

Kant's gesammelte Schriften

Herausgegeben

von der

Königlich Preussischen Akademie
der Wissenschaften

Band VI

Erste Abtheilung: Werke

Sechster Band

Berlin

Druck und Verlag von Georg Reimer

1907

Kant's Werke

Band VI

Die Religion innerhalb der Grenzen der
bloßen Vernunft.

Die Metaphysik der Sitten.

Berlin

Druck und Verlag von Georg Reimer

1907

1797.

Die Metaphysik der Sitten.

Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.	203
Vorrede	205
Tafel der Eintheilung der Rechtslehre	210
Einleitung in die Metaphysik der Sitten	211
I. Von dem Verhältniß der Vermögen des menschlichen Gemüths zu den Sittengesetzen	211
II. Von der Idee und der Nothwendigkeit einer Metaphysik der Sitten	214
III. Von der Eintheilung einer Metaphysik der Sitten	218
IV. Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten	221
Einleitung in die Rechtslehre	229
Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre	233
Eintheilung der Rechtslehre	236
Eintheilung der Metaphysik der Sitten überhaupt	239
Der Rechtslehre Erster Theil. Das Privatrecht	243
Erstes Hauptstück. Von der Art etwas Äußeres als das Seine zu haben	245
Zweites Hauptstück. Von der Art etwas Äußeres zu erwerben	258
Erster Abschnitt. Vom Sachenrecht	260
Zweiter Abschnitt. Vom persönlichen Recht	271
Dritter Abschnitt. Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht	276
Episodischer Abschnitt. Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür	291
Drittes Hauptstück. Von der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit	296
A. Von dem Schenkungsvertrag	297
B. Vom Leihvertrag	298
C. Von der Wiedererlangung des Verlorenen	300
D. Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung	303
Übergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt	305

Der Rechtslehre Zweiter Theil. Das öffentliche Recht	309
Erster Abschnitt. Das Staatsrecht	311
Allgemeine Anmerkung von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins	318
Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vater- lande und zum Auslande	337
Zweiter Abschnitt. Das Völkerrecht	343
Dritter Abschnitt. Das Weltbürgerrecht	352
Anhang erklärender Bemerkungen zu den metaphy- sischen Anfangsgründen der Rechtslehre	356

Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre.

Vorrede	375
Einleitung zur Tugendlehre	379
I. Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre	379
II. Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist .	382
III. Von dem Grunde sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken	384
IV. Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?	385
V. Erläuterung dieser zwei Begriffe	386
A. Eigene Vollkommenheit	386
B. Fremde Glückseligkeit	387
VI. Die Ethik giebt nicht Gesetze für die Handlungen, sondern nur für die Maximen der Handlungen	388
VII. Die ethischen Pflichten sind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit	390
VIII. Exposition der Tugendpflichten als weiter Pflichten	391
IX. Was ist Tugendpflicht?	394
X. Das oberste Princip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch	396
XI. Schema der Tugendpflichten	398
XII. Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflicht- begriffe überhaupt	399
a) Das moralische Gefühl	399
b) Vom Gewissen	400
c) Von der Menschenliebe	401
d) Von der Achtung	402
XIII. Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre	403
XIV. Vom Princip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre	406
XV. Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst	407

XVI. Zur Tugend wird Apathie nothwendig vorausgesetzt	408
XVII. Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre	410
XVIII. Erste Eintheilung der Ethik nach dem Unterschiede der Sub- jecte und ihrer Gesetze	413

Ethische Elementarlehre

Erster Theil. Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt	417
Einleitung	417

Erstes Buch. Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst	421
---	-----

Erstes Hauptstück. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches Wesen	421
--	-----

1. Artikel. Von der Selbstentleibung	422
--	-----

2. Artikel. Von der wohlthätigen Selbstschändung	424
--	-----

3. Artikel. Von der Selbstbetäubung	427
---	-----

Zweites Hauptstück. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als ein moralisches Wesen	428
---	-----

I. Von der Lüge	429
---------------------------	-----

II. Vom Geize	432
-------------------------	-----

III. Von der Kriecherei	434
-----------------------------------	-----

1. Abschnitt. Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst	437
---	-----

2. Abschnitt. Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst	441
---	-----

Episodischer Abschnitt	442
----------------------------------	-----

Zweites Buch. Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks)	444
---	-----

1. Abschnitt. Von der Pflicht gegen sich selbst in Ent- wicklung und Vermehrung seiner Naturvoll- kommenheit	444
--	-----

2. Abschnitt. Von der Pflicht gegen sich selbst in Er- höhung seiner moralischen Vollkommenheit	446
--	-----

Zweiter Theil. Von den Tugendpflichten gegen Andere	448
---	-----

Erstes Hauptstück. Von den Pflichten gegen Andere, bloß als Menschen	448
---	-----

1. Abschnitt. Von der Liebespflicht gegen andere Menschen	448
---	-----

A. Von der Pflicht der Wohlthätigkeit	452
---	-----

B. Von der Pflicht der Dankbarkeit	454
--	-----

C. Theilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht	456
---	-----

Von den der Menschenliebe gerade entgegengesetzten Easter des Menschenhasses	458
---	-----

2. Abschnitt. Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung . . .	462
Von den die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern	465
A. Der Hochmuth	465
B. Das Aferreden	466
C. Die Verhöhnung	467
Zweites Hauptstück. Von den ethischen Pflichten der Menschen gegen einander in Ansehung ihres Zustandes	468
Beschluß der Elementarlehre	469
Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft	469
Zusatz. Von den Umgangstugenden	473
Ethische Methodenslehre.	
Erster Abschnitt. Die ethische Didaktik	477
Anmerkung. Bruchstück eines moralischen Katechismus	480
Zweiter Abschnitt. Die ethische Ascetik	484
Beschluß der ganzen Ethik	486
Tafel der Eintheilung der Ethik	492
<hr/>	
Anmerkungen	495

Die
Metaphysik der Sitten.

Abgefaßt

von

Immanuel Kant.

Erster Theil.

Metaphysische Anfangsgründe

der

Rechtslehre.



Vorrede.

Auf die Kritik der praktischen Vernunft sollte das System, die Metaphysik der Sitten, folgen, welches in metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und in eben solche für die Tugendlehre zerfällt (als
5 ein Gegenstück der schon gelieferten metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft), wozu die hier folgende Einleitung die Form des Systems in beiden vorstellig und zum Theil anschaulich macht.

Die Rechtslehre als der erste Theil der Sittenlehre ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird,
10 welches man die Metaphysik des Rechts nennen könnte. Da aber der Begriff des Rechts als ein reiner, jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein metaphysisches System desselben in seiner Eintheilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müßte, um die
15 Eintheilung vollständig zu machen (welches zur Errichtung eines Systems der Vernunft eine unerlässliche Forderung ist), Vollständigkeit der Eintheilung des Empirischen aber unmöglich ist, und, wo sie versucht wird (wenigstens um ihr nahe zu kommen), solche Begriffe nicht als integrierende Theile in das System, sondern nur als Beispiele in die Anmerkungen
20 kommen können: so wird der für den ersten Theil der Metaphysik der Sitten allein schickliche Ausdruck sein metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre: weil in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann. Es wird daher hiemit, so wie mit den (früheren) metaphysischen Anfangsgründen
25 der Naturwissenschaft, auch hier gehalten werden: nämlich das Recht, was zum a priori entworfenen System gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf besondere Erfahrungsfälle bezogen werden, in zum Theil weit-

läuftige Anmerkungen zu bringen: weil sonst das, was hier Metaphysik ist, von dem, was empirische Rechtspraxis ist, nicht wohl unterschieden werden könnte.

Ich kann dem so oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit, ja wohl gar einer geflissenen, den Schein tiefer Einsicht affectirenden Undeutlichkeit im philosophischen Vortrage nicht besser zuvorkommen oder abhelfen, als daß ich, was Herr Garve, ein Philosoph in der ächten Bedeutung des Worts, jedem, vornehmlich dem philosophirenden Schriftsteller zur Pflicht macht, bereitwillig annehme und meinerseits diesen Anspruch bloß auf die Bedingung einschränke, ihm nur so weit Folge zu leisten, als es die Natur der Wissenschaft erlaubt, die zu berichtigen und zu erweitern ist. 5

Der weise Mann fordert (in seinem Werk, Vermischte Aufsätze betitelt, S. 352 u. f.) mit Recht, eine jede philosophische Lehre müsse, wenn der Lehrer nicht selbst in den Verdacht der Dunkelheit seiner Begriffe kommen soll — zur Popularität (einer zur allgemeinen Mittheilung hinreichenden Verfasslichkeit) gebracht werden können. Ich räume das gern ein, nur mit Ausnahme des Systems einer Kritik des Vernunftvermögens selbst und alles dessen, was nur durch dieser ihre Bestimmung beurkundet werden kann: weil es zur Unterscheidung des Sinnlichen in unserm Erkenntniß vom Übersinnlichen, dennoch aber der Vernunft Zustehen gehört. Dieses kann nie populär werden, so wie überhaupt keine formelle Metaphysik; obgleich ihre Resultate für die gesunde Vernunft (eines Metaphysikers, ohne es zu wissen) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier ist an keine Popularität (Volksprache) zu denken, sondern es muß auf scholastische Pünktlichkeit, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde, gedrungen werden (denn es ist Schulsprache): weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen sich erst selbst zu verstehen. 15

Wenn aber Pedanten sich anmaßen, zum Publicum (auf Kanzeln und in Volkschriften) mit Kunstwörtern zu reden, die ganz für die Schule geeignet sind, so kann das so wenig dem kritischen Philosophen zur Last fallen, als dem Grammatiker der Unverstand des Wortklaubers (logodaedalus). Das Belachen kann hier nur den Mann, aber nicht die Wissenschaft treffen. 20

Es klingt arrogant, selbstüchtig und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: daß vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe. 25

— Um nun über diese scheinbare Anmaßung absprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr als eine Philosophie geben könne. Verschiedene Arten zu philosophiren und zu den ersten Vernunftprincipien zurückzugehen, um darauf mit mehr oder weniger Glück ein System zu gründen, hat es nicht allein gegeben, sondern es mußte viele Versuche dieser Art, deren jeder auch um die gegenwärtige sein Verdienst hat, geben; aber da es doch, objectiv betrachtet, nur Eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophieen geben, d. i. es ist nur Ein wahres System derselben aus Principien möglich, so mannigfaltig und oft widersprechend man auch über einen und denselben Satz philosophirt haben mag. So sagt der Moralist mit Recht: es giebt nur Eine Tugend und Lehre derselben, d. i. ein einziges System, das alle Tugendpflichten durch Ein Princip verbindet; der Chymist: es giebt nur Eine Chemie (die nach Lavoisier); der Arzneilehrer: es giebt nur Ein Princip zum System der Krankheitseintheilung (nach Brown), ohne doch darum, weil das neue System alle andere ausschließt, das Verdienst der älteren (Moralisten, Chymiker und Arzneilehrer) zu schmälern: weil ohne dieser ihre Entdeckungen, oder auch mißlungene Versuche wir zu jener Einheit des wahren Principis der ganzen Philosophie in einem System nicht gelangt wären. — Wenn also jemand ein System der Philosophie als sein eigenes Fabrikat ankündigt, so ist es eben so viel, als ob er sagte: vor dieser Philosophie sei gar keine andere noch gewesen. Denn wollte er einräumen, es wäre eine andere (und wahre) gewesen, so würde es über dieselbe Gegenstände zweierlei wahre Philosophieen gegeben haben, welches sich widerspricht. — Wenn also die kritische Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so thut sie nichts anders, als was alle gethan haben, thun werden, ja thun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen.

Von minderer Bedeutung, jedoch nicht ganz ohne alle Wichtigkeit wäre der Vorwurf: daß ein diese Philosophie wesentlich unterscheidendes Stück doch nicht ihr eigenes Gewächs, sondern etwa einer anderen Philosophie (oder Mathematik) abgeborgt sei: dergleichen ist der Fund, den ein tübingscher Recensent gemacht haben will, und der die Definition der Philosophie überhaupt angeht, welche der Verfasser der Kritik d. r. V. für sein eigenes, nicht unerhebliches Product ausgiebt, und die doch schon vor vielen Jahren von einem Anderen fast mit denselben Ausdrücken gegeben

worden sei. *) Ich überlasse es einem jeden, zu beurtheilen, ob die Worte: intellectualis quaedam constructio, den Gedanken der Darstellung eines gegebenen Begriffs in einer Anschauung a priori hätten hervorbringen können, wodurch auf einmal die Philosophie von der Mathematik ganz bestimmt geschieden wird. Ich bin gewiß: Hausen selbst würde sich geweigert haben, diese Erklärung seines Ausdrucks anzuerkennen; denn die Möglichkeit einer Anschauung a priori, und daß der Raum eine solche und nicht ein bloß der empirischen Anschauung (Wahrnehmung) gegebenes Nebeneinandersein des Mannigfaltigen außer einander sei (wie Wolff ihn erklärt), würde ihn schon aus dem Grunde abgeschreckt haben, weil er sich hiemit in weit hinausgehende philosophische Untersuchungen verwickelt gefühlt hätte. Die gleichsam durch den Verstand gemachte Darstellung bedeutete dem scharfsinnigen Mathematiker nichts weiter, als die einem Begriffe correspondirende (empirische) Verzweigung einer Linie, bei der bloß auf die Regel Acht gegeben, von den in der Ausführung unvermeidlichen Abweichungen aber abstrahirt wird; wie man es in der Geometrie auch an der Construction der Gleichungen wahrnehmen kann.

Von der allermindesten Bedeutung aber in Ansehung des Geistes dieser Philosophie ist wohl der Unfug, den einige Nachhänger derselben mit den Wörtern stiften, die in der Kritik d. r. W. selbst nicht wohl durch andere gangbare zu ersetzen sind, sie auch außerhalb derselben zum öffentlichen Gedankenverkehr zu brauchen, und welcher allerdings gezüchtigt zu werden verdient, wie Hr. Nicolai thut, wiewohl er über die gänzliche Entbehrung derselben in ihrem eigenthümlichen Felde, gleich als einer überall bloß versteckten Armseligkeit an Gedanken, kein Urtheil zu haben sich selbst bescheiden wird. — Indessen läßt sich über den unpopulären Pedanten freilich viel lustiger lachen, als über den unkritischen Ignoranten (denn in der That kann der Metaphysiker, welcher seinem Systeme steif anhängt, ohne sich an alle Kritik zu kehren, zur letzteren Classe gezählt werden, ob er zwar nur willkürlich ignorirt, was er nicht aufkommen lassen will, weil es zu seiner älteren Schule nicht gehört). Wenn aber nach

*) Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est. C. A. Hausen, Elem. Mathes. Pars I. p. 86. A. 1734.

Shaftesbury's Behauptung es ein nicht zu verachtender Probirstein für die Wahrheit einer (vornehmlich praktischen) Lehre ist, wenn sie das Belachen aushält, so müßte wohl an den kritischen Philosophen mit der Zeit die Reihe kommen zuletzt und so auch am besten zu lachen: wenn er die
5 papierne Systeme derer, die eine lange Zeit das große Wort führten, nach einander einstürzen und alle Anhänger derselben sich verlaufen sieht: ein Schicksal, was jenen unvermeidlich bevorsteht.

Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den vorhergehenden
10 erwartet werden konnte: theils weil sie mir aus diesen leicht gefolgert werden zu können schienen, theils auch weil die letzte (das öffentliche Recht betreffende) eben jetzt so vielen Discussionen unterworfen und dennoch so wichtig sind, daß sie den Aufschub des entscheidenden Urtheils auf einige
15 Zeit wohl rechtfertigen können.

Die metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre hoffe ich in Kurzem liefern zu können.

Tafel

der Eintheilung der Rechtslehre.

Erster Theil.

Das Privatrecht in Ansehung äußerer Gegenstände (Inbegriff derjenigen Gesetze, die keiner äußeren Bekanntmachung bedürfen). 5

Erstes Hauptstück.

Von der Art etwas Äußeres als das Seine zu haben.

Zweites Hauptstück.

Von der Art etwas Äußeres zu erwerben.

Eintheilung der äußeren Erwerbung. 10

Erster Abschnitt.

Vom Sachenrecht.

Zweiter Abschnitt.

Vom persönlichen Recht.

Dritter Abschnitt. 15

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Episodischer Abschnitt.

Von der idealen Erwerbung.

Drittes Hauptstück.

Von der subjectiv-bedingten Erwerbung vor einer Gerichtsbarkeit. 20

Zweiter Theil.

Das öffentliche Recht (Inbegriff der Gesetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen).

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht. 25

Zweiter Abschnitt.

Das Völkerrecht.

Dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht.

Einleitung

in die Metaphysik der Sitten.

I.

Von dem Verhältniß der Vermögen des menschlichen Gemüths
5 zu den Sittengesetzen.

Begehrungsvermögen ist das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln, heißt das Leben.

10 Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist erstlich jederzeit Lust oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der bloßen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht (gleichgültig, ob das Object
15 derselben existire oder nicht), schon verknüpft ist. Auch geht zweitens nicht immer die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemal als Ursache, sondern kann auch als Wirkung desselben angesehen werden.

Man nennt aber die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung
20 zu haben, darum Gefühl, weil beides das bloß Subjective im Verhältniß unserer Vorstellung und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntnisse desselben*) (nicht einmal dem Erkenntnisse unseres

*) Man kann Sinnlichkeit durch das Subjective unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Object,
25 d. i. er allein denkt sich etwas vermittelt derselben. Nun kann das Subjective unserer Vorstellung entweder von der Art sein, daß es auch auf ein Object zum Erkenntniß desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersteren Falle reine Anschauung, im zweiten Empfindung heißt) bezogen werden kann; in diesem Fall ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der Sinn. Oder

Zustandes) enthält; da sonst selbst Empfindungen außer der Qualität, die ihnen der Beschaffenheit des Subjects wegen anhängt (z. B. des Rothens, des Süßen u. s. w.), doch auch als Erkenntnißstücke auf ein Object bezogen werden, die Lust oder Unlust aber (am Rothens und Süßen) schlechterdings nichts am Objecte, sondern lediglich Beziehung aufs Subject ausdrückt. Näher können Lust und Unlust für sich und zwar eben um des angeführten Grundes willen nicht erklärt werden, sondern man kann allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen, um sie im Gebrauch kennbar zu machen.

Man kann die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so afficirt) nothwendig verbunden ist, praktische Lust nennen: sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren sein. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht nothwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objects der Vorstellung ist, sondern bloß an der Vorstellung allein haftet, bloß contemplative Lust oder unthätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letztern Art von Lust nennen wir Geschmack. Von diesem wird also in einer praktischen Philosophie nicht als von einem einheimischen Begriffe, sondern allenfalls nur episodisch die Rede sein. Was aber die praktische Lust betrifft, so wird die Bestimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher diese Lust als Ursache nothwendig vorhergehen muß, im engen Verstande Begierde, die habituelle Begierde aber Neigung heißen, und weil die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu sein geurtheilt wird, Interesse heißt, so wird die praktische Lust in diesem Falle ein Interesse der Neigung, dagegen wenn die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellectuelle Lust und das Interesse an dem Gegenstande ein Vernunftinteresse genannt werden müssen; denn wäre das Interesse sinnlich und nicht bloß auf reine Vernunftprincipien

das Subjective der Vorstellung kann gar kein Erkenntnißstück werden: weil es bloß die Beziehung derselben aufs Subject und nichts zur Erkenntniß des Objects Brauchbares enthält; und alsdann heißt diese Empfänglichkeit der Vorstellung Gefühl, welches die Wirkung der Vorstellung (diese mag sinnlich oder intellectuell sein) aufs Subject enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder der Vernunft gehören mag.

gegründet, so müßte Empfindung mit Lust verbunden sein und so das Begehungsvermögen bestimmen können. Obgleich, wo ein bloß reines Vernunftinteresse angenommen werden muß, ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden kann, so können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu sein, einer Neigung selbst zu dem, was nur Object einer intellectuellen Lust sein kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftinteresse einräumen, welche alsdann aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung des letztern Interesse sein würde, und die wir die sinnenfreie Neigung (*propensio intellectualis*) nennen könnten.

10 Noch ist die *Concupiscenz* (das Gelüsten) von dem Begehren selbst als Anreiz zur Bestimmung desselben zu unterscheiden. Sie ist jederzeit eine sinnliche, aber noch zu keinem Act des Begehungsvermögens gediehene Gemüthsbestimmung.

Das Begehungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es Willkür; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Actus desselben ein Wunsch.

20 Das Begehungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber

25 vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.

Unter dem Willen kann die Willkür, aber auch der bloße Wunsch enthalten sein, sofern die Vernunft das Begehungsvermögen überhaupt bestimmen kann. Die Willkür, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür. Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde thierische Willkür (*arbitrium brutum*) sein. Die menschliche Willkür ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber

30 doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das

Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft, auf die Willkür unangesehen dieser ihres Object's angewandt, kann sie als Vermögen der Principien (und hier praktischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkür machen und, da die Maximen des Menschen aus subjectiven Ursachen mit jenen objectiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.

Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letztere beziehen, die Freiheit sowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. So sagt man in der theoretischen Philosophie: im Raume sind nur die Gegenstände äußerer Sinne, in der Zeit aber alle, sowohl die Gegenstände äußerer als des inneren Sinnes: weil die Vorstellungen beider doch Vorstellungen sind und sofern insgesammt zum inneren Sinne gehören. Eben so, mag die Freiheit im äußeren oder inneren Gebrauche der Willkür betrachtet werden, so müssen doch ihre Gesetze, als reine praktische Vernunftgesetze für die freie Willkür überhaupt, zugleich innere Bestimmungsgründe derselben sein: obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen.

II.

Von der Idee und der Nothwendigkeit einer Metaphysik der Sitten.

Daß man für die Naturwissenschaft, welche es mit den Gegenständen äußerer Sinne zu thun hat, Principien a priori haben müsse, und daß es

möglich, ja nothwendig sei, ein System dieser Principien unter dem Namen einer metaphysischen Naturwissenschaft vor der auf besondere Erfahrungen angewandten, d. i. der Physik, voranzuschicken, ist an einem andern Orte bewiesen worden. Allein die letztere kann (wenigstens wenn es ihr darum
 5 zu thun ist, von ihren Sätzen den Irrthum abzuhalten) manches Princip auf das Zeugniß der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das letztere, wenn es in strenger Bedeutung allgemein gelten soll, aus Gründen a priori abgeleitet werden müßte, wie Newton das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einflusse der Körper auf einander
 10 als auf Erfahrung gegründet annahm und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte. Die Chymiker gehen noch weiter und gründen ihre allgemeinste Geseze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigene Kräfte gänzlich auf Erfahrung und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit so, daß sie in den mit ihnen
 15 angestellten Versuchen keine Entdeckung eines Irrthums besorgen.

Allein mit den Sittengesetzen ist es anders bewandt. Nur sofern sie als a priori gegründet und nothwendig eingesehen werden können, gelten sie als Geseze, ja die Begriffe und Urtheile über uns selbst und unser Thun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich blos
 20 von der Erfahrung lernen läßt, enthalten, und wenn man sich etwa verleiten läßt, etwas aus der letztern Quelle zum moralischen Grundsatz zu machen, so geräth man in Gefahr der größtten und verderblichsten Irrthümer.

Wenn die Sittenlehre nichts als Glückseligkeitslehre wäre, so würde
 25 es ungereimt sein, zum Behuf derselben sich nach Principien a priori umzusehen. Denn so scheinbar es immer auch lauten mag: daß die Vernunft noch vor der Erfahrung einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuß wahrer Freuden des Lebens gelangen könne, so ist doch alles, was man darüber a priori lehrt, entweder tautologisch, oder
 30 ganz grundlos angenommen. Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlecht, zur Ruhe, zur Bewegung und (bei der Entwicklung unserer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntniß u. d. gl., können allein und einem jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben,
 35 worin er jene Freuden zu setzen, ebendieselbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe. Alles scheinbare Vernünfteln a priori ist hier im Grunde nichts, als durch Induction zur Allgemeinheit

erhobene Erfahrung, welche Allgemeinheit (secundum principia generalia, non universalia) noch dazu so kümmerlich ist, daß man einem jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß, um jene Wahl seiner Lebensweise seiner besondern Neigung und seiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupassen und am Ende doch nur durch seinen oder anderer ihren Schaden klug zu werden. 5

Allein mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt. Sie gebieten für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen: 10
 bloß weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat. Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Thierheit in ihm, nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft, von dem, was geschieht und wie gehandelt wird (obgleich das deutsche Wort Sitten eben so wie das lateinische mores nur Manieren und Lebensart bedeutet), sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll, wenn gleich noch kein Beispiel davon angetroffen würde, auch nimmt sie 15
 keine Rücksicht auf den Vortheil, der uns dadurch erwachsen kann, und den freilich nur die Erfahrung lehren könnte. Denn ob sie zwar erlaubt, unsern Vortheil auf alle uns mögliche Art zu suchen, überdem auch sich, auf Erfahrungszeugnisse fußend, von der Befolgung ihrer Gebote, vornehmlich wenn Klugheit dazu kommt, im Durchschnitte größere Vortheile, als 20
 von ihrer Übertretung wahrscheinlich versprechen kann, so beruht darauf doch nicht die Autorität ihrer Vorschriften als Gebote, sondern sie bedient sich derselben (als Rathschläge) nur als eines Gegengewichts wider die Verleitungen zum Gegentheil, um den Fehler einer parteiischen Wage in der praktischen Beurtheilung vorher auszugleichen und alsdann allererst dieser nach dem Gewicht der Gründe a priori einer reinen praktischen 25
 Vernunft den Ausschlag zu sichern.

Wenn daher ein System der Erkenntniß a priori aus bloßen Begriffen Metaphysik heißt, so wird eine praktische Philosophie, welche nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkür zum Objecte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen: d. i. eine solche zu haben ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeinlich nur auf dunkle Art in sich; denn wie könnte er ohne Principien a priori eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben? So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Principien der Anwendung jener all- 30
 gemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten 35

daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu zeigen, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will so viel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.

Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche, aber nur die subjective, hindernde sowohl als begünstigende Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muß: weil man alsdann Gefahr läuft, falsche oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorpiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden, oder gar unächte oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmäßig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sichere moralische Grundsätze übrig lassen, weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Disciplin des Gemüths in der Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch reine Vernunft a priori gegeben werden muß.

Was aber die Obereintheilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte steht, nämlich die der Philosophie in die theoretische und praktische, und daß diese keine andere als die moralische Weltweisheit sein könne, betrifft, darüber habe ich mich schon anderwärts (in der Kritik der Urtheilskraft) erklärt. Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich sein soll (die eigentliche Beschäftigung der Kunst), hängt seiner Vorschrift nach gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus giebt es keine Theorie. Also kann die Philosophie unter dem praktischen Theile (neben ihrem theoretischen) keine

technisch=, sondern bloß moralisch=praktische Lehre verstehen, und wenn die Fertigkeit der Willkür nach Freiheitsgesetzen im Gegensatz der Natur hier auch Kunst genannt werden sollte, so würde darunter eine solche Kunst verstanden werden müssen, welche ein System der Freiheit gleich einem System der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche Kunst, wenn wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, mittelst ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten. 5

III.

Von der Eintheilung einer Metaphysik der Sitten.*) 10

Zu aller Gesetzgebung (sie mag nun innere oder äußere Handlungen und diese entweder a priori durch bloße Vernunft, oder durch die Willkür eines andern vorschreiben) gehören zwei Stücke: erstlich ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objectiv als nothwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht, zweitens eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung subjectiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: daß das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches ein bloßes theoretisches Erkenntniß der möglichen Bestimmung der Willkür, d. i. praktischer Regeln, ist: durch das zweite wird die Verbindlichkeit so zu handeln mit einem Bestimmungsgrunde der Willkür überhaupt im Subjecte verbunden. 15 20

Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Hand= 25

*) Die Deduction der Eintheilung eines Systems: d. i. der Beweis ihrer Vollständigkeit sowohl als auch der Stetigkeit, daß nämlich der Übergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Untereitheilungen durch keinen Sprung (divisio per saltum) geschehe, ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeister eines Systems. Auch was der oberste eingetheilte Begriff zu der Eintheilung Recht oder Unrecht (aut fas aut nefas) sei, hat seine Bedenklichkeit. Es ist der Act der freien Willkür überhaupt. So wie die Lehrer der Ontologie vom Etwas und Nichts zu oberst anfangen, ohne inne zu werden, daß dieses schon Glieder einer Eintheilung sind, dazu noch der eingetheilte Begriff fehlt, der kein anderer, als der Begriff von einem Gegenstande überhaupt sein kann. 30 35

lungen mögen in allen Fällen äußere sein) kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin
 5 auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist juristisch. Man sieht in Ansehung der letztern leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen und unter diesen von denen der letzteren Art hergenommen sein müssen, weil
 10 es eine Gesetzgebung, welche nöthigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, sein soll.

Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzmäßigkeit), diejenige aber, in welcher die
 15 Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äußere Pflichten sein, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkür
 20 des Handelnden sei, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschließung der äußeren, sondern geht auf alles, was Pflicht ist, überhaupt. Aber eben darum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr
 25 Gesetz mit einschließt, welche Bestimmung durchaus nicht in die äußere Gesetzgebung einfließen muß, so kann die ethische Gesetzgebung keine äußere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) sein, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äußeren Gesetzgebung beruhen, als Pflichten
 30 in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.

Hieraus ist zu ersehen, daß alle Pflichten bloß darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben außerhalb derselben. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage gethane
 35 Anheischigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse: allein sie nimmt das Gesetz (pacta sunt servanda) und die diesem correspondirende Pflicht aus der Rechtslehre als

gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im Ius liegt die Gesetzgebung, daß angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Die Ethik lehrt hernach nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei. 5
Denn wäre das nicht und die Gesetzgebung selber nicht juridisch, mithin die aus ihr entspringende Pflicht nicht eigentliche Rechtspflicht (zum Unterschiede von der Tugendpflicht), so würde man die Leistung der Treue (gemäß seinem Versprechen in einem Vertrage) mit den Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Classe setzen, welches 10
durchaus nicht geschehen muß. Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang besorgt werden darf. 15
Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedene Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet.

Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere sein) ist diejenige, welche nicht äußerlich sein kann; die juridische ist, 20
welche auch äußerlich sein kann. So ist es eine äußerliche Pflicht, sein vertragmäßiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses bloß darum zu thun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist bloß zur innern Gesetzgebung gehörig. Also nicht 25
als besondere Art von Pflicht (eine besondere Art Handlungen, zu denen man verbunden ist) — denn es ist in der Ethik sowohl als im Rechte eine äußere Pflicht, — sondern weil die Gesetzgebung im angeführten Falle eine innere ist und keinen äußeren Gesetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus eben dem Grunde werden die Pflichten des Wohlwollens, ob sie gleich äußere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äußeren 30
Handlungen) sind, doch zur Ethik gezählt, weil ihre Gesetzgebung nur innerlich sein kann. — Die Ethik hat freilich auch ihre besondern Pflichten (z. B. die gegen sich selbst), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Denn Handlungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben und den Grundsatz 35
der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigenthümliche der ethischen Gesetzgebung.

So giebt es also zwar viele direct-ethische Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen alle und insgesammt zu indirect-ethischen.

IV.

5 Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten.

(Philosophia practica universalis.)

Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transcendent, d. i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntniß ausmacht und schlechterdings nicht für ein constitutives, sondern lediglich als regulatives und zwar nur bloß negatives Princip der speculativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauch derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweiset, die als
10 Gesetze eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkür zu bestimmen, und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.

Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit
20 gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche moralisch heißen, die in Ansehung Unser, deren Willkür sinnlich afficirt und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend ist, Imperativen (Gebote oder Verbote) und zwar kategorische (unbedingte) Imperativen sind, wodurch sie sich von den technischen (den Kunst-Vorschriften),
25 als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterscheiden, nach denen gewisse Handlungen erlaubt oder unerlaubt, d. i. moralisch möglich oder unmöglich, einige derselben aber, oder ihr Gegentheil moralisch nothwendig, d. i. verbindlich, sind, woraus dann für jene der Begriff einer Pflicht entspringt, deren Befolgung oder Übertretung zwar auch mit einer Lust
30 oder Unlust von besonderer Art (der eines moralischen Gefühls) verbunden ist, auf welche wir aber [weil sie nicht den Grund der praktischen Gesetze, sondern nur die subjective Wirkung im Gemüth bei der Bestimmung unserer Willkür durch jene betreffen und (ohne jener ihrer Gültigkeit oder Einflusse objectiv, d. i. im Urtheil der Vernunft, etwas hinzuzuthun oder zu benehmen) nach Verschiedenheit der Subjecte verschieden
35 sein kann] in praktischen Gesetzen der Vernunft gar nicht Rücksicht nehmen.

Folgende Begriffe sind der Metaphysik der Sitten in ihren beiden Theilen gemein.

Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.

Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung nothwendig gemacht wird. Er unterscheidet sich darin von einem praktischen Gesetze, daß dieses zwar die Nothwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Wesen) innerlich nothwendig beizuhöhen, oder (wie dem Menschen) zufällig sei; denn wo das erstere ist, da findet kein Imperativ statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjectiv-zufällige Handlung nothwendig macht, mithin das Subject als ein solches, was zur Übereinstimmung mit dieser Regel genöthigt (necessitirt) werden muß, vorstellt. — Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorstellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die bloße Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar, als objectiv-nothwendig denkt und nothwendig macht; dergleichen Imperativen keine andere praktische Lehre als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten), zum Beispiele aufstellen kann. Alle andere Imperativen sind technisch und insgesammt bedingt. Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: daß sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkür (wodurch ihr eine Absicht untergelegt werden kann), als lediglich auf die Freiheit derselben beziehen.

Erlaubt ist eine Handlung (licitum), die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heißt die Befugniß (facultas moralis). Hieraus versteht sich von selbst, was unerlaubt (illicitum) sei.

Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) sein, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können.

Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen aussagt, ist ein moralisch-praktisches

Gesetz. Weil aber Verbindlichkeit nicht bloß praktische Nothwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch Nöthigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbot-Gesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugniß) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt. Eine solche Handlung heißt sittlich-gleichgültig (indifferens, adiaphoron, res merae facultatis). Man kann fragen: ob es dergleichen gebe, und, wenn es solche giebt, ob dazu, daß es jemanden freistehe, etwas nach seinem Belieben zu thun oder zu lassen, außer dem Gebotgesetze (*lex praecoptiva, lex mandati*) und dem Verbotgesetze (*lex prohibitiva, lex vetiti*) noch ein Erlaubnißgesetz (*lex permissiva*) erforderlich sei. Wenn dieses ist, so würde die Befugniß nicht allemal eine gleichgültige Handlung (adiaphoron) betreffen; denn zu einer solchen, wenn man sie nach sittlichen Gesetzen betrachtet, würde kein besonderes Gesetz erfordert werden.

That heißt eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Act als Urheber der Wirkung betrachtet, und diese zusammt der Handlung selbst können ihm zugerechnet werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.

Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber bloß das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins bewußt zu werden), woraus dann folgt, daß eine Person keinen anderen Gesetzen als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt, unterworfen ist.

Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Object der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (*res corporalis*).

Recht oder unrecht (*rectum aut minus rectum*) überhaupt ist eine That, sofern sie pflichtmäßig oder pflichtwidrig (*factum licitum aut illi-*

citum) ist; die Pflicht selbst mag ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach sein, von welcher Art sie wolle. Eine pflichtwidrige That heißt *Übertretung* (*roatus*).

Eine unvorseßliche *Übertretung*, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloße *Verschuldung* (*culpa*). Eine vorseßliche (d. i. diejenige, welche mit dem Bewußtsein, daß sie *Übertretung* sei, verbunden ist) heißt *Verbrechen* (*dolus*). Was nach äußeren Gesetzen recht ist, heißt *gerecht* (*iustum*), was es nicht ist, *ungerecht* (*iniustum*). 5

Ein *Widerstreit der Pflichten* (*collisio officiorum s. obligationum*) würde das Verhältnis derselben sein, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Theil) aufhobe. — Da aber *Pflicht* und *Verbindlichkeit* überhaupt Begriffe sind, welche die objective praktische Nothwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken, und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig sein können, sondern wenn nach einer derselben zu handeln es *Pflicht* ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine *Pflicht*, sondern sogar *pflichtwidrig*: so ist eine *Collision* von *Pflichten* und *Verbindlichkeiten* gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber gar wohl zwei Gründe der *Verbindlichkeit* (*rationes obligandi*), deren einer aber oder der andere zur *Verpflichtung* nicht zureichend ist (*rationes obligandi non obligantes*), in einem Subject und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden sein, da dann der eine nicht *Pflicht* ist. — Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: daß die stärkere *Verbindlichkeit* die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere *Verpflichtungsgrund* behält den Platz 25 (*fortior obligandi ratio vincit*).

Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, *äußere Gesetze* (*leges externae*). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die *Verbindlichkeit* auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar *äußere*, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze sein würden), heißen *positive Gesetze*. Es kann also eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthielte; alsdann aber müßte doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die *Autorität des Gesetzgebers* 35 (d. i. die Befugniß, durch seine bloße Willkür andere zu verbinden) begründete.

Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjectiven Gründen zum Princip macht, heißt seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden sein können.

Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann! — Deine Handlungen mußt du also zuerst nach ihrem subjectiven Grundsatz betrachten: ob aber dieser Grundsatz auch objectiv gültig sei, kannst du nur daran erkennen, daß, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualificire.

Die Einfachheit dieses Gesetzes in Vergleichung mit den großen und mannigfaltigen Folgerungen, die daraus gezogen werden können, imgleichen das gebietende Ansehen, ohne daß es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, muß freilich anfänglich befremden. Wenn man aber in dieser Bewunderung über ein Vermögen unserer Vernunft, durch die bloße Idee der Qualification einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes die Willkür zu bestimmen, belehrt wird: daß eben diese praktischen Gesetze (die moralischen) eine Eigenschaft der Willkür zuerst kund machen, auf die keine speculative Vernunft weder aus Gründen a priori, noch durch irgend eine Erfahrung gerathen hätte und, wenn sie darauf gerieth, ihre Möglichkeit theoretisch durch nichts darthun könnte, gleichwohl aber jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nämlich die Freiheit, unwidersprechlich darthun: so wird es weniger befremden, diese Gesetze gleich mathematischen Postulaten unerweislich und doch apodiktisch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft mit derselben Idee der Freiheit, ja jeder anderen ihrer Ideen des Überfinnlichen im Theoretischen alles schlechterdings vor ihr verschlossen finden muß. Die Übereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetze ist die Gesetzmäßigkeit (legalitas) — die der Maxime der Handlung mit dem Gesetze die Sittlichkeit (moralitas) derselben. Maxime aber ist das subjective Princip zu handeln, was sich das Subject selbst zur Regel macht (wie es nämlich handeln will). Dagegen ist der Grundsatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft schlechthin, mithin objectiv gebietet (wie es handeln soll).

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. — Jede Maxime, die sich hiezu nicht qualificirt, ist der Moral zuwider.

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nothigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden.

Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (libertas indifferentiae) definiert werden — wie es wohl einige versucht haben, — obzwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt. Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkür nöthigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie theoretisch gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl einsehen: daß, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligiblen Wesens definiert werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Object (dergleichen doch die freie Willkür ist) verständlich machen können, und daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). — Denn ein Anderes ist, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes, ihn zum Erklärungsprincip (des Begriffs der freien Willkür) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal (vom arbitrio bruto s. sorvo) machen: weil das Erstere

nicht behauptet, daß das Merkmal nothwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum Zweiten erforderlich ist. — Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Bastard-erklärung (definitio hybrida), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.

5
10
15
20
Gesetz (ein moralisch praktisches) ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende (imperans) durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber (legislator). Er ist Urheber (autor) der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Fall würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkürlich sein. Das Gesetz, was uns a priori und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat, (mithin dem göttlichen Willen) hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken.

25
Zurechnung (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das Urtheil, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann That (factum) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser That bei sich führt, eine rechtskräftige (imputatio iudiciaria s. valida), sonst aber nur eine beurtheilende Zurechnung (imputatio diiudicatoria) sein würde. — Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zurechnen die Befugniß hat, heißt der Richter oder auch der Gerichtshof (iudex s. forum).

30
35
Was jemand pflichtmäßig mehr thut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, ist verdienstlich (meritum); was er nur gerade dem letzteren angemessen thut, ist Schuldigkeit (debitum); was er endlich weniger thut, als die letztere fordert, ist moralische Verschuldung (demeritum). Der rechtliche Effect einer Verschuldung ist die Strafe (poena); der einer verdienstlichen That Belohnung (praesidium) (vorausgesetzt daß sie, im Gesetz verheißen, die Bewegursache war); die

Angemessenheit des Verfahrens zur Schuldigkeit hat gar keinen rechtlichen Effect. — Die gütige Vergeltung (*remuneratio* s. *repenso benefica*) steht zur That in gar keinem Rechtsverhältniß.

Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung — imgleichen die Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen — können dem Subject nicht zugerechnet werden (*modus imputationis tollens*). 5

Die guten Folgen einer verdienstlichen — imgleichen die schlimmen Folgen einer unrechtmäßigen Handlung können dem Subject zugerechnet werden (*modus imputationis ponens*). 10

Subjectiv ist der Grad der Zurechnungsfähigkeit (*imputabilitas*) der Handlungen nach der Größe der Hindernisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. — Je größer die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hinderniß (der Pflicht), desto mehr wird die gute That zum Verdienst angerechnet; z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Noth rette. 15

Dagegen: je kleiner das Naturhinderniß, je größer das Hinderniß aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Übertretung (als Verschuldung) zugerechnet. — Daher der Gemüthszustand, ob das Subject die That im Affect, oder mit ruhiger Überlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied macht, der Folgen hat. 20

Einleitung

in die Rechtslehre.

§ A.

Was die Rechtslehre sei.

5 Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre (*Ius*). Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des positiven Rechts, und der Rechtskundige derselben oder Rechtsgelehrte (*Iurisconsultus*) heißt rechts erfahren (*Iurisperitus*), wenn er die äußern Gesetze auch äußerlich, d. i. in ihrer Anwendung
10 auf in der Erfahrung vorkommende Fälle, kennt, die auch wohl Rechtsflughheit (*Iurisprudencia*) werden kann, ohne beide zusammen aber bloße Rechtswissenschaft (*Iurisscientia*) bleibt. Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntniß der natürlichen Rechtslehre (*Ius naturae*) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven
15 Gesetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben muß.

§ B.

Was ist Recht?

Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was
20 in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen, verweisen will, eben so in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: Was ist Wahrheit? den Logiker. Was Rechtens sei (*quid sit iuris*), d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben: aber ob das, was sie wollten,
25 auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht (*iustum et iniustum*) erkennen könne, bleibt ihm wohl

verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empirischen Principien verläßt, die Quellen jener Urtheile in der bloßen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus' Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur Schade! daß er kein Gehirn hat. 5

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht, (d. i. der moralische Begriff desselben) betrifft erstlich nur das äußere und zwar praktische Verhältniß einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber zweitens bedeutet er nicht das Verhältniß der Willkür auf den Wunsch (folglich auch auf das bloße Bedürfniß) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Härtherzigkeit, sondern lediglich auf die Willkür des Anderen. Drittens, in diesem wechselseitigen Verhältniß der Willkür kommt auch gar nicht die Materie der Willkür, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob jemand bei der Waare, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vortheil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der Form im Verhältniß der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als frei betrachtet wird, und ob durch die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse. 10 15

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann. 25

§ C.

Allgemeines Princip des Rechts.

„Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.“ 30

Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hinder-

niß (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.

Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Princip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d. i. daß ich
 5 es mir zur Maxime meiner Handlung mache; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine äußere Handlung ihr nicht Eintrag thue. Das Rechtshandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich thut.

10 Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Frei-
 15 heit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei und von andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist. — Wenn die
 20 Absicht nicht ist Tugend zu lehren, sondern nur, was recht sei, vorzutragen, so darf und soll man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.

§ D.

Das Recht ist mit der Befugniß zu zwingen verbunden.

Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt
 25 wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen: der Zwang aber ist ein Hinderniß oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht)
 30 ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.

§ E.

Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden. 5

Dieser Satz will so viel sagen als: das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugniß dessen, der durch seine Willkür den andern verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit unmittelbar setzen. So wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objecte hat, was in Handlungen äußerlich ist, so ist das stricte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine andern Bestimmungsgründe der Willkür als bloß die äußern fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein strictes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewußtsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze; aber die Willkür darnach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein sein soll, sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußt sich deshalb auf dem Princip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. — Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüthe führen, daß ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde, sondern ein Zwang, der jedermann nöthigt dieses zu thun, kann gar wohl mit jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen nach einem allgemeinen äußeren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten also einerlei. 15 20 25

Das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit ist gleichsam die Construction jenes Begriffs, d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung a priori, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. 30 35

So wie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenschaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Construction des Begriffs entdecken können, so ist nicht sowohl der Begriff des Rechts, als vielmehr der unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht. Diemeil aber diesem dynamischen Begriffe noch ein bloß formaler in der reinen Mathematik (z. B. der Geometrie) zum Grunde liegt: so hat die Vernunft dafür gesorgt, den Verstand auch mit Anschauungen a priori zum Behuf der Construction des Rechtsbegriffs so viel möglich zu versorgen. — Das Rechte (rectum) wird als das Gerade theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegen gesetzt. Das erste ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, daß es zwischen zwei gegebenen Punkten nur eine einzige, das zweite aber die Lage zweier einander durchschneidenden oder zusammenstoßenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr nach einer Seite als der andern hinneigt, und die den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das Seine einem jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen (latitudinom) nicht verweigern kann. — Aber ohne ins Gebiet der Ethik einzugreifen, giebt es zwei Fälle, die auf Rechtsentscheidung Anspruch machen, für die aber keiner, der sie entscheide, ausgefunden werden kann, und die gleichsam in Epikur's intermundia hingehören. — Diese müssen wir zuvörderst aus der eigentlichen Rechtslehre, zu der wir bald schreiten wollen, aussondern, damit ihre schwankenden Principien nicht auf die festen Grundsätze der erstern Einfluß bekommen.

U r t h a n g

zur Einleitung in die Rechtslehre.

Vom zweideutigen Recht.

(Ius aequivocum.)

Mit jedem Recht in enger Bedeutung (ius strictum) ist die Befugnis zu zwingen verbunden. Aber man denkt sich noch ein Recht im

weiteren Sinne (*ius latum*), wo die Befugniß zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann. — Dieser wahren oder vorgebliehen Rechte sind nun zwei: die Billigkeit und das Nothrecht; von denen die erste ein Recht ohne Zwang, das zweite einen Zwang ohne Recht annimmt, und man wird leicht gewahr, diese Doppelsinnigkeit beruhe eigentlich 5
darauf, daß es Fälle eines bezweifelten Rechts giebt, zu deren Entscheidung kein Richter aufgestellt werden kann.

I.

Die Billigkeit.

(Aequitas.)

10

Die Billigkeit (*objectiv betrachtet*) ist keinesweges ein Grund zur Aufforderung bloß an die ethische Pflicht Anderer (ihr Wohlwollen und Gütigkeit), sondern der, welcher aus diesem Grunde etwas fordert, fußt sich auf sein Recht, nur daß ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wie viel, oder auf welche Art dem Ansprüche desselben genug gethan werden könne. Der 15
in einer auf gleiche Vortheile eingegangenen Maskopei dennoch mehr gethan, dabei aber wohl gar durch Unglücksfälle mehr verloren hat, als die übrigen Glieder, kann nach der Billigkeit von der Gesellschaft mehr fordern, als bloß zu gleichen Theilen mit ihnen zu gehen. Allein nach dem 20
eigentlichen (*stricten*) Recht, weil, wenn man sich in seinem Fall einen Richter denkt, dieser keine bestimmte Angaben (*data*) hat, um, wie viel nach dem Contract ihm zukomme, auszumachen, würde er mit seiner Forderung abzuweisen sein. Der Hausdiener, dem sein bis zu Ende des 25
Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verschlechterten Münzsorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schließung des Contracts sich dafür anschaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwerth, aber ungleichem Geldwerth sich nicht auf sein Recht berufen, deshalb schadlos gehalten zu werden, sondern nur die Billigkeit zum Grunde aufrufen (eine stumme Gottheit, die nicht gehört werden kann): weil nichts 30
hierüber im Contract bestimmt war, ein Richter aber nach unbestimmten Bedingungen nicht sprechen kann.

Hieraus folgt auch, daß ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schließe. Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber 35

er für seine Person disponiren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben; z. B. wenn die Krone den Schaden, den Andre in ihrem Dienste erlitten haben, und den sie zu vergüten angefleht wird, selber trägt, ob sie gleich nach dem strengen Rechte diesen Anspruch unter der Vorschüzung, daß sie solche auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte.

Der Sinnspruch (dictum) der Billigkeit ist nun zwar: „Das strengste Recht ist das größte Unrecht“ (summum ius summa iniuria); aber diesem Übel ist auf dem Wege Rechtsens nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft, weil diese für das Gewissensgericht (forum poli) allein gehört, dagegen jede Frage Rechtsens vor das bürgerliche Recht (forum soli) gezogen werden muß.

II.

Das Nothrecht.

(Ius necessitatis.)

Dieses vermeinte Recht soll eine Befugniß sein, im Fall der Gefahr des Verlusts meines eigenen Lebens einem Anderen, der mir nichts zu Leide that, das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, daß hierin ein Widerspruch der Rechtslehre mit sich selbst enthalten sein müsse — denn es ist hier nicht von einem ungerechten Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des seinen zuvorkomme (ius inculpatas tutelae), die Rede, wo die Anempfehlung der Mäßigung (moderamen) nicht einmal zum Recht, sondern nur zur Ethik gehört, sondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen den, der keine gegen mich ausübte.

Es ist klar: daß diese Behauptung nicht objectiv, nach dem, was ein Gesetz vorschreiben, sondern bloß subjectiv, wie vor Gericht die Sentenz gefällt werden würde, zu verstehen sei. Es kann nämlich kein Strafgesetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennte, der im Schiffbruche, mit einem Andern in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesen von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstieße, um sich selbst zu retten. Denn die durchs Gesetz angedrohte Strafe könnte doch nicht größer sein, als die des Verlusts des Lebens des ersteren. Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Übel, was noch ungewiß ist, (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch) kann die Furcht vor dem Übel, was gewiß ist, (nämlich dem Ertrinken) nicht überwiegen. Also ist die That der gewaltthätigen Selbst-

erhaltung nicht etwa als unsträflich (*inculpabile*), sondern nur als unstrafbar (*impunibile*) zu beurtheilen, und diese subjective Straflosigkeit wird durch eine wunderliche Verwechslung von den Rechtslehrern für eine objective (Gesetzmäßigkeit) gehalten.

Der Sinnspruch des Nothrechts heißt: „Noth hat kein Gebot (*necessitas non habet legem*)“; und gleichwohl kann es keine Noth geben, welche, was unrecht ist, gesetzmäßig machte.

Man sieht: daß in beiden Rechtsbeurtheilungen (nach dem Billigkeits- und dem Nothrechte) die Doppelsinnigkeit (*aequivocatio*) aus der Verwechslung der objectiven mit den subjectiven Gründen der Rechtsausübung (vor der Vernunft und vor einem Gericht) entspringt, da dann, was jemand für sich selbst mit gutem Grunde für recht erkennt, vor einem Gerichtshofe nicht Bestätigung finden und, was er selbst an sich als unrecht beurtheilen muß, von eben demselben Nachsicht erlangen kann: weil der Begriff des Rechts in diesen zwei Fällen nicht in einerlei Bedeutung ist genommen worden.

Einteilung der Rechtslehre.

A.

Allgemeine Einteilung der Rechtspflichten.

Man kann diese Einteilung sehr wohl nach dem Ulpian machen, wenn man seinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er sich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten daraus zu entwickeln, oder hinein zu legen. Sie sind folgende:

- 1) Sei ein rechtlicher Mensch (*honesto vivo*). Die rechtliche Ehrbarkeit (*honestas iuridica*) besteht darin: im Verhältniß zu Anderen seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck.“ Diese Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden (*Lex iusti*).
- 2) Thue niemanden Unrecht (*neminem laede*), und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit andern heraus gehen und alle Gesellschaft meiden müssen (*Lex iuridica*).

3) Tritt (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann (*suum cuique tribue*). — Die letztere Formel, wenn sie so übersetzt würde: „Gieb Jedem das Seine,“ würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann niemanden etwas geben, was er schon hat. Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müßte sie so lauten: „Tritt in einen Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen gesichert sein kann“ (*Lex iustitiae*).

Also sind obstehende drei classische Formeln zugleich Eintheilungsprincipien des Systems der Rechtspflichten in innere, äußere und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Princip der ersteren durch Subsumtion enthalten.

B.

Allgemeine Eintheilung der Rechte.

- 1) Der Rechte, als systematischer Lehren, in das Naturrecht, das auf lauter Principien a priori beruht, und das positive (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht.
- 2) Der Rechte als (moralischer) Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren (*titulum*), von denen die Obereintheilung die in das angeborne und erworbene Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches unabhängig von allem rechtlichen Act jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Act erfordert wird.

Das angeborne Mein und Dein kann auch das innere (*meum vel tuum internum*) genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden.

Das angeborne Recht ist nur ein einziges.

Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. — Die angeborne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die

Qualität des Menschen sein eigener Herr (sui iuris) zu sein, imgleichen die eines unbescholtenen Menschen (iusti), weil er vor allem rechtlichen Act keinem Unrecht gethan hat; endlich auch die Befugniß, das gegen andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist ihnen bloß seine Gedanken mitzutheilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (veriloquium aut falsiloquium), weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht*); — alle diese Befugnisse liegen schon im Princip der angeborenen Freiheit und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden. 5 10

Die Absicht, weswegen man eine solche Eintheilung in das System des Naturrechts (sofern es das angeborne angeht) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entsteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung (onus probandi) obliege, entweder von einer bezweifelten That, oder, wenn diese ausgemittelt ist, von einem bezweifelten Recht, derjenige, welcher diese Verbindlichkeit von sich ablehnt, sich auf sein angebornes Recht der Freiheit (welches nun nach seinen verschiedenen Verhältnissen specificirt wird) methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtsiteln berufen könne. 15 20

Da es nun in Ansehung des angeborenen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, sondern nur Ein Recht giebt, so wird diese Obereintheilung als aus zwei dem Inhalte nach äußerst ungleichen Gliedern bestehend in die Prolegomenen geworfen und die Eintheilung der Rechtslehre bloß auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können. 25

*) Vorsehlich, wenn gleich bloß leichtsinniger Weise, Unwahrheit zu sagen, pflegt zwar gewöhnlich Lüge (mendacium) genannt zu werden, weil sie wenigstens so fern auch schaden kann, daß der, welcher sie treuherzig nachsagt, als ein Leichtgläubiger anderen zum Gespötte wird. Im rechtlichen Sinne aber will man, daß nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem anderen unmittelbar an seinem Rechte Abbruch thut, z. B. das falsche Vorgeben eines mit jemanden geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen (falsiloquium dolosum), und dieser Unterschied sehr verwandter Begriffe ist nicht ungegründet: weil es bei der bloßen Erklärung seiner Gedanken immer dem andern frei bleibt, sie anzunehmen, wofür er will, obgleich die gegründete Nachricht, daß dieser ein Mensch sei, dessen Reden man nicht glauben kann, so nahe an den Vorwurf, ihn einen Lügner zu nennen, streift, daß die Grenzlinie, die hier das, was zum Ius gehört, von dem, was der Ethik anheim fällt, nur so eben zu unterscheiden ist. 30 35

Eintheilung der Metaphysik der Sitten überhaupt.

I.

Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten (*officia iuris*), d. i. solche, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten (*officia virtutis s. ethica*), für welche eine solche nicht möglich ist; — die letztern können aber darum nur keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirkt werden (weil es ein innerer Act des Gemüths ist); obgleich äußere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch daß das Subject sie sich zum Zweck macht.

Warum wird aber die Sittenlehre (*Moral*) gewöhnlich (namentlich vom Cicero) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen sich auf die andern beziehen. — Der Grund ist dieser: Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.

