



28 Stück

B. 481.

1.

2.

3.

4.

5.

6.

6^a

7.

8.

9.

10.

11.

12.

13.

14/15

16.

17.

18.



Car. d. Guil. In Ph. M. Aug. 1856.

1. Eichhorn, J. G. Commentationes de prophetica poesi Hebraeorum para-
lypomena.
2. Muenter, Frdr., Fragmenta versionis antiquae Latinae Antehieronimianae prophe-
tarum Jeremiae, Ezechielis, Danielis et Hoseae e codice rescripto bibli-
othecae universitatis Wirceburgensis.
3. Spielegium observationum in Joannicum evangelium e Nonni metaphrasi.
Baumgarten-Crusius, Ludw. Frd. Otto,
4. Schott, Hnr. Aug. Commentatio exegetico-critica de origine et indole capitis ultimi
evangelii Johannei.
5. Thiess, Joh. Otto, Commentationum de rebus literariis Helmstadionibus part. I.; Series
professorum in Julia Carolina ordinariorum qui ad hanc usque aetatem
publice docuerunt.
6. Fürstenau, Carl Gfr., Facen zu einer gemeinfasslichen u. gemeingültigen Metaphysik
der Sitten.
6^a " Fortsetzung der vorherg. Abhdlg.
7. Rudtmann, Ge. Wth., De prophetis novi Testamenti.
8. Bucher, Jo. Pet. De incertis quibusdam et ambiguis medio aevo imperatoris et
procurum imperii juribus.
9. Faeger, Joh. Jac. Paucum commentatur ad Clausulam Marci XVI: 16; Cui credit
salvabitur, qui non credit, condemnabitur.
10. Hassencamp, Ge. Ernst, Einige pädagogische Gedanken, u. Beantwortung der Frage:
Ob Nepos der erste mit der Tugend zu lesende Classiker sein dürfe;
Nebst einem Plan, wie Nepos müsse bearbeitet werden, u. einer Probe
von erklärenden Anmerkungen.
11. Kuemmel, Joh. Chph., De argumentis, quae pro veritate religionis Christianae
a rationis et miraculis ducuntur, ab illis, quae internam ejus probant
praestantiam hanc temere separandis.
12. Schnaaz, F. H. Ac., Astronom. Abhdlg. über die Sternbilder, China, Casil, Massaroth u. Ghajisch,
zur Erläuterung von Hiob 38, 31. 32. cf. 9, 9.
13. Wachler, Ludw., De theologia ex historia dogmatum emendanda.
14. Kotzapfel, Jo. Tob. Theoph., Rede zur Todtenfeier Joh. Jac. Jaeger's: u. d. Gfr. Fürstenau's.
15. Wippermann, Jo. Ge. Libor. De judicio finium requiescentium.
16. Kahler, Jo. Engelh. De ecclesiae repraesentantis origine ejusque constitutione in succe-
dentibus temporibus.
17. Jaeger, Gb., Phil. Einige kritische Bemerkungen zu Xenophons Memorabilien
des Socrates.

19. Creuzer Ge. Frdr., Mythorum ab artium operibus professorum exemplum
proponitur. Sect. I. II
20. Rommel, Chph., Temporum nostrorum in ipsis calamitatibus spes ac fortuna.
21. Id. Observantur nonnulla de Institutione publica.
22. Wenck, Helfr. Bernh., Von dem ehemaligen Lauf des Nechars durch die Berg-
strasse u. die Grafschaft Kitzendlenbogen.
23. Id., Über die Trennung des gelehrten Unterrichts auf Schulen von dem gemein-
nützigen.
24. Heyne C. G., Eloquium Abrah. Gfr. Kaestneri.
25. Ehrhardt, P. Chn. Frdr., Carmen gratulatorium ad Chn. Gfr. Schuetz.
26. Seume, Joh. Gfr. Arma veterum cum nostris breviter comparata.
27. Lange, Lobegott, De gravissimis fidei nostrae capitibus adversus ecclesiam
catholicam fortiter quidem at caute defendendis.
28. Lanz, J. Traug. Lebr., De recta de legibus academicis judicandi ratione.



ZUHALLE

Ideen
zu einer gemeinfaßlichen und gemeingültigen
Metaphysik der Sitten

von
Carl Gottfried Fürstenau,
Professor der Philosophie in Hirteln.



gedruckt bey Anton Henrich Wöfenbahl, 1798.



INDEX ALPHABETICUS

Wittenberg, in der Buchhandlung des Buchhändlers und Buchbinders
Wittenberg, in der Buchhandlung des Buchhändlers und Buchbinders

Wittenberg, in der Buchhandlung des Buchhändlers und Buchbinders

1788

Wittenberg, in der Buchhandlung des Buchhändlers und Buchbinders

Wittenberg, in der Buchhandlung des Buchhändlers und Buchbinders



Wittenberg, in der Buchhandlung des Buchhändlers und Buchbinders



Des
Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn
H e r r n
Wilhelm des Neunten

regierenden Landgrafen zu Hessen u. s. w.

höchstes Geburtsfest
im Namen der hiesigen Hessen-Schaumburgischen
Ernestinischen Universität

mit gebührender tiefster Ehrfurcht und Segenswünschen zu begehen

w i r d
Johann Tobias Gottlieb Holzappel
der Theologie und des Predigamtens Candidat

am 3ten Junius 1798.

eine feierliche Rede halten,

zu deren Anhörung alle Verehrer

unseres theuersten Fürsten
ehrerbietigst und ergebenst einladet

der jetzige Prorektor

Carl Gottfried Fürstenau

der Philosophie öffentlicher ordentlicher Lehrer.

Ideen zu einer gemeinfaßlichen und gemeingültigen Metaphysik
der Sitten.

St i n t e l n 1 7 9 8.

gedruckt bey Anton Henrich Wösendahl,
Hochfürstl. Hess. Universitätsbuchdrucker.

1778
Durchlauchtigster Fürst und Herzog
Sachsen-Weimar

Verordnung

in Betreff der
Hochschule zu Weimar
in Betreff der
Hochschule zu Weimar
in Betreff der
Hochschule zu Weimar

Joseph Gottlieb
Hochschule zu Weimar

eine feierliche Rede halten

unserer
Hochschule zu Weimar

Carl Gottlieb
Hochschule zu Weimar

Beim in einer
Hochschule zu Weimar

1778
Hochschule zu Weimar



Beglücktes Hessenland! freue dich dankbar deines Wohlstandes! Wie viele andere Staaten, in der Nähe und Ferne, fühlen das schwere Joch ihres Tyrannen, oder zittern vor den drohenden Feind, oder seufzen unter seiner Gessel. Ihre Helden, die Edlen im Volk, die tapfere Jugend bluten fürs Vaterland — vergeblich. Muth und Kraft vermögen nicht dem Strom des eindringenden Feindes zu widerstehen. Innere Faktionen entzweien die Gemüther. Reblüthgefinnte werden überschrien. Niemand wagt es, seine Gedanken frei zu sagen. Der Reiche und Begüterte läßt seine Habe zurück und fliehet. Aecker und Weinberge liegen verwüstet. Künste und Wissenschaften ersterben. Man achtet, unter dem Geräusche der Waffen, weder der Religion, noch der Wissenschaften und Künste, noch der Geseze. — Hessen, Dank sey der allwaltenden Vorsehung! ist von diesen Uebeln frei. Obgleich immer zur Werthetbigung gerüstet, versprühet es doch nicht Menschenblut, das ihm heilig ist, ohne Noth. Es genießt auch die Früchte des edlen Friedens. Die Religion wird geehret, Freiheit im Denken und Meinungen, wird dem ruhigen Bürger nicht streitig gemacht. Künste, Manufakturen und Wissenschaften blühen. Der Acker trägt seine Früchte. Der fleißige Bürger erndtet mit Freuden da, wo er auf Hoffnung gesäet hatte. Gewerbe und Handlung werden mit Lebhaftigkeit betrieben. Der öffentliche Haushalt ist ein seltenes Muster für andere Staaten. Die Gerechtigkeit wird, dem Niedrigen wie dem Hohen, dem Armen wie

dem Reichen im gleichen Maasse zu Theil. — Und weinst du, Vaterland! dies alles zu danken? Wem? als deinem theuersten Landesfürsten. Mit Recht wardest du immer stolz auf deine Regenten. Welcher unter diesen Fürsten, deren Namen in der Geschichte glänzen, übertraf den, von seinem Volke angebeteten Wilhelm den Neunten? die Vorsehung segne diesen großen Fürsten bis ins höchste Alter, und lasse es unserem Vaterlande nie, an einem Sprossen, aus dem edlen Stamm der Catten fehlen!

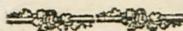
Gesegnet sey uns und allen treuen Hessen der, auf alle künftige Zeiten, merkwürdige Tag, da unser Vaterland, vor 55 Jahren durch die Geburt unseres geliebtesten Fürsten und Herrn beglückt wurde! Lange lebe Wilhelm der Neunte!

Die hiesige Universität wird dieses Freudenfest mit der tiefsten Devotion und den heftigsten Segenswünschen für Sr. Hochfürstlichen Durchlaucht unsers gnädigsten Fürsten und Herrn, und für des ganzen Hessischen Hauses Wohlseyn feierlich begen. Diese Gesinnungen im Namen der hiesigen Universität und aller, ihrem Fürsten treuergebenen, Hessen wird der hiesige gelehrte Candidat, Herr Johann Tobias Gottlieb Holzappel in einer Rede: über einige unleugbare große und wohlthätige Vorzüge unsers Zeitalters, auszudrücken beflissen seyn. Welcher Patriot wird nicht gern in des Redners und unser aller inbrünstige Segenswünsche und Gelübde einstimmen?

Wena

Wenn vormals der, durch seine mystisch-theosophischen Schriften, überall als Schwärmer bekannte Schuster zu Görlitz (irgendwo *) schreibt: „der Wille begehret nichts, als sich selbst und seine Zweige, er ist sein selbst Anfang und sein selbst Ende; so ist man der seltsamen, gedankenleeren Ausdrücke dieses sonderbaren Mannes schon zu sehr gewohnt, als daß man sich weitere Mühe geben sollte, zu untersuchen, was er wohl dabei gedacht haben möge, als er diese Worte niederschrieb. Wenn aber unsere neuesten, wegen der Schärfe ihrer Denkraft und wegen der Präcision ihres Ausdrucks, billig gepriesene Philosophen behaupten: der Wille sey sein Selbstzweck, und beziehe sich nicht auf irgend ein, ausser ihm beständliches, Object; so fallen einem jene Worte wieder bei, und man wird versucht zu glauben, daß der Schriftsteller doch nicht so ganz baaren Unsinn in dieser Stelle gesagt habe. Wäre in jenen oder diesen Stellen die Rede von einer Philosophie über die Vervollkommnung des Willens, das ist: von der praktischen Philosophie; so würde alles auf die Wolfische scientia effectiva hinauslaufen. Denn freilich ist die praktische Philosophie so wenig eine scientia effectiva, die da lehrete etwas ausser sich hervorzubringen, als die Tanzkunst eine ars effectiva ist. Beide bezielen die eigene Vollkommenheit, jene des Begehrungs-Vermögens, diese der körperlichen Stellung und Bewegung: und mit der aufgehenden Ausübung ihrer Vorschriften hören auch ihre Wirkung auf. Aber dies ist nicht der Fall: man spricht nicht von der Philosophie des Willens, sondern vom Willen selbst. — Dies ist nicht die einzige Paradorie, wodurch sich das neue Lehrgebäude der moralischen Philosophie

*) Hierzig Fragen von der Seelen Urstand --- beantwortet durch Jacob Böhme. Amsterdam 1682.



sophle ausgezeichnet. Die transcendente Freiheit, (welche Idee jedoch schon bei den Scholastikern, unter dem Namen libertas perfecti aequilibri bald angenommen, bald bestritten und, nachdem sie keimig vergessen, von Davies wieder aufgefrischt wurde) das formale Gesetz, als der einzige Bestimmungsgrund des reinen Willens, die Trennung der Neigungen und Triebe von dem Willen; die beständige Entgegensetzung der Sittlichkeit und Glückseligkeit, das unbedingte (categorische) Sittengesetz, und mehrere dergleichen Sätze, welche das Unterscheidende dieser Sittenlehre ausmachen, sind so beschaffen, daß, wenn der Verstand mit aller Anstrengung, endlich das Harte, das Unverbanliche und Unerklärbare in dieser Theorie zu verschmerzen sich angewöhnen könnte; man doch nicht einsehen, was sie für einen praktischen Nutzen haben könnte, wie nach Anleitung derselben bessere Menschen gebildet werden müßten. Ja es scheint sogar, daß daraus mancher beträchtlicher Nachtheil, sollte es auch nur zufälligerweise und durch einen Mißbrauch geschehen, für die Moralität erwachsen könnte, indem einige von dem rauhen Wege der Sittlichkeit abgeschreckt, andere in Aengstlichkeit und Schwermuth, — welche der Sittlichkeit so gewiß nachtheilig, als die Gemüthsheitlichkeit und Zufriedenheit vortheilhaft sind — noch andere in eine moralische Schwärmerei verfallen dürften. Die unverkennbar rühmliche Absicht — den Eigennutz als schändlich und unmoralisch vorzustellen — kann auf einem andern gebahnteren Wege eben so gut und leichter erreicht werden. Wer in diesem, schon so lange gedauerten, Streite frische Vorbeeren sich zu erlämpfen hoffte, würde sich freilich sehr herragen. Aber auch eine oder die andere, bisher übersehene, Bemerkung, irgend eine Seite, von welcher dieser Streit von andern Schriftstellern noch nicht angesehen worden, kann einen, der von Amts und Berufswegen dergleichen Untersuchungen anzustellen hat, und noch obendrein durch eine feierliche Gelegenheit zum Schreiben aufgefordert wird, entschuldigen, wenn er eben nicht viel Neues, aber doch das Bekannte unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt, vorträgt. Nehmen es sich doch Kants Schüler nicht übel, die köstlichen Speisen ihres großen Meisters entweder ganz unverändert, oder in einer selbst verfertigten

fertigten Brüche zum hundertsten male wieder aufzutischen. Mirhin dürfen sie wenigstens auf dieser Seite ihren Gegnern keinen Vorwurf machen.

Wie jede andere Untersuchung so kann auch diese direkt und indirekt angesetzt werden. In jener prüft man die Gründe der Gegenseitigen Behauptungen, mit möglichster Verleugnung seiner eigenen Meinung, das ist: ohne sich zu einem gewissen System zu bekennen, nach der skeptischen Methode. Dies war wenigstens die Idee meines, im Jahr 1795 zu Bremen bei Willmanns herausgekommenen Tractats, unter dem Titel: Die neuesten Streitpunkte über den letzten Grund der Moralität und Sittenlehre. *) Bei der indirekten Untersuchung legt man nun freilich ein gewisses System dogmatisch zum Grunde. Und sollte man sich von dessen Festigkeit und Gründlichkeit überzeugen können; so würde allerdings nach logischen Gesetzen, von widersprechenden und conträren Sätzen, daraus folgen, daß das entgegengesetzte Lehrgebäude wankte; und dies ist der Gang den ich mir in dieser Schrift zu nehmen vorgezeichnet habe. Dabei kann es nun wegen der genauen Verbindung, nicht fehlen, daß ich nicht zum Besten

A 2

*) Der Verfasser der Recension dieser Schrift in der jenaischen Literaturzeitung, verrät also gleich anfangs den Gesichtspunct, aus welcher sie hätte beurtheilt werden sollen, wenn er schreibt: „die Einwürfe gegen Kant sind sämmtlich in andern Schriften schon vorgekommen.“ Ob dieses Vorgeben so völlig richtig sey? darauf kommt es hier wohl eben so wenig an, als ob das, was die Anhänger Kants in ihren Lehrbüchern sagen, nicht auch schon mehrmahlen gesagt sey: ja noch weniger, da selbst der Titel nichts mehr, als eine bequeme Uebersicht und Beurtheilung der neuesten Streitpunkte verspricht. Hätte aber der Verf. dieser Recension, meine Schrift einer genauern Aufmerksamkeit gewürdigt; so würde er mir keine Absicht, Einwürfe gegen Kant zu machen beilegt haben. Wer Einwürfe macht, sucht etwas gegen den andern zu beweisen. Ich aber habe mich, wenigstens in der ersten Hälfte dieser Schrift vor diesen Fehler in Untersuchungen in Acht zu nehmen gesucht. Nur das einzige wollte ich beweisen, daß Kant noch nichts eigentlich gegen seine Widersacher bewiesen habe. Der Recens. hätte also nicht von Einwürfen, sondern von Prüfung der kantischen Einwürfe oder Beweisgründe sprechen sollen.

auf meine jetzt angezeigte Schrift zurückblicken sollte. Vielmehr gestehe ich's, daß ich diese Gelegenheit benützen werde, um die, in Recensionen dieser Schrift, so mir zu Gesichte gekommen *), gemachten Erinnerungen, mit Achtung gegen ihre Urheber, ohne Leidenschaft und Bitterkeit, die einen Forscher der Wahrheit nicht geziemet **), zu beantworten.

Eine neue Metaphysik der Sitten, oder, wenn man lieber will, allgemeine praktische Philosophie, die nicht antisch und doch den Bedürfnissen der jetzigen Zeit angemessen ist, erfordert mehr Zeit und Müße, als mir zur Verrfertigung der gegenwärtigen Abhandlung verstatet ist. Ich habe mich also durch den Titel: Ideen zu einer Metaphysik der Sitten, gegen den Vorwurf der Vollständigkeit und des Mangels einer strengen Ordnung zu sichern gesucht.

Erkenntniß = Quelle.

Da alles Wissen und Erkennen (das Wort in seiner weitesten Bedeutung genommen) entweder aus bloßen Begriffen a priori oder aus wahr-

*) Annalen der theol. Litteratur und Kirchengeschichte 1795. 9te Woche, S. 134. fg. Götting. G. A. 1795. 67. St. Jenaische Litteratur = Zeit. 1766. Febr. 59. St. S. 471. Neue allg. deutsche Bibl. Anhang zum 1. bis 28sten B. S. 288 fol. Die letztere Recension ist mehr erläuternd und bestätigend, als widerlegend, bedarf also keiner Beantwortung; der erstern ist am Ende eine eigene Antikritik gewidmet.

***) Der göttingische Recensent findet meine Critik in einigen Stellen (z. B. S. 47. S. 86.) zu scharf. Vielleicht in Ausdrücken, die nicht vorsätzlich genug gewählt und abgewogen, Manchem, gegen meine Absicht, beleidigend zu seyn scheinen möchten. Sollte dieses der Fall seyn; so bin ich bereit, diese Ausdrücke zurück zu nehmen und mit andern milderern zu vertauschen. Wäre aber von den beskritenen Säzen selbst die Rede; so sche ich noch nicht ein, warum ich das, was ich wegen der geschwebenden Schwalt der Vernunft S. 47. und wegen des anscheinenden Widerspruchs zwischen der 2ten Formel der Moralgesezes, und der Behauptung; letzteres sey bloß formal S. 86. erinnert habe, widerrufen sollte.

genommenen Thatsachen a posteriori entsteht, welche beiden Arten in der Materie sowohl, als in der Form, mithin auch in der Anwendung und dem Gebrauch beträchtlich unterschieden sind; so ist es von äußerster Wichtigkeit, sich über die Quelle, aus welcher in der praktischen Philos. geschöpft werden muß, zu vereinigen, und sich durch Scheingründe nicht irre führen zu lassen. — Ueberhaupt fangen alle unsere wirkliche Vorstellungen von Thatsachen, von Wahrnehmung dessen, was in uns vorgeht, vom Bewußtseyn an. Wenn Kant behauptet: alle unsere Erkenntniß entstehe zwar mit der Erfahrung, aber nicht aus derselben, — mit welcher Unterscheidung er auf die Materie und Form unserer Vorstellungen hindeutet; — so versteht es sich wohl von selbst, daß wir nur nach der uns beizuhabenden, oder anzunehmenden Form der Sinnlichkeit wahrnehmen, und nach der Form unseres Verstandes denken können. Allein diese Formen sind nichts weiter als Receptivitäten und Facultäten, (Möglichkeit zu Leiden und zu Handeln). Mithin wo vom wirklichen Wissen, Erkennen oder Wollen, wie hier, die Rede ist, da muß dem Gemüth notwendig etwas, sey es, was es wolle, gegeben werden. Wollte man auch aus gewissen zum Grunde gelegten Begriffen von Sittlichkeit, Pflicht, Recht oder des Willens durch schulgerechte Schlüsse die praktischen Sätze deduciren; Wer bürgete uns denn dafür, daß wir nicht Luftschlösser aufbaueten? die Realität der Begriffe, über welche ein gründliches System aufgeführt werden soll, muß also entweder aus sicheren Erfahrungen abgeleitet werden, wie in der Philosophie, oder jeden Augenblick durch die Construction anschaulich gemacht werden können, wie in der Mathesis. Daraus folgt, daß sich die Vernunft nicht isoliren, noch von der Sinnlichkeit trennen läßt, keinesweges aber, daß der ganze Unterschied zwischen der Erkenntniß a priori und a posteriori unnütz sey. Er muß nur auf Urtheile und Sätze eingeschränkt werden: denn daß Triangel, die einerley Grundlinien und Höhen haben, einander gleich sind, ließe sich in jedem Fall empirisch anschaulich machen, wenn man die Figuren zerschneiden und die Stücke der einen Figur auf die andere legen wollte. Derselbe Satz kann aber auch ohne diese Weitläufigkeit aus allgemeinen Gründen

dargethan werden. Mit Begriffen selbst aber hat es eine andere Bewandniß. Urtheile sind wahr, wenn das Prädicat, im Bejahenden, dem Subject zukommt, im Verneinenden, widerspricht. Beides kann nach dem Satz des Widerspruchs in manchen Fällen beurtheilet werden. Begriffe aber erfordern mehr, als daß die Merkmale desselben untereinander, und mit ihrem Object, nach dem Satz des Widerspruchs, verbunden werden. Denn hieraus ergiebt sich nichts weiter, als die logische Möglichkeit, oder Gedenkbarkeit, und alles was aus solchen Begriffen gefolgert wird, ist nur unter der Bedingung: wenn dessen Gegenstand existirt, richtig. Die objective Realität der Begriffe beruhet also lediglich auf ihre Uebereinstimmung mit einer möglichen Erfahrung. Ja selbst bei erdichteten Vorstellungen nimmt die Dichtungskraft, eine Tochter der Phantasie, die Materialien aus der Erfahrung her, welche sie dann bald regelmäßig, bald raphsodisch zusammensetzt. Was nun so eben von Begriffen im Allgemeinen gesagt worden, das gilt insbesondere auch von den moralischen oder praktischen Begriffen. Woher wäste man sonst, daß der zum Grund gelegte Begriff des Willens, der Freiheit u. s. w. keine Chimären sey? daß sie meinen Willen, meine Freiheit darstellen? Dies muß ein consequenter Anhänger des großen Philosophen, um desto mehr einräumen, da Kant selbst den Begriff von Eittlichkeit, wie auch den von Pflicht auf den categorischen Imperativ, oder auf das unbedingte Sollen, als auf eine Thatsache des Bewußtseyns gründet. Ist denn dies innere Bewußtseyn keine Erfahrung, und der Begriff von Recht und Pflicht also nicht empirisch?

Wenn nun aber dieser, wie mich dünkt einleuchtenden Wahrheit ohnerachtet Kant mit seinen Schülern darauf dringen, daß, vorzüglich in diesem Theil der Philosophie, alles Empirische sorgfältig vermieden, und nur die reine Vernunft als die einzige Quelle aller moralischen Wahrheiten angesehen werde; so muß nothwendig einiger M. Hoerstrand mit unterlaufen. Wir wollen ihre Gründe näher prüfen 1) sagen sie, streite alles Empirische mit dem Begriff einer Metaphysik der Sitten. Denn was nicht aus reiner Vernunft erkannt werden kann, das mag in die Experimental-Physik, Anthropologie, angewandten

wandte Logik u. s. w. gehören: aber in der Metaphysik der Natur, oder der Sitten findet es keinen Platz. Allein dieser Grund führet

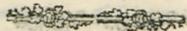
a) auf eine weitere Untersuchung: in wiefern zur Metaphysik nur lauter synthetische Vernunftwahrheiten im strengsten Verstande gehören? Ob die empirische Psychologie und Theologie von dieser Wissenschaft auszuschließen sey? und wenn dieses; ob die Priorität nur von den darinn enthaltenen Sätzen, oder auch von den Grundbegriffen zu verstehen sey? Ob die sogenannten Categorien nicht von den, in uns vorgehenden, wirklichen Acten der Urtheilskraft und den, in unserem Bewusstseyn wahrnehmbaren, Momenten der Quantität, Qualität, Modalität und Relation, folglich aus empirischen Thatsachen abstrahirt seyn? Welche Untersuchungen aber, wegen der so mannigfaltigen Bedeutungen, die man dem Worte Metaphysik gibt, zum Theil aber auch wegen der sehr berührten, nicht leichten Categorien-Lehre, schwerlich zu Ende zu bringen sieht. Aber dies alles bei Seite gesetzt, so wäre die Frage:

b) Mit welchem Rechte die vorbereitende allgemeine Theorie der menschlichen Pflichten und Rechte eine Metaphysik der Sitten genannt werde? Ob je eine eigentliche Wissenschaft dieses Namens möglich sey? Ob man sie nicht lieber mit dem Namen: Propädeutik der praktischen Philosophie benennen sollte? Und dann ist

c) hier noch nicht von der Ausführung einer solchen Wissenschaft, sondern nur von der Zubereitung zu derselben die Rede. Gesezt daß man alle hierher gehörige Begriffe völlig a priori bestimmen, und zugleich ihre Realität beweisen könnte; so würde man doch immer ihre Uebereinstimmung mit den üblichen Ausdrücken, als eine Thatsache, worauf hier viel ankommt, aus dem Redebrauch, d. i. a posteriori darthun müssen.

2) Die reine Sittlichkeit, die man hier zum Grunde legen muß, sey eine Idee, deren objective Realität sich durch keine Erfahrung ausmachen lasse. Stellet man aber diese Idee der reinen Sittlichkeit des vollkommenen Willens





Willens in einem personificirten Subject vor, so wird es ein Ideal *). — So wenig ich dieses in Abrede zu stellen begehre, so wenig scheint mir die hieraus gezogene Schlussfolge bündig genug zu seyn. Die Ideen und Ideale sind durch die Combination entstandene Vorstellungen, Geschöpfe der produktiven Phantasie, die nach ihren eigenen Gesetzen, vom Niedrigen zum Hohen, von da bis zum Höchsten (Superlatio) fortschreitet. Auf dieselbe Art wie das Ideal der vollkommensten Schönheit, des vollkommensten Staats, Regenten, Gelehrten, oder auch des vollkommensten Bösewichts, des Teufels entsteht, auf dieselbe Art wird auch die Idee von reiner Sittlichkeit, von einem vollkommen guten Willen erzeugt. Die Vernunft kommt der, sonst leicht regellos ausschweifenden, Einbildungskraft zu Hilfe, ordnet und verbindet die Merkmale, präset die Gedenkbarkeit des daraus entstandenen Begriffs, empfiehlt seinen praktischen Gebrauch: aber schafft nicht die Ideale: denn woraus sollte sie es, wenn ihr nicht die Materialien, ohne welche keine unserer Vorstellung = Vermögen thätig seyn kann, durch die Empfindung gegeben wäre. **) Zugegeben also, daß die Erfahrung kein

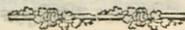
sicheres

*) Ich kann gar nicht begreifen, warum mein Recensent der Jen. L. Z. mir daraus einen Vorwurf machen könne, daß ich in den neuesten Streitpunkten die reine Sittlichkeit eine Idee, (oder personificirt gedacht, ein Ideal) genannt habe. Ist denn der Recens. seinem System so ungetreu? oder der eigenen, an so vielen Stellen der kantischen Schriften vorkommenden, unabweislichen Aeusserungen seines großen Lehrers so wenig eingedenk gewesen, als er dies niederschrieb? Man braucht nur zu lesen, wie sich Kant so ausführlich über diesen Punkt herausläßt, in der Grundr. zur Metaphys. der Sitten S. 25 bis 30. um mir Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, daß ich, indem ich ex hypothesi der neueren Philosophen rede, nichts anders gesagt habe, als was dem Sinn des königsberger Denkers völlig gemäß war. Daß, wie der Recens. weiter schreibt, „die Reinheit der Gesinnung eine unablässige Forderung der Vernunft sey,“ ist doch wohl keine Einwendung gegen mich, sonst trüfe sie, vermöge der angeführten Stellen, Kant eben so wohl, und noch mehr, als mich. Was ist denn eine völlige reine Gesinnung anders, als ein Ideal?

**) Bei dieser Behauptung, die freilich den Lehren der kantischen Critik nicht gemäß ist, die aber doch aus den Principien derselben zu fließen scheint, so daß es mir schwer fällt, beide miteinander in Einstimmung zu bringen, kam

sicheres Beispiel von einem vollkommen pflichtmäßigen Betragen, oder von
reiner Sittlichkeit, das wir als Muster der Nachahmung brauchen könnten,
aufsteller; so folgt doch daraus eben so wenig, daß die Begriffe von Pflicht
und

kann ich nicht umhin, eine Stelle aus der jensischen Recension meiner
Abhandlung abzuschreiben. „Etwas stark contrastirt die Erklärung des
Verfs., daß er mit den meisten Lehren der Kritik der reinen Vernunft
einverstanden sey, mit dem dieser Schrift beigefügten Anhang; über das
Wesen und das Geschäfte der Vernunft, worin er der Vernunft das Ver-
mögen eigener Ideen (Begriffe sagt Hr. F.) abspricht. Kann man denn
nicht mit den meisten Lehren eines Denkers einverstanden seyn, und
dennoch sich in eine Behauptung desselben, eben deswegen, weil sie mit
den übrigen Grundsätzen und Lehren eines Mannes, der sonst so conse-
quent und systematisch denkt, nicht wohl übereinzustimmen scheint,
nicht zu finden wissen? Worin besteht also der starke Contrast?“ Wenn
freilich von Begriffen in der durch Kant bestimmten Bedeutung des Werts
im Gegensatz von Ideen die Rede wäre; so wäre die Behauptung richtig.“
Ich erinnere mich weder, noch kann ich kein Nachsuchen finden, daß Kant
irgendwo die Ideen den Begriffen entgegenesetzt, wohl aber daß er sie denselben
untergeordnet habe. Vergl. Crit. d. v. R. S. 377. 2te Aufl. Wenn ich
nun bewiesen habe, daß die Vernunft keine Begriffe, ja ich sage noch mehr,
keine Vorstellungen überhaupt hervorbringen, oder aus sich selbst erzeugen,
wohl aber aus den schon im Gemüthe vorrätigen Vorstellungen bilden, und
ihrer Einrichtung gemäß, nach gewissen Principien verbinden kann; gilt denn
nicht dasselbe auch von Ideen insonderheit?“ Allein dann wäre es auch nicht
nötig gewesen [freilich nicht, wenn die Frage nicht auf den categorischen Impe-
rativ, auf die absolute, transcendente Freiheit, auf das bloß formale Gesetz
der Sittlichkeit ihre Beziehung hätte], als eine eigene vorzutragen.“ Das
ist aber auch nicht geschehen. Ich glaubte, die von andern längst gemachte
Bemerkung, durch eine neue Wendung auf einen leichtern und gebahnten
Weg zu leiten, auf welchem sie unfehlbar das nehmliche Ziel erreichen könnte.“
„Die Behauptung des Hrn. F., daß die Vernunft ein Richter sey, der nicht
andere urtheilen kann, als aus den Akten, die ihm vorgelegt werden, und
der, wenn ihm unrichtige Akten vorgelegt werden, falsch urtheilen muß,
wird jeder, in sofern vom Urtheilen die Rede ist, welches freilich genau ge-
nommen, kein Geschäft der Vernunft, sondern der Urtheilskraft ist, zugeben.“
[Hier ist nun der Punkt, wo der Rec. mit mir in geradem Widerspruch ste-
het. Man bemerke, daß hier von dem nicht willkürlich, sondern nach
Erfahrung und dem allgemeinen Redegebrauch, zu bestimmenden Be-
griff von dem Wesen und Geschäfte der Vernunft einzig die Rede sey.
Mein Herr Recens. meint, das Urtheilen sey kein Geschäft der Vernunft,
und ich sage dagegen: es ist das einzige Geschäft der Vernunft. Dies war
ja



und Recht nicht ursprünglich aus Wahrnehmungen, in und außer uns, abstammen, als man nicht sagen kann, daß der Begriff von einem vollkommen harten Körper, von ganz reinem Wasser, oder von einer vollkommenen Schönheit, Gelehrsamkeit u. bloße Vernunft-Begriffe wären, woran die Erfahrung nicht den geringsten Antheil hätte. Wenn aber

3) aus der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der praktischen Vorschriften geschlossen wird, daß die ganze Wissenschaft, welche davon handelt, schlechterdings a priori entwickelt werden müßte; so behalte ich mir zwar vor, davon zuletzt in einem besondern Absätze meine Gedanken zu sagen: indessen bemerke ich hier nur soviel, daß die Allgemeinheit und Nothwendigkeit allen Urtheilen und Sätzen beigelegt wird, die in den hypo-

thetisch

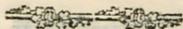
ja eben der Satz, den ich in jenem Anhang zu meiner Schrift anzuführen suche. Der Hr. Recens. meint ich verwechselte die Urtheilskraft mit der Vernunft. Allein, obgleich die gewöhnlich angenommenen drei Wirkungen des Verstandes: Begriffe, Urtheile und Schlüsse in besondern Vorstellungen so nahe aneinander grenzen, und so leicht sich in einander verfließen, daß Kant Begriffe und Urtheile, so wie Dantes ehemals Urtheile und Schlüsse gern zusammen ziehen möchte: so scheint es doch rathamer zu seyn, bei der geringeren Zahl der Verstandes-Wirkungen und Kräfte zu bleiben. Die Vernunft ist ein Vermögen zu Schließen, unter dem allgemeinen das besondere zu subsumiren, und eben dieses thut der Richter. Das Resultat ihrer Handlung, ist freilich ein Urtheil, aber die ganze Operation ein Schluß, oder eine Schlußacte, d. i. eine deutliche Vorstellung des Zusammenhangs des Urtheils mit seinen Gründen“ aber zugleich bemerken, daß der Richter doch nicht das Gesetz, nach dem er urtheilet, aus dem Akt selbst hernehmen könne.“ [Dies Letztere ist wichtiger, als alles Vorhergehende. Man sieht, daß der Recens. damit auf die Priorität der Gesetze, nach welchen die Vernunft, oder (wie der Recens. meint) Urtheilskraft urtheilet und schließt, hindeute. Ich muß dieses einräumen. Es entsteht also die Frage, woher nimmt die Vernunft die Regel, das Princip, unter welchem sie subsumirt. Der Kantianer wird antworten: Ursprünglich aus sich selbst, aus seiner eignen Form. Dies würde eine befriedigende Antwort seyn, wenn hier nicht von wirklichen Vorstellungen (von Ideen mit deren Ursprung) nicht aber von bloßen Möglichkeiten, für welche Kant die Verstandes-Formen selbst ausgiebt, die Rede wäre. Ich würde sagen, die reproduktive Imagination, oder das Gedächtnis legen der Vernunft die allgemeine Grundsätze vor, nach welchen sie in vorkommenden Fällen die Anwendung macht: es sey nun, daß diese allgemeine Grundsätze von Erfahrungen durch den Verstand abstrahirt, oder als Schlußsätze anderweitiger Vernunft-Schlüsse entstanden sind.]

theitlich angenommenen Begriffen entweder als identische Sätze liegen, oder mittelbar nach dem Satz des Widerspruchs daraus entwickelt werden. Die Begriffe selbst aber hält man für allgemein und nothwendig, deren Merkmale in allen uns bekannten Beispielen, anzutreffen sind, so daß wir von deren Gegentheil auch kein einziges Exempel aufstellen können. Wovon wir aber keine Erfahrung haben, das kommt uns widersinnig, ungereimt und unnatürlich vor. Von dessen Gegentheil wir also kein Beispiel anzuführen wissen, dessen Gegentheil können wir uns nicht wohl vorstellen. Wir halten es also so lange für unmöglich, bis seine Möglichkeit anderweit erwiesen ist: woraus denn die Vorstellung des Nothwendigen entsteht.

Diesemnach halte ich es nicht nur für möglich, daß man in den Grundlehren der praktischen Philosophie von Erfahrungen ausgehe, sondern um deßwillen sogar für nothwendig, weil die Vervollkommnung des Willens, der Zweck aller Moral, die Natur desselben voraussetzt. Wir kennen aber eigentlich keinen Willen, als den unsrigen, und diesen nur empirisch, nach seinen Wirkungen und Aeußerungen. Alles was aus einem gewissen angenommenen Begriff z. B. des reinen Willens deducirt wird, ist willkürlich und ungewiß, so lange nicht aus sicheren Erfahrungen ausgemacht wird, daß ein solcher Wille unser Wille ist.

Welche Methode ist hier die schicklichste? die synthetische oder analytische?

Beide haben ihre bekannten Vortheile. Die synthetische setzt aus den bemerkten Merkmalen der Dinge Begriffe zusammen, aus verglichenen Begriffen bildet sie Urtheile. Die Grundurtheile bereiten den Folgesätzen den Weg. Die Beweise gehn vor dem zu beweisenden, die Vor Schlüsse vor den Nachschlüssen, und überall das Leichte vor dem Schweren, das Einfache vor dem Zusammengesetzten, das Bekannte vor dem weniger Bekannten voraus. Sie ist also die einzig wahre Methode für den Unterricht, und erleichtert dem Lernenden sein Geschäfte gar sehr. Durch sie allein schwingt sich der Mathematiker zu der Höhe, auf welcher wir ihn



erblickten. Aber deswegen ist sie nicht unbedingt, als die einzig wahre zu empfehlen. Die analytische Methode hat nicht weniger und nicht geringere Vortheile im Untersuchen, folglich im Disputiren, in Entwurfung eines Plans zu einer auszuführenden Lehre oder Wahrheit, im Erfinden. Man fängt synthetisch von Grundbegriffen und Grundurtheilen an. Aber welches sind denn diese Grundbegriffe und Grundurtheile? Dieses muß zuvor analytisch untersucht werden. Die Anschauungen stellen uns die Gegenstände in uns, oder außer uns dar. Die Auflösung durch Aufmerksamkeit und Reflexion gibt die Merkmale, welche wir durch die Comparation zu vollendeten Begriffen zusammen setzen. Wenn also Kant sagt: daß jene Analysis eine Synthesis voraussetzt; so ist dies freilich von der sinnlichen, oder undeutlichen Vorstellung, die ohne absichtliche Richtung unserer Verstandeskkräfte aus dunkelen Vorstellungen des Mannichfaltigen entstehen, richtig. Bei deutlichen, entwickelten Vorstellungen aber, muß die Analysis vor der Synthesis hergehen. Gleichergestalt müssen bei einer wissenschaftlichen Behandlung der Gegenstände die Principien vorher erkannt seyn, ehe man Conclusionen daraus herleiten kann. Aber um jene Principien zu finden, muß man von den, durch Wahrheitsfinn, Gefühlsvermögen und Gewissen, als ausgemacht angenommenen Wahrheiten, durch die Analysis, bis auf die ersten Gründe derselben hinaufsteigen, und aus diesen wiederum jene bald begründen, bald berichtigen, bald einschränken.

Die Metaphysik der Sitten, oder Grundlehre aller moralischen Wissenschaften hat es nun mit den ersten Grundbegriffen vom Moralischen in engerer und weiterer Bedeutung, vom Gesetz, von Recht und Unrecht, von Pflicht, von Schuld und Verdienst, von Belohnung und Strafe, von Willkühr und Freiheit im moralischen Sinn; desgleichen mit dem ersten Grundgesetz, dem Princip aller Gebote und Verbote der Sittenlehre, zu thun. In Ansehung ihrer moralischen Grundbegriffe kann man sicher voraussetzen, daß alle Welt, der Bösewicht sowohl, als der Rechtschaffene, auf gewisse Art Recht von Unrecht unterscheidet. Freilich, ein jeder nach seiner Weise, nicht immer richtig: weil sie oft in der Anwendung fehlen. Wie mögen diese Begriffe zuerst

zuerst entstanden seyn? Die Auflösung dieser Frage ist für den Moralisten von äußerster Wichtigkeit. In sofern der Hauptzweck seiner Bemühungen darin gesetzt werden muß, unmoralische Menschen moralisch zu machen, (denn wozu nützte sonst die ganze Moral) in sofern muß er nothwendig von einerlei Grundbegriffen mit den unmoralischen Menschen ausgehen. In der näheren Bestimmung, richtigeren Anwendung und Belebung dieser Begriffe besteht das ganze Geschäft der Besserung. Es wäre wohl recht gut, aus dem Begriffe des Willens die moralische Begriffe nach und nach zu entwickeln. Allein da dürfte man doch nicht von dem guten Willen *) den Anfang machen, denn darinn liegt schon das Merkmal des Moralischen, des Rechtsmäßigen, des Gesetzes der Pflicht, und man fühlet den Cirkel, worinn man uns herumfährt, wenn man auch, durch künstliche Wendungen, ihn zu verbergen sucht. Und wie kann das auf einen verdorbenen Willen passen, was aus den Begriffen des guten Willens hergeleitet wird? Wollte man aber den Willen schlechtweg nehmen; so ist es zu bedauern, daß wir mit der Natur und Deconomie des Willens noch so wenig bekannt sind. So lange wir diese noch nicht ergründet haben, so lange bleibt uns nichts übrig, als daß wir

B 3

*) Zwischen einem guten, d. i. moralisch gestimmten, Willen und dem sogenannten guten Herzen ist allerdings ein großer Unterschied, welchen ich selbst, in meinen Streikpunkten S. 17 bemerflich zu machen gesucht habe. Ich wüßte also nicht, wodurch ich zu der Beschuldigung des Göttinger Herrn Recensenten, als habe ich sie verwechselt, Anlaß gegeben haben sollte. Die Frage war am angeführten Orte meiner Schrift: ob man den guten Willen für das einzige absolute Gut mit Kant erklären könne? In der Antwort nahm der Ideenrang ungefehr folgende Richtung. Entweder denke man sich einen, durch Einsicht in die Beschaffenheit des begehrten Object's und dessen Verhältnisses gegen den Menschen erleuchteten und geleiteten Willen: dann wäre der gute Wille rein unabhängiges, unbedingtes (denn das soll das Wort absolute hier bedeuten) Gut. Oder man denke sich den Willen als eine bloße Anlage, Disposition, Bereitwilligkeit, zu allem was gut ist, ohne davon durch den Verstand hinlänglich unterrichtet zu seyn; alsdann ist der gute Wille nichts anders, als das im gemeinen Leben sogenannte gute Herz, wovon man doch wahrlich nicht sagen kann, daß es der Superlativ (das absolute) aller menschlichen Vollkommenheiten sey. Der beschränkte Satz sagt also auf eine oder andere Art etwas Falsches. Vermöge des Doppel sinns im Subject und Prädicat.

wir analytisch, und zwar durch Thatsachen a posteriori untersuchen, wodurch und auf was Weise der Wille zum Wollen bestimmt werden könne. Diese Untersuchung geht billig der, wie der Wille bestimmt werden sollte, voraus, weil das Sollen eine moralische — folglich in dem freien Willen gegründete — Nothwendigkeit ausdrückt: Obgleich Kant umgekehrt aus dem Sollen auf das Können, d. i. auf die natürliche Beschaffenheit des Willens zurückschließt.

Ueber den ersten Grundsatz in der Moral, wie im Naturrechte ist von jeher viel Streitens, aber, wie es scheint, größtentheils nur in Worten gewesen. Dieser Streit ist aber, durch das, von Kant eingeführte Formalgesetz nicht beigelegt, sondern vermehrt, und nun in einen wahren Streit übergegangen. So war zwischen den Epicurern und Stoikern, zwischen dem Eudämonistischen und zwischen dem Wolfischen Vollkommenheitssystem allerdings ein Ausweg möglich. Aber zwischen den kantischen Formalisten und zwischen den antikantischen Realisten ist keine Coalition denkbar, indem die ganze Schaar der kritischen Philosophen alle materielle und objektive Principien für schlechterdings unzulässig erklären. Ich entscheide hierüber noch nicht. Nur wünsche ich den Vorzug der analytischen Methode zur Erleichterung der Entscheidung bemerklich zu machen. Wenn ich, als bekannt, voraussetze, das Recht und Pflicht durchs Gesetz bestimmt werden; so entsteht die Frage: was hat die Menschen bewogen, theils Andern Gesetze vorzuschreiben, theils sich selbst gewissen (positiven, göttlichen, obrigkeitlichen, elterlichen: oder natürlichen Verknüft-) Gesetzen zu unterwerfen? Die Antwort auf diese Frage würde den Untersatz (minor) zu einem Schluß abgeben, der unter dem Obersatz (major), welcher ein Naturgesetz des Willens ausdrücke, und deswegen allgemein und categorisch wäre, subsumirt würde. Ich würde also den Vorschlag thun, nicht bloß zur Übung des moralischen Sinnes, sondern um das erste Sittengesetz zu finden, daß man bald anerkannte gute und schlechte Handlungen analytisch untersuchte, warum sie recht und gut, oder schlecht und böse wären: oder problematische Fälle aus dem Naturrechte und der Sittenlehre, sogenannte *calus conscientiae* sich zur Aufgabe machte.

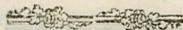
Die

Die letzte Antwort auf die Fragen, warum ist's recht oder unrecht müßten am Ende unausbleiblich auf ein Gesetz führen, das als Princip auf jeden praktischen Fall seine Anwendung fände. Um mich hierüber noch bestimmter zu erklären und meinen Vorschlag anschaulich zu machen, so bitte ich auf die vielfältigen Gesetze zu achten, wodurch der Geschlechtstrieb in seinen Ausfertigungen eingeschränkt wird. Der Sittliche, Pflichtliebende kann unmöglich gegen diese Gesetze, welche seine natürliche Freiheit einschränken und seiner freien Willkühr oder Personalität Gewalt anthun, Achtung haben, es wäre denn, daß sein Verstand, oder seine theoretische Vernunft die Gründe dieser Einschränkung einsehen und überzeugt werden könnten, daß diese oder jene Befriedigung unrechtmäßig, im Ganzen schädlich, und dem menschlichen Geschlecht verderblich sey, und daß diese Einschränkung durch ein höheres Gut ersetzt, ja überwogen werde. Auf diesem Wege wird man nicht Gefahr laufen, durch eine sybaritische Ansicht der Sache, den rechten Gesichtspunkt zu verlieren, und ein willkührliches System nach vorgefaßten Meinungen zu errichten.

Grundbegriffe der allgemeinen praktischen Philosophie.

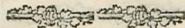
Es ist hier nicht sowohl um schulgerechte Definitionen zu thun, dergleichen von jedem systematischen Schriftsteller mit rühmlichem Fleiße ersehen werden, hier aber, wo nur Ideen zur Metaph. d. S. gegeben, aber nicht ausgeführt werden sollen, unnöthig sind: sondern nur um Festsetzung des Umfangs und der Gränzen der Sittenlehre: Um die Gegenstände, welche den Moralphilosophen beschäftigen, um die Aufgabe, die er sich selbst aufzulösen vorlegen muß, wenn er seinem Berufe getreu bleiben will.

Um also analytisch eins aus dem andern zu entwickeln, fragen wir zuerst: was versteht man unter Sittenlehre, Moral, praktische Philosophie? Was ist der Gegenstand der Zweck derselben? Wie unterscheidet sie sich von der theoretischen oder speculativen? — Die Antwort kann so lauten: die theoretische Philosophie lehret: was ist, seyn kann, seyn muß, also kurz: das Seyn. Die praktische, was geschehen soll, oder das Sollen. Jene beschäftigt den Verstand, diese den Willen. Jene lehret Gegenstände erkennen, diese



diese lehret Handlungen verrichten. Jene unterrichtet, diese gebietet, oder befehlet. Jene stellet Betrachtungen an über die Dinge, diese über der Menschlichen Thun und Lassen. Unter diesem letztern Ausdrucke versteht jedermann willkürliche oder freie Handlungen, im Gegensatze der nothwendigen und mechanischen oder physischen Handlungen. Diese unterscheiden sich bald von der ersten Gattung, dadurch, daß sie bloß durch die Natur, das ist durch die Kraft des einzelnen Dinges, oder durch mehrere untereinander verbundene Kräfte, so und nicht anders, wie bei einer Uhr nothwendig bestimmