerlichkeit wurde der Sarg noch mit geweihtem Wasser besprengt. — Was haltet ihr von dieser Art, sich

auf den Tod vorzubereiten? Giebt es wohl ein besseres Mittel, mit dem Tode bekannter zu werden? — Carl strengte sich durch diese seltsame Ceremonie so heftig an, daß er kurz darauf wirklich starb.

XCVIIII.

Wenn du eine entdeckte Ungerechtigkeit eines Mächtigen nicht gut heißest, und ihm nicht schmeichelst, so wird er dich stürzen: darfst du in diesem Falle die Ungerechtigkeit gut heißen? Oder ist es deine Pflicht, dem Mächtigen der Erde, wie Johannes der Täufer, die Wahrheit zu sagen, wenn du Gelegenheit und Beruf dazu hast?

C.

Ist der Gesetzgeber schuldig, sich den Gesetzen, die er giebt, selbst zu unterwerfen, und sie zu befolgen? Oder ist er über die Gesetze erhaben? Ist es eine Ehre für die Fürsten der Erde, wenn sie für ihre Personen kein Recht und kein Gesetz anerkennen und ehren wollen? — Friedrich der einzige ehrte das von ihm niedergesetzte Kammergericht und dessen Mitglieder, ungeachtet ihr Urtheil einige Male gegen ihn war. Daher glänzt auch sein Name noch bey der Nachwelt in Ehren.

CI.

Wenn mein Freund ein strafwürdiges Verbrechen begangen hätte, und der Staat von mir, der ich seinen verborgenen Aufenthalt wüßte, seine

Auslieferung forderte, mit der Drohung: mich statt des Verbrechers mit dem Tode zu bestrafen, wenn ich die Auslieferung verweigerte. — Was ist in diesem Falle Pflicht für mich? Soll ich meinen Freund zur Todesstrafe ausliefern, oder lieber für ihn den Tod leiden? —

CII.

Perikles in Athen wurde eines Abends von einem groben Menschen bis an seine Hausthür mit Schimpfwörtern verfolgt. Als er in seine Wohnung trat, wandte er sich ganz ruhig um, und befahl seinem Bedienten, dem Menschen nach Hause zu leuchten. Auf wen fiel nun der Schimpf? —

CIII.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit im Essen und Trinken, hat doch, außer dem bloß physischen Wohlleben, noch etwas zum sittlichen Zwecke abzielendes an sich, nämlich viele Menschen und lange zu wechselseitiger Mittheilung zusammen zu halten: gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn sie, wie Chesterfield sagt, über die Zahl der Musen geht) nur eine kleine Mittheilung und Unterhaltung, nämlich mit den nächsten Nachbarn erlaubt, mithin die Veranstaltung jenem Zwecke widerspricht; so bleibt der Schmaus immer Verleitung zum Unsittlichen, nämlich zur Unmäßigkeit, zur Uebertretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nachtheile der Ueberladung zu sehen, die

vielleicht vom Arzte gehoben werden können. — Wie weit geht nun die sittliche Befugniß, diesen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?

CIIII.

Kann man den Menschen verstatten, einen Gebrauch vom Weine zu machen, der bis nahe an die Berauschung reicht; weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt, und damit Offenherzigkeit verbindet, ja wohl gar den Menschen zur Tugend entflammt *)? — Der Gebrauch des Opiums (welches Muhamed statt des Weins seinen Anhängern erlaubt hat) und Branntweins sind, als Genießmittel, der Niederträchtigkeit näher, weil sie, bey dem geträumten Wohlbefinden, stumm, zurückhaltend und unmittheilbar machen, daher auch nur als Arzneymittel erlaubt sind. — Wer kann aber das Maaß für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum Messen keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist?

CV.

Ein kranker Bettler liegt unter freyem Himmel, und müßte umkommen, wenn ihn niemand aufnähme. Viele lassen ihn aber hülflos liegen aus Furcht vor der Ansteckung; nur ein armer Tagelöhner nimmt ihn auf. — Wie gefällt euch dieser Tagelöhner? — Gesetzt nun, die Familie des Tagelöhners wäre von der Krankheit des Bettlers

*) Seneca rühmt vom Cato: virtus eius incaluit mero.

angesteckt worden, hätte vielleicht gar ihren Nährer verloren: würde dann nicht gleichwohl der helfende Mann, der ja nicht allwissend, doch möglichst vorsichtig, war, recht gehandelt haben?

CVI.

Ein Gelehrter studiert zum Nachtheile seiner Gesundheit: ist das recht? — Allein der Unterhalt seiner Familie und die treue Erfüllung der Pflichten, welche er der bürgerlichen Gesellschaft zugesagt hat, machen diese Anstrengung nothwendig: wie ist er nun zu beurtheilen?

CVII.

Ein kranker Freund läßt mich um einen Besuch bitten; ich habe aber ein wichtiges Civilamt zu verwalten, bin Vater mehrerer unerzogner Kinder, und soll meinen alten, schwachen Eltern Unterstützung verschaffen; hiernächst höre ich noch, daß die Krankheit meines Freundes sehr ansteckend sey: darf ich ihn besuchen? —

CVIII.

Ein junger Prediger könnte einen Kranken besuchen, und ihm Aufmunterung und Trost gewähren; allein er macht statt dessen eine Reise mit einem Freunde, die beyden zum Vergnügen dient: was urtheilt ihr von ihm? — Gesetzt aber die Krankheit wäre ansteckend, und der Prediger hätte von dem Besuche für sich und seine zahlreiche Fa-

milie Gefahr zu fürchten: dürfte er in diesem Falle die Reise vorziehn *)?

CVIIII.

Vor etlichen Jahren war bey Frankfurt die Oder ausgetreten, und die Fluth hatte die Kinder einer armen Frau mit fortgenommen. Die Kinder wurden von den Eisschollen getragen, und schwammen auf dem Wasser. Viele Leute standen am Ufer, und bedauerten die armen Kinder. Da kam der Prinz Leopold von Braunschweig; und so bald er die Kinder erblickte, machte er zu ihrer Rettung Anstalt. Er suchte vor allen andern die Fischer zur Hülfe zu bewegen: allein vergebens, sie fürchteten die großen Eisschollen. Endlich ließ sich noch ein Fischer dazu bewegen, und der Prinz stieg, aller flehendlichen Bitten der Umstehenden ungeachtet, selbst mit in den Kahn. „Hier gilt es Menschenleben," sprach er, „was bin ich da mehr als ihr?" — Unglücklicher Weise wurde der Kahn von den Eisschollen umgestoßen; der Fischer rettete sich, und Leopold ertrank. Viele Arme und Hülflose weinten um ihn: denn sie verloren an ihm einen großen Wohlthäter. — That Leopold recht, daß er sein theures Leben in Gefahr setzte, um zwey arme Kinder zu retten?

*) „Was an sich unvollkommene Pflicht ist z. B. einem Leidenden beyzustehen, das kann durch nähere Bestimmung, z. B. durch einen Vertrag, eine vollkommene Verbindlichkeit erhalten." Schmid Versuch einer Moralphilos. 1ste Ausg. S. 255.

CX.

Woltemade, ein Bauer, sahe am Gestade des stürmischen Meeres ein Schiff scheitern. Eine große Menge Leute hatten sich an der Küste versammelt; alle bedauerten die Unglücklichen; aber Niemand hatte Muth, sich durch die stürmischen Wellen zu wagen. Dennoch war die schleunigste Hülfe nöthig, wenn nicht alle Menschen, die sich auf dem gescheiterten Schiffe befanden, ihr Grab in den brausenden Wogen finden sollten. Woltemade setzte sich auf sein bestes Pferd, schwamm hin zum Schiffe, und brachte zwey Menschen, die sich dem Pferde an den Zügel hängen mußten, glücklich ans Ufer; dann wieder zwey, bis er auf solche Art 14 Personen gerettet hatte. Dann wollte er die übrigen drey, die noch auf dem Schiffe zurück waren, auch hohlen; allein da diese, seiner Warnung ungeachtet, sich alle drey auf einmal an das Pferd hängen, so geht dieses unter, und alle finden ihren Tod. — Was urtheilet ihr von Woltemade? — War er nicht ein Mensch von großer Seele? Würdet ihr ihn noch höher schätzen, wenn er die letzten drey Personen auch glücklich gerettet hätte? —

CXI.

Ein Jüngling eilte in ein brennendes Haus, um eine Kostbarkeit zu retten; man rief ihm vergebens zu, daß die Gefahr so drohend sey. Doch kam er glücklich aus den Flammen, und gestand nachher einem Freunde, daß er sich in die Ge-

fahr begeben habe, um sich als heldenmüthig zu zeigen. Was haltet ihr von diesem Jünglinge?

CXII.

Da Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerben) um zu verschwenden, eben so wohl als Knauserey (Peinlichkeit im Verthun) Selbstsucht zum Grunde hat, und beyde, die Verschwendung so wohl als die Kargheit, bloß darum verwerflich zu seyn scheinen, weil sie auf Armuth hinauslaufen, bey dem einen Fehler auf nicht erwartete, bey dem andern auf willkührliche (armselig leben zu wollen), — so ist die Frage: ob die Habsucht so wohl als die Kargheit überhaupt Laster und nicht vielmehr beyde bloße Unklugheit genannt werden sollen? Oder ob sie dennoch beyde der Pflicht gegen uns selbst widerstreiten, und mit Recht Laster zu nennen sind?

CXIII.

Ist auch die Sparsamkeit eine Tugend? Und soll ich, um sparsam zu seyn, meinem Munde abbrechen oder nur dem äußeren Aufwande in Kleidern, Hausgeräthe u. s. w.? Soll ich bloß im Alter, oder schon in der Jugend sparsam seyn?

CXIIII.

Wie kann mir geboten werden: „Du sollst deinen Nächsten (Mitmenschen) lieben, als dich selbst;“ da ich doch, was mich anlangt, unstreitig mir selbst der nächste bin, und da, was meine

Mitmenschen betrifft, mir, nach Maaßgabe der Verwandtschaften und Verbindungen, doch immer einer näher ist, als der andre? Fordert nicht jenes Gebot etwas Unmögliches, etwas, das der Natur der Sache und den nothwendigen Verhältnissen der Menschen widerspricht? *)

CXV.

Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt selbst Anderer Wohlthätig-

*) Antw. Nein! Man unterscheide nur die Liebe, als bloßes Wohlwollen oder herzlichen Wunsch, daß es allen Menschen wohlgehen möge, von der Liebe, als thätiges Wohlwollen, nach welchem man sich das Wohl andrer oder das Wohlthun zum Zwecke macht. Die Liebe in der erstern Bedeutung kann und soll sich über das ganze Menschengeschlecht auf gleiche Weise und in gleichem Grade erstrecken, so wie über uns selbst; und diese ist es eigentlich, welche das Gebot fordert. Die Liebe in der zweyten Bedeutung, oder das Wohlthun, kann sich aber, der Natur nach, nur über wenige erstrecken. Auf diese Liebe hat nun jeder für sich selbst den nächsten Anspruch, und von unsern Mitmenschen haben die, die uns näher angehen, die nähere Anwartschaft. Eine andere Rücksicht, in welcher wir unsern Nächsten völlig so lieben können als uns selbst, wird durch folgenden Ausspruch Jesu angedeutet: „alles, was ihr wollet, das euch die Leute thun sollen, das sollt ihr ihnen thun.“ Wenn wir also unsre Mitmenschen gerade so beurtheilen und behandeln, wie wir wollen, daß uns andre beurtheilen und behandeln sollen; so lieben wir unsern Nächsten, als uns selbst.

keit bedürftig wird? — Wie viel ist die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abscheiden aus der Welt durch ein Testament) beweiset? —

CXVI.

Ist es vernünftig, wenn ich andern Menschen Wohlthaten aufdringe? Oder wenn ich ihnen nicht nach ihren, sondern nach meinen Begriffen von Glückseligkeit Wohlthaten erweise? Dürfen Eltern ihre Kinder zu einer Heyrath, die sie nach ihren eigenen Begriffen als ein großes Glück für ihre Kinder ansehen, mit Gewalt zwingen? — Darf man aber unmündigen Kindern, blöd- oder wahnsinnigen Menschen Wohlthaten aufdringen, oder ihnen nach seinen eignen Begriffen von Glückseligkeit wohlthun? — Darf die Obrigkeit ihre Unterthanen zwingen, an den Wohlthaten gewisser, fürs gemeine Beste getroffener, Anstalten Theil zu nehmen, z. B. fleißig in die Kirche zu gehen, die Kinder in die öffentliche Schule zu schicken? —

CXVII.

Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgesetz erlaubte Obergewalt über einen übt, und dem er nun als Oberherr die Freyheit raubt, nach seiner eignen Wahl glücklich zu seyn (seinem Erbunterthan eines Guts), kann, sage ich, dieser sich als Wohlthäter ansehen, wenn er nach seinen eignen Begriffen von Glückseligkeit für ihn gleichsam väterlich sorgt? Oder ist nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen seiner Freyheit zu berauben, etwas der Rechtspflicht überhaupt so Widerstreiten-

des, daß unter dieser Bedingung, auf die Wohlthätigkeit der Herrschaft rechnend, sich hinzugeben, die größte Wegwerfung der Menschheit für den seyn würde, der sich dazu freywillig verstände, und daß die größte Vorsorge der Herrschaft für den letzteren gar keine Wohlthätigkeit seyn würde? Oder kann etwa das Verdienst einer solchen väterlichen Vorsorge so groß seyn, daß es gegen das Menschenrecht, welches dadurch verletzt wird, aufgewogen werden könnte? —

CXVIII.

Das Vermögen wohlzuthun, sofern es von Glücksgütern abhängt, ist größtentheils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen, die durch die Ungerechtigkeit der Regierung entsteht, als welche eine Ungleichheit des Wohlstandes einführt, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht. Verdient unter solchen Umständen der Beystand, den der Reiche dem Nothleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet? — Oder ist die Tugend der Wohlthätigkeit nicht größer, wenn das Vermögen zum Wohlthun beschränkt, und der Wohlthäter stark genug ist, die Uebel, welche er Andern erspart, stillschweigend über sich selbst zu nehmen, und welcher im Verborgenen wohlthut? —

CXVIIII.

Würde es mit dem Wohle der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn man alle Moralität der

Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit, einschränkte; die Pflichten des Wohlwollens aber (oder die Pflichten der Güte) unter die Adiaphora *) zählte?

Es ist nicht so leicht einzusehen, welche Folge diese Einschränkung der Moralität auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte. Aber in diesem Falle würde es doch wenigstens an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich an der Menschenliebe fehlen, welche also für sich, auch ohne die Vortheile (der Glückseligkeit) zu berechnen, die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird.

CXX.

Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der Nächstenliebe kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger, als sein Wohlthäter. Sollte das nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit seyn? Sollte nicht mancher undankbar seyn aus Stolz, der es nicht ertragen mag, einen über sich zu sehen, oder aus Widerwillen, sich nicht in völlige Gleichheit (was die

*) Adiaphora heißen gleichgültige Handlungen, die weder gut noch böse sind, und mit deren Ausübung man es halten kann, wie man will.

Pflichtverhältnisse betrifft) mit dem Wohlthäter setzen zu können? —

CXXI.

Wenn Jemand in dem Falle wäre, daß er entweder die Pflicht der Dankbarkeit verletzen, oder an einem ungerechten Kriege Theil nehmen müßte: was soll er thun? — Cicero z. B., jener berühmte Redner und Staatsmann zu Rom, war gegen alle bürgerlichen Kriege; und dennoch nahm er Theil an demjenigen, in welchem Pompejus und Cäsar, als Gegner, die Hauptanführer waren. Cäsar behielt die Oberhand, und nun suchte sich Cicero, der sich zur Parthey des Pompejus gehalten hatte, vor dem Sieger also zu rechtfertigen: „ich schlug mich zur Parthey des Pompejus," sprach er, „nicht weil ich seine Sache für die beste und gerechteste hielt, sondern weil er mich aus dem Exil gerettet hatte, und ich ihm Dank schuldig war." — Kann diese Rechtfertigung als gültig angesehen werden? —

CXXII.

Ist das Hinknieen oder Hinwerfen zur Erde vor einem Fürsten, oder selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, der Würde des Menschen gemäß oder zuwider? —

CXXIII.

Soll man die Menschen mehr zum Gefühle ihrer Vorzüge und der Erhabenheit ihrer Bestim-

mung ermuntern, oder sie mehr auf die menschlichen Schwachheiten und Gebrechen aufmerksam machen? Im ersten Falle ist zu befürchten, daß die Schätzung ihrer selbst die Menschen zum Eigendünkel verleite, welcher der wahren Demuth gerade entgegengesetzt ist: im zweyten Falle befördert man vielleicht Geringschätzung seiner selbst als Person, und Niederträchtigkeit, welche Fehler der Pflicht der Achtung gegen uns selbst widerstreiten. Was ist unter diesen Voraussetzungen zu thun? —

CXXIIII.

Die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung; die Reverenzen, Verbeugungen und Complimente, welche von der Höflichkeit (die auch solchen, die sich einander gleich achten, nothwendig, und dem Sansculottenwesen entgegengesetzt ist) ganz unterschieden und nichts anders sind, als höfische Phrasen, die den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünctlichkeit bezeichnen; das Du, Er, Ihr, Sie oder Ew. Wohledeln, Hochedeln, Hochedelgebohrnen, Wohlgebohrnen, Hochgebohrnen u. s. w. in der Anrede, als in welcher Pedanterey die Teutschen unter allen Völkern der Erde (die indischen Casten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben: — sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherey unter den Menschen? — Wer sich aber zum Wurme macht, kann der nachher klagen, daß er mit Füßen getreten wird? —

CXXV.

Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit, z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes, (wobey man doch nicht gesonnen ist, dem Andern als ein ganz gehorsamster Diener aufzuwarten) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen?

CXXVI.

Ein Autor frägt einen seiner Leser: „wie gefällt ihnen mein Werk?" Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden, da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte; aber wer hat den Witz immer bey der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers: darf ihm der Leser also zum Munde reden? —

CXXVII.

Du bist in einem Zimmer allein, und dein Freund befindet sich in einer Nebenstube; plötzlich dringt ein aufgebrachter Mensch mit tödtlichem Gewehre zu dir herein und fragt dich, wo dein Freund ist, mit der Drohung, dich auf der Stelle zu ermorden, wofern du ihm nicht sogleich berichtest: sollst du ihm nun sagen, wo dein Freund ist; oder darfst du ihn in diesem Falle mit Unwahrheit berichten? —

CXXVIII.

Habe ich in wirklichen Geschäften des Lebens, wo es aufs Mein und Dein ankommt, alle Folgen

zu verantworten, die daraus entspringen möchten, wenn ich eine Unwahrheit sage? Ein Hausherr z. B. hat seinem Dienstbothen befohlen, daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen solle. Der Dienstbothe thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld? —

Allerdings auch auf den Dienstbothen, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch sein eigen Gewissen zugerechnet werden.

CXXVIIII.

Wenn ein unumschränkter Herr einem seiner Unterthanen ein Verbrechen auszuüben gebietet, und, falls dieser sich weigert, dessen Eltern, Weib und Kinder umzubringen droht; in dem Falle aber, daß der Unterthan das Verbrechen ausübt, jene zu schonen und ihn selbst glücklich zu machen verspricht: was soll da der Unterthan thun? Hat er Schuld, wenn er die böse That vollzieht, oder fällt die Schuld auf den Tyrannen? Ist er gezwungen dazu, oder handelt er mit freyem Willen? Darf er nicht, aus Furcht vor dem Verluste seiner Eltern, oder aus Liebe zu der Gattin und den Kindern, oder um einer großen Belohnung willen, das Verbrechen begehen? —

CXXX.

Jesus lebte unter einem Volke, dessen größter Wunsch darauf zielte, von der Oberherrschaft der Römer befreyt zu werden, und das einem Anführer hierzu begierig entgegen sah. Diesen glaubte es denn in der Person Jesus zu finden, um so mehr, da er bey der Nation anfangs in großem Ansehen stand. Allein er that auf diesen Ruhm und alle eigennützige Aussichten, die ihm hierdurch geöffnet wurden, Verzicht, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil er nur zur Wahrheit, Tugend und Religion die Menschen führen wollte. Auf eine solche Art machte er sich seine ganze Nation zum Feinde; mußte Schmähungen, Mißhandlungen und allerley Elend erfahren; er mußte die ganze Ruhe seines Lebens und alles Erdenglück aufopfern. Dieß alles sah Jesus, und sagte es voraus: allein er gab darum seinen Vorsatz, die Welt durch Religion und Tugend zu beglücken, keinesweges auf. Wiewohl er wohl Freude hätte haben können, erduldete er dennoch, um seines großen Zweckes willen, das Creuz, und achtete der Schande nicht. — Wie nennt ihr diese Gesinnung und Handlungsweise? —

Je größer die Hindernisse waren, desto erhabener sein Muth. Rastlos war er für seinen edlen Zweck beschäftiget; alle seine Vorzüge gebrauchte er dazu. An eignes Wohl konnte er gar nicht denken. Ja, er sahe den qualvollsten Tod voraus, wenn er sein großes Werk ausführen wollte; und

auch das machte ihn nicht im mindesten wankend. Bey alle dem bewies er im Umgange den menschenfreundlichsten Character; gegen Freunde und Feinde war er liebreich; gegen Irrende schonend, und gegen Beleidiger sanftmüthig und versöhnlich. Ueberall hatte er sich selbst in seiner Gewalt, und stets lebte er nach dem Grundsatze, recht zu thun, und Gutes zu verbreiten. Zwar wurde er versucht allenthalben; doch ohne Sünde. Kann man wohl vernünftiger Weise wollen, daß alle Menschen so gesinnt seyn und handeln sollen, wie Jesus gesinnt war und handelte? —

Endlich erfuhr er im vollesten Maaße die Folgen mächtiger Feindschaften, so wie es das Schicksal großer Wahrheitslehrer zu seyn pflegt. Verkannt vom ganzen Volke, ja sogar von seinen wenigen Anhängern, wurde er als ein Volksverführer und Gotteslästerer in beschimpfende Fesseln gelegt, und dem Hohne des Pöbels, und, was noch ärger ist, der Ungerechtigkeit partheyischer Richter Preis gegeben. Da stand er, der Unschuldige, von aller Welt verlassen, und den bittersten Tod vor Augen. Ein einziges Wörtchen der Schmeicheley und Unwahrheit hätte ihn jetzt noch befreyen können. Aber das wäre ja unrecht gewesen; und er wollte lieber den Segen, welchen er der Welt zugedacht hatte, vollenden, mußte er auch gleich seinen wohlthätigen Plan bis zu den Todesmartern ausführen. Er wollte lieber in den Augen des undankbaren Volks gleich einem Verbrecher sterben, als durch eine Sünde sein Leben erhalten. Ueber-

häuft von Mißhandlungen blieb er sich immer gleich, und mit einer Gelassenheit ohne Beyspiel starb er am Creuze des schmählichsten, martervollsten Todes. So opferte er im Leben und im Tode sich ganz für die erhabne Bestimmung auf, zu der er sich berufen fühlte, nämlich die Menschen zur Wahrheit, Tugend und Religion zu führen. — Wie wahr ist es also, was ein alter römischer Dichter sagt: „Den gerechten und standhaften Mann reißt weder die Wuth boshafter Mitbürger, noch der Anblick des in ihn dringenden Wütherichs von seinem unbeweglichen Muthe los!“

CXXXI.

Ein Fürst verlangte von einem seiner Unterthanen, welcher ein Wohnhaus und Gärtchen neben dem neuangelegten fürstlichen Garten besaß, daß er ihm dieses verkaufen sollte. Die schöne Anlage des Gartens erforderte diesen Platz. Dem Landmanne war aber dieses Eigenthum über alles lieb, weil es seine Vorfahren seit langen Zeiten besessen hatten, und er selbst von Kindheit auf da wohnte. Er hätte es um keinen Preis hingegeben; und weigerte sich daher hartnäckig, es jetzt zu verkaufen. Der Fürst bat ihn freundschaftlich, bot ihm überaus viel dafür, drohte ihm endlich, wenn er es ihm nicht verkaufte: aber alles umsonst. — Was war von diesem Verhalten des Fürsten zu billigen, was nicht? —

Um seinen Zweck zu erreichen, wählte der Fürst nun folgenden Weg: durch einen Proceß, unter

einem Scheine des Rechts, wollte er den Eigenthümer um das Seinige bringen; und zu dem Ende erfand er ein falsches Document. — War das recht? —

Der Minister des Fürsten soll nun zu Gunsten seines Herrn nach dem falschen Documente entscheiden; allein dieser Richter ist ein redlicher Mann, und sieht die Ungerechtigkeit und den Betrug. Was soll er thun? — Er bemüht sich lange, durch Güte den Eigenthümer des Guts zum Verkauf zu bewegen; aber vergebens. Nun stellt er dem Fürsten gerade heraus sein unrechtmäßiges Ansinnen vor, und dennoch besteht der Fürst darauf. „Nun so kann ich aber nicht anders als zu Gunsten des Eigenthümers entscheiden, wenn ich Richter seyn soll:“ so antwortete der rechtschaffne Mann frey heraus. Der Fürst sucht ihn durch Geschenke zu bewegen; aber auch vergebens. Endlich droht er ihm, ihn abzusetzen, wenn er nicht nach seinem Verlangen das Urtheil spricht. Wozu soll sich nun der Richter entschließen, da er sein und der Seinigen unvermeidliches Unglück vor Augen sieht? — Die Dankbarkeit, welche er seinem Herrn wegen vieljähriger Wohlthaten schuldig ist; der Unwille über den Eigensinn des Eigenthümers; die traurigen Aussichten für seine Kinder, die sonst die besten Hoffnungen hatten; das Wehklagen seines Weibes; die Bitten seiner Freunde; die ansehnlichen Belohnungen, welche er bey einem ungerechten Spruche zu gewarten hatte; seine Dürftigkeit und Schande vor der Welt, wenn er abgesetzt

würde — kurz, alles vereinigt sich, ihn seiner Pflicht untreu zu machen. Nur die einzige Vorstellung: ich handle unrecht, und verletze mein Gewissen, lag auf der andern Wagschale seiner Entschließungen. Und was geschieht? Durch nichts wird seine Rechtschaffenheit überwogen. Er entscheidet nach seinem Gewissen; er wird arm, wird verachtet, und muß einen Unglücksschlag nach dem andern erfahren. Seine Gattin stirbt vor Kummer, seine Feinde bringen ihn durch falsche Anklage ins Gefängniß, hier wird er schmerzhaft krank, er liegt ohne Hülfe, und nach einem langwierigen Krankenlager endigt er im äußersten Elende, das nur einen Menschen treffen kann, sein Leben. Bey allem Jammer, der ihn traf, war er dennoch über das Betragen, wodurch er sich ihn zugezogen hatte, nicht unzufrieden, und wenn ihm noch einmal wäre die Wahl gegeben worden, so würde er schlechterdings nicht anders gehandelt haben. Sein Grundsatz war, als ein rechtschaffner Mann zu leben und zu sterben.

CXXXII.

Thomas Morus.

Die Betrachtung ausgezeichnet tugendhafter Menschen, deren Leben gleichsam eine lebendige Sittenlehre ist, gewährt nicht nur das erhabenste Schauspiel, das ein vernünftiger Geist genießen kann, sondern sie hat auch auf unsre sittliche Veredlung ungemein großen Einfluß. Wir sehen hier die Tugend selbst handeln; wir sehen sie muthig

gegen Leidenschaften und Laster kämpfen; wir sehen sie ausdauern im Kampfe und in jeder Gefahr; und triumphirend über die Macht der Menschen und die Macht der Natur erscheint sie uns erst in der ehrwürdigen, göttlichen Gestalt, die ihr ursprünglich angehört. Die im Leben dargestellte Tugend überzeugt uns unwidersprechlich von ihrer Wirklichkeit, und sie giebt uns zugleich das Muster für uns selbst, wodurch wir zwar gedemüthigt werden, wenn wir erkennen, wie wenig wir ihm ähnlich sind, das uns aber doch wieder aufrichtet, indem wir sehen, daß es Menschen waren, die so edel handelten; daß sie durch ihre eigne Kraft eine so hohe Stufe sittlicher Bildung erreichten, und daß folglich jeder Mensch, im festen Vertrauen auf seine Kräfte, ihnen nachstreben könne.

Es hat eine Menge Märtyrer gegeben, die, aus schwärmerischer Anhänglichkeit an religiöse Meynungen, unter lautem Jubel den Scheiterhaufen bestiegen; aber Männer, die mit kalter, ruhiger Ueberlegung und aus uneigennütziger Achtung für die Pflicht sich selbst zum Opfer der Tugend machten, und den Tod mit freudiger Ergebung erduldeten, gab es nur wenige. Unter diese wenigen gehört der Engländer Thomas Morus. Ehe wir diesen heldenmüthigen Vertheidiger der Unschuld und des Rechts am Ende seiner Laufbahn sehen, wollen wir einige Züge aus seinem vorigen Leben entwerfen.

Thomas Morus wurde in London von gemeinen Eltern gebohren, und hatte sich aus Liebe

zu seiner Familie, ganz wider seine Neigung, der Rechtsgelehrsamkeit gewidmet. Da er als Sachwalter vollkommen uneigennützig war, und die Partheyen immer auf einem gütlichen Wege zu vereinigen suchte; so erwarb er sich bald einen großen Ruhm, und es war Niemand, der von Klägern und Beklagten so oft zu Rathe gezogen wurde, als er. Als Richter in peinlichen Sachen bewies er nicht bloß die strengste Gerechtigkeit, sondern endigte auch alle Processe in größter Geschwindigkeit, und wollte die durchs Gesetz erlaubten Sporteln nicht annehmen. Dieß erwarb ihm allgemeine Achtung und Liebe.

König Heinrich VIII. wünschte ein so seltnes Verdienst zu belohnen, und übertrug dem Manne mehrere Gesandschaften. Die Treue und Geschicklichkeit, welche er in diesen Geschäften zeigte, erregten bey dem Könige das Verlangen, ihn an seinem Hofe zu sehen: aber Morus weigerte sich, seine stille Wirksamkeit und sein häusliches Glück mit dem glänzenden Elende des Hoflebens zu vertauschen. Nur die Betrachtung, daß er auf einem höhern Posten mehr wirken könnte, vermochte ihn zur Annahme einer Hofstelle. Der König ernannte ihn zu seinem Rathe, machte ihn zum Ritter, dann zum Unterschatzmeister, endlich zum Großcanzler von England. Alle diese Ehrenstellen erlangte er, ohne sie zu suchen.

Mit seiner Rechtschaffenheit vereinigte er zugleich eine solche Feinheit und Gefälligkeit des Betragens, daß er in England für den artigsten, gesittetsten und feinsten Mann seiner Zeit gehalten

wurde. Selbst Beleidigungen ahndete er nicht mit Ungestüm, und wußte seinen Verweisen so eine Wendung zu geben, daß, so tief sie auch bey nachdenkenden und gesitteten Menschen gehen mochten, sie doch weit weniger zu verwunden schienen. Einst hatte ein vornehmer Engländer einen Proceß, der beym Großkanzler anhängig war. Dem Manne war an des Großkanzlers Gunst viel gelegen, und um sich ihm geneigt zu machen, schickte er ihm zwey sehr schöne silberne Flaschen. Ein Andrer, der die Beleidigung seiner Würde durch diese Art von Bestechung so gut, als Thomas Morus, gefühlt hätte, würde vielleicht seinen Zorn in einem Donnerwetter haben ausbrechen lassen. Dieser aber nahm die Flaschen mit der größten Höflichkeit auf, ließ sie mit dem besten Weine aus seinem Keller anfüllen, und schickte sie mit dem höflichen Komplimente zurück: „Es habe ihm ein großes Vergnügen gemacht, daß er ihm Gelegenheit gegeben, ihm seine Achtung zu beweisen; jede Art von Weinen, die er nur in seinem Keller habe, sey zu seinen Diensten."

Als Morus Großkanzler wurde, entstand eine allgemeine Freude im Königreiche, daß der würdigste Mann zur höchsten Würde erhoben war. Aber diese Freude währte nur kurze Zeit: denn Morus behauptete seinen Posten mit einem solchen Edelmuthe, und mit so wenig Verläugnung seiner höhern Würde, als Mensch, daß er sein Amt freywillig niederlegte, als die Ungerechtigkeiten, denen er beystimmen sollte, ihm nicht erlaubten, Großkanzler zu bleiben. Die Veranlassung dazu war folgende.

Morus hatte dem Könige gedient, so lange dieser Fürst seine Regentenpflichten zu erfüllen suchte, und keine widerrechtlichen Schritte zur Verletzung der Freyheiten und der Wohlfahrt seines Volks that. Allein der sonst so einsichtsvolle und gutdenkende Heinrich artete bald — wie das nur zu oft geschehen ist — in einen wollüstigen, grausamen und tyrannischen Fürsten aus. Er verstrickte sich in Buhlschaften, und verstieß seine vortreffliche Gemahlin, um die berüchtigte Anna Boleyn (oder Bulen) zu heyrathen. Da der Pabst diese Ehescheidung nicht erlauben wollte, so hob der König die kirchliche Gewalt des Pabstes in seinem Reiche auf, und machte sich selbst zum Oberhaupte oder zum Pabste der englischen Kirche. Er verfolgte alle, die seine Ehescheidung und seine Trennung vom Pabste mißbilligten, und ließ ohne Unterschied Protestanten und eifrige Anhänger der römischen Kirche hinrichten.

Der Großkanzler widersetzte sich diesen gewaltsamen Schritten mit seinem ganzen Ansehen; da er aber bey Heinrich nichts ausrichtete, und doch auch der Ungerechtigkeit nicht die Hände bieten wollte; so legte er die Kanzlerwürde nieder, mit feyerlicher Protestation gegen alles, was der König unternommen hatte. Noch mehr! um seine grausamen Handlungen zu rechtfertigen, verlangte der König, daß das Parlament eine Acte unterzeichnen sollte, in welcher die Trennung von seiner Gemahlin und vom Pabste als rechtmäßig anerkannt wurde. Morus trat auf, und „ich werde nie eine

Person schuldig finden," sprach er, „von deren Unschuld ich überzeugt bin; eben so wenig werde ich einwilligen, daß die Tyranney des Königs durch einen Parlamentsbeschluß geheiligt werde." Er unterzeichnete nicht. Ueber diese Weigerung ausnehmend entrüstet, befahl Heinrich sogleich, den Thomas Morus ins Gefängniß zu setzen, und ihm den Proceß zu machen. Seine zahlreichen Freunde bestürmten ihn mit Bitten, sich dem Willen des Königs zu fügen, da seine Weigerung doch zu nichts helfen würde; seine Gemahlin und seine Kinder flehten ihn auf den Knieen um Erhaltung seines Lebens, und um ihr eignes Glück. Aber Morus blieb unerschütterlich standhaft. Er verwies seiner Gattin die Thorheit, ihm etwas rathen zu wollen, das gegen sein Gewissen sey. „Das Unrecht billigen," sagte er, „ist eben so viel, als selbst unrecht thun." —

Noch war ihm der rührendste Auftritt vorbehalten. Seine liebenswürdige Tochter, die Frau von Röper, trat ins Gefängniß. Stumm und schluchzend fiel sie ihrem Vater in die Arme, und benetzte mit ihren Thränen sein ehrwürdiges Haupt. Das Uebermaaß des Schmerzes versetzte beyde in einen äußerst beklommenen Zustand, und sie konnten lange keine Worte für ihre Empfindungen finden. Morus ermannte sich, und die ersten Worte, die er sprach, waren Worte des Trostes für seine geliebte Tochter. „Mein Schicksal ist unwiederruflich entschieden," sagte er, „und ich unterwerfe mich der göttlichen Fügung ohne zu

murren; diese schwere Probe meines Gehorsams will ich geduldig und muthig bestehen."

Endlich wurde ihm sein Urtheil angekündigt. Er hätte, so hieß es, verdient, den Tod eines Verräthers zu sterben (d. i. gehangen zu werden): aber aus Gnade gegen ihn habe der König diese Strafe in bloße Enthauptung verwandelt. Ohne die mindeste Furcht zu zeigen, antwortete Morus: „ich bitte Gott, daß er alle meine Freunde vor einer solchen Gnade bewahren möge."

Morus gieng seinem Tode mit dem männlichen Muthe entgegen, den das Bewußtseyn der Unschuld einflößt. Da er in allen Lagen seines Lebens munter und scherzhaft gewesen war, so verläugnete er diese Eigenschaft seines Characters auch in den letzten Augenblicken nicht. Als er auf das Blutgerüst stieg, sagte er zu dem, der ihm die Hand reichte: „ich bitte dich, mir im Hinaufsteigen gut zu helfen; wenn es aufs Herabsteigen ankommen wird, will ich Niemanden beschwerlich seyn."

So starb Thomas Morus im Jahr 1535. Sein fröhlicher Muth in dem wichtigsten Augenblicke seines Lebens würde ein unverwerflicher Zeuge seines schuldlosen und großen Herzens seyn, wenn nicht sein ganzes Leben dafür spräche; er bestätigt den Ausspruch des berühmten Erasmus, seines vertrauten Freundes: Morus Seele war weißer denn Schnee.

Folgendes Gedicht aus Herders Terpsichore beschließe diese, an Stoffe zu moralischen Fragen so reiche, Geschichte.

Thomas Morus.

Schau! das ist Morus! Ueber Britannien
Sah nie die Sonne einen gerechtern Mann! —
Als Heinrich gegen Anna Bulen
Lüstern in schändlicher Liebe brannte,

War Er's, der frey die Hochzeit verdammete,
War Er's, der kühn der Drohung Gerechtigkeit
Entgegenstellte, unbezwinglich,
Muthiger als des Tyrannen Grimm war.

Kein Kerker, seine flehende Gattin nicht,
Erweicht' ihn; nicht sein zitternder Schwiegersohn,
Nicht, da dem Vater die geliebte
Bittende Tochter in Thränen da stand.

Mit Lächeln trieb er seine rathgebende
Gemahlin (die ihm, was sich nicht ziemte, rieth;)
Mit heiterm und ruhigem Lächeln
Trieb er sie streng, eine Thörin, von sich.

Und als er bald zu seinem Triumphplatz ging —
Ihm folgte weinend jeder Britannier;
Er thränenlos und fest wie Marmor
Nahte dem Platze mit heiterm Antlitz.

Und dennoch wußt' er, was ihm an Lohnes Statt
Sein königlicher Henker bereitete;
Er nahm das Beil, wie Sulla *) seine
Lorbeer-umwundene Fasces **) aufnahm.

Hilf mir hinauf (so sprach er); das Blutgerüst
Heruntersteigend will ich dich nicht bemühn!
Und lohnt' den Henker; und mit Scherze
Bot er den Hals dem erhobnen Beil dar.

*) Sulla war ein römischer Feldherr, der sich durch seine Siege zur Oberherrschaft im Staate empor schwang.

**) Die Fasces der Römer bestanden aus einem Bündel Stäbe, in deren Mitte sich ein Beil befand; sie waren das Sinnbild der höchsten Gewalt und Gerichtsbarkeit.

II.

Grundlinien

zu

einer vollständigen Theorie der Collisionsfälle.

Grundlinien zu einer vollständigen Theorie der Collisionsfälle.

§. 1.

Einleitung.

Da weder von ältern noch neuern Moralisten die Collisionsfälle, dieses wichtige Stück der Sittenlehre, vollständig sind erörtert worden; so kann diese Abhandlung als ein ganz neuer, und hoffentlich als ein solcher Versuch gelten, der auf eine ernsthafte und genaue Prüfung mit Recht Anspruch macht. Wie schwankend und ungewiß in schwierigen Fällen das sittliche Urtheil bis auf unsre Zeiten, sowohl bey Philosophen von Profession als auch Nichtphilosophen geblieben ist, lehrt die Erfahrung, lehren mehrere Schriften, lehrt insonderheit die noch ziemlich im Umlaufe sich befindende schädliche Meynung, daß der Mensch selbst in moralischen Dingen nicht richtig urtheilen könne, lehrt endlich die furchtsame und ängstliche Handlungsweise, die dem Character so vieler Menschen eigen ist. — Sollten wir nicht, statt so mancher unnützen Spe-

culationen, viel lieber unsre ganze Aufmerksamkeit darauf richten, das moralische Urtheil durchaus zu berichtigen, und es auf bestimmte Regeln und Grundsätze zurück zu führen? Es ist in der That ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde, fürwahr ein großes Verdienst, zur Befestigung des sittlichen Urtheils und Charakters der Menschen nach Kräften beyzutragen! Was Plato in seinem Buche von der Republik, und Aristoteles in seiner Ethik zu diesem Behufe geleistet haben, ist wenig. Diese Männer haben fast nichts weiter gethan, als Beyspiele aus der Geschichte und Mythologie gesammelt, wodurch zwar manche ihrer philosophischen Sätze Erläuterung und Bestätigung erhalten, denen jedoch kein allgemeines Princip der Beurtheilung zum Grunde gelegt ist. Theophrast und seine Nachfolger, die Peripatetiker, suchten, nach Garve's Bemerkung, wohl durch Mannigfaltigkeit der Beyspiele ihren Vortrag anmuthig, und das Abstracte sinnlich zu machen: allein für die regelmäßige Entscheidung der Collisionsfälle waren sie noch weniger besorgt, als Plato und Aristoteles. Panätius, der, nach Cicero's Bericht, drey Bücher von den Pflichten hinterlassen, hatte versprochen, die Lehre von den Collisionen in der Folge abzuhandeln, und hielt nicht Wort. Cicero, der die meisten seiner Beyspiele, die man im dritten Buche von den Pflichten findet, von den vorhin genannten Griechen entlehnte, giebt sich viel Mühe, eine Regel zur Entscheidung der Collisionen festzusetzen: sie beruht

aber

aber auf einer Verwechselung des Utile mit dem Honestum; und weil es mehrere Arten der Collisionen giebt, so reichen wir auch mit einer einzigen Regel nicht aus. Crusius hat, unter den neuern philosophischen Moralisten, die Lehre von den Collisionen am umständlichsten abgehandelt, und beweiset sich auch hierin als einen consequenten Denker. Da aber sein ganzes Moralsystem auf unzulänglichen Gründen beruht; so konnte auch seine Theorie der Collisionen nicht durchgängig Beyfall finden. Garve, dieser Philosoph im vorzüglichern Verstande, zeigt schön und einleuchtend das Unzureichende und Fehlerhafte in Cicero's Regel, und giebt in den philosophischen Abhandlungen zu dessen dritten Buche von den Pflichten drey Regeln, deren erste, wie man in der Folge meines Versuchs ersehen wird, allein richtig, die zweyte und dritte aber gegen gegründete Einwürfe nicht gesichert ist. Was die neuesten philosophischen Moralisten und das, was sie in der Lehre von den Collisionen geleistet haben, anlangt, so kann ich nur von Kant, Hofbauer und Fichte, als deren Schriften ich genauer kenne, Bericht erstatten. Kant hat hin und wieder in seinen Schriften, besonders in der Metaphysik der Sitten, Bemerkungen beygebracht, die einen fruchtbaren Keim zu einer vollständigen Theorie der Collisionen enthalten, der aber bisher noch nicht vollständig entwickelt worden ist. Hofbauer *) hat Ideen

*) S. Joh. C. Hofbauer, Prof. z. Halle, Anfangsgründe der Moralphilosophie. Halle 1798.

über die Collisionen geschrieben, und auf die Entscheidung derselben in seiner Moralphilosophie an mehrern Orten Rücksicht genommen: da er aber den Begriff der Vollkommenheit zum Leitungsbegriffe in dieser Lehre gewählt hat, so konnte es ihm nicht gelingen, eine durchaus bestimmte und vollständige Theorie aufzustellen. In Fichte's Entscheidung mehrerer Collisionsfälle, die er in seinem System der Sittenlehre vorträgt, herrscht ein reiner, starker und hoher Geist der Sittlichkeit; allein eine vollständige Theorie der Collisionen, die wahrscheinlich nicht in seinem Plane lag, sucht man in seinem Werke vergebens.

§. 2.

Collision.

Collision ist das Zusammenstoßen zweyer Gegenstände, oder das Gegeneinanderwirken zweyer Kräfte, Gesetze u. s. w. Wenn nun ein Mensch durch solche Kräfte, die einander entgegenwirken, ins Gedränge, in Verlegenheit, in Noth gebracht wird; so sagt man: er sey in Collision.

§. 3.

Collisionsfall.

Ein Collisionsfall (Nothfall, casus necessitatis) ist ein Fall der Verlegenheit (des Ge-

S. 213 f. 241 f. u. a. m. Orten. Vergleiche damit Desselben Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände der Moralphilosophie 1ster Th. Dortmund 1799. S. 122.

dränges, der Noth), in welche der Mensch versetzt wird, durch den Widerstreit zweyer, in demselben Falle auf die Bestimmung des Entschlusses zu einer Handlung Einfluß habender, Gesetze.

§. 4.

Es giebt drey Classen von Collisionsfällen.

Da der Mensch als sinnlich-vernünftiges und freyes Wesen unter einer doppelten Gesetzgebung, nämlich der physischen und moralischen, steht; so können

1) die Forderungen des Naturgesetzes gegen sich selbst streiten. Dann arbeiten die sinnlichen Neigungen, Triebe und Begierden einander entgegen, und bringen den Menschen ins Gedränge. Hieraus ergiebt sich die erste Classe der Collisionsfälle.

2) Die Forderungen des Naturgesetzes können mit den Forderungen des Sittengesetzes in Widerstreit gerathen, und den Menschen in Collision bringen. In diesem Falle empören sich die sinnlichen Triebe, Neigungen und Begierden gegen die Gründe des Rechts und der Pflicht. Zweyte Classe der Collisionsfälle!

3) Die Forderungen des moralischen Gesetzes können gegen einander selbst in Widerstreit gerathen, und der Mensch geräth in Absicht auf die Behauptung seiner Rechte und die Ausübung seiner Pflichten ins Gedränge. Dritte Classe der Collisionsfälle!

Anmerkung 1. Hiermit sind, meines Erachtens, die ersten Grundlinien zu einer vollständigen Theorie der Collisionsfälle gezogen. Denn alle Fälle der Verlegenheit und Noth, in die der Mensch jemals kommen mag, lassen sich in eine von diesen drey Classen bringen.

Anmerk. 2. Wenn Kant behauptet, daß es keinen casus necessitatis, außer in dem Falle gebe, wo Pflichten, nämlich unbedingte und bedingte Pflicht, gegen einander streiten; so läßt sich dieses mit den Behauptungen des 4. §. leicht vereinigen. Kant nämlich nimmt das Wort Nothfall im engern Sinne; ich dagegen, laut §. 3., im weitern.

