



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
PADERBORN

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

**Schollmeyer, Johann G.**

**Leipzig, 1802**

II. Grundlinien zu einer vollständigen Theorie der Collisionenfälle

---

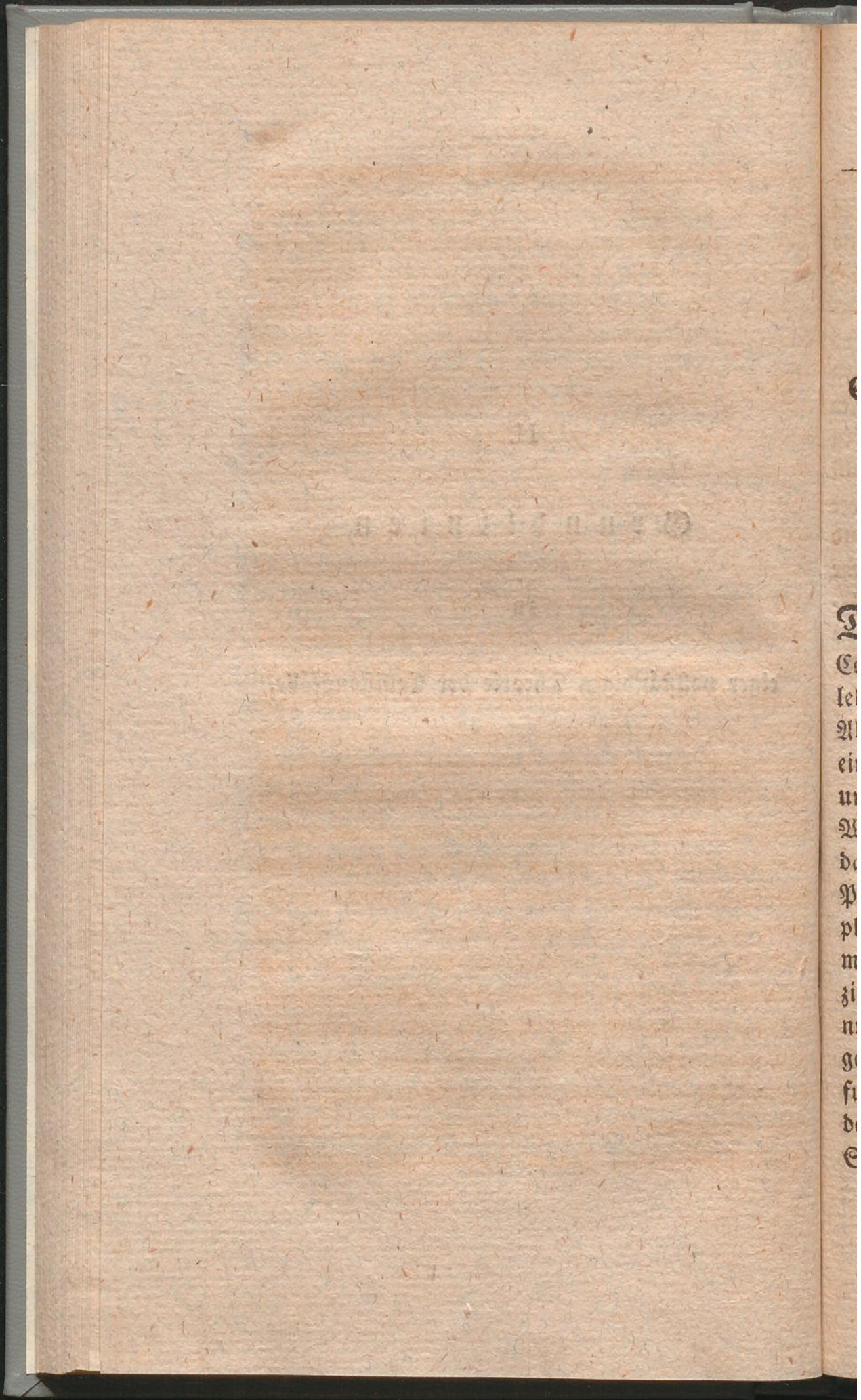
[urn:nbn:de:hbz:466:1-61213](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-61213)

II.