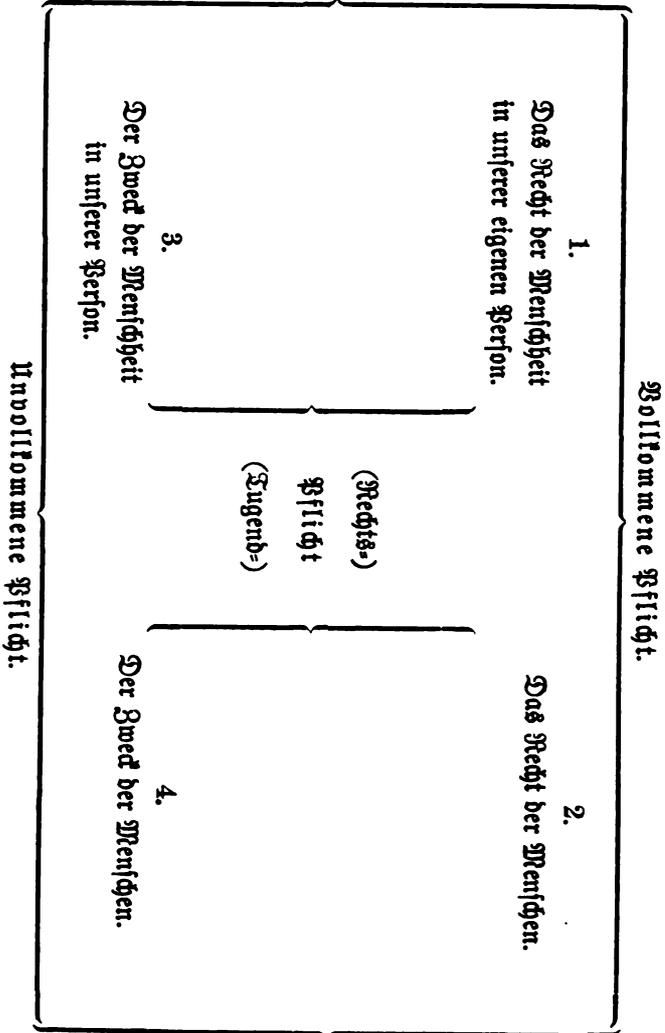
II.

Da in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz überfinnlich ist, also auch bloß nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit, (*homo noumenon*) vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von eben demselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subject, dem Menschen (*homo phaenomenon*), so werden Recht und Zweck, wiederum in dieser zwiefachen Eigenschaft auf die Pflicht bezogen, folgende Eintheilung geben.

Eintheilung

nach dem objectiven Verhältniß des Gesetzes zur Pflicht.

Pflicht gegen sich selbst.



Pflicht gegen Andere.

III.

Da die Subjecte, in Ansehung deren ein Verhältniß des Rechts zur Pflicht (es sei statthaft oder unstatthaft) gedacht wird, verschiedene Beziehungen zulassen: so wird auch in dieser Absicht eine Eintheilung vorgenommen werden können.

Eintheilung

nach dem subjectiven Verhältniß der Verpflichtenden und Verpflichteten.

1.

10 Das rechtliche Verhältniß des Menschen zu Wesen, die weder Recht noch Pflicht haben.

Vacat.

15 Denn das sind vernunftlose Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.

3.

20 Das rechtliche Verhältniß des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.

Vacat.

25 Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit (Leibeigene, Sklaven).

2.

Das rechtliche Verhältniß des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben.

Adest.

Denn es ist ein Verhältniß von Menschen zu Menschen.

4.

20 Das rechtliche Verhältniß des Menschen zu einem Wesen, was lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott).

Vacat.

25 Nämlich in der bloßen Philosophie, weil es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist.

Also findet sich nur in No. 2 ein reales Verhältniß zwischen Recht und Pflicht. Der Grund, warum es nicht auch in No. 4 angetroffen wird, ist: weil es eine transcendente Pflicht sein würde, d. i. eine solche, der kein äußeres verpflichtendes Subject correspondirend gegeben werden kann, mithin das Verhältniß in theoretischer Rücksicht hier nur ideal, d. i. zu einem Gedankendinge ist, was wir uns selbst, aber doch nicht durch seinen ganz leeren, sondern in Beziehung auf uns selbst und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktischer innerer Ab-

35 sicht fruchtbaren Begriff machen, worin denn auch unsere ganze imma-

ente (ausführbare) Pflicht in diesem bloß gedachten Verhältnisse allein besteht.

Von der Eintheilung der Moral, als eines Systems
der Pflichten überhaupt.

Elementarlehre.	Methodenlehre.	5
Rechtspflichten.	Tugendpflichten.	Didaktik. Ascetik.
Privatrecht.	Öffentliches R.,	
und so weiter, alles,		

was nicht bloß die Materialien, sondern auch die architektonische Form einer wissenschaftlichen Sittenlehre enthält; wenn dazu die metaphysischen Anfangsgründe die allgemeinen Principien vollständig ausgespürt haben. 10

* * *

Die oberste Eintheilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht sein: deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt: weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heißt. 15

Der
Rechtslehre
Erster Theil.

Das Privatrecht.



Der
allgemeinen Rechtslehre
Erster Theil.

Das Privatrecht
vom äußeren Mein und Dein überhaupt.

Erstes Hauptstück.

Von der Art etwas Äußeres als das Seine zu haben.

§ 1.

Das rechtlich Meine (*meum iuris*) ist dasjenige, womit ich so
10 verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilli-
gung von ihm machen möchte, mich lädiren würde. Die subjective Be-
dingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz.

Etwas Äußeres aber würde nur dann das Meine sein, wenn ich
annehmen darf, es sei möglich, daß ich durch den Gebrauch, den ein
15 anderer von einer Sache macht, in deren Besitz ich doch nicht bin,
gleichwohl doch lädirt werden könne. — Also widerspricht es sich selbst,
etwas Äußeres als das Seine zu haben, wenn der Begriff des Besitzes
nicht einer verschiedenen Bedeutung, nämlich des sinnlichen und des
intelligiblen Besitzes, fähig wäre, und unter dem einen der physische,
20 unter dem andern aber ein bloß rechtlicher Besitz ebendesselben Gegen-
standes verstanden werden könnte.

Der Ausdruck: ein Gegenstand ist außer mir, kann aber entweder
so viel bedeuten, als: er ist ein nur von mir (dem Subject) unter-
schiedener, oder auch ein in einer anderen Stelle (*positus*) im Raum
25 oder in der Zeit befindlicher Gegenstand. Nur in der ersteren Bedeutung
genommen, kann der Besitz als Vernunftbesitz gedacht werden; in der
zweiten aber würde er ein empirischer heißen müssen. — Ein intelli-

gibler Besitz (wenn ein solcher möglich ist) ist ein Besitz ohne Inhabung (detentio).

§ 2.

Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft.

Es ist möglich, einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür an sich (objectiv) herrenlos (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig. 5

Denn ein Gegenstand meiner Willkür ist etwas, was zu gebrauchen ich physisch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d. i. mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht sein), Gebrauch von demselben zu machen: so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkür in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch daß sie brauchbare Gegenstände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte, d. i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete und zur res nullius machte; obgleich die Willkür formaliter im Gebrauch der Sachen mit jedermanns äußeren Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmt. — Da nun die reine praktische Vernunft keine andere als formale Gesetze des Gebrauchs der Willkür zum Grunde legt und also von der Materie der Willkür, d. i. der übrigen Beschaffenheit des Objects, wenn es nur ein Gegenstand der Willkür ist, abstrahirt, so kann sie in Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten, weil dieses ein Widerspruch der äußeren Freiheit mit sich selbst sein würde. — Ein Gegenstand meiner Willkür aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht (potentia) steht: wovon noch unterschieden werden muß, denselben Gegenstand in meiner Gewalt (in potestatem meam redactum) zu haben, welches nicht bloß ein Vermögen, sondern auch einen Act der Willkür voraus setzt. Um aber etwas bloß als Gegenstand meiner Willkür zu denken, ist hinreichend, mir bewußt zu sein, daß ich ihn in meiner Macht habe. — Also ist es eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objectiv mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln. 35

Man kann dieses Postulat ein Erlaubnißgesetz (*lex permissiva*) der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugniß giebt, die wir aus bloßen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten: nämlich allen andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben. Die Vernunft will, daß dieses als Grundsatz gelte, und das zwar als praktische Vernunft, die sich durch dieses ihr Postulat a priori erweitert.

§ 3.

Im Besitze eines Gegenstandes muß derjenige sein, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demselben: so könnte er nicht durch den Gebrauch, den der andere ohne seine Einwilligung davon macht, lädirt werden: weil, wenn diesen Gegenstand etwas außer ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden ist, afficirt, es ihn selbst (das Subject) nicht afficiren und ihm unrecht thun könnte.

§ 4.

Exposition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein.

Der äußeren Gegenstände meiner Willkür können nur drei sein: 1) eine (körperliche) Sache außer mir; 2) die Willkür eines andern zu einer bestimmten That (*praestatio*); 3) der Zustand eines Andern in Verhältniß auf mich; nach den Kategorien der Substanz, Causalität und Gemeinschaft zwischen mir und äußeren Gegenständen nach Freiheitsgesetzen.

a) Ich kann einen Gegenstand im Raume (eine körperliche Sache) nicht mein nennen, außer wenn, obgleich ich nicht im physischen Besitz desselben bin, ich dennoch in einem andern wirklichen (also nicht physischen) Besitz desselben zu sein behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sei, gelegt habe; imgleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sei darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sei immer noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz verlassen habe. Denn der, welcher

mir im erstern Falle (des empirischen Besizes) den Apfel aus der Hand winden, oder mich von meiner Lagerstätte wegschleppen wollte, würde mich zwar freilich in Ansehung des inneren Meinen (der Freiheit), aber nicht des äußeren Meinen lädiren, wenn ich nicht auch ohne Inhabung mich im Besiz des Gegenstandes zu sein behaupten könnte; ich könnte also diese Gegenstände (den Apfel und das Lager) auch nicht mein nennen. 5

b) Ich kann die Leistung von etwas durch die Willkür des Andern nicht mein nennen, wenn ich bloß sagen kann, sie sei mit seinem Versprechen zugleich (pactum re initum) in meinen Besiz gekommen, sondern nur, wenn ich behaupten darf, ich bin im Besiz der Willkür des Andern (diesen zur Leistung zu bestimmen), obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll; das Versprechen des letzteren gehört demnach zur Habe und Gut (obligatio activa), und ich kann sie zu dem Meinen rechnen, aber nicht bloß, wenn ich das Versprochene (wie im ersten Falle) schon in meinem Besiz habe, sondern auch, ob ich dieses gleich noch nicht besize. Also muß ich mich, als von dem auf Zeitbedingung eingeschränkten, mithin vom empirischen Besize unabhängig, doch im Besiz dieses Gegenstandes zu sein denken können. 10 15 20

c) Ich kann ein Weib, ein Kind, ein Gesinde und überhaupt eine andere Person nicht darum das Meine nennen, weil ich sie jetzt als zu meinem Hauswesen gehörig befehlige, oder im Zwinger und in meiner Gewalt und Besiz habe, sondern wenn ich, ob sie sich gleich dem Zwange entzogen haben, und ich sie also nicht (empirisch) besize, dennoch sagen kann, ich besize sie durch meinen bloßen Willen, so lange sie irgendwo oder irgendwann existiren, mithin bloß-rechtlich; sie gehören also zu meiner Habe nur alsdann, wenn und so fern ich das Letztere behaupten kann. 25

§ 5.

30

Definition des Begriffs des äußeren Mein und Dein.

Die Namenerklärung, d. i. diejenige, welche bloß zur Unterscheidung des Objects von allen andern zureicht und aus einer vollständigen und bestimmten Exposition des Begriffs hervorgeht, würde sein: Das äußere Meine ist dasjenige außer mir, an dessen mir beliebigen Ge- 35

brauch mich zu hindern Läsion (Abbruch an meiner Freiheit, die mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann) sein würde. — Die Sacherklärung dieses Begriffs aber, d. i. die, welche auch zur Deduction desselben (der Erkenntniß der Möglichkeit des Gegenstandes) zureicht, lautet nun so: Das äußere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion sein würde, ob ich gleich nicht im Besiße desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin. — In irgend einem Besiße des äußeren Gegenstandes muß ich sein, wenn der Gegenstand mein heißen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen afficirte, mich nicht zugleich afficiren, mithin auch nicht lädiren. Also muß zu Folge des § 4 ein intelligibler Besiße (possessio noumenon) als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äußeres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besiße (Inhabung) ist alsdann nur Besiße in der Erscheinung (possessio phaenomenon), obgleich der Gegenstand, den ich besitze, hier nicht so, wie es in der transcendentalen Analytik geschieht, selbst als Erscheinung, sondern als Sache an sich selbst betrachtet wird; denn dort war es der Vernunft um das theoretische Erkenntniß der Natur der Dinge und, wie weit sie reichen könne, hier aber ist es ihr um praktische Bestimmung der Willkür nach Gesetzen der Freiheit zu thun, der Gegenstand mag nun durch Sinne, oder auch bloß den reinen Verstand erkennbar sein, und das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkür unter Freiheitsgesetzen. Eben darum sollte man auch billig nicht sagen: ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern vielmehr ihn bloß rechtlich besitzen; denn das Recht ist schon ein intellectueller Besiße eines Gegenstandes, einen Besiße aber zu besitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn sein.

§ 6.

Deduction des Begriffs des bloß rechtlichen Besiße eines äußeren Gegenstandes (possessio noumenon).

Die Frage: wie ist ein äußeres Mein und Dein möglich? löst sich nun in diejenige auf: wie ist ein bloß rechtlicher (intelligibler) Besiße möglich? und diese wiederum in die dritte: wie ist ein synthetischer Rechtsatz a priori möglich?

Alle Rechtsätze sind Sätze a priori, denn sie sind Vernunftgesetze (dictamina rationis). Der Rechtsatz a priori in Ansehung des empi-

rischen Besitzes ist analytisch; denn er sagt nichts mehr, als was nach dem Satz des Widerspruchs aus dem letzteren folgt, daß nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr also physisch verbunden) bin, derjenige, der sie wider meine Einwilligung afficirt (z. B. mir den Apfel aus der Hand reißt), das innere Meine (meine Freiheit) afficire und schmälere, 5 mithin in seiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerspruch stehe. Der Satz von einem empirischen rechtmäßigen Besitz geht also nicht über das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst hinaus.

Dagegen geht der Satz von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache außer mir nach Absonderung aller Bedingungen des empirischen Besitzes 10 im Raum und Zeit (mithin die Voraussetzung der Möglichkeit einer *possessio noumenon*) über jene einschränkende Bedingungen hinaus, und weil er einen Besitz auch ohne Inhabung als nothwendig zum Begriffe des äußeren Mein und Dein statuiert, so ist er synthetisch, und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen, zu zeigen, wie ein solcher 15 sich über den Begriff des empirischen Besitzes erweiternde Satz a priori möglich sei.

Auf solche Weise ist z. B. die Besizung eines absonderlichen Bodens ein Act der Privatwillkür, ohne doch eigenmächtig zu sein. Der Besitzer fundirt sich auf dem angeborenen Gemeinbesitze des Erbbodens und dem diesem a priori entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbesitzes auf demselben (weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht werden würden) und erwirbt durch die erste Besizung ursprünglich einen bestimmten Boden, indem er jedem Andern mit Recht (*iure*) widersteht, der ihn im Privatgebrauch des- 20 selben hindern würde, obzwar als im natürlichen Zustande nicht von rechtswegen (*de iure*), weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existirt.

Wenn auch gleich ein Boden als frei, d. i. zu jedermanns Gebrauch offen, angesehen oder dafür erklärt würde, so kann man doch nicht sagen, daß er es von Natur und ursprünglich, vor allem rechtlichen Act, frei 30 sei, denn auch das wäre ein Verhältniß zu Sachen, nämlich dem Boden, der jedermann seinen Besitz verweigerte; sondern weil diese Freiheit des Bodens ein Verbot für jedermann sein würde sich desselben zu bedienen; wozu ein gemeinsamer Besitz desselben erfordert wird, der ohne Vertrag nicht statt finden kann. Ein Boden aber, der nur durch diesen frei sein 35 kann, muß wirklich im Besitze aller derer (zusammen Verbundenen) sein, die sich wechselseitig den Gebrauch desselben unterjagen oder ihn suspendiren.

Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens und hiemit auch der Sachen auf demselben (*communio fundi originaria*) ist eine Idee, welche objective (rechtlich praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der uranfänglichen (*communio primaeva*) unterschieden, welche eine Erdichtung ist: weil diese eine gestiftete Gemeinschaft hätte sein und aus einem Vertrage hervorgehen müssen, durch den alle auf den Privatbesitz Verzicht gethan, und ein jeder durch die Vereinigung seiner Bestzung mit der jedes Andern jenen in einen Gesamtbesitz verwandelt habe, und davon müßte uns die Geschichte einen Beweis geben. Ein solches Verfahren aber als ursprüngliche Besitznehmung anzusehen, und daß darauf jedes Menschen besonderer Besitz habe gegründet werden können und sollen, ist ein Widerspruch.

Von dem Besitz (*possessio*) ist noch der Sitz (*sedes*), und von der Besitznehmung des Bodens in der Absicht ihn dereinst zu erwerben ist noch die Niederlassung, Ansiedelung (*incolatus*), unterschieden, welche ein fortdauernder Privatbesitz eines Platzes ist, der von der Gegenwart des Subjects auf demselben abhängt. Von einer Niederlassung als einem zweiten rechtlichen Act, der auf die Besitznehmung folgen, oder auch ganz unterbleiben kann, ist hier nicht die Rede: weil sie kein ursprünglicher, sondern von der Bestimmung Anderer abgeleiteter Besitz sein würde.

Der bloße physische Besitz (die Inhabung) des Bodens ist schon ein Recht in einer Sache, obzwar freilich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzusehen. Beziehungsweise auf Andere ist er, als (so viel man weiß) erster Besitz, mit dem Geseß der äußern Freiheit einstimmig und zugleich in dem ursprünglichen Gesamtbesitz enthalten, der a priori den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes enthält; mithin den ersten Inhaber eines Bodens in seinem Gebrauch desselben zu stören, eine Läsion. Die erste Besitznehmung hat also einen Rechtsgrund (*titulus possessionis*) für sich, welcher der ursprünglich gemeinsame Besitz ist, und der Satz: wohl dem, der im Besitz ist (*beati possidentos*)! weil Niemand verbunden ist, seinen Besitz zu beurkunden, ist ein Grundsatz des natürlichen Rechts, der die erste Besitznehmung als einen rechtlichen Grund zur Erwerbung aufstellt, auf den sich jeder erste Besitzer fußen kann.

In einem theoretischen Grundsatz a priori müßte nämlich (zu

Folge der Kritik der reinen Vernunft) dem gegebenen Begriff eine Anschauung a priori untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Besitz des Gegenstandes hinzugethan werden; allein in diesem praktischen wird umgekehrt verfahren, und alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, müssen weg- 5
geschafft (von ihnen abgesehen) werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu erweitern und sagen zu können: ein jeder äußere Gegenstand der Willkür kann zu dem rechtlich Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur so fern ich ihn) in meiner Gewalt habe, ohne im Besitz desselben zu sein. 10

Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduction des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: „daß es Rechtspflicht sei, gegen Andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch 15
das Seine von irgend jemanden werden könne“, zugleich mit der Exposition des letzteren Begriffs, welcher das äußere Seine nur auf einen nicht-physischen Besitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letzteren aber kann keinesweges für sich selbst bewiesen oder eingesehen werden (eben weil es ein Vernunftbegriff ist, dem keine 20
Anschauung correspondirend gegeben werden kann), sondern ist eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Postulat. Denn wenn es nothwendig ist, nach jenem Rechtsgrundsatz zu handeln, so muß auch die intelligibele Bedingung (eines bloß rechtlichen Besitzes) möglich sein. — Es darf auch niemand befremden, daß die theoretischen 25
Principien des äußeren Mein und Dein sich im Intelligibelen verlieren und kein erweitertes Erkenntniß vorstellen: weil der Begriff der Freiheit, auf dem sie beruhen, keiner theoretischen Deduction seiner Möglichkeit fähig ist und nur aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ), als einem Factum derselben, geschlossen werden kann. 30

§ 7.

Anwendung des Princips der Möglichkeit des äußeren Mein und Dein auf Gegenstände der Erfahrung.

Der Begriff eines bloß rechtlichen Besitzes ist kein empirischer (von Raum und Zeitbedingungen abhängiger) Begriff, und gleichwohl hat er 35

praktische Realität, d. i. er muß auf Gegenstände der Erfahrung, deren Erkenntniß von jenen Bedingungen abhängig ist, anwendbar sein. — Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Ansehung der letzteren, als des möglichen äußeren Mein und Dein, ist folgendes: Der Rechtsbegriff, der bloß in der Vernunft liegt, kann nicht unmittelbar auf Erfahrungsobjecte und auf den Begriff eines empirischen Besizes, sondern muß zunächst auf den reinen Verstandesbegriff eines Besizes überhaupt angewandt werden, so daß statt der Inhabung (*detentio*), als einer empirischen Vorstellung des Besizes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abstrahirende Begriff des Habens, und nur daß der Gegenstand als in meiner Gewalt (*in potestate mea positum esse*) sei, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Äußeren nicht das Dasein in einem anderen Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentschließung und Annahme als in einer anderen Zeit wie der des Angebots, sondern nur einen von mir unterschiedenen Gegenstand bedeutet. Nun will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesetz, daß ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenstände nicht nach sinnlichen Bedingungen, sondern abgesehen von denselben, weil es eine Bestimmung der Willkür nach Freiheitsgesetzen betrifft, auch den Besitz desselben denke, indem nur ein Verstandesbegriff unter Rechtsbegriffe subsumirt werden kann. Also werde ich sagen: ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich wirklich befinde. Denn die Rede ist hier nur von einem intellectuellen Verhältniß zum Gegenstande, so fern ich ihn in meiner Gewalt habe (ein von Raumesbestimmungen unabhängiger Verstandesbegriff des Besizes), und er ist mein, weil mein zu denselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender Wille dem Gesetze der äußeren Freiheit nicht widerstreitet. Gerade darin: daß abgesehen vom Besitz in der Erscheinung (der Inhabung) dieses Gegenstandes meiner Willkür die praktische Vernunft den Besitz nach Verstandesbegriffen, nicht nach empirischen, sondern solchen, die a priori die Bedingungen desselben enthalten können, gedacht wissen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze (*possessio noumenon*) als einer allgemeingeltenden Gesetzgebung; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: „Dieser äußere Gegenstand ist mein,“ weil allen andern dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten.

Die Art also, etwas außer mir als das Meine zu haben, ist die bloß

rechtliche Verbindung des Willens des Subjects mit jenem Gegenstande, unabhängig von dem Verhältnisse zu demselben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligibelen Besitzes. — Ein Platz auf der Erde ist nicht darum ein äußeres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme (denn es betrifft hier nur meine äußere Freiheit, mithin nur den Besitz meiner selbst, kein Ding außer mir, und ist also nur ein inneres Recht); sondern wenn ich ihn noch besitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen andern Ort begeben habe, nur alsdann betrifft es mein äußeres Recht, und derjenige, der die fortwährende Besetzung dieses Platzes durch meine Person zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muß entweder behaupten, es sei gar nicht möglich, etwas Äußeres als das Seine zu haben (welches dem Postulat § 2 widerstreitet), oder er verlangt, daß, um dieses zu können, ich in zwei Orten zugleich sei; welches denn aber so viel sagt, als: ich solle an einem Orte sein und auch nicht sein, wodurch er sich selbst widerspricht.

Dieses kann auch auf den Fall angewendet werden, da ich ein Versprechen acceptirt habe; denn da wird meine Habe und Besitz an dem Versprochenen dadurch nicht aufgehoben, daß der Versprechende zu einer Zeit sagte: diese Sache soll Dein sein, eine Zeit hernach aber von ebenderselben Sache sagt: ich will jetzt, die Sache solle nicht Dein sein. Denn es hat mit solchen intellectuellen Verhältnissen die Bewandniß, als ob jener ohne eine Zeit zwischen beiden Declarationen seines Willens gesagt hätte: sie soll Dein sein, und auch: sie soll nicht Dein sein, was sich dann selbst widerspricht.

Ebendasselbe gilt auch von dem Begriffe des rechtlichen Besitzes einer Person, als zu der Habe des Subjects gehörend (sein Weib, Kind, Knecht): daß nämlich diese häusliche Gemeinschaft und der wechselseitige Besitz des Zustandes aller Glieder derselben durch die Befugniß sich örtlich von einander zu trennen nicht aufgehoben wird: weil es ein rechtliches Verhältniß ist, was sie verknüpft, und das äußere Mein und Dein hier eben so wie in vorigen Fällen gänzlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbesitzes ohne Inhabung beruht.

Zur Kritik der rechtlich-praktischen Vernunft im Begriffe des äußeren Mein und Dein wird diese eigentlich durch eine Antinomie der Sätze über die Möglichkeit eines solchen Besitzes genöthigt, d. i. nur durch eine unvermeidliche Dialektik, in welcher Thesis und Anti-

thesis beide auf die Gültigkeit zweier einander widerstreitenden Bedingungen gleichen Anspruch machen, wird die Vernunft auch in ihrem praktischen (das Recht betreffenden) Gebrauch genöthigt, zwischen dem Besiz als Erscheinung und dem bloß durch den Verstand

denkbaren einen Unterschied zu machen.
 Der Satz heißt: Es ist möglich, etwas Äußeres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Besiz desselben bin.

Der Gegensatz: Es ist nicht möglich, etwas Äußeres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Besiz desselben bin.

Auflösung: Beide Sätze sind wahr: der erstere, wenn ich den empirischen Besiz (possessio phaenomenon), der andere, wenn ich unter diesem Wort den reinen intelligibelen Besiz (possessio noumenon) verstehe. — Aber die Möglichkeit eines intelligibelen Besizes, mithin auch des äußeren Mein und Dein läßt sich nicht einsehen, sondern muß aus dem Postulat der praktischen Vernunft gefolgert werden, wobei es noch besonders merkwürdig ist: daß diese ohne Anschauungen, selbst ohne einer a priori zu bedürfen, sich durch bloße, vom Gesetz der Freiheit berechnete Weglassung empirischer Bedingungen erweitere und so synthetische Rechtsätze a priori aufstellen kann, deren Beweis (wie bald gezeigt werden soll) nachher in praktischer Rücksicht auf analytische Art geführt werden kann.

§ 8.

Etwas Äußeres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande, möglich.

Wenn ich (wörtlich oder durch die That) erkläre: ich will, daß etwas Äußeres das Meine sein solle, so erkläre ich jeden Anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkür zu enthalten: eine Verbindlichkeit, die niemand ohne diesen meinen rechtlichen Act haben würde. In dieser Annahme aber liegt zugleich das Bekenntniß: jedem Anderen in Ansehung des äußeren Seinen wechselseitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu sein; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äußere Seine des Anderen unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch sicher stellt, er werde

in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Princip verhalten; welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Actes bedarf, sondern schon im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äußeren, mithin zufälligen Besizes nicht zum Zwangsgesetz für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch thun würde. Also ist nur ein jeden anderen verbindender, mithin collectiv allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äußeres Mein und Dein geben.

Folgesatz: Wenn es rechtlich möglich sein muß, einen äußeren Gegenstand als das Seine zu haben: so muß es auch dem Subject erlaubt sein, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Object kommt, zu nöthigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.

§ 9.

Im Naturzustande kann doch ein wirkliches, aber nur provisorisches äußeres Mein und Dein statt haben.

Das Naturrecht im Zustande einer bürgerlichen Verfassung (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Principien a priori abgeleitet werden kann) kann durch die statutarischen Gesetze der letzteren nicht Abbruch leiden, und so bleibt das rechtliche Princip in Kraft: „Der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben, lädirt mich“; denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird. — Alle Garantie setzt also das Seine von jemanden (dem es gesichert wird) schon voraus. Mithin muß vor der bürgerlichen Verfassung (oder von ihr abgesehen) ein äußeres Mein und Dein als möglich angenommen werden und zugleich ein Recht, jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nöthigen, mit uns in eine Verfassung zusammen zu treten, worin jenes gesichert werden kann. — Ein Besitz in

Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der Möglichkeit des Letzteren zusammenstimmt, ist ein provisorisch-rechtlicher Besitz, wogegen derjenige, der in einem solchen wirklichen

5 Zustande angetroffen wird, ein peremptorischer Besitz sein würde. — Vor dem Eintritt in diesen Zustand, zu dem das Subject bereit ist, widersteht er denen mit Recht, die dazu sich nicht bequemen und ihn in seinem einstweiligen Besitz stören wollen: weil der Wille aller Anderen außer ihm selbst, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem

10 gewissen Besitz abzustehen, bloß einseitig ist, mithin eben so wenig gesetzliche Kraft (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird) zum Widersprechen hat, als jener zum Behaupten, indessen daß der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen

15 Zustandes zusammenzustimmen. — Mit einem Worte: die Art, etwas Äußeres als das Seine im Naturzustande zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche Präsomtion für sich hat, ihn durch Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Gesetzgebung zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung comparativ für einen rechtlichen.

20 Dieses Prerogativ des Rechts aus dem empirischen Besitzstande nach der Formel: wohl dem, der im Besitz ist (*beati possidentes*) besteht nicht darin: daß, weil er die Präsomtion eines rechtlichen Mannes hat, er nicht nöthig habe, den Beweis zu führen, er besitze etwas rechtmäßig (denn das gilt nur im streitigen Rechte), sondern

25 weil nach dem Postulat der praktischen Vernunft jedermann das Vermögen zukommt, einen äußeren Gegenstand seiner Willkür als das Seine zu haben, mithin jede Inhabung ein Zustand ist, dessen Rechtmäßigkeit sich auf jenem Postulat durch einen Act des vorhergehenden Willens gründet, und der, wenn nicht ein älterer Besitz

30 eines Anderen von ebendemselben Gegenstande dawider ist, also vorläufig, nach dem Gesetz der äußeren Freiheit jedermann, der mit mir nicht in den Zustand einer öffentlich gesetzlichen Freiheit treten will, von aller Anmaßung des Gebrauchs eines solchen Gegenstandes abzuhalten berechtigt, um dem Postulat der Vernunft gemäß eine

35 Sache, die sonst praktisch vernichtet sein würde, seinem Gebrauch zu unterwerfen.

Zweites Hauptstück.

Von der Art etwas Äußeres zu erwerben.

§ 10.

Allgemeines Princip der äußeren Erwerbung.

Ich erwerbe etwas, wenn ich mache (officio), daß etwas mein werde. 5
 — Ursprünglich mein ist dasjenige Äußere, was auch ohne einen rechtlichen Act mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich diejenige, welche nicht von dem Seinen eines Anderen abgeleitet ist.

Nichts Äußeres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines Anderen abzuleiten, erworben sein. — Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein (communio) kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muß (durch einen äußeren rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Besitz eines äußeren Gegenstandes ursprünglich nur gemeinsam sein kann. Auch wenn man sich (problematisch) eine ursprüngliche Gemeinschaft (communio mei et tui originaria) denkt: so muß sie doch von der uranfänglichen (communio primaeva) unterschieden werden, welche als in der ersten Zeit der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet angenommen wird und nicht wie die erstere auf Principien, sondern nur auf Geschichte gegründet werden kann: wobei die letztere doch immer als erworben und abgeleitet (communio derivativa) gedacht werden mußte. 20

Das Princip der äußeren Erwerbung ist nun: Was ich (nach dem Gesetz der äußeren Freiheit) in meine Gewalt bringe, und wovon als Object meiner Willkür Gebrauch zu machen ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe: endlich, was ich (gemäß der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es solle mein sein, das ist mein. 25

Die Momente (attendenda) der ursprünglichen Erwerbung sind also: 1. die Apprehension eines Gegenstandes, der Keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Gesetzen widerstreiten würde. Diese Apprehension ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkür im Raum und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist (possessio phaenomenon). 2. Die Bezeichnung (declaratio) des Besitzes dieses Gegenstandes und des Acts meiner Willkür 30

jeden Anderen davon abzuhalten. 3. Die Zueignung (appropriatio) als Act eines äußerlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkür verbunden wird. — Die Gültigkeit des letzteren Moments der Erwerbung, als wor-
 5 auf der Schlußsatz: der äußere Gegenstand ist mein, beruht, d. i. daß der Besitz als ein bloß rechtlicher gültig (possessio noumenon) sei, gründet sich darauf: daß, da alle diese Actus rechtlich sind, mithin aus der praktischen Vernunft hervorgehen, und also in der Frage, was Rechts-
 10 kann, der Schlußsatz: der äußere Gegenstand ist mein, vom sensibelen auf den intelligibelen Besitz richtig geführt wird.

Die ursprüngliche Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Will-
 kür heißt Bemächtigung (occupatio) und kann nicht anders, als an
 15 körperlichen Dingen (Substanzen) statt finden. Wo nun eine solche statt findet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der sich einer Sache bemächtigen will (qui prior tempore potior iure). Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkür; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich,
 20 so würde sie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen Anderer abgeleitet sein. — Wie ein solcher Act der Will-
 kür, als jener ist, das Seine für jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. — Indessen ist die erste Erwerbung doch darum sofort nicht die ursprüngliche. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen
 25 Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung wäre eine solche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre sie von dem besonderen Willen eines jeden abgeleitet und allseitig: da eine ursprüngliche Erwerbung nur aus dem einseitigen Willen hervor-
 gehen kann.

Eintheilung

30 der Erwerbung des äußeren Mein und Dein.

1. Der Materie (dem Objecte) nach erwerbe ich entweder eine
 körperliche Sache (Substanz) oder die Leistung (Causalität) eines
 Anderen oder diese andere Person selbst, d. i. den Zustand derselben, so
 fern ich ein Recht erlange, über denselben zu verfügen (das *Commercium*
 35 mit derselben).

2. Der Form (Erwerbungsart) nach ist es entweder ein Sachenrecht (ius reale) oder persönliches Recht (ius personale) oder ein dinglich-persönliches Recht (ius realiter personale) des Besitzes (obzwar nicht des Gebrauches) einer anderen Person als einer Sache.

3. Nach dem Rechtsgrunde (titulus) der Erwerbung; welches eigentlich kein besonderes Glied der Eintheilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung ist: entweder durch den Act einer einseitigen oder doppelseitigen oder allseitigen Willkür, wodurch etwas Äußeres (facto, pacto, lege) erworben wird.

Erster Abschnitt.

10

Vom Sachenrecht.

§ 11.

Was ist ein Sachenrecht?

Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache (ius reale, ius in re), „es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben“, ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber was ist das, was da macht, daß ich mich wegen eines äußeren Gegenstandes an jeden Inhaber desselben halten und ihn (per vindicationem) nöthigen kann, mich wieder in Besitz desselben zu setzen? Ist dieses äußere rechtliche Verhältniß meiner Willkür etwa ein unmittelbares Verhältniß zu einem körperlichen Dinge? So müßte derjenige, welcher sein Recht nicht unmittelbar auf Personen, sondern auf Sachen bezogen denkt, es sich freilich (obzwar nur auf dunkle Art) vorstellen: nämlich, weil dem Recht auf einer Seite eine Pflicht auf der andern correspondirt, daß die äußere Sache, ob sie zwar dem ersten Besitzer abhanden gekommen, diesem doch immer verpflichtet bleibe, d. i. sich jedem anmaßlichen anderen Besitzer weigere, weil sie jenem schon verbindlich ist, und so mein Recht gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden Genius den fremden Besitzer immer an mich weise. Es ist also ungereimt, sich Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältniß durch ein solches Bild zu verfinnlichen und sich so auszudrücken.

Die Realdefinition würde daher so lauten müssen: Das Recht in

einer Sache ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen, oder gestifteten) Gesamtbesitz ich mit allen andern bin. Denn das Letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, daß ich jeden anderen Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschließe (ius contra quemlibet huius rei possessorem), weil, ohne einen solchen Gesamtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken läßt, wie ich, der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von Andern, die es sind, und die sie brauchen, lädirt werden könne. — Durch einseitige Willkür kann ich keinen Andern verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkür Aller in einem Gesamtbesitz. Sonst müßte ich mir ein Recht in einer Sache so denken: als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererst das Recht gegen jeden Besitzer derselben ableiten; welches eine ungereimte Vorstellungsart ist.

Unter dem Wort: Sachenrecht (ius reale) wird übrigens nicht bloß das Recht in einer Sache (ius in re), sondern auch der Inbegriff aller Gesetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verstanden. — Es ist aber klar, daß ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das Seine haben oder erwerben könnte: weil zwischen ihm als Person und allen anderen äußeren Dingen als Sachen es gar kein Verhältniß der Verbindlichkeit giebt. Es giebt also, eigentlich und buchstäblich verstanden, auch kein (directes) Recht in einer Sache, sondern nur dasjenige wird so genannt, was jemanden gegen eine Person zukommt, die mit allen Andern (im bürgerlichen Zustande) im gemeinsamen Besitz ist.

§ 12.

Die erste Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens sein.

Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verstanden wird) ist in Ansehung alles Beweglichen auf demselben als Substanz, die Existenz des Letzteren aber nur als Inhärenz zu betrachten, und so wie im theoretischen Sinne die Accidenzen nicht außerhalb der Substanz existiren können, so kann im praktischen das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von jemanden sein, wenn dieser nicht vorher als im rechtlichen Besitz desselben befindlich (als das Seine desselben) angenommen wird.

Denn setzet, der Boden gehöre niemanden an: so werde ich jede bewegliche Sache, die sich auf ihm befindet, aus ihrem Plaze stoßen können, um ihn selbst einzunehmen, bis sie sich gänzlich verliert, ohne daß der Freiheit irgend eines Anderen, der jetzt gerade nicht Inhaber desselben ist, dadurch Abbruch geschieht; alles aber, was zerstört werden kann, ein Baum, Haus u. s. w., ist (wenigstens der Materie nach) beweglich, und wenn man die Sache, die ohne Zerstörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, ein Immobile nennt, so wird das Mein und Dein an jener nicht von der Substanz, sondern dem ihr Anhängenden verstanden, welches nicht die Sache selbst ist.

§ 13.

Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden, und der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung ist die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt.

Was das erste betrifft, so gründet sich dieser Satz auf dem Postulat der praktischen Vernunft (§ 2); das zweite auf folgenden Beweis.

Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkür) im rechtmäßigen Besiß des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, dazu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser Besiß (*possessio*), der vom Sitz (*sedes*) als einem willkürlichen, mithin erworbenen, dauernden Besiß unterschieden ist, ist ein gemeinsamer Besiß wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdoberfläche als Kugeloberfläche: weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, daß sie in gar keine Gemeinschaft mit einander kämen, diese also nicht eine nothwendige Folge von ihrem Dasein auf Erden wäre. — Der Besiß aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derselben vorhergeht (von der Natur selbst constituiert ist), ist ein ursprünglicher Gesamtbesiß (*communio possessionis originaria*), dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesamtbesißes (*communio primaeva*), sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der a priori das Princip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können.

§ 14.

Der rechtliche Act dieser Erwerbung ist Bemächtigung
(occupatio).

Die Besitznehmung (apprehensio), als der Anfang der Inhabung
5 einer körperlichen Sache im Raume (possessionis physicae), stimmt unter
keiner anderen Bedingung mit dem Gesetz der äußeren Freiheit von jeder-
mann (mithin a priori) zusammen, als unter der der Priorität in An-
sehung der Zeit, d. i. nur als erste Besitznehmung (prior apprehensio),
welche ein Act der Willkür ist. Der Wille aber, die Sache (mithin auch
10 ein bestimmter abgetheilter Platz auf Erden) solle mein sein, d. i. die
Zueignung (appropriatio), kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht
anders als einseitig (voluntas unilateralis s. propria) sein. Die Er-
werbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür durch einseitigen Willen
ist die Bemächtigung. Also kann die ursprüngliche Erwerbung desselben,
15 mithin auch eines abgemessenen Bodens nur durch Bemächtigung (occu-
patio) geschehen. —

Die Möglichkeit auf solche Art zu erwerben läßt sich auf keine Weise
einsehen, noch durch Gründe darthun, sondern ist die unmittelbare Folge
aus dem Postulat der praktischen Vernunft. Derselbe Wille aber kann
20 doch eine äußere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur so fern er
in einem a priori vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkür
Aller, die in ein praktisches Verhältniß gegen einander kommen können)
absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille (wozu
auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht
25 jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern
dazu wird ein allseitiger, nicht zufällig, sondern a priori, mithin noth-
wendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert; denn
nur nach dieses seinem Princip ist Übereinstimmung der freien Willkür
eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt,
30 und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich.

§ 15.

Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremptorisch, dagegen im Naturzustande zwar auch, aber nur provisorisch erworben werden.

Die bürgerliche Verfassung, obzwar ihre Wirklichkeit subjectiv zufällig ist, ist gleichwohl objectiv, d. i. als Pflicht, nothwendig. Mithin giebt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur, dem alle äußere Erwerbung unterworfen ist.

Der empirische Titel der Erwerbung war die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung (*apprehensio physica*), welchem, weil dem Besitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Besitz in der Erscheinung untergelegt werden kann, der einer intellectuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) correspondiren muß, und die den Satz gründet: „Was ich nach Gesetzen der äußeren Freiheit in meine Gewalt bringe und will, es solle mein sein, das wird mein.“

Der Vernunfttitel der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines *a priori* vereinigten (nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) stillschweigend vorausgesetzt wird; denn durch einseitigen Willen kann Anderen eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden. — Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet), mithin nur provisorisch kann etwas Äußeres ursprünglich erworben werden. — Die peremptorische Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt.

Gleichwohl ist jene provisorische dennoch eine wahre Erwerbung; denn nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft ist die Möglichkeit derselben, in welchem Zustande die Menschen neben einander sein mögen, (also auch im Naturzustande) ein Princip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt ist, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzustande heraus zu gehen und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremptorisch machen kann, zu treten.

Es ist die Frage: wie weit erstreckt sich die Befugniß der Besitz-
 nehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen ihn in seiner
 Gewalt zu haben, d. i. als der, so ihn sich zueignen will, ihn verthei-
 digen kann; gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht
 beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten. Darnach
 5 müßte also auch der Streit über das freie oder verschlossene Meer
 entschieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die Kanonen
 reichen, darf niemand an der Küste eines Landes, das schon einem
 gewissen Staat zugehört, fischen, Bernstein aus dem Grunde der
 10 See holen u. dergl. — Ferner: ist die Bearbeitung des Bodens (Be-
 bauung, Beackerung, Entwässerung u. dergl.) zur Erwerbung des-
 selben nothwendig? Nein! denn da diese Formen (der Specificirung)
 nur Accidenzen sind, so machen sie kein Object eines unmittelbaren
 15 Besitzes aus und können zu dem des Subjects nur gehören, so fern
 die Substanz vorher als das Seine desselben anerkannt ist. Die Be-
 arbeitung ist, wenn es auf die Frage von der ersten Erwerbung an-
 kommt, nichts weiter als ein äußeres Zeichen der Besitznehmung,
 welches man durch viele andere, die weniger Mühe kosten, ersetzen
 kann. — Ferner: darf man wohl jemanden in dem Act seiner Besitz-
 20 nehmung hindern, so daß keiner von beiden des Rechts der Priorität
 theilhaftig werde, und so der Boden immer als keinem angehörig
 frei bleibe? Gänzlich kann diese Hinderung nicht statt finden, weil
 der Andere, um dieses thun zu können, sich doch auch selbst auf irgend
 einem benachbarten Boden befinden muß, wo er also selbst behindert
 25 werden kann zu sein, mithin eine absolute Verhinderung ein Wider-
 spruch wäre; aber respectiv auf einen gewissen (zwischenliegenden)
 Boden, diesen als neutral zur Scheidung zweier benachbarten un-
 benutzt liegen zu lassen, würde doch mit dem Rechte der Bemächti-
 gung zusammen bestehen; aber alsdann gehört wirklich dieser Boden
 30 Beiden gemeinschaftlich und ist nicht herrenlos (res nullius) eben
 darum, weil er von beiden dazu gebraucht wird, um sie von ein-
 ander zu scheiden. — Ferner kann man auf einem Boden, davon kein
 Theil das Seine von jemanden ist, doch eine Sache als die seine
 haben? Ja, wie in der Mongolei jeder sein Gepäc, was er hat, lie-
 35 gen lassen, oder sein Pferd, was ihm entlaufen ist, als das Seine in
 seinen Besitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Ge-
 brauch desselben also jedem einzelnen zusteht; daß aber jemand eine

bewegliche Sache auf dem Boden eines Anderen als das Seine haben kann, ist zwar möglich, aber nur durch Vertrag. — Endlich ist die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerstehen, eine gewisse Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk oder den Ackerleuten, oder diese den Pflanzern u. dergl.? Allerdings; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen wollen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des bloßen Beliebens (*res merae facultatis*).

Zuletzt kann noch gefragt werden: ob, wenn uns weder die Natur noch der Zufall, sondern bloß unser eigener Wille in Nachbarschaft mit einem Volk bringt, welches keine Aussicht zu einer bürgerlichen Verbindung mit ihm verspricht, wir nicht in der Absicht diese zu stiften und diese Menschen (Wilde) in einen rechtlichen Zustand zu versetzen (wie etwa die amerikanischen Wilden, die Hottentotten, die Neuholländer) befugt sein sollten, allenfalls mit Gewalt, oder (welches nicht viel besser ist) durch betrügerischen Kauf Colonien zu errichten und so Eigenthümer ihres Bodens zu werden und ohne Rücksicht auf ihren ersten Besitz Gebrauch von unserer Überlegenheit zu machen; zumal es die Natur selbst (als die das Leere verabscheuet) so zu fordern scheint, und große Landstriche in anderen Welttheilen an gestifteten Einwohnern sonst menschenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert sind, oder gar auf immer bleiben müßten, und so der Zweck der Schöpfung vereitelt werden würde. Allein man sieht durch diesen Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitism), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen, leicht durch; diese Art der Erwerbung des Bodens ist also verwerflich.

Die Unbestimmtheit in Ansehung der Quantität sowohl als der Qualität des äußeren erwerblichen Objects macht diese Aufgabe (der einzigen ursprünglichen äußeren Erwerbung) unter allen zur schwersten sie aufzulösen. Irgend eine ursprüngliche Erwerbung des Äußeren aber muß es indessen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle sein. Daher kann man diese Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an sich unmöglich aufgeben. Aber wenn sie auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöst wird, so wird, wenn dieser sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben.

§ 16.

Exposition des Begriffs einer ursprünglichen
Erwerbung des Bodens.

Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesamt-Besitz des
 5 Bodens der ganzen Erde (*communio fundi originaria*) mit dem ihnen
 von Natur zustehenden Willen (eines jeden) denselben zu gebrauchen
 (*lex iusti*), der wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der
 Willkür des Einen gegen die des Anderen allen Gebrauch desselben auf-
 heben würde, wenn nicht jener zugleich das Gesetz für diese enthielte, nach
 10 welchem einem jeden ein besonderer Besitz auf dem gemeinsamen Boden
 bestimmt werden kann (*lex iuridica*). Aber das austheilende Gesetz des
 Mein und Dein eines jeden am Boden kann nach dem Axiom der äußeren
 Freiheit nicht anders als aus einem ursprünglich und a priori ver-
 einigten Willen (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Act voraus-
 15 setzt), mithin nur im bürgerlichen Zustande hervorgehen (*lex iustitiae*
distributivae), der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens
 ist, bestimmt. — In diesem Zustand aber, d. i. vor Gründung und doch
 in Absicht auf denselben, d. i. provisorisch, nach dem Gesetz der äußeren
 Erwerbung zu verfahren, ist Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen
 20 des Willens jedermann zu verbinden, den Act der Besitznehmung und
 Zueignung, ob er gleich nur einseitig ist, als gültig anzuerkennen; mithin
 ist eine provisorische Erwerbung des Bodens mit allen ihren rechtlichen
 Folgen möglich.

Eine solche Erwerbung aber bedarf doch und hat auch eine Gunst
 25 des Gesetzes (*lex permissiva*) in Ansehung der Bestimmung der Grenzen
 des rechtlich-möglichen Besitzes für sich: weil sie vor dem rechtlichen Zu-
 stande vorhergeht und, als bloß dazu einleitend, noch nicht peremptorisch
 ist, welche Gunst sich aber nicht weiter erstreckt, als bis zur Einwilligung
 Anderer (Theilnehmender) zu Errichtung des Letzteren, bei dem Wider-
 30 stande derselben aber in diesen (den bürgerlichen) zu treten, und so lange
 derselbe währt, allen Effect einer rechtmäßigen Erwerbung bei sich führt,
 weil dieser Ausgang auf Pflicht gegründet ist.

§ 17.

Deduction des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung.

Wir haben den Titel der Erwerbung in einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, mithin unter Raums-Bedingungen eines äußeren Besitzes, die Erwerbungsart aber in den empirischen Bedingungen der Besitznehmung (apprehensio), verbunden mit dem Willen, den äußeren Gegenstand als den seinen zu haben, gefunden. Nun ist noch nöthig die Erwerbung selbst, d. i. das äußere Mein und Dein, was aus beiden gegebenen Stücken folgt, nämlich den intelligibelen Besitz (possessio noumenon) des Gegenstandes, nach dem, was sein Begriff enthält, aus den Principien der reinen rechtlich-praktischen Vernunft zu entwickeln.

Der Rechtsbegriff vom äußeren Mein und Dein, so fern es Substanz ist, kann, was das Wort außer mir betrifft, nicht einen andern Ort, als wo ich bin, bedeuten: denn er ist ein Vernunftbegriff; sondern, da unter diesem nur ein reiner Verstandesbegriff subsumirt werden kann, bloß etwas von mir Unterschiedenes und den eines nicht empirischen Besitzes (der gleichsam fortbauernenden Apprehension), sondern nur den des in meiner Gewalt Habens (die Verknüpfung desselben mit mir als subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs) des äußeren Gegenstandes, welcher ein reiner Verstandesbegriff ist, bedeuten. Nun ist die Weglassung oder das Absehen (Abstraction) von diesen sinnlichen Bedingungen des Besitzes als eines Verhältnisses der Person zu Gegenständen, die keine Verbindlichkeit haben, nichts anders als das Verhältniß einer Person zu Personen, diese alle durch den Willen der ersteren, so fern er dem Axiom der äußeren Freiheit, dem Postulat des Vermögens und der allgemeinen Gesetzgebung des a priori als vereinigt gedachten Willens gemäß ist, in Ansehung des Gebrauchs der Sachen zu verbinden, welches also der intelligibele Besitz derselben, d. i. der durchs bloße Recht, ist, obgleich der Gegenstand (die Sache, die ich besitze) ein Sinnenobject ist.

Daß die erste Bearbeitung, Begränzung, oder überhaupt Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung desselben, d. i. der Besitz des Accidens nicht einen Grund des rechtlichen Besitzes der Substanz abgeben könne, sondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (accessorium sequitur suum principale) aus

dem Eigenthum der Substanz gefolgert werden müsse, und daß der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiß verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den Ersteren verloren hat, ist für sich selbst so klar, daß man jene so alte und noch weit und
 5 breit herrschende Meinung schwerlich einer anderen Ursache zuschreiben kann, als der ingeheim obwaltenden Täuschung, Sachen zu personificiren und, gleich als ob jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem Anderen als ihm zu Diensten zu stehen, unmittelbar gegen sie sich ein Recht zu denken; denn
 10 wahrscheinlicher Weise würde man auch nicht so leichtes Fußes über die natürliche Frage (von der oben schon Erwähnung geschehen) weggeglitten sein: „Wie ist ein Recht in einer Sache möglich?“ Denn das Recht gegen einen jeden Besitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniß der besonderen Willkür zum Gebrauch eines Objects, so
 15 fern sie als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten und mit dem Geseß desselben zusammenstimmend gedacht werden kann.

Was die Körper auf einem Boden betrifft, der schon der meinige ist, so gehören sie, wenn sie sonst keines Anderen sind, mir zu, ohne daß ich zu diesem Zweck eines besonderen rechtlichen Actes bedürfte
 20 (nicht facto, sondern logo); nämlich weil sie als der Substanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können (iure rei meae), wozu auch Alles gehört, was mit meiner Sache so verbunden ist, daß ein Anderer sie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne dieses selbst zu verändern (z. B. Vergoldung, Mischung eines mir zugehörigen
 25 Stoffes mit andern Materien, Anspülung oder auch Veränderung des anstoßenden Strombettes und dadurch geschehende Erweiterung meines Bodens u. s. w. Ob aber der erwerbliche Boden sich noch weiter als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes
 30 hinaus (das Recht, noch an meinen Ufern zu fischen, oder Bernstein herauszubringen u. dergl.), ausdehnen lasse, muß nach ebendenselben Grundsätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechanisches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu sichern (z. B. so weit die Kanonen vom Ufer ab-
 35 reichen), gehört er zu meinem Besitz, und das Meer ist bis dahin geschlossen (mars clausum). Da aber auf dem weiten Meere selbst kein Sitz möglich ist, so kann der Besitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See ist frei (mars liberum). Das

Stranden aber, es sei der Menschen oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann als unvorsätzlich von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden: weil es nicht Läsion (ja überhaupt kein Factum) ist, und die Sache, die auf einen Boden gerathen ist, der doch irgend einem angehört, nicht als *res nullius* behandelt werden kann. Ein Fluß dagegen kann, so weit der Besitz seines Ufers reicht, so gut wie ein jeder Landboden unter obbenannten Einschränkungen ursprünglich von dem erworben werden, der im Besitz beider Ufer ist.

* * *

Der äußere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von jemanden ist, ist dessen Eigenthum (*dominium*), welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Accidenzen der Substanz) inhäriren, über welche also der Eigenthümer (*dominus*) nach Belieben verfügen kann (*ius disponendi de re sua*). Aber hieraus folgt von selbst: daß ein solcher Gegenstand nur eine körperliche Sache (gegen die man keine Verbindlichkeit hat) sein könne, daher ein Mensch sein eigener Herr (*sui iuris*), aber nicht Eigenthümer von sich selbst (*sui dominus*) (über sich nach Belieben disponiren zu können), geschweige denn von anderen Menschen sein kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist; wiewohl dieser Punkt, der zum Recht der Menschheit, nicht dem der Menschen gehört, hier nicht seinen eigentlichen Platz hat, sondern nur beiläufig zum besseren Verständniß des kurz vorher Gesagten angeführt wird. — Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derselben Sache geben ohne ein gemeinsames Mein und Dein, sondern nur als gemeinsame Besitzer dessen, was nur einem als das Seine zugehört, wenn von den sogenannten Miteigenthümern (*condomini*) einem nur der ganze Besitz ohne Gebrauch, dem Anderen aber aller Gebrauch der Sache sammt dem Besitz zukommt, jener also (*dominus directus*) diesen (*dominus utilis*) nur auf die Bedingung einer beharrlichen Leistung restringirt, ohne dabei seinen Gebrauch zu limitiren.

Zweiter Abschnitt.

Vom persönlichen Recht.

§ 18.

Der Besitz der Willkür eines Anderen, als Vermögen sie durch die
 5 meine nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen, (das
 äußere Mein und Dein in Ansehung der Causalität eines Anderen) ist
 ein Recht (dergleichen ich mehrere gegen eben dieselbe Person oder gegen
 Andere haben kann): der Inbegriff (das System) der Gesetze aber, nach
 welchen ich in diesem Besitz sein kann, das persönliche Recht, welches nur
 10 ein einziges ist.

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich
 und eigenmächtig sein (denn eine solche würde nicht dem Princip der Ein-
 stimmung der Freiheit meiner Willkür mit der Freiheit von jedermann
 gemäß, mithin unrecht sein). Eben so kann ich auch nicht durch rechts-
 15 widrige That eines Anderen (*facto iniusto alterius*) erwerben; denn
 wenn diese Läsion mir auch selbst widerfahren wäre, und ich von dem
 Anderen mit Recht Genugthuung fordern kann, so wird dadurch doch nur
 das Meine unvermindert erhalten, aber nichts über das, was ich schon
 vorher hatte, erworben.

20 Erwerbung durch die That eines Anderen, zu der ich diesen nach
 Rechtsgesetzen bestimme, ist also jederzeit von dem Seinen des Anderen
 abgeleitet, und diese Ableitung als rechtlicher Act kann nicht durch diesen
 als einen negativen Act, nämlich der Verlassung, oder einer auf das
 Seine geschenehen Verzichtthung (*per derelictionem aut renuncia-*
 25 *tionem*), geschenehen, denn dadurch wird nur das Seine Eines oder des An-
 deren aufgehoben, aber nichts erworben, — sondern allein durch Über-
 tragung (*translatio*), welche nur durch einen gemeinschaftlichen Willen
 möglich ist, vermittelst dessen der Gegenstand immer in die Gewalt des
 Eines oder des Anderen kommt, alsdann einer seinem Antheile an dieser
 30 Gemeinschaft entsagt, und so das Object durch Annahme desselben (mithin
 einen positiven Act der Willkür) das Seine wird. — Die Übertragung
 seines Eigenthums an einen Anderen ist die Veräußerung. Der Act
 der vereinigten Willkür zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine
 des Eines auf den Anderen übergeht, ist der Vertrag.

§ 19.

In jedem Vertrage sind zwei vorbereitende und zwei constituirende rechtliche Acte der Willkür; die beiden ersteren (die des Tractirens) sind das Angebot (oblatio) und die Billigung (approbatio) desselben; die beiden andern (nämlich des Abschließens) sind das Versprechen (promissum) und die Annahme (acceptatio). — Denn ein Anerbieten kann nicht eher ein Versprechen heißen, als wenn ich vorher urtheile, das Angebotene (oblatum) sei etwas, was dem Promissar angenehm sein könne; welches durch die zwei ersten Declarationen angezeigt, durch diese allein aber noch nichts erworben wird.

Aber weder durch den besondern Willen des Promittenten, noch den des Promissars (als Acceptanten) geht das Seine des ersteren zu dem letzteren über, sondern nur durch den vereinigten Willen beider, mithin so fern beider Wille zugleich declarirt wird. Nun ist dies aber durch empirische Actus der Declaration, die einander nothwendig in der Zeit folgen müssen und niemals zugleich sind, unmöglich. Denn wenn ich versprochen habe und der Andere nun acceptiren will, so kann ich während der Zwischenzeit (so kurz sie auch sein mag) es mich gereuen lassen, weil ich vor der Acceptation noch frei bin; so wie anderseits der Acceptant eben darum an seine auf das Versprechen folgende Gegenerklärung auch sich nicht für gebunden halten darf. — Die äußern Förmlichkeiten (solennia) bei Schließung des Vertrags [der Handschlag, oder die Zerbrechung eines von beiden Personen angefaßten Strohhalms (stipula)] und alle hin und her geschene Bestätigungen seiner vorherigen Erklärung beweisen vielmehr die Verlegenheit der Paciscenten, wie und auf welche Art sie die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in einem Augenblicke zugleich existirend vorstellig machen wollen, was ihnen doch nicht gelingt: weil es immer nur in der Zeit einander folgende Actus sind, wo, wenn der eine Act ist, der andere entweder noch nicht, oder nicht mehr ist.

Aber die transcendente Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle diese Schwierigkeiten heben. In einem rechtlichen äußeren Verhältnisse wird meine Besitznehmung der Willkür eines Anderen (und so wechselseitig), als Bestimmungsgrund desselben zu einer That, zwar erst empirisch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkür eines jeden von beiden in der Zeit, als sinnlicher Bedingung der Apprehension, gedacht, wo beide rechtliche Acte immer nur auf ein-

ander folgen: weil jenes Verhältniß (als ein rechtliches) rein intellectuell ist, durch den Willen als ein gesetzgebendes Vernunftvermögen jener Besitz als ein intelligibeler (*possessio noumenon*) nach Freiheitsbegriffen mit Abstraction von jenen empirischen Bedingungen als das Mein oder
 5 Dein vorgestellt; wo beide Acte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern (gleich als *pactum re initum*) aus einem einzigen gemeinsamen Willen hervorgehend (welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird) und der Gegenstand (*promissum*) durch
 10 Beglaffung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird.

Daß dieses die wahre und einzig mögliche Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag sei, wird durch die mühselige und doch immer vergebliche Bestrebung der Rechtsforscher (z. B. Moses Mendelssohns in seinem „Jerusalem“) zur Beweisführung jener Möglich-
 15 keit hinreichend bestätigt. — Die Frage war: warum soll ich mein Versprechen halten? Denn daß ich es soll, begreift ein jeder von selbst. Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen; eben so wie es für den Geometer unmöglich ist, durch Vernunftschlüsse zu beweisen, daß ich,
 20 um ein Dreieck zu machen, drei Linten nehmen müsse (ein analytischer Satz), deren zwei aber zusammengenommen größer sein müssen, als die dritte (ein synthetischer; beide aber *a priori*). Es ist ein Postulat der reinen (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abstrahirenden) Ver-
 25 nunft, und die Lehre der Möglichkeit der Abstraction von jenen Bedingungen, ohne daß dadurch der Besitz desselben aufgehoben wird, ist selbst die Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag; so wie es in dem vorigen Titel die Lehre von der Erwerbung durch Bemächtigung der äußeren Sache war.

30 § 20.

Was ist aber das Äußere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Da es nur die Causalität der Willkür des Anderen in Ansehung einer mir versprochenen Leistung ist, so erwerbe ich dadurch unmittelbar nicht eine äußere Sache, sondern eine That desselben, dadurch jene Sache in meine

Gewalt gebracht wird, damit ich sie zu der meinen mache. — Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen eines Anderen (nicht das Versprochene), und doch kommt etwas zu meiner äußeren Habe hinzu; ich bin vermögender (*locupletior*) geworden durch Erwerbung einer activen Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des Anderen. — Dieses 5
 mein Recht aber ist nur ein persönliches, nämlich gegen eine bestimmte physische Person, und zwar auf ihre Causalität (ihre Willkür) zu wirken, mir etwas zu leisten, nicht ein Sachenrecht gegen diejenige moralische Person, welche nichts anders als die See der a priori vereinigten Willkür aller ist, und wodurch ich allein ein Recht gegen 10
 jeden Besizer derselben erwerben kann; als worin alles Recht in einer Sache besteht.

Die Übertragung des Meinen durch Vertrag geschieht nach dem Gesetz der Stetigkeit (*lex continui*), d. i. der Besitz des Gegenstandes 15
 ist während diesem Act keinen Augenblick unterbrochen, denn sonst würde ich in diesem Zustande einen Gegenstand als etwas, das keinen Besizer hat (*res vacua*), folglich ursprünglich erwerben; welches dem Begriff des Vertrages widerspricht. — Diese Stetigkeit aber bringt es mit sich, daß nicht eines von beiden (*promittentis et acceptantis*) besonderer, sondern ihr vereinigt Wille derjenige ist, 20
 welcher das Meine auf den Anderen überträgt; also nicht auf die Art: daß der Versprechende zuerst seinen Besitz zum Vortheil des Anderen verläßt (*derelinquit*), oder seinem Recht entsagt (*renunciat*), und der Andere sogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Trans- 25
 lation ist also ein Act, in welchem der Gegenstand einen Augenblick beiden zusammen angehört, so wie in der parabolischen Bahn eines geworfenen Steins dieser im Gipfel derselben einen Augenblick als im Steigen und Fallen zugleich begriffen betrachtet werden kann und so allererst von der steigenden Bewegung zum Fallen übergeht.

§ 21.

30

Eine Sache wird in einem Vertrage nicht durch Annehmung (*acceptatio*) des Versprechens, sondern nur durch Übergabe (*traditio*) des Versprochenen erworben. Denn alles Versprechen geht auf eine Leistung, und wenn das Versprochene eine Sache ist, kann jene nicht anders entrichtet

werden, als durch einen Act, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz derselben gesetzt wird, d. i. durch die Übergabe. Vor dieser also und dem Empfang ist die Leistung noch nicht geschehen; die Sache ist von dem Einen zu dem Anderen noch nicht übergegangen, folglich von diesem nicht erworben worden, mithin das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches und wird nur durch die Tradition ein dingliches Recht.

Der Vertrag, auf den unmittelbar die Übergabe folgt (*pactum re initum*), schließt alle Zwischenzeit zwischen der Schließung und Vollziehung aus und bedarf keines besonderen noch zu erwartenden Acts, wodurch das Seine des Einen auf den Anderen übertragen wird. Aber wenn zwischen jenen Beiden noch eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Übergabe bewilligt ist, fragt sich: ob die Sache schon vor dieser durch den Vertrag das Seine des Acceptanten geworden und das Recht des Letzteren ein Recht in der Sache sei, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Übergabe betrifft, dazu kommen müsse, mithin das Recht durch die bloße Acceptation nur ein persönliches sei und allererst durch die Übergabe ein Recht in der Sache werde. — Daß es sich hiemit wirklich so, wie das letztere besagt, verhalte, erhellt aus nachfolgendem:

Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, schließe und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein (*vi pacti re initi*), und mein Recht ist ein Recht in der Sache; lasse ich es aber in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber besonders auszumachen, in wessen physischem Besitz (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung (*apprehensio*), mithin vor dem Wechsel des Besitzes sein solle: so ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nämlich den Verkäufer, von ihm in den Besitz gesetzt zu werden (*poscendi traditionem*), als subjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs desselben, d. i. mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens (*prae-statio*), mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Nun kann ich, wenn der Vertrag nicht zugleich die Übergabe (als *pactum re initum*) enthält, mithin eine Zeit zwischen dem Abschluß desselben und der Besitznehmung des Erworbenen verläuft, in dieser Zeit nicht

andere zum Besitz gelangen, als dadurch daß ich einen besonderen rechtlichen, nämlich einen Besitzact (actum possessorium) ausübe, der einen besonderen Vertrag ausmacht, und dieser ist: daß ich sage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn daß dieser eine Sache zum Gebrauche eines Anderen auf eigene Gefahr in seine Gewahrsame nehmen werde, versteht sich nicht von selbst, sondern dazu gehört ein besonderer Vertrag, nach welchem der Verkäufer seiner Sache innerhalb der bestimmten Zeit noch immer Eigenthümer bleibt (und alle Gefahr, die die Sache treffen möchte, tragen muß), der Erwerbende aber nur dann, wenn er über diese Zeit zögert, von dem Verkäufer dafür angesehen werden kann, als sei sie ihm überliefert. Vor diesem Besitzact ist also alles durch den Vertrag Erworbenes nur ein persönliches Recht, und der Promissar kann eine äußere Sache nur durch Tradition erwerben.

Dritter Abschnitt.

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

§ 22.

Dieses Recht ist das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person. — Das Mein und Dein nach diesem Recht ist das häusliche, und das Verhältniß in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluß (der Person des einen auf das andere) nach dem Princip der äußeren Freiheit (Causalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen heißt. — Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige That (facto), noch durch bloßen Vertrag (pacto), sondern durchs Gesetz (lege), welches, weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein bloßes Recht gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und persönliche hinaus liegendes Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person sein muß, welches ein natürliches Erlaubnißgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist.

§ 23.

Die Erwerbung nach diesem Gesetz ist dem Gegenstande nach dreierlei: Der Mann erwirbt ein Weib, das Paar erwirbt Kinder und die Familie Gesinde. — Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräußerlich und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das allerpersönlichste.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

erster Titel:

Das Eherecht.

§ 24.

Geschlechtsgemeinschaft (*commœcium sexuelle*) ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*), und entweder ein natürlicher (wodurch seines Gleichen erzeugt werden kann), oder unnatürlicher Gebrauch und dieser entweder an einer Person ebendesselben Geschlechts, oder einem Thiere von einer anderen als der Menschen-Gattung; welche Übertretungen der Gesetze, unnatürliche Laster (*crimina carnis contra naturam*), die auch unnennbar heißen, als Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nun entweder die nach der bloßen thierischen Natur (*vaga libido, venus volgivaga, fornicatio*), oder nach dem Gesetz. — Die letztere ist die Ehe (*matrimonium*), d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. — Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur sein, zu welchem sie die Neigung der Geschlechter gegeneinander einpflanzte; aber daß der Mensch, der sich verehlicht, diesen Zweck sich vorsetzen müsse, wird zur Rechtmäßigkeit dieser seiner Verbindung nicht erfordert; denn sonst würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen.

Es ist nämlich, auch unter Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, der Ehevertrag kein beliebiger,

sondern durchs Gesetz der Menschheit nothwendiger Vertrag, d. i. wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig genießen wollen, so müssen sie sich nothwendig verehlichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft nothwendig.

§ 25.

5

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein Genuß, zu dem sich ein Theil dem anderen hingiebt. In diesem Act macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine 10 Person von der anderen gleich als Sache erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, — weil diese eine absolute Einheit ist; — folglich ist die Hingebung und An- 15 nehmung eines Geschlechts zum Genuß des andern nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch allein unter derselben möglich. Daß aber dieses persönliche Recht es doch zugleich auf dingliche Art sei, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen, oder sich in eines Anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit 20 und unweigerlich gleich als eine Sache in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.

§ 26.

Aus denselben Gründen ist das Verhältniß der Verehlichten ein Verhältniß der Gleichheit des Besitzes, sowohl der Personen, die ein- 25 ander wechselseitig besitzen (folglich nur in Monogamie, denn in einer Polygamie gewinnt die Person, die sich weggiebt, nur einen Theil desjenigen, dem sie ganz anheim fällt, und macht sich also zur bloßen Sache), als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugniß haben, sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Theils derselben 30 zu geben.

Daß der Concubinat keines zu Recht beständigen Contracts fähig sei, so wenig als die Verdingung einer Person zum einmaligen Genuß (*pactum fornicationis*), folgt aus dem obigen Grunde. Denn

was den letzteren Vertrag betrifft: so wird jedermann gestehen, daß die Person, welche ihn geschlossen hat, zur Erfüllung ihres Versprechen rechtlich nicht angehalten werden könnte, wenn es ihr geneuete; und so fällt auch der erstere, nämlich der des Concubinats, (als pactum turpe) weg, weil dieser ein Contract der Verbindung (locatio-conductio) sein würde und zwar eines Gliedmaßes zum Gebrauch eines Anderen, mithin wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Person diese sich selbst als Sache der Willkür des Anderen hingeben würde; daher jeder Theil den eingegangenen Vertrag mit dem anderen aufheben kann, so bald es ihm beliebt, ohne daß der andere über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen kann. — Eben dasselbe gilt auch von der Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur größeren Herrschaft des einen Theils über den anderen zu benutzen; denn in der That ist sie nach dem bloßen Naturrecht vom Concubinat nicht unterschieden und keine wahre Ehe. — Wenn daher die Frage ist: ob es auch der Gleichheit der Berechtigten als solcher widerstreite, wenn das Gesetz von dem Manne in Verhältniß auf das Weib sagt: er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Theil) sein, so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden, wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des Zwecks abgeleitet werden kann.

§ 27.

Der Ehe-Vertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung (copula carnalis) vollzogen. Ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts mit dem geheimen Einverständniß entweder sich der fleischlichen Gemeinschaft zu enthalten, oder mit dem Bewußtsein eines oder beider Theile, dazu unvermögend zu sein, ist ein simulirter Vertrag und stiftet keine Ehe; kann auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöst werden. Tritt aber das Unvermögen nur nachher ein, so kann jenes Recht durch diesen unverschuldeten Zufall nichts einbüßen.

Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geschieht also nicht facto (durch die Beiwohnung) ohne vorhergehenden Vertrag, auch nicht pacto (durch den bloßen ehelichen Vertrag ohne nachfolgende Beiwohnung), sondern nur lege: d. i. als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit in eine Geschlechtsverbindung nicht anders, als vermittelt des wechselseitigen Besizes der Personen, als welcher nur durch den gleichfalls wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenthümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält, zu treten.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

zweiter Titel:

Das Elternrecht.

§ 28.

Gleichwie aus der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. gegen die Menschheit in seiner eigenen Person, ein Recht (ius personale) beider Geschlechter entsprang, sich als Personen wechselseitig einander auf dingliche Art durch Ehe zu erwerben: so folgt aus der Zeugung in dieser Gemeinschaft eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugniß, d. i. die Kinder als Personen haben hiemit zugleich ein ursprünglich-angebornes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten; und zwar durchs Gesetz (lege) unmittelbar, d. i. ohne daß ein besonderer rechtlicher Act dazu erforderlich ist.

Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen*): so ist es eine in praktischer

*) Selbst nicht, wie es möglich ist, daß Gott freie Wesen erschaffe; denn da wären, wie es scheint, alle künftige Handlungen derselben, durch jenen ersten Act vorherbestimmt, in der Kette der Naturnothwendigkeit enthalten, mithin nicht frei. Daß sie aber (wir Menschen) doch frei sind, beweiset der kategorische Imperativ in moralisch-praktischer Absicht, wie durch einen Nachspruch der Vernunft, ohne daß diese doch die Möglichkeit dieses Verhältnisses einer Ursache zur Wirkung in theoretischer begrifflich machen kann, weil beide übersinnlich sind. — Was man ihr hiebei allein zumuthen kann, wäre bloß: daß sie beweise, es sei in dem Begriffe von einer Schöpfung freier Wesen kein Widerspruch; und dieses kann dadurch gar wohl geschehen, daß

Hinsicht ganz richtige und auch nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche That auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie,

 5 so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigenthum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil an ihm nicht

 10 bloß ein Weltwesen, sondern auch ein Weltbürger in einen Zustand herüber gezogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.

§ 29.

Aus dieser Pflicht entspringt auch nothwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes, so lange es des eigenen

 15 Gebrauchs seiner Gliedmaßen, imgleichen des Verstandesgebrauchs noch nicht mächtig ist, außer der Ernährung und Pflege es zu erziehen und sowohl pragmatisch, damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch moralisch, weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde, — es zu bilden; Alles bis zur Zeit der Ent-

 20 lassung (emancipatio), da diese sowohl ihrem väterlichen Recht zu befehlen, als auch allem Anspruch auf Kostenerstattung für ihre bisherige Verpflegung und Mühe entsagen, wofür und nach vollendeter Erziehung sie der Kinder ihre Verbindlichkeit (gegen die Eltern) nur als bloße Tugendpflicht, nämlich als Dankbarkeit, in Anschlag bringen können.

25 gezeigt wird: der Widerspruch erdugne sich nur dann, wenn mit der Kategorie der Causalität zugleich die Zeitbedingung, die im Verhältniß zu Sinnenobjecten nicht vermieden werden kann (daß nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe), auch in das Verhältniß des Übersinnlichen zu einander hinüber gezogen wird (welches

 auch wirklich, wenn jener Causalbegriff in theoretischer Absicht objective Realität bekommen soll, geschehen müßte), er — der Widerspruch — aber verschwinde, wenn in

 30 moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.

Der philosophische Rechtslehrer wird diese Nachforschung bis zu den ersten Elementen der Transcendentalphilosophie in einer Metaphysik der Sitten nicht für un-

 35 nöthige Grübeleien erklären, die sich in zwecklose Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe und doch auch die Nothwendigkeit, hierin den Rechtsprincipien genug zu thun, in Überlegung zieht.

Aus dieser Persönlichkeit der erstern folgt nun auch, daß, da die Kinder nie als Eigenthum der Eltern angesehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derselben gehören (weil sie gleich den Sachen im Besitz der Eltern sind und aus jedes Anderen Besitz, selbst wider ihren Willen, in diesen zurückgebracht werden können), das Recht der ersteren kein bloßes Sachenrecht, mithin nicht veräußerlich (*ius personalissimum*), aber auch nicht ein bloß persönliches, sondern ein auf dingliche Art persönliches Recht ist.

Hierbei fällt also in die Augen, daß der Titel eines auf dingliche Art persönlichen Rechts in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und persönlichen Rechts nothwendig hinzukommen müsse, jene bisherige Eintheilung also nicht vollständig gewesen ist, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern als einem Stück ihres Hauses die Rede ist, jene sich nicht bloß auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen, zurückzukehren, wenn sie entlaufen sind, sondern sich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) zu bemächtigen und sie einzufangen berechtigt sind.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

dritter Titel:

Das Hausherrn-Recht.

§ 30.

Die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine Familie ausmachen, werden auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die bloße Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung (so wie es theils als natürliche Volljährigkeit dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, theils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäß eintritt), mündig (*maioresnnes*), d. i. ihre eigene Herren (*sui iuris*), und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Act, mithin bloß durchs Gesetz (*lege*) — sind den Eltern für ihre Erziehung nichts schuldig, so wie gegenseitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen diese auf ebendieselbe Art loswerden, hiemit beide ihre natürliche Freiheit gewinnen oder wieder gewinnen — die häusliche Gesellschaft aber, welche nach dem Gesetz nothwendig war, nunmehr aufgelöst wird.

Beide Theile können nun wirklich ebendasselbe Hauswesen, aber in

einer anderen Form der Verpflichtung, nämlich als Verknüpfung des Hausherrn mit dem Gefinde (den Dienern oder Dienerinnen des Hauses), mithin eben diese häusliche Gesellschaft, aber jetzt als hausherrliche (*societas herilis*) erhalten, durch einen Vertrag, durch den der erstere mit den mündig gewordenen Kindern, oder, wenn die Familie keine Kinder hat, mit anderen freien Personen (der Hausgenossenschaft) eine häusliche Gesellschaft stiften, welche eine ungleiche Gesellschaft (des Gebietenden oder der Herrschaft und der Gehorchenden, d. i. der Dienerschaft, *imperantis et subiecti domestici*) sein würde.

Das Gefinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn und zwar, was die Form (den Besitzstand) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einseitige Willkür in seine Gewalt bringen; was aber die Materie betrifft, d. i. welchen Gebrauch er von diesen seinen Hausgenossen machen kann, so kann er sich nie als Eigenthümer desselben (*dominus servi*) betragen: weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht thut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig, ist. (Von dem Eigenthumsrecht gegen den, der sich durch ein Verbrechen seiner Persönlichkeit verlustig gemacht hat, ist hier nicht die Rede.)

Dieser Vertrag also der Hausherrschaft mit dem Gefinde kann nicht von solcher Beschaffenheit sein, daß der Gebrauch desselben ein Verbrauch sein würde, worüber das Urtheil aber nicht bloß dem Hausherrn, sondern auch der Dienerschaft (die also nie Leibeigenschaft sein kann) zukommt; kann also nicht auf lebenslängliche, sondern allenfalls nur auf unbestimmte Zeit, binnen der ein Theil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geschlossen werden. Die Kinder aber (selbst die eines durch sein Verbrechen zum Sklaven Gewordenen) sind jederzeit frei. Denn frei geboren ist jeder Mensch, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Kosten der Erziehung bis zu seiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden, die er zu tilgen habe. Denn der Sklave müßte, wenn er könnte, seine Kinder auch erziehen, ohne ihnen dafür Kosten zu verrechnen; der Besitzer des Sklaven tritt also bei dieses seinem Unvermögen in die Stelle seiner Verbindlichkeit.

Man sieht also auch hier, wie unter beiden vorigen Titeln, daß es ein auf dingliche Art persönliches Recht (der Herrschaft über das Gefinde) gebe: weil man sie zurück holen und als das äußere Seine von jedem Besitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche sie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht untersucht werden dürfen.

5

Dogmatische Eintheilung aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§ 31.

Von einer metaphysischen Rechtslehre kann gefordert werden, daß sie a priori die Glieder der Eintheilung (divisio logica) vollständig und bestimmt aufzähle und so ein wahres System derselben aufstelle; statt dessen alle empirische Eintheilung bloß fragmentarisch (partitio) ist und es ungewiß läßt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Ausfüllung der ganzen Sphäre des eingetheilten Begriffs erfordert würden. — Eine Eintheilung nach einem Princip a priori (im Gegensatz der empirischen) kann man nun dogmatisch nennen.

Aller Vertrag besteht an sich, d. i. objectiv betrachtet, aus zwei rechtlichen Acten: dem Versprechen und der Annehmung desselben; die Erwerbung durch die letztere (wenn es nicht ein pactum re initum ist, welches Übergabe erfordert) ist nicht ein Theil, sondern die rechtlich nothwendige Folge desselben. — Subjectiv aber erwogen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft nothwendige Folge (welche die Erwerbung sein sollte) auch wirklich erfolgen (physische Folge sein) werde, dafür habe ich durch die Annehmung des Versprechens noch keine Sicherheit. Diese ist also, als äußerlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der Gewißheit der Erwerbung durch denselben, gehörend, ein Ergänzungsstück zur Vollständigkeit der Mittel zur Erreichung der Absicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu diesem Behuf drei Personen auf: der Promittent, der Acceptant und der Cavent; durch welchen letzteren und seinen besonderen Vertrag mit dem Promittenten der Acceptant zwar nichts mehr in Ansehung des Objects, aber doch der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

Nach diesen Grundsätzen der logischen (rationalen) Eintheilung giebt es nun eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten, der vermischten aber und empirischen, welche zu den Principien des Mein und Dein nach bloßen Vernunftgesetzen noch statutarische und conventionelle
 5 hinzuthun, giebt es unzählige, sie liegen aber außerhalb dem Kreise der metaphysischen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden soll.

Alle Verträge nämlich haben entweder A. einseitigen Erwerb (wohlthätiger Vertrag), oder B. wechselseitigen (belästigter Vertrag), oder gar keinen Erwerb, sondern nur C. Sicherheit des
 10 Seinen (der einerseits wohlthätig, andererseits doch auch zugleich belästigend sein kann) zur Absicht.

A. Der wohlthätige Vertrag (*pactum gratuitum*) ist:

- a) Die Aufbewahrung des anvertrauten Guts (*depositum*),
- b) Das Verleihen einer Sache (*commodatum*),
- 15 c) Die Versenkung (*donatio*).

B. Der belästigte Vertrag.

I. Der Veräußerungsvertrag (*permutatio lato sic dicta*).

- a) Der Tausch (*permutatio stricto sic dicta*). Waare gegen Waare.
- b) Der Kauf und Verkauf (*emptio venditio*). Waare gegen Geld.
- 20 c) Die Anleihe (*mutuum*): Veräußerung einer Sache unter der Bedingung, sie nur der Species nach wieder zu erhalten (z. B. Getreide gegen Getreide, oder Geld gegen Geld).

II. Der Verdingungsvertrag (*locatio conductio*).

- a. Die Verdingung meiner Sache an einen Andern zum Gebrauch derselben (*locatio rei*), welche, wenn sie nur in specie wiedererstattet werden darf, als belästigter Vertrag auch mit Verzinsung verbunden sein kann (*pactum usurarium*).
- 25 β. Der Lohnvertrag (*locatio operae*), d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Andern für einen bestimmten Preis (*merces*). Der Arbeiter nach diesem Vertrage ist der Lohnbiener (*mercenarius*).
- 30 γ. Der Bevollmächtigungsvertrag (*mandatum*): Die Geschäftsführung an der Stelle und im Namen eines Andern, welche, wenn sie bloß an des Andern Stelle, nicht zugleich in seinem (des Vertretenen) Namen geführt wird, Geschäftsführung ohne Auftrag (*gestio negotii*), wird sie aber im Namen des Andern
- 35

verrichtet, Mandat heißt, das hier als Verbindungsvertrag ein belästigter Vertrag (*mandatum onerosum*) ist.

C. Der Zusicherungsvertrag (*cautio*).

- a) Die Verpfändung und Pfandnehmung zusammen (*pignus*).
- b) Die Gutsagung für das Versprechen eines Anderen (*fideiussio*).
- c) Die persönliche Verbürgung (*praestatio obsidis*).

In dieser Tafel aller Arten der Übertragung (*translatio*) des Seinen auf einen Anderen finden sich Begriffe von Objecten oder Werkzeugen dieser Übertragung vor, welche ganz empirisch zu sein und selbst ihrer Möglichkeit nach in einer metaphysischen Rechtslehre eigentlich nicht Platz haben, in der die Eintheilungen nach Principien *a priori* gemacht werden müssen, mithin von der Materie des Verkehrs (welche conventionell sein könnte) abstrahirt und bloß auf die Form gesehen werden muß, dergleichen der Begriff des Geldes im Gegensatz mit aller anderen veräußerlichen Sache, nämlich der Waare, im Titel des Kaufs und Verkaufs, oder der eines Buchs ist. — Allein es wird sich zeigen, daß jener Begriff des größten und brauchbarsten aller Mittel des Verkehrs der Menschen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, imgleichen der eines Buchs, als das des größten Verkehrs der Gedanken, sich doch in lauter intellectuelle Verhältnisse auflösen lasse und so die Tafel der reinen Verträge nicht durch empirische Beimischung verunreinigen dürfe.

I.

Was ist Geld?

Geld ist eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ist, daß man sie veräußert. Dies ist eine gute Namenerklärung derselben (nach Achenwall), nämlich hinreichend zur Unterscheidung dieser Art Gegenstände der Willkür von allen andern; aber sie giebt uns keinen Aufschluß über die Möglichkeit einer solchen Sache. Doch sieht man so viel daraus: daß erstlich diese Veräußerung im Verkehr nicht als Verschenkung, sondern als zur wechselseitigen Erwerbung (durch ein *pactum onerosum*) beabsichtigt ist; zweitens daß, da es als ein (in einem Volke) allgemein beliebtes bloßes Mittel des Handels, was an sich keinen Werth hat, im Gegensatz einer Sache als Waare (d. i. des-

jenigen, was einen solchen hat und sich auf das besondere Bedürfnis eines oder des anderen im Volk bezieht) gedacht wird, es alle Waare repräsentirt.

Ein Scheffel Getreide hat den größten directen Werth als Mittel zu menschlichen Bedürfnissen. Man kann damit Thiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unserer statt, und dann auch vermittelt desselben also Menschen vermehren und erhalten, welche nicht allein jene Naturproducte immer wieder erzeugen, sondern auch durch Kunstproducte allen unseren Bedürfnissen zu Hülfe kommen können: zur

10 Verfertigung unserer Wohnung, Kleidung, ausgesuchtem Genuße und aller Gemächlichkeit überhaupt, welche die Güter der Industrie ausmachen. Der Werth des Geldes ist dagegen nur indirect. Man kann es selbst nicht genießen, oder als ein solches irgend wozu unmittelbar gebrauchen; aber doch ist es ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchsten

15 Brauchbarkeit ist.

Hierauf läßt sich vorläufig eine Realdefinition des Geldes gründen: es ist das allgemeine Mittel den Fleiß der Menschen gegen einander zu verkehren, so: daß der Nationalreichtum, in sofern er vermittelt des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des

20 Fleißes ist, mit dem Menschen sich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentirt wird.

Die Sache nun, welche Geld heißen soll, muß also selbst so viel Fleiß gekostet haben, um sie hervorzubringen, oder auch anderen Menschen in die Hände zu schaffen, daß dieser demjenigen Fleiß, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunstproducten) hat erworben werden

25 müssen, und gegen welchen jener ausgetauscht wird, gleich komme. Denn wäre es leichter den Stoff, der Geld heißt, als die Waare anzuschaffen, so käme mehr Geld zu Markte, als Waare feil steht, und weil der Käufer mehr Fleiß auf seine Waare verwenden müßte, als der Käufer, dem das

30 Geld schneller zufließt: so würde der Fleiß in Verfertigung der Waare und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbsefleiß, der den öffentlichen Reichtum zu Folge hat, zugleich schwinden und verkürzt werden. — Daher können Banknoten und Assignaten nicht für Geld angesehen werden, ob sie gleich eine Zeit hindurch die Stelle desselben vertreten: weil es bei-

35 nahe gar keine Arbeit kostet, sie zu verfertigen, und ihr Werth sich bloß auf die Meinung der ferneren Fortdauer der bisher gelungenen Umsetzung derselben in Baarschaft gründet, welche bei einer etwanigen Entdeckung,

daß die letztere nicht in einer zum leichten und sicheren Verkehr hinreichenden Menge da sei, plötzlich verschwindet und den Ausfall der Zahlung unvermeidlich macht. — So ist der Erwerbseiß derer, welche die Gold- und Silberbergwerke in Peru oder Neumexico anbauen, vornehmlich bei den so vielfältig mißlingenden Versuchen eines vergeblich angewandten Fleißes im Auffuchen der Erzgänge, wahrscheinlich noch größer, als der auf Verfertigung der Waaren in Europa verwendete und würde als unvergoltet, mithin von selbst nachlassend, jene Länder bald in Armuth sinken lassen, wenn nicht der Fleiß Europens dagegen, eben durch diese Materialien gereizt, sich proportionirlich zugleich erweiterte, um bei jenen die Lust zum Bergbau durch ihnen angebotene Sachen des Luxus beständig rege zu erhalten: so daß immer Fleiß gegen Fleiß in Concurränz kommen.

Wie ist es aber möglich, daß das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Wenn ein großer und machthabender Berthuer einer Materie, die er anfangs bloß zum Schmuck und Glanz seiner Diener (des Hofes) brauchte (z. B. Gold, Silber, Kupfer, oder eine Art schöner Muschelschalen, Kauris, oder auch wie in Kongo eine Art Matten, Matuten genannt, oder wie am Senegal Eisenstangen und auf der Guineaküste selbst Regersklaven), d. i. wenn ein Landesherr die Abgaben von seinen Unterthanen in dieser Materie (als Waare) einfordert und die, deren Fleiß in Anschaffung derselben dadurch bewegt werden soll, mit eben denselben nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit ihnen überhaupt (auf einem Markt oder einer Börse) wieder lohnt. — Dadurch allein hat (meinem Bedünken nach) eine Waare ein gesellschaftliches Mittel des Verkehrs des Fleißes der Unterthanen unter einander und hiemit auch des Staatsreichthums, d. i. Geld, werden können.

Der intellectuelle Begriff, dem der empirische vom Gelde untergelegt ist, ist also der von einer Sache, die, im Umlauf des Besizes begriffen (permutatio publica), den Preis aller anderen Dinge (Waaren) bestimmt, unter welche letztere sogar Wissenschaften, so fern sie Anderen nicht umsonst gelehrt werden, gehören: dessen Menge also in einem Volk die Begüterung (opulentia) desselben ausmacht. Denn Preis (pretium) ist das öffentliche Urtheil über den Werth (valor) einer Sache in Verhältniß auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des Fleißes (des Umlaufs) ist. — Daher werden, wo der Verkehr groß ist, weder Gold noch

Kupfer für eigentliches Geld, sondern nur für Waare gehalten: weil von dem ersteren zu wenig, vom anderen zu viel da ist, um es leicht in Umlauf zu bringen und dennoch in so kleinen Theilen zu haben, als zum Umsatz gegen Waare, oder eine Menge derselben im kleinsten Erwerb
 5 nöthig ist. Silber (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt) wird daher im großen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maßstab der Berechnung aller Preise genommen; die übrigen Metalle (noch viel mehr also die unmetallischen Materien) können nur in einem Volk von kleinem Verkehr statt finden. — Die erstern beiden, wenn sie nicht
 10 bloß gewogen, sondern auch gestempelt, d. i. mit einem Zeichen, für wie viel sie gelten sollen, versehen worden, sind gesetzliches Geld, d. i. Münze.

„Geld ist also (nach Adam Smith) derjenige Körper, dessen Veräußerung das Mittel und zugleich der Maßstab des Fleißes ist, mit welchem Menschen und Völker unter einander Verkehr treiben.“ — Diese
 15 Erklärung führt den empirischen Begriff des Geldes dadurch auf den intellectuellen hinaus, daß sie nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im belästigten Vertrage sieht (und von dieser ihrer Materie abstrahirt), und so auf Rechtsbegriff in der Umsetzung des Mein und Dein (commutatio late sic dicta) überhaupt, um die obige Tafel einer dogma-
 20 tischen Eintheilung a priori, mithin der Metaphysik des Rechts als eines Systems angemessen vorzustellen.

II.

Was ist ein Buch?

Ein Buch ist eine Schrift (ob mit der Feder oder durch Typen, auf
 25 wenig oder viel Blättern verzeichnet, ist hier gleichgültig), welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publicum hält. — Der, welcher zu diesem in seinem eigenen Namen spricht, heißt der Schriftsteller (autor). Der, welcher durch eine Schrift im Namen eines Anderen (des Autors) öffentlich redet, ist der Verleger. Dieser,
 30 wenn er es mit Jenes seiner Erlaubniß thut, ist der rechtmäßige; thut er es aber ohne dieselbe, der unrechtmäßige Verleger, d. i. der Nachdrucker. Die Summe aller Copieen der Urschrift (Exemplare) ist der Verlag.

Der Büchernachdruck ist von rechtswegen verboten.

Schrift ist nicht unmittelbar Bezeichnung eines Begriffs (wie
 35 etwa ein Kupferstich, der als Porträt, oder ein Gypsabguß, der als die
 Kant's Schriften. Werke. VI. 19

Büste eine bestimmte Person vorstellt), sondern eine Rede ans Publicum, d. i. der Schriftsteller spricht durch den Verleger öffentlich. — Dieser aber, nämlich der Verleger, spricht (durch seinen Werkmeister, operarius, den Drucker) nicht in seinem eigenen Namen (denn sonst würde er sich für den Autor ausgeben); sondern im Namen des Schriftstellers, wozu er also nur durch eine ihm von dem letzteren ertheilte Vollmacht (mandatum) berechtigt ist. — Nun spricht der Nachdrucker durch seinen eigenmächtigen Verlag zwar auch im Namen des Schriftstellers, aber ohne dazu Vollmacht von demselben zu haben (gerit so mandatarium absque mandato); folglich begeht er an dem von dem Autor bestellten (mithin einzig rechtmäßigen) Verleger ein Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der letztere aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen konnte und wollte (furtum usus); also ist der Büchernachdruck von rechtswegen verboten.

Die Ursache des rechtlichen Anscheins einer gleichwohl beim ersten Anblick so stark auffallenden Ungerechtigkeit, als der Büchernachdruck ist, liegt darin: daß das Buch einerseits ein körperliches Kunstproduct (opus mechanicum) ist, was nachgemacht werden kann (von dem, der sich im rechtmäßigen Besitz eines Exemplars desselben befindet), mithin daran ein Sachenrecht statt hat: andrerseits aber ist das Buch auch bloße Rede des Verlegers ans Publicum, die dieser, ohne dazu Vollmacht vom Verfasser zu haben, öffentlich nicht nachsprechen darf (praestatio operae), ein persönliches Recht, und nun besteht der Irrthum darin, daß beides mit einander verwechselt wird.

* * *

Die Verwechslung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht ist noch in einem anderen, unter den Verdingungsvertrag gehörigen Falle (B, II, α), nämlich dem der Einmietzung (ius incolatus), ein Stoff zu Streitigkeiten. — Es fragt sich nämlich: ist der Eigenthümer, wenn er sein an jemanden vermiethetes Haus (oder seinen Grund) vor Ablauf der Miethszeit an einen Anderen verkauft, verbunden, die Bedingung der fortdauernden Miethse dem Kaufcontracte beizufügen, oder kann man sagen: Kauf bricht Miethse (doch in einer durch den Gebrauch bestimmten Zeit der Aufkündigung)? — Im ersteren Fall hätte das Haus wirklich eine Belästigung (onus) auf sich liegend, ein Recht in dieser Sache, das

der Miether sich an derselben (dem Hause) erworben hätte; welches auch wohl geschehen kann (durch Ingressation des Miethscontractes auf das Haus), aber alsdann kein bloßer Miethscontract sein würde, sondern wozu noch ein anderer Vertrag (dazu sich nicht viel Vermietther verstehen würden) hinzukommen müßte. Also gilt der Satz: „Kauf bricht Mieth“, d. i. das volle Recht in einer Sache (das Eigenthum) überwiegt alles persönliche Recht, was mit ihm nicht zusammen bestehen kann; wobei doch die Klage aus dem Grunde des letzteren dem Miether offen bleibt, ihn wegen des aus der Zerreißung des Contracts entspringenden Nachtheils schadensfrei zu halten.

Episodischer Abschnitt.

Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenstandes der Willkür.

§ 32.

Ich nenne diejenige Erwerbung ideal, die keine Causalität in der Zeit enthält, mithin eine bloße Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie ist nichtsdestoweniger wahre, nicht eingebildete Erwerbung und heißt nur darum nicht real, weil der Erwerbact nicht empirisch ist, indem das Subject von einem Anderen, der entweder noch nicht ist (von dem man bloß die Möglichkeit annimmt, daß er sei), oder, indem dieser eben aufhört zu sein, oder, wenn er nicht mehr ist, erwirbt, mithin die Gelangung zum Besiß eine bloße praktische Idee der Vernunft ist. — Es sind die drei Erwerbungsarten: 1) durch Erziehung, 2) durch Beerbung, 3) durch unsterbliches Verdienst (meritum immortalis), d. i. der Anspruch auf den guten Namen nach dem Tode. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zustande ihren Effect haben, gründen sich aber nicht nur auf der Constitution desselben und willkürlichen Statuten, sondern sind auch a priori im Naturzustande und zwar nothwendig zuvor denkbar, um hernach die Geseze in der bürgerlichen Verfassung darnach einzurichten (sunt iuris naturae).

I.

Die Erwerbungsart durch Erziehung.

§ 33.

Ich erwerbe das Eigenthum eines Anderen bloß durch den langen Besiß (usucapio); nicht weil ich dieses seine Einwilligung dazu recht-

mäßig voraussetzen darf (*per consensum praesumptum*), noch weil ich, da er nicht widerspricht, annehmen kann, er habe seine Sache aufgegeben (*rem derelictam*), sondern weil, wenn es auch einen wahren und auf diese Sache als Eigenthümer Anspruch Machenden (*Prätendenten*) gäbe, ich ihn doch bloß durch meinen langen Besitz ausschließen, sein bisheriges Dasein ignoriren und gar, als ob er zur Zeit meines Besitzes nur als Gedankenling existirte, verfahren darf: wenn ich gleich von seiner Wirklichkeit sowohl, als der seines Anspruchs hinterher benachrichtigt sein möchte. — Man nennt diese Art der Erwerbung nicht ganz richtig die durch Verjährung (*per praescriptionem*); denn die Ausschließung ist nur als die Folge von jener anzusehen; die Erwerbung muß vorhergegangen sein. — Die Möglichkeit auf diese Art zu erwerben ist nun zu beweisen.

Wer nicht einen beständigen Besitzact (*actus possessorius*) einer äußeren Sache, als der seinen, ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Besitzer) gar nicht existirt, angesehen; denn er kann nicht über Läsion klagen, so lange er sich nicht zum Titel eines Besitzers berechtigt, und wenn er sich hinten nach, da schon ein Anderer davon Besitz genommen hat, auch dafür erklärte, so sagt er doch nur, er sei ehemals einmal Eigenthümer gewesen, aber nicht, er sei es noch, und der Besitz sei ohne einen continuirlichen rechtlichen Act ununterbrochen geblieben. — Es kann also nur ein rechtlicher und zwar sich continuirlich erhaltender und documentirter Besitzact sein, durch welchen er bei einem langen Nichtgebrauch sich das Seine sichert.

Denn setzt: die Versäumung dieses Besitzacts hätte nicht die Folge, daß ein Anderer auf seinen gesetzmäßigen und ehrlichen Besitz (*possessio bonae fidei*) einen zu Recht beständigen (*possessio irrefragabilis*) gründe und die Sache, die in seinem Besitz ist, als von ihm erworben ansehe, so würde gar keine Erwerbung peremptorisch (gesichert), sondern alle nur provisorisch (einstweilig) sein: weil die Geschichtskunde ihre Nachforschung bis zum ersten Besitzer und dessen Erwerbact hinauf zurückzuführen nicht vermögend ist. — Die Präsumtion, auf welcher sich die Ersetzung (*usucapio*) gründet, ist also nicht bloß rechtmäßig (erlaubt, *iusta*) als Vermuthung, sondern auch rechtlich (*praesumptio iuris et de iure*) als Voraussetzung nach Zwangsgesetzen (*suppositio legalis*): wer seinen Besitzact zu documentiren verabsäumt, hat seinen Anspruch auf den dormaligen Besitzer verloren, wobei die Länge der Zeit der Verabsäumung (die gar

nicht bestimmt werden kann und darf) nur zum Behuf der Gewißheit dieser Unterlassung angeführt wird. Daß aber ein bisher unbekannter Besitzer, wenn jener Besitzact (es sei auch ohne seine Schuld) unterbrochen worden, die Sache immer wiedererlangen (vindiciren) könne (dominia rerum incerta facere), widerspricht dem obigen Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft.

Nun kann ihm aber, wenn er ein Glied des gemeinen Wesens ist, d. i. im bürgerlichen Zustande, der Staat wohl seinen Besitz (stellvertretend) erhalten, ob dieser gleich als Privatbesitz unterbrochen war, und der jetzige Besitzer darf seinen Titel der Erwerbung bis zur ersten nicht beweisen, noch auch sich auf den der Erfindung gründen. Aber im Naturzustande ist der letztere rechtmäßig, nicht eigentlich eine Sache dadurch zu erwerben, sondern ohne einen rechtlichen Act sich im Besitz derselben zu erhalten: welche Befreiung von Ansprüchen dann auch Erwerbung genannt zu werden pflegt. — Die Präscription des älteren Besitzers gehört also zum Naturrecht (est iuris naturae).

II.

Die Beerbung.

(Acquisitio haereditatis.)

§ 34.

Die Beerbung ist die Übertragung (translatio) der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Überlebenden durch Zusammenstimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers (haereditatis instituti) und die Verlassung des Erblassers (testatoris), d. i. dieser Wechsel des Mein und Dein, geschieht in einem Augenblick (articulo mortis), nämlich da der letztere eben aufhört zu sein, und ist also eigentlich keine Übertragung (translatio) im empirischen Sinn, welche zwei Actus nach einander, nämlich wo der eine zuerst seinen Besitz verläßt, und darauf der Andere darin eintritt, voraussetzt; sondern eine ideale Erwerbung. — Da die Beerbung ohne Vermächtniß (dispositio ultimae voluntatis) im Naturzustande nicht gedacht werden kann, und, ob es ein Erbvertrag (pactum successorium), oder einseitige Erbeinsetzung (testamentum) sei, es bei der Frage, ob und wie gerade in demselben Augenblick, da das Subject aufhört zu sein, ein Übergang des Mein und Dein mög-

lich sei, ankommt, so muß die Frage: wie ist die Erwerbart durch Beerbung möglich? von den mancherlei möglichen Formen ihrer Ausführung (die nur in einem gemeinen Wesen statt finden) unabhängig untersucht werden.

„Es ist möglich, durch Erbeseinsetzung zu erwerben.“ — Denn der Erblaffer Cajus verspricht und erklärt in seinem letzten Willen dem Titius, der nichts von jenem Versprechen weiß, seine Habe solle im Sterbefall auf diesen übergehen, und bleibt also, so lange er lebt, alleiniger Eigenthümer derselben. Nun kann zwar durch den bloßen einseitigen Willen nichts auf den Anderen übergehen: sondern es wird über dem Versprechen noch Annehmung (*acceptatio*) des anderen Theils dazu erfordert und ein gleichzeitiger Wille (*voluntas simultanea*), welcher jedoch hier mangelt; denn so lange Cajus lebt, kann Titius nicht ausdrücklich acceptiren, um dadurch zu erwerben: weil jener nur auf den Fall des Todes versprochen hat (denn sonst wäre das Eigenthum einen Augenblick gemeinschaftlich, welches nicht der Wille des Erblassers ist). — Dieser aber erwirbt doch stillschweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlassenschaft als ein Sachenrecht, nämlich ausschließlich sie zu acceptiren (*ius in re iacente*), daher diese in dem gedachten Zeitpunkt *haereditas iacens* heißt. Da nun jeder Mensch nothwendigerweise (weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann) ein solches Recht, mithin auch stillschweigend acceptirt und Titius nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos (*res nullius*), sondern nur erledigt (*res vacua*) gewesen: weil er ausschließlich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte, oder nicht.

Also sind die Testamente auch nach dem bloßen Naturrecht gültig (*sunt iuris naturae*); welche Behauptung aber so zu verstehen ist, daß sie fähig und würdig seien im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanctionirt zu werden. Denn nur dieser (der allgemeine Wille in demselben) bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während dessen, daß diese zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebt und eigentlich keinem angehört.

III.

Der Nachlaß eines guten Namens nach dem Tode.

(Bona fama defuncti.)

§ 35.

5 Daß der Verstorbene nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) noch etwas besitzen könne, wäre eine Ungereimtheit zu denken, wenn der Nachlaß eine Sache wäre. Nun ist aber der gute Name ein angeborenes äußeres, obzwar bloß ideales Mein oder Dein, was dem Subject als einer Person anhängt, von deren Natur, ob sie mit dem Tode gänzlich aufhöre
 10 zu sein, oder immer noch als solche übrig bleibe, ich abstrahiren kann und muß, weil ich im rechtlichen Verhältniß auf andere jede Person bloß nach ihrer Menschheit, mithin als homo noumenon wirklich betrachte, und so ist jeder Versuch, ihn nach dem Tode in übele falsche Nachrede zu bringen, immer bedenklich; obgleich eine gegründete Anklage desselben gar wohl
 15 statt findet (mithin der Grundsatz: de mortuis nihil nisi bene, unrichtig ist), weil gegen den Abwesenden, welcher sich nicht vertheidigen kann, Vorwürfe auszustreuen ohne die größte Gewißheit derselben wenigstens ungroßmüthig ist.

Daß durch ein tabelloses Leben und einen dasselbe beschließenden
 20 Tod der Mensch einen (negativ-) guten Namen als das Seine, welches ihm übrig bleibt, erwerbe, wenn er als homo phaenomenon nicht mehr existirt, und daß die Überlebenden (angehörige, oder fremde) ihn auch vor Recht zu vertheidigen befugt sind (weil unerwiesene Anklage sie insgesamt wegen ähnlicher Begegnung auf ihren Sterbefall in Gefahr
 25 bringt), daß er, sage ich, ein solches Recht erwerben könne, ist eine sonderbare, nichtsdestoweniger unlängbare Erscheinung der a priori gesetzgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über die Grenze des Lebens hinaus erstreckt. — Wenn jemand von einem Verstorbenen ein Verbrechen verbreitet, das diesen im Leben ehrlos, oder nur verächtlich
 30 gemacht haben würde: so kann ein jeder, welcher einen Beweis führen kann, daß diese Beschuldigung vorsehlich unwahr und gelogen sei, den, welcher jenen in böse Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn selbst ehrlos machen; welches er nicht thun dürfte, wenn er nicht mit Recht voraussetzte, daß der Verstorbene dadurch beleidigt
 35 wäre, ob er gleich todt ist, und daß diesem durch jene Apologie Genug-

thnung widerfahre, ob er gleich nicht mehr existirt.*) Die Befugniß, die Rolle des Apologeten für den Verstorbenen zu spielen, darf dieser auch nicht beweisen; denn jeder Mensch maßt sie sich unvermeidlich an, als nicht bloß zur Tugendpflicht (ethisch betrachtet), sondern sogar zum Recht der Menschheit überhaupt gehörig: und es bedarf hiezu keiner besonderen persönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anderwandten aus einem solchen Schandfleck am Verstorbenen erwachsen dürften, um jenen zu einer solchen Rüge zu berechtigen. — Daß also eine solche ideale Erwerbung und ein Recht des Menschen nach seinem Tode gegen die Überlebenden gegründet sei, ist nicht zu streiten, obschon die Möglichkeit desselben keiner Deduction fähig ist.

Drittes Hauptstück.

Von der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

§ 36.

Wenn unter Naturrecht nur das nicht-statutarische, mithin lediglich das a priori durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht verstanden

*) Daß man aber hiebei ja nicht auf Vorempfindung eines künftigen Lebens und unsichtbare Verhältnisse zu abgehiebenen Seelen schwärmerisch schließe, denn es ist hier von nichts weiter, als dem rein moralischen und rechtlichen Verhältniß, was unter Menschen auch im Leben statt hat, die Rede, worin sie als intelligibele Wesen stehen, indem man alles Physische (zu ihrer Existenz in Raum und Zeit Gehörende) logisch davon absondert, d. i. davon abstrahirt, nicht aber die Menschen diese ihre Natur ausziehen und sie Geister werden läßt, in welchem Zustande sie die Beleidigung durch ihre Verleumder fühlten. — Der, welcher nach hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt, beleidigt mich schon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältnisse, welches ganz intellectuell ist, wird von allen physischen Bedingungen (der Zeit) abstrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) ist eben sowohl strafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; nur durch kein Criminalgericht, sondern nur dadurch, daß ihm nach dem Recht der Wiedervergeltung durch die öffentliche Meinung derselbe Verlust der Ehre zugesügt wird, die er an einem Andern schmälerte. — Selbst das Plagiat, welches ein Schriftsteller an Verstorbenen verübt, ob es zwar die Ehre des Verstorbenen nicht befleckt, sondern diesem nur einen Theil derselben entwendet, wird doch mit Recht als Raub desselben (Menschenraub) gehandelt.

wird, so wird nicht bloß die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr unter einander geltende Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*), sondern auch die austheilende (*iustitia distributiva*), so wie sie nach ihrem Gesetze a priori erkannt werden kann, daß sie ihren Spruch (*sententia*)
 5 fällen müsse, gleichfalls zum Naturrecht gehören.

Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist der Gerichtshof (*forum*) und im Zustande ihrer Amtsführung das Gericht (*iudicium*): alles nur nach Rechtsbedingungen a priori gedacht, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisiren sei (wozu
 10 Statute, also empirische Principien, gehören), in Betrachtung zu ziehen.

Die Frage ist also hier nicht bloß: was ist an sich recht, wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu urtheilen habe, sondern: was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens? Und da giebt es vier
 15 Fälle, wo beiderlei Urtheile verschieden und entgegengesetzt ausfallen und dennoch neben einander bestehen können: weil sie aus zwei verschiedenen, beiderseits wahren Gesichtspunkten gefällt werden, die eine nach dem Privatrecht, die andere nach der Idee des öffentlichen Rechts; — sie sind:
 20 1) der Schenkungsvertrag (*pactum donationis*). 2) Der Leihvertrag (*commodatum*). 3) Die Wiedererlangung (*vindicatio*). 4) Die Vereidigung (*iuramentum*).

Es ist ein gewöhnlicher Fehler der Erschleichung (*vitium subreptionis*) der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, was ein Gerichtshof zu seinem eigenen Behuf (also in subjectiver Absicht) anzunehmen befugt, ja sogar verbunden ist, um über jedes Einem zustehende Recht zu sprechen und zu richten, auch objectiv für das, was
 25 an sich selbst recht ist, zu halten: da das erstere doch von dem letzteren sehr unterschieden ist. — Es ist daher von nicht geringer Wichtigkeit, diese specifische Verschiedenheit kennbar und darauf aufmerksam zu machen.

30 A.

§ 37.

Von dem Schenkungsvertrag.

Dieser Vertrag (*donatio*), wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht), unvergolten (*gratis*) veräußere, enthält ein Verhältniß
 35 von mir, dem Schenkenden (*donans*), zu einem Anderen, dem Beschenkten

(donatarius), nach dem Privatrecht, wodurch das Meine auf diesen durch Annehmung des letzteren (donum) übergeht. — Es ist aber nicht zu präsumiren, daß ich hiebei gemeint sei, zu der Haltung meines Versprechens gezwungen zu werden und also auch meine Freiheit umsonst wegzugeben und gleichsam mich selbst wegzuwurfen (nemo suum iactare praesumitur), welches doch nach dem Recht im bürgerlichen Zustande geschehen würde; denn da kann der zu Beschenkende mich zu Leistung des Versprechens zwingen. Es müßte also, wenn die Sache vor Gericht käme, d. i. nach einem öffentlichen Recht, entweder präsumirt werden, der Beschenkende willigte zu diesem Zwange ein, welches ungereimt ist, oder der Gerichtshof sehe in seinem Spruch (Sentenz) gar nicht darauf, ob jener die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen, oder nicht, sondern auf das, was gewiß ist, nämlich das Versprechen und die Acceptation des Promissars. Wenn also gleich der Promittent, wie wohl vermuthet werden kann, gedacht hat, daß, wenn es ihn noch vor der Erfüllung gereuet, das Versprechen gethan zu haben, man ihn daran nicht binden könne: so nimmt doch das Gericht an, daß er sich dieses ausdrücklich hätte vorbehalten müssen und, wenn er es nicht gethan hat, zu Erfüllung des Versprechens könne gezwungen werden, und dieses Princip nimmt der Gerichtshof darum an, weil ihm sonst das Rechtsprechen unendlich erschwert, oder gar unmöglich gemacht werden würde.

B.

§ 38.

Vom Leihvertrag.

In diesem Vertrage (commodatum), wodurch ich jemanden den unergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paciscenten darin übereinkommen, daß dieser mir eben dieselbe Sache wiederum in meine Gewalt bringe, kann der Empfänger des Geliehenen (commodatarius) nicht zugleich präsumiren, der Eigenthümer desselben (commodans) nehme auch alle Gefahr (casus) des möglichen Verlustes der Sache, oder ihrer ihm nützlichen Beschaffenheit über sich, der daraus, daß er sie in den Besitz des Empfängers gegeben hat, entspringen könnte. Denn es versteht sich nicht von selbst, daß der Eigenthümer außer dem Gebrauch seiner Sache, den er dem Leihempfänger bewilligt, (dem von demselben unzertrennlichen Abbruche derselben) auch die Sicherstellung

wider allen Schaden, der ihm daraus entspringen kann, daß er sie aus seiner eigenen Gewahrsame gab, erlassen habe; sondern darüber müßte ein besonderer Vertrag gemacht werden. Es kann also nur die Frage sein: wem von beiden, dem Lehnsggeber oder Lehnsempfänger, es obliegt, die
 5 Bedingung der Übernehmung der Gefahr, die der Sache zustoßen kann, dem Leihvertrag ausdrücklich beizufügen, oder, wenn das nicht geschieht, von wem man die Einwilligung zur Sicherstellung des Eigenthums des Lehnsggebers (durch die Zurückgabe derselben oder ein Äquivalent)
 10 präsumiren könne. Von dem Darleiher nicht: weil man nicht präsumiren kann, er habe mehr umsonst eingewilligt, als den bloßen Gebrauch der Sache (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigenthums selber zu übernehmen), aber wohl von dem Lehnsenehmer: weil er da nichts mehr leistet, als gerade im Vertrage enthalten ist.

Wenn ich, z. B. bei einfallendem Regen, in ein Haus eintrete und
 15 erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorsichtige Ausgießung abfärbender Materien aus dem Fenster, auf immer verdorben, oder wenn er, indem ich ihn in einem anderen Hause, wo ich eintrete, ablege, mir gestohlen wird, so muß doch die Behauptung jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als jenen, so wie
 20 er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Rechte nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bei der Erbitung dieses Gebrauchs zugleich
 25 voraus erbäte, auch diese Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verlust zu ersehen unvermögend wäre. Niemand wird das letztere überflüssig und lächerlich finden, außer etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich vermögender und wohlthätiger Mann wäre, weil es alsdann beinahe Beleidigung sein würde, die großmüthige Erlassung meiner
 30 Schuld in diesem Falle nicht zu präsumiren.

* * *

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn (wie es die Natur dieses Vertrages so mit sich bringt) über die mögliche Verunglückung (casus), die die Sache treffen möchte, nichts verabredet worden, er also, weil die Einwilligung nur präsumirt worden, ein ungewisser Ver-

trag (*pactum incertum*) ist, das Urtheil darüber, d. i. die Entscheidung, wen das Unglück treffen müsse, nicht aus den Bedingungen des Vertrages an sich selbst, sondern wie sie allein vor einem Gerichtshofe, der immer nur auf das Gewisse in jenem sieht (welches hier der Besitz der Sache als Eigenthum ist), entschieden werden kann, so wird das Urtheil im Naturzustande, d. i. nach der Sache innerer Beschaffenheit, so lauten: der Schade aus der Verunglückung einer geliehenen Sache fällt auf den Beliehenen (*casum sentit commodatarius*); dagegen im bürgerlichen, also vor einem Gerichtshofe, wird die Sentenz so ausfallen: der Schade fällt auf den Anleiher (*casum sentit dominus*), und zwar aus dem Grunde verschieden von dem Ausspruche der bloßen gesunden Vernunft, weil ein öffentlicher Richter sich nicht auf Präsumtionen von dem, was der eine oder andere Theil gedacht haben mag, einlassen kann, sondern der, welcher sich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen besonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, diesen selbst tragen muß. — Also ist der Unterschied zwischen dem Urtheile, wie es ein Gericht fällen müßte, und dem, was die Privatvernunft eines jeden für sich zu fällen berechtigt ist, ein durchaus nicht zu übersehender Punkt in Berichtigung der Rechtsurtheile.

C.

Von der Wiedererlangung (Rückbemächtigung) des Verlorenen (*vindicatio*).

§ 39.

Daß eine fortdauernde Sache, die mein ist, mein bleibe, ob ich gleich nicht in der fortdauernden Inhabung derselben bin, und von selbst ohne einen rechtlichen Act (*derelictionis vel alienationis*) mein zu sein nicht aufhöre, und daß mir ein Recht in dieser Sache (*ius reale*), mithin gegen jeden Inhaber, nicht bloß gegen eine bestimmte Person (*ius personale*) zusteht, ist aus dem obigen klar. Ob aber dieses Recht auch von jedem Anderen als ein für sich fortdauerndes Eigenthum müsse angesehen werden, wenn ich demselben nur nicht entsagt habe, und die Sache in dem Besitz eines Anderen ist, das ist nun die Frage.

Ist die Sache mir abhanden gekommen (*res amissa*) und so von einem Anderen auf ehrliche Art (*bona fide*), als ein vermeinter Fund,

oder durch förmliche Veräußerung des Besitzers, der sich als Eigenthümer führt, an mich gekommen, obgleich dieser nicht Eigenthümer ist, so fragt sich, ob, da ich von einem Nicht eigenthümer (*a non domino*) eine Sache nicht erwerben kann, ich durch jenen von allem Recht in dieser Sache aus-
 5 geschlossen werde und bloß ein persönliches gegen den unrechtmäßigen Besitzer übrig behalte. — Das letztere ist offenbar der Fall, wenn die Erwerbung bloß nach ihren inneren berechtigenden Gründen (im Naturzu-

stande), nicht nach der Convenienz eines Gerichtshofes beurtheilt wird.
 Denn alles Veräußerliche muß von irgend jemand können erworben
 10 werden. Die Rechtmäßigkeit der Erwerbung aber beruht gänzlich auf der Form, nach welcher das, was im Besitz eines Anderen ist, auf mich übertragen und von mir angenommen wird, d. i. auf der Förmlichkeit des rechtlichen Acts des Verkehrs (*commutatio*) zwischen dem Besitzer der Sache und dem Erwerbenden, ohne daß ich fragen darf, wie jener dazu ge-
 15 kommen sei: weil dieses schon Beleidigung sein würde (*quilibet praesumitur bonus, donec etc.*). Gesezt nun, es ergäbe sich in der Folge, daß jener nicht Eigenthümer sei, sondern ein Anderer, so kann ich nicht sagen, daß dieser sich geradezu an mich halten könnte (so wie auch an jeden Anderen, der Inhaber der Sache sein möchte). Denn ich habe ihm nichts
 20 entwandt, sondern z. B. das Pferd, was auf öffentlichem Markte feil geboten wurde, dem Geseze gemäß (*titulo emti venditi*) erstanden: weil der Titel der Erwerbung meinerseits unbestritten ist, ich aber (als Käufer) den Titel des Besitzes des Anderen (des Verkäufers) nachzusehen — da diese Nach-

forschung in der aufsteigenden Reihe ins Unendliche gehen würde —
 25 nicht verbunden, ja sogar nicht einmal befugt bin. Also bin ich durch den gehörig-betitelten Kauf nicht der bloß putative, sondern der wahre Eigenthümer des Pferdes geworden.
 Hierwider erheben sich aber folgende Rechtsgründe: Alle Erwerbung von einem, der nicht Eigenthümer der Sache ist (*a non domino*), ist null
 30 und nichtig. Ich kann von dem Seinen eines Anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er selbst rechtmäßig gehabt hat, und ob ich gleich, was die Form der Erwerbung (*modus acquirendi*) betrifft, ganz rechtlich verfare, wenn ich ein gestohlen Pferd, was auf dem Markte feil steht, erhandle, so fehlt doch der Titel der Erwerbung; denn das Pferd war
 35 nicht das Seine des eigentlichen Verkäufers. Ich mag immer ein ehrlicher Besitzer desselben (*possessor bonae fidei*) sein, so bin ich doch nur ein sich dünkender Eigenthümer (*dominus putativus*), und der wahre

Eigenthümer hat ein Recht der Wiedererlangung (rem suam vindicandi).

Wenn gefragt wird, was (im Naturzustande) unter Menschen nach Principien der Gerechtigkeit im Verkehr derselben untereinander (iustitia commutativa) in Erwerbung äußerer Sachen an sich Rechtens sei, so muß man eingestehen: daß, wer dieses zur Absicht hat, durchaus nöthig habe, noch nachzuforschen, ob die Sache, die er erwerben will, nicht schon einem Anderen angehöre; nämlich, wenn er gleich die formalen Bedingungen der Ableitung der Sache von dem Seinen des Anderen genau beobachtet (das Pferd auf dem Markte ordentlich erhandelt) hat, er dennoch höchstens nur ein persönliches Recht in Ansehung einer Sache (ius ad rem) habe erwerben können, so lange es ihm noch unbekannt ist, ob nicht ein Anderer (als der Verkäufer) der wahre Eigenthümer derselben sei; so daß, wenn sich einer vorfindet, der sein vorhergehendes Eigenthum daran documentiren könnte, dem vermeinten neuen Eigenthümer nichts übrig bliebe, als den Nutzen, so er als ehrlicher Besitzer bisher daraus gezogen hat, bis auf diesen Augenblick rechtmäßig genossen zu haben. — Da nun in der Reihe der von einander ihr Recht ableitenden sich dünkenden Eigenthümer den schlechthin ersten (Stammeigenthümer) auszufinden mehrentheils unmöglich ist: so kann kein Verkehr mit äußeren Sachen, so gut er auch mit den formalen Bedingungen dieser Art von Gerechtigkeit (iustitia commutativa) übereinstimmen möchte, einen sicheren Erwerb gewährleisten.

* * *

Hier tritt nun wiederum die rechtlich-gesetzgebende Vernunft mit dem Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmäßigkeit des Besißes, nicht wie sie an sich in Beziehung auf den Privatwillen eines jeden (im natürlichen Zustande), sondern nur wie sie vor einem Gerichtshofe in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entstandenen Zustande (in einem bürgerlichen) abgeurtheilt werden würde, zur Richtschnur anzunehmen: wo alsdann die Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an sich nur ein persönliches Recht begründen, zu Ersetzung der materialen Gründe (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendirenden Eigenthümers begründen) als hinreichend postulirt wird, und ein an sich persönliches Recht, vor einen Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. daß das Pferd, 35

was auf öffentlichem, durchs Polizeigesetz geordnetem Markt jedermann feil steht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigenthum werde (so doch, daß dem wahren Eigenthümer das Recht bleibt, den Verkäufer wegen seines älttern, unverwirkten Besi-
 5 ses in Anspruch zu nehmen), und mein sonst persönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindicare) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen, einzulassen.

Es geschieht also nur zum Behuf des Rechtspruchs vor einem Gerichtshofe (in *favorem iustitiae distributivae*), daß das Recht in Ansehung einer Sache nicht, wie es an sich ist (als ein persönliches), sondern wie es am leichtesten und sichersten abgeurtheilt werden kann (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Princip a priori angenommen und
 10 behandelt werde. — Auf diesem gründen sich nun nachher verschiedene statutarische Gesetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Absicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig
 15 sein soll, so zu stellen, daß der Richter das Seine einem jeden am leichtesten und unbedenklichsten zuerkennen könne: z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miethe, wo, was der Natur des Vertrags nach, d. i. an
 20 sich, ein Sachenrecht ist, (die Miethe) für ein bloß persönliches und umgekehrt, wie in dem obigen Fall, was an sich bloß ein persönliches Recht ist, für ein Sachenrecht gilt; wenn die Frage ist, auf welche Principien ein Gerichtshof im bürgerlichen Zustande anzuweisen sei, um in seinen
 25 Aussprüchen wegen des einem jeden zustehenden Rechts am sichersten zu gehen.

D.

Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung.

(Cautio iuratoria.)

§ 40.

30 Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, daß es Götter gebe, als den, damit sie einen Eid schwören und durch die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie feierlich gegen sich aufrufen mußten, im Fall daß ihre Aussage falsch wäre, genöthigt werden könnten,
 35 wahrhaft im Ausagen und treu im Versprechen zu sein. Daß man hie-

bei nicht auf die Moralität dieser beiden Stücke, sondern bloß auf einen blinden Aberglauben derselben rechnete, ist daraus zu ersehen, daß man sich von ihrer bloßen feierlichen Aussage vor Gericht in Rechts Sachen keine Sicherheit versprach, obgleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Fall, wo es auf das Heiligste, was unter Menschen nur sein kann, (aufs 5
Recht der Menschen) ankommt, jedermann so klar einleuchtet, mithin bloße Märchen den Bewegungsgrund ausmachen: wie z. B. das unter den Re- jangs, einem heidnischen Volk auf Sumatra, welche nach Marsdens Zeugniß bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten schwören, ob sie gleich gar nicht glauben, daß es noch ein Leben nach dem Tode gebe, oder der 10
Eid der Guineaschwarzen bei ihrem Fetisch, etwa einer Vogelfeder, auf die sie sich vermaßen, daß sie ihnen den Hals brechen solle u. dergl. Sie glauben, daß eine unsichtbare Macht, sie mag nun Verstand haben oder nicht, schon ihrer Natur nach diese Zauberkraft habe, die durch einen solchen Aufruf in That versetzt wird. — Ein solcher Glaube, dessen Name 15
Religion ist, eigentlich aber Superstition heißen sollte, ist aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichthof nicht genugsam im Stande wäre, geheim gehaltene Facta auszumitteln und recht zu sprechen. Ein Gesetz, das hiezu verbindet, ist also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben. 20

Aber nun ist die Frage: worauf gründet man die Verbindlichkeit, die jemand vor Gericht haben soll, eines Anderen Eid als zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen, der allem Habere ein Ende mache, d. i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, daß ein Anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht 25
auf seinen Eid ankommen zu lassen? Umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden, zu schwören? Beides ist an sich unrecht.

Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof, also im bürgerlichen Zustande, wenn man annimmt, daß es kein anderes Mittel giebt, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muß von der Religion vorausgesetzt werden, daß sie jeder habe, um sie als ein Noth- 30
mittel (in casu necessitatis) zum Behuf des rechtlichen Verfahrens vor einem Gerichtshofe zu gebrauchen, welcher diesen Geisteszwang (tortura spiritualis) für ein behenderes und dem abergläubischen Sange der Menschen angemesseneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen und sich 35
darum für berechtigt hält, es zu gebrauchen. — Die gesetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht, diese Befugniß der richterlichen

zu ertheilen: weil selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverlierbaren menschlichen Freiheit zuwider ist.

Wenn die Amtseide, welche gewöhnlich promissorisch sind, daß man nämlich den ernstlichen Vorsatz habe, sein Amt pflichtmäßig zu verwalten, in assertorische verwandelt würden, daß nämlich der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden wäre, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören: so würde dieses Theils das Gewissen mehr in Bewegung bringen, als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den inneren Vorwand übrig läßt, man habe bei dem besten Vorsatz die Beschwerden nicht voraus gesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe, und die Pflichtübertretungen würden auch, wenn ihre Summirung durch Aufmerker bevorstände, mehr Besorgniß der Anklage wegen erregen, als wenn sie bloß eine nach der anderen (über welche die vorigen vergessen sind) gerügt würden. — Was aber das Beschwören des Glaubens (de credulitate) betrifft, so kann dieses gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Denn erstlich enthält es in sich selbst einen Widerspruch: dieses Mittel Ding zwischen Meinen und Wissen, weil es so etwas ist, worauf man wohl zu wetten, keinesweges aber darauf zu schwören sich getrauen kann. Zweitens begehrt der Richter, der solchen Glaubenseid dem Parten ansinnete, um etwas zu seiner Absicht Gehöriges, gesetzt es sei auch das gemeine Beste, auszumitteln, einen großen Verstoß an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden, theils durch den Leichtsinn, zu dem er verleitet und wodurch der Richter seine eigene Absicht vereitelt, theils durch Gewissensbisse, die ein Mensch fühlen muß, der heute eine Sache, aus einem gewissen Gesichtspunkt betrachtet, sehr wahrscheinlich, morgen aber, aus einem anderen, ganz unwahrscheinlich finden kann, und lädirt also denjenigen, den er zu einer solchen Eidesleistung nöthigt.

Übergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt.

§ 41.

Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältniß der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines

Rechts theilhaftig werden kann, und das formale Princip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung entweder auf die Möglichkeit, oder Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit des Besizes der Gegenstände (als der Materie der Willkür) nach Gesetzen in die beschützende (*iustitia tutatrix*), die wechselseitig erwerbende (*iustitia commutativa*) und die austheilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) eingetheilt werden kann. — Das Gesetz sagt hierbei erstens bloß, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist (*lex iusti*); zweitens, was als Materie noch auch äußerlich gesetzfähig, d. i. dessen Besitzstand rechtlich ist (*lex iuridica*); drittens, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäß, d. i. Rechtens ist (*lex iustitiae*), wo man denn auch jenen Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes nennt, und, ob eine solche sei oder nicht sei, als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht-rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand (*status naturalis*). Ihm wird nicht der gesellschaftliche Zustand (wie Achenwall meint), und der ein künstlicher (*status artificialis*) heißen könnte, sondern der bürgerliche (*status civilis*) einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegen gesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmäßige Gesellschaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Gesetz a priori gilt: „Du sollst in diesen Zustand treten“, wie es wohl vom rechtlichen Zustande gesagt werden kann, daß alle Menschen, die mit einander (auch unwillkürlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten sollen.

Man kann den ersten und zweiten Zustand den des Privatrechts, den letzteren und dritten aber den des öffentlichen Rechts nennen. Dieses enthält nicht mehr oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist eben dieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müssen.

Selbst der bürgerliche Verein (*unio civilis*) kann nicht wohl eine Gesellschaft genannt werden; denn zwischen dem Befehlshaber (*im-*

perans) und dem Unterthan (subditus) ist keine Mitgenossenschaft; sie sind nicht Gesellen, sondern einander untergeordnet, nicht beigeordnet, und die sich einander beiordnen, müssen sich eben deshalb untereinander als gleich ansehen, so fern sie unter gemeinsamen Gesetzen stehen. Jener Verein ist also nicht sowohl als macht vielmehr eine Gesellschaft.

§ 42.

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit, übergehen. — Der Grund davon läßt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts im äußeren Verhältniß im Gegensatz der Gewalt (violentia) entwickeln.

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieselbe Enthaltensamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen überhaupt über andere den Meister zu spielen (die Überlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn sie sich der Macht oder List nach diesen überlegen fühlen) in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nöthig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht. (Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.)

Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äußerlich gesetzloser Freiheit zu sein und zu bleiben, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden; denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem Anderen, gleich als durch eine Übereinkunft (uti partes de iure suo disponunt, ita ius est): aber überhaupt thun sie im höchsten Grade daran unrecht*) in einem Zustande sein und bleiben zu wollen,

*) Dieser Unterschied zwischen dem, was bloß formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht ist, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch. Der Feind, der, statt seine Capitulation mit der Besatzung einer belagerten Festung ehrlich zu vollziehen, sie bei dieser ihrem Auszuge mißhandelt, oder sonst diesen Vertrag bricht,

der kein rechtlicher ist, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit sicher ist.

kann nicht über Unrecht klagen, wenn sein Gegner bei Gelegenheit ihm denselben Streich spielt. Aber sie thun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen und alles der wilden Gewalt gleichsam gesetzmäßig überliefern und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen. 5

Der
Rechtslehre
Zweiter Theil.

Das öffentliche Recht.

Erster Abschnitt.
Das Staatsrecht.



Des
öffentlichen Rechts

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

5

§ 43.

Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das öffentliche Recht. — Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk, d. i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wechselseitigen Einflusse gegen einander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer Verfassung (*constitutio*), bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, theilhaftig zu werden. — Dieser Zustand der Einzelnen im Volke in Verhältniß untereinander heißt der bürgerliche (*status civilis*) und das Ganze derselben in Beziehung auf seine eigene Glieder der Staat (*civitas*), welcher seiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinsame Interesse Aller, im rechtlichen Zustande zu sein, das gemeine Wesen (*res publica latius sic dicta*) genannt wird, in Verhältniß aber auf andere Völker eine Macht (*potentia*) schlechthin heißt (daher das Wort *Potentaten*), was sich auch wegen (anmaßlich) angeerbter Vereinigung ein Stammvolk (*gens*) nennt und so unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen Rechts nicht bloß das Staats-, sondern auch ein Völkerrecht (*ius gentium*) zu denken Anlaß giebt: welches dann, weil der Erdboden eine nicht gränzenlose, sondern sich selbst schließende Fläche ist, beides zusammen zu der Idee eines Völkerstaatsrechts (*ius gentium*) oder des Weltbürgerrechts (*ius cosmopoliticum*) unumgänglich hinleitet: so daß, wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Princip fehlt, das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen muß.

§ 44.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehlen, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesellschaftlichen Zwang nothwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesellschaftlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen; mithin das Erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesellschaftlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Theil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.

Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit (*iniustus*) sein, einander nur nach dem bloßen Maße seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit (*status iustitia vacuus*), wo, wenn das Recht streitig (*ius controversum*) war, sich kein kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu thun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten ein jeder den Anderen mit Gewalt antreiben darf: weil, obgleich nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Äußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur provisorisch ist, so lange sie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt und durch keine dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zustand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal provisorisch für rechtlich erkennen, so würde jener selbst unmöglich sein. Denn der Form nach enthalten

die Gesetze über das Mein und Dein im Naturzustande ebendasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, so fern dieser bloß nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird: nur daß im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der distributiven Gerechtigkeit gemäß) gelangen. — Es würde also, wenn es
 5 im Naturzustande auch nicht provisorisch ein äußeres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen.

§ 45.

10 Ein Staat (*civitas*) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. So fern diese als Gesetze a priori nothwendig, d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend, (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll,
 15 welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (*norma*) dient.

Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person (*trias politica*): die Herrschergewalt (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Ge-
 20 walt in der des Regierers (zu Folge dem Gesetz) und die rechtspredchende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*) gleich den drei Säulen in einem praktischen Vernunftschluß: dem Obersatz, der das Gesetz jenes Willens, dem Untersatz, der das Gebot
 25 des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Princip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlußsatz, der den Rechtspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist.

§ 46.

Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Vol-
 30 kes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen Andern verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*). Also kann nur der übereinstim-

mende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.

Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (*societas civilis*), d. i. eines Staats, heißen Staatsbürger (*cives*), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen Selbstständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines Anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Theil desselben, sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürger nothwendig, obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. — Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: Der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Diensthote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige (*naturaliter vel civiliter*); alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied in Indien, der mit seinem Hammer, Ambos und Blasbalg in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäischen Tischler oder Schmied, der die Producte aus

dieser Arbeit als Waare öffentlich feil stellen kann; der Hauslehrer in Vergleichung mit dem Schulmann, der Zinsbauer in Vergleichung mit dem Pächter u. dergl. sind bloß Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbstständigkeit besitzen.

Diese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keinesweges der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen: vielmehr kann bloß den Bedingungen derselben gemäß dieses Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualificiren sich nicht alle mit gleichem Recht. Denn daraus, daß sie fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Theile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als active Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisiren oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken: sondern nur daß, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit Aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem activen empor arbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen.

§ 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden und als wesentliche aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Constitution) nothwendig hervorgehend, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniß eines allgemeinen Oberhauptes (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelt Menge ebendesselben als Unterthans, d. i. des Gebieten- den (imperans) gegen den Gehorsamenden (subditus). — Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (universi), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der

Staat, der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die milde, gefesselte Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt. 5

§ 48.

Die drei Gewalten im Staate sind also erstlich einander, als so viel moralische Personen, beigeordnet (potestates coordinatae), d. i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit (complementum ad sufficientiam) der Staatsverfassung; aber zweitens auch einander untergeordnet (subordinatae), so daß eine nicht zugleich die Function der anderen, der sie zur Hand geht, usurpiren kann, sondern ihr eigenes Princip hat, d. i. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; drittens durch Vereinigung beider jedem Unterthanen sein Recht ertheilend. 10 15

Von diesen Gewalten, in ihrer Würde betrachtet, wird es heißen: der Wille des Gesetzgebers (legislatoris) in Ansehung dessen, was das äußere Mein und Dein betrifft, ist untadelig (irreprehensibel), das Ausführungs-Vermögen des Oberbefehlshabers (summi rectoris) unwiderstehlich (irresistibel) und der Rechtspruch des obersten Richters (supremi iudicis) unabänderlich (inappellabel). 20

§ 49.

Der Regent des Staats (rex, princeps) ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt (potestas executoria) zukommt: der Agent des Staats, der die Magistrate einsetzt, dem Volk die Regeln vorschreibt, nach denen ein jeder in demselben dem Gesetze gemäß (durch Subsumtion eines Falles unter demselben) etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann. Als moralische Person betrachtet, heißt er das Directorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magistrate und ihre Obere (Minister), welchen die Staatsverwaltung (gubernatio) obliegt, sind Verordnungen, Decrete (nicht Gesetze); denn sie gehen auf Entscheidung in einem besonderen Fall und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre, würde despotisch zu nennen sein im Gegensatz mit der 25 30 35

patriotischen, unter welcher aber nicht eine väterliche (regimen paterna-
 nale), als die am meisten despotische unter allen (Bürger als Kinder zu
 behandeln), sondern vaterländische (regimen civitatis et patriae) ver-
 standen wird, wo der Staat selbst (civitas) seine Unterthanen zwar gleich-
 5 sam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach
 Gesezen ihrer eigenen Selbstständigkeit, behandelt, jeder sich selbst besitzt
 und nicht vom absoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm
 abhängt.

Der Beherrscher des Volks (der Gesezgeber) kann also nicht zugleich
 10 der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesez und wird durch das-
 selbe folglich von einem Anderen, dem Souverän, verpflichtet. Jener
 kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absezen, oder seine Verwal-
 tung reformiren, aber ihn nicht strafen (und das bedeutet allein der in
 England gebräuchliche Ausdruck: der König, d. i. die oberste ausübende
 15 Gewalt, kann nicht unrecht thun); denn das wäre wiederum ein Act der
 ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen dem Geseze gemäß zu
 zwingen zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre;
 welches sich widerspricht.

Endlich kann weder der Staatsherrscher noch der Regierer richten,
 20 sondern nur Richter als Magistrate einsezen. Das Volk richtet sich selbst
 durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräsen-
 tanten desselben, und zwar für jeden Act besonders dazu ernannt werden.
 Denn der Rechtspruch (die Sentenz) ist ein einzelner Act der öffentlichen
 Gerechtigkeit (iustitiae distributivae) durch einen Staatsverwalter (Rich-
 25 ter oder Gerichtshof) auf den Unterthan, d. i. einen, der zum Volk gehört,
 mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen (zu
 ertheilen). Da nun ein jeder im Volk diesem Verhältnisse nach (zur
 Obrigkeit) bloß passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten in
 dem, was sie über den Unterthan im streitigen Falle des Seinen eines jeden
 30 beschließen, ihm unrecht thun können: weil es nicht das Volk selbst thäte
 und, ob schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche;
 auf welche Ausmittelung der That in der Klagsache nun der Gerichtshof
 das Gesez anzuwenden und vermittelst der ausführenden Gewalt einem
 jeden das Seine zu Theil werden zu lassen die richterliche Gewalt hat.
 35 Also kann nur das Volk durch seine von ihm selbst abgeordnete Stellver-
 treter (die Jury) über jeden in demselben, obwohl nur mittelbar, richten.
 — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupt's, den Richter zu

spielen, d. i. sich in die Möglichkeit zu versehen, Unrecht zu thun und so in den Fall der Appellation (*a rege male informato ad regem melius informandum*) zu gerathen.

Also sind es drei verschiedene Gewalten (*potestas legislativa, executiva, iudiciaria*), wodurch der Staat (*civitas*) seine Autonomie hat, d. i. sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. — In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staats (*salus reipublicae suprema lex est*); worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß; denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen: sondern den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.

Allgemeine Anmerkung

von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d. i. der Unterthan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (*ius controversum*), werththätig vernünfteln. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (*summum imperium*) zu urtheilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muß, so kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (*summus imperans*) es will. — Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben (*pactum subiectionis civilis*) als ein Factum vorher gegangen, oder ob die Gewalt vorherging, und das Gesetz nur hintennach gekommen sei, oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Unterthan, der den letzteren Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herrschenden Autorität wider-

setzen, so würde er nach den Gesetzen derselben, d. i. mit allem Recht, bestraft, vertilgt, oder (als vogelfrei, exlex) ausgestoßen werden. — Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, daß es praktisch auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effect einen Augenblick zu suspendiren schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten, tadelnfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: „Alle Obrigkeit ist von Gott,“ welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee als praktisches Vernunftprincip aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staat hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-)Pflichten. — Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Recrutirungen u. dergl. wider das Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten, so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerde (gravamina), aber keinen Widerstand entgegensetzen.

Zu es kann auch selbst in der Constitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich im Fall der Übertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muß doch mehr, oder wenigstens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeschränkt wird, und als ein rechtmäßiger Gebieter, der den Unterthanen befähle, sich zu widersetzen, muß er sie auch schützen können und in jedem vorkommenden Fall rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht. Der Souverän verfährt alsdann durch seinen Minister zugleich als Regent, mithin despotisch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputirte derselben die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen (da es eigentlich nur die gesetzgebende hat), kann die Despotie nicht so verdecken, daß sie aus den Mitteln, deren sich der Minister bedient, nicht hervorblicke. Das Volk, das durch seine Deputirte (im Parlament) repräsentirt wird, hat an diesen Gewährsmännern seiner Freiheit und Rechte Leute, die für sich und ihre Familien und dieser ihre vom Minister abhängige Versorgung in Armeen, Flotte und Civilämtern lebhaft interessirt sind, und die (statt

des Widerstandes gegen die Annahmung der Regierung, dessen öffentliche Ankündigung ohnedem eine dazu schon vorbereitete Einhelligkeit im Volk bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt sein kann) vielmehr immer bereit sind, sich selbst der Regierung in die Hände zu spielen. — Also ist die sogenannte gemäßigte Staatsverfassung, als Constitution des innern Rechts des Staats, ein Unding und, anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprincip, um so viel als möglich dem mächtigen Ubertreter der Volksrechte seine willkürliche Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Schein einer dem Volk verstatteten Opposition zu bemänteln.

Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats giebt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des Aufstandes (seditio), noch weniger des Aufbruchs (rebellio), am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch) unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt (tyrannis) Vergräufung an seiner Person, ja an seinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidii). Der geringste Versuch hiezu ist Hochverrath (proditio ominens), und der Verräther dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht (parricida), nicht minder als mit dem Tode bestraft werden. — — Der Grund der Pflicht des Volks einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. Denn um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein und das Volk als Unterthan in einem und demselben Urtheile zum Souverän über den zu machen, dem es unterthänig ist; welches sich widerspricht und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, daß das erstere es in seiner eigenen Sache sein will. *)

*) Weil die Entthronung eines Monarchen doch auch als freiwillige Ab-
 legung der Krone und Niederlegung seiner Gewalt mit Zurückgebung derselben an

Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nöthig sein mag — kann also nur vom Souverän selbst durch

das Volk gedacht werden kann, oder auch als eine ohne Vergreifung an der höchsten Person vorgenommene Verlassung derselben, wodurch sie in den Privatstand versetzt werden würde, so hat das Verbrechen des Volks, welches sie erzwang, doch noch wenigstens den Vorwand des Nothrechts (casus necessitatis) für sich, niemals aber das mindeste Recht ihn, das Oberhaupt, wegen der vorigen Verwaltung zu strafen: weil alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhauptes that, als äußerlich rechtmäßig gesehen angesehen werden muß, und er selbst, als Quell der Gesetze betrachtet, nicht unrecht thun kann. Unter allen Gräueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das ärgste; denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volk aus Furcht, er könne, wenn er am Leben bleibt, sich wieder ermannen und jenes die verbiente Strafe fühlen lassen, und solle also nicht eine Verfügung der Straferechtigkeit, sondern bloß der Selbsterhaltung sein. Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schauern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, so bald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Karls I. oder Ludwigs XVI. Wie erklärt man sich aber dieses Gefühl, was hier nicht ästhetisch (ein Mitgefühl, Wirkung der Einbildungskraft, die sich in die Stelle des Lebenden versetzt), sondern moralisch, der gänglichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe, ist? Es wird als Verbrechen, was ewig bleibt und nie ausgegilt werden kann, (crimen Immortale, inexpiabile) angesehen und scheint demjenigen ähnlich zu sein, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann. Die Erklärung dieses Phänomens im menschlichen Gemüthe scheint aus folgenden Reflexionen über sich selbst, die selbst auf die staatsrechtlichen Principien ein Licht werfen, hervorzugehen.

Eine jede Übertretung des Gesetzes kann und muß nicht anders als so erklärt werden, daß sie aus einer Maxime des Verbrechers (sich eine solche Unthat zur Regel zu machen) entspringe; denn wenn man sie von einem sinnlichen Antriebe ableitete, so wäre sie nicht von ihm, als einem freien Wesen, begangen und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subject möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen, läßt sich schlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanismus der Natur sind erklärungs-fähig. Nun kann der Verbrecher seine Unthat entweder nach der Maxime einer angenommenen objectiven Regel (als allgemein geltend), oder nur als Ausnahme von der Regel (sich davon gelegentlich zu dispensiren) begehen; im letzteren Fall weicht er nur (obzwar vorseßlich) vom Gesetz ab; er kann seine eigene Übertretung zugleich verabscheuen und, ohne dem Gesetz förmlich den Gehorsam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im ersteren aber verwirft er die Autorität des Gesetzes selbst, dessen Gültigkeit er sich doch vor seiner Vernunft nicht abläugnen kann, und macht es sich zur Regel wider dasselbe zu handeln; seine Maxime ist also nicht bloß ermangelungsweise (negative), son-

Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden, und wenn sie geschieht, so kann jene nur die ausübende Gewalt, nicht die gesetzgebende treffen. — In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, daß das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich widerstehen kann — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heißt — ist gleichwohl kein activer Widerstand (der willkürlichen Verbindung des Volks die Regierung zu einem gewissen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein negativer Widerstand, d. i. Weigerung des Volks (im Parlament), erlaubt, jener in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich und das Oberhaupt in der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selber aber ein Verräther des Volks sei.

Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue

bern sogar abbruchsweise (contrario) oder, wie man sich ausdrückt, diametraliter, als Widerspruch (gleichsam feindselig) dem Gesetz entgegen. So viel wir einsehen, ist ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzlosen) Bosheit zu begehen Menschen unmöglich und doch (obzwar bloße Idee des Äußerst-Bösen) in einem System der Moral nicht zu übergehen.

Der Grund des Schauderhaften bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch sein Volk ist also der, daß der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieses sich zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Principien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk (dieses, was sein Dasein nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen zu machen) gedacht werden muß, und so die Gewaltthätigkeit mit dreuster Eilrn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird; welches, wie ein Alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entfündigung fähiges Verbrechen zu sein scheint. Man hat also Ursache anzunehmen, daß die Zustimmung zu solchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Princip, sondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinst wieder auflebenden Staats am Volk herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen worden, um jener That den Anstrich von Bestrafung, mithin eines rechtlichen Verfahrens (dergleichen der Mord nicht sein würde) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine solche Anmaßung des Volks noch ärger ist, als selbst der Mord, da diese einen Grundsatz enthält, der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müßte.

Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäßigkeit des Beginns und der Vollführung derselben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat. Der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) kann wegen seiner vorigen Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er, in den Stand eines Staatsbürgers zurückgetreten, seine und des Staats Ruhe dem Wagstück vorzieht, sich von diesem zu entfernen, um als Prä-
 5 tendent das Abenteuer der Wiedererlangung desselben, es sei durch in-
 geheim angestiftete Gegenrevolution, oder durch Beistand anderer Mächte, zu bestehen. Wenn er aber das letztere vorzieht, so bleibt ihm, weil der Aufruhr, der ihn aus seinem Besitz vertrieb, ungerecht war, sein Recht an demselben unbenommen. Ob aber andere Mächte das Recht haben,
 10 sich diesem verunglückten Oberhaupt zum besten in ein Staatenbündniß zu vereinigen, bloß um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht unge-
 ahndet, noch als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen, mithin eine in jedem anderen Staat durch Revolution zu Stande gekommene Ver-
 15 fassung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen seien, das gehört zum Völkerrecht.

B.

Kann der Beherrscher als Obereigenthümer (des Bodens), oder muß er nur als Oberbefehlshaber in Ansehung des Volks durch Gesetze betrachtet werden? Da der Boden die oberste Bedingung ist, unter der allein
 25 es möglich ist, äußere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher
 Besitz und Gebrauch das erste erwerbliche Recht ausmacht, so wird von dem
 Souverän, als Landesherren, besser als Obereigenthümer (dominus
 territorii), alles solche Recht abgeleitet werden müssen. Das Volk, als
 30 die Menge der Unterthanen, gehört ihm auch zu (es ist sein Volk), aber
 nicht ihm als Eigenthümer (nach dem dinglichen), sondern als Oberbefehlshaber (nach dem persönlichen Recht). — Dieses Obereigenthum ist aber
 nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die nothwendige Vereinigung
 des Privateigenthums aller im Volk unter einem öffentlichen allgemeinen
 35 Besitz zu Bestimmung des besonderen Eigenthums nicht nach Grund-
 sätzen der Aggregation (die von den Theilen zum Ganzen empirisch
 fortschreitet), sondern dem nothwendigen formalen Princip der Ein-

theilung (Division des Bodens) nach Rechtsbegriffen vorstellig zu machen. Nach diesen kann der Obereigenthümer kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zu einer Privatperson), sondern dieses gehört nur dem Volk (und zwar nicht collectiv, sondern distributiv genommen) zu; wovon doch ein nomadisch-beherrschtes Volk auszunehmen ist, als in welchem gar kein Privateigenthum des Bodens statt findet. — Der Oberbefehlshaber kann also keine Domänen, d. i. Ländereien zu seiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes), haben. Denn weil es alsdann auf sein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit sie ausgebreitet sein sollten, so würde der Staat Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen und alle Unterthanen als grundunterthänig (glebas adscripti) und Besizer von dem, was immer nur Eigenthum eines Anderen ist, folglich aller Freiheit beraubt (servi) anzusehen. — Von einem Landesheerrn kann man sagen: er besitzt nichts (zu eigen), außer sich selbst; denn wenn er neben einem anderen im Staat etwas zu eigen hätte, so würde mit diesem ein Streit möglich sein, zu dessen Schlichtung kein Richter wäre. Aber man kann auch sagen: er besitzt alles; weil er das Befehlshaberrecht über das Volk hat (jedem das Seine zu Theil kommen zu lassen), dem alle äußere Sachen (divisim) zugehören.

Hieraus folgt: daß es auch keine Corporation im Staat, keinen Stand und Orden geben könne, der als Eigenthümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern könne. Der Staat kann sie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Überlebenden zu entschädigen. Der Ritterorden (als Corporation, oder auch bloß Rang einzelner, vorzüglich beehrter Personen), der Orden der Geistlichkeit, die Kirche genannt, können nie durch diese Vorrechte, womit sie begünstigt worden, ein auf Nachfolger übertragbares Eigenthum am Boden, sondern nur die einstweilige Benutzung desselben erwerben. Die Comthureien auf einer, die Kirchengüter auf der anderen Seite können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die Kriegsehre den Staat wider die Lauigkeit in Bertheidigung desselben zu schützen, oder die Menschen in demselben durch Seelmessen, Gebete und eine Menge zu bestellender Seelsorger, um sie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) aufgehoben werden. Die, so hier in die Reform fallen, können nicht klagen, daß ihnen

ihre Eigenthum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Besizes lag nur in der Volksmeinung und mußte auch, so lange diese fortwährte, gelten. So bald diese aber erlosch, und zwar auch nur in dem Urtheil derjenigen, welche auf Leitung desselben durch ihr Verdienst den größten Anspruch haben, so mußte, gleichsam als durch eine Appellation desselben an den Staat (*a rogo male informato ad rogom melius informandum*), das vermeinte Eigenthum aufhören.

Auf diesem ursprünglich erworbenen Grundeigenthum beruht das Recht des Oberbefehlshabers, als Obereigenthümers (des Landesherrn), die Privateigenthümer des Bodens zu beschaffen, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Accise und Zölle, oder Dienstleistung (dergleichen die Stellung der Mannschaft zum Kriegsdienst ist) zu fordern: so doch, daß das Volk sich selber beschafft, weil dieses die einzige Art ist, hiebei nach Rechtsgesetzen zu verfahren, wenn es durch das Corps der Deputirten desselben geschieht, auch als gezwungene (von dem bisher bestandenen Gesetz abweichende) Anleihe nach dem Majestätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr seiner Auflösung kommt, erlaubt ist.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirthschaft, des Finanzwesens und der Polizei, welche letztere die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit besorgt (denn daß das Gefühl für diese (*sensus decori*) als negativer Geschmack durch Bettelei, Lärmen auf Straßen, Gestank, öffentliche Wollust (*venus volgivaga*), als Verletzungen des moralischen Sinnes, nicht abgestumpft werde, erleichtert der Regierung gar sehr ihr Geschäfte, das Volk durch Gesetze zu lenken).

Zu Erhaltung des Staats gehört auch noch ein drittes: nämlich das Recht der Aufsicht (*ius inspectionis*), daß ihm nämlich keine Verbindung, die aufs öffentliche Wohl der Gesellschaft (*publicum*) Einfluß haben kann, (von Staats- oder Religions-Illuminaten) verheimlicht, sondern, wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfassung nicht geweigert werde. Die aber der Untersuchung der Privatbehauptung eines jeden ist nur ein Nothfall der Polizei, wozu sie durch eine höhere Autorität in jedem besonderen Falle berechtigt werden muß.

C.

Dem Oberbefehlshaber steht indirect, d. i. als Übernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks)

eigenen Erhaltung zu belasten, als da sind: das Armenwesen, die Findelhäuser und das Kirchenwesen, sonst milde oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der inneren Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nöthigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es selbst den nothwendigsten Naturbedürfnissen nach nicht sind, herbei zu schaffen: weil ihre Existenz zugleich als Act der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Dasein nöthige Vorsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun sein Recht gründet, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen. Das kann nun geschehen: durch Belastung des Eigenthums der Staatsbürger, oder ihres Handelsverkehrs, oder durch errichtete Fonds und deren Zinsen; nicht zu Staats- (denn der ist reich), sondern zu Volksbedürfnissen, aber nicht bloß durch freiwillige Beiträge (weil hier nur vom Rechte des Staats gegen das Volk die Rede ist), worunter einige gewinnsüchtige sind (als Lotterien, die mehr Arme und dem öffentlichen Eigenthum gefährliche machen, als sonst sein würden, und die also nicht erlaubt sein sollten), sondern zwangsmäßig, als Staatslasten. Hier fragt sich nun: ob die Versorgung der Armen durch laufende Beiträge, so daß jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch nach und nach gesammelte Bestände und überhaupt fromme Stiftungen (dergleichen Wittwenhäuser, Hospitäler u. dergl. sind) und zwar jenes nicht durch Bettel, welche mit der Räuberei nahe verwandt ist, sondern durch gesetzliche Auflage ausgerichtet werden soll. — Die erstere Anordnung muß für die einzige dem Rechte des Staats angemessene, der sich niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden: weil sie nicht (wie von frommen Stiftungen zu besorgen ist), wenn sie mit der Zahl der Armen anwachsen, das Armsein zum Erwerbmittel für faule Menschen machen und so eine ungerechte Belästigung des Volks durch die Regierung sein würden.

Was die Erhaltung der aus Noth oder Scham ausgefetzten, oder wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, so hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belasten, diesen, obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wissentlich umkommen zu lassen. Ob dieses aber durch Besteuerung der Hagestolzen beiderlei Geschlechts (worunter die

vermögende Ledige verstanden werden), als solche, die daran doch zum Theil Schuld sind, vermittelst dazu errichteter Findelhäuser, oder auf andere Art mit Recht geschehen könne (ein anderes Mittel es zu verhüten möchte es aber schwerlich geben), ist eine Aufgabe, deren Lösung, ohne
 5 entweder wider das Recht, oder die Moralität zu verstoßen, bisher noch nicht gelungen ist.

Da auch das Kirchenwesen, welches von der Religion als innerer Gesinnung, die ganz außer dem Wirkungsbereiche der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muß (als Anstalt zum öffentlichen Gottesdienst für das Volk, aus welchem dieser auch seinen Ursprung hat, es sei
 10 Meinung oder Überzeugung), ein wahres Staatsbedürfniß wird, sich auch als Unterthanen einer höchsten unsichtbaren Macht, der sie huldigen müssen, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten: so hat der Staat das Recht, nicht etwa der
 15 inneren Constitutionalgesetzgebung, das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienstliche Formen (ritus) dem Volk vorzuschreiben oder zu befehlen (denn dieses muß gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben), sondern nur das negative Recht den Einfluß
 20 der öffentlichen Lehrer auf das sichtbare, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein
 25 Recht der Polizei ist. Daß eine Kirche einen gewissen Glauben und welchen sie haben, oder daß sie ihn unabänderlich erhalten müsse und sich nicht selbst reformiren dürfe, sind Einmischungen der obrigkeitlichen Gewalt, die unter ihrer Würde sind: weil sie sich dabei, als einem Schulgezanke, auf den Fuß der Gleichheit mit ihren Unterthanen einläßt (der Monarch sich zum Priester macht), die ihr geradezu sagen können, daß sie
 30 hievon nichts verstehe; vornehmlich was das letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen, betrifft; — denn was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschließen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschließen. Nun kann aber kein Volk beschließen, in seinen den Glauben betreffenden Einsichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuschreiten,
 35 mithin auch sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformiren: weil dies der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem höchsten Recht desselben entgegen sein würde. Also kann es auch keine obrigkeitliche Ge-

walt über das Volk beschließen. — Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese aus eben derselben Ursache nicht dem Staat, sondern müssen dem Theil des Volks, der sich zu einem oder dem anderen Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeinde, zu Lasten kommen.

5

D.

Das Recht des obersten Befehlshabers im Staat geht auch 1) auf Vertheilung der Ämter, als mit einer Besoldung verbundener Geschäftsführung; 2) der Würden, die als Standeserhöhungen ohne Sold, d. i. Rangerteilung des Oberen (der zum Befehlen) in Ansehung der Niedri- 10 gern (die, obzwar als freie und nur durchs öffentliche Gesetz verbindliche, doch jenen zu gehorsamen zum Voraus bestimmt sind), bloß auf Ehre fundirt sind — und 3) außer diesem (respectiv-wohlthätigen) Recht auch aufs Strafrecht.

Was ein bürgerliches Amt anlangt, so kommt hier die Frage vor: hat 15 der Souverän das Recht, einem, dem er ein Amt gegeben, es nach seinem Gutbefinden (ohne ein Verbrechen von Seiten des letzteren) wieder zu nehmen? Ich sage: nein! Denn was der vereinigte Wille des Volks über seine bürgerliche Beamte nie beschließen wird, das kann auch das Staats- 20 oberhaupt über ihn nicht beschließen. Nun will das Volk (das die Kosten tragen soll, welche die Ansetzung eines Beamten ihm machen wird) ohne allen Zweifel, daß dieser seinem ihm auferlegten Geschäfte völlig gewachsen sei; welches aber nicht anders, als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgesetzte Vorbereitung und Erlernung desselben, über der er diejenige 25 versäumt, die er zur Erlernung eines anderen ihn nährenden Geschäfts hätte verwenden können, geschehen kann; mithin würde in der Regel das Amt mit Leuten versehen werden, die keine dazu erforderliche Geschicklichkeit und durch Übung erlangte reife Urtheilskraft erworben hätten; welches der Absicht des Staats zuwider ist, als zu welcher auch erforderlich ist, 30 daß jeder vom niedrigeren Amte zu höheren (die sonst lauter Untauglichen in die Hände fallen würden) steigen, mithin auch auf lebenswierige Versorgung müsse rechnen können.

Die Würde betreffend, nicht bloß die, welche ein Amt bei sich führen mag, sondern auch die, welche den Besizer auch ohne besondere Bedienungen zum Gliede eines höheren Standes macht, ist der Adel, der, 35 vom bürgerlichen Stande, in welchem das Volk ist, unterschieden, den

männlichen Nachkommen anerbt, durch diese auch wohl den weiblichen unadlicher Geburt, nur so, daß die adlich Geborne ihrem unadlichen Ehemann nicht umgekehrt diesen Rang mittheilt, sondern selbst in den bloß bürgerlichen (des Volks) zurückfällt. — Die Frage ist nun: ob der Souverän einen Adelstand, als einen erblichen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt sei. In dieser Frage kommt es nicht darauf an: ob es der Klugheit des Souveräns wegen seines oder des Volks Vortheils, sondern nur, ob es dem Rechte des Volks gemäß sei, einen Stand von Personen über sich zu haben, die zwar selbst Unterthanen, aber doch in Ansehung des Volks geborne Befehlshaber (wenigstens privilegierte) sind. — Die Beantwortung derselben geht nun hier eben so wie vorher aus dem Princip hervor: „Was das Volk (die ganze Masse der Unterthanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschließen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beschließen.“ Nun ist ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienst vorher geht und dieses auch mit keinem Grunde hoffen läßt, ein Gedankending ohne alle Realität. Denn wenn der Vorfahr Verdienst hatte, so konnte er dieses doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mußten es sich immer selbst erwerben, da die Natur es nicht so fügt, daß das Talent und der Wille, welche Verdienste um den Staat möglich machen, auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so ist es unmöglich, daß der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ zustimme, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen. — Wenn indessen gleich eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeschlichen, von Unterthanen, die mehr als Staatsbürger, nämlich geborne Beamte (wie etwa ein Erbprofessor), sein wollen, so kann der Staat diesen von ihm begangenen Fehler eines widerrechtlich erteilten erblichen Vorzugs nicht anders, als durch Eingehen und Nichtbesetzung der Stellen allmählich wiederum gut machen, und so hat er provisorisch ein Recht, diese Würde dem Titel nach fort dauern zu lassen, bis selbst in der öffentlichen Meinung die Eintheilung in Souverän, Adel und Volk der einzigen natürlichen in Souverän und Volk Platz gemacht haben wird.

Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate sein, denn er hat wenigstens die des Staatsbürgers; außer wenn er sich durch sein eigenes

Verbrechen darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum bloßen Werkzeuge der Willkür eines Anderen (entweder des Staats, oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das letztere ist (was er aber nur durch Urtheil und Recht werden kann), ist ein Leibeigener (*servus in sensu stricto*) und gehört zum Eigenthum (5 *dominium*) eines Anderen, der daher nicht bloß sein Herr (*herus*), sondern auch sein Eigenthümer (*dominus*) ist, der ihn als eine Sache veräußern und nach Belieben (nur nicht zu schandbaren Zwecken) brauchen und über seine Kräfte, wenn gleich nicht über sein Leben und Gliedmaßen verfügen (*disponiren*) kann. Durch einen Vertrag kann sich 10 niemand zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Person zu sein; denn nur als Person kann er einen Vertrag machen. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen, der Dualität nach erlaubten, dem Grad nach aber unbestimmten Diensten gegen einen Andern (für Lohn, Kost oder Schutz) verpflichten durch einen Verdingungsvertrag (*locatio conductio*), und er werde dadurch bloß Unterthan (*sub-* 15 *iectus*), nicht Leibeigener (*servus*); allein das ist nur ein falscher Schein. Denn wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines Unterthans nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch (wie es mit den Regern auf den Zuckerinseln der Fall ist) erschöpfen bis zum Tode oder der Verzweiflung, und 20 jener hat sich seinem Herrn wirklich als Eigenthum weggegeben; welches unmöglich ist. — Er kann sich also nur zu der Dualität und dem Grade nach bestimmten Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner, oder ansässiger Unterthan; im letzteren Fall, daß er theils für den Gebrauch des Bodens seines Herrn statt des Tagelohns Dienste auf demselben Boden, 25 theils für die eigene Benutzung desselben bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leistet, ohne sich dabei zum Gutsunterthan (*glebae adscriptus*) zu machen, als wodurch er seine Persönlichkeit einbüßen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. Er mag nun aber auch durch sein Verbrechen ein persönlicher Unterthan ge- 30 worden sein, so kann diese Unterthänigkeit ihm doch nicht anerben, weil er sie sich nur durch seine eigene Schuld zugezogen hat, und eben so wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte wegen der Erziehungskosten, die er gemacht hat, in Anspruch genommen werden, weil Erziehung eine absolute Naturpflicht der Eltern und, im Falle daß diese Leibeigene waren, 35 der Herren ist, welche mit dem Besiz ihrer Unterthanen auch die Pflichten derselben übernommen haben.

E.

Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

I.

Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwü-
 5 würfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staate kann also nicht bestraft werden, sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen. — Diejenige Übertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu sein, heißt Verbrechen schlechthin (*crimen*), aber auch ein öffentliches
 10 Verbrechen (*crimen publicum*); daher das erstere (das Privatverbrechen) vor die Civil-, das andere vor die Criminalgerechtigkeit gezogen wird. — Veruntreuung, d. i. Unterschlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waaren, Betrug im Kauf und Verkauf bei sehenden Augen des Anderen sind Privatverbrechen. Dagegen sind: falsch Geld oder falsche
 15 Wechsel zu machen, Diebstahl und Raub u. dergl. öffentliche Verbrechen, weil das gemeine Wesen und nicht bloß eine einzelne Person dadurch gefährdet wird. — Sie könnten in die der niederträchtigen Gemüthsart (*indolis abiectae*) und die der gewaltthätigen (*indolis violentae*) eingetheilt werden.

20 Richterliche Strafe (*poena forensis*), die von der natürlichen (*poena naturalis*), dadurch das Laster sich selbst bestraft und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals bloß als Mittel ein anderes Gute zu befördern für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider
 25 ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, womider ihn seine angeborne Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muß vorher strafbar befunden sein,
 30 ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vortheil, den es verspricht, ihn von der Strafe, oder auch nur einem Grade derselben
 35 entbinde nach dem pharisäischen Wahlspruch: „Es ist besser, daß

ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe;" denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, daß Menschen auf Erden leben. — Was soll man also von dem Vorschlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er sich dazu verstände, an sich gefährliche Experimente machen zu lassen, und so glücklich wäre gut durchzukommen; damit die Ärzte dadurch eine neue, dem gemeinen Wesen erspriessliche Belehrung erhielten? Ein Gerichtshof würde das medicinische Collegium, das diesen Vorschlag thäte, mit Verachtung abweisen; denn die Gerechtigkeit hört auf eine zu sein, wenn sie sich für irgend einen Preis weggiebt.

Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Princip und Richtmaße macht? Kein anderes, als das Princip der Gleichheit, (im Stande des Züngleins an der Wage der Gerechtigkeit) sich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Übel du einem Anderen im Volk zufügst, das thust du dir selbst an. Beschimpfst du ihn, so beschimpfst du dich selbst; bestiehst du ihn, so bestiehst du dich selbst; schlägst du ihn, so schlägst du dich selbst; tödtest du ihn, so tödtest du dich selbst. Nur das Wiedervergeltungsrecht (ius talionis) aber, wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privat-urtheil), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle andere sind hin und her schwankend und können anderer sich einmischenden Rücksichten wegen keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. — Nun scheint es zwar, daß der Unterschied der Stände das Princip der Wiedervergeltung Gleiches mit Gleichem nicht verstatte; aber wenn es gleich nicht nach dem Buchstaben möglich sein kann, so kann es doch der Wirkung nach respective auf die Empfindungsart der Vornehmeren immer geltend bleiben. — So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniß zur Beleidigung, denn der des Geldes viel hat, kann diese sich wohl einmal zur Luft erlauben; aber die Kränkung der Ehrliche des Einen kann doch dem Wehthun des Hochmuths des Anderen sehr gleich kommen: wenn dieser nicht allein öffentlich abzubitten, sondern jenem, ob er zwar niedriger ist, etwa zugleich die Hand zu küssen durch Urtheil und Recht genöthigt würde. Eben so wenn der gewaltthätige Vornehme für die Schläge, die er dem niederen, aber schuldlosen Staatsbürger zumißt, außer der Abbitte noch zu einem einsamen und beschwerlichen Arrest verurtheilt würde, weil

hiemit, außer der Ungemächlichkeit, noch die Eitelkeit des Thäters schmerzhaft angegriffen und so durch Beschämung Gleiches mit Gleichem gehörig vergolten würde. — Was heißt das aber: „Bestiehlt du ihn, so bestiehlt du dich selbst“? Wer da stiehlt, macht aller Anderer Eigenthum unsicher; er beraubt sich also (nach dem Recht der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums; er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben; welches nun nicht anders möglich ist, als daß ihn Andere ernähren. Weil dieses aber der Staat nicht umsonst thun wird, so muß er diesem seine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren- oder Zuchtthausarbeit) überlassen und kommt auf gewisse Zeit, oder nach Befinden auch auf immer in den Sklavenstand. — Hat er aber gemordet, so muß er sterben. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreieten Tod. — Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat: weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.

Diese Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntniß des Richters auf den Tod nach dem strengen Wiedervergeltungsrechte möglich ist, offenbart sich daran, daß dadurch allein proportionirlich mit der inneren Bösigkeit der Verbrecher das Todesurtheil über alle (selbst wenn es nicht einen Mord, sondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe) ausgesprochen wird. — Setzet: daß, wie in der letzten schottischen Rebellion, da verschiedene Theilnehmer an derselben (wie Palmerino und andere) durch ihre Empörung nichts als eine dem Hause Stuart schuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabsichten hegten, von dem höchsten Gericht das Urtheil so gesprochen worden wäre: ein jeder solle die Freiheit der Wahl zwischen dem Tode und der Karrenstrafe haben; so sage ich: der ehrliche Mann wählt den Tod,

der Schelm aber die Karre; so bringt es die Natur des menschlichen Gemüths mit sich. Denn der erstere kennt etwas, was er noch höher schätzt, als selbst das Leben: nämlich die Ehre; der andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für besser, als gar nicht zu sein (*animam praesertim pudori. Iuvon.*). Der erstere ist nun ohne Widerrede weniger strafbar als der andere, und so werden sie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich bestraft, jener gelinde nach seiner Empfindungsart und dieser hart nach der seinigen; da hingegen, wenn durchgängig auf die Karrenstrafe erkannt würde, der erstere zu hart, der andere für seine Niederträchtigkeit gar zu gelinde bestraft wäre; und so ist auch hier im Ausspruche über eine im Complot vereinigte Zahl von Verbrechern der beste Ausgleich vor der öffentlichen Gerechtigkeit der Tod. — Überdem hat man nie gehört, daß ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter sich beschwert hätte, daß ihm damit zu viel und also unrecht geschehe; jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äußerte. — Man müßte sonst annehmen, daß, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Geseß nicht unrecht geschieht, doch die gesetzgebende Gewalt im Staat diese Art von Strafe zu verhängen nicht befugt und, wenn sie es thut, mit sich selbst im Widerspruch sei.

So viel also der Mörder sind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, so viele müssen auch den Tod leiden; so will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen, a priori begründeten Geseßen. — Wenn aber doch die Zahl der Complicen (*correi*) zu einer solchen That so groß ist, daß der Staat, um keine solche Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Unterthanen mehr zu haben, und sich doch nicht auflösen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äußeren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzustand übergehen (vornehmlich nicht durch das Spectakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volks abstumpfen) will, so muß es auch der Souverän in seiner Macht haben, in diesem Nothfall (*casus necessitatis*) selbst den Richter zu machen (vorzustellen) und ein Urtheil zu sprechen, welches statt der Lebensstrafe eine andere den Verbrechern zuerkennt, bei der die Volksmenge noch erhalten wird, dergleichen die Deportation ist: dieses selbst aber nicht als nach einem öffentlichen Geseße, sondern durch einen Machtspruch, d. i. einen Act des Majestätsrechts, der als Begnadigung nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiegegen hat nun der Marchese Beccaria aus theilnehmender Em-

pfindelei einer affectirten Humanität (compassibilitas) seine Behauptung der Unrechtmäßigkeit aller Todesstrafe aufgestellt: weil sie im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten sein könnte; denn da hätte jeder im Volk einwilligen müssen, sein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen Anderen (im Volk) ermordete; diese Einwilligung aber sei unmöglich, weil Niemand über sein Leben disponiren könne. Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet jemand nicht, weil er sie, sondern weil er eine strafbare Handlung gewollt hat; denn es ist keine Strafe, wenn einem geschieht, was er will, und es ist unmöglich, gestraft werden zu wollen. — Sagen: ich will gestraft werden, wenn ich jemand ermorde, heißt nichts mehr als: ich unterwerfe mich sammt allen übrigen den Gesetzen, welche natürlicherweise, wenn es Verbrecher im Volk giebt, auch Strafgesetze sein werden. Ich als Mitgesetzgeber, der das Strafgesetz dictirt, kann unmöglich dieselbe Person sein, die als Unterthan nach dem Gesetz bestraft wird; denn als ein solcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Gesetzgebung haben (der Gesetzgeber ist heilig). Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich als einen Verbrecher abfasse, so ist es in mir die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft (homo noumenon), die mich als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Person (homo phaenomenon) sammt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgesetze unterwirft. Mit andern Worten: nicht das Volk (jeder einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein anderer als der Verbrecher dictirt die Todesstrafe, und im Socialcontract ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen und so über sich selbst und sein Leben zu disponiren. Denn wenn der Befugniß zu strafen ein Versprechen des Missethäters zum Grunde liegen müßte, sich strafen lassen zu wollen, so müßte es diesem auch überlassen werden, sich straffällig zu finden, und der Verbrecher würde sein eigener Richter sein. — Der Hauptpunkt des Irrthums (πρωτον ψευδος) dieses Sophismus besteht darin: daß man das eigene Urtheil des Verbrechers (das man seiner Vernunft nothwendig zutrauen muß), des Lebens verlustig werden zu müssen, für einen Beschluß des Willens ansieht, es sich selbst zu nehmen, und so sich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurtheilung in einer und derselben Person vereinigt vorstellt.

Es giebt indessen zwei todeswürdige Verbrechen, in Ansehung deren, ob die Gesetzgebung auch die Befugniß habe, sie mit der Todesstrafe

zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beiden verleitet das Ehrgefühl. Das eine ist das der Geschlechtslehre, das andere der Kriegsehre und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieser zwei Menschenclassen als Pflicht obliegt. Das eine Verbrechen ist der mütterliche Kindesmord (infanticidium maternale); das andere der Kriegsgesellenmord (commilitonicidium), das Duell. — Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen und eben so wenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit, der auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen Begegnung nicht eine über die Todesfurcht erhobene eigene Gewalt entgegensetzt, wegwischen kann: so scheint es, daß Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden und Tödtung (homicidium), die alsdann nicht einmal Mord (homicidium dolosum) heißen müßte, in beiden zwar allerdings strafbar sei, von der obersten Macht aber mit dem Tode nicht könne bestraft werden. Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist außer dem Gesetz (denn das heißt Ehe), mithin auch außer dem Schutze desselben geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Waare), so daß dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existiren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignoriren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unter-Befehlshaber eingesetzte Kriegsmann, dem ein Schimpf angethan wird, sieht sich eben sowohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenossen seines Standes genöthigt, sich Genugthuung und, wie im Naturzustande, Bestrafung des Beleidigers nicht durchs Gesetz, vor einem Gerichtshofe, sondern durch das Duell, darin er sich selbst der Lebensgefahr aussetzt, zu verschaffen, um seinen Kriegsmuth zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht, sollte es auch mit der Tödtung seines Gegners verbunden sein, die in diesem Kampfe, der öffentlich und mit beiderseitiger Einwilligung, doch auch ungern geschieht, eigentlich nicht Mord (homicidium dolosum) genannt werden kann. — Was ist nun in beiden (zur Criminalgerechtigkeit gehörigen) Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff (der hier kein Wahn ist) durchs Gesetz für nichtig zu erklären und so mit dem Tode zu strafen, oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen, und so entweder grausam oder nachsichtig zu sein. Die Auflösung dieses Knotens ist: daß der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit (die gesetzwidrige

Lödtung eines Anderen müsse mit dem Tode bestraft werden) bleibt, die Gesetzgebung selber aber (mithin auch die bürgerliche Verfassung), so lange noch als barbarisch und unausgebildet, daran Schuld ist, daß die Triebfedern der Ehre im Volk (subjectiv) nicht mit den Maßregeln zusammen
 5 treffen wollen, die (objectiv) ihrer Absicht gemäß sind, so daß die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit in Ansehung der aus dem Volk eine Ungerechtigkeit wird.

II.

Das Begnadigungsrecht (*ius aggratiandi*) für den Verbrecher,
 10 entweder der Milde rung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen und dadurch doch im hohen Grade unrecht zu thun. — In Ansehung der Verbrechen der Unterthanen gegen einander steht es schlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier ist Straflosigkeit
 15 (*impunitas criminis*) das größte Unrecht gegen die Letztern. Also nur bei einer Läsion, die ihm selbst widerfährt, (*crimen laesae maiestatis*) kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungestraftheit dem Volk selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte. — Dieses Recht ist das einzige, was den Namen des
 20 Majestätsrechts verdient.

Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

§ 50.

Das Land (*territorium*), dessen Einsassen schon durch die Constitu-
 25 tion, d. i. ohne einen besonderen rechtlichen Act ausüben zu dürfen (mithin durch die Geburt), Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens sind, heißt das Vaterland; das, worin sie es ohne diese Bedingung nicht sind, das Ausland, und dieses, wenn es einen Theil der Landesherrschaft überhaupt ausmacht, heißt die Provinz (in der Bedeutung, wie die
 30 Römer dieses Wort brauchten), welche, weil sie doch keinen coalisirten Theil des Reichs (*imperii*) als Sitz von Mitbürgern, sondern nur eine Besizung desselben als eines Unterhauses ausmacht, den Boden des herrschenden Staats als Mutterland (*regio domina*) verehren muß.

1) Der Unterthan (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung; denn der Staat könnte ihn nicht als sein Eigenthum zurückhalten. Doch kann er nur seine fahrende, nicht die liegende Habe mit herausnehmen, welches alsdann doch geschehen würde, wenn er seinen bisher besessenen Boden zu verkaufen und das Geld dafür mit sich zu nehmen befugt wäre. 5

2) Der Landesherr hat das Recht der Begünstigung der Einwanderung und Ansiedelung Fremder (Colonisten), obgleich seine Landesländer dazu scheel sehen möchten; wenn ihnen nur nicht das Privat- eigenthum derselben am Boden gekürzt wird. 10

3) Ebenderfelbe hat auch im Falle eines Verbrechens des Unterthans, welches alle Gemeinschaft der Mitbürger mit ihm für den Staat verderblich macht, das Recht der Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo er keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird, d. i. zur Depor- tation. 15

4) Auch das der Landesverweisung überhaupt (ius exilii), ihn in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der altdeutschen Sprache Elend genannt), zu schicken; welches, weil der Landesherr ihm nun allen Schutz entzieht, so viel bedeutet, als ihn innerhalb seinen Grenzen vogel- frei zu machen. 20

§ 51.

Die drei Gewalten im Staat, die aus dem Begriff eines gemeinen Wesens überhaupt (res publica latius dicta) hervorgehen, sind nur so viel Verhältnisse des vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammen- den Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupt, welche objectiv praktische Realität hat. Dieses Oberhaupt (der Souverän) aber ist so fern nur ein (das gesammte Volk vorstellendes) Gedankending, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staats- gewalt vorstellt und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen ver- schafft. Das Verhältniß der ersteren zum letzteren ist nun auf dreierlei verschiedene Art denkbar: entweder daß Einer im Staate über alle, oder daß Einige, die einander gleich sind, vereinigt, über alle andere, oder daß Alle zusammen über einen jeden, mithin auch über sich selbst ge- bieten, d. i. die Staatsform ist entweder autokratisch, oder aristo- kratisch, oder demokratisch. (Der Ausdruck monarchisch statt auto- kratisch ist nicht dem Begriffe, den man hier will, angemessen; denn 25 30 35

Monarch ist der, welcher die höchste, Autokrat or aber oder Selbstherrsch er der, welcher alle Gewalt hat; dieser ist der Souverän, jener repräsentirt ihn bloß). — Man wird leicht gewahr, daß die autokratische Staatsform die einfachste sei, nämlich von Einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur Einer der Gesetzgeber ist. Die aristokratische ist schon aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt: nämlich dem der Vornehmen (als Gesetzgeber) zu einander, um den Souverän zu machen, und dann das dieses Souveräns zum Volk; die demokratische aber die allerzuzusammengesetzteste, nämlich den Willen Aller zuerst zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Wesen zu bilden, und dann diesem gemeinen Wesen den Souverän, der dieser vereinigte Wille selbst ist, vorzusetzen. *) Was die Handhabung des Rechts im Staat betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste, aber, was das Recht selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplificiren ist zwar im Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich alle im Volk passiv sind und Einem, der über sie ist, gehorchen; aber das giebt keine Unterthanen als Staatsbürger. Was die Bertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll, betrifft, daß nämlich die Monarchie (eigentlich hier Autokratie) die beste Staatsverfassung sei, wenn der Monarch gut ist (d. i. nicht bloß den Willen, sondern auch die Einsicht dazu hat): gehört zu den tautologischen Weisheitsprüchen und sagt nichts mehr als: die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, d. i. diejenige, welche die beste ist.

§ 52.

Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunkt des Anfangs der bürgerlichen Gesellschaft nicht herauslangen (denn die Wilden errichten kein Instrument ihrer Unterwerfung unter das Gesetz, und es ist auch schon aus der Natur roher Menschen abzunehmen, daß sie es mit der Gewalt angefangen haben werden). Diese Nachforschung aber in der Absicht anzustellen, um

*) Von der Verfälschung dieser Formen durch sich eindringende unbefugte Machthaber (der Oligarchie und Ochratie), imgleichen den sogenannten gemischten Staatsverfassungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde.



allenfalls die jetzt bestehende Verfassung mit Gewalt abzuändern, ist sträflich. Denn diese Umänderung müßte durchs Volk, welches sich dazu rothirte, also nicht durch die Gesetzgebung, geschehen; Meuterei aber in einer schon bestehenden Verfassung ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechts, d. i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfassung, sondern Auflösung derselben, und dann der Übergang in die bessere nicht Metamorphose, sondern Palingenesie, welche einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluß hat. — Es muß aber dem Souverän doch möglich sein, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar ist, und hiebei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehört. Diese Veränderung kann nun nicht darin bestehen, daß der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden anderen selbst constituirt, z. B. daß die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen, oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen, und so umgekehrt; gleich als ob es auf der freien Wahl und dem Belieben des Souveräns beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sich zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk unrecht thun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte und eine der zwei übrigen für sich zuträglicher fände.

Die Staatsformen sind nur der Buchstabe (*littera*) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, so lange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur *subjectiv*) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages (*anima pacti originarii*) enthält die Verbindlichkeit der constituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und *continuirlich* dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alte empirische (*statutarische*) Formen, welche bloß die Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprüngliche (*rationale*) auflösen, welche allein die Freiheit zum Princip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung im eigentlichen Sinne des Staats erforderlich ist und dahin auch dem Buchstaben nach endlich

führen wird. — Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein jedem das Seine peremptorisch zugetheilt werden kann; indessen daß, so lange jene Staatsformen dem Buchstaben nach eben so viel verschiedene mit der obersten Gewalt bekleidete moralische Personen vorstellen sollen, nur ein provisorisches inneres Recht und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelt ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt der Person nach (es mag sein König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein) sich auch repräsentiren läßt, so repräsentirt das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm (dem Volk) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als bloßer Unterthanen (allenfalls als Staatsbeamten), abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nun nicht mehr nöthig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch absolute Willkür wieder vernichten könnten.

Es war also ein großer Fehltritt der Urtheilskraft eines mächtigen Beherrschers zu unserer Zeit, sich aus der Verlegenheit wegen großer Staatsschulden dadurch helfen zu wollen, daß er es dem Volk übertrug, diese Last nach dessen eigenem Gutbefinden selbst zu übernehmen und zu vertheilen; da es denn natürlicherweise nicht allein die gesetzgebende Gewalt in Ansehung der Besteuerung der Unterthanen, sondern auch in Ansehung der Regierung in die Hände bekam: nämlich zu verhindern, daß diese nicht durch Verschwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrschergewalt des Monarchen gänzlich verschwand (nicht bloß suspendirt wurde) und aufs Volk überging, dessen gesetzgebenden Willen nun das Mein und Dein jedes Unterthans unterworfen wurde. Man kann auch nicht sagen: daß dabei ein stillschweigendes, aber doch vertragsmäßiges Versprechen der Nationalversammlung, sich nicht eben zur Souverä-

nität zu constituiren, sondern nur dieser ihr Geschäfte zu administriren, nach verrichtetem Geschäfte aber die Zügel des Regiments dem Monarchen wiederum in seine Hände zu überliefern, angenommen werden müsse; denn ein solcher Vertrag ist an sich selbst null und nichtig. Das Recht der obersten Gesetzgebung im gemeinen Wesen ist kein veräußerliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesamtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesamtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, seine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demselben nicht als gesetzgebender Macht zustehen und doch das Volk verbinden, welches nach dem Satze: Niemand kann zweien Herren dienen, ein Widerspruch ist.

Des
ö f f e n t l i c h e n R e c h t s

Zweiter Abschnitt.

Das Völkerrecht.

5

§ 53.

Die Menschen, welche ein Volk ausmachen, können als Landeseinge-
geborene nach der Analogie der Erzeugung von einem gemeinschaftlichen
Elterstamm (congeniti) vorgestellt werden, ob sie es gleich nicht sind:
dennoch aber in intellectueller und rechtlicher Bedeutung, als von einer
10 gemeinschaftlichen Mutter (der Republik) geboren, gleichsam eine Familie
(gona, natio) ausmachen, deren Glieder (Staatsbürger) alle ebenbürtig
sind und mit denen, die neben ihnen im Naturzustande leben möchten, als
unedlen keine Vermischung eingehen, obgleich diese (die Wilden) ihrer-
seits sich wiederum wegen der geschlossenen Freiheit, die sie gewählt haben,
15 vornehmer dünken, die gleichfalls Völkerschaften, aber nicht Staaten
ausmachen. Das Recht der Staaten in Verhältniß zu einander [welches
nicht ganz richtig im Deutschen das Völkerrecht genannt wird, sondern
vielmehr das Staatenrecht (ius publicum civitatum) heißen sollte] ist
nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten
20 haben: wo ein Staat, als eine moralische Person, gegen einen anderen im
Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch dem des beständigen
Krieges betrachtet, theils das Recht zum Kriege, theils das im Kriege,
theils das, einander zu nöthigen, aus diesem Kriegszustande heraus-
zugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfassung,
25 d. i. das Recht nach dem Kriege, zur Aufgabe macht, und führt nur
das Unterscheidende von dem des Naturzustandes einzelner Menschen
oder Familien (im Verhältniß gegen einander) von dem der Völker bei
sich, daß im Völkerrecht nicht bloß ein Verhältniß eines Staats gegen
den anderen im Ganzen, sondern auch einzelner Personen des einen gegen

einzelne des anderen, ungleichen gegen den ganzen anderen Staat selbst in Betrachtung kommt; welcher Unterschied aber vom Recht Einzelner im bloßen Naturzustande nur solcher Bestimmungen bedarf, die sich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern lassen.

§ 54.

5

Die Elemente des Völkerrechts sind: 1) daß Staaten, im äußeren Verhältniß gegen einander betrachtet, (wie gefesselte Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande sind; 2) daß dieser Zustand ein Zustand des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenn gleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hostilität) ist, welche (indem sie es beide nicht besser haben wollen), obzwar dadurch keinem von dem Anderen unrecht geschieht, doch an sich selbst im höchsten Grade unrecht ist, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart sind, auszugehen verbunden sind; 3) daß ein Völkerbund nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages nothwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimische Mißheiligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äußeren zu schützen; 4) daß die Verbindung doch keine souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten müsse; eine Verbündung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muß, — ein Recht in subsidium eines anderen und ursprünglichen Rechts, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben untereinander von sich abzuwehren (foedus Amphictyonum).

§ 55.

Bei jenem ursprünglichen Rechte zum Kriege freier Staaten gegen einander im Naturzustande (um etwa einen dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften) erhebt sich zuerst die Frage: welches Recht hat der Staat gegen seine eigene Unterthanen sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzumenden, oder aufs Spiel zu setzen: so daß es nicht von dieser ihrem eigenen Urtheil abhängt, ob sie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, sondern der Oberbefehl des Souveräns sie hineinschicken darf?

Dieses Recht scheint sich leicht darthun zu lassen; nämlich aus dem Rechte mit dem Seinen (Eigenthum) zu thun, was man will. Was jemand

aber der Substanz nach selbst gemacht hat, davon hat er ein unbestrittenes Eigenthum. — Hier ist also die Deduction, so wie sie ein bloßer Jurist abfassen würde.

Es giebt mancherlei Naturproducte in einem Lande, die doch, was die Menge derselben von einer gewissen Art betrifft, zugleich als Gemächsel (artefacta) des Staats angesehen werden müssen, weil das Land sie in solcher Menge nicht liefern würde, wenn es nicht einen Staat und eine ordentliche machthabende Regierung gäbe, sondern die Bewohner im Stande der Natur wären. — Haushühner (die nützlichste Art des Geflügels), Schafe, Schweine, das Rindergeschlecht u. a. m. würden entweder aus Mangel an Futter, oder der Raubthiere wegen in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht, oder höchst sparsam anzutreffen sein, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Besitz sicherte. — Eben das gilt auch von der Menschenzahl, die eben so wie in den amerikanischen Wüsten, ja selbst dann, wenn man diesen den größten Fleiß (den jene nicht haben) beilegte, nur gering sein kann. Die Einwohner würden nur sehr dünn gesäet sein, weil keiner derselben sich mit sammt seinem Gefinde auf einem Boden weit verbreiten könnte, der immer in Gefahr ist, von Menschen oder wilden und Raubthieren verwüstet zu werden; mithin sich für eine so große Menge von Menschen, als jetzt auf einem Lande leben, kein hinlänglicher Unterhalt finden würde. — So wie man nun von Gewächsen (z. B. den Kartoffeln) und von Hausthieren, weil sie, was die Menge betrifft, ein Nachwerk der Menschen sind, sagen kann, daß man sie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (tödten lassen) kann: so, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staat, dem Souverän, sagen, er habe das Recht, seine Unterthanen, die dem größten Theil nach sein eigenes Product sind, in den Krieg wie auf eine Jagd und zu einer Feldschlacht wie auf eine Lustpartie zu führen.

Dieser Rechtsgrund aber (der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag) gilt zwar freilich in Ansehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menschen sein können, will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staat immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muß (nicht bloß als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst), und der also zum Kriegführen nicht allein überhaupt, sondern auch zu jeder besondern Kriegserklärung vermittelt seiner Repräsentanten seine

freie Bestimmung geben muß, unter welcher einschränkenden Bedingung allein der Staat über seinen gefährvollen Dienst disponiren kann.

Wir werden also wohl dieses Recht von der Pflicht des Souveräns gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben; wobei dieses dafür angesehen werden muß, daß es seine Stimme dazu gegeben habe, in welcher Qualität es, obzwar passiv (mit sich machen läßt), doch auch selbstthätig ist und den Souverän selbst vorstellt. 5

§ 56.

Im natürlichen Zustande der Staaten ist das Recht zum Kriege (zu Hostilitäten) die erlaubte Art, wodurch ein Staat sein Recht gegen 10 einen anderen Staat verfolgt, nämlich, wenn er von diesem sich lädirt glaubt, durch eigene Gewalt: weil es durch einen Proceß (als durch den allein die Zwistigkeiten im rechtlichen Zustande ausgeglichen werden) in jenem Zustande nicht geschehen kann. — Außer der thätigen Verletzung (der ersten Aggression, welche von der ersten Hostilität unterschieden ist) 15 ist es die Bedrohung. Hierzu gehört entweder eine zuerst vorgenommene Zurüstung, worauf sich das Recht des Zuvorkommens (ius praeventionis) gründet, oder auch bloß die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachsende Macht (potentia tremenda) eines anderen Staats. Diese ist eine Läsion des Mindermächtigen bloß durch den Zustand vor aller 20 That des Übermächtigen, und im Naturzustande ist dieser Angriff allerdings rechtmäßig. Hierauf gründet sich also das Recht des Gleichgewichts aller einander thätig berührenden Staaten.

Was die thätige Verletzung betrifft, die ein Recht zum Kriege giebt, so gehört dazu die selbstgenommene Genugthuung für die Belei- 25 digung des einen Volks durch das Volk des anderen Staats, die Wiedervergeltung (retorsio), ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem anderen Staate zu suchen, womit der Förmlichkeit nach der Ausbruch des Krieges ohne vorhergehende Aufkündigung des Friedens (Kriegs- ankündigung) eine Ähnlichkeit hat: weil, wenn man einmal ein Recht 30 im Kriegszustande finden will, etwas Analogisches mit einem Vertrag angenommen werden muß, nämlich Annahme der Erklärung des anderen Theils, daß beide ihr Recht auf diese Art suchen wollen.

§ 57.

Das Recht im Kriege ist gerade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um sich auch nur einen Begriff davon zu machen und ein Gesetz in diesem geschlossenen Zustande zu denken (inter arma silent
 5 leges), ohne sich selbst zu widersprechen; es müßte denn dasjenige sein: den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzustande der Staaten (im äußeren Verhältniß gegen einander) herauszugehen und in einen rechtlichen zu treten.

10 Kein Krieg unabhängiger Staaten gegen einander kann ein Straf-
 krieg (bellum punitivum) sein. Denn Strafe findet nur im Verhältnisse eines Obren (imperantis) gegen den Unterworfenen (subditum) statt, welches Verhältniß nicht das der Staaten gegen einander ist. — Aber
 auch weder ein Ausrottungs- (bellum internecinum) noch Unter-
 15 jochungskrieg (bellum subiugatorium), der eine moralische Vertilgung eines Staats (dessen Volk nun mit dem des Überwinders entweder in eine Masse verschmelzt, oder in Knechtschaft verfällt) sein würde. Nicht als ob dieses Nothmittel des Staats zum Friedenszustande zu gelangen an sich dem Rechte eines Staats widerspräche, sondern weil die Idee des Völker-
 20 rechts bloß den Begriff eines Antagonismus nach Principien der äußeren Freiheit bei sich führt, um sich bei dem Seinen zu erhalten, aber nicht eine Art zu erwerben, als welche durch Vergrößerung der Macht des einen Staats für den anderen bedrohend sein kann.

Vertheidigungsmittel aller Art sind dem bekriegten Staat erlaubt,
 25 nur nicht solche, deren Gebrauch die Unterthanen desselben, Staatsbürger zu sein, unfähig machen würde; denn alsdann machte er sich selbst zugleich unfähig im Staatenverhältnisse nach dem Völkerrecht für eine Person zu gelten (die gleicher Rechte mit andern theilhaftig wäre). Darunter gehört: seine eigne Unterthanen zu Spionen, diese, ja auch Auswärtige zu Meuchel-
 30 mördern, Giftmischern (in welche Classe auch wohl die so genannten Scharfschützen, welche Einzelnen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten), oder auch nur zur Verbreitung falscher Nachrichten zu gebrauchen; mit einem Wort, sich solcher heimtückischen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich
 35 ist, vernichten würden.

Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen

und Contribution aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. i. einzelnen Personen das Ihrige abzuwingen (denn das wäre Raub: weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat, unter dessen Herrschaft es war, durch dasselbe Krieg führte): sondern durch Ausschreibungen gegen ausgestellte Scheine, um bei nachfolgendem Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionirlich zu vertheilen. 5

§ 58.

Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpunkte des Friedensvertrags und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht darin: der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluß zu gelangen Tractaten gepflogen werden, und zwar nicht gemäß irgend einem vorzuschühenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läsion seines Gegners zustehet, sondern, indem er diese Frage auf sich beruhen läßt, sich stützend auf seine Gewalt. Daher kann der Überwinder nicht auf Erstattung der Kriegskosten antragen, weil er den Krieg seines Gegners alsdann für ungerecht ausgeben müßte: sondern ob er sich gleich dieses Argument denken mag, so darf er es doch nicht anführen, weil er ihn sonst für einen Bestrafungskrieg erklären und so wiederum eine Beleidigung ausüben würde. Hierzu gehört auch die (auf keinen Loskauf zu stellende) Auswechselung der Gefangenen, ohne auf Gleichheit der Zahl zu sehen. 10 15

Der überwundene Staat, oder dessen Unterthanen verlieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre staatsbürgerliche Freiheit, so daß jener zur Colonie, diese zu Leibeigenen abgewürdigt würden; denn sonst wäre es ein Strafkrieg gewesen, der an sich selbst widersprechend ist. — Eine Colonie oder Provinz ist ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung, Gesetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem anderen Staat Gehörige nur Fremdlinge sind, der dennoch über jenes die oberste ausübende Gewalt hat. Der letztere heißt der Mutterstaat. Der Tochterstaat wird von jenem beherrscht, aber doch von sich selbst (durch sein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorßiß eines Vicekönigs) regiert (civitas hybrida). Dergleichen war Athen in Beziehung auf verschiedene Inseln und ist jetzt Großbritannien in Ansehung Irlands. 20 25 30

Noch weniger kann Leibeigenschaft und ihre Rechtmäßigkeit von der Überwältigung eines Volks durch Krieg abgeleitet werden, weil man 35

hiez u einen Straffkrieg annehmen müßte. Am allerwenigsten eine erbliche Leibeigenschaft, die überhaupt absurd ist, weil die Schuld aus Jemandes Verbrechen nicht anerben kann.

Das mit dem Friedensschlusse auch die Amnestie verbunden sei, liegt schon im Begriffe desselben.

§ 59.

Das Recht des Friedens ist 1) das im Frieden zu sein, wenn in der Nachbarschaft Krieg ist, oder das der Neutralität; 2) sich die Fortdauer des geschlossenen Friedens zusichern zu lassen, d. i. das der Garantie; 3) zu wechselseitiger Verbindung (Bundsgenossenschaft) mehrerer Staaten, sich gegen alle äußere oder innere etwanige Angriffe gemeinschaftlich zu vertheidigen; nicht ein Bund zum Angreifen und innerer Vergrößerung.

§ 60.

Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d. i. dem Grade, nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf sich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an sich zulässigen in dem Maße bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was ist aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem wie überhaupt im Naturzustande ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist, ein ungerechter Feind? Es ist derjenige, dessen öffentlich (es sei wörtlich oder thätlich) geäußerter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müßte. Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, daß sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch nicht, um sich in sein Land zu theilen, einen Staat gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeines Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann, sondern es eine neue Verfassung annehmen zu lassen, die ihrer Natur nach der Neigung zum Kriege ungünstig ist. Ubrigens ist der Ausdruck eines ungerechten Feindes im Natur-

zustande pleonastisch; denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der sein, welchem meinerseits zu widerstehen ich unrecht thun würde; dieser würde aber alsdann auch nicht mein Feind sein.

§ 61.

5

Da der Naturzustand der Völker eben so wohl als einzelner Menschen ein Zustand ist, aus dem man herausgehen soll, um in einen gesellschaftlichen zu treten: so ist vor diesem Ereigniß alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äußere Mein und Dein der Staaten bloß provisorisch und kann nur in einem allgemeinen Staaten-
verein (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird) peremptorisch
geltend und ein wahrer Friedenszustand werden. Weil aber bei gar
zu großer Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über weite Landstriche
die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes
endlich unmöglich werden muß, eine Menge solcher Corporationen aber
wiederum einen Kriegszustand herbeiführt: so ist der ewige Friede (das
letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee. Die
politische Grundfäße aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindun-
gen der Staaten einzugehen, als zur continuirlichen Annäherung zu
demselben dienen, sind es nicht, sondern, so wie diese eine auf der Pflicht,
mithin auch auf dem Recht der Menschen und Staaten gegründete Auf-
gabe ist, allerdings ausführbar.

Man kann einen solchen Verein einiger Staaten, um den Frieden zu erhalten, den permanenten Staatencongreß nennen, zu welchem
sich zu gesellen jedem benachbarten unbenommen bleibt; dergleichen (we-
nigstens was die Förmlichkeiten des Völkerrechts in Absicht auf Erhaltung
des Friedens betrifft) in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der
Versammlung der Generalstaaten im Haag noch statt fand; wo die Mi-
nister der meisten europäischen Höfe und selbst der kleinsten Republiken
ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem von dem anderen wider-
fahren waren, anbrachten und so sich ganz Europa als einen einzigen söde-
rirten Staat dachten, den sie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten
gleichsam als Schiedsrichter annahmen, statt dessen späterhin das Völker-
recht bloß in Büchern übrig geblieben, aus Cabinetten aber verschwunden,
oder nach schon verübter Gewalt in Form der Deductionen der Dunkelheit
der Archive anvertrauet worden ist.

Unter einem Congreß wird hier aber nur eine willkürliche, zu aller Zeit auflösbare Zusammentretung verschiedener Staaten, nicht eine solche Verbindung, welche (so wie die der amerikanischen Staaten) auf einer Staatsverfassung gegründet und daher unauflöslich ist, verstanden; — durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichsam durch einen Proceß, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg, zu entscheiden, realisirt werden kann.

Des
öffentlichen Rechts
Dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht.

§ 62.

5

Diese Vernunftidee einer friedlichen, wenn gleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die untereinander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Princip. Die Natur hat sie alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts, als globus 10 terraqueus) in bestimmte Grenzen eingeschlossen; und da der Besitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Theil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann: so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber 15 der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes (communio) und hiemit des Gebrauchs, oder des Eigenthums an demselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung (commercium), d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen Anderen, sich zum Verkehr untereinander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, 20 ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieses Recht, so fern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das weltbürgerliche (ius cosmopolitanum) genannt werden. 25

Meere können Völker aus aller Gemeinschaft mit einander zu setzen scheinen, und dennoch sind sie vermitteltst der Schifffahrt gerade die glücklichsten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welcher, je mehr es einander nahe Rüste n giebt (wie die des mittelländischen), nur desto lebhafter sein

kann, deren Besuchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlassung auf denselben, um sie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veranlassung dazu giebt, daß Übel und Gewaltthätigkeit an einem Orte unseres Globus an allen gefühlt wird. Dieser mögliche Mißbrauch kann aber das
 5 Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinschaft mit allen zu versuchen und zu diesem Zweck alle Gegenden der Erde zu besuchen, wenn es gleich nicht ein Recht der Ansiedelung auf dem Boden eines anderen Volks (*ius incolatus*) ist, als zu welchem ein besonderer Vertrag erfordert wird.

10 Es fragt sich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (*accolatus*) und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines Volks, das in einem solchen Landstriche schon Platz genommen hat, auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe. —

Wenn Anbauung in solcher Entlegenheit vom Sitz des ersteren geschieht, daß keines derselben im Gebrauch seines Bodens dem anderen
 15 Eintrag thut, so ist das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten- oder Jagdvölker sind (wie die Hottentotten, Tungusen und die meisten amerikanischen Nationen), deren Unterhalt von großen öden Landstrecken abhängt, so würde dies nicht mit Gewalt, sondern nur durch Vertrag, und selbst dieser nicht mit Benutzung der Unwissenheit jener Einwohner in Ansehung der Abtretung solcher Ländereien geschehen können; obzwar die Rechtfertigungsgründe scheinbar genug sind, daß eine solche
 20 Gewaltthätigkeit zum Weltbesten gereiche; theils durch Cultur roher Völker (wie der Vorwand, durch den selbst Büßching die blutige Einführung der christlichen Religion in Deutschland entschuldigen will), theils zur Reinigung seines eigenen Landes von verderbten Menschen und gehoffter Besserung derselben oder ihrer Nachkommenschaft in einem andern Welttheile (wie in Neuhollland); denn alle diese vermeintlich gute Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten
 25 Mitteln nicht abwaschen. — Wendet man hiegegen ein: daß bei solcher Bedencklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines gesetzlichen Zustandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in geschlossenem Zustande sein würde: so kann das eben so wenig jene Rechtsbedingung aufheben, als der Vorwand der Staatsrevolutionisten, daß es auch, wenn
 30 Verfassungen verunartet sind, dem Volk zustehe, sie mit Gewalt umzuformen und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu sein, um nachher die Gerechtigkeit desto sicherer zu gründen und aufblühen zu machen.

* * *

Beschluss.

Wenn jemand nicht beweisen kann, daß ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, daß es nicht ist. Will es ihm mit keinem von beiden gelingen (ein Fall, der oft eintritt), so kann er noch fragen: ob es ihn interessire, das Eine oder das Andere (durch eine Hypothese) anzunehmen, und dies zwar entweder in theoretischer, oder in praktischer Rücksicht, d. i. entweder um sich bloß ein gewisses Phänomen (wie z. B. für den Astronom das des Rückganges und Stillstandes der Planeten) zu erklären, oder um einen gewissen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder pragmatisch (bloßer Kunstzweck) oder moralisch, d. i. ein solcher Zweck sein kann, den sich zu setzen die Maxime selbst Pflicht ist. — Es versteht sich von selbst: daß nicht das Annehmen (suppositio) der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein bloß theoretisches und dazu noch problematisches Urtheil ist, hier zur Pflicht gemacht werde, denn dazu (etwas zu glauben) giebt's keine Verbindlichkeit; sondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks, wenn auch nicht die mindeste theoretische Wahrscheinlichkeit da ist, daß er ausgeführt werden könne, dennoch aber seine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonstriert werden kann, das ist es, wozu uns eine Pflicht obliegt.

Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein; weder der, welcher zwischen Mir und Dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesellschaftlichen, doch äußerlich (in Verhältniß gegen einander) im gesetzlosen Zustande sind; — denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserm theoretischen Urtheile betrügen, wenn wir das erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Constitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republicanism aller Staaten sammt und sonders) hinwirken, um ihn herbei zu führen und dem heillosen Kriegsführen, worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre innere Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein

frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren und sich seinen Grundsätzen nach mit den übrigen Thierclassen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzusehen.

Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für Andere, sondern die durch die Vernunft a priori von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muß, weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen, deren Nothwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtiger Weise selbst zugestehen, wenn sie z. B., wie sie es oft thun, sagen: „Die beste Verfassung ist die, wo nicht die Menschen, sondern die Gesetze machthabend sind.“ Denn was kann mehr metaphysisch sublimirt sein, als eben diese Idee, welche gleichwohl nach jener ihrer eigenen Behauptung die bewährteste objective Realität hat, die sich auch in vorkommenden Fällen leicht darstellen läßt, und welche allein, wenn sie nicht revolutionsmäßig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften — (denn da würde sich zwischenne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen), sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in continuirlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten kann.

Anhang
erläuternder Bemerkungen
zu den
metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.

Die Veranlassung zu denselben nehme ich größtentheils von der Re- 5
cension dieses Buchs in den Götting. Anz. 28stes Stück, den 18ten Februar
1797; welche, mit Einsicht und Schärfe der Prüfung, dabei aber doch auch
mit Theilnahme und „der Hoffnung, daß jene Anfangsgründe Gewinn
für die Wissenschaft bleiben werden,“ abgefaßt, ich hier zum Leitfaden der
Beurtheilung, überdem auch einiger Erweiterung dieses Systems gebrau- 10
chen will.

Gleich beim Anfange der Einleitung in die Rechtslehre stößt sich
mein scharfprüfender Recensent an einer Definition. — Was heißt Be-
gehrungsvermögen? Sie ist, sagt der Text, das Vermögen, durch seine
Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. — 15
Dieser Erklärung wird entgegengesetzt: „daß sie nichts wird, sobald man
von äußeren Bedingungen der Folge des Begehrens abstrahirt. — Das
Begehrungsvermögen ist aber auch dem Idealisten Etwas, obgleich diesem
die Außenwelt nichts ist.“ Antwort: Gibt es aber nicht auch eine heftige
und doch zugleich mit Bewußtsein vergebliche Sehnsucht (z. B. wollte Gott, 20
jener Mann lebte noch!), die zwar thatleer, aber doch nicht folgeleer
ist und zwar nicht an Außendingen, aber doch im Innern des Subjects
selbst mächtig wirkt (krank macht). Eine Begierde als Bestreben (nisus)
vermitteltst seiner Vorstellungen Ursache zu sein ist, wenn das Subject
gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabsichtigten Wirkung einseht, 25
doch immer Causalität, wenigstens im Innern desselben. — Was hier den

Mißverstand ausmacht, ist: daß, da das Bewußtsein seines Vermögens überhaupt (in dem genannten Falle) zugleich das Bewußtsein seines Unvermögens in Ansehung der Außenwelt ist, die Definition auf den Idealisten nicht anwendbar ist; indessen daß doch, da hier bloß von dem Verhältniſſe einer Ursache (der Vorstellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede ist, die Causalität der Vorstellung (jene mag äußerlich oder innerlich sein) in Ansehung ihres Gegenstandes im Begriff des Begrüßungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muß.

1.

10 Logische Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten
Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philosophen sich bis zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben oder versteigen wollen (ohne welche alle ihre Rechtswissenschaft bloß statutarisch sein würde), so können sie 15 über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer Eintheilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen: weil jene Wissenschaft sonst kein Vernunftsystem, sondern bloß aufgerafftes Aggregat sein würde. — Die Topik der Principien muß der Form des Systems halber vollständig sein, d. i. es muß der Platz zu einem Begriff (*locus communis*) angezeigt 20 werden, der nach der synthetischen Form der Eintheilung für diesen Begriff offen ist: man mag nachher auch darthun, daß einer oder der andere Begriff, der in diesen Platz gesetzt würde, an sich widersprechend sei und aus diesem Plage wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nun zwei Gemeinplätze besetzt: den 25 des dinglichen und den des persönlichen Rechts. Es ist natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwei Plätze aus der bloßen Form der Verbindung beider zu einem Begriffe, als Glieder der Eintheilung *a priori*, offen stehen, nämlich der eines auf persönliche Art dinglichen, imgleichen der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, ob nämlich ein solcher neu- 30 hinzukommender Begriff auch statthaft sei und vor der Hand, obzwar nur problematisch, in der vollständigen Tafel der Eintheilung angetroffen werden müsse. Das letztere leidet keinen Zweifel. Denn die bloß logische Eintheilung (die vom Inhalt der Erkenntniß — dem Object — abstrahirt) ist immer Dichotomie, z. B. ein jedes Recht ist entweder ein dingliches 35 oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede ist,

nämlich die metaphysische Eintheilung, kann auch Tetrachotomie sein: weil außer den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung noch zwei Verhältnisse, nämlich die der das Recht einschränkenden Bedingungen, hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem anderen in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer besonderen Untersuchung bedarf. — Der Begriff eines auf persönliche Art dinglichen Rechts fällt ohne weitere Umstände weg; denn es läßt sich kein Recht einer Sache gegen eine Person denken. Nun fragt sich: ob die Umkehrung dieses Verhältnisses auch eben so undenkbar sei; oder ob dieser Begriff, nämlich der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, nicht allein ohne inneren Widerspruch, sondern selbst auch ein nothwendiger (a priori in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äußeren Mein und Dein gehörender Begriff sei, Personen auf ähnliche Art als Sachen zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber sie doch zu besitzen und in vielen Verhältnissen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

2.

Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art persönlichen Rechts ist nun kurz und gut diese: „Es ist das Recht des Menschen, eine Person außer sich als das Seine*) zu haben.“ Ich sage mit Fleiß: eine Person; denn einen anderen Menschen, der durch Verbrechen seine Persönlichkeit eingebüßt hat (zum Leibeigenen geworden ist), könnte man wohl als das Seine haben; von diesem Sachenrecht ist aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff „als neues Phänomen am juristischen Himmel“ eine Stella mirabilis (eine bis zum Stern erster Größe wachsende, vorher

*) Ich sage hier auch nicht: eine Person als die meinige (mit dem Adjectiv), sondern: als das Meine (to meum, mit dem Substantiv) zu haben. Denn ich kann sagen: dieser ist mein Vater, das bezeichnet nur mein physisches Verhältniß (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt. B. V.: ich habe einen Vater. Aber ich kann nicht sagen: ich habe ihn als das Meine. Sage ich aber: mein Weib, so bedeutet dieses ein besonderes, nämlich rechtliches, Verhältniß des Besitzers zu einem Gegenstande (wenn es auch eine Person wäre), als Sache. Besitz (physischer) aber ist die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (manipulatio) eines Dinges als einer Sache; wenn dieses gleich in einer anderen Beziehung zugleich als Person behandelt werden muß.

nie gesehene, allmählig aber wieder verschwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erscheinung), oder bloß eine Sternschnuppe sei, das soll jetzt untersucht werden.

3.

Beispiele.

5

Etwas Äußeres als das Seine haben heißt es rechtlich besitzen; Besitz aber ist die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn diese Bedingung bloß als die physische gedacht wird, so heißt der Besitz Inhabung. — Rechtmäßige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb
10 den Gegenstand für das Meine auszugeben, oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es sei, aus welchem Grunde es wolle, befugt bin auf die Inhabung eines Gegenstandes zu bringen, der meiner Gewalt entwischt oder entrissen ist, so ist dieser Rechtsbegriff ein Zeichen (wie Wirkung von ihrer Ursache), daß ich mich für befugt halte ihn als das Meine, mich
15 aber auch als im intelligibelen Besitz desselben befindlich gegen ihn zu verhalten und diesen Gegenstand so zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigenthums an der Person eines anderen (denn Eigenthümer kann ein Mensch nicht einmal von sich selbst, viel weniger von einer anderen Person sein), sondern nur
20 das Seine des Nießbrauchs (ius utendi fruendi), unmittelbar von dieser Person gleich als von einer Sache, doch ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck Gebrauch zu machen.

Dieser Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäßigkeit des Gebrauchs, muß moralisch nothwendig sein. Der Mann kann weder das Weib be-
25 gehren, um es gleich als Sache zu genießen, d. i. unmittelbares Vergnügen an der bloß thierischen Gemeinschaft mit demselben zu empfinden, noch das Weib sich ihm dazu hingeben, ohne daß beide Theile ihre Persönlichkeit aufgeben (fleischliche oder viehische Beiwohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechselseitige Dahingebung
30 seiner Person selbst in den Besitz der anderen, vorher geschlossen werden muß: um durch körperlichen Gebrauch, den ein Theil vom anderen macht, sich nicht zu entmenschen.

Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuß dem Grundsatz (wenn gleich nicht immer der Wirkung nach) cannibalisch. Ob mit Maul
35 und Zähnen, oder der weibliche Theil durch Schwängerung und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödtliche Niederkunft, der männliche aber durch

von öfteren Ansprüchen des Weibes an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen aufgezehrt wird, ist bloß in der Manier zu genießen unterschieden, und ein Theil ist in Ansehung des anderen bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorganen wirklich eine verbrauchbare Sache (*res fungibilis*), zu welcher also sich vermittelst eines Vertrags zu machen, es ein gesetzwidriger Vertrag (*pactum turpe*) sein würde. 5

Eben so kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beiderseitiges Machwerk (*res artificialis*), zeugen, ohne daß beide Theile sich gegen dieses und gegen einander die Verbindlichkeit zuziehen es zu erhalten: welches doch auch die Erwerbung eines Menschen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem bloß auf dingliche Art persönlichen Rechte angemessen) ist. Die Eltern*) haben ein Recht gegen jeden Besizer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden, (*ius in re*) und zugleich ein Recht, es zu allen Leistungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, die einer möglichen gesetzlichen Freiheit nicht zuwider sind (*ius ad rem*): folglich auch ein persönliches Recht gegen dasselbe. 15

Endlich, wenn bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, so haben jene noch das Recht, diese als ihren Befehlen unterworfenen Hausgenossen zu Erhaltung des Hauswesens zu brauchen, bis zur Entlassung derselben; welches eine Pflicht der Eltern gegen diese ist, die aus der natürlichen Beschränkung des Rechts der ersteren folgt. Bis dahin sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören sie zur Dienerschaft (*samulatus*) in derselben, die folglich nicht anders als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn (als seine Domestiken) hinzu kommen können. — Eben so kann auch eine Dienerschaft außer der Familie zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art persönlichen Rechte gemacht und als Gesinde (*samulatus domesticus*) durch Vertrag erworben werden. Ein solcher Vertrag ist nicht der einer bloßen Verdingung (*locatio conductio operae*), sondern der Hingebung seiner Person in den Besitz des Hausherrn, Vermiethung (*locatio conductio personae*), welche darin von jener Verdingung unterschieden ist, daß das Gesinde sich zu allem Erlaubten versteht, was das Wohl des Hauswesens betrifft und ihm 20 25 30

*) In deutscher Schreibart werden unter dem Wort Ältern *Seniores*, unter den Eltern aber *Parentes* verstanden; welches im Sprachlaut nicht zu unterscheiden, dem Sinne nach aber sehr unterschieden ist. 35

nicht als bestellte und specifisch bestimmte Arbeit aufgetragen wird: anstatt daß der zur bestimmten Arbeit Bedungene (Handwerker oder Tagelöhner) sich nicht zu dem Seinen des Anderen hingiebt und so auch kein Hausgenosse ist. — Des letzteren, weil er nicht im rechtlichen Besitz des
 5 Anderen ist, der ihn zu gewissen Leistungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch sein häuslicher Einwohner (inquilinus) wäre, sich nicht (via facti) als einer Sache bemächtigen, sondern muß nach dem persönlichen Recht auf die Leistung des Versprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel (via iuris) zu Gebote stehen. — — So viel zur Er-
 10 läuterung und Vertheidigung eines befremdlichen, neu hinzukommenden Rechtstitels in der natürlichen Gesetzelehre, der doch stillschweigend immer im Gebrauch gewesen ist.

4.

Über die Verwechslung des dinglichen mit dem
 15 persönlichen Rechte.

Ferner ist mir als Heterodoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: Kauf bricht Miethe (Rechtslehre § 31. S. 129)¹⁾ zur Rüge aufgestellt worden.

Daß jemand die Miethe seines Hauses vor Ablauf der bedungenen
 20 Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen und also gegen diesen, wie es scheint, sein Versprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens in der dazu gewohnten bürgerlich-gesetzlichen Frist thut, scheint freilich beim ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. — Wenn aber bewiesen werden kann,
 25 daß der Miether, da er seinen Miethscontract machte, wußte oder wissen mußte, daß das ihm gethane Versprechen des Vermiethers als Eigenthümers natürlicherweise (ohne daß es im Contract ausdrücklich gesagt werden durfte), also stillschweigend, an die Bedingung geknüpft war: wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte
 30 (oder es bei einem etwa über ihn eintretenden Concurſ seinen Gläubigern überlassen müßte): so hat dieser sein schon an sich der Vernunft nach bedingtes Versprechen nicht gebrochen, und der Miether ist durch die ihm vor der Miethszeit geschehene Aufkündigung an seinem Rechte nicht ver-
 fürzt worden.

¹⁾ Oben S. 290f.

Denn das Recht des letzteren aus dem Miethscontracte ist ein persönliches Recht auf das, was eine gewisse Person der anderen zu leisten hat (*ius ad rem*); nicht gegen jeden Besizer der Sache (*ius in re*), ein dingliches.

Nun konnte der Miether sich wohl in seinem Miethscontracte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen: er durfte nämlich diesen nur auf das Haus des Vermiethers, als am Grunde haftend, einschreiben (*ingrossiren*) lassen: alsdann konnte er durch keine Aufkündigung des Eigenthümers, selbst nicht durch dessen Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott) vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miethe gesetzt werden. Wenn er es nicht that, weil er etwa frei sein wollte, anderweitig eine Miethe auf bessere Bedingungen zu schließen, oder der Eigenthümer sein Haus nicht mit einem solchen onus belegt wissen wollte, so ist daraus zu schließen: daß ein jeder von beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Contract gemacht zu haben sich bewußt war, ihn ihrer Convenienz nach wieder aufzulösen. Die Beistätigung der Befugniß, durch den Kauf Miethe zu brechen, zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Miethscontracte; denn den Erben des Miethers, wenn dieser verstorben ist, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemuthet, die Miethe fortzusetzen: weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person ist, die mit dieser ihrem Tode aufhört (wobei doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden muß). Eben so wenig kann auch das Recht des Miethers, als eines solchen, auch auf seine Erben ohne einen besonderen Vertrag übergehen; so wie er auch beim Leben beider Theile ohne ausdrückliche Übereinkunft keinen Aftermiether zu setzen befugt ist.

5.

Zusatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die bloße Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff einer Strafgerichtigkeit bei sich, welche der obersten Gewalt zusteht. Es fragt sich nur, ob die Strafarten dem Gesetzgeber gleichgültig sind, wenn sie nur als Mittel dazu tugen, das Verbrechen (als Verletzung der Staatsicherheit im Besiz des Seinen eines jeden) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menschheit in der Person des Misseth

thäters (d. i. für die Gattung) Rücksicht genommen werden müsse, und zwar aus bloßen Rechtsgründen, indem ich das *ius talionis* der Form nach noch immer für die einzige *a priori* bestimmende (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieser Absicht die kräftigsten wären, hergenommene) Idee als Princip des Strafrechts halte.*) — Wie wird es aber mit den Strafen gehalten werden, die keine Erwiederung zulassen, weil diese entweder an sich unmöglich, oder selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt sein würden, wie z. B. das der Nothzüchtigung, imgleichen das der Päderastie, oder Bestialität? Die beiden ersteren durch Castration (entweder wie eines weißen oder schwarzen Verschnittenen im Serail), das letztere durch Ausstoßung aus der bürgerlichen Gesellschaft auf immer, weil er sich selbst der menschlichen unwürdig gemacht hat. — Per quod quis peccat, per idem punitur et idem. — Die gedachten Verbrechen heißen darum unnatürlich, weil sie an der Menschheit selbst ausgeübt werden. — Willkürlich Strafen für sie zu verhängen ist dem Begriff einer Straf-Gerechtigkeit buchstäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, daß ihm unrecht geschehe, wenn er seine Übelthat sich selbst über den Hals zieht, und ihm, wenn gleich nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Strafgesetzes gemäß das widerfährt, was er an anderen verbrochen hat.

6.

Vom Recht der Ersizung.

„Das Recht der Ersizung (*Usucapio*) soll nach §. 131 ff.¹⁾ durchs Naturrecht begründet werden. Denn nähme man nicht an, daß durch den

*) In jeder Bestrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes, weil sie einen bloßen einseitigen Zwang enthält und so an ihm die Würde eines Staatsbürgers, als eines solchen, in einem besonderen Fall wenigstens suspendirt ist: da er einer äußeren Pflicht unterworfen wird, der er seinerseits keinen Widerstand entgegen setzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird, fühlt mehr seine Erniedrigung sich unter den Willen des geringeren Mannes beugen zu müssen, als den Geldverlust. Die Strafgerechtigkeit (*iustitia punitiva*), da nämlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist (*quia peccatum est*), muß hier von der Strafflugheit, da es bloß pragmatisch ist (*ne peccetur*) und sich auf Erfahrung von dem gründet, was am stärksten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterschieden werden und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen Ort,

¹⁾ Oben S. 291 ff.

ehrliehen Besitz eine ideale Erwerbung, wie sie hier genannt wird, begründet werde, so wäre gar keine Erwerbung peremptorisch gesichert. (Aber Hr. K. nimmt ja selbst im Naturstande eine nur provisorische Erwerbung an und dringt deswegen auf die juristische Nothwendigkeit der bürgerlichen Verfassung. — — Ich behaupte mich als ehrlicher Besitzer aber nur gegen den, der nicht beweisen kann, daß er eher als ich ehrlicher Besitzer derselben Sache war und mit seinem Willen zu sein nicht aufgehört hat.)“ — — Davon ist nun hier nicht die Rede, sondern ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn sich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden sollte, die Erkundung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitzstandes als Eigenthümers schlechterdings unmöglich war; welches letztere alsdann zutrifft, wenn dieser gar kein öffentlich gültiges Zeichen seines ununterbrochenen Besitzes (es sei aus eigener Schuld oder auch ohne sie), z. B. durch Einschreibung in Matrikeln, oder unwidersprochene Stimmgebung als Eigenthümer in bürgerlichen Versammlungen, von sich gegeben hat.

Denn die Frage ist hier: wer soll seine rechtmäßige Erwerbung beweisen? Dem Besitzer kann diese Verbindlichkeit (onus probandi) nicht aufgebürdet werden; denn er ist, so weit wie seine constatirte Geschichte reicht, im Besitz derselben. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache ist durch eine Zwischenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen seines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Besitzer nach Rechtsprincipien ganz abgeschnitten. Diese Unterlassung irgend eines öffentlichen Besitzacts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heißt es hier wie bei der Theologie: *conservatio est continua creatio.*) Wenn sich auch ein bisher nicht manifestirter, obzwar hinten nach mit aufgefundenen Documenten versehenen Prätendent vorfände, so würde doch wiederum auch bei diesem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinst auftreten und seine Ansprüche auf den früheren Besitz gründen könnte. — Auf die Länge der Zeit des Besitzes kommt es hiebei gar nicht an, um die Sache endlich zu erlösen (*acquirere per usucapionem*). Denn es ist ungereimt, anzunehmen, daß ein Unrecht dadurch, daß es lange gewährt hat, nachgerade ein Recht werde. Der (noch so lange) Gebr auch setzt das Recht in der Sache vor-

locus iusti, nicht des *conducibilis* oder des Zuträglichen in gewisser Absicht, noch auch den des bloßen *honesti*, dessen Ort in Ethik der aufgesucht werden muß.

aus: weit gefehlt, daß dieses sich auf jenen gründen sollte. Also ist die Erſißung (usucapio) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein sich selbst widersprechender Begriff. Die Verjährung der Ansprüche als Erhaltungsart (conservatio possessionis meae per praescriptionem) ist es nicht weniger: indessen doch ein von dem vorigen unterschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es ist nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche Nichtgebrauch seines Rechts, selbst nicht einmal der, welcher nöthig ist, um sich als Besitzer zu manifestiren, für eine Verzichtthung auf dieselbe (derelictio), welche ein rechtlicher Act, d. i. Gebrauch seines Rechts gegen einen anderen, ist, um durch Ausschließung desselben vom Ansprüche (per praescriptionem) das Object desselben zu erwerben, welches einen Widerspruch enthält.

Ich erwerbe also ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Act: ich brauche nicht zu beweisen, sondern durchs Gesetz (lege); und was dann? Die öffentliche Befreiung von Ansprüchen, d. i. die gesetzliche Sicherheit meines Besitzes, dadurch daß ich nicht den Beweis führen darf und mich auf einen ununterbrochenen Besitz gründe. Daß aber alle Erwerbung im Naturstande bloß provisorisch ist, das hat keinen Einfluß auf die Frage von der Sicherheit des Besitzes des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muß.

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, so hat den Herrn Recensenten diesmal sein Scharfblick, den Nerven des Beweises meiner Behauptung zu treffen, verlassen. — Ich sage ja nicht (S. 135¹⁾): daß ein jeder Mensch nothwendigerweise jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme (denn solche Sachen giebt es gar nicht), sondern daß ein jeder das Recht des Angebots in demselben Augenblick unvermeidlich und stillschweigend, dabei aber doch gültig immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache so mit sich bringt, daß der Widerruf schlechterdings unmöglich ist, nämlich im Augenblicke seines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promissar ist, ohne irgend einen rechtlichen Act begehen zu dürfen, in demselben Augenblick Acceptant, nicht der versprochenen Erbschaft, sondern des

¹⁾ Oben S. 294.

Rechts, sie anzunehmen oder auszuschlagen. In diesem Augenblicke sieht er sich bei Eröffnung des Testaments, daß er schon vor der Acceptation der Erbschaft vermögender geworden ist, als er war; denn er hat ausschließlich die Befugniß zu acceptiren erworben, welche schon ein Vermögensumstand ist. — Daß hiebei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Anderen zu machen, wenn man nicht mehr da ist, dieser Übergang des Besizthums aus der Todtenhand ändert in Ansehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts, wenn gleich der Anwendung derselben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfassung zum Grunde gelegt werden muß. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen in meiner freien Wahl gestellt wird, heißt *res iacens*. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauses, aus dem ich ausziehen eben im Begriff bin, umsonst anbietet (verspricht, es soll mein sein), so habe ich, so lange er nicht widerruft (welches, wenn er darüber stirbt, unmöglich ist), ausschließlich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (*ius in re iacente*), d. i. ich allein kann es annehmen oder ausschlagen, wie es mir beliebt: und dieses Recht ausschließlich zu wählen erlange ich nicht vermittelt eines besonderen rechtlichen Actes meiner Declaration, ich wolle, dieses Recht solle mir zustehen, sondern ohne denselben (*lege*). — Ich kann also zwar mich dahin erklären, ich wolle, die Sache solle mir nicht angehören (weil diese Annahme mir Verdrießlichkeiten mit Anderen zuziehen dürfte), aber ich kann nicht wollen, ausschließlich die Wahl zu haben, ob sie mir angehören solle oder nicht; denn dieses Recht (des Annehmens oder Ausschlagens) habe ich ohne alle Declaration meiner Annahme unmittelbar durchs Angebot: denn wenn ich sogar die Wahl zu haben ausschlagen könnte, so würde ich wählen nicht zu wählen; welches ein Widerspruch ist. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erblassers auf mich über, durch dessen Vermächtniß (*institutio haeredis*) ich zwar noch nichts von der Habe und Gut des Erblassers, aber doch den bloß-rechtlichen (intelligibelen) Besiz dieser Habe oder eines Theils derselben erwerbe: deren Annahme ich mich nun zum Vortheil Anderer begeben kann, mithin dieser Besiz keinen Augenblick unterbrochen ist, sondern die Succession als eine stetige Reihenfolge vom Sterbenden zum eingesezten Erben durch seine Acceptation übergeht und so der Satz: *testamenta sunt iuris naturae* wider alle Zweifel befestigt wird.

8.

Von den Rechten des Staats in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Unterthanen.

Stiftung (*sanctio testamentaria beneficii perpetui*) ist die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse auf einander folgende Glieder desselben bis zu ihrem gänzlichen Aussterben errichtete wohlthätige Anstalt. — Sie heißt ewig, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Constitution des Staats selbst vereinigt ist (denn der Staat muß für ewig angesehen werden); ihre Wohlthätigkeit aber ist entweder für das Volk überhaupt, oder für einen nach gewissen besonderen Grundsätzen vereinigten Theil desselben, einen Stand, oder für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Descendenten abgezwect. Ein Beispiel vom ersteren sind die Hospitäler, vom zweiten die Kirchen, vom dritten die Orden (geistliche und weltliche), vom vierten die Majorate.

Von diesen Corporationen und ihrem Rechte zu succediren sagt man nun, sie können nicht aufgehoben werden: weil es durch Vermächtniß zum Eigenthum des eingesetzten Erben geworden sei, und eine solche Verfassung (*corpus mysticum*) aufzuheben so viel heiße, als jemanden das Seine nehmen.

A.

Die wohlthätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundirt worden, (in Stiften und Hospitälern) ist allerdings unablässlich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anrätzig machen. — So hat man gefunden: daß der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihülfe in einer gewissen (dem Bedürfnisse der Zeit proportionirten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten, einmietthen kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hospital von Greenwich — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbaren Personale versehene Anstalten dazu getroffen werden. — Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuß dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt.

B.

Die Geistlichkeit, welche sich fleischlich nicht fortpflanzt, (die katholische) besitzt mit Begünstigung des Staats Ländereien und daran haftende Unterthanen, die einem geistlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltliche durch Vermächtniß zum Heil ihrer Seelen sich als ihr Eigenthum hingegeben haben, und so hat der Klerus als ein besonderer Stand einen Besizthum, der sich von einem Zeitalter zum anderen gesetzmäßig vererben läßt und durch päpstliche Bullen hinreichend documentirt ist. — Kann man nun wohl annehmen, daß dieses Verhältniß derselben zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den ersteren könne genommen werden, und würde das nicht so viel sein, als jemanden mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der französischen Republik versucht wird?

Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet sein. — Daß nur die erstere Verfassung (politico-hierarchica) Bestand an sich haben könne, ist an sich klar: denn alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich sammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren läßt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, in so fern man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung (hierarchico-politica) zugestehet, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen. — Also findet nur die erstere Verfassung statt.

Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Sazungen der Kirche und die Macht der Priester als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch (wie es wohl in Großbritannien mit der irländischen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.

Wenn nun gewisse andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade theilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieser ihrem Tode zu erzeigen verspricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien derselben nach ihrem Tode ein Eigen-

thum der Kirche werden sollen, und der Staat an diesem oder jenem Theil, oder gar ganz sich der Kirche lehnspflichtig macht, um durch Gebete, Ablässe und Büßungen, durch welche die dazu bestellten Diener derselben (die Geistlichen) das Loos in der anderen Welt ihnen vortheilhaft zu machen verheißten: so ist eine solche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keineswegs auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche selbst ist als ein bloß auf Glauben errichtetes Institut, und wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemessenen Eigenthums der Kirche: nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens; wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadensfrei gehalten zu werden aus ihrem Rechte fordern können.

Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme, oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muß die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Daß es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperbursche die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen zu müssen), darf niemanden wundern; denn der, welcher gutmüthiger, aber doch zugleich etwas ehrbegierigerweise eine Stiftung macht, will, daß sie nicht ein anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sei. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist, kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das selbst nicht unter einer aristokratischen, sondern monarchischen Verfassung steht, mag immer ein für ein gewisses Zeitalter erlaubtes und den Umständen nach nothwendiges Institut sein; aber daß dieser Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht solle die Befugniß haben, diesen Standesvorzug gänzlich

aufzuheben, oder, wenn er es thut, man sagen könne, er nehme seinem (adlichen) Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt, kann keinesweges behauptet werden. Er ist eine temporäre, vom Staat autorisirte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muß und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendirt war, nicht Abbruch thun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate ist von der Constitution selber nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Accidens derselben, was nur durch Inhärenz in demselben existiren kann (ein Edelmann kann ja als ein solcher nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden). Wenn also der Staat seine Constitution abändert, so kann der, welcher hie mit jenen Titel und Vorrang einbüßt, nicht sagen, es sei ihm das Seine genommen: weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieser Staatsform das Seine nennen konnte, der Staat aber diese abzuändern (z. B. in den Republikanism umzuformen) das Recht hat. — Die Orden und der Vorzug, gewisse Zeichen desselben zu tragen, geben also kein ewiges Recht dieses Besitzes.

D.

Was endlich die Majoratsstiftung betrifft, da ein Gutsbesitzer durch Erbeseinsetzung verordnet: daß in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der nächste von der Familie der Guts herr sein solle (nach der Analogie mit einer monarchisch-erblichen Verfassung eines Staats, wo der Landes herr es ist), so kann eine solche Stiftung nicht allein mit Zustimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden und darf nicht auf ewige Zeiten — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete — immerwährend fortbauern, noch gesagt werden, es sei eine Verlegung der Stiftung und des Willens des Urahn herrn derselben, des Stifters, sie eingehen zu lassen: sondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmählig eintretenden Ursachen seiner eigenen Reform ein solches föderatives System seiner Unterthanen gleich als Unterkönige (nach der Analogie von Dynasten und Satrapen), wenn es erloschen ist, nicht weiter aufkommen zu lassen.

Beschluß.

Zuletzt hat der Herr Recensent von den unter der Rubrik öffentliches Recht aufgeführten Ideen, von denen, wie er sagt, der Raum nicht erlaube, sich darüber zu äußern, noch folgendes angemerkt: „Unseres

Wissens hat noch kein Philosoph den paradoxesten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: daß die bloße Idee der Oberherrschaft mich nöthigen soll, jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen.

- 5 Daß man Oberherrschaft und Oberhaupt anerkennen und man Diesen oder Jenen, dessen Dasein nicht einmal a priori gegeben ist, a priori für seinen Herrn halten soll, das soll einerlei sein? — Nun, hiebei die Paradoxie eingeräumt, hoffe ich, es solle, näher betrachtet, doch wenigstens der Heterodoxie nicht überwiesen werden können; vielmehr solle es dem ein-
- 10 sichtsvollen und mit Bescheidenheit tadelnden, gründlichen Recensenten (der jenes genommenen Anstoßes ungeachtet „diese metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre im Ganzen als Gewinn für die Wissenschaft ansieht“) nicht gereuen, sie wenigstens als einen der zweiten Prüfung nicht unwürdigen Versuch gegen Anderer trotzige und leichte Abiprechungen in
- 15 Schuß genommen zu haben.

Daß dem, welcher sich im Besitz der zu oberst gebietenden und gesetzgebenden Gewalt über ein Volk befindet, müsse gehorcht werden und zwar so juridisch-unbedingt, daß auch nur nach dem Titel dieser seiner Erwerbung öffentlich zu forschen, also ihn zu bezweifeln, um sich bei etwaniger

20 Ermangelung desselben ihm zu widersetzen, schon strafbar, daß es ein kategorischer Imperativ sei: Gehorchet der Obrigkeit (in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet), die Gewalt über euch hat, ist der anstößige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber dieses Princip, welches ein Factum (die Bemächtigung) als Bedingung dem

25 Rechte zum Grunde legt, sondern daß selbst die bloße Idee der Oberherrschaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nöthige, ohne vorhergehende Forschung dem angemakten Rechte zu gehorchen (Rechtslehre § 49), das scheint die Vernunft des Rec. zu empören.

Ein jedes Factum (Thatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.

- 35 Wenn dann nun ein Volk, durch Gesetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist der Idee der Einheit desselben überhaupt unter einem mächtig habenden obersten Willen gemäß als Gegenstand der Erjah-

rung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung; d. i. eine rechtliche
 Verfassung im allgemeinen Sinne des Wortes ist da; und obgleich sie mit
 großen Mängeln und groben Fehlern behaftet sein und nach und nach
 wichtiger Verbesserungen bedürfen mag, so ist es doch schlechterdings un-
 erlaubt und sträflich, ihr zu widerstehen: weil, wenn das Volk dieser, ob- 5
 gleich noch fehlerhaften Verfassung und der obersten Autorität Gewalt
 entgegen setzen zu dürfen sich berechtigt hielte, es sich dünken würde, ein
 Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberst vorschrei-
 benden Gesetzgebung zu setzen; welches einen sich selbst zerstörenden obersten
 Willen abgeben würde. 10

Die Idee einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich abso-
 lutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden praktischen Vernunft
 für ein jedes Volk ist, ist heilig und unwiderstehlich; und wenn gleich
 die Organisation des Staats durch sich selbst fehlerhaft wäre, so kann doch
 keine subalterne Gewalt in demselben dem gesetzgebenden Oberhaupte des- 15
 selben thätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm anhängenden
 Gebrechen müssen durch Reformen, die er an sich selbst verrichtet, all-
 mählig gehoben werden: weil sonst bei einer entgegengesetzten Maxime
 des Unterthans (nach eigenmächtiger Willkür zu verfahren) eine gute Ver-
 fassung selbst nur durch blinden Zufall zu Stande kommen kann. — Das 20
 Gebot: „Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat,“ grübelt nicht
 nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sei (um sie allenfalls zu unter-
 graben); denn die, welche schon da ist, unter welcher ihr lebt, ist schon im
 Besiz der Gesetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber
 selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt. 25

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt,
 mithin gesetzlos ist) unter einem souveränen (alle durch Ein Gesetz ver-
 einigenden) Willen ist That, die nur durch Bemächtigung der obersten
 Gewalt anheben kann und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. —
 Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der 30
 jene oberste Gewalt einschränkte), heißt sich selbst widersprechen; denn als-
 dann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche
 oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht sein soll oder nicht
 — und dieses Princip liegt schon a priori in der Idee einer Staatsver-
 fassung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft, dem
 zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann,
 dem aber auch als Norm keine widersprechen muß. 35

Die
Metaphysik der Sitten.

Abgefaßt

von

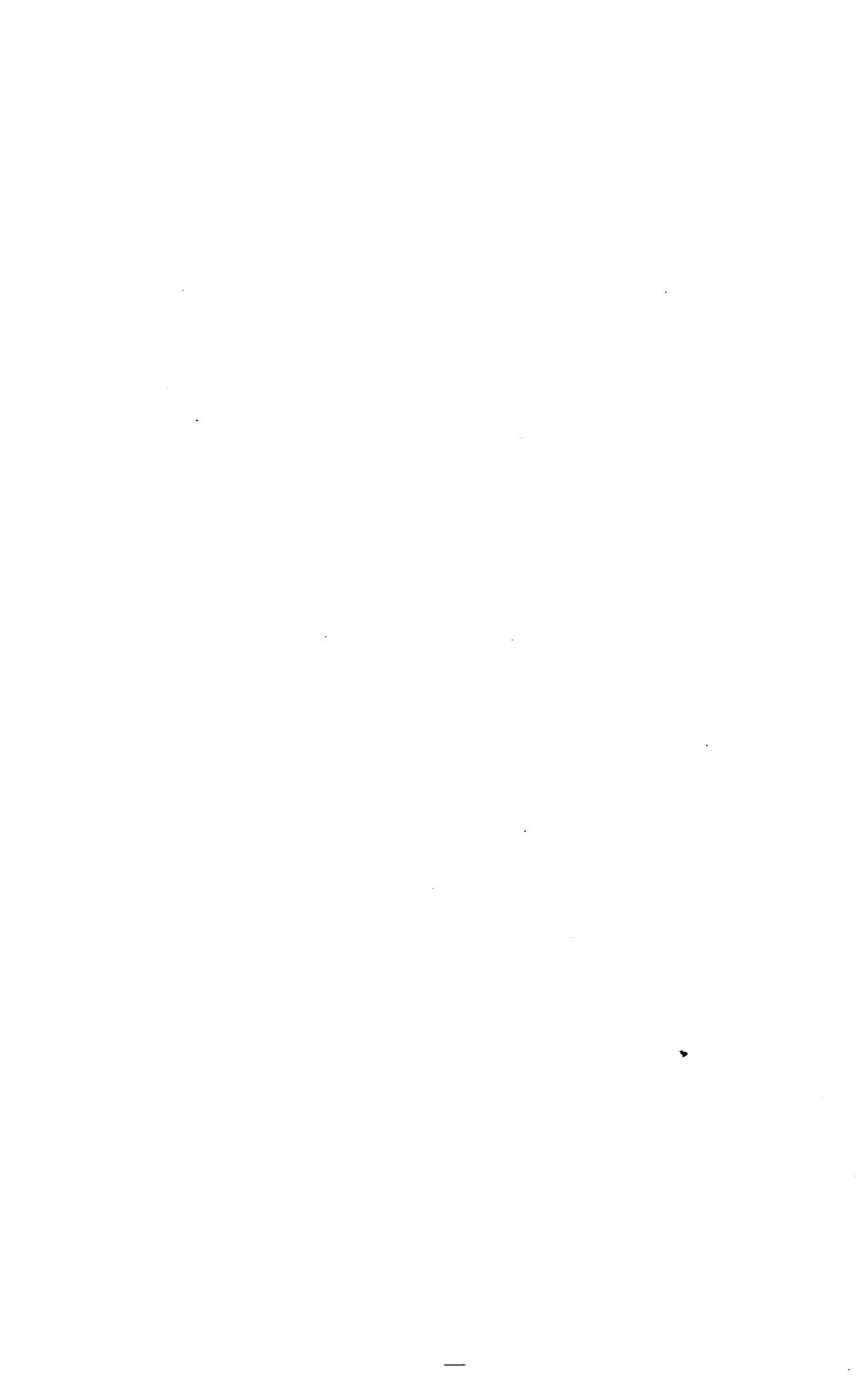
Immanuel Kant.

Zweiter Theil.

Metaphysische Anfangsgründe

der

Tugendlehre.



Vorrede.

Wenn es über irgend einen Gegenstand eine Philosophie (System der Vernunftkenntniß aus Begriffen) giebt, so muß es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphysik, geben. — Es fragt sich nur: ob es für jede praktische Philosophie als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik) auch metaphysischer Anfangsgründe bedürfe, um sie als wahre Wissenschaft (systematisch), nicht bloß als Aggregat einzeln aufgesuchter Lehren (fragmentarisch) aufstellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird niemand dies Bedürfnis bezweifeln; denn sie betrifft nur das Förmliche der nach Freiheitsgesetzen im äußeren Verhältniß einzuschränkenden Willkür; abgesehen von allem Zweck (als der Materie derselben). Die Pflichtenlehre ist also hier eine bloße Wissenslehre (*doctrina scientiae*)*).

In dieser Philosophie (der Tugendlehre) scheint es nun der Idee derselben gerade zuwider zu sein, bis zu metaphysischen Anfangsgrün-

*) Ein der praktischen Philosophie Kundiger ist darum eben nicht ein praktischer Philosoph. Der letztere ist derjenige, welcher sich den Vernunftendzweck zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wissen verbindet: welches, da es auf's Thun abgezweckt ist, nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden darf, wenn es nicht etwa eine Rechtspflicht betrifft — als bei welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung genau bestimmt werden und darum der mathematischen Abgemessenheit analog sein muß; — sondern eine bloße Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht bloß darauf an, zu wissen, was zu thun Pflicht ist (welches wegen der Zwecke, die natürlicherweise alle Menschen haben, leicht angegeben werden kann): sondern vornehmlich auf dem inneren Princip des Willens, nämlich daß das Bewußtsein dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sei, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprincip verknüpft, zu sagen: daß er ein praktischer Philosoph sei.

den zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man sich für einen Begriff von einer Kraft und herculischer Stärke machen, um die lastergebärende Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Kistkammer der Metaphysik entlehnen soll? welche eine Sache der Speculation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen. 5
 Daher fallen auch alle Tugendlehren in Hörsälen, von Kanzeln und in Volksbüchern, wenn sie mit metaphysischen Brocken ausgeschmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum ist es doch nicht unnütz, viel weniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nach- 10
 zuspüren; denn irgend einer muß doch als Philosoph auf die ersten Gründe dieses Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewisses Gefühl, welches man seiner davon erwarteten Wirkung halber moralisch nennt, zu verlassen, kann auch wohl dem Volkslehrer 15
 gnügen: indem dieser zum Probirstein einer Tugendpflicht, ob sie es sei oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können?“ Aber wenn es bloß Gefühl wäre, was auch diesen Satz zum Probirstein zu nehmen uns zur 20
 Pflicht machte, so wäre diese doch alsdann nicht durch die Vernunft dictirt, sondern nur instinctmäßig, mithin blindlings dafür angenommen.

Alein kein moralisches Princip gründet sich in der That, wie man wohl wähnt, auf irgend einem Gefühl, sondern ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunft- 25
 anlage beimohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ und dessen Anwendung auf moralische Beurtheilung seiner Handlungen sokratisch zu catechisiren versucht. — Der Vortrag desselben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphysisch und die Sprache scholastisch sein, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Phi- 30
 losophen bilden will. Aber der Gedanke muß bis auf die Elemente der Metaphysik zurück gehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist.

Geht man von diesem Grundsatz ab und fängt vom pathologischen, oder dem rein-ästhetischen, oder auch dem moralischen Gefühl (dem sub- 35
 jectiv-praktischen statt des objectiven), d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form desselben, d. i. dem Gesetz, an, um von

da aus die Pflichten zu bestimmen: so finden freilich keine metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre statt — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch. — Aber die Tugendlehre wird alsdann auch in ihrer Quelle, einerlei ob in Schulen, oder Hörsälen u. s. w., verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Absicht (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag also den orakel- oder auch geniemäßig über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphysik noch so sehr anekeln: so ist es doch für die, welche sich dazu aufwerfen, unerlässliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu jener ihren Grundsätzen zurückzugehen und auf ihren Bänken vorerst selbst die Schule zu machen.

* * *

Man muß sich hiebei billig wundern: wie es nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprinzips, so fern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückseligkeitslehre zurück zu führen: doch so, daß eine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhete, zu dem Ende angedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Unding ist. — Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft saure Pflicht gethan zu haben sich bewußt ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann, in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist. — Nun sagt der Eudämonist: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelt der im Prospect gesehenen Glückseligkeit werde er bewogen seine Pflicht zu thun. — Nun ist aber klar, daß, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewußtsein seine Pflicht gethan zu haben versprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müsse; d. i. er muß sich verbunden finden seine Pflicht zu thun, ehe er noch und ohne daß er daran denkt, daß Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung sein werde. Er dreht sich mit seiner Ätiologie im Circle herum. Er kann nämlich nur hoffen glücklich (oder innerlich selig) zu sein, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewußt ist: er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussetzt, daß er sich dadurch glücklich machen werde. — Aber

es ist in dieser Vernünftelei auch ein Widerspruch. Denn einerseits soll er seine Pflicht beobachten, ohne erst zu fragen, welche Wirkung dieses auf seine Glückseligkeit haben werde, mithin aus einem moralischen Grunde: andererseits aber kann er doch nur etwas für seine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückseligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachsen wird, mithin nach pathologischem Princip, welches gerade das Gegentheil des vorigen ist. 5

Ich habe an einem anderen Orte (der Berlinischen Monatschrift) den Unterschied der Lust, welche pathologisch ist, von der moralischen, wie ich glaube, auf die einfachste Ausdrücke zurück geführt. Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muß, damit diesem gemäß gehandelt werde, ist pathologisch, und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muß, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. — Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird: wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral. 10 15

Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere als folgende. Der kategorische Imperativ, aus dem diese Gesetze dictatorisch hervorgehen, will denen, die bloß an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; unerachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Sich aber das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt (die Freiheit der Willkür), so seelenerhebend auch eben dieser Vorzug des Menschen ist, einer solchen Idee fähig zu sein, wird durch die stolzen Ansprüche der speculativen Vernunft, die sonst ihr Vermögen in andern Feldern so stark fühlt, gleichsam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gereizt, sich jener Idee zu widersetzen und so den moralischen Freiheitsbegriff jezt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzusechten und wo möglich verdächtig zu machen. 20 25 30

Einleitung zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre (philosophia moralis) überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen, allein zu übertragen (dem man im Deutschen den Namen Tugendlehre angemessen gefunden hat): so daß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre (ius), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre (Ethica) eingetheilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbstzwang sein. Der moralische Imperativ verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, daß sie die Lust wohl anwandeln kann das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu thun, als worin der Zwang eigentlich besteht*). — Da aber der Mensch doch ein freies (moralisches)

*) Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich (wenn er sich objectiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist, nach der Mensch-

Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich jene Nöthigung (selbst wenn sie eine äußere wäre) mit der Freiheit der Willkür zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird. 5

Die Antriebe der Natur enthalten also Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen und (zum Theil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er thun soll. 10

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun die Tapferkeit (fortitudo) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns Tugend (virtus, fortitudo moralis). Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre. 15

Die Rechtslehre hatte es bloß mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem Recht, zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkür), einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht, vorgestellt wird, an die Hand. — Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so 20

heit in seiner eigenen Person betrachtet) heilig genug, um das innere Gesetz ungerne zu übertreten; denn es giebt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang anthun muß. — Das Phänomen nun: daß der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Hercules zwischen Tugend und Wohl lust hin stellt) mehr Hang zeigt der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich: weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkür nicht als frei denken würden. — Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber und die Unvermeidlichkeit desselben giebt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit selbst zu erkennen. 25 33

kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig a priori gegeben sein muß.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens),
 5 durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand her-
 vorzubringen bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die
 als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu
 haben von anderen gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir
 etwas zum Zweck machen. — Daß ich aber auch verbunden bin mir
 10 irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum
 Zwecke zu machen, mithin außer dem formalen Bestimmungsgrunde der
 Willkür (wie das Recht dergleichen enthält) noch einen materialen, einen
 Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt
 werden könne: dieses würde der Begriff von einem Zweck sein, der an
 15 sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber würde nicht zu der des
 Rechts, sondern zur Ethik gehören, als welche allein den Selbstzwang
 nach (moralischen) Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke
 der reinen praktischen Vernunft definiert werden. — Zweck und Pflicht
 20 unterscheiden die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Daß
 die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von andern nicht
 (physisch) gezwungen werden kann, ist blos die Folge daraus, daß sie eine
 Lehre der Zwecke ist, weil dazu (sie zu haben) ein Zwang sich selbst
 widerspricht.

25 Daß aber die Ethik eine Tugendlehre (*doctrina officiorum virtu-*
tis) sei, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der
 Verpflichtung, deren Eigenthümlichkeit so eben gezeigt worden. — Es
 giebt nämlich keine andere Bestimmung der Willkür, die durch ihren Be-
 griff schon dazu geeignet wäre, von der Willkür Anderer selbst physisch
 30 nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein
 Anderer kann mich zwar zwingen etwas zu thun, was nicht mein Zweck
 (sondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) ist, aber nicht dazu, daß
 ich es mir zum Zweck mache, und doch kann ich keinen Zweck haben,
 ohne ihn mir zu machen. Das letztere ist ein Widerspruch mit sich selbst:
 35 ein Act der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist. — Aber sich selbst
 einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch: weil
 ich da mich selbst zwingen, welches mit der Freiheit gar wohl zusammen

besteht.*) — Wie ist aber ein solcher Zweck möglich? das ist jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (daß er sich nicht widerspricht) ist noch nicht hinreichend dazu, um die Möglichkeit der Sache selbst (die objective Realität des Begriffs) anzunehmen.

II.

5

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist.

Man kann sich das Verhältniß des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die *Maxime* der pflichtmäßigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieser anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die Rechtslehre geht auf dem ersten Wege. Es wird jedermanns freier Willkür überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die *Maxime* derselben aber ist *a priori* bestimmt: daß nämlich die Freiheit des Handelnden mit Jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne. 15

Die *Ethik* aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und darnach über seine zu nehmende *Maximen*, d. i. über seine Pflicht, verfügen; denn das wären empirische Gründe der *Maximen*, die keinen Pflichtbegriff abgeben, als welcher (das kategorische Sollen) in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die *Maximen* nach jenen Zwecken (welche alle selbstüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede sein könnte. — Also wird in der *Ethik* der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die *Maximen* in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen. 20 25

*) Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die bloße Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er. — Wer so z. B. von genugsam fester Entschliehung und starker Seele ist eine Lustbarkeit, die er sich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch so viel Schaden vorstellen, den er sich dadurch zuzieht, aber auf die Vorstellung, daß er hiebei eine Amtspflicht verabsäume, oder einen kranken Vater vernachlässige, von seinem Vorsatz unbedenklich, obzwar sehr ungern, absteht, beweist eben damit seine Freiheit im höchsten Grade, daß er der Stimme der Pflicht nicht widerstehen kann. 30 35

Dahin gestellt: was denn das für ein Zweck sei, der an sich selbst Pflicht ist, und wie ein solcher möglich sei, ist hier nur noch zu zeigen nöthig, daß und warum eine Pflicht dieser Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

5 Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als Befugniß (*facultas moralis generatim*) betrachtet, aber nicht aller Pflicht correspondiren Rechte eines Anderen (*facultas iuridica*) jemand zu zwingen; sondern diese heißen besonders Rechtspflichten. — Eben so correspondirt aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethische Pflichten sind
10 darum Tugendpflichten. Diejenige nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (*Materie, Object der Willkür*), als bloß das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann Tugendpflicht genannt werden. Daher
15 giebt es mehrere der letztern (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der ersteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige (tugendhafte Gesinnung) gedacht wird.

Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden: daß zu dieser ein äußerer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber
20 auf dem freien Selbstzwange allein beruht. — Für endliche heilige Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) giebt es keine Tugendlehre, sondern bloß Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen daß die erstere zugleich eine Autokratie derselben, d. i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar
25 wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewußtsein des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspenstige Neigungen Meister zu werden: so daß die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend sein kann; selbst wenn sie ganz rein (vom Einflusse aller fremdartigen Triebfeder als der der Pflicht völlig frei) wäre, da sie dann gemeinlich als ein
30 Ideal (dem man stets sich annähern müsse) unter dem Namen des Weisen dichterisch personificirt wird.

Tugend ist aber auch nicht bloß als Fertigkeit und (wie die Preisschrift des Hofpred. Cochius sich ausdrückt) für eine lange, durch Übung
35 erorbene Gewohnheit moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie wie ein jeder andere

Mechanismus aus technisch-praktischer Vernunft weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.

Anmerkung.

Der Tugend = + a ist die negative Untugend (moralische Schwäche) = 0 als logisches Gegentheil (contradictorie oppositum), das Laster aber = — a als Widerspiel (contrario s. realiter oppositum) entgegen gesetzt, und es ist eine nicht bloß unnötige, sondern auch anstößige Frage: ob zu großen Verbrechen nicht etwa mehr Stärke der Seele als selbst zu großen Tugenden gehöre. Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freiheit begabten Wesens, mithin so fern er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist, also im gesunden Zustande des Menschen. Große Verbrechen aber sind Paroxysmen, deren Anblick den an Seele gesunden Menschen schauern macht. Die Frage würde also etwa dahin auslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr physische Stärke haben könne, als wenn er bei Sinnen ist; welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenstärke beizulegen, wenn man unter Seele das Lebensprincip des Menschen im freien Gebrauch seiner Kräfte versteht. Denn weil jene bloß in der Macht der die Vernunft schwächenden Reigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenstärke beweiset, so würde diese Frage mit der ziemlich auf einerlei hinauslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke als im gesunden Zustande beweisen könne, welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist, nach welchem man allein die absolute Gesundheit beurtheilen kann.

III.

Von dem Grunde sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken.

Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt (wodurch jener hervorgebracht wird).

- Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da niemand einen Zweck haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkür selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur irgend einen Zweck der Handlungen zu haben.
- 5 Weil aber dieser Act, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Princip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet.
- 10 Es muß nun einen solchen Zweck und einen ihm correspondirenden kategorischen Imperativ geben. Denn da es freie Handlungen giebt, so muß es auch Zwecke geben, auf welche als Object jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken aber muß es auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. — Denn gäbe es keine dergleichen, so wür-
- 15 den, weil doch keine Handlung zwecklos sein kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

- Hier ist also nicht von Zwecken, die der Mensch sich nach sinnlichen
- 20 Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der freien Willkür unter ihren Gesetzen die Rede; welche er sich zum Zweck machen soll. Man kann jene die technische (subjective), eigentlich pragmatische, die Regel der Klugheit in der Wahl seiner Zwecke enthaltende: diese aber muß man die moralische (objective) Zwecklehre nennen; welche Unterscheidung
- 25 hier doch überflüssig ist, weil die Sittenlehre sich schon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich absondert, als welche letztere auf empirischen Principien beruht, dagegen die moralische Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf a priori in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Principien beruht.

30

IV.

Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?

Sie sind: Eigene Vollkommenheit — fremde Glückseligkeit.

- Man kann diese nicht gegen einander umtauschen und eigene Glückseligkeit einerseits mit fremder Vollkommenheit andererseits zu
- 35 Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären.

Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungerne genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen: man sei verpflichtet seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern. 5

Eben so ist es ein Widerspruch: eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, daß er selbst vermögend ist sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann. 10

V.

15

Erläuterung dieser zwei Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort Vollkommenheit ist mancher Mißdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transcendentalphilosophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, so verstanden, daß es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der ersteren Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweiten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine sein (denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins). Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt. 20 25

Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: daß, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sei, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner That sein kann, nicht was bloß Geschenk ist, das er der Natur verbanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann 30

also nichts anders sein als Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart) aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun. 1) Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit (quoad actum), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten: seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht bloß die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anrätbig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein. 2) Die Cultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgefinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommenheit ist, die, weil es ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt darnach zu handeln, das moralische Gefühl, gleichsam ein besonderer Sinn (sensus moralis), ist, der zwar freilich oft schwärmerisch, als ob er (gleich dem Genius des Sokrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, mißbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zum Gegenstande zu machen.

B.

25 Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiß ist, sich zu wünschen und zu suchen ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Da einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut, die andere mit dem, was die Natur beschert, mithin was man als fremde Gabe genießt, bestehe): so muß man bemerken, daß, ohne den Mißbrauch des Worts hier zu rügen (das schon einen Widerspruch in sich enthält), die erstere Art zu empfinden allein zum

vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit, gehöre. — Denn der, welcher sich im bloßen Bewußtsein seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht ist.

Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf als meinen Zweck 5
hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muß es die Glückseligkeit anderer Menschen sein, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurtheilen überlassen; nur daß mir auch zusteht manches zu weigern, was sie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein 10
Recht haben es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche Verbindlichkeit entgegen zu setzen, meine eigene (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen, und so diesen meinen natürlichen und bloß subjectiven Zweck zur Pflicht (objectiven Zweck) machen, ist ein scheinbarer, mehrmals gebrauchter Einwurf gegen die obige Eintheilung der Pflichten (No. IV) und bedarf einer Zurechtweisung. 15

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zu Übertretung seiner Pflicht. Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegen stehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht 20
sind; nämlich seine eigene Glückseligkeit zu befördern und sie nicht bloß auf fremde zu richten. — Aber alsdann ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjects ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es bloß das erlaubte Mittel ist; da niemand anders ein Recht hat von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern. 25
Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen ist direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine solche wohl sein: nämlich Armuth, als eine große Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist. 30

VI.

Die Ethik giebt nicht Gesetze für die Handlungen (denn das thut das Jus), sondern nur für die Maximen der Handlungen.

Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein Gesetz (wenn ich gleich noch von allem Zweck als der Materie desselben abstra- 35

hire); wie denn das formale Princip der Pflicht im kategorischen Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne“ es schon anzeigt; nur daß in der Ethik dieses als das Gesetz deines eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer sein könnte: wo es alsdann eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — Die Maximen werden hier als solche subjective Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung bloß qualificiren; welches nur ein negatives Princip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. —
 10 Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjective Zweck (den jedermann hat)
 15 dem objectiven (den sich jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. Der Imperativ: „Du sollst dir Dieses oder Jenes (z. B. die Glückseligkeit Anderer) zum Zweck machen“ geht auf die Materie der Willkür (ein Object). Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne daß der Handelnde hiebei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkür) beabsichtigte, so
 20 muß, wenn es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen als Mittel zu Zwecken nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann eine solche Maxime zu haben, indessen daß für die Maxime selbst die bloße Möglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammen zu stimmen schon genug ist.

Denn Maximen der Handlungen können willkürlich sein und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habitität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Princip der Handlungen. Ein Gesetz aber hebt das Willkürliche der Handlungen auf und ist darin von aller
 30 Anpreisung (da bloß die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden) unterschieden.

VII.

Die ethischen Pflichten sind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst gebieten kann, so ist's ein Zeichen, daß es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum (latitudo) für die freie Willkür überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist Verdienst (meritum) = + a: ihre Übertretung aber ist nicht sofort Verschuldung (demeritum) = - a, sondern bloß moralischer Unwerth = 0, außer wenn es dem Subject Grundfaß wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorfaßes im ersteren heißt eigentlich allein Tugend (virtus), die Schwäche in der zweiten nicht sowohl Laster (vitium) als vielmehr bloß Untugend, Mangel an moralischer Stärke (defectus moralis). (Wie das Wort Tugend von taugen, so stammt Untugend von zu nichts taugen.) Eine jede pflichtwidrige Handlung heißt Übertretung (peccatum). Die vorseßliche aber, die zum Grundfaß geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster (vitium) nennt.

Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu sein) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die Achtung fürs Recht, verdienstlich. Denn der Mensch macht sich dadurch das Recht der Menschheit, oder auch der Menschen zum Zweck und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit (officium debiti): weil ein

Anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesez, aber nicht daß dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann. Eben dieselbe Bewandtniß hat es auch mit dem allgemeinen ethischen Gebote: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht.“ Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben ist so wie die vorige verdienstlich: weil sie über das Pflichtgesez der Handlungen hinaus geht und das Gesez an sich zugleich zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjectives Princip ihrer ethischen Belohnung (und zwar um sie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit so nahe als möglich zu bringen), d. i. der Empfänglichkeit derselben nach dem Tugendgeseze, statt findet, nämlich einer moralischen Lust, die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst (die blos negativ sein kann) hinaus geht und von der man rühmt, daß die Tugend in diesem Bewußtsein ihr eigner Lohn sei.

Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen), so könnte man dies das süße Verdienst nennen, dessen Bewußtsein einen moralischen Genuß verschafft, in welchem Menschen durch Mitfreude zu schweben geneigt sind; indessen daß das saure Verdienst, anderer Menschen wahres Wohl, auch wenn sie es für ein solches nicht erkannten, (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine solche Rückwirkung gemeinlich nicht hat, sondern nur Zufriedenheit mit sich selbst bewirkt, obzwar es in letzterem Falle noch größer sein würde.

VIII.

Exposition der Tugendpflichten als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

30 a) Physische, d. i. Cultur aller Vermögen überhaupt zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Daß dieses Pflicht, mithin an sich selbst Zweck sei, und jener Bearbeitung auch ohne Rücksicht auf den Vortheil, den sie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatischer), sondern unbedingter (moralischer) Imperativ zum Grunde liege, ist hier-

aus zu ersehen. Das Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke, so fern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Thier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.

Allein diese Pflicht ist bloß ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines Verstandesvermögens, d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprincip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worin Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkürlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern bloß für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „Baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen können“, ungewiß welche davon einmal die deinigen werden könnten.

b) Cultur der Moralität in uns. Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht (daß das Gesetz nicht bloß die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sei). — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu sein und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht bloß die Legalität, sondern auch die Moralität, d. i. Gesinnung, mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Gesetz auch hier nur die Maxime der Handlung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen — mithin nicht die Handlung selbst. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche das Wagstück eines Verbrechens abräth, von demselben Menschen für Tugend (die den Begriff von Stärke giebt) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben,

die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu sein; wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Also ist auch diese Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht bloß nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern bloß die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sei.

2. Fremde Glückseligkeit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a) Physische Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegrenzt sein; denn es darf hiebei nichts gethan werden. Aber mit dem Wohlthun, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Anderen, sondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Concupiscenz geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Daß diese Wohlthätigkeit Pflicht sei, ergiebt sich daraus: daß, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniß von Anderen auch geliebt (in Nothfällen geholfen) zu werden nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für Andere machen und diese Maxime niemals anders als bloß durch ihre Qualifikation zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen Andere auch für uns zu Zwecken zu machen verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sei, der zugleich Pflicht ist.

Allein ich soll mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere ohne Hoffnung der Wiedervergeltung machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich bestimmte Grenzen anzugeben: wie weit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfniß sein werde, welches zu bestimmen jedem selbst überlassen bleiben muß. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) Anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne daß sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.

b) Moralisches Wohlfeyn Anderer (*salubritas moralis*) gehört auch zu der Glückseligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist. Der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen fühlt, obzwar sein Ursprung moralisch ist, ist doch der Wirkung nach physisch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zustand. 5
 Zu verhüten, daß jenen dieser innere Vorwurf nicht verdienter Weise treffe, ist nun zwar eben nicht meine Pflicht, sondern seine Sache; wohl aber nichts zu thun, was nach der Natur des Menschen Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, welches man Standal nennt. — Aber es sind keine bestimmte Gränzen, innerhalb wel- 10
 chen sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit Anderer halten ließe; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung 15
 seiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, und da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die Tugend nicht bloß ein Selbstzwang (denn da könnte eine 20
 Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), sondern auch ein Zwang nach einem Princip der innern Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht nach dem formalen Gesetz derselben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Gesetz; die ethische eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten 25
 dagegen eine solche Nöthigung, wozu auch eine äußere Gesetzgebung möglich ist; beide also eines Zwanges, er mag nun Selbstzwang oder Zwang durch einen Andern sein: da dann das moralische Vermögen des ersteren Tugend und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung Tugendhandlung (ethisch) genannt werden kann, 30
 obgleich das Gesetz eine Rechtspflicht aussagt. Denn es ist die Tugendlehre, welche gebietet das Recht der Menschen heilig zu halten.

Aber was zu thun Tugend ist, das ist darum noch nicht sofort eigentliche Tugendpflicht. Jenes kann bloß das Formale der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen 35

Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethische Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite ist, weil sie da blos ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält und der Zweck die Materie (Object) der Willkür ist, so giebt es viele nach
 5 Verschiedenheit des gesetzlichen Zwecks verschiedene Pflichten, welche Tugendpflichten (*officia honestatis*) genannt werden; eben darum weil sie blos dem freien Selbstzwange, nicht dem anderer Menschen unterworfen sind und die den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist.

Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Überein-
 10 stimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist wie alles Formale blos eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen (des Materiale), was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben heißt Tugendpflicht, deren es also viele giebt.

15 Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. — Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann),
 20 sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstatet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen praktischen Vernunft. — Was im Verhältniß der Menschen zu sich selbst
 25 und anderen Zweck sein kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft; denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung derselben indifferent sein, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch: weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine
 30 praktische Vernunft sein würde. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.

X.

Das oberste Princip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch.

Daß der äußere Zwang, so fern dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äußeren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hinderniß des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satz des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag sein, welcher er wolle. — Also ist das oberste Rechtsprincip ein analytischer Satz. 5
10

Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äußern Freiheit hinaus und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen Zweck, den es zur Pflicht macht. Dieses Princip ist also synthetisch. — Die Möglichkeit desselben ist in der Deduction (§ IX) enthalten. 15

Diese Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äußeren Freiheit und der Einschränkung derselben durch das bloße Förmliche ihrer durchgängigen Zusammenstimmung, wo die innere Freiheit statt des Zwanges von außen, das Vermögen des Selbstzwanges und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern durch reine praktische Vernunft (welche alle diese Vermittelung verschmäh't), aufgestellt wird, besteht darin und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht: daß durch sie Zwecke aufgestellt werden, von denen überhaupt das Recht abstrahirt. — Im moralischen Imperativ und der nothwendigen Voraussetzung der Freiheit zum Behuf desselben machen das Gesetz, das Vermögen (es zu erfüllen) und der die Maxime bestimmende Wille alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt noch über den Begriff eines Selbstzwanges der eines Zwecks dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine praktische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht ist) darin gesetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei [wobei sie als Ideal so glänzt, daß sie nach menschlichem Augenmaß die Heiligkeit selbst, die zur Übertretung nie 25
30
35

versucht wird, zu verdunkeln scheint*); welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maß für den Grad einer Stärke, als die Größe der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen sind), wir die subjective Bedingungen der Schätzung einer Größe für die objective der Größe an sich selbst zu halten verleitet werden]. Aber mit menschlichen Zwecken, die insgesammt ihre zu bekämpfende Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, daß der Werth der Tugend selbst, als ihres eigenen Zweckes, den Werth alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sei zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen (facultas) der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe seiner Freiheit halber schlechthin vorausgesetzt werden kann und muß: so ist doch dieses Vermögen als Stärke (robur) etwas, was erworben werden muß, dadurch daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung (exercitio) erhoben wird.

20 *) Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln.

XI.
 Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundrissen gemäß auf folgende Art vergleicht werden:

Das Material der Tugendpflicht

1.	Eigener Zweck, der mir zugleich Zweck Anderer, besser Beförderung mitr zugleich ist.	2.	(Meine eigene Blüthezeit = Blüthezeit Anderer.)
3.	Das Gesetz, welches Triebfeder ist. Worauf die Moralität aller freien Willensbestimmung beruht.	4.	Der Zweck, der Triebfeder ist. Worauf die Legalität beruht.

Innere
Tugendpflicht

Äußere
Tugendpflicht.

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.

Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht
 5 besitzt, es auch keine Pflicht geben kann sich in ihren Besitz zu setzen. —
 Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten
 und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben
 es keine Verbindlichkeit giebt: weil sie als subjective Bedingungen der
 10 Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen
 der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesammt ästhetisch und
 vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen (praedispositio) durch
 Pflichtbegriffe afficirt zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht
 angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat und kraft deren er
 verpflichtet werden kann. — Das Bewußtsein derselben ist nicht empiri-
 15 schen Ursprungs, sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes,
 als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen.

a.

Das moralische Gefühl.

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust blos aus dem
 20 Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Hand-
 lung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkür aber geht von
 der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder
 Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That;
 wo der ästhetische Zustand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun
 25 entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. — Das
 erstere ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vor-
 hergeht, das letztere das, was nur auf diese folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben ein moralisches Gefühl zu haben,
 oder sich ein solches zu erwerben; denn alles Bewußtsein der Verbindlich-
 30 keit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflicht-
 begriffe liegt, bewußt zu werden: sondern ein jeder Mensch (als ein mora-
 lisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann
 nur darauf gehen, es zu cultiviren und selbst durch die Bewunderung

seines unerforschlichen Ursprungs zu verstärken: welches dadurch geschieht, daß gezeigt wird, wie es abge sondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorstellung, eben am stärksten erregt wird.

Dieses Gefühl einen moralischen Sinn zu nennen ist nicht schädlich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeinlich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden: dahingegen das moralische Gefühl (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas bloß Subjectives ist, was kein Erkenntniß abgiebt. — Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfindlichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. — Wir haben aber für das (Sittlich-) Gute und Böse eben so wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz), und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.

b.

Vom Gewissen.

Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu sein, würde so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben Pflichten anzuerkennen. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Losprechen oder Beurtheilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Object, sondern bloß aufs Subject (das moralische Gefühl durch ihren Act zu afficiren); also eine unausbleibliche Thatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher sagt: dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit: er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflicht-

widrig vorwerfen, mithin auch selbst die Pflicht ein Gewissen zu haben sich gar nicht denken können.

Die mancherlei Eintheilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: daß nämlich
 5 ein irrendes Gewissen ein Unding sei. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich
 10 alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statt hat. Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang sich an dessen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber jemand sich bewußt ist nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden.
 15 Es liegt ihm nur ob, seinen Verstand über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären: wenn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkürlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Acts des ersteren bewußt zu werden.

Die Pflicht ist hier nur sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.

c.

Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Willens, und ich
 25 kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber weil ich soll (zur Liebe genöthigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen (*amor benevolentiae*) aber kann als ein Thun einem Pflichtgesetz unterworfen sein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) Liebe;
 30 ja, wo es nicht um des Andern Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens zu thun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sei. Aber alle Pflicht ist Nöthigung, ein Zwang, wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz sein sollte. Was man aber aus
 35 Zwang thut, das geschieht nicht aus Liebe.

Anderen Menschen nach unserm Vermögen wohlzuthun ist Pflicht, man mag sie lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unsere Gattung, leider! dazu nicht geeignet ist, daß, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — Menschen-³ haß aber ist jederzeit häßlich, wenn er auch ohne thätige Anfeindung bloß in der gänzlichen Ablehrung von Menschen (der separatistischen Misanthropie) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben, aber ihm¹⁰ doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, sondern ein bloßes Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne daß der Wille darauf, oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen einigen Einfluß hätte. Wohlthun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt, und es ge-¹⁵ lingt ihm mit seiner wohlthätigen Absicht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern: ihue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohl-²⁰ thun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae) würde also allein direct sein. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstel-²⁵ lung der Existenz eines Gegenstandes verbundenen Lust) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Lust woran genöthigt werden zu müssen, ist ein Widerspruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung (reverentia) ist eben sowohl etwas bloß Subjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenstand, den zu be-³⁰ wirken oder zu befördern es eine Pflicht gäbe. Denn sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorge- stellt werden. Zu dieser also eine Pflicht zu haben würde so viel sagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heißt: Der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist das unrichtig ge-³⁵ sagt, und es müßte vielmehr heißen: das Gesetz in ihm zwingt ihm un-

vermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigner Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können; nicht: er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muß
 5 Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

XIII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in
Behandlung einer reinen Tugendlehre.

10 Erstlich: Für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedne
 Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.

15 Denn alle moralische Beweise können, als philosophische, nur vermittelst einer Vernunftkenntniß aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik sie giebt, durch die Construction der Begriffe geführt werden; die
 20 lehrern verstatten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes: weil in der Anschauung a priori es mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objects geben kann, die alle auf eben denselben Grund zurück
 führen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis
 25 erstlich aus dem Schaden, den die Lüge andern Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst geführt werden will, so ist im ersteren
 30 eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man den Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden. — Was aber die Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz betrifft, womit man sich tröstet, daß die Menge der Gründe
 den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde,
 so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf: weil er Hinterlist und Unredlichkeit verräth — denn verschiedene unzureichende Gründe, neben
 einander gestellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des anderen zur Gewißheit, ja nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit. Sie müssen als Grund
 und Folge in einer Reihe bis zum zureichenden Grunde fortschreiten

und können auch nur auf solche Art beweisend sein. — Und gleichwohl ist dies der gewöhnliche Handgriff der Überredungskunst.

Zweitens. Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Grad der Befolgung gewisser Maximen, sondern muß allein in der spezifischen Qualität derselben (dem Verhältniß zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Lastern zu setzen, ist falsch*). Es sei z. B. gute Wirthschaft, als das Mittlere zwischen zwei Lastern, Verschwendung und Geiz, gegeben: so kann sie als Tugend nicht durch die allmähliche Verminderung des ersten beider genannten Laster (Ersparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzteren Ergebenen als entspringend vorgestellt werden: indem sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegneten; sondern eine jede derselben hat ihre eigene Maxime, die der andern nothwendig widerspricht.

Eben so wenig und aus demselben Grunde kann kein Laster überhaupt durch eine größere Ausübung gewisser Absichten, als es zweckmäßig ist (e. g. *Prodigalitas est excessus in consumendis opibus*), oder durch die kleinere Bewirkung derselben, als sich schickt (e. g. *Avaritia est defectus etc.*), erklärt werden. Denn da hiedurch der Grad gar nicht bestimmt wird, auf diesen aber, ob das Betragen pflichtmäßig sei oder nicht, Alles ankommt: so kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen dem Gesetz Gnüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschäpft werden, welches kategorisch gebietet: also nicht nach der empirischen Kenntniß, die wir

*) Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-classische Formeln: *medio tutissimus ibis*; *omne nimium vertitur in vitium*; *est modus in rebus*, etc.; *medium tenuere beati*; *insani sapiens nomen habeat* etc. enthalten eine schale Weisheit, die gar keine bestimmte Principien hat: denn dieses Mittlere zwischen zwei äußeren Enden, wer will mir es angeben? Der Geiz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, daß diese zu weit getrieben wird, sondern hat ein ganz anderes Princip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht im Genuß seines Vermögens, sondern mit Entfagung auf denselben bloß im Besitz desselben zu setzen: so wie das Laster der Verschwendung nicht im Übermaße des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht.

vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß sein sollen. Diese drei Maximen der wissenschaftlichen Behandlung einer Tugendlehre sind den älteren Apophthegmen entgegengesetzt:

- 1) Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster.
- 2) Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße zwischen entgegengesetzten Meinungen.
- 3) Tugend muß (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

10 Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens. Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff; denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesez seines Willens entgegen wirkt; das also alles dem Gesez gemäß gerne thut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesezgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesez ausführenden Gewalt selbst konstituiert. — Sie ist nicht selbst, oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht (denn sonst würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müssen), sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen (nach Gesezen der inneren Freiheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich sein soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Größe der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesezwidriger Gesinnungen sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb diese sittliche Stärke auch, als Tapferkeit (*fortitudo moralis*), die größte und einzige wahre Kriegshehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische, Weisheit genannt: weil sie den Endzweck des Daseins der Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Besiz ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König u. s. w. und kann weder durch Zufall noch Schicksal einbüßen: weil er sich selbst besitzt und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beispiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermuthlich künftig

sein werden, an ihrer praktischen Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus bloßen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch thun, und wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heißen und einer Belohnung würdig sein kann, so muß sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besäße: weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder andern angebotenen Waare zu erlesen). — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist) ist nichts anderes, als sich verschiedne moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird; eben so ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beide verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweist. — Daher ist eine Ästhetik der Sitten zwar nicht ein Theil, aber doch eine subjective Darstellung der Metaphysik derselben: wo die Gefühle, welche die nöthigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen (z. B. Ekel, Grauen u., welche den moralischen Widerwillen verfinnlichen), um der bloß-sinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

XIV.

Vom Princip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Diese Absonderung, auf welcher auch die Obereintheilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet sich darauf: daß der Begriff der Freiheit, der jenen beiden gemein ist, die Eintheilung in die Pflichten der äußeren und inneren Freiheit nothwendig macht; von denen die letztern allein ethisch sind. — Daher muß diese und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht (so wie oben die Lehre vom Gewissen als Bedin-

gung aller Pflicht überhaupt) als vorbereitender Theil (*discursus praeliminaris*) vorangeschickt werden.

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Princip der inneren Freiheit.

5 Fertigkeit (*habitus*) ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjective Vollkommenheit der Willkür. — Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freie Fertigkeit (*habitus libertatis*); denn wenn sie Angewohnheit (*assuetudo*), d. i. durch öfters wiederholte
10 Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit, derselben ist, so ist sie keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit. Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmäßigen Handlungen definiren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen“, und da ist diese Fertigkeit eine
15 Beschaffenheit nicht der Willkür, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister (*animus sui compos*) und über sich selbst Herr zu sein (*imperium in semetipsum*), d. i. seine Affecten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen. — Die Gemüthsart (*indoles*) in diesen beiden Zuständen ist edel (*erecta*), im entgegengesetzten Fall aber unedel (*indoles abiecta*,
25 *serva*).

XV.

Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affecten und Leidenschaften sind wesentlich von einander unterschieden; die erstern gehören zum Gefühl, so fern es, vor der Überlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher heißt der Affect jäh oder jach (*animus praecops*), und die Vernunft sagt durch den
30

Tugendbegriff, man solle sich fassen; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann und das einzige Gute noch an sich hat, daß dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verschwifert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. Leidenschaft dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde (z. B. der Haß im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der ihr nachgegangen wird, läßt Überlegung zu und verstatet dem Gemüth sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Geseßwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böse, d. i. ein wahres Laster, ist.

Die Tugend also, so fern sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen, (der Pflicht der Apathie) hinzu kommt: weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.

XVI.

Zur Tugend wird Apathie (als Stärke betrachtet)
nothwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkür bedeutete, in übeln Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieser Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affectlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die moralische Apathie nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moralische nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Geseß über sie insgesammt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil selbst am Guten bis zum Affect frei-

gen, oder vielmehr darin ausarten läßt. Man nennt den Affect dieser Art *Enthusiasm*, und dahin ist auch die Mäßigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt (*insani sapiens nomen habeo at aequus iniqui — ultra quam satis est virtutem si petat ipsam. Horat.*). Denn sonst ist es ungereimt zu wähen, man könne auch wohl allzuweise, allzutugendhaft sein. Der Affect gehört immer zur Sinnlichkeit; er mag durch einen Gegenstand erregt werden, welcher es wolle. Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe mit einer überlegten und festen Entschließung ihr Geseß in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affect, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterläßt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültige Dinge (adiaphora) einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekommt, nähre; eine Mikrokologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyraunnei machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von vorne an. — Das erste folgt daraus, weil sie, objectiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweite gründet sich, subjectiv, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menschen, unter deren Einfluß die Tugend mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt: weil sittliche Maximen nicht so wie technische auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die Freiheit innehmung seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.

XVII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

Dieses Princip der Eintheilung muß erstlich, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der specifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: daß 1) Tugendpflichten solche sind, für welche keine äußere Gesetzgebung statt findet; 2) daß, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muß, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern bloß für die Maximen der Handlungen gegeben, sein kann; 3) daß (was wiederum aus diesem folgt) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse.

Zweitens: was das Materiale anlangt, muß sie nicht bloß als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als Zwecklehre aufgestellt werden: so daß der Mensch sowohl sich selbst, als auch jeden anderen Menschen sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist, (die man Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt) welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden, weil es zum Lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmäßigkeit von der Zweckmäßigkeit) im Princip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: daß nicht jede Tugendverpflichtung (obligatio ethica) eine Tugendpflicht (officium ethicum s. virtutis) sei; mit anderen Worten: daß die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher giebt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten: weil es zwar viel Objecte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung als subjectiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äußere Gesetzgebung verbindlich zu sein, ist die Ethik selbst, ihrem formalen Princip nach betrachtet.

Anmerkung.

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Eintheilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen: da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben sein konnte? — Die Ursache ist: weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu thun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach strenge (präcis) bestimmend sein muß, eben so wenig wie die reine Mathematik einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die That wahr macht. — Die Ethik hingegen führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei und zwar so: daß diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so geräth sie in eine Casuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiß.

Die Casuistik ist also weder eine Wissenschaft, noch ein Theil derselben; denn das wäre Dogmatik und ist nicht sowohl Lehre, wie etwas gefunden, sondern Übung, wie die Wahrheit solle gesucht werden; fragmentarisch also, nicht systematisch (wie die erstere sein mußte) in sie verwebt, nur gleich den Scholien zum System hinzu gethan.

Dagegen: nicht sowohl die Urtheilskraft, als vielmehr die Vernunft und zwar in der Theorie seiner Pflichten sowohl als in der Praxis zu üben, das gehört besonders zur Ethik, als Methodenlehre der moralisch-praktischen Vernunft; wovon die erstere Übung darin besteht, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiß, und die erotematische Methode genannt werden kann, und dies zwar entweder weil man es ihm schon gesagt hat, bloß aus seinem Gedächtniß, welche die eigentliche katechetische, oder, weil man voraus setzt, daß es schon in seiner Vernunft natürlicherweise enthalten sei und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogische (Sokratische) Methode heißt.

Der Katechetik als theoretischer Übung entspricht als Gegenstück im Praktischen die Ascetik, welche derjenige Theil der Methoden-

lehre ist, in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, sondern auch, wie das Tugendvermögen sowohl als der Wille dazu in Ausübung gesetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird.

Nach diesen Grundsätzen werden wir also das System in zwei Theilen: der ethischen Elementarlehre und der ethischen Methodolenlehre aufstellen. Jeder Theil wird in seine Hauptstücke, welche im ersten Theile nach Verschiedenheit der Subjecte, wogegen dem Menschen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweiten nach Verschiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieselbe in verschiedene Capitel zerfällt werden.

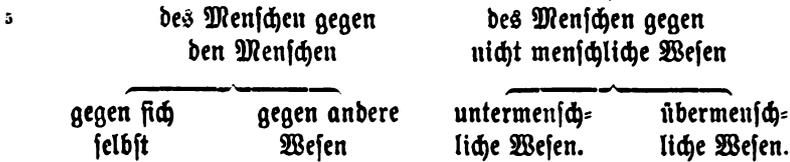
XVIII.

Die Eintheilung, welche die praktische Vernunft zu Gründung eines Systems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architektonische), kann nun nach zweierlei Principien, einzeln oder zusammen verbunden gemacht werden: das eine, welches das subjective Verhältniß der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden der Materie nach, das andere, welches das objective Verhältniß der ethischen Gesetze zu den Pflichten überhaupt in einem System der Form nach vorstellt. — Die erste Eintheilung ist die der Wesen, in Beziehung auf welche eine ethische Verbindlichkeit gedacht werden kann; die zweite wäre die der Begriffe der reinen ethisch-praktischen Vernunft, welche zu jener ihren Pflichten gehören, die also zur Ethik, nur so fern sie Wissenschaft sein soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind.

Erste Eintheilung der Ethik
nach dem Unterschiede der Subjecte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:

Pflichten

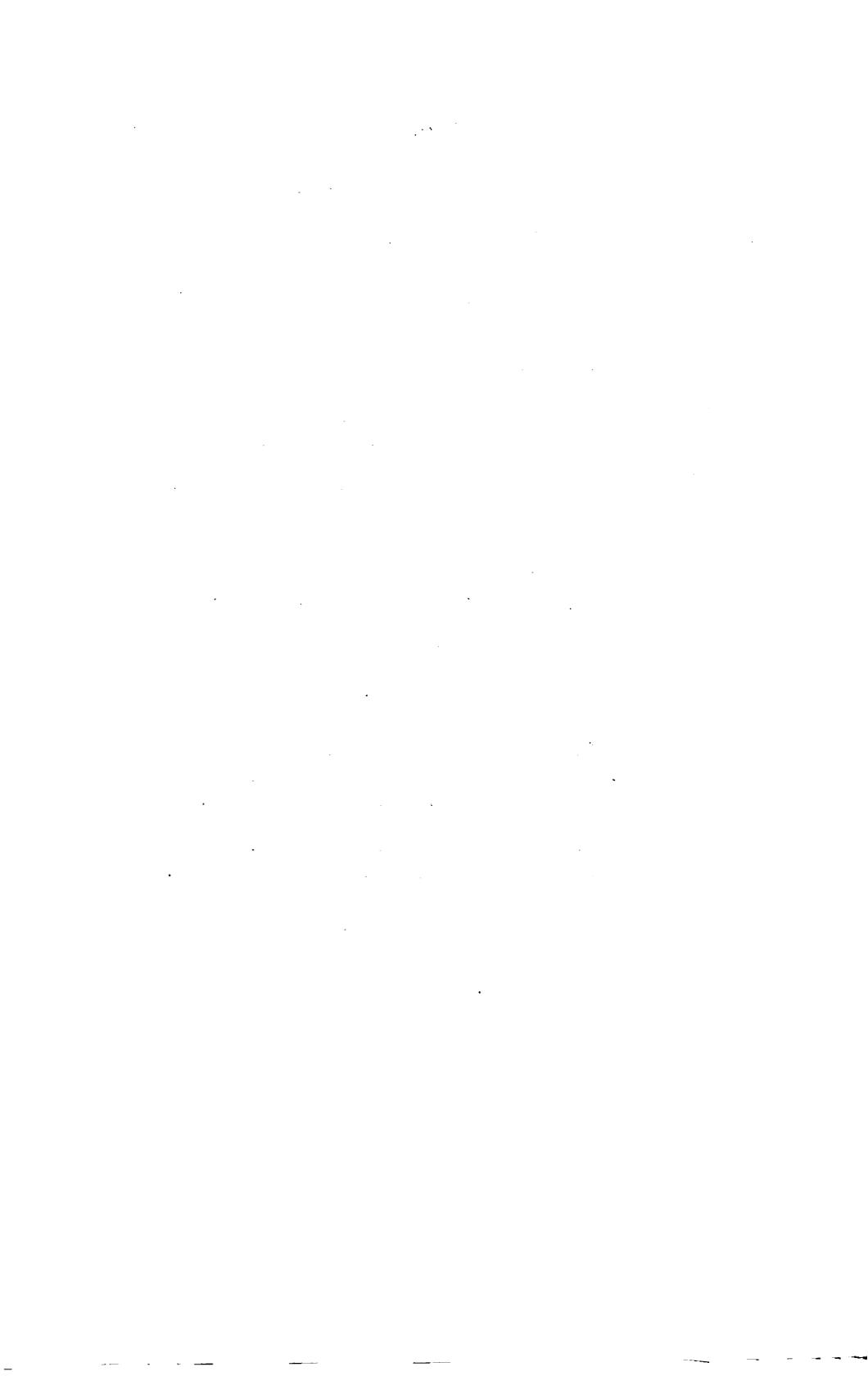


10 Zweite Eintheilung der Ethik
nach Principien eines Systems der reinen praktischen
Vernunft.

Ethische



15 Die letztere Eintheilung muß also, weil sie die Form der Wissen-
schaft betrifft, vor der ersteren als Grundriß des Ganzen vorhergehen.



I.

Ethische Elementarlehre.

Der ethischen Elementarlehre

Erster Theil.

Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt.

Einleitung.

5 § 1. Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält (dem ersten Anscheine nach) einen Widerspruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven
10 Nöthigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer activen Nöthigung vor (Ich, eben dasselbe Subject, bin der Verbindende); und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht (ich soll mich selbst verbinden), würde eine Verbindlichkeit verbunden zu sein
15 (passive Obligation, die doch zugleich in demselben Sinne des Verhältnisses eine active wäre), mithin einen Widerspruch enthalten. — Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen: daß man zeigt, der Verbindende (auctor obligationis) könne den Verbundenen (subiectum obligationis) jederzeit von der Verbindlichkeit (terminus obligationis) los-
20 sprechen; mithin (wenn beide ein und dasselbe Subject sind) er sei an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerspruch enthält.

§ 2. Es giebt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Denn setzt: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine,
25 auch keine äußere Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen

Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin.*)

§ 3. Aufschluß dieser scheinbaren Antinomie.

Der Mensch betrachtet sich in dem Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subject derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d. i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftwesen (nicht bloß vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte), welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.

Der Mensch nun als vernünftiges Naturwesen (homo phaenomenon) ist durch seine Vernunft, als Ursache, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derselbe aber seiner Persönlichkeit nach, d. i. als mit innerer Freiheit begabtes Wesen (homo noumenon) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet, so: daß der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu gerathen (weil der Begriff vom Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird), eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann.

§ 4. Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Die Eintheilung kann nur in Ansehung des Objects der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjects gemacht werden. Das

*) So sagt man, wenn es z. B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: „Ich bin mir das selbst schuldig“. Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Nothwendige, sondern nur das Verbindliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so, z. B.: „Ich bin es mir selbst schuldig meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen u. s. w. zu erweitern (mich zu cultiviren).“

verpflichtete sowohl als das verpflichtende Subject ist immer nur der Mensch, und wenn es uns in theoretischer Rücksicht gleich erlaubt ist im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen von einander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt sie als verschiedene
 5 den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu sein. — Wir sind weder durch Erfahrung, noch durch Schlüsse der Vernunft hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken
 10 vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie sein möge, und wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subject), ob er gleich der menschliche ist, denkbar sein.

1) Es wird daher nur eine objective Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst in das Formale und Materiale derselben statt finden; wovon die eine einschränkend (negative Pflichten), die andere erweiternd (positive Pflichten gegen sich selbst) sind: jene, welche dem Menschen in Ansehung des Zwecks seiner Natur verbieten demselben zuwider zu handeln, mithin bloß auf die moralische Selbsterhaltung, diese, welche gebieten sich einen gewissen Gegenstand der Willkür zum Zweck zu machen und auf die Bervollkommnung seiner selbst gehen: von welchen beide zur Tugend entweder als Unterlassungspflichten (*sustine et abstine*) oder als Begehungspflichten (*viribus concessis utere*), beide
 25 aber als Tugendpflichten gehören. Die erstere gehört zur moralischen Gesundheit (*ad esse*) des Menschen, sowohl als Gegenstandes seiner äußeren, als seines inneren Sinnes zu Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität), die andere zur moralischen Wohlhabenheit (*ad melius esse; opulentia moralis*), welche in dem Besiz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, so fern dieses
 30 erwerblich ist und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) seiner selbst gehört. — Der erstere Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (*naturae convenienter vive*), d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweite in dem Satz: mache dich vollkommner, als die bloße Natur dich schuf (*perfice te ut sinem; perfice te ut medium*).

2) Es wird eine subjective Eintheilung der Pflichten des Menschen

gegen sich selbst, d. i. eine solche, nach der das Subject der Pflicht (der Mensch) sich selbst entweder als animalisches (physisches) und zugleich moralisches, oder blos als moralisches Wesen betrachtet.

Da sind nun die Antriebe der Natur, was die Thierheit des Menschen betrifft, a) der, durch welchen die Natur die Erhaltung seiner selbst, b) die Erhaltung der Art, c) die Erhaltung seines Vermögens zum angenehmen, aber doch nur thierischen Lebensgenuß beabsichtigt. — Die Laster, welche hier der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, sind: der Selbstmord, der unnatürliche Gebrauch, den jemand von der Geschlechtsneigung macht, und der das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende unmäßige Genuß der Nahrungsmittel. 5 10

Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst blos als moralisches Wesen (ohne auf seine Thierheit zu sehen) betrifft, so besteht sie im Formalen der Übereinstimmung der Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person; also im Verbot, daß er sich selbst des Vorzugs eines moralischen Wesens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit, nicht beraube und dadurch zum Spiel bloßer Neigungen, also zur Sache, mache. — Die Laster, welche dieser Pflicht entgegen stehen, sind: die Lüge, der Geiz und die falsche Demuth (Kriecherei). Diese nehmen sich Grundsätze, welche ihrem Charakter als moralischer Wesen, d. i. der inneren Freiheit, der angeborenen Würde des Menschen, geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen sich es zum Grundsatz, keinen Grundsatz und so auch keinen Charakter zu haben, d. i. sich wegzuworfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen. — Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegen steht, könnte die Ehrliche (honestas interna, iustum sui aestimium), eine von der Ehrbegierde (ambitio) (welche auch sehr niederträchtig sein kann) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieser Betitelung in der Folge besonders vorkommen. 15 20 25 30

Der Tugendlehre
Erster Theil.
Ethische Elementarlehre.

Erstes Buch.

5 Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein
animalisches Wesen.

§ 5.

10 Die, wenn gleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen
gegen sich selbst in der Qualität seiner Thierheit ist die Selbsterhaltung
in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist der willkürliche physische Tod, wel-
cher wiederum entweder als total oder blos partial gedacht werden kann.
15 — Der physische, die Entleibung (autochiria), kann also auch total
(suicidium) oder partial, Entgliederung (Verstümmelung), sein, welche
wiederum in die materiale, da man sich selbst gewisser integrireuden
Theile als Organe beraubt, d. i. sich verstümmelt, und die formale,
da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des phy-
20 sischen (und hie mit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner
Kräfte beraubt.

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich von
Unterlassungen nur die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die
Laster gerichtet sein müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegen
25 gesetzt sind.

Des ersten Hauptstücks

Erster Artikel.

Von der Selbstentleibung.

§ 6.

Die willkürliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst **Selbstmord** (*homicidium dolosum*) genannt werden, wenn bewiesen werden kann, daß sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder an unserer eigenen Person oder auch durch dieser ihre Selbstentleibung an anderen begangen wird (z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt).

a) Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Übertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (Cheleute, Eltern gegen Kinder, des Unterthans gegen seine Obrigkeit, oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verläßt, ohne davon abgerufen zu sein) betrachtet werden; — aber hier ist nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen sich selbst, ob nämlich, wenn ich auch alle jene Rücksichten bei Seite setzte, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens bloß durch seine Qualität als Person verbunden sei und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.

Daß der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu sein (*volenti non sit iniuria*). Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer, das raucht), ungebrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen: weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Muth, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, hätte ihm ein um noch so viel größerer Bewegungsgrund sein müssen, sich, ein Wesen von so großer, über die stärkste sinnliche Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.

Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch die Befugniß zu haben sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniß bedürfte.

Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponiren, heißt die
 5 Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Mensch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertrauet war.

Sich eines integrirenden Theils als Organs berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Castration mit sich vornehmen zu
 10 lassen, um als Sänger bequemer leben zu können, u. dgl. gehört zum partialen Selbstmorde; aber nicht ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes und hiemit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation, oder, was zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. E. die Haare, sich abnehmen zu lassen, kann zum Verbrechen an seiner eigenen
 15 Person nicht gerechnet werden; wiewohl der letztere Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äußeren Erwerb beabsichtigt wird.

Casuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorseckliche Märterthum, sich
 20 für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthät anzu sehen?

Ist es erlaubt dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvor zu kommen? — selbst wenn dieser es (wie Nero am Seneca) erlaubte zu thun?

Kann man es einem großen unlängst verstorbenen Monarchen zum
 25 verbrecherischen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sei, Bedingungen der Auslösung einzugehn, die seinem Staate nachtheilig sein könnten; denn
 30 diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nöthig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuthen?

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

nicht in seiner Hundewuth (zu welcher er schon den Anfall fühlte) andere Menschen auch unglücklich machte; es fragt sich, ob er damit unrecht that.

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 so fern in einem weit bedenklicheren Fall 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? 5

Zweiter Artikel.

Von der wohlthätigen Selbstschändung.

10

§ 7.

So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Person, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der Art bestimmt; d. i. eine jede von beiden ist Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene, auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, diese doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam absichtlich Menschen hervorbringend gedacht wird. Es fragt sich nun, ob der Gebrauch des letzteren Vermögens in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetz stehe, oder ob diese, auch ohne jenen Zweck zu beabsichtigen, den Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften der bloßen thierischen Lust zu widmen befugt sei, ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewiesen, daß der Mensch sich einer anderen Person dieser Lust zu gefallen ohne besondere Einschränkung durch einen rechtlichen Vertrag nicht bedienen könne; wo dann zwei Personen wechselseitig einander verpflichten. Hier aber ist die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Übertretung eine Schändung (nicht bloß Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sei. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust (auch Wohl lust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heißt Unkeuschheit, die Tugend aber in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe wird Keuschheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. Unnatürlich heißt eine Wohl lust, wenn der Mensch dazu nicht durch den wirkli-

den Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend, gereizt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur und zwar einen noch wichtigeren, als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuum, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Daß ein solcher naturwidrige Gebrauch (also Mißbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstrebende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sei, fällt jedem zugleich mit dem Gedanken von demselben sofort auf, erregt eine Ablehnung von diesem Gedanken, in der Maße, daß selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird, welches bei dem des Selbstmords nicht geschieht; den man mit allen seinen Greueln (in einer species facti) der Welt vor Augen zu legen im mindesten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Mensch überhaupt sich beschämt fühle, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu sein: so daß selbst die erlaubte (an sich freilich bloß thierische) körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gestifteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und erfordert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen und selbst auch des bloß unzweckmäßigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (und zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst ist nicht so leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freilich darin, daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es der Form (der Gesinnung) nach selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt. Es sei denn, daß, da die trohige Wegwerfung seiner selbst im letzteren, als einer Lebenslast, wenigstens nicht eine weiche Hingebung an thierische Reize ist, sondern Muth erfordert, wo immer noch Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person Platz findet, jene, welche sich gänzlich der thierischen Neigung überläßt, den Menschen zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenstande, macht und so aller Achtung für sich selbst beraubt.

Casuistische Fragen.

Der Zweck der Natur ist in der Beibehaltung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden. Ist es aber erlaubt, auch ohne auf diesen Rücksicht zu nehmen, sich (selbst wenn es in der Ehe geschähe) jenes Gebrauchs anzumassen? 5

Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft — ist es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen), oder wenn dieses keinen Anreiz dazu bei sich findet, nicht dem Naturzweck und hiemit auch der Pflicht gegen sich selbst an einem oder dem anderen Theil eben so wie bei der unnatürlichen Wohl lust zuwider, von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen; oder giebt es hier ein Erlaubnißgesetz der moralisch-praktischen Vernunft, welches in der Collision ihrer Bestimmungsgründe etwas an sich zwar Unerlaubtes doch zur Verhütung einer noch größeren Übertretung (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purism (einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen und den thierischen Neigungen mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes einen Spielraum verstatten? 10 15

Die Geschlechtsneigung wird auch Liebe (in der engsten Bedeutung des Wortes) genannt und ist in der That die größte Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist; — nicht bloß sinnliche Lust, wie an Gegenständen, die in der bloßen Reflexion über sie gefallen (da die Empfänglichkeit für sie Geschmack heißt), sondern die Lust aus dem Genuße einer anderen Person, die also zum Begehrungsvermögen und zwar der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft, gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden (denn beide halten eher vom fleischlichen Genuß ab), sondern ist eine Lust von besonderer Art (*sui generis*), und das Brünstigsein hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, wenn die praktische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzu kommt, in enge Verbindung treten kann. 20 25 30

Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

§ 8.

5 Das Laster in dieser Art der Unmäßigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen (solchen Krankheiten), die der Mensch sich dadurch zuzieht, beurtheilt; denn da wäre es ein Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit), wodurch ihm entgegen gearbeitet werden sollte, welches aber nie eine Pflicht, son-

10 dern nur eine Klugheitsregel begründen kann: wenigstens wäre es kein Princip einer directen Pflicht.

Die thierische Unmäßigkeit im Genuß der Nahrung ist der Mißbrauch der Genießmittel, wodurch das Vermögen des intellectuellen Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird. Bersoffenheit und Gefräßigkeit sind die Laster, die unter diese Rubrik gehören. Im Zustande der

15 Betrunktheit ist der Mensch nur wie ein Thier, nicht als Mensch zu behandeln; durch die Überladung mit Speisen und in einem solchen Zustande ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Überlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. —

20 Daß sich in einen solchen Zustand zu versehen Verletzung einer Pflicht wider sich selbst sei, fällt von selbst in die Augen. Die erste dieser Erniedrigungen, selbst unter die thierische Natur, wird gewöhnlich durch gegohrene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnsaft und andere Producte des Gewächsreichs, bewirkt und wird da-

25 durch verführerisch, daß dadurch auf eine Weile geträumte Glückseligkeit und Sorgenfreiheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht, Niedergeschlagenheit aber und Schwäche und, was das Schlimmste ist, Nothwendigkeit dieses Betäubungsmittel zu wiederholen, ja wohl gar damit zu steigern eingeführt wird. Die Gefräßigkeit ist sofern noch unter

30 jener thierischen Sinnenbelustigung, daß sie blos den Sinn als passive Beschaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, welche doch noch ein thätiges Spiel der Vorstellungen, wie im vorerwähnten Genuß der Fall ist, beschäftigt; mithin sich dem des Viehes noch mehr nähert.

Casuistische Fragen.

Kann man dem Wein, wenn gleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Beraus-
 chung reicht: weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt und
 damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das
 Verdienst zugestehen, das zu befördern, was Seneca vom Cato rühmt:
virtus eius incaluit moro? — Der Gebrauch des Opium und Brannt-
 weins sind als Genießmittel der Niederträchtigkeit näher, weil sie bei
 dem geträumten Wohlfinden stumm, zurückhaltend und unmittheilbar
 machen, daher auch nur als Arzneimittel erlaubt sind. — Wer kann aber
 das Maß für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum Messen
 keine klare Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist? Der
 Mohammedanism, welcher den Wein ganz verbietet, hat also sehr schlecht
 gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit in beiderlei
 Art des Genusses, hat doch außer dem bloß physischen Wohlleben noch
 etwas zum sittlichen Zweck Abzielendes an sich, nämlich viel 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 (mit den nächsten Besitzern)
 erlaubt, mithin die Veranstaltung jenem Zweck widerspricht, so bleibt sie
 immer Verleitung zum Unfittlichen, nämlich der Unmäßigkeit, der Über-
 tretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nach-
 theile der Überladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu
 sehen. Wie weit geht die sittliche Befugniß, diesen Einladungen zur Un-
 mäßigkeit Gehör zu geben?

Zweites Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als ein
 moralisches Wesen.

Sie ist den Lastern: Lüge, Geiz und falsche Demuth (Kriecherei)
 entgegen gesetzt.

I.

Von der Lüge.

§ 9.

Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, **5** als moralisches Wesen betrachtet (die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit: die Lüge (*aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere*). Daß eine jede vorsehlliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie anderer Recht verletzt) in der Ethik, die **10** aus der Unschädlichkeit kein Befugniß hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar. Denn Ehrlosigkeit (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu sein), welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner wie sein Schatten. Die Lüge kann eine äußere (*mendacium externum*), oder auch eine innere sein. — Durch jene macht er sich in Anderer, durch diese **15** aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person; wobei der Schade, der anderen Menschen daraus entspringen kann, nicht das Eigenthümliche des Lasters betrifft (denn da bestände es **20** in der Verletzung der Pflicht gegen Andere) und also hier nicht in Anschlag kommt, ja auch nicht der Schade, den er sich selbst zuzieht; denn alsdann würde es **25** als Klugheitsfehler der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was **30** er einem Anderen (wenn es auch eine **35** bloß idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er bloß Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mittheilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei **30** denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegen gesetzter Zweck, mithin Verzichtthuum auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst. — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen **35** wird auch Ehrlichkeit und, wenn diese zugleich Versprechen sind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsehliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht anderen schädlich zu sein, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch bloß Leichtfinn, oder gar Gutmüthigkeit die Ursache davon sein, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden, so ist doch die Art ihm nachzugehen durch die bloße Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß. 5

Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu sein: weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsehlich zu betrügen einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint. 10

Der Mensch als moralisches Wesen (*homo noumenon*) kann sich selbst als physisches Wesen (*homo phaenomenon*) nicht als bloßes Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den inneren Zweck (der Gedankenmittheilung) nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Übereinstimmung mit der Erklärung (*declaratio*) des ersteren gebunden und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet, aber indem er sich überredet, es könne doch nicht schaden, wohl aber nutzen, einen solchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln. Oder wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel ist, aber sich doch mit innerer Verehrung seines Gesezes schmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe bei sich fühlt. 15 20 25

Unrebllichkeit ist bloß Ermangelung an Gewissenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem inneren Richter, der als eine andere Person gedacht wird, wenn diese in ihrer höchsten Strenge betrachtet wird, wo ein Wunsch (aus Selbstliebe) für die That genommen wird, weil er einen an sich guten Zweck vor sich hat, und die innere Lüge, ob sie zwar der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider ist, erhält hier den Namen einer Schwachheit, so wie der Wunsch eines Liebhabers lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden ihm ihre augenscheinliche Fehler unsichtbar macht. — Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge: weil von einer solchen faulen Stelle (der Falschheit, welche in der mensch-

 30 35

lichen Natur gewurzelt zu sein scheint) aus das Übel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verlegt worden. —

Anmerkung.

5 Es ist merkwürdig, daß die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom Brudermorde (Kains), sondern von der ersten Lüge datirt (weil gegen jenen sich doch die Natur empört) und als den Urheber alles Bösen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt; wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur Gleisnerei (esprit fourbe), 10 der doch vorher gegangen sein muß, keinen Grund weiter angeben kann: weil ein Act der Freiheit nicht (gleich einer physischen Wirkung) nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesammt Erscheinungen sind, deducirt und erklärt 15 werden kann.

Casuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor fragt einen seiner Leser: 20 wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden, da man über die Versänglichkeit einer solchen Frage spötelte; aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?

25 In wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit sage, muß ich alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen solle. Der Diensthote thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt 30 und ein großes Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgesandte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld (nach ethischen Grundsätzen)? Allerdings auch auf den letzteren, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzete; deren Folgen ihm nun durch sein eigen Gewissen zugerechnet werden.

II.

Vom Geiz.

§ 10.

Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habfüchtigen Geiz (der Erweiterung seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfnisses): denn dieser kann auch als bloße Verletzung seiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden; auch nicht den kargen Geiz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerei oder Knauzerei genannt wird, aber doch bloß Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen Andere sein kann; sondern die Verengung seines eigenen Genußes der Mittel zum Wohlleben unter das Maß des wahren eigenen Bedürfnisses; dieser Geiz ist es eigentlich, der hier gemeint ist, welcher der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.

An der Kürze dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung der Tugenden sowohl als Laster durch den bloßen Grad deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes darthun: daß die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwei Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirtschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades sein soll: so würde ein Laster in das (contrarie) entgegengesetzte Laster nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts anders, als ein vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster sein, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen die ächte Tugendpflicht sei.

Nicht das Maß der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objective Princip derselben muß als verschieden erkannt und vorgebracht werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. — Die Maxime des habfüchtigen Geizes (als Verschwenders) ist: alle Mittel des Wohllebens in der Absicht auf den Genuß anzuschaffen und zu erhalten. — Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, aber ohne Absicht auf den Genuß (d. i. ohne daß dieser, sondern nur der Besitz der Zweck sei).

Also ist das eigenthümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt,

keines derselben für sich brauchen zu wollen und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben: welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist.*) Verschwendung und Kargheit sind also nicht durch den Grad, sondern specifisch durch die entgegengesetzte Maximen von einander unterschieden.

Casuistische Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist und Habsucht (Unerfättlichkeit im Erwerb), um zu verschwenden, eben so wohl als Knaufererei (Heinlichkeit im Werthun) Selbstsucht (solipsismus) zum Grunde

10 *) Der Satz: man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, sagt so viel als nichts; denn er ist tautologisch. Was heißt zu viel thun? Antw. Mehr als gut ist. Was heißt zu wenig thun? Antw. Weniger thun, als gut ist. Was heißt: ich soll (etwas thun oder unterlassen)? Antw. Es ist nicht gut (wider die Pflicht) mehr
15 oder auch weniger zu thun, als gut ist. Wenn das die Weisheit ist, die zu erforschen wir zu den Alten (dem Aristoteles), gleich als solchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren sollen: *virtus consistit in medio, medium tenuere beati, est modus in rebus, sunt corti denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum*, so haben wir schlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es giebt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als *contradictorie oppositis*) kein Mittleres: aber wohl zwischen
20 Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als *contrario oppositis*), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, Alles, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt. Nun ist doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (*latitudinem*), und was zu thun sei, kann nur von der Urtheilskraft nach Regeln der Klugheit (den *pragmatischen*), nicht denen der Sittlichkeit (den *moralischen*), d. i. nicht als enge (*officium strictum*), sondern nur als weite
25 Pflicht (*officium latum*) entchieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen Fehler (*peccatum*) begehn, aber nicht darin, daß er diesen Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster (*vitium*) ausüben, und Horazens Vers: *insani sapiens nomen habeat aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*, ist, nach dem Buchstaben genommen, grundfalsch. *Sapiens* bedeutet hier wohl nur einen gescheuten Mann (*prudens*), der sich nicht phantastisch Tugendvollkommenheit denkt, die als Ideal zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Forderung die menschlichen Kräfte übersteigt und Unsinn (Phantasterei) in ihr Princip hinein bringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner
35 Pflicht gar zu anhänglich, zu sein, würde ungefähr so viel sagen als: einen Cirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

haben, und beide, die Verschwendung sowohl als die Kargheit, bloß darum verwerflich zu sein scheinen, weil sie auf Armuth hinaus laufen, bei dem einen auf nicht erwartete, bei dem anderen auf willkürliche (armselig leben zu wollen), — so ist die Frage: ob sie, die eine sowohl als die andere, überhaupt Laster und nicht vielmehr beide bloße Unflugheit genannt werden sollen, mithin nicht ganz und gar außerhalb den Grenzen der Pflicht gegen sich selbst liegen mögen. Die Kargheit aber ist nicht bloß mißverständene Sparsamkeit, sondern slavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu sein, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Sie ist der Liberalität (*liberalitas moralis*) der Denkungsart überhaupt (nicht der Freigebigkeit (*liberalitas sumptuosa*), welche nur eine Anwendung derselben auf einen besonderen Fall ist), d. i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem anderen außer von dem Gesetz, entgegengesetzt und Defraudation, die das Subject an sich selbst begeht. Aber was ist das für ein Gesetz, dessen innerer Gesetzgeber selbst nicht weiß, wo es anzuwenden ist? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äußeren Aufwande? im Alter, oder schon in der Jugend? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?

III.

Von der Kriecherei.

§ 11.

Der Mensch im System der Natur (*homo phaenomenon, animal rationale*) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth (*pretium vulgare*). Selbst, daß er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zwecke setzen kann, das giebt ihm doch nur einen äußeren Werth seiner Brauchbarkeit (*pretium usus*), nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. ein Preis, als einer Waare, in dem Verkehr mit diesen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigeren Werth hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Werth daher ausgezeichnet (*pretium ominens*) genannt wird.

Alein der Mensch, als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (*homo noumenon*) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren,

ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem Andern dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.

Die Menschheit in seiner Person ist das Object der Achtung, die er von jedem andern Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustig machen muß. Er kann und soll sich also nach einem kleinen sowohl als großen Maßstabe schätzen, nachdem er sich als Sinnenwesen (seiner thierischen Natur nach), oder als intelligibles Wesen (seiner moralischen Anlage nach) betrachtet. Da er sich aber nicht bloß als Person überhaupt, sondern auch als Mensch, d. i. als eine Person, die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, so kann seine Geringsfähigkeit als Thiermensch dem Bewußtsein seiner Würde als Vernunftmensch nicht Abbruch thun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verläugnen, d. i. er soll sich um seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht knechtisch (*animo servili*), gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verläugnen, sondern immer mit dem Bewußtsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage (welches im Begriff der Tugend schon enthalten ist), und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Das Bewußtsein und Gefühl der Geringsfähigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetze ist die Demuth (*humilitas moralis*). Die Überredung von einer Größe dieses seines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetze, kann der Tugendstolz (*arrogantia moralis*) genannt werden. — Die Entfagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst in der Überredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, ist die fittlich-falsche Kriecherei (*humilitas spuria*).

Demuth in Vergleichung mit andern Menschen (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung in diesem Verhältnisse andern gleich zu kommen oder sie zu übertreffen mit der Überredung sich dadurch auch einen inneren größeren Werth zu verschaffen. Hochmuth (*ambitio*), welcher der Pflicht gegen andere gerade zuwider ist. Aber die bloß als Mittel zu Erwerbung der Gunst eines Andern

(wer es auch sei) ausgefonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei)*) ist falsche (erlogene) Demuth und als Abwürdigung seiner Persönlichkeit der Pflicht gegen sich selbst entgegen.

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen: aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, daß der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil ist und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) besitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen sich selbst einflößt.

§ 12.

Mehr oder weniger kann man diese Pflicht in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst in folgenden Beispielen kennbar machen.

Werdet nicht der Menschen Knechte; — laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt, und seid nicht Schmarozer, oder Schmeichler, oder gar (was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist) Bettler. Daher seid wirthschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winseln, selbst das bloße Schreien bei einem körperlichen Schmerz ist euer schon unwerth, am meisten, wenn ihr euch bewußt seid ihn selbst verschuldet zu haben: daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die Standhaftigkeit, mit der er stirbt. — Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure

*) Heucheln (eigentlich häucheln) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stoßseufzer) abgeleitet zu sein; dagegen Schmeicheln vom Schmiegen, welches als habitus Schmiegelu und endlich von den Hochdeutschen Schmeicheln genannt worden ist, abzustammen.

eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.

Casuistische Fragen.

Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d. i. die Gemüthserhebung (elatio animi) als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel (arrogantia), welcher der wahren Demuth (humilitas moralis) gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es rathsam wäre; selbst in Vergleichung mit anderen Menschen, nicht bloß mit dem Geseß? oder würde diese Art von Selbstverläugnung nicht vielmehr den Ausspruch Anderer bis zur 5
10
15
20
25
30
35
40
45
50
55
60
65
70
75
80
85
90
95
100
105
110
115
120
125
130
135
140
145
150
155
160
165
170
175
180
185
190
195
200
205
210
215
220
225
230
235
240
245
250
255
260
265
270
275
280
285
290
295
300
305
310
315
320
325
330
335
340
345
350
355
360
365
370
375
380
385
390
395
400
405
410
415
420
425
430
435
440
445
450
455
460
465
470
475
480
485
490
495
500
505
510
515
520
525
530
535
540
545
550
555
560
565
570
575
580
585
590
595
600
605
610
615
620
625
630
635
640
645
650
655
660
665
670
675
680
685
690
695
700
705
710
715
720
725
730
735
740
745
750
755
760
765
770
775
780
785
790
795
800
805
810
815
820
825
830
835
840
845
850
855
860
865
870
875
880
885
890
895
900
905
910
915
920
925
930
935
940
945
950
955
960
965
970
975
980
985
990
995

Die vorzügliche Achtungsbezeugung in Worten und Manieren selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung — die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfliche — den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, — welche von der Höflichkeit (die auch sich gleich Achtenden nothwendig ist) ganz unterschieden sind — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Em. Wohlleben, Hochedeln, Hochedelgebornen, Wohlgebornen (ohe, iam satis est!) in der Anrede — als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indische Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen? (Hae nugae in seria ducunt.) Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.

Des zweiten Hauptstücks

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den angeborenen Richter über sich selbst.

§ 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durchs Geseß (als moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört

dem praktischen Verstande zu, der die Regel giebt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Gesetze stehenden Falles, (in meritum aut demeritum) gehört zur Urtheilskraft (iudicium), welche als das subjective Princip der Zurechnung der Handlung, ob sie als That (unter einem Gesetze stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urtheilt; worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Losprechung), folgt: welches alles vor Gericht (coram iudicio), als einer dem Gesetze Effect verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof (forum) genannt, geschieht. — Das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen“) ist das Gewissen. 5 10

Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu sich selbst zu kommen oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden. 15 20

Diese ursprüngliche intellectuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere in sich, daß, obzwar dieses sein Geschäfte ein Geschäfte des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genöthigt sieht, es als auf den Geheiß einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtsache (causa) vor Gericht. Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Anderen (als den Menschen überhaupt, d. i.) als sich selbst, zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen soll. Dieser Andere mag nun eine wirk- 25 30 35

liche, oder bloß idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schafft.*)

Eine solche idealische Person (der autorisirte Gewissensrichter) muß ein Herzenskundiger sein; denn der Gerichtshof ist im Inneren des Menschen aufgeschlagen — zugleich muß er aber auch allverpflichtend, d. i. eine solche Person sein, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältniß auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind: weil das Gewissen über alle freie Handlungen der innere Richter ist. — Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramt nothwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effect verschaffen könnte, ein solches über Alles machthabende moralische Wesen aber Gott heißt: so wird das Gewissen als subjectives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen: ja es wird der letztere Begriff (wenn gleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewußtsein jederzeit enthalten sein.

Dieses will nun nicht so viel sagen als: der Mensch, durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sei berechtigt, noch weniger aber: er sei durch dasselbe verbunden ein solches höchste Wesen außer sich als wirklich anzunehmen; denn sie wird ihm nicht objectiv, durch theoretische, sondern bloß subjectiv, durch praktische, sich selbst verpflicht-

*) Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, anderseits aber das Richteramt aus angeborener Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe Mensch (numero idem), aber als Subject der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst giebt (homo noumenon), ist er als ein Anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in praktischer Rücksicht zu betrachten — denn über das Causal-Verhältniß des Intelligiblen zum Sensiblen giebt es keine Theorie, — und diese specifische Verschiedenheit ist die der Facultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisiren. Der erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechlicher Weistand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schließung der Acten thut der innere Richter, als machthabende Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der That; in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte iubeo oder veto verhehren können.

tende Vernunft ihr angemessen zu handeln gegeben; und der Mensch erhält vermittelt dieser nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen eine bloße Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch-gesetzgebenden Vernunft) sich vorzustellen und dessen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen bloß „ein Princip der Beurtheilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote.“

1) In einer Gewissenssache (*causa conscientiam tangens*) denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen (*praemonens*) vor der Entschlie-
ßung; wobei die äußerste Bedenklichkeit (*scrupulositas*), wenn es einen
Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das
Gewissen der alleinige Richter ist (*casibus conscientiae*), nicht für Klei-
nigkeitskrämerei (*Mikrologie*) und eine wahre Übertretung nicht für Va-
gatelle (*peccatillum*) beurtheilt und (nach dem Grundsatz: *minima non
curat praetor*) einem willkürlich sprechenden Gewissensrath überlassen
werden kann. Daher ein weites Gewissen jemanden zuzuschreiben so
viel heißt als: ihn gewissenlos nennen. —

2) Wenn die That beschlossen ist, tritt im Gewissen zuerst der An-
kläger, aber zugleich mit ihm auch ein Anwalt (*Advocat*) auf; wobei
der Streit nicht gütlich (*per amicabilem compositionem*) abgemacht, son-
dern nach der Strenge des Rechts entschieden werden muß; und hier-
auf folgt

3) der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn
loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluß macht; wobei zu
merken ist, daß der erstere nie eine Belohnung (*praemium*), als Ge-
winn von etwas, was vorher nicht sein war, beschließen kann, sondern nur
ein Trohsein, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu
sein, enthalte und daher die Seligkeit in dem trostreichen Zuspruch seines
Gewissens nicht positiv (als Freude), sondern nur negativ (Beruhig-
ung nach vorhergegangener Bangigkeit) ist, was der Tugend, als einem
Kampf gegen die Einflüsse des bösen Princip im Menschen, allein beige-
legt werden kann.

Zweiter Abschnitt.

Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

§ 14.

Dieses ist: Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst nicht nach
5 deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit
zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), sondern nach der
moralischen in Beziehung auf deine Pflicht — dein Herz, — ob es gut
oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und
was entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend,
10 oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet wer-
den kann und zum moralischen Zustande gehören mag.

Das moralische Selbsterkenntniß, das in die schwerer zu ergründende
Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller menschlichen
Weisheit Anfang. Denn die letztere, welche in der Zusammenstimmung
15 des Willens eines Wesen zum Endzweck besteht, bedarf beim Menschen zu
allererst die Wegräumung der inneren Hindernisse (eines bösen in ihm
genistelten Willens) und dann die Entwicklung der nie verlierbaren ur-
sprünglichen Anlage eines guten Willens in ihm zu entwickeln (nur die
Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt den Weg zur Vergötterung).

20

§ 15.

Dieses moralische Selbsterkenntniß wird erstlich die schwärmeri-
sche Verachtung seiner selbst, als Mensch (seiner ganzen Gattung) über-
haupt, verbannen; denn sie widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur
durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Men-
25 schen achtungswürdig macht, geschehen, daß er den Menschen, der dieser
zuwider handelt, (sich selbst, aber nicht die Menschheit in sich) verachtungsw-
würdig findet. — Dann aber widersteht sie auch der eigenliebigen
Selbstschätzung, bloße Wünsche, wenn sie mit noch so großer Sehnsucht
geschähen, da sie an sich doch thatleer sind und bleiben, für Beweise eines
30 guten Herzens zu halten (Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem
Herzenskündiger declarirter Wunsch). Unparteilichkeit in Beurtheilung
unserer selbst in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbst-
geständnisse seines inneren moralischen Werths oder Unwerths sind Pflich-

ten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Gebot der Selbsterkenntniß unmittelbar folgen.

Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten.

§ 16.

Nach der bloßen Vernunft zu urtheilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subject ist die moralische Nöthigung durch dieses seinen Willen. Das nöthigende (verpflichtende) Subject muß also erstlich eine Person sein, zweitens muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein: weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existirender Wesen zu einander geschehen kann (denn ein bloßes Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden). Nun kennen wir aber mit aller unserer Erfahrung kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig wäre, als bloß den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen, und stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dieses durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist bloß Pflicht gegen sich selbst; zu welchem Mißverstände er dadurch verleitet wird, daß er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen für Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.

Diese vermeinte Pflicht kann nun auf unpersönliche, oder zwar persönliche, aber schlechterdings unsichtbare (den äußeren Sinnen nicht darzustellende) Gegenstände bezogen werden. — Die erstere (außer-menschliche) können der bloße Naturstoff, oder der zur Fortpflanzung organisirte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkür begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere) sein: die zweite (übermenschliche) können als geistige Wesen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwischen Wesen beider Art und den Menschen ein Pflichtverhältniß und welches dazwischen statt finde, wird nun gefragt.

§ 17.

In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum bloßen Zerstören (*spiritus destructionis*) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider: weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die schöne Krystallisationen, das unbeschreiblich Schöne des Gewächsreichs).

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnis zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrenzte Arbeit (bergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen) unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen die martervolle physische Versuche zum bloßen Behuf der Speculation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind. — Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirect zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Thiere, direct aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§ 18.

In Ansehung dessen, was ganz über unsere Erfahrungsgränze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unseren Ideen angetroffen wird, z. B. der Idee von Gott, haben wir eben so wohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntniß aller unserer Pflichten als (*instar*) göttlicher Gebote.“ Aber dieses ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns, es sei in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen,

selbst gemacht wird, so haben wir hiebei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge: denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (geoffenbart) sein; sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo es von der größten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem (praktischen) Sinn kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. 5

Der Pflichten gegen sich selbst

Zweites Buch.

10

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks).

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwicklung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatischer Absicht. 15

§ 19.

Der Anbau (cultura) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. — Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlage und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt daß er auch mit dem angeborenen Maß seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden sein könne, so muß ihm doch seine Vernunft dieses Zufriedensein mit dem geringen Maß seiner Vermögen erst durch Grundsätze anweisen, weil er als ein Wesen, das der Zwecke (sich Gegenstände zum Zweck zu machen) fähig ist, den Gebrauch seiner Kräfte nicht blos dem Instinct der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maß bestimmt, zu verdanken haben muß. Es ist also nicht Rücksicht auf den Vortheil, den die Cultur 20 25 30

seines Vermögens (zu allerlei Zwecken) verschaffen kann; denn dieser würde vielleicht (nach Rousseauschen Grundsätzen) für die Nothigkeit des Naturbedürfnisses vortheilhaft ausfallen: sondern es ist Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst,
 5 seine Vermögen (unter denselben eins mehr als das andere nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein.

Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind so fern schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus
 10 Erfahrung geschöpft, sondern a priori aus Principien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur, welche zwei letztere auch zur Philosophie, nämlich der theoretischen, gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchstabe lautet, Weisheitslehre,
 15 beförderlich sein kann. sondern nur Wissenschaft bedeutet, aber doch der ersteren zu ihrem Zweck

Seelenkräfte sind diejenige, welche dem Verstande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen und so fern an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen ist das Gedächtniß, die Einbildungskraft u. dgl., worauf Gelahrtheit, Ge-
 20 schmack (innere und äußere Verschönerung) ꝛ. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Absicht die Werkzeuge darbieten.

Endlich ist die Cultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnastik) die Beforgung dessen, was das Zeug (die Materie) am Menschen aus-
 25 macht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden; mithin die fortdauernde absichtliche Belegung des Thieres am Menschen Zweck des Menschen gegen sich selbst.

§ 20.

Welche von diesen physischen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion in Vergleichung gegen einander sie sich zum
 30 Zweck zu machen es Pflicht des Menschen gegen sich selbst sei, bleibt ihrer eigenen vernünftigen Überlegung in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte überlassen, um darunter zu wählen (z. B. ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrsamkeit sein sollte). Denn abgesehen von dem
 35 Bedürfniß der Selbsterhaltung, welches an sich keine Pflicht begründen

kann, ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, ein der Welt nützlich Glied zu sein, weil dieses auch zum Werth der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht abwürdigen soll.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner physischen Vollkommenheit ist aber nur weite und unvollkommene Pflicht: weil sie zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber ihrer Art und ihrem Grade nach nichts bestimmt, sondern der freien Willkür einen Spielraum verstattet.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit, d. i. in bloß sittlicher Absicht.

§ 21.

Sie besteht erstlich subjectiv in der Lauterkeit (*puritas moralis*) der Pflichtgefinnung: da nämlich auch ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten das Gesetz für sich allein Triebfeder ist, und die Handlungen nicht bloß pflichtmäßig, sondern auch aus Pflicht geschehen. — „Seid heilig“ ist hier das Gebot. Zweitens objectiv in Ansehung des ganzen moralischen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. seine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks in Ansehung seiner selbst, betrifft, „seid vollkommen“; zu welchem Ziele aber hinzustreben beim Menschen immer nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur anderen ist, „ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem trachtet nach.“

§ 22.

Diese Pflicht gegen sich selbst ist eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht und das wegen der Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derselben (in diesem Leben) Pflicht ist, deren Befolgung also nur im continuirlichen Fortschreiten bestehen kann, ist in Hinsicht auf das Object (die Idee, deren Ausführung man sich zum Zweck machen soll) zwar enge und vollkommene, in Rücksicht aber auf das Subject weite und nur unvollkommene Pflicht gegen sich selbst.

Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich gnugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil
5 (oder zur Verhütung eines Nachtheils) angelegt sind und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten. — Was aber die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so giebt's zwar in der Idee (objectiv) nur eine Tugend (als sittliche Stärke der Maximen), in
10 der That (subjectiv) aber eine Menge derselben von heterogener Beschaffenheit, worunter es unmöglich sein dürfte, nicht irgend eine Untugend (ob sie gleich eben jener wegen den Namen des Lasters nicht zu führen pflegen) aufzufinden, wenn man sie suchen wollte. Eine Summe von Tugenden
15 aber, deren Vollständigkeit oder Mängel das Selbsterkenntniß uns nie hinreichend einschauen läßt, kann keine andere als unvollkommene Pflicht vollkommen zu sein begründen.

* * *

Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten.

Der ethischen Elementarlehre

Zweiter Theil.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Andere, bloß als Menschen. 5

Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Eintheilung.

§ 23.

Die oberste Eintheilung kann die sein: in Pflichten gegen Andere, 10
so fern du sie durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche,
deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat. —
Die erstere Leistung ist (respectiv gegen Andere) verdienstlich; die der
zweiten ist schuldige Pflicht. — Liebe und Achtung sind die Gefühle,
welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten. Sie können abgefondert 15
(jede für sich allein) erwogen werden und auch so bestehen (Liebe des
Nächsten, ob dieser gleich wenig Achtung verdienen möchte; imglei-
chen nothwendige Achtung für jeden Menschen, unerachtet er kaum der
Liebe werth zu sein beurtheilt würde). Sie sind aber im Grunde dem
Gesetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zusammen verbunden; 20
nur so, daß bald die eine Pflicht, bald die andere das Princip im Subject
ausmacht, an welche die andere accessorisch geknüpft ist. — So werden
wir gegen einen Armen wohlthätig zu sein uns für verpflichtet erkennen;
aber weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner
Großmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem 25
Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohlthätigkeit entweder als

bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demüthigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.

§ 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist und
5 zwar im äußeren Verhältniß der Menschen gegen einander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligibelen) Welt, in welcher nach der Analogie mit der physischen die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstoßung bewirkt wird. Vermöge des Princips der Wechselliebe sind sie angewiesen sich einander beständig
10 zu nähern, durch das der Achtung, die sie einander schuldig sind, sich im Abstände von einander zu erhalten; und sollte eine dieser großen sittlichen Kräfte sinken, „so würde dann das Nichts (der Immoralität) mit aufgesperrtem Schlund der (moralischen) Wesen ganzes Reich wie einen Tropfen Wasser trinken“ (wenn ich mich hier der Worte Hallers,
15 nur in einer andern Beziehung, bedienen darf).

§ 25.

Die Liebe wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des Wohlgefallens, verstanden (denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben), sondern muß als Maxime des Wohlwollens (als praktisch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

Eben dasselbe muß von der gegen Andere zu beweisenden Achtung gesagt werden: daß nämlich nicht bloß das Gefühl aus der Vergleichung
25 unseres eigenen Werths mit dem des Anderen (dergleichen ein Kind gegen seine Ältern, ein Schüler gegen seinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen seinen Oberen aus bloßer Gewohnheit fühlt), sondern nur eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne (obsorvantia aliis praestanda) verstanden wird.
30

Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen Andere, weil sie eigentlich nur negativ ist (sich nicht über Andere zu erheben) und so der Rechtspflicht, niemanden das Seine zu schmälern, analog, obgleich als

bloße Tugendpflicht, verhältnißweise gegen die Liebespflicht für enge, die letztere also als weite Pflicht angesehen.

Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht Anderer ihre Zwecke (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzumwürdigen (nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen).

Dadurch, daß ich die erstere Pflicht gegen jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen Anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzteren aber verpflichte ich bloß mich selbst, halte mich in meinen Schranken, um dem Anderen an dem Werthe, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbesondere.

§ 26.

Die Menschenliebe (Philanthropie) muß, weil sie hier als praktisch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menschen gedacht wird, im thätigen Wohlwollen gesetzt werden und betrifft also die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlsein (salus) der Menschen, so fern er sie bloß als solche betrachtet, Vergnügen findet, dem wohl ist, wenn es jedem Anderen wohlergeht, heißt ein Menschenfreund (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl ist, wenn es Anderen übel ergeht, heißt Menschenfeind (Misanthrop in praktischem Sinne). Der, welchem es gleichgültig ist, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein Selbstsüchtiger (solipsista). — Derjenige aber, welcher Menschen fleht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, ob er zwar allen wohl will, würde menschen scheu (ästhetischer Misanthrop) und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können.

§ 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander, man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenschen als dich selbst. — Denn alles moralisch-praktische Ver-

hältniß gegen Menschen ist ein Verhältniß derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, die also nicht selbstsüchtig (ex solipsismo prodeuntes) sein können. Ich will jedes Anderen Wohlwollen (benevolentiam) gegen mich; ich soll also auch gegen jeden Anderen wohlwollend sein. Da aber alle Andere außer mir nicht Alle sein, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an'sich haben würde, welche doch zur Verpflichtung nothwendig ist: so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens mich als Object desselben im Gebot der praktischen Vernunft mit begreifen: nicht als ob ich dadurch verbunden würde, mich selbst zu lieben (denn das geschieht ohne das unvermeidlich, und dazu giebt's also keine Verpflichtung), sondern die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung (mich also mit) einschließt, nicht der Mensch, schließt als allgemeingesetzgebend mich in der Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit wie alle Andere neben mir mit ein und erlaubt es dir dir selbst wohlzuwollen, unter der Bedingung, daß du auch jedem Anderen wohl willst: weil so allein deine Maxime (des Wohlthuns) sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist.

20

§ 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem Umfange nach das größte, dem Grade nach aber das kleinste, und wenn ich sage: ich nehme an dem Wohl dieses Menschen nur nach der allgemeinen Menschenliebe Antheil, so ist das Interesse, was ich hier nehme, das kleinste, was nur sein kann. Ich bin in Ansehung desselben nur nicht gleichgültig.

Aber Einer ist mir doch näher als der Andere, und ich bin im Wohlwollen mir selbst der Nächste. Wie stimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächsten (deinen Mitmenschen) als dich selbst? Wenn einer mir näher ist (in der Pflicht des Wohlwollens) als der Andere, ich also zum größeren Wohlwollen gegen Einen als gegen den Anderen verbunden, mir selber aber geständlich näher (selbst der Pflicht nach) bin, als jeder Andere, so kann ich, wie es scheint, ohne mir selbst zu widersprechen, nicht sagen: ich soll jeden Menschen lieben wie mich selbst; denn der Maßstab der Selbstliebe würde keinen Unterschied in Graden zulassen. — Man

35

sieht bald: daß hier nicht bloß das Wohlwollen des Wunsches, welches eigentlich ein bloßes Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen ist, ohne selbst dazu etwas beitragen zu dürfen (ein jeder für sich; Gott für uns alle), sondern ein thätiges, praktisches Wohlwollen, sich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen, (das Wohlthun) gemeint sei. Denn im Wünschen kann ich allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad nach Verschiedenheit der Geliebten (deren Einer mich näher angeht als der Andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden sein. 5

Eintheilung der Liebespflichten. 10

Sie sind: A) Pflichten der Wohlthätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Theilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§ 29. 15

Sich selber gütlich thun, so weit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (seinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen) gehört zu den Pflichten gegen sich selbst; — deren Gegentheil ist: sich aus Geiz (sklavisch) des zum frohen Genuß des Lebens Nothwendigen oder aus übertriebener Disciplin seiner natürlichen Neigungen (schwärmerisch) sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet. 20

Wie kann man aber außer dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen (welches uns nichts kostet) noch, daß dieses praktisch sei, d. i. das Wohlthun in Ansehung der Bedürftigen, jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht anfinden? — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlsein) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen, und Pflicht dazu ist die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen. 25 30

Es fällt nicht von selbst in die Augen: daß ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „Ein jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns alle,“ die natürlichste zu sein.

§ 30.

Wohlthätig, d. i. anderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht.

5 Denn jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden
 10 ließe, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnißgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Noth ist, jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen, oder wenigstens zu versagen befugt sein. Also widerstreitet sich die eigen-
 15 nützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich die gemeinnützige des Wohlthuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menschen und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur
 20 wechselseitigen Beihülfe vereinigte vernünftigste Wesen, anzusehen sind.

§ 31.

Wohlthun ist für den, der reich (mit Mitteln zur Glückseligkeit Anderer überflüssig, d. i. über sein eigenes Bedürfniß, versehen) ist, von dem Wohlthäter fast nicht einmal für seine verdienstliche Pflicht zu halten;
 20 ob er zwar dadurch zugleich den Anderen verbindet. Das Vergnügen, was er sich hiemit selbst macht, welches ihm keine Aufopferung kostet, ist eine Art in moralischen Gefühlen zu schwelgen. Auch muß er allen
 25 Schein, als dächte er den Anderen hiemit zu verbinden, sorgfältig vermeiden: weil es sonst nicht wahre Wohlthat wäre, die er diesem erzeugte, indem er ihm eine Verbindlichkeit (die den letzteren in seinen eigenen
 30 Augen immer erniedrigt) auflegen zu wollen äußerte. Er muß sich vielmehr, als durch die Annahme des Anderen selbst verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht bloß als seine Schuldigkeit äußern, wenn er nicht
 (welches besser ist) seinen Wohlthätigkeitsact ganz im Verborgenen aus-
 35 übt. — Größer ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum Wohlthun beschränkt und der Wohlthäter stark genug ist, die Übel, welche er Anderen erpart, stillschweigend über sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch-reich anzusehen ist.

Casuistische Fragen.

Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt selbst Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde. Wie viel ist die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abscheiden aus der Welt durch ein Testament) beweiset? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgesetz erlaubte Obergewalt über einen übt, dem er die Freiheit raubt, nach seiner eigenen Wahl glücklich zu sein (seinem Erbunterthan eines Guts), kann, sage ich, dieser sich als Wohlthäter ansehen, wenn er nach seinen eigenen Begriffen von Glückseligkeit für ihn gleichsam väterlich sorgt? Oder ist nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen seiner Freiheit zu berauben, etwas der Rechtspflicht überhaupt so Widerstreitendes, daß unter dieser Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrschaft rechnend sich hinzugeben die größte Wegwerfung der Menschheit für den sein würde, der sich dazu freiwillig verstände, und die größte Vorsorge der Herrschaft für den letzteren gar keine Wohlthätigkeit sein würde? Oder kann etwa das Verdienst mit der letzteren so groß sein, daß es gegen das Menschenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann niemand nach meinen Begriffen von Glückseligkeit wohlthun (außer unmündigen Kindern oder Gestörten), sondern nach jenes seinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweisen denke, indem ich ihm ein Geschenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzuthun, was von Glücksgütern abhängt, ist größtentheils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Nothleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat. Das Gefühl, was mit dieser Beurtheilung verbunden ist, ist das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohlthäter, da hingegen dieser gegen den Empfänger nur als im Verhältnis der

Liebe betrachtet wird. — Selbst ein bloßes herzliches Wohlwollen des Anderen ohne physische Folgen verdient den Namen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterschied zwischen der thätigen und bloß affectiven Dankbarkeit begründet.

5

§ 32.

Dankbarkeit ist Pflicht, d. i. nicht bloß eine Klugheitsmaxime, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit wegen der mir widerfahrenen Wohlthätigkeit den Andern zu mehrerem Wohlthun zu bewegen (*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*); denn dabei bediene ich mich dieser
10 bloß als Mittel zu meinen anderweitigen Absichten; sondern sie ist un- mittelbare Nöthigung durchs moralische Gesetz, d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muß auch noch besonders als heilige Pflicht, d. i. als eine solche, deren Verletzung die moralische Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundsatz selbst vernichten kann (als standalöses Beispiel), an-
15 gesehen werden. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in An- sehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Act völlig ge- tilgt werden kann (wobei der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt). Alle andere ist gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergel- tung einer empfangenen Wohlthat über dieselbe quittiren: weil der
20 Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der Erste im Wohlwollen gewesen zu sein, diesem nie abgewinnen kann. — Aber auch ohne einen solchen Act (des Wohlthuns) ist selbst das bloße herzliche Wohlwollen schon Grund der Verpflichtung zur Dankbarkeit. — Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird Erkenntlichkeit genannt.

25

§ 33.

Was die Extension dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenige, die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann. Das ist auch die
30 Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu vertheidigen; wobei es aber ein thörichter Wahn ist, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit

nach Naturgesetzen wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die Intension, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend, betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese ertheilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist, gleiche Dienstleistungen dem Wohlthäter, der dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, Anderen zu erweisen: eine empfangene Wohlthat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben sein möchte, (weil der so Begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht und dies dessen Stolz kränkt) anzusehen; sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohlthat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend der Menschenliebe, welche mit der Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Bärtlichkeit des Wohlwollens (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) ist, zu verbinden und so die Menschenliebe zu cultiviren.

C.

Theilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht.

§ 34.

Mitfreude und Mitleid (*sympathia moralis*) sind zwar sinnliche Gefühle einer (darum ästhetisch zu nennenden) Lust oder Unlust an dem Zustande des Vergnügens sowohl als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber diese als Mittel zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte Pflicht unter dem Namen der Menschlichkeit (*humanitas*): weil hier der Mensch nicht bloß als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Thier betrachtet wird. Diese kann nun in dem Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen (*humanitas practica*), oder bloß in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (*humanitas aesthetica*), was die Natur selbst giebt, gesetzt werden. Das erstere ist frei und wird daher theilnehmend genannt (*communio sentiendi liberalis*) und gründet sich auf praktische Vernunft:

das zweite ist unfrei (*communio sentiondi illiberalis, servilis*) und kann mittheilend (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten), auch Mitleidenschaft heißen: weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicher Weise verbreitet. Nur zu dem ersteren giebt's Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen ließ: ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenschaft u. s. w. Hülfe leiste, sondern damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht eben derselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft.

In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermitteltst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; obzwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohl zu thun; wie dann dieses auch eine beleidigende Art des Wohlthuns sein würde, indem es ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, und unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu sein eben nicht prahlen dürfen, respectiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte.

§ 35.

Obzwar aber Mitleid (und so auch Mitfreude) mit Anderen zu haben an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale und zu dem Ende also indirecte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu cultiviren und sie als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen. — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, umzugehen, sondern sie aufzusuchen, die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldener u. dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen: weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.

Casuistische Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es ist nicht so leicht zu übersehen, welche Folge es auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte. Aber in diesem Fall würde es doch wenigstens an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich 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.

Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen 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 sein, nämlich der Stolz, einen über sich zu sehen; der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können?

Von den der Menschenliebe gerade (contrario) entgegengesetzten Lastern des Menschenhasses.

§ 36.

Sie machen die abscheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Haß ist aber hier nicht offen und gewalthätig, sondern geheim und verkleiert, welches zu der Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzuthut und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verleßt.

a) Der Neid (livor), als Haß das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem seinigen dadurch kein Abbruch geschieht, der, wenn er zur That (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualificirter Neid, sonst aber nur Mißgunst (invidentia) heißt, ist doch nur eine indirect-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eigen Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maßstab desselben nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit

dem Wohl Anderer zu schätzen und diese Schätzung zu versinnlichen wissen. — Daher spricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in einer Ehe oder Familie u. s. w.; gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen also in der Natur des Menschen, und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem schenslichen Laster einer gränischen, sich selbst folternden und auf Zerstörung des Glücks Anderer wenigstens dem Wunsche nach gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst sowohl, als gegen Andere entgegengesetzt.

b) Undankbarkeit gegen seinen Wohlthäter, welche, wenn sie gar so weit geht, seinen Wohlthäter zu hassen, qualificirte Undankbarkeit, sonst aber bloß Unerkennlichkeit heißt, ist ein zwar im öffentlichen Urtheile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch desselben wegen so berücksichtigt, daß man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters liegt in der mißverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohlthätigkeit Anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als Andere damit zu belästigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen: weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu gerathen fürchten; welches der ächten Selbstschätzung (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu sein) zuwider ist. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohlthun unvermeidlich zuvor kommen mußten, (gegen Vorfahren im Angedenken, oder gegen Eltern) freigebig, die aber gegen Zeitgenossen nur kärglich, ja, um dieses Verhältniß der Ungleichheit unsichtbar zu machen, wohl gar das Gegentheil derselben bewiesen wird. — Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, nicht bloß des Schadens wegen, den ein solches Beispiel Menschen überhaupt zuziehen muß, von fernerer Wohlthätigkeit abzuschrecken (denn diese können mit ächtmoralischer Gesinnung eben in der Verschmähung alles solchen Lohns ihrem Wohlthun nur einen desto größeren inneren moralischen Werth setzen): sondern weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt und der Mangel der Liebe gar in die Befugniß, den Liebenden zu hassen, verunehelt wird.

c) Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung ist, ist der menschlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn

sie so weit geht, das Übel oder Böses selbst bewirken zu helfen, sie als qualificirte Schadenfreude den Menschenhaß sichtbar macht und in ihrer Gräßlichkeit erscheint. Sein Wohlsein und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall Anderer in Standale gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contrastes, in der Natur gegründet. Aber über die Existenz solcher das allgemeine Weltbeste zerstörenden Enormitäten unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Eräugnisse auch wohl zu wünschen, ist ein geheimer Menschenhaß und das gerade Widerspiel der Nächstenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der Übermuth Anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen und der Eigendünkel im Wohlverhalten (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laster noch immer entwischt zu sein), welches beides der eigenliebige Mensch sich zum Verdienst anrechnet, bringen diese feindselige Freude hervor, die der Pflicht nach dem Princip der Theilnehmung (des ehrlichen Chremes beim Terenz): „Ich bin ein Mensch; Alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich“ gerade entgegengesetzt ist.

Von dieser Schadenfreude ist die süßeste und noch dazu mit dem Schein des größten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer auch ohne eigenen Vortheil sich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menschen kränkende That verdient Strafe, wodurch das Verbrechen an dem Thäter gerächt (nicht bloß der zugefügte Schaden ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Act der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines Oberen über Alle, die demselben unterworfen sind, Effect giebt, und wenn wir die Menschen (wie es in der Ethik nothwendig ist) in einem rechtlichen Zustande, aber nach bloßen Ver-nunftgesetzen (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat niemand die Befugniß Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein (nämlich Gott) kann sagen: „Die Rache ist mein; ich will vergelten.“ Es ist also Tugendpflicht nicht allein selbst bloß aus Rache die Feindseligkeit Anderer nicht mit Haß zu erwidern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung

selbst sehr zu bedürfen, theils und zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch sei, aus Haß verhängt werden darf. — Daher ist Ver-
 söhlichkeit (placabilitas) Menschenpflicht; womit doch die sanfte
 5 Duldsamkeit der Beleidigungen (mitis iniuriarum patientia) nicht ver-
 wechselt werden muß, als Entfagung auf harte (rigorosa) Mittel, um der
 fortgesetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn das wäre Wegwer-
 fung seiner Rechte unter die Füße Anderer und Verletzung der Pflicht des
 Menschen gegen sich selbst.

Anmerkung. Alle Laster, welche selbst die menschliche Natur
 10 hassenswerth machen würden, wenn man sie (als qualificirt) in der
 Bedeutung von Grundsätzen nehmen wollte, sind inhuman, objec-
 tiv betrachtet, aber doch menschlich, subjectiv erwogen: d. i. wie die
 Erfahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar
 einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues teuflisch nennen
 15 möchte, so wie ihr Gegenstück Engels-tugend genannt werden
 könnte: so sind beide Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum,
 als Maßstab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Morali-
 tät gedacht, indem man dem Menschen seinen Platz im Himmel
 oder der Hölle anweist, ohne aus ihm ein Mittelwesen, was weder
 20 den einen dieser Plätze, noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob
 es Haller mit seinem „zweideutig Mittelbeing von Engeln und von
 Bieh“ besser getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber
 das Halbiren in einer Zusammenstellung heterogener Dinge führt
 auf gar keinen bestimmten Begriff, und zu diesem kann uns in der
 25 Ordnung der Wesen nach ihrem uns unbekanntem Classenunterschiede
 nichts hinleiten. Die erstere Gegeneinanderstellung (von Engels-
 tugend und teuflischem Laster) ist Ubertreibung. Die zweite, obzwar
 Menschen, leider! auch in viehische Laster fallen, berechtigt doch nicht
 eine zu ihrer Species gehörige Anlage dazu ihnen beizulegen,
 30 so wenig als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund
 ist, sie zu einer besondern Art von Gewächsen zu machen.

Zweiter Abschnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung.

§ 37.

Mäßigung in Ansprüchen überhaupt, d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe Anderer, heißt Bescheidenheit; der Mangel dieser Mäßigung (Unbescheidenheit) in Ansehung der Würdigkeit von Anderen geliebt zu werden die Eigenliebe (philautia). Die Unbescheidenheit der Forderung aber, von Andern geachtet zu werden, ist der Eigendünkel (arrogantia). Achtung, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (observantia aliis praestanda), ist also die Anerkennung einer Würde (dignitas) an anderen Menschen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Object der Werthschätzung (aestimii) ausgetauscht werden könnte. — Die Beurtheilung eines Dinges als eines solchen, das keinen Werth hat, ist die Verachtung.

§ 38.

Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der eben so nothwendigen Selbstschätzung Anderer als Menschen entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeugende Achtung bezieht.

§ 39.

Andere verachten (*contemnere*), d. i. ihnen die dem Menschen überhaupt schuldige Achtung weigern, ist auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es sind Menschen. Sie vergleichungsweise mit Anderen innerlich geringschätzen (*despicatui habere*) ist zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äußere Bezeigung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. — Was gefährlich ist, ist kein Gegenstand der Verachtung, und so ist es auch nicht der Lasterhafte; und wenn die Überlegenheit über die Angriffe desselben mich berechtigt zu sagen: ich verachte jenen, so bedeutet das nur so viel, als: es ist keine Gefahr dabei, wenn ich gleich gar keine Vertheidigung gegen ihn veranstaltete, weil er sich in seiner Verworfenheit selbst darstellt. Nichts desto weniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Dualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine That sich derselben unwürdig macht. So kann es schimpfliche, die Menschheit selbst entehrende Strafen geben (wie das Biertheilen, von Hunden zerreißen lassen, Nasen und Ohren abschneiden), die nicht bloß dem Ehrliebenden (der auf Achtung Anderer Anspruch macht, was ein jeder thun muß) schmerzhafter sind, als der Verlust der Güter und des Lebens, sondern auch dem Zuschauer Schamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf.

Anmerkung. Hierauf gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehlritte derselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urtheils u. dg. zu rügen, sondern vielmehr voraus zu setzen, daß in demselben doch etwas Wahres sein müsse, und dieses heraus zu suchen; dabei aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjective der Bestimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Versehen für objectiv gehalten wurde) aufzudecken und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, daß er geirrt habe? — Eben so ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung und Abspredung alles moralischen Werths des Lasterhaften ausschlagen muß: weil er nach dieser Hypothese auch

nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines Menschen, der als solcher (als moralisches Wesen) nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist.

§ 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjectiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewußtsein seiner Pflicht einerlei. Eben darum ist auch die Bezeugung der Achtung vor dem Menschen als moralischen (seiner Pflicht höchstschätzenden) Wesen selbst eine Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anspruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliche, deren Phänomen im äußeren Betragen Ehrbarkeit (*honestas externa*), der Verstoß dagegen aber Skandal heißt: ein Beispiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte, welches zu geben zwar höchst pflichtwidrig, aber am bloß Widersinnlichen (*paradoxon*), sonst an sich Guten zu nehmen, ein Wahn (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält), ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. — Denn die schulbige Achtung für andere ein Beispiel gebende Menschen kann nicht bis zur blinden Nachahmung (da der Gebrauch, *mos*, zur Würde eines Gesetzes erhoben wird) ausarten; als welche Tyrannei der Volkssitte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider sein würde.

§ 41.

Die Unterlassung der bloßen Liebespflichten ist Untugend (*peccatum*). Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schulbigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster (*vitium*). Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmäßigen Anspruchs. — Die erstere Übertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels (*contrarie oppositum virtutis*). Was aber nicht allein keine moralische That ist, sondern sogar den Werth derjenigen, die sonst dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, ist Laster.

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenschen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. diese

Tugendpflicht wird nur indirect (durch das Verbot des Widerspiels) ausgedrückt werden.

Von den die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern.

- 5 Diese Laster sind: A) der Hochmuth, B) das Aferreden und C) die Verhöhnung.

A.

Der Hochmuth.

§ 42.

10 Der Hochmuth (*superbia* und, wie dieses Wort es ausdrückt, die Neigung immer oben zu schwimmen) ist eine Art von Ehrbegierde (*ambitio*), nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmäßigen Anspruch machen kann, widerstreiten-
15 des Laster.

Er ist vom Stolz (*animus elatus*) als Ehrliche, d. i. Sorgfalt seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt) unterschieden; denn der Hochmuth verlangt von Andern eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieser Stolz selbst wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch bloß ein Ansinnen an Andere ist, sich mit seiner Wichtigkeit zu beschäftigen.

Daß der Hochmuth, welcher gleichsam eine Bewerbung des Ehrsuchtigen um Nachtreter ist, und denen verächtlich zu begegnen er sich berechtigt glaubt, ungerecht und der schuldigen Achtung für Menschen überhaupt widerstreitend sei: daß er Thorheit, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat, um Zweck zu sein, ja daß er sogar Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand sei, sich solcher Mittel, die an Andern gerade das
30 Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen (denn dem Hochmüthigen weigert ein jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrebt er sich darnach bezeigt), — dies alles ist für sich klar. Weniger möchte

doch angemerkt worden sein: daß der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Anderen nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, daß, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun. 5

B.

Das Aferreden.

§ 43.

Die übele Nachrede (obtrectatio) oder das Aferreden, worunter ich nicht die Verleumdung (contumelia), eine falsche, vor Recht zu ziehende Nachrede, sondern bloß die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte Neigung verstehe, etwas der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider: weil jedes gegebene Standal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, schwächt und so viel möglich gegen sie ungläubisch macht. 10 15

Die geffiffentliche Verbreitung (propalatio) desjenigen die Ehre eines Andern Schmälernden, was auch nicht zur öffentlichen Gerichtbarkeit gehört, es mag übrigens auch wahr sein, ist Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt, um endlich auf unsere Gattung selbst den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen und Misanthropie (Menschenscheu) oder Verachtung zur herrschenden Denkungsart zu machen, oder jein moralisches Gefühl durch den öfteren Anblick derselben abzustumpfen und sich daran zu gewöhnen. Es ist also Tugendpflicht, statt einer hämischen Lust an der Bloßstellung der Fehler Anderer, um sich dadurch die Meinung, gut, wenigstens nicht schlechter als alle andere Menschen zu sein, zu sicheren, den Schleier der Menschenliebe nicht bloß durch Milde- 20 25
rung unserer Urtheile, sondern auch durch Verschweigung derselben über die Fehler Anderer zu werfen: weil Beispiele der Achtung, welche uns andere geben, auch die Bestrebung rege machen können sie gleichmäßig zu verdienen. — Um deswillen ist die Ausspähungssucht der Sitten Anderer (allotrio-episcopio) auch für sich selbst schon ein beleidigender Vorwitz der Menschenkunde, welchem jedermann sich mit Recht als Verletzung der ihm schuldigen Achtung widersehen kann. 30 35

C.

Die Verhöhnung.

§ 44.

Die leichtfertige Tadelsucht und der Hang Andere zum Gelächter
 5 bloß zu stellen, die Spottsucht, um die Fehler eines Anderen zum un-
 mittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bosheit und
 von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, sie nur zum Schein
 als Fehler, in der That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch
 außer der Regel der Mode zu sein, zu belachen (welches dann kein Hohn-
 10 lachen ist), gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich
 als ob sie wirklich wären, angebildete, welche die Person ihrer verdienten
 Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter bloß zu stellen, und
 der Hang dazu, die bittere Spottsucht (*spiritus causticus*), hat etwas von
 15 der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hievon ist doch die scherzhafte, wenn gleich spottende Abweisung der
 beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung (*retorsio iocosa*)
 unterschieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein schadenfroher, aber
 kraftloser Gegner) gleichmäßig verspottet wird, und rechtmäßige Verthei-
 20 digung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der
 Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher
 ist, an welchem die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt,
 so ist es, der Gegner mag noch so viel Spöttelei ausgestoßen, hiebei aber
 auch selbst zugleich noch so viel Blößen zum Belachen gegeben haben, der
 25 Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener,
 dem Angriffe entweder gar keine oder eine mit Würde und Ernst
 geführte Vertheidigung entgegen zu setzen.

Anmerkung. Man wird wahrnehmen, daß unter dem vorher-
 gehenden Titel nicht sowohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die
 30 ihnen entgegenstehende Laster getadelt werden; das liegt aber schon
 in dem Begriffe der Achtung, so wie wir sie gegen andere Menschen
 zu beweisen verbunden sind, welche nur eine negative Pflicht ist.
 — Ich bin nicht verbunden andere (bloß als Menschen betrachtet) zu
 verehren, d. i. ihnen positive Hochachtung zu beweisen. Alle
 35 Achtung, zu der ich von Natur verbunden bin, ist die vor dem Geseß

überhaupt (reverere legem), und dieses, nicht aber andere Menschen überhaupt zu verehren (reverentia adversus hominem), oder hierin ihnen etwas zu leisten, ist allgemeine und unbedingte Menschenpflicht gegen Andere, welche als die ihnen ursprünglich schuldige Achtung (observantia debita) von jedem gefordert werden kann. 5

Die verschiedene Andern zu beweisende Achtung nach Verschiedenheit der Beschaffenheit der Menschen, oder ihrer zufälligen Verhältnisse, nämlich der des Alters, des Geschlechts, der Abstammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Theil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in 10 metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargestellt und classificirt werden, da es hier nur um die reine Vernunftprincipien derselben zu thun ist.

Zweites Hauptstück.

Von den ethischen Pflichten der Menschen gegen einander 15
in Ansehung ihres Zustandes.

§ 45.

Diese (Tugendpflichten) können zwar in der reinen Ethik keinen Anlaß zu einem besondern Hauptstück im System derselben geben; denn sie enthalten nicht Principien der Verpflichtung der Menschen als solcher 20 gegen einander und können also von den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Theil abgeben, sondern sind nur nach Verschiedenheit der Subjecte der Anwendung des Tugendprincipis (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modificirte Regeln, weshalb sie auch wie alle empirische 25 Eintheilungen keine gesichert-vollständige Classification zulassen. Indessen gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Überscritt, der seine besondern Regeln hat, verlangt wird: so wird der Metaphysik der Sitten ein Ähnliches mit Recht angefohlen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu sche- 30 matisiren und zum moralisch-praktischen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten also gegen Menschen, z. B. in der moralischen Reinigkeit ihres Zustandes, oder in ihrer Verdorbenheit; welches im cultivirten, oder rohen Zustande; was den Gelehrten oder Ungelehrten und jenen im

Gebrauch ihrer Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen), oder in ihrem Fach unumgänglichen Gelehrten (Bedauten), pragmatischen, oder mehr auf Geist und Geschmac ausgehenden; welches nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des
 5 der Wohlhabenheit oder Armuth u. s. w. zukomme: das giebt nicht so vielerlei Arten der ethischen Verpflichtung (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt), sondern nur Arten der Anwendung (Vorismen) ab; die also nicht, als Abschnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Systems (das a priori aus einem Vernunftbegriffe
 10 hervorgehen muß), aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.

Beschluss der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung
 15 in der Freundschaft.

§ 46.

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. — Man sieht leicht, daß sie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung
 20 an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sei, und, wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beiderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte glücklich zu sein, mithin daß Freundschaft unter Menschen Pflicht derselben ist. — Daß aber Freundschaft eine bloße (aber doch praktisch=
 25 nothwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch darnach (als einem Maximum der guten Gesinnung gegen einander) zu streben von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht sei, ist leicht zu ersehen. Denn wie ist es für den Menschen in Verhältniß zu seinem Nächsten möglich, die Gleichheit eines der dazu
 30 erforderlichen Stücke eben derselben Pflicht (z. B. des wechselseitigen Wohlwollens) in dem Einen mit eben derselben Gesinnung im Anderen auszumitteln, noch mehr aber, welches Verhältniß das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der andern (z. B. das aus dem Wohlwollen zu dem aus der Achtung) in derselben Person habe, und ob, wenn die eine

in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüße, so daß beiderseitig Liebe und Hochschätzung subjectiv schwerlich in das Ebenmaß des Gleichgewichts gebracht werden wird; welches doch zur Freundschaft erforderlich ist? — Denn man kann jene als Anziehung, diese als Abstoßung betrachten, und wenn das Princip der ersteren Annäherung gebietet, das der zweiten sich einander in geziemendem Abstände zu halten fordert, welche Einschränkung der Vertraulichkeit, durch die Regel: daß auch die besten Freunde sich unter einander nicht gemein machen sollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht blos dem Höheren gegen den Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es sich versteht, seinen Stolz gekränkt und will die Achtung des Niedrigen etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber, einmal verletzt, innerlich unwiederbringlich verloren ist; wenn gleich die äußere Bezeichnung derselben (das Ceremoniell) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundschaft in ihrer Reinigkeit oder Vollständigkeit, als erreichbar (zwischen Drestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Stückenpferd der Romanenschriftsteller; wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund! Folgende Anmerkungen können auf die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen.

Moralisch erwogen, ist es freilich Pflicht, daß ein Freund dem andern seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten, und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und zwar daß er entweder darin schon gefallen sei, oder, da er von dem Anderen beobachtet und ingeheim kritisiert wird, beständig Gefahr läuft in den Verlust seiner Achtung zu fallen; wie dann selbst, daß er beobachtet und gemeistert werden solle, ihm schon für sich selbst beleidigend zu sein dünken wird.

Ein Freund in der Noth, wie erwünscht ist er nicht (wohl zu verstehen, wenn er ein thätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund ist)! Aber es ist doch auch eine große Last, sich an Anderer ihrem Schicksal angeleitet und mit fremdem Bedürfnis beladen zu fühlen. — Die Freundschaft kann also nicht eine auf wechselseitigen Vortheil abgezwecte Verbindung, sondern diese muß rein moralisch sein, und der Beistand, auf den jeder von beiden von dem Anderen im Falle der Noth rechnen darf, muß nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben — dadurch würde er die Achtung des andern Theils verlieren, — sondern kann nur als

äußere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich ist, ankommen zu lassen, gemeint sein, indem ein jeder großmüthig den Anderen dieser Last zu überheben, sie für sich allein zu tragen, ja ihm sie gänzlich zu verhehlen bedacht ist, sich aber immer doch damit schmeicheln kann, daß im Falle der Noth er auf den Beistand des Andern sicher würde rechnen können. Wenn aber Einer von dem Andern eine Wohlthat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu sein und nicht gegenseitig verbinden zu können. — Freundschaft ist bei der Süßigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Bestehens doch zugleich etwas so Zartes (*tenerritas amicitiae*), daß, wenn man sie auf Gefühle beruhen läßt und dieser wechselseitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grundsätze oder das Gemeinmachen verhütende und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter uncultivirten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken (denn Böbel schlägt sich und Böbel verträgt sich); sie können von einander nicht lassen, aber sich auch nicht unter einander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfnis ist, um die Süßigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affect sein: weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verrauchend ist.

25

§ 47.

Moralische Freundschaft (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit beiderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann.

30

Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges) Wesen, und in der Cultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfnis sich Anderen zu eröffnen (selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen); andererseits aber auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch, den Andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt, sieht er sich genöthigt, einen guten Theil seiner Urtheile (vornehmlich über andere Menschen) in sich selbst zu

35

verschließen. Er möchte sich gern darüber mit irgend jemand unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion u. s. w. denkt; aber er darf es nicht wagen: theils weil der Andere, der sein Urtheil behutsam zurückhält, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen, theils, was die Eröffnung seiner eigenen Fehler betrifft, der Andere die seinigen verhehlen und er so in der Achtung desselben einbüßen würde, wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellte. 5

Findet er also einen, der Verstand hat, bei dem er in Ansehung jener Gefahr gar nicht besorgt sein darf, sondern dem er sich mit völligem Vertrauen eröffnen kann, der überdem auch eine mit der seinigen übereinstimmende Art die Dinge zu beurtheilen an sich hat, so kann er seinen Gedanken Lust machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniß, und genießt eine Freiheit, der er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muß. Ein jeder Mensch hat Geheimnisse und darf sich nicht blindlings Anderen anvertrauen; theils wegen der unedlen Denkungsart der Meisten, davon einen ihm nachtheiligen Gebrauch zu machen, theils wegen des Unverstandes mancher in der Beurtheilung und Unterscheidung dessen, was sich nachsagen läßt, oder nicht (der Indiscretion), welche Eigenschaften zusammen in einem Subject anzutreffen selten ist (*rara avis in terris et nigro simillima cygno*); zumal da die engste Freundschaft es verlangt, daß dieser verständige und vertraute Freund zugleich verbunden ist, ebendasselbe ihm anvertraute Geheimniß einem anderen, für eben so zuverlässig gehaltenen ohne des ersten ausdrückliche Erlaubniß nicht mitzutheilen. 15 20

Diese (blos moralische Freundschaft) ist kein Ideal, sondern (der schwarze Schwan) existirt wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit; jene aber mit den Zwecken anderer Menschen sich, obzwar aus Liebe, belästigende (pragmatische) kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollständigkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich ist, und ist ein Ideal des Wunsches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muß. 25

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d. i. der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Antheil (der Mitfreude) nimmt und es nie ohne inneres Bedauern stören wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des blos Menschenliebenden (Philanthrop). Denn 35

in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man Andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; gleichsam als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der Aller Glückseligkeit will. — Denn
 5 das Verhältniß des Beschützers als Wohlthäters zu dem Beschützten als Dankpflichtigen ist zwar ein Verhältniß der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft: weil die schuldige Achtung beider gegen einander nicht gleich ist. Die Pflicht als Freund den Menschen wohl zu wollen (eine nothwendige Herablassung) und die Beherzigung derselben dient dazu, vor dem
 10 Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohl zu thun besitzen.

Zusatz.

Von den Umgangstugenden (virtutes homileticae).

15

§ 48.

Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst, als auch gegen Andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben (*officium commercii, sociabilitas*), sich nicht zu isoliren (*separatistam agere*); zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen,
 20 aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen, der den Theil von einem allbefassenden der weltbürgerlichen Gesinnung ausmacht, anzusehen; nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die wechselseitige, die indirect dahin führt, die Annehmlichkeit in derselben, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und
 25 Wohlständigkeit, *humanitas aethetica et decorum*) zu cultiviren und so der Tugend die Grazien beizugesellen; welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist.

Dies sind zwar nur Außenwerke oder Beiwerke (*parerga*), welche einen schönen, tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil
 30 ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Es ist zwar nur Scheidemünze, befördert aber doch das Tugendgefühl selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, Gastfreiheit, Gelindigkeit (im Widersprechen, ohne zu zanken), insgesamt als blo-

ßen Manieren des Verkehrs mit geäußerten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich Andere verbindet, die also doch zur Tugendgesinnung hinwirken, indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es fragt sich aber hiebei: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe. Die Zusammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden, 5
man müßte denn sonst aus der Welt gehen; und selbst unser Urtheil über sie ist nicht competent. — Wo aber das Laster ein Skandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beispiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze, ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt: da muß, wenn gleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin statt fand, abgebrochen, oder so viel 10
möglich gemieden werden: weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt und sie für jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmaroger durch die Vergnügungen der Üppigkeit zu bestechen.

II.

Ethische Methodenlehre.

Der ethischen Methodenlehre

Erster Abschnitt.

Die ethische Didaktik.

§ 49.

5 Daß Tugend erworben werden müsse (nicht angeboren sei), liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorsatzes in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Nei-
10 gungen hervorgebracht wäre. Sie ist das Product aus der reinen praktischen Vernunft, so fern diese im Bewußtsein ihrer Überlegenheit (aus Freiheit) über jene die Obermacht gewinnt.

Daß sie könne und müsse gelehrt werden, folgt schon daraus, daß sie nicht angeboren ist; die Tugendlehre ist also eine Doctrin. Weil
15 aber durch die bloße Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker hiemit nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch), gelehrt, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des
20 inneren Feindes im Menschen (ascetisch) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht Alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die Entscheidung auf einmal vollständig genommen werden muß: weil die Gesinnung (animus) sonst bei einer Capitulation mit dem Laster, um es allmählich zu verlassen,
25 an sich unlauter und selbst lasterhaft sein, mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Princip beruht) hervorbringen könnte.

§ 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft (denn methodisch muß eine jede wissenschaftliche Lehre sein; sonst wäre der Vortrag tumultuarisch): so kann sie auch nicht fragmentarisch, sondern muß systematisch sein, wenn die Tugendlehre eine Wissenschaft vorstellen soll. — Der Vortrag aber kann entweder akromatisch, da alle Andere, welchen er geschieht, bloße Zuhörer sind, oder erotematisch sein, wo der Lehrer das, was er seine Zünger lehren will, ihnen abfragt; und diese erotematische Methode ist wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, die dialogische Lehrart, oder bloß ihrem Gedächtnisse abfragt, die katechetische Lehrart. Denn wenn jemand der Vernunft des Anderen etwas abfragen will, so kann es nicht anders als dialogisch, d. i. dadurch geschehen: daß Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrlingens dadurch, daß er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle bloß entwickelt (er ist die Hebamme seiner Gedanken); der Lehrling, welcher hiebei inne wird, daß er selbst zu denken vermöge, veranlaßt durch seine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenstehende Zweifel), daß der Lehrer nach dem docendo discimus selbst lernt, wie er gut fragen müsse. [Denn es ist eine an die Logik ergehende, noch nicht genugsam beherrigte Forderung: daß sie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäßig suchen solle, d. i. nicht immer bloß für bestimmende, sondern auch für vorläufige Urtheile (iudicia praevia), durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die selbst dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig sein kann und die von ihm auch oft angewandt wird.]

§ 51.

Das erste und nothwendigste doctrinale Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Bögling ist ein moralischer Katechismus. Dieser muß vor dem Religionskatechismus hergehen und kann nicht bloß als Einschiesel in die Religionslehre mit verwebt, sondern muß abgesondert, als ein für sich bestehendes Ganze, vorgetragen werden: denn nur durch rein moralische Grundsätze kann der Überschritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden, weil dieser ihre Bekenntnisse sonst unlauter sein würden. — Daher haben gerade die würdigsten und größten Theologen An-

stand genommen, für die statutarische Religionslehre einen Katechismus abzufassen (und sich zugleich für ihn zu verbürgen); da man doch glauben sollte, es wäre das Kleinste, was man aus dem großen Schatz ihrer Gelehrsamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

- 5 Dagegen hat ein rein moralischer Katechismus, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine solche Bedenlichkeit oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menschenvernunft (seinem Inhalte nach) entwickelt werden kann und nur den didaktischen Regeln der ersten Unterweisung (der Form nach) angemessen werden darf. Das formale Princip eines solchen Unterrichts aber verstatet zu diesem Zweck nicht die sokratisch-dialogische Lehrart: weil der Schüler nicht einmal weiß, wie er fragen soll; der Lehrer ist also allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodisch auslockt, muß in bestimmten, nicht leicht zu verändernden Ausdrücken abgefaßt und aufbewahrt, mithin seinem Gedächtniß anvertraut werden: als worin die katechetische Lehrart sich sowohl von der dogmatischen (da der Lehrer allein spricht), als auch der dialogischen (da beide Theile einander fragend und antwortend sind) unterscheidet.

§ 52.

- 20 Das experimentale (technische) Mittel der Bildung zur Tugend ist das gute Beispiel an dem Lehrer selbst (von exemplarischer Führung zu sein) und das warnende an Andern; denn Nachahmung ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht. — Die Angewöhnung oder Abgewöhnung ist die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen durch die öftere Befriedigung derselben; und ist ein Mechanismus der Sinnesart statt eines Principis der Denkungsart (wobei das Belernen in der Folge schwerer wird als das Erlernen). — Was aber die Kraft des Exempels (es sei zum Guten oder Bösen) betrifft, was sich dem Gange zur Nachahmung oder Warnung darbietet*), so kann das,

*) Beispiel, ein deutsches Wort, was man gemeinlich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer praktischen Regel, sofern diese die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hin-
35 gegen ein Beispiel ist nur das Besondere (concretum), als unter dem Allgemeinen

was uns Andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn diese besteht gerade in der subjectiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin daß nicht Anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz uns zur Triebfeder dienen müsse. Daher wird der Erzieher seinem verunarteten Lehrling nicht sagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Ursache dienen, diesen zu hassen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht gestellt wird. Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Thunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen. Also nicht die Vergleichung mit irgend einem andern Menschen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er sein soll, also mit dem Gesetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaß seiner Erziehung an die Hand geben.

Anmerkung.

Bruchstück eines moralischen Catechismus.

Der Lehrer = L. fragt der Vernunft seines Schülers = S. dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieser etwa nicht die Frage zu beantworten wüßte = O, so legt er sie ihm (seine Vernunft leitend) in den Mund.

1. L. Was ist dein größtes, ja dein ganzes Verlangen im Leben? S. O. — L. Daß es dir Alles und immer nach Wunsch und Willen gehe.
2. L. Wie nennt man einen solchen Zustand? S. O. L. Man nennt ihn Glückseligkeit (das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande).
3. L. Wenn du nun alle Glückseligkeit (die in der Welt möglich ist) in deiner Hand hättest, würdest du sie alle für dich behalten, oder sie auch deinen Nebenmenschen mittheilen? — S. Ich würde sie mittheilen, Andere auch glücklich und zufrieden machen.
4. L. Das beweist nun wohl, daß du noch so ziemlich ein gutes Herz hast; laß aber sehen, ob du dabei auch guten Verstand zeigest. — Würdest du wohl dem Faulenzer weiche Polster verschaffen, damit

nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgestellt, und bloß theoretische Darstellung eines Begriffs.

er im süßen Nichtsthun sein Leben dahin bringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was sonst zur Berausung gehört, nicht ermangeln lassen, dem Betrüger eine einnehmende Gestalt und Manieren geben, um andere zu überlisten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und starke Faust, um Andere überwältigen zu können? Das sind ja so viel Mittel, die ein jeder sich wünscht, um nach seiner Art glücklich zu sein. S. Nein, das nicht.

5. L. Du siehst also: daß, wenn du auch alle Glückseligkeit in deiner Hand und dazu den besten Willen hättest, du jene doch nicht ohne Bedenken jedem, der zugreift, preis geben, sondern erst untersuchen würdest, wie fern ein jeder der Glückseligkeit würdig wäre. — L. Für dich selbst aber würdest du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit Allem, was du zu deiner Glückseligkeit rechnest, zuerst zu versorgen? S. Ja. L. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl selbst auch der Glückseligkeit würdig sein mögest? S. Allerdings. L. Das nun in dir, was nur nach Glückseligkeit strebt, ist die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu sein, ist deine Vernunft, und daß du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens.

6. L. Um nun zu wissen, wie du es anfängst, um der Glückseligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweisung ganz allein in deiner Vernunft; das heißt so viel als: du hast nicht nöthig diese Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von Anderen durch ihre Unterweisung abzuler-
 25
 30
 35
 nen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu thun hast. Z. B. wenn dir ein Fall vorkommt, da du durch eine fein ausgedachte Lüge dir oder deinen Freunden einen großen Vortheil verschaffen kannst, ja noch dazu dadurch auch keinem anderen schadest, was sagt dazu deine Vernunft? S. Ich soll nicht lügen; der Vortheil für mich und meinen Freund mag so groß sein, wie er immer wolle. Lügen ist niederträchtig und macht den Menschen unwürdig glücklich zu sein. — Hier ist eine unbedingte Nöthigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich gehorchen muß: mo-
 gegen alle meine Neigungen verstummen müssen. L. Wie nennt man diese unmittelbar durch die Vernunft dem Menschen auferlegte

Nothwendigkeit, einem Gesetze derselben gemäß zu handeln? S. Sie heißt Pflicht. L. Also ist dem Menschen die Beobachtung seiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit glücklich zu sein, und diese ist mit jener ein und dasselbe.

7. L. Wenn wir uns aber auch eines solchen guten und thätigen Willens, durch den wir uns würdig (wenigstens nicht unwürdig) halten glücklich zu sein, auch bewußt sind, können wir darauf auch die sichere Hoffnung gründen, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden? S. Nein! darauf allein nicht; denn es steht nicht immer in unserem Vermögen, sie uns zu verschaffen, und der Lauf der Natur richtet sich auch nicht so von selbst nach dem Verdienst, sondern das Glück des Lebens (unsere Wohlfahrt überhaupt) hängt von Umständen ab, die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind. Also bleibt unsere Glückseligkeit immer nur ein Wunsch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann.

8. L. Hat die Vernunft wohl Gründe für sich, eine solche die Glückseligkeit nach Verdienst und Schuld der Menschen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchster Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben? S. Ja; denn wir sehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, so ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders als durch eine unaussprechlich große Kunst eines Weltsehers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben: nämlich daß, wenn wir uns nicht selbst der Glückseligkeit unwürdig machen, welches durch Übertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

In dieser Katechese, welche durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muß, ist die größte Aufmerksamkeit darauf zu richten, daß das Pflichtgebot ja nicht auf die aus dessen Beobachtung für den Menschen, den es verbinden soll, ja selbst auch nicht einmal für Andere fließenden Vortheile oder Nachtheile, sondern ganz rein auf das sittliche Princip gegründet werde, der letzteren aber nur beiläufig, als an sich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu bloßen Beihilfen dienender Zusätze, Er-

wöhnung geschehe. Die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Lasters (für den Thäter selbst) muß überall hervorstechend dargestellt werden. Denn wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über Alles erhoben wird, so verschwindet der Pflichtbegriff selbst und zerrinnt in bloße pragmatische Vorschriften; da dann der Abel des Menschen in seinem eigenen Bewußtsein verschwindet und er für einen Preis feil ist und zu Kauf steht, den ihm verführerische Neigungen anbieten.

Wenn dieses nun weislich und pünktlich nach Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechts und des Standes, die der Mensch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menschen entwickelt worden, so ist noch etwas, was den Beschluß machen muß, was die Seele inniglich bewegt und den Menschen auf eine Stelle setzt, wo er sich selbst nicht anders als mit der größten Bewunderung der ihm beiwohnenden ursprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erlischt. — Wenn ihm nämlich beim Schlusse seiner Unterweisung seine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal summarisch vorerzählt (recapitulirt), wenn er bei jeder derselben darauf aufmerksam gemacht wird, daß alle Übel, Drangsale und Leiden des Lebens, selbst Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, daß er seiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewußtsein, über sie alle erhoben und Meister zu sein, nicht rauben können, so liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was ist das in dir, was sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten und sie, wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu bestiegen? Wenn diese Frage, deren Auflösung das Vermögen der speculativen Vernunft gänzlich übersteigt und die sich dennoch von selbst einstellt, ans Herz gelegt wird, so muß selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnisse der Seele eine Erhebung geben, die sie zum Heiligthalten ihrer Pflicht nur desto stärker belebt, je mehr sie angefochten wird.

In dieser catechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen sein, bei jeder Pflichtzergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verhängliche Aufgabe aufzulösen meinte. — Nicht allein daß dieses eine der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene

Cultur der Vernunft ist (weil diese in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der speculativen) und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schädlichste Art ist: sondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiß) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird. 5

Von der größten Wichtigkeit aber in der Erziehung ist es, den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionscatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen; sondern jederzeit den ersteren und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit zur klärsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Theilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen. 10 15

Zweiter Abschnitt.

Die ethische Ascetik.

§ 53.

Die Regeln der Übung in der Tugend (*exercitiorum virtutis*) gehen auf die zwei Gemüthsstimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüths (*animus strenuus et hilaris*) in Befolgung ihrer Pflichten zu sein. Denn sie hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Überwältigung sie ihre Kräfte zusammen nehmen muß, und zugleich manche Lebensfreuden zu opfern, deren Verlust das Gemüth wohl bisweilen finster und mürrisch machen kann; was man aber nicht mit Lust, sondern blos als Frohdienst thut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen. 20 25

Die Cultur der Tugend, d. i. die moralische Ascetik, hat in Ansehung des Princips der rüstigen, muthigen und wackeren Tugendübung den Wahlspruch der Stoiker: gewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren (*assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae*). Es ist eine 30

Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Gesundheit ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch bloß moralisch ist. Das ist das

5 jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikurs. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben frohen Muths zu sein und nicht darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemüthsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsehlischen Übertretung bewußt und wegen des Verfalls in eine solche gesichert

10 ist (*hic murus aheneus esto etc. Horat.*). — Die Mönchsascetik hingegen, welche aus abergläubischer Furcht, oder geheucheltem Abscheu an sich selbst mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab, sich selbst Strafe aufzulegen und, anstatt sie moralisch (d. i. in Absicht auf die Besserung) zu bereuen, sie büßen zu wollen, welches bei einer selbstgewählten

15 und an sich vollstreckten Strafe (denn die muß immer ein Anderer auflegen) ein Widerspruch ist, und kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß gegen das Tugendgebot statt finden. — Die ethische Gymnastik besteht also nur in

20 der Bekämpfung der Naturtriebe, die das Maß erreicht, über sie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können; mithin die wacker und im Bewußtsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht. Etwas bereuen (welches bei der Rückerrinerung ehemaliger Übertretungen unvermeidlich, ja wobei diese Erinnerung

25 nicht schwinden zu lassen, es sogar Pflicht ist) und sich eine Bönitz aufzulegen (z. B. das Fasten), nicht in diätetischer, sondern frommer Rücksicht, sind zwei sehr verschiedene, moralisch gemeinte Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finster und mürrisch ist, die Tugend selbst verhaßt macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disciplin),

30 die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.

Beschluß.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie.

Protagoras von Abdera fing sein Buch mit den Worten an: „Ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiß ich nichts zu sagen“^{*)}. Er wurde deshalb von den Athenern aus der Stadt und von seinem Landbesitz verjagt und seine Bücher vor der öffentlichen Versammlung verbrannt (Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3. Cap. 1). — Hierin thaten ihm die Richter von Athen als Menschen zwar sehr unrecht; aber als Staatsbeamte und Richter verfahren sie ganz rechtlich und consequent; denn wie hätte man einen Eid schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich von hoher Obrigkeit wegen (de par le Sénat) befohlen wäre: daß es Götter gebe^{**}.

^{*)} „De Diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere.“

^{**}) Zwar hat später hin ein großer moralisch-gesetzgebender Weise das Schwören als ungereimt und zugleich beinahe an Blasphemie grenzend ganz und gar verboten; allein in politischer Rücksicht glaubt man noch immer dieses mechanischen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen Mittels schlechterdings nicht entbehren zu können und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre im Ernst zu schwören, daß ein Gott sei (weil man diesen schon postulirt haben muß, um überhaupt nur schwören zu können), so bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eid möglich und geltend sei, da man nur auf den Fall, daß ein Gott sei (ohne wie Protagoras darüber etwas auszumachen), schwöre. — In der That mögen wohl alle reblich und zugleich mit Besonnenheit abgelegten Eide in keinem anderen Sinne gethan worden sein. — Denn daß einer sich erböte schlechthin zu beschwören, daß ein Gott sei: scheint zwar kein bedenklisches Anerbieten zu sein, er mag ihn glauben oder nicht. Ist einer (wird der Betrüger sagen), so habe ichs getroffen; ist keiner, so zieht mich auch keiner zur Verantwortung, und ich bringe mich durch solchen Eid in keine Gefahr. — Ist denn aber keine Gefahr dabei, wenn ein solcher ist, auf einer vorsehlischen und, selbst um Gott zu täuschen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

Diesen Glauben aber zugestanden und, daß Religionslehre ein integrierender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre sei, eingeräumt, ist jetzt nun die Frage von der Grenzbestimmung der Wissenschaft, zu der sie gehört: ob sie als ein Theil der Ethik (denn vom Recht der Menschen gegen einander kann hier nicht die Rede sein) angesehen, oder ganz außerhalb den Grenzen einer rein-philosophischen Moral liegend müsse betrachtet werden.

Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sei „der Inbegriff aller Pflichten als (instar) göttlicher Gebote“, gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (erga) Gott als ein außer unserer Idee existirendes Wesen gemacht, indem wir hiebei von der Existenz desselben noch abstrahiren. — Daß alle Menschenpflichten diesem Formalen (der Beziehung derselben auf einen göttlichen, a priori gegebenen Willen) gemäß gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjectiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nothigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Andern und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken. — — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objective, die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen Andern, sondern nur subjective zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen (erga) Gott, d. i. den ihm zu leistenden Dienst (ad praestandum), anlangt, so würde sie besondere, von der allgemein-gesetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns also nicht a priori, sondern nur empirisch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten als göttliche Gebote enthalten können; die also auch das Dasein dieses Wesens, nicht blos die Idee von demselben in praktischer Absicht, nicht willkürlich voraussetzen, sondern als unmittelbar (oder mittelbar) in der Erfahrung gegeben dargelegt werden könnte. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch sein möchte, doch keinen Theil der reinen philosophischen Moral ausmachen.

Religion also, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenseit

aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfassers des Gegenwärtigen, daß er zur Vollständigkeit derselben nicht, wie es sonst wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hinein gezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft,“ die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist und die nur die Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben (daß sie jener nicht widerstreite) enthält, die Rede sein. Aber alsdann ist sie auch nicht reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre, für welche in einer Ethik, als reiner praktischer Philosophie, kein Platz ist.

Schlussanmerkung.

Alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Princip der Übereinstimmung des Willens des einen mit dem des anderen enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen und, sofern dies Princip praktisch ist, der Bestimmungsgrund des Willens in Ansehung der ersteren auf den Zweck, in Ansehung des zweiten auf das Recht des Anderen. — Ist eines dieser Wesen ein solches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das andere gegen das erstere lauter Pflichten und keine Rechte, so ist das Princip des moralischen Verhältnisses zwischen ihnen transcendent (dagegen das der Menschen gegen Menschen, deren Wille gegen einander wechselseitig einschränkend ist, ein immanentes Princip hat).

Den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts (dessen Schöpfung und Leitung) kann man sich nicht anders denken, als nur aus Liebe, d. i. daß er die Glückseligkeit der Menschen sei. Das Princip des Willens Gottes aber in Ansehung der schuldigen Achtung (Ehrfurcht), welche die Wirkungen der ersteren einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes sein als das der Gerechtigkeit. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas außer sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde.

Aber nicht allein eben so groß, sondern noch größer (weil das Princip einschränkend ist) ist der Anspruch, den die göttliche Gerechtigkeit im Urtheile unserer eigenen Vernunft und zwar als strafende an uns macht. — Denn Belohnung (*praemium, remuneratio gratuita*) bezieht sich gar nicht auf Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen das andere haben, sondern bloß auf Liebe und Wohlthätigkeit (*bonignitas*); — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn (*merces*) bei einem solchen Wesen stattfinden, und eine belohnende Gerechtigkeit (*iustitia braboutica*) ist im Verhältniß Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es ist aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, was über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, etwas, was sich mit dem Verhältniß des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen läßt: nämlich der Begriff einer Läsion, welche an dem unumschränkten und unerreichbaren Weltherrscher begangen werden könne; denn hier ist nicht von den Rechtsverletzungen, die Menschen gegen einander verüben und worüber Gott als strafender Richter entscheide, sondern von der Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, die Rede, wovon der Begriff transscendent ist, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beispiel aufstellen können, (d. i. der unter Menschen), ganz hinaus liegt und überschwengliche Principien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zusammenstimmung gebracht werden können, folglich für unsere praktische Vernunft gänzlich leer sind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier personificirt; es ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, was sie ausübt (denn da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprincipien vorkommen), sondern die Gerechtigkeit gleich als Substanz (sonst die ewige Gerechtigkeit genannt), die wie das *Fatum* (Verhängniß) der alten philosophirenden Dichter noch über dem Jupiter ist, spricht das Recht nach der eisernen, unablenkbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist. — Hievon sezt einige Beispiele.

Die Strafe läßt (nach dem Horaz) den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, sondern hinkt ihm unablässig nach, bis sie ihn ertappt. — Das unschuldig vergossene Blut schreit um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die

Strafe nicht den Verbrecher, so werden es seine Nachkommen ent-
 gelten müssen; oder geschieht's nicht bei seinem Leben, so muß es in
 einem Leben nach dem Tode*) geschehen, welches ausdrücklich darum
 auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anspruch der
 ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Bluts- 5
 schuld auf mein Land kommen lassen, dadurch daß ich einen boshaft
 mordenden Duellant, für den ihr Fürbitte thut, begnadige, sagte
 einmal ein wohlbedenkender Landesherr. — Die Sündenschuld muß
 bezahlt werden, und sollte sich auch ein völlig Unschuldiger zum
 Sühnopfer hingeben (wo dann freilich die von ihm übernommene 10
 Leiden eigentlich nicht Strafe — denn er hat selbst nichts verbrochen
 — heißen könnten); aus welchem allem zu ersehen ist, daß es nicht
 eine die Gerechtigkeit verwaltende Person ist, der man diesen Ver-
 urtheilungsspruch beilegt (denn die würde nicht so sprechen können,
 ohne Anderen unrecht zu thun), sondern daß die bloße Gerechtigkeit, 15
 als überschwengliches, einem übersinnlichen Subject angebachtes
 Princip, das Recht dieses Wesens bestimme; welches zwar dem For-
 malen dieses Princip's gemäß ist, dem Materialen desselben aber,
 dem Zweck, welcher immer die Glückseligkeit der Menschen ist,
 widerspricht. — Denn bei der etwanigen großen Menge der Ver- 20
 brecher, die ihr Schuldenregister immer so fortlaufen lassen, würde
 die Strafgerechtigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe
 des Welturhebers (wie man sich doch denken muß), sondern in der
 strengen Befolgung des Rechts setzen (das Recht selbst zum Zweck
 machen, der in der Ehre Gottes gesetzt wird), welches, da das Leg- 25
 tere (die Gerechtigkeit) nur die einschränkende Bedingung des Erst-
 ren (der Gültigkeit) ist, den Principien der praktischen Vernunft zu

*) Die Hypothese von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal einge-
 mischt werden, um jene drohende Strafe als vollständig in der Vollziehung vor-
 zustellen. Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird als übersinnlicher 30
 Gegenstand vor einem übersinnlichen Richter nicht nach Zeitbedingungen beurtheilt;
 es ist nur von seiner Existenz die Rede. Sein Erdenleben, es sei kurz oder lang, oder
 gar ewig, ist nur das Dasein desselben in der Erscheinung, und der Begriff der Gerech-
 tigkeit bedarf keiner näheren Bestimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges 35
 Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen
 zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Bestrafung auf ein
 künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

widersprechen scheint, nach welchen eine Welterschöpfung hätte unterbleiben müssen, die ein der Absicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, so widerstreitendes Product geliefert haben würde.

5 Man sieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind: was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältniß
10 obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist; wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward: daß die Ethik sich nicht über die Grenzen der wechselseitigen Menschenpflichten erweitern könne.

Tafel

der Eintheilung der Ethik.

I. Ethische Elementarlehre.

Erster Theil.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst. 5

Erstes Buch.

Von den vollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als animalisches Wesen.

Zweites Hauptstück. 10

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen.

Erster Abschnitt.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als angeborenen Richter über sich selbst. 15

Zweiter Abschnitt.

Vom ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst.

Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst. 20

Zweites Buch.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seines Zwecks.

Erster Abschnitt.

5 Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwicklung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit.

10 **Der ethischen Elementarlehre**

Zweiter Theil.

Von den ethischen Pflichten gegen Andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Andere bloß als Menschen.

15 **Erster Abschnitt.**

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht der Achtung für Andere.

Zweites Hauptstück.

20 Von der Pflicht gegen Andere nach Verschiedenheit ihres Zustandes.

Beschluß der Elementarlehre.

Von der inniglichen Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft.

II. Ethische Methodenlehre.**Erster Abschnitt.**

25 **Ethische Didaktik.**

Zweiter Abschnitt.

Ethische Ascetik.

Beschluß der ganzen Ethik.