§. 5.

Grundsätze für die allgemeine Entscheidung der Collisionsfälle.

Ehe wir für jede Classe der Collisionen die nöthigen Regeln entwerfen, müssen wir zuvörderst einen Grundsatz aufstellen, aus dem sich jene Regeln herleiten und begründen lassen. Dieser Grundsatz ist:

In jedem Collisionsfalle thue das, wozu du die stärksten und wichtigsten Gründe hast.

Daß dieser Grundsatz etwas fordert, was mit der Würde vernünftiger Wesen aufs vollkommenste übereinstimmt, ist einleuchtend. Nichts geziemt den Menschen weniger, als etwas zu thun, ohne allen vernünftigen Grund, oder in streitigen Fällen das zu vollbringen, wozu man am wenigsten

Grund hatte. Ob aber auch dieser Grundsatz unserm Zwecke angemessen, und durchaus brauchbar ist? — Dieses wird die Folge lehren.

Anmerk. 1.

Wenn gleich die Entscheidung irgend eines Falles bloß Sache der Klugheitslehre oder der theoretischen Vernunft wäre, so dürfte sie dennoch nicht der bloßen Willkühr eines Jeden überlassen bleiben; sondern sie muß nach gewissen Gründen geschehen. Denn die Vernunft, sey es die theoretische oder praktische, soll durchaus herrschen, und nichts ohne Grund gethan werden.

Anmerk. 2.

Es kommen allerdings in unsrer Theorie einige Regeln vor, die nicht in die Moral gehören. Dieß hindert uns aber nicht, sie dennoch anzuführen: denn ob sie gleich nicht zunächst in die Sittenlehre gehören, so können sie doch in einer vollständigen Theorie der Collisionsfälle nicht mit Stillschweigen übergangen werden.

§. 6.

Regeln für die erste Classe der Collisionsfälle, welche die physischen Nothfälle enthält.

Es ist nichts leichter, als Regeln für diese Classe von Collisionsfällen aufzustellen. Die Forderungen des Naturgesetzes nämlich kommen mit sich selbst in Collision, wenn wir uns in der Nothwendigkeit befinden, entweder zwischen unserm eignen größern oder kleinern, gegenwärtigen oder

zukünftigen, mannigfaltigern oder einfachern, gewissern oder ungewissern, stärkern oder schwächern Nutzen und Vergnügen zu wählen, oder zwischen der Beförderung unsers und der Beförderung eines fremden Nutzens und Vergnügens. In Beziehung auf diese Fälle gelten nun folgende Regeln:

1) Ziehe in Rücksicht auf Vergnügen und Nutzen (sofern darin nichts Unerlaubtes ist) das Mannigfaltigere, Stärkere, Dauerhaftere und Gewissere dem Einfachern, Schwächern, Kürzern und Ungewissern vor. Denn so handelst du dem Grundsatze (§. 5.), in jedem Collisionsfalle das zu thun, wozu du die stärksten und wichtigsten Gründe hast, gemäß.

2) In Collisionen des Schadens und Schmerzes gilt dieselbe Regel umgekehrt: ziehe in Hinsicht auf Schaden und Schmerz das Einfachere, Schwächere, Kürzere und Ungewissere, dem Zusammengesetztern, Stärkern, Dauerhaftern und Gewissern vor.

3) Ist der gegenwärtige Vortheil gering, aber doch gewiß; der künftige dagegen groß und zweifelhaft: so ziehe, wenn beyde mit einander nicht bestehen können, den gegenwärtigen kleinern vor. Denn gesetzt, du wolltest ihn aus der Hand lassen, so würdest du es auf die Gefahr thun, den künftigen auch nicht zu erlangen, und thöricht handeln. Du hast also einen wichti-

gen Grund, den gegenwärtigen kleinern Vortheil vorzuziehen.

4) Geräth unser Nutzen und Vergnügen mit dem einer andern Person in Widerstreit, so gilt im Allgemeinen die Regel des Chrysipp, die Cicero anführt: Wir dürfen nicht unsre Vortheile und Annehmlichkeiten aufopfern, um Andere zu bereichern und zu vergnügen: wir dürfen aber auch nicht unsre Vortheile und Annehmlichkeiten mit Andrer Schaden und Verdruß suchen *). Auch diese Regel läßt sich leicht aus dem, im §. 5., angegebenen Grundsatze herleiten.

Wahr und treffend ist die Bemerkung, die Garve in seinen philosophischen Anmerkungen und Abhandlungen S. 61. hinzufügt: Die Vereinigung dieser doppelten Regel ist nicht immer leicht: noch schwerer ist die Vereinigung der Gesinnungen, die zu Beobachtung derselben führen. Nichts von dem Seinigen aufopfern wollen, und nie etwas Fremdes begehren, ist höchst selten beysammen. Wenn man das Eigenthum sehr schätzt,

*) Nec tamen nostrae nobis vtilitates omittendae sunt, aliisque tradendae, cum his ipsi egeamus; sed suae cuique vtilitati, quod sine alterius iniuria fiat, serviendum est. Scite Chrysippus, vt multa, qui stadium, inquit, currit, eniti et contendere debet, quam maxime possit, vt vincat: supplantare eum, qui cum certet, aut manu depellere nullo modo debet. *Sic in vita sibi quemque petere, quod pertineat ad vsum*, non iniquum est; alteri surripere, ius non est. Cic. off. III. 10.

welches man hat, so ist die Begierde nach dem, was andre haben, unausbleiblich. Nur die Gesetze, (oder eine feste moralische Gesinnung), oder die Religion, können alsdann vor Unrechtthun schützen.

§. 7.

Regeln für die zweyte Classe der Collisionsfälle.

Was zweytens die Fälle der physisch-moralischen Nothgedrungenheit anlangt, so ist jeder Mensch, welcher sich durch physische Noth zur Uebertretung einer Pflicht bewegen läßt, ein moralischer Taugenichts, der das Gesetz nicht achtet. Denn obgleich in einem sinnlich-vernünftigen Wesen durch die Forderungen des Naturgesetzes die Stimme des Gewissens überschrien werden kann, so darf und soll es doch nicht geschehen: der Mensch kann und soll sich vielmehr über das Naturgesetz erheben, und, bey aller physischen Noth, dennoch nicht sündigen. Vor dem Richterstuhle des Gewissens kann kein Diebstahl, Betrug u. s. w. mit der Entschuldigung, daß man sich nicht anders zu helfen gewußt habe, gerechtfertiget werden. Der gerade Weg der Vernunft führt nie auf solche Abwege, und nur Vernünfteley ist es, die die schlechte That durch den guten Zweck zu bemänteln sucht. Der Wille des Menschen ist absolut frey, und kann ohne seine Einstimmung, durch physische Noth, so groß sie auch immer seyn mag, nimmermehr zu einem bösen Entschlusse gebracht werden.

§. 8.

Fünfte Regel.

Wenn daher eine Forderung des Naturgesetzes (Vergnügen oder Nutzen) mit einem moralischen Gebote (Pflicht) in Widerstreit kommt; so soll jederzeit das letztere siegen.

Insofern wir dem Naturgesetze unterworfen sind, begehren wir das Angenehme und Nützliche, und verabscheuen das, was unangenehm und schädlich ist: aber als vernünftige und freye Wesen sollen wir bloß, was recht und gut ist, wollen; und zwar um sein selbst willen, ohne alle Rücksicht auf Nutzen und Vergnügen. Auch ist die Gesinnung, in keinem einzigen Falle von der Pflicht abweichen zu wollen, unendlich mehr werth, als alle Lust, aller Genuß und Vortheil. Jene Gesinnung hat Werth an sich, innern unvergleichlichen Werth: allein Nutzen und Vergnügen hat bloß äußern Werth, ist nur in Beziehung auf sinnliche Wesen von Bedeutung. Bist du also in dem Falle, daß du entweder Schmerz und Verlust ertragen, oder eine Pflicht übertreten müßtest; so sollst du viel lieber alles leiden, als die Pflicht verletzen. Befiehlt dir z. B. ein Tyrann, einen Unschuldigen zu ermorden, mit Beyfügung der Drohung, dir, wofern du seinen Befehl nicht ausrichtest, alle deine Güter zu nehmen, und beyde Augen ausstechen zu lassen; wo du aber seinem Willen gehorchst, so verspricht er dir große Reichthümer

und Ehrenstellen: was sollst du nun thun? Wozu hast du die stärksten und wichtigsten Gründe?

Anmerkung.

Garve drückt diese Regel also aus: „Wenn sich das Recht oder Unrecht der Handlung aus allgemeinen Gründen mit Gewißheit ausmachen läßt (was ist aber leichter, als dieses?): so muß dieß allein entscheiden, und das Nützliche kommt in keine Betrachtung.“ Dieses ist die Regel, von der ich in der Einleitung (§. 1.) behauptete, es lasse sich nichts gegen sie einwenden.

§. 9.

Sechste Regel.

In der Regel des vorigen Paragraphen wurde angenommen, daß der Vortheil auf der einen Seite eben so ausgemacht, als auf der andern die Pflichtwidrigkeit der Handlung gewiß sey: wie nun, wenn zwar der Nutzen der Handlung gewiß, die Rechtmäßigkeit derselben zweifelhaft ist? — Hier gilt folgende Regel: Wenn die Rechtmäßigkeit ungewiß, und der Nutzen gewiß ist: so darfst du entweder gar nicht handeln, bevor du von der Rechtmäßigkeit deines Vorhabens überzeugt bist; oder, wo die That keinen Aufschub leidet, mußt du unter mehrern diejenige wählen, deren Rechtmäßigkeit unzweifelhaft ist. Denn wer noch zweifelt, ob eine Handlung recht oder unrecht sey,

und vollzieht sie dennoch, der handelt auf die Gefahr zu sündigen. Eine solche Handlungsweise kann nicht mit der schuldigen Heilighaltung des Gesetzes bestehen, und ist selbst Sünde. Daher ist die Regel: Quod dubitas, ne feceris! Ein gewissenhafter Soldat z. B. zweifelt, ob es recht sey, seinen Theil von der Beute, die aus einer vom General ungerechter Weise befohlnen Plünderung herrührt, anzunehmen; auf der einen Seite lockt ihn der Vortheil, auf der andern steht ihm der Zweifel an dessen Rechtmäßigkeit entgegen: was soll er nun, nach der Regel, thun? —

Anmerkung.

Ich wundre mich keinesweges, wie Garve zu Entscheidung der Collision zwischen dem ausgemachten Nutzen, und dem zweifelhaften Rechte, folgende Regel geben konnte: „Wenn das Recht ungewiß, und der Nutzen allgemein und gewiß ist: so kann der Nutzen entscheiden.“ Er baut diese Regel auf eine Voraussetzung, die eine Unmöglichkeit enthält, und die, wenn sie auch ausführbar wäre, dennoch die Rechtmäßigkeit einer Handlung nie begründen könnte. „Wüßten wir von einer Handlung,“ sagt er, „daß sie dem Universum nützlich wäre“ (dieß kann aber nur der Allwissende wissen! —): „so könnten wir ohne andere Gründe (?) überzeugt seyn, daß sie innerlich gut und ihr Principium Tugend sey.“ Aus diesem ungegründeten Satze wird nun gefolgert: „Bey jeder (Handlung) wächst also die Wahrscheinlichkeit der Rechtmäßigkeit, mit dem Umfange ihres

Nutzens." Wenn ich nicht irre, so wird hier die Rechtmäßigkeit mit der Nützlichkeit freyer Handlungen verwechselt: denn es werden offenbar Grade der Rechtmäßigkeit angenommen, so wie es Grade des Nutzens giebt. Hierdurch wird aber der wesentliche Unterschied zwischen Recht und Vortheil gänzlich aufgehoben, es entsteht Verwirrung der Begriffe, und die Moral wird in eine bloße Klugheitslehre verwandelt. Man darf nie aus der Acht lassen, daß der Nutzen einer Handlung lediglich aus ihrem Verhältnisse zum Naturgesetze: die Rechtmäßigkeit derselben aber einzig und allein aus ihrem Verhältnisse zum Sittengesetze erkannt wird. Gesetzt nun, eine Handlung wäre dem Universum nützlich; so hätte man doch immer noch Grund zu fragen: ist sie auch rechtmäßig und erlaubt? Woraus erhellet, daß aus der Nützlichkeit der Handlung (d. i. aus ihrem äußerlichen Werthe) die innerliche Güte derselben, oder daß ihr Principium Tugend sey, auf keine Weise erwiesen ist. Garve's dritte Regel zur Entscheidung der Collisionen ist nicht weniger gegründeten Einwürfen bloßgestellt. Sie lautet aber also: „Wenn das Recht zweifelhaft, der Nutzen aber auf uns oder auf wenige eingeschränkt ist: so ist das Sicherste, diesen aufzuopfern; weil wir in diesem Falle am ersten befürchten müssen, daß Leidenschaft uns täuscht." Das geschärfte moralische Gefühl erinnerte wahrscheinlich Garven, in dieser Regel dem Rechte das wieder zu erstatten, was er ihm in der vorigen entzogen hatte. Man könnte aber vielleicht nicht ohne Grund fragen: wie groß, oder wie weit ausgebreitet muß

der Nutzen seyn, um für Recht zu gelten? Und wo ist der Maaßstab, der genau angiebt, mit welchem Grade des Nutzens das Unrecht aufhört unrecht zu seyn? Darf ein Nachbar dem andern, eine Stadt der andern, oder ein Erdtheil dem andern Eingriffe in den rechtmäßigen Besitz thun? Gesetzt nun, es entstünden daraus ungemeine Fortschritte in der Cultur, Aufklärung, Gesetzgebung, im Handel u. s. w.? Würde der Nutzen, der fürs Ganze entstehen könnte, wenn ein Erdtheil sich alle andere Erdtheile unterwürfig machte, die Unrechtmäßigkeit einer solchen That in Rechtmäßigkeit umwandeln, welches, wie wir alle eingestehen, bey ungerechten Eingriffen des Nachbars in die Besitzungen des nachbarlichen Mitbürgers der Fall nicht ist? —

§. 10.

Regeln für die dritte Classe der Collisionsfälle.

Um drittens für die bloß moralischen Nothfälle Regeln fest zu setzen, müssen wir vor allen Dingen bemerken, daß das moralische Gesetz entweder als Rechtsgesetz oder als Pflichtgesetz Einfluß hat auf die Bestimmung unsrer Handlungen. Nämlich als Rechtsgesetz begründet es unsre Rechte, als Pflichtgesetz unsre Pflichten; als jenes erlaubt es, als dieses verbietet oder gebietet es gewisse Handlungen. Hieraus ergeben sich zunächst die Collisionen der Rechte und Pflichten.

§. 11.

Siebente Regel.

Kommt Recht und Pflicht in Collision, so soll das Recht nachstehen. Denn es steht in meinem Belieben, ob ich in einem bestimmten Falle von meinem Rechte Gebrauch machen will, oder nicht: aber mit der Pflicht verhält es sich anders. Ihre Ausübung ist niemals in mein Belieben gestellt, sondern sie ist jederzeit moralisch nothwendig. Die Pflicht soll erfüllt werden, die Behauptung oder Nichtbehauptung des Rechtes steht in meiner Willkühr: da ich nun, unserm Grundsatze (§. 5.) gemäß, jederzeit das thun soll, wozu ich die stärksten und wichtigsten Gründe habe, so soll ich durchaus das Recht der Pflicht nachsetzen.

§. 12.

Anwendung der siebenten Regel.

Es hat jemand von mir ein Capital auf eine bestimmte Zeit geliehen. Die verstattete Frist ist verflossen, und ich habe ein Recht, mein Capital zurückzufordern. Allein der Schuldner bittet, noch einige Zeit mit ihm Geduld zu haben, weil er sonst, wenn ich darauf beharre, das Capital vielleicht durch obrigkeitliche Hülfe zurückzubekommen, mit seiner ganzen Familie ins äußerste Elend gerathen würde. Habe ich noch zwey Jahre Geduld mit ihm, so hat er gegründete Hoffnung, mir ohne seinen Ruin das Capital abzahlen zu können. Ich, für meine Person, kann das Geld gar wohl so

lange noch entbehren. Was soll ich nun thun? Die Pflicht einer wohlthätigen Nachsicht gegen den Schuldner kommt hier in Collision mit dem Rechte zur Zurücknahme meines ausgeliehenen Eigenthums. Nach der Regel soll ich auf die Behauptung meines Rechts in diesem Falle Verzicht leisten. — Und so verhält es sich durchaus, wo Rechte und Pflichten in Widerstreit kommen.

§. 13.

Wir kommen nun auf die Collisionen der Pflichten gegen einander, d. i. auf denjenigen Punct, der in dieser ganzen Lehre bey weitem der wichtigste, aber auch der schwerste ist. Es scheint hier das ganze System der Pflichten gegen sich selbst ins Gedränge zu kommen, und es ist nicht bloß, um alles gehörig zu sondern und zu entscheiden, eine vollständige Uebersicht des ganzen Gebäudes und seiner Grundlage nothwendig, sondern auch eine genaue und fleißige Betrachtung jeder einzelnen Pflicht, ihres Grundes und ihres Zusammenhanges mit dem Ganzen. Hiernächst muß man sich losreissen von aller Partheylichkeit, und verhüten, daß die Regungen des Herzens keinen Einfluß auf die richterliche Entscheidung erhalten. Wir reichen auch damit nicht aus, daß wir obigen Grundsatz (§. 5.) hier in Anwendung bringen, und festsetzen: überall, wo Pflichten mit Pflichten in Collision kommen, soll diejenige erfüllt werden, zu deren Erfüllung man die stärksten und wichtigsten Gründe hat. Dieß ist zwar vollkommen

richtig; aber nicht leicht genug für die Anwendung. Man will ja eben wissen, auf welcher Seite in bestimmten Fällen die stärksten und wichtigsten Gründe gefunden werden. Wir müssen daher gewisse Regeln aufsuchen, durch deren Gebrauch die Entscheidung dieser Collisionen erleichtert wird. Wir glauben diese Regeln am glücklichsten zu finden, wenn wir unsre Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Eintheilungen der Pflichten richten. Hier finden wir nun, in den Haupteintheilungen der Pflichtenlehre, erstlich Pflichten gegen uns selbst und gegen andre; zweytens Rechtspflichten und Tugendpflichten; drittens bedingte und unbedingte Pflichten. Es können also in Collision kommen

a) die Pflichten gegen uns selbst mit den Pflichten gegen andre;
b) die Pflichten gegen uns selbst mit einander;
c) die Pflichten gegen andre mit einander;
d) die Rechtspflichten mit den Tugendpflichten;
e) die Rechtspflichten und ihre Gründe gegen einander;
f) die Tugendpflichten und ihre Gründe gegen einander;
g) die bedingten Pflichten mit den unbedingten;
h) die bedingten mit sich selbst; und endlich
i) die unbedingten und ihre Gründe mit sich selbst.

Für alle diese Collisionen müssen gewisse Regeln festgesetzt werden.

§. 14.

§. 14.

Achte Regel.

Wenn eine Selbstpflicht mit einer Nächstenpflicht in Collision kommt, so sind zwey Fälle möglich: entweder sie sind beyde von gleich starker Verbindlichkeit und Wichtigkeit, oder die Gründe zu der einen sind stärker und wichtiger, als die Gründe zur andern: Für den ersten Fall gilt die Regel:

Wenn eine Nächstenpflicht in Widerstreit kommt mit einer Selbstpflicht, und beyde von gleicher Verbindlichkeit und Wichtigkeit sind, so geht die Selbstpflicht der Nächstenpflicht vor. Denn es ist kein Grund vorhanden, warum in diesem Falle die Nächstenpflicht der Selbstpflicht vorgehen sollte; wohl aber ein Grund für die Erfüllung der Selbstpflicht. Und dieser liegt darin, daß ich mir in der Pflichterfüllung, wenn alles übrige gleich ist, selbst der Nächste bin. Es sey z. B. eine Feuersbrunst entstanden, und komme nun darauf an, daß ich entweder mein oder meines Nächsten Haab' und Gut rette. In diesem Falle geht unstreitig die Rettung meiner eignen Güter vor. „Eine Pflicht die mir unbedingt geböte, meine Zwecke den Zwecken anderer unbedingt aufzuopfern, die mithin dem andern eben dasselbe in Ansehung meiner geböte, würde in sich selbst widersprechend seyn. Denn jeder wäre alsdann nur für den andern, niemand für sich selbst da, und jeder

dazu nur für einen andern, der doch nicht um sein selbst willen da wäre" *).

§. 15.

Neunte Regel.

Für den zweyten Fall ist folgende Regel zu merken:

Kommt eine Selbstpflicht mit einer Nächstenpflicht in Collision, und ist die Verbindlichkeit zu der einen stärker, als zu der andern, so geht jederzeit die Pflicht von stärkerer Verbindlichkeit und Wichtigkeit vor. Bisweilen muß also die Selbstpflicht, bisweilen die Nächstenpflicht vorgezogen werden, jenachdem die Umstände sind. Käme es z. B. darauf an, entweder mein Haab' und Gut, oder meines Nächsten Leben zu retten; so müßte ich mein Vermögen aufopfern. Denn Menschenleben hat einen höhern Werth, als Sachen haben.

Anmerkung.

Nach derselben Regel müssen auch alle die Fälle entschieden werden, in welchen Selbstpflichten mit Selbstpflichten, oder Nächstenpflichten mit Nächstenpflichten von ungleicher Verbindlichkeit und Wichtigkeit in Collision kommen. Was die Selbstpflichten anlangt, so ist die Selbstachtung wichtiger, als die Selbsterhaltung, und die Selbstveredlung geht der

*) S. Hofbauer Untersuch. üb. d. wichtigsten Gegenst. der Moralphilos. 1 Th. 126.

Selbstbeglückung vor. Unter den Nächstenpflichten ist die Pflicht der Achtung wichtiger als die Pflicht der Wohlthätigkeit u. s. w.

§. 16.

Zehnte Regel.

Sollte der Fall eintreten, daß Selbstpflichten mit Selbstpflichten, oder Nächstenpflichten mit Nächstenpflichten von gleicher Verbindlichkeit und Wichtigkeit in Widerspruch gerathen, so thue das, was dir durch deine Lage, und durch deine beste Ueberzeugung geboten wird. Ich habe in dieser Regel absichtlich gesetzt: Sollte der Fall eintreten. Denn ich zweifle, daß er jemals eintreten kann. Die Selbstpflichten sowohl, als die Nächstenpflichten, sind alle, so viel ich einsehe, von ungleicher Verbindlichkeit. Man könnte vielleicht den Einwurf machen, es könnten gar wohl Nächstenpflichten von gleicher Verbindlichkeit in Collision kommen. Wenn z. B. die Wohnungen zweyer geschätzter Freunde zu einer Zeit an verschiedenen Orten in Brand geriethen, so entstünde hier die Aufforderung zur Ausübung zweyer Nächstenpflichten von gleicher Verbindlichkeit, und man sey dann verbunden, wenn übrigens keine besondere Umstände von uns forderten, eher diesem als jenem Hülfe zu leisten — dem ersten besten zu Hülfe zu eilen. Die Entscheidung ist richtig: allein es sind in diesem Falle nicht zwey verschiedene Nächstenpflichten im Widerstreite;

sondern es ist bloß die Rede von der Ausübung einer und derselben Pflicht in Beziehung auf zwey verschiedene Subjecte. Und in dieser Beziehung kommt es darauf an, wer uns näher ist, wer mehr unsrer Hülfe bedarf, wem wir gerade am besten helfen können, und auf tausend andre Umstände mehr. Indessen bleibt es dennoch auch hier bey unsrer Regel: handle nach der Lage, nach den Umständen und Verhältnissen, in denen du dich befindest, und nach deiner besten Ueberzeugung.

§. 17.

Ehe wir zur Entscheidung der Collisionen zwischen Rechts- und Tugendpflichten fortgehen, müssen wir uns zuvörderst über die Begriffe dieser Pflichten kürzlich erklären. Unter Rechtspflicht (die auch vollkommne Pflicht heißt) versteht man diejenige Pflicht, deren Erfüllung im Weigerungsfalle durch rechtliche Gewalt erzwungen, und deren Uebertretung bestraft werden kann. Z. B. Du sollst keinem Menschen unrecht thun, sollst jedem das Seine lassen u. s. w.

Zu den Tugendpflichten (die auch unvollkommne Pflichten genannt werden) gehören alle diejenigen, die im Weigerungsfalle nicht erzwungen, und deren Uebertretung durch eine äußre rechtliche Gewalt nicht bestraft werden kann. Z. B. die Pflicht der Veredlung seiner selbst, die Pflicht der Dankbarkeit und Wohlthätigkeit gegen andre u. s. w. sind Tugendpflichten.

§. 18.
Eilfte Regel.

Kommen die Rechtspflichten und Tugendpflichten in Collision, so sollen jederzeit die Rechtspflichten erfüllt werden. Denn die Rechtspflichten sind durchgängig von engerer und stärkerer Verbindlichkeit als die Tugendpflichten, auch ist mit ihrer Uebertretung Verschuldung verbunden, welches bey der Uebertretung der Tugendpflichten, als welche bloß von moralischem Unwerthe zeugt, nicht sofort der Fall ist. Wir haben also stärkere und wichtigere Gründe, in Collisionsfällen jederzeit die Rechtspflicht der Tugendpflicht vorzuziehen; welches auch nach §. 5. gefordert wird.

§. 19.
Anwendung der eilften Regel.

Darf ich ein anvertrautes Gut, dessen Eigenthümer gestorben ist, und dessen Erben nichts davon wissen, es entbehren können, und über dieses lieblos und geitzig sind, behalten, um mich selbst aus meiner Armuth zu reißen, meinen Zustand zu verbessern, und andern Armen damit wohlzuthun? Antwort: Nein! denn behalte ich das anvertraute fremde Gut, so übertrete ich eine Rechtspflicht, und lade eine Schuld auf mich, die durch die Wohlthätigkeit gegen die Armen, welches eine Tugendpflicht ist, nicht ausgetilgt werden kann.

Wenn ich in dem Falle wäre, entweder die Pflicht der Dankbarkeit zu verletzen, oder an einem

ungerechten Kriege Theil zu nehmen; so soll ich lieber die Pflicht der Dankbarkeit unerfüllt lassen; denn nähme ich am ungerechten Kriege Theil, so würde ich eine Rechtspflicht verletzen. Cicero, jener berühmte Staatsmann und Redner zu Rom, befand sich einst in einem ähnlichen Falle. Wie er sich selbst in einer seiner Reden erklärt, so war er gegen alle bürgerliche Kriege, und dennoch nahm er Theil an demjenigen, in welchem Cäsar und Pompejus, als Gegner, an der Spitze standen. Als Pompejus, zu dessen Parthey er sich hielt, geschlagen war, suchte er sich vor dem siegreichen Cäsar also zu rechtfertigen: „Ich folgte," sprach er, „der Parthey des Pompejus, nicht weil ich seine Sache für die gerechteste und beste gehalten hätte, sondern aus bloßer Dankbarkeit, weil er mich aus dem Exil gerettet hatte." *) Diese Rechtfertigung kann nach obiger Regel auf keine Weise gültig seyn.

§. 20.

Zwölfte Regel.

Tritt der Fall ein, daß Rechtspflichten von ungleicher Wichtigkeit in Collision kommen, oder auch Tugendpflichten, so soll durchaus die wichtigere er-

*) „Hominem (Pompejum) sum secutus priuato officio, non publico: tantumque apud me grati animi fidelis memoria valuit, vt nulla non modo cupiditate, sed ne spe quidem, prudens et sciens tanquam ad interitum ruerem voluntarium." Cic. pr. Marcello C. V., 15.

füllt werden. Der Grund von dieser Regel liegt darin, daß überall das Wichtigere dem weniger Wichtigen vorzuziehen ist. Wollte man anders verfahren, so würde man unbesonnen und verkehrt handeln.

§. 21.

Anwendung der zwölften Regel.

Der Fall, in dem Rechtspflichten von ungleicher Wichtigkeit in Widerstreit gerathen, mag dieser seyn. Du führest als Advocat die Sache eines Clienten, und hast unstreitig die Pflicht, ihm Recht zu verschaffen, sofern seine Beschwerde gerecht ist. Du bist im Rechtshandel so weit vorgerückt, daß, um den Proceß zu gewinnen, nichts weiter als ein untergeschobenes falsches Document nothwendig ist. Dein Client hat völlig gerechte Sache, davon bist du überzeugt. Verfertigest du aber kein falsches Document, so verliert er, und hat nicht nur die Kosten, sondern auch den Verlust einer beträchtlichen Geldsumme, um die gestritten wurde, zu tragen. Darfst du in diesem Falle ein falsches Beweisstück unterschieben? — Antwort: Nein! Denn die Rechtspflicht gegen den Richter und den Staat, kein falsches Document unterzuschieben, ist wichtiger, als die Rechtspflicht, deinem Clienten zu seinem Rechte zu verhelfen; auch würdest du ein schlechtes Mittel zu einem guten Zwecke anwenden, welches nie geschehen darf, weil der Zweck die Mittel nicht heiligt.

Der andre Fall, in welchem Tugendpflichten von ungleicher Wichtigkeit in Collision kommen, sey folgender. Du kannst deine Gesundheit nicht anders, als durch Unkeuschheit erhalten: darfst du nun unkeusch seyn? Auf keine Weise! Zwar ist es deine Pflicht, die Gesundheit zu erhalten; allein es ist eine noch weit wichtigere Pflicht, keusch und züchtig zu leben. Wenn sich beyde Pflichten nicht vereinigen lassen, so soll die Gesundheit aufgeopfert werden. Denn die Tugend der Keuschheit ist ein weit größeres Gut, als die Gesundheit.

§. 22.

Dreyzehnte Regel.

In dem Falle, daß Rechts- oder Tugendpflichten von gleicher Wichtigkeit in Collision kommen, so daß die eine nothwendig übertreten werden muß, indem die andre erfüllt wird, sollst du dich ganz und gar leidend verhalten. Denn indem du eine Pflicht erfüllst, übertrittst du die andre, und da beyde von gleicher Wichtigkeit sind, so thust du auf der einen Seite gerade soviel Böses, als du auf der andern Gutes thust; eins hebt das andre auf, und du hast keinen Grund, irgend eine von beyden Pflichten zu erfüllen. Thust du aber das, wozu du keinen Grund hast, so handelst du nicht, wie es vernünftigen Wesen geziemt; darum sollst du dich in diesem Falle ganz und gar leidend verhalten.

§. 23.

Anwendung der dreyzehnten Regel.

„Die Erhaltung meines eignen Lebens, und die Erhaltung des Lebens eines andern scheinen beyde nicht beysammen 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 beyde bestehen können, zurück.“ Dieß ist ein Fall, den Fichte in seinem System der Sittenlehre S. 407 u. f. aufstellt, und bey dem er ohne Zweifel die zwey Schiffbrüchigen des Cicero, die beyde, um ihr Leben zu retten, ein Bret ergreifen, das nur einen tragen kann, im Sinne hatte. Er entscheidet aber diesen Fall also:

„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 beydes gleich unbedingt. Wir sind beyde 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 dieß verbietet das Sittengesetz. Ich kann das

Leben des andern nicht retten, ohne auf Unkosten des meinigen, und dieß verbietet das Sittengesetz gleichfalls. Jedem Gebote des Gesetzes steht in dieser Lage ein Verbot gegen über; die beyden 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.

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

§. 24.

Um endlich auch für die Collisionen der bedingten und unbedingten Pflichten die nöthigen Regeln festzusetzen, müssen wir vor allen Dingen den Begriff der bedingten und unbedingten Pflicht kürzlich erklären.

§. 25.

Man versteht aber unter einer bedingten Pflicht die moralische Nothwendigkeit einer

Handlung, nicht um ihrer selbst, sondern um der moralischen Nothwendigkeit einer andern Handlung, oder Handlungsweise, willen. Die bedingten Pflichten sind jederzeit eingeschränkt durch eine gewisse Bedingung. Die allgemeine Bedingung, auf welche diese Pflichten eingeschränkt sind, ist die: daß durch ihre Erfüllung kein Unrecht, nichts Böses begangen werde. Es ist allgemein und unbedingt geboten, die Pflicht zu thun aus Pflicht, und den Zweck der Vernunft zu befördern. An dieser allgemeinen und unbedingten Pflicht liegt der Grund aller bedingten. Die bedingte Pflicht ist Pflicht lediglich, in wiefern sie sich auf die Erreichung jenes Hauptzwecks bezieht. Ich soll die bedingte Pflicht üben, nicht schlechthin, weil ich es soll, sondern weil und sofern ich dadurch den Vernunftzweck befördere. Immer sollen wir die bedingte Pflicht als Mittel zur Erfüllung der unbedingten betrachten, schlechterdings nicht als Zweck. Die bedingte Pflicht hat also ihren Verpflichtungsgrund niemals in sich selbst; sondern jederzeit in einer unbedingten. So ist z. B. die Erhaltung des Lebens eine bedingte Pflicht. Denn wir sollen das Leben nicht um sein selbst, sondern um der unbedingten Nothwendigkeit eines moralischen Gebotes und Endzwecks willen, erhalten. Es ist, an und für sich, sowenig moralisch nothwendig, das Leben zu erhalten, daß es vielmehr Pflicht ist, selbiges zu verlieren, sobald man es ohne Sünde nicht länger erhalten kann. Mithin liegt der Verpflichtungsgrund zur Erhaltung des

Lebens nicht in dieser Erhaltung selbst; sondern lediglich in der unbedingten Pflicht, nicht zu sündigen, oder überall, auch durch die Erhaltung des Lebens, recht zu thun, und seine Persönlichkeit und das Sittengesetz zu achten. Eben so, und aus eben dem Grunde, sind Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Friedfertigkeit, Selbstveredlung u. s. w. bedingte Pflichten.

Anmerkung.

Kant hält die Abwendung eines Unglücks vom Staate für eine unbedingte Pflicht (S. dessen Abhandlung über den Gemeinspruch: das mag wohl in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monatsschr.). Mir scheint dieß bloß eine bedingte Pflicht, obschon von großer Wichtigkeit, zu seyn. Denn gesetzt, ich könnte ein Unglück nicht anders, als etwa durch Ermordung eines Gewaltigen, vom Staate abwenden: darf ichs denn thun? — Gewiß nicht! Denn: du sollst nicht morden, ist ein unbedingtes Gebot; und die Maxime, Böses zu thun, damit Unglück verhütet werde, oder Unglück und Böses mit Bosheit zu vertreiben, taugt nicht in eine allgemeine Gesetzgebung für vernünftige Wesen. Du sollst durchaus nicht morden, und wenn die Welt einstürzte: dieß ist das hohe unbedingte Gebot der Vernunft. Da ich also ein Unglück nur unter der Bedingung, daß es ohne ein Verbrechen geschehen kann, vom Staate abwenden darf und soll; so ist diese Abwendung des Unglücks vom Staate nichts weiter, als eine bedingte Pflicht.

§. 26.

Unbedingte Pflicht ist die moralische Nothwendigkeit einer Handlung um ihrer selbst willen; oder: eine Handlung (Handlungsweise), die durchs Gesetz schlechthin, ohne alle einschränkende Rücksicht und Bedingung, geboten oder verboten ist. Du sollst nicht stehlen, nicht lügen, nicht betrügen, nicht verläumden, nicht morden; du sollst wahrhaftig seyn, sollst nach Gewissen handeln u. s. w. — dieß alles sind unbedingte Verbote und Gebote: alles aber, was ohne Bedingung und Einschränkung verboten oder geboten ist, heißt unbedingte Pflicht. Ohne unbedingte Pflichten gäbe es nicht nur keine bedingten, sondern es gäbe für uns gar keine Pflichten. Wie heilig muß uns daher insonderheit die Erfüllung der unbedingten Pflichten seyn! Die bedingten haben ihren Grund in den unbedingten, und die unbedingten Pflichten gründen sich auf sich selbst. Der unterscheidendste Character zwischen bedingten und unbedingten Pflichten ist der, daß man bey Erfüllung der erstern, wofern man nicht auf die Bedingung und Einschränkung, unter und mit welcher sie geboten sind, Rücksicht nimmt, gar leicht sündigen kann; bey Erfüllung der letztern aber kann man sicher und ohne weitere Rücksicht handeln: denn bey ihrer Ausübung ist man nie in Gefahr, zu sündigen.

Anmerkung.

Fichte theilt in seinem System der Sittenlehre (S. 347.) sowohl die bedingten als unbedingten

Pflichten ferner ein in allgemeine und besondre; es giebt also hiernach allgemeine und besondre bedingte, und allgemeine und besondre unbedingte Pflichten.

a) Allgemeine bedingte Pflichten sind diejenigen, die uns nicht übertragen werden können, und die wir haben, sofern die allgemeinen Bedingungen, unter welchen allein wir überhaupt Werkzeuge des Sittengesetzes seyn können, statt finden sollen. Hierher gehört z. B. die Pflicht der Selbsterhaltung, der Mäßigkeit, der Keuschheit, der zweckmäßigen Beschäftigung und Entwickelung der körperlichen und geistigen Kräfte u. s. w.

b) Besondre bedingte Pflichten — die uns nach dem besondern Stande und Berufe, den wir wählen, aufgetragen werden können, und die wir haben, sofern die besondern Bedingungen, unter welchen wir nach unserm besondern Stande und Berufe Werkzeuge des Sittengesetzes seyn können, statt finden sollen. „Bedingte besondre Pflichten," erklärt sich Fichte S. 364. selbst, „sind solche, die uns selbst, unser empirisches Selbst, zum Objecte haben, in wiefern wir zu diesem oder jenem besondern Stande gehören." So ist es besondre bedingte 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 Nöthen; dem Gelehrten ist allseitige Ausbildung des Geistes besonderer Zweck u. s. w.

c) Allgemeine unbedingte Pflichten sind diejenigen unbedingten Pflichten, die uns nicht übertragen werden können, als zu unserm besondern Stande und Berufe gehörig. Z. B. die Pflicht, den Zweck der Vernunft zu befördern, nie mit Vorsatz zu tödten, aufrichtig und wahrhaft zu seyn u. s. w.

d) Besondre unbedingte Pflichten sind diejenigen unbedingten Pflichten, die uns nach unserm besondern Stande und Berufe obliegen, und uns aufgetragen werden können. Z. B. Berufstreue; strenge Wahrheitsliebe für den Gelehrten; die Pflicht des guten Exempels für den Volkslehrer; für den ästhetischen Künstler die Pflicht, durch seine Kunstwerke der Moralität nicht entgegen zu arbeiten, und nicht aus Eigennutz dem verdorbnen Geschmack seines Zeitalters zu fröhnen; für den Staatsbeamten die Pflicht, durch seine Schuld die Achtung des Bürgers für Recht und Gesetz nicht zu mindern u. s. w. Dieß alles sind besondre unbedingte Pflichten.

Daß wir von dieser Eintheilung der Pflichten bey Aufstellung der nun folgenden Regeln für die Collisionen dieser Pflichten vorzüglich Gebrauch machen konnten und mußten, wird sich sogleich zeigen.

§. 27.

Vierzehnte Regel.

Kommt eine besondre bedingte mit einer allgemeinen bedingten Pflicht in Widerstreit, so geht die erstere der letztern vor. Die Gründe dieser (so wie auch der

zunächst folgenden) Regel lassen sich aus §. 25. und 26. leicht herleiten.

§. 28.

Anwendung der vierzehnten Regel.

Soll ein Prediger, oder ein ausübender Arzt, auf Verlangen, auch dann den Kranken besuchen, wenn er weiß, daß die Krankheit ansteckend ist? Antwort: Allerdings! Denn die Pflicht, den Kranken zu besuchen, ist in diesem Falle eine besondre, die Pflicht der Selbsterhaltung dagegen eine allgemeine bedingte Pflicht. Die besondre Pflicht hat aber jederzeit einen stärkern Verpflichtungsgrund, als die allgemeine; daher muß die erstere der letztern durchgängig vorgezogen werden.

Ein andrer Fall sey dieser. „Zwey Menschen sind in Lebensgefahr; der eine ist mein Bruder, der andre ein Blutfremder. Ich kann aber nur einen retten; wen soll ich wählen?" — Antwort: meinen Bruder. Denn ob es gleich der allgemeinen bedingten Pflicht nach, welche bloß Menschenleben zu retten fordert, einerley ist, welchen von beyden ich aus der Gefahr reiße: so ist es doch dem Verhältnisse nach, in welchem ich zu beyden stehe, nicht gleichgültig, und ich habe eine besondre Pflicht, meinen Bruder zu retten.

§. 29.

Funfzehnte Regel.

Entsteht zwischen einer besondren unbedingten und zwischen einer allgemeinen

meinen unbedingten Pflicht eine Collision, so soll ebenfalls die besondre Pflicht erfüllt werden. Wenn z. B. ein höherer Staatsbeamter, der Theil an der Gesetzgebung und Inappellabilität hat, in dem Falle wäre, daß er entweder mehrere Menschen tödten lassen, oder ein allgemein anerkanntes Recht und nothwendiges Gesetz aufgeben müßte; so soll er das, was das absolute Recht und Gesetz von ihm fordert, schlechthin durchsetzen, ohne Milderung und Schonung. Denn dieses Durchsetzen absoluter Rechte und Gesetze ist für den höhern Staatsbeamten eine besondre unbedingte Pflicht: die Pflicht aber, Menschen nicht zu tödten, ist eine allgemeine unbedingte Pflicht.

§. 30.

Sechzehnte Regel.

Kommen zwey allgemeine oder besondre bedingte Pflichten von gleich starkem Verpflichtungsgrunde in Collision, so kann ich zwar nicht anders, als nach Verhältniß der Umstände, doch muß ich immer gewissenhaft, d. h. aus der Ueberzeugung, daß es recht sey — handeln.

Da unter den allgemeinen und besondern bedingten Pflichten von gleich starkem Verpflichtungsgrunde kein Unterschied, mithin a priori kein allgemeiner Grund vorhanden ist, warum eine der andern vorzuziehen wäre; so hängt die Entscheidung dieser Art der Collisionsfälle meistens von

solchen Umständen ab, die sich zum Voraus nicht bestimmen lassen: daher man die jedesmalige Entscheidung dem Gewissen eines jeden anheim stellen muß. Einige Beyspiele werden diese Regel erläutern und bestätigen.

Anmerkung.

Vielleicht kann auch folgende Stelle zu dieser Absicht dienen. „Was die Collision der Pflichtleistungen anlangt (sagt Crusius in der Anweisung vernünftig zu leben §. 420.), da die Frage ist, welche unter zwey Personen man in Leistung eines Dienstes, der andern vorziehen soll? So ist leicht zu begreifen; derjenige, welcher sich durch die Beförderung guter Zwecke um das menschliche Geschlecht schon mehr verdient gemacht hat, als der andre, sey als der würdigere dem andern vorzuziehen; wer es am meisten brauche, gehe bey sonst gleichen Umständen demjenigen vor, welcher es nicht so nothwendig brauchet; was sich nicht aufschieben läßt, gehe demjenigen vor, was füglich verschoben werden kann; wozu man die Gelegenheit nicht gleich wieder bekommen kann, das habe man demjenigen vorzuziehen, worzu immer Gelegenheit da ist; ferner, was einer von andern nicht leicht erlangen kann, darzu sind wir gegen ihn bey sonst gleichen Umständen mehr verbunden, als gegen einen andern zu etwas, was er vermuthlich auch anderwärts leicht wird erlangen können; gegen wen wir schon zuvor aus einem andern Grunde eine Verbindlichkeit zu einem Dienste haben, der ist bey sonst gleichen Umständen andern in der Leistung desselben

Dienstes vorzuziehen, weil sonst die vorige Verbindlichkeit ohne alle Wirkung seyn würde."

§. 31.

Anwendung der sechzehnten Regel.

Ist es einem rechtschaffnen Manne erlaubt, bey äußerster Theurung seinem Gesinde den Unterhalt zu verweigern? — Hier gerathen zwey besondre Pflichten in Widerstreit: der Hausvater soll seinem Gesinde, und soll zugleich sich selbst und seiner Familie Unterhalt verschaffen; beydes aber nur unter der Bedingung, daß es ohne Sünde geschehen kann. Beyden Partheyen genug zu thun, ist unmöglich: welche soll nun nachstehen? — In diesem Falle geht offenbar der Hausvater mit seiner Familie vor; er wird also dem Gesinde den Abschied geben müssen.

„Es tritt der Fall ein, daß mehrere meiner Nebenmenschen in Leibes- und Lebensgefahr sind; ich soll retten; ich kann nicht alle retten, oder kann wenigstens nicht auf einmal alle retten: wonach soll sich die Wahl richten?" Antwort: da hier allgemein bedingte mit allgemein bedingter Pflicht in Collision ist, und weder in einem stärkern Verpflichtungsgrunde noch in sonstigen Umständen ein Grund vorhanden ist, nach dem die Wahl zu entscheiden wäre; so soll ich den Ersten den Besten retten. — Fichte, der diesen Fall aufstellt *), sagt zur Entscheidung desselben folgendes: „Mein

*) S. dessen System der Sittenlehre S. 409.

Zweck ist der und muß nothwendig der seyn: Alle zu retten; denn alle sind Werkzeuge des Sittengesetzes, und es ist hier 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. Giebt es unter ihnen solche, deren Versorgung und Berathung mir für meine Person ganz besonders aufgetragen ist — die Meinigen — so müssen diese den Vorzug haben: aber wohl gemerkt, nicht aus natürlicher, pathognomischer Liebe, oder aus Rücksicht auf meine eigne Glückseligkeit — dergleichen Bewegungsgründe sind verwerflich — sondern, weil ihre Rettung mir besondre Pflicht ist, und weil die besondre Pflicht der allgemeinen stets vorgeht. Sind dergleichen Entscheidungsgründe nicht vorhanden, so rette ich den, den ich zunächst retten kann, dessen ich zuerst ansichtig werde."

§. 23.

Siebzehnte Regel.

Wenn zwey bedingte Pflichten, deren eine an Umfang und Wichtigkeit größer ist, als die andre, in Widerstreit gerathen, so soll die erstre erfüllt werden. Denn ich habe zur Erfüllung der wichtigern

Pflicht von größerm Umfange jederzeit mehr Grund, als zur Erfüllung der unwichtigern von geringerem Umfange. Kann ich z. B. durch freywillige Aufopferung meines Lebens, das Leben einer ganzen Gesellschaft erhalten, oder, wie Jesus, das Heil der Menschheit befördern; so bin ich verpflichtet, mein Leben hinzugeben. Denn die Pflicht, das Leben einer Gesellschaft zu erhalten, oder das Heil der Menschheit zu befördern, ist wichtiger und von größerm Umfange, als die Pflicht der Lebenserhaltung eines einzelnen Menschen.

§. 33.

Achtzehnte Regel.

Kommt eine einzelne bedingte Pflicht mit einer größern Anzahl derselben Art in Collision, so soll jederzeit das geschehen, wodurch die meisten Pflichten erfüllt werden. Ein kranker Freund z. B. verlangt meinen Besuch; ich habe aber ein wichtiges Civilamt zu verwalten, bin Vater von mehrern unerzogenen Kindern, habe eine alte Mutter zu unterstützen u. s. w. und höre, daß die Krankheit meines Freundes im höchsten Grade ansteckend ist: was soll ich thun? — Auf der einen Seite soll mir allerdings die Pflicht, einen kranken Freund zu besuchen, am Herzen liegen: auf der andern soll ich aber nicht nur meines Amtes warten, sondern auch meiner Kinder Vater, und meiner Mutter Versorger seyn. Hier sind unstreitig

mehr Pflichten zu erfüllen; ich werde also meinen Freund nicht besuchen dürfen.

§. 34.

Neunzehnte Regel.

Zufolge der absoluten Form der Vernunft, die auf Einheit geht, sollen unbedingte Pflichten von gleicher Wichtigkeit, und von gleichem Verpflichtungsgrunde, einander niemals widerstreiten. Da wir aber unter Menschen leben, die das Gesetz durch ihre Thaten nicht immer achten, und da wir selbst dem Naturgesetze zum Theil unterworfen sind: so kann ein solcher Widerstreit dennoch eintreten. In diesem Falle nun gilt folgende Regel:

Kommen zwey unbedingte Pflichten von gleicher Wichtigkeit in Collision; so sollst du dich ganz leidend und so verhalten, daß du keine derselben verletzest.

§. 35.

Anwendung der neunzehnten Regel.

a) Ein Gewalthabender Unmensch befiehlt dir, einen Meineyd zu schwören, oder, wenn du das nicht willst, einem deiner Mitbürger das Haus in Brand zu stecken, und ihn sammt seiner Familie umzubringen; falls du aber keins von beyden thust, ist ein glühender Ofen für dich bereitet: was sollst du nun thun? — Antwort: kannst du entfliehen, so thue es: zeigt sich aber kein rechtlicher Ausweg für dich, so sollst du dich zu Tode

martern lassen. Denn die Pflicht keinen falschen Eyd zu schwören, ist eben so wichtig und heilig, als die Pflicht, kein Mordbrenner zu werden.

b) Darf ich in äußerster Hungersnoth einem andern, wider sein Wissen und Willen, was ich zur Leibes Nothdurft brauche, wegnehmen, oder weil ich des allmähligen, und daher schmerzlichern, Hungertodes nicht sterben mag, mich selbst tödten? — Keins von beyden! Denn beydes durch Raub und Selbstmord würden gleich wichtige und unbedingte Pflichten übertreten werden. Ich soll mir also auf irgend eine erlaubte Art Lebensunterhalt zu verschaffen suchen, oder — der Natur meine Schuld bezahlen, und Hungers sterben.

§. 36.

Zwanzigste Regel.

Kommt endlich eine unbedingte Pflicht mit einer oder mehrern bedingten in Collision, so soll jederzeit die unbedingte erfüllt werden; und es ist Sünde, um bloß bedingter Pflichten willen, eine einzige unbedingte zu verletzen. Alles Bedingte hat seinen Grund im Unbedingten, und es könnte überall keine Pflichten geben, wenn es keine unbedingten gäbe. Die unbedingten sind absolut um ihrer selbst willen geboten; die bedingten dagegen bloß als Mittel zum absoluten Zwecke der unbedingten. Sobald nun eine bedingte Pflicht auch mit Verletzung der unbedingten erfüllt wird, so hört sie auf Mittel zu

seyn, und der Mensch verfolgt solche beliebige Zwecke, die mit dem absoluten Zwecke nicht vereinigt werden können. Die Erfüllung der bedingten Pflichten ist also schlechthin moralisch zweckwidrig, weil sie nicht auf den absoluten Zweck bezogen wird, und nicht unter und neben ihm bestehen kann. Daher müssen uns die unbedingten Pflichten καθ' ἑξοχὴν heilig seyn. Wer, um bedingter Pflichten willen, eine unbedingte übertritt, der vernichtet durch seine Handlungsweise die heilige Grundlage der Pflichten, und handelt gerade so, als gäbe es überall keine Pflichten — eine Handlungsweise, die das Widersprechendste, Unheiligste, Schändlichste, Boshafteste und Entsetzlichste ist, was sich nur von einem vernünftigen und freyem Wesen, wie der Mensch ist, denken und aussprechen läßt.

§. 37.

Anwendung der zwanzigsten Regel.

a) Darf ich mein Leben auch dann erhalten, wenn es nicht anders als dadurch geschehen kann, daß ich ein ungerechtes Unternehmen eines Gewaltigen gut heiße, und durch öffentliche Schriften zu rechtfertigen suche. Gesetzt, ein Mächtiger forderte dieses von mir, und drohte mir im Weigerungsfalle mit dem Tode: was soll ich thun? — Es kommt hier die bedingte Pflicht der Selbsterhaltung, mit der unbedingten, kein ungerechtes Unternehmen gut zu heißen, in Collision; mithin sterbe ich. Ich sterbe, und wenn auch mehrere

meiner besten Freunde durch meine Weigerung unglücklich würden; ich sterbe, und wenn auch meine theure Gattin und meine zärtlichst geliebten Kinder zuerst vor meinen Augen, auf Befehl des Mächtigen, ermordet würden. „Ich darf nichts pflichtwidriges thun, um des Lebens willen. Denn das Leben ist nur Mittel zur Erreichung des Zwecks der Vernunft, und soll nur, als solches, inwiefern es dieß seyn kann, erhalten werden. Kommt demnach seine Erhaltung mit diesem Zwecke in Streit; so muß es aufgeopfert werden *).“

Man dürfte dagegen einwenden, fährt Fichte am angeführten Orte fort, und pflegt einzuwenden: „aber wenn ich durch eine einzige, nur für dießmal 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 dabey nur dieß, 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, seine Vernunft und Einsicht befohlen wird, und nichts anderes; und schlechthin unterlassen, was

*) Fichte System der Sittenlehre S. 361 fg.

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 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, daß es ihm um die künftigen guten Werke zu thun gewesen, hat er sich erst hinterher ausgedacht.

b) Hab' ich das Recht, einen auf Raub und Mord ausgehenden Menschen zu tödten, wenn ich sein boshaftes Vorhaben auf keine andre Weise hintertreiben kann? — Antwort: Nein! seine Ermordung darf mir nie Zweck seyn. Kann ich die boshafte Gewalt durch Gegengewalt hindern, so soll ich es thun: denn des Nächsten Gut und Leben zu vertheidigen, und der Bosheit zu steuern, ist Pflicht, soweit es ohne Verletzung unbedingter Pflichten geschehen kann. Ich werde also den Bos-

haften, wenn Vorstellungen und Drohungen nichts fruchten, und die Herbeyrufung der Hülfe des Staats oder meiner Mitbürger unmöglich ist, selbst angreifen, werde ihn zu entwaffnen suchen, oder im Nothfalle auch verwunden, lähmen u. s. w. Bey aller Vertheidigung soll aber doch nie die Ermordung des Räubers meine Absicht seyn; vielmehr soll ich sein Leben zu schonen und zu erhalten suchen. Sollte er dennoch, gegen meine Absicht, durch einen unglücklichen Zufall getödtet werden; so bin ich vor Gott und aller Welt unschuldig. Griffe ich den Räuber gleich mit dem Vorsatze an, ihn zu tödten, so würde ich nach einer Maxime handeln, die verkehrt und schlechthin verwerflich ist, nämlich nach der: man dürfe um bedingter Pflichten willen, die unbedingten verletzen.

c) Darf ich den, der mich mörderischer Weise anfällt, unter der Bedingung, daß ich mein Leben nicht anders retten kann, vorsätzlich tödten? — Nein! Wehren darf ich mich wohl (die Nothwehr ist erlaubt), doch immer mit der möglichsten Schonung des Lebens des Angreifers. Ob ich unmittelbar angegriffen werde, oder ob ich durch Vertheidigung meines Nächsten (wie in dem vorhergehenden Falle) in Gefahr komme, das macht keinen Unterschied. Den Zweck, einen Menschen zu morden, darf ich nie haben, unter keinerley Bedingung. Du sollst nicht morden, ist unbedingte Pflicht, die Erhaltung des Lebens aber bloß unter der Bedingung, daß man es ohne ein Verbrechen erhalten kann. Wollte ich mir nun zur Maxime

machen, mein Leben, wo es nicht anders möglich wäre, durch eine Mordthat zu erhalten: so würde ich durch meine Handlungsweise der Heiligkeit des unbedingt Gebotenen Hohn sprechen, und die absolute Gesetzgebung der Vernunft für eine bloße Chimäre erklären.

d) Darf ich den nicht belügen, der, den Dolch in der Hand, mich fragt, wo mein Freund ist, um ihn im Zorn zu morden? — Hier gerathen zwey Pflichten in Widerstreit. Die eine ist in dem unbedingten Gebote, nicht zu lügen, enthalten; die andre besteht in der Pflicht, das Leben eines Freundes zu retten. Jene ist eine unbedingte; diese (zwar eine wichtige, doch immer nur) eine bedingte Pflicht. Welche von beyden soll ich, nach der Regel, erfüllen? — Ohne Zweifel die erste: denn ich darf unter keiner Bedingung lügen. Das Leben meines Freundes soll ich zwar auch zu erhalten suchen: allein bloß unter der Bedingung, daß es ohne Sünde geschehen kann. Im gegenwärtigen Falle konnte es ohne Uebertretung einer unbedingten Pflicht nicht geschehen; mithin darf ich auf diese Art das Leben meines Freundes so wenig erhalten, als ich mein eignes Leben durch eine Handlungsweise, die alle Pflicht für null und nichtig erklärt, retten darf. Was würde anders aus der Pflicht werden, als ein Spiel der Laune und Willkühr, wenn wir es, auch nur in einem einzigen Falle zulassen wollten, von der unbedingten Pflicht, dem letzten Grunde aller bedingten, abzuweichen? Und was wäre unbedingte Pflicht,

wenn wir sie nicht ohne weitere Rücksicht, in allen Fällen, ohne irgend eine Ausnahme respectiren sollten? — Lassen wir daraus entstehen, was da will: nur weichen wir von keiner unbedingten Pflicht ab. Seyd weniger bekümmert um die Folgen sittlicher Handlungen; sie stehen ohnedem nur selten in unsrer Gewalt, und wir können sie nicht übersehen; allein den unbedingten Grund sittlicher Güte erkennen wir deutlich, er ist in unser Herz und Gewissen gelegt, und wir können und sollen ihn ewig festhalten. „Wir geben es zu," sagt ihr, „daß man in allen andern Fällen wahrhaft seyn soll; nur in diesem einzigen Falle, wo ein so großer und schöner Zweck erreicht wird, glauben wir eine Ausnahme machen zu dürfen." Ihr dürft und sollt keine Ausnahme machen von unbedingten Pflichten! Und woher wißt ihr denn so gewiß, daß ihr euern Zweck erreichen werdet? Gesetzt, ihr gäbt dem Fragenden zur Antwort: euer Freund sey in den Garten geflüchtet, da ihr doch in der Ueberzeugung stündet, er sey in einem Nebenzimmer. Der Fragende glaubt euch, und läuft eiligst ihm nach. Habt ihr denn nun euern Freund gerettet? Keinesweges! Seht, so eben war euer Freund im Begriffe, sich durchs Fenster aus dem Zimmer, in dem ihr ihn wußtet, zu retten. Der Fragende erwischt ihn, und stößt ihn mit seinem Dolche nieder. Euer Zweck wurde also nicht erreicht. Womit wollt ihr euch nun trösten? Gerade um eurer Lüge willen wurde euer Freund ermordet. Hättet ihr dem Mörder die Wahrheit

gesagt, so hätte er euern Freund im Nebenzimmer gesucht; ihr hättet dem Mörder einigen Widerstand geleistet, und so wäre euer Freund durchs Fenster glücklich entkommen, und ihr hättet nicht gelogen. Aber noch einmal frage ich: womit wollt ihr euch nun trösten? Etwa mit der guten Absicht, die ihr bey eurer Lüge hattet? Aber bedenkt ihr denn nicht, daß gute Zwecke in keinem Falle, die schlechten Mittel heiligen? Wärt ihr also auch eures Zwecks völlig gewiß, so dürfet ihr, um ihn zu erreichen, doch nicht lügen.

Ihr sucht neue Ausflüchte. „Jener Zornige mit dem Dolche in der Hand, der meinen Freund sucht, um ihn zu ermorden, ist einem Rasenden, einem Wahnsinnigen gleich; und gegen solche Personen hört die Wahrhaftigkeit auf, Pflicht zu seyn.“ So sprecht ihr; aber durchaus ohne Grund. Eine unbedingte Pflicht kann nie aufhören, Pflicht zu seyn. Was kann sich selbst offenbarer widersprechen, als eine absolut gültige Pflicht, die nicht absolut gültig ist? Doch angenommen, eure Behauptung wäre nicht so ungegründet, als sie wirklich ist; so kann euch dennoch das Subject, zu dem ihr redet, wäre es auch ein aus Zorn Rasender oder ein Wahnsinniger, nun und ewig nicht von der Pflicht der Wahrhaftigkeit lossprechen. Denn die Pflicht nicht zu lügen, ist nicht bloß Nächstenpflicht, sondern auch Selbstpflicht. Sie hat also nicht nur Bedeutung in Beziehung auf andre, sondern auch in Beziehung auf

euch selbst. Wie verächtlich, wie entzweyt mit euch selbst, müßt ihr euch vorkommen, wenn ihr in irgend einem Falle wider eure Ueberzeugung Ja sagt, wo ihr Nein sagen solltet! Also nicht bloß um andrer, sondern auch um eurer eignen persönlichen Würde, innerlichen Eintracht und Selbstständigkeit willen sollt ihr nicht lügen. Einem unmündigen Kinde, einem Zornigen oder Rasenden werde ich zwar nicht immer die ganze Wahrheit sagen, die ich weiß (wenn es sich nämlich auf eine erlaubte Weise thun läßt); aber das, was ich ihm sage, darf keine Lüge seyn.

„Was fangen wir aber an? — Sollen wir unsern geschätzten Freund, Wohlthäter, Vater u. s. w. mit kaltem Blute ermorden sehen?" — Keinesweges! Wir werden die Mordthat, nur nicht durch Lügen, zu hindern suchen; wir werden uns zur Wehr stellen, werden, von Dankgefühl und Tugend beseelt und gestärkt, dem Mörder den Dolch aus der verruchten Hand winden, werden ihn zur Erde niederreißen, Hände und Füße ihm binden, und ihn den Händen der Gerechtigkeit überliefern. „Ja, wenn wir auch Muth genug hätten, und dem Mörder jedesmal gewachsen wären?" — Traurig genug, äußerst traurig! So lassen wir seinen Gang gehen, was Natur- und Pflichtgesetz zugleich verbieten. Ein tugendhafter Mann muß das nicht ändern wollen, was nicht anders, als durch Sünde, zu ändern ist.

Anmerkung.

So entschied ich über die Nothlüge vor sechs Jahren, als ich dem Publicum einige Regeln zur Entscheidung der Collisionsfälle übergab; gerade so entscheide ich jetzt, und so werde ich immer entscheiden, so lange meine Grundsätze nicht umgestoßen werden. Sey es, daß ich bey meinen Freunden, oder auch in den Augen des Publicums, in den Verdacht einer zu steifen Anhänglichkeit an gewisse Grundsätze falle; ich habe den vorliegenden Fall mehr als einmal reiflich erwogen, und kann nicht anders entscheiden. Wenn ich nicht irre, so sind es mehr die Regungen des Herzens, als die Aussprüche des Kopfes, die sich bey vielen gegen diese Entscheidung empören. So sehr aber auch dergleichen Regungen in andern Fällen Rücksicht verdienen, so müssen doch, glaube ich, in Sachen der Wahrheit, des Rechts und der Sittlichkeit, niemals die Regungen des Herzens, sondern lediglich die reinen Aussprüche der Vernunft entscheiden. Da der Fall d) §. 37. am meisten Widerspruch zu finden pflegt, so wird es mir vergönnt seyn, eine zweyte Entscheidung desselben, die mit der meinigen im Wesentlichen völlig gleichlautend ist, von Wort zu Wort herzusetzen. Sie steht in Fichte's (unstreitig eines der vorzüglichsten Denker unsers Zeitalters) System der Sittenlehre S. 387 fg., und lautet also:

„Ein von seinem Feinde mit entblößtem 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

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? Zuvörderst, warum solltet ihr denn dem Frager entweder die Wahrheit, oder eine Lüge sagen; warum nicht das dritte, in der Mitte liegende: daß ihr ihm keine Antwort schuldig seyd, daß er einen sehr bösen Vorsatz zu haben scheine, daß ihr ihm rathet, denselben in der Güte aufzugeben, daß ihr außerdem die Parthey des Verfolgten ergreifen, und denselben mit Gefahr eures eignen Lebens vertheidigen werdet — welches letztere ohnedieß 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 zweyter — 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 ohnedieß 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 überdieß war eure

Gefahr nicht einmal wirklich, sondern nur einer von den beyden 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 durch Uebergehung der möglichen übrigen Fälle annehmt? Der zuerst Verfolgte hat eurer Voraussetzung nach sich in der Nähe verborgen; jetzt seyd ihr in Gefahr, und es ist ihm allgemeine Pflicht, und jetzt noch besondere Pflicht der Dankbarkeit, zu eurem Beystande herbeyzueilen. 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 beystehen. 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 euern 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 dabey an, weil ihr nur ein Auge für das Krumme habt, und der gerade Weg für euch gar nicht vorhanden ist *)."

§. 38.

Wer die moralische Gesetzgebung der Vernunft, so wie die absolute Freyheit des Willens, recht gefaßt, und beyde von der Gesetzgebung der Natur und ihrer Nothwendigkeit wohl unterschieden, daneben auch das Verhältniß des Menschen zu beyden Gesetzgebungen und den wichtigen Unterschied zwischen bedingten und unbedingten Pflichten richtig eingesehen hat; der muß nothwendig alle Entschuldigungen der Nothlüge, des Nothbetrugs, des Nothmeineydes, Nothmordes u. s. w. als bloße Beschönigungen der menschlichen Bösartigkeit geradezu verwerfen.

§. 39.

Man hört den Nothbetrug, Nothraub u. s. w. seltner, als die Nothlüge vertheidigen: woher kommt dieses? — Es lassen sich insonderheit zwey Ursachen angeben:

*) In demselben Werke wird S. 386 u. f. bewiesen, daß die Vertheidigung der Nothlüge, oder überhaupt der Lüge, um irgend eines guten Zwecks willen, das Widersinnigste und zugleich das Verkehrteste sey, was je unter Menschen erhört worden.

a) Die erste liegt darin, daß die bürgerliche Verfassung, in der wir leben, unsre Denkart über Betrug und Diebstahl anders gebildet hat, als über die Lüge. „Daß man Diebstahl, und Bevortheilung des andern, um vorgeblicher guter Zwecke willen, nicht eben so hartnäckig vertheidigt, als die Nothlügen, kommt daher (schreibt Fichte im Systeme der Sittenlehre S. 395.), 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, vermuthlich für gute Zwecke, so wie wir für gute Zwecke lügen."

b) Die zweyte Ursache liegt in einem dialectischen Scheine, in einem Schimmer der Vernünfteley, der das Unerlaubte der Nothlüge dergestalt einhüllt und verbirgt, daß sich sogar Selbstdenker, und Philosophen von Profession, bemüht haben, die Recht- oder, wo möglich, Pflichtmäßigkeit derselben zu erweisen.

§. 40.

Um diesen dialectischen Schein zu vernichten, dürfen wir nur den Grundsatz, von dem die Vertheidiger der Nothlüge ausgehen, einer nähern Beleuchtung würdigen. „Noth hat kein Gesetz," behauptet man, und glaubt damit jede

Nothsünde, mithin auch die Nothlüge zu vertheidigen, indem man aus dieser Behauptung die Folgerung zieht: Noth entschuldiget alles. Diese Sätze sind auch im gemeinen Leben so im Ansehen, daß sie als Sprüchwörter gebraucht werden, und als ausgemachte Wahrheiten gelten. Wie es sich oft mit Sprüchwörtern und sprüchwörtlichen Redensarten verhält, daß sie in zehn Fällen falsch und nur im eilften richtig angewendet werden, so verhält es sich auch mit dieser Behauptung, und die Vertheidiger der Nothlüge hätten in der That keinen Grundsatz finden können, der Sophistereyen mehr begünstigt, als gerade dieser. Gleich dem Chamäleon verändert er seine Farbe, und nimmt bald diese bald jene Bedeutung an. Wie vieldeutig der Satz sey: „Noth hat kein Gesetz" — erhellet schon daraus, daß es eine physische und moralische Noth, und eben so ein Natur- und Sittengesetz giebt. Wir wollen die mannigfaltigen möglichen Bedeutungen dieses Grundsatzes vorlegen, und zeigen, ob und inwiefern er zur Vertheidigung der Nothlüge tauglich sey.

Noth hat kein Gesetz kann 1) heißen: physische Noth hat kein Gesetz; d. i., was im Drange unverschuldeter Naturnothwendigkeit geschieht, kann nicht nach dem moralischen Gesetze beurtheilt, und nicht als Sünde zugerechnet werden. Hier sind zuvörderst zwey Fälle wohl zu un-

terscheiden: nämlich der Drang der Naturnothwendigkeit raubt uns entweder alle Besinnung, oder er läßt uns im Zustande des Bewußtseyns und des freyen Entschlusses. Was den ersten Fall betrifft, so läßt es sich gar wohl denken, daß ein Mensch, auf den ein andrer mit bloßem Degen eindringt, dermaaßen außer sich und in Schrecken versetzt wird, daß er in diesem erschütternden und die Besinnungskraft verwirrenden Affecte sein Bewußtseyn, wenigstens auf einige Augenblicke, verliert, und nun in diesem Zustande auf die Frage, wo sein Freund sey, ohne es selbst zu wissen und zu wollen, eine Antwort giebt, die mit dem, was wahr ist, nicht übereinstimmt. In diesem Falle sagt man mit Recht, und zwar in der Bedeutung, die wir so eben erklärt haben: Noth hat kein Gesetz. — Folgt nun hieraus, daß die Nothlüge erlaubt sey? Keinesweges! Denn jene unwahre Aussage wird ja hier als nothwendige Wirkung einer bloßen Naturursache gedacht; sie kann also gar nicht Lüge, als welche ein Erzeugniß des freyen Willens ist, genannt werden. Als bloßes Erzeugniß der Naturnothwendigkeit hängt jene Aussage mit dem Causalgesetze der Natur als nothwendige Wirkung zusammen, und es kann von der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit derselben eben so wenig die Rede seyn, als von der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit eines Bastards, den die Natur ihren Gesetzen gemäß hervorbringt. Die Fol-

gerung: „Noth entschuldigt alles“ läßt sich keinesweges auf diese von der Natur erpreßte Aussage anwenden. Auf bloße Naturerzeugnisse findet die Anwendung der Begriffe von moralischer Anklage oder Entschuldigung, so wie überhaupt von Zurechnung gar nicht Statt. Wer hat jemals daran gedacht, der Natur das Erdbeben, oder die Pest, oder die monströsen Gestalten, die sie bisweilen hervorbringt, zur moralischen Schuld zuzurechnen? Wer demnach, die Sache in dem angezeigten Verstande genommen, den Satz: „Noth entschuldigt alles“ gebraucht, um die Nothlüge damit zu rechtfertigen, der hat ihn an einem ganz unschicklichen Orte angewandt, und damit zur Vertheidigung der Nothlüge so viel als nichts gesagt. — Was den zweyten Fall anlangt, wo wir annehmen, daß der Mensch, auf den ein andrer mit dem Mordgewehre eindringt, sein Bewußtseyn nicht verliert, sondern gar wohl weiß, was er auf die an ihn gethane Frage antworten will, und zu antworten hat: so hat Noth allerdings ein Gesetz, und entschuldigt ihn gar nicht, wenn er lügt. Denn in diesem Falle ist seine Aussage kein bloßes Naturproduct, sondern ein Erzeugniß des freyen Entschlusses. In diesem höhern Standpuncte lautet jener Grundsatz gerade umgekehrt: Noth hat allerdings ein Gesetz, und entschuldigt nichts von dem, was du gegen unbedingte Gebote thust.

Auch die größte physische Noth darf und soll dich, so lange du dein Bewußtseyn behältst, nicht zum Bösen verleiten; und auch das Böse, das du in der Noth thust, wird dir mit Recht zugerechnet. Der Wille ist und bleibt unter allen, auch unter den drückendsten Umständen, frey, und das Gesetz der Freyheit soll über das Gesetz der Natur, in den Maximen eines freyen Willens, herrschen. Durch deinen Willen bist du Herr der Natur; deine gesetzwidrigen Thaten können also durch die physische Noth, in der sie vollbracht wurden, wofern du nur im Zustande des Bewußtseyns bliebst, niemals entschuldigt, sie müssen jederzeit als böse Thaten verdammt werden. Wollte man den Satz: „Noth hat kein Gesetz, und entschuldigt alles" so verstehen, daß man für alles Böse, was im Drange der physischen Noth geschieht, unverantwortlich sey; so wäre diese Meynung abscheulich: es würde dann dadurch nicht bloß die Nothlüge, sondern auch der Nothbetrug, Nothraub, Nothmeineyd, Nothmord u. s. w. gerechtfertigt werden.

Noth hat kein Gesetz kann aber auch 2) bedeuten: moralische Noth hat kein Gesetz. Man versteht dann unter moralischer Noth entweder a) die moralische Nothwendigkeit, oder b) diejenige Noth, welche entsteht, wenn Pflichten oder Verpflichtungsgründe gegen einander in Widerstreit kommen, und man nothwendig die eine

eine Pflicht verletzen oder doch unterlassen muß, indem man die andre erfüllt. Sagt man nun, in Hinsicht der erstern Bedeutung: die moralische Nothwendigkeit habe kein Gesetz; so ist das insofern richtig, inwiefern die moralische Nothwendigkeit einer Handlung, oder das Sollen der Vernunft das Gesetz selbst ist, und also weiter kein Gesetz über sich hat, indem ihm das Naturgesetz untergeordnet seyn soll. Da nun die Vernunft das unbedingte Gebot giebt: du sollst nicht lügen; so kann, der unbedingten moralischen Nothwendigkeit dieses Gebots wegen, die Lüge in keinem Falle entschuldigt werden. Man müßte annehmen, das Sittengesetz oder die Vernunft entschuldige und rechtfertige bisweilen das, was ihren unbedingten Forderungen geradezu entgegen läuft; eine Annahme, die um ihres innern Widerspruchs willen sich selbst vernichtet. Zweytens: wenn Pflichten mit Pflichten in Widerstreit kommen, deren eine verletzt werden oder unerfüllt bleiben muß, während die andre erfüllt wird; so entsteht für den Menschen eine moralische Noth im eigentlichen Sinne. Aber auch diese Noth hat ihr Gesetz: denn ich soll in solchen Fällen jederzeit diejenige Pflicht erfüllen, zu deren Erfüllung ich den stärksten Verpflichtungsgrund habe. Thue ich das in dieser Noth, so bin ich darüber gerechtfertigt, daß ich die minder wichtige Pflicht verletzte; denn ich that, was ich zu thun schuldig war.

Wenn ich z. B. einen Gartenzaun, eine Wand u. s. w. niederreiße, um mir einen Weg zu bahnen zur Rettung eines Dorfs oder einer ganzen Stadt, die in Gefahr ist, von den Flammen verzehrt zu werden; so könnte ich dem, der mich darüber zur Verantwortung ziehen wollte, mit Recht antworten: Noth hat kein Gesetz, und entschuldigt dieses alles. Hiermit kann und will ich nichts anders sagen, als: die Pflicht, ein Dorf oder eine Stadt zu retten, ist wichtiger, als die, einen Zaun, eine Wand u. s. w. zu schonen. Sobald ich bestimmt weiß, welche Pflicht die wichtigere ist, so hat die Sache weiter keine Schwierigkeit; ich soll und werde dann die wichtigere Pflicht erfüllen. Allein es sind noch zwey andre Fälle möglich. Erstlich: du könntest irren, und glauben die wichtigere Pflicht zu erfüllen, indeß du doch im Grunde die unwichtigere erfülltest. Du könntest z. B. im Irrthume die Pflicht, das Leben eines Freundes zu retten, für wichtiger halten, als die Pflicht, nicht zu lügen, und überzeugt seyn, der edle Zweck heilige die schlechten Mittel. In diesem Falle sollst du nach deiner besten Ueberzeugung handeln (so wie dieses auch in allen andern Fällen unbedingte Pflicht ist), und deine Lüge ist in soweit verzeihlich, als der Irrthum verzeihlich ist, in dem du dich befindest. Was aber verzeihlich ist, kann deßwegen nicht recht und gut genannt, oder als erlaubt und pflicht-

mäßig vertheidigt werden. Es ist unerläßliche Pflicht für den Menschen, seine irrigen Begriffe und Ueberzeugungen zu berichtigen, und nur sofern er dieses nach Möglichkeit gethan hat, kann er verlangen, daß man ihm verzeihe, wenn er irrt. — Der zweyte Fall ist dieser: du kannst beym Widerstreite der Pflichten durchaus nicht mit dir einig werden, welche von beyden die wichtigere sey. Auch diese Noth hat ihr Gesetz: in diesem Falle sollst du dich leidend verhalten. Diese Noth entschuldigt dich also nicht, wenn du aufs Gerathewohl handelst, und die wichtigere Pflicht verletzest. Schon die Maxime, beym Widerstreite der Pflichten etwas auf die Gefahr thun zu wollen, daß die wichtigere Pflicht verletzt werden könnte, ist böse und verwerflich. — Möchte man doch endlich einmal aufhören, von erlaubten und pflichtmäßigen, oder gar, wie Cicero *), von edeln Lügen zu reden und zu schreiben! Alles Räsonnement darüber beruht offenbar auf Selbsttäuschung und Mißverstand, auf Vernünfteley und Verkehrtheit. Sey es, daß die Lüge bisweilen einen äußern Werth hat, sofern sie nämlich Nutzen stiftet oder Schaden verhütet, und daß sie deßwegen im bürgerlichen Leben mehr geduldet wird,

*) „Si *honesto* et misericordi *mendacio* saluti ciuis calamitosi consultum esse vellemus etc.“ Cic. pro Q. Ligar. C. V. 16.

als Raub und Mord; innern Werth kann sie nie haben, und weil das Gesetz unbedingt gebietet: du sollst nicht lügen; so kann sie in keinem Falle erlaubt heißen.