Grundlinien

zu

einer vollständigen Theorie der Collisionsfälle.



Q  
C  
le  
M  
ei  
m  
W  
de  
P  
pl  
m  
ji  
n  
g  
fi  
d  
C

---

Grundlinien zu einer vollständigen  
Theorie der Collisionenfälle.

---

§. I.

Einleitung.

Da weder von ältern noch neuern Moralisten die Collisionenfälle, 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 Meinung, 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, für-  
 wahr ein großes Verdienst, zur Befestigung des  
 sittlichen Urtheils und Charakters der Menschen  
 nach Kräften beizutragen! 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 Be-  
 stätigung erhalten, denen jedoch kein allgemeines  
 Princip der Beurtheilung zum Grunde gelegt ist.  
 Theophrast und seine Nachfolger, die Peripate-  
 tiker, suchten, nach Garve's Bemerkung, wohl  
 durch Mannigfaltigkeit der Beyspiele ihren Vor-  
 trag anmuthig, und das Abstracte sinnlich zu ma-  
 chen: allein für die regelmäßige Entscheidung der  
 Collisionenfälle waren sie noch weniger besorgt, als  
 Plato und Aristoteles. Panaetius, 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 Bey-  
 spiele, die man im dritten Buche von den Pflich-  
 ten findet, von den vorhin genannten Griechen  
 entlehnte, giebt sich viel Mühe, eine Regel zur  
 Entscheidung der Collisionen festzusetzen: sie beruht  
 aber

aber auf einer Verwechslung 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

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

über die Collisionen geschrieben, und auf die Entscheidung derselben in seiner Moralphilosophie an mehreren Orten Rücksicht genommen: da er aber den Begriff der Vollkommenheit zum Leitungsgriffe in dieser Lehre gewählt hat, so konnte es ihm nicht gelingen, eine durchaus bestimmte und vollständige Theorie aufzustellen. In Fichte's Entscheidung mehrerer Collisionenfälle, 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.

## Collisionenfall.

Ein Collisionenfall (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.

dranges, 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 Collisionssälen.

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 Collisionssäle.

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 Collisionssäle!

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 Collisionssäle!



Anmerkung 1. Hiermit sind, meines Erachtens, die ersten Grundlinien zu einer vollständigen Theorie der Collisionenfälle 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 Collisionenfälle.

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 Collisionenfalle 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 Grundsatz (§. 5.), in jedem Collisionssalle 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 Chryssipp, 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 Andern Schaden und Verdruß suchen \*). Auch diese Regel läßt sich leicht aus dem, im §. 5., angegebenen Grundsatz 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 beyammen. Wenn man das Eigenthum sehr schätzt,

\*) *Nec tamen nostrae nobis utilitates omittendae sunt, aliisque tradendae, cum his ipsi egeamus; sed suae cuique utilitati, quod sine alterius injuria fiat, servandum est. Scite Chryssippus, ut multa, qui stadium, inquit, currit, eniti et contendere debet, quam maxime possit, ut vincat; supplantare eum, qui cum certet, aut manu depellere nullo modo debet. Sic in vita sibi quemque petere, quod pertineat ad usum, 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 zweite 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 Laugenichts, 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 (S. 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 mehreren 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 befohlenen 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 begründeten 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 Maasstab, 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? Gesezt nun, es entstünden daraus ungemeyne 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 Nachbarn in die Besitzungen des nachbarlichen Mitbürgers der Fall nicht ist? —

#### §. 10.

#### Regeln für die dritte Classe der Collisionen.

Um drittens für die bloß moralischen Nothfälle Regeln fest zu sezen, 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 Grundsatz (§. 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 Rücksicht 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 auffuchen, 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; zweitens 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.

## 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

bazu 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. Kame 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. I 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 äußere rechtliche Gewalt nicht bestraft werden kann. Z. B. die Pflicht der Beredlung 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 geizig 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 privato officio, non publico: tantumque apud me grati animi fidelis memoria valuit, ut 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 Wichtigem 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 Klienten, und hast unstreitig die Pflicht, ihm Recht zu verschaffen, sofern seine Beschwerde gerecht ist. Du bist im Rechtshandel so weit vorgedrückt, daß, um den Proceß zu gewinnen, nichts weiter als ein untergeschobenes falsches Document notwendig ist. Dein Client hat völlig gerechte Sache, davon bist du überzeugt. Verfertigst 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 Klienten 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.

## Dreizehnte 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 beyammen 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 schlechtthin 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 befehlet 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. In 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 Gemeinpruch: das mag wohl in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monatschr.). 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 verläunden, 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 besondere; es giebt also hiernach allgemeine und besondere bedingte, und allgemeine und besondere 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 Entwicklung der körperlichen und geistigen Kräfte u. s. w.

b) Besondere 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 besondere 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 besondere 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 Nothen; 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, dem 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 verdorbenen 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 Blutsfremder. 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.

Fünfzehnte Regel.

Entsteht zwischen einer besondren unbedingten und zwischen einer allgemeinen  
meinen

meinen unbedingten Pflicht eine Collision, so soll ebenfalls die besondere 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 notwendiges Gesetz aufgeben müßte; so soll er das, was das absolute Recht und Gesetz von ihm fordert, schlechthin durchsetzen, ohne Milde- rung und Schonung. Denn dieses Durchsetzen absoluter Rechte und Gesetze ist für den höhern Staatsbeamten eine besondere unbedingte Pflicht: die Pflicht aber, Menschen nicht zu tödten, ist eine allgemeine unbedingte Pflicht.

## §. 30.

## Sechzehnte Regel.

Kommen zwey allgemeine oder besondere 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 Collisionen 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 Beispiele 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 S. 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, wozu 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 Verpflchtungsgrunde 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. Gibt 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 besondere Pflicht ist, und weil die besondere Pflicht der allgemeinen stets vorgeht. Sind dergleichen Entscheidungsgründe nicht vorhanden, so rette ich den, den ich zunächst retten kann, dessen ich zuerst ansichtig werde.“

## §. 23.

## Siebzehnte Regel.

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

Pflicht von größerem Umfange jederzeit mehr Grund, als zur Erfüllung der unwichtigeren von geringerem Umfange. Kann ich z. B. durch freiwillige 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 größerem 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 mehreren 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 Gewaltthabender Unmensch befehlt 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 allmählichen, und daher schmerzlichen, 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 mehreren 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 κατ' ἐξοχὴν 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 freiem 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. Gesezt, 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. Griff 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 unbedingt 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 unbedingt 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 unbedingt 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? Gesezt, 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 offener 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) S. 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 herbeizueilen. Woher mögt ihr doch die entschiedene Voraussetzung schöpfen, daß er das nicht thun werde? Oder gesetzt, er käme euch nicht zu Hülfe; so habt ihr durch euren Widerstand Zeit gewonnen, und es können von ohngefähr andere kommen, die euch 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, schlechtthin 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 Nothmeinendes, Nothmordes u. s. w. als bloße Beschönigungen der menschlichen Bosartigkeit geradezu verwerfen.

§. 39.

Man hört den Nothbetrug, Nothraub u. s. w. feltner, 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 Nothlüge, 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 Vernünftelen, der das Unerlaubte der Nothlüge bergestalt 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 anderer mit bloßem Degen eindringt, dermaßen 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 anderer 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 bleibst, 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 deswegen 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 auß 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 Râsonnement darüber beruht offenbar auf Selbsttäuschung und Mißverständnis, auf Vernünftelen und Verkehrtheit. Sey es, daß die Lüge bisweilen einen äußern Werth hat, sofern sie nämlich Nutzen stiftet oder Schaden verhütet, und daß sie deswegen im bürgerlichen Leben mehr geduldet wird,

\*) „Si honesto et misericordie mendacio salutis civis 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 ge-  
bietet: du sollst nicht lügen; so kann sie in kei-  
nem Falle erlaubt heißen.

---

Standort: P 06  
Signatur: IJY 1008  
Akz.-Nr.: 75/11371  
Id.-Nr.: W538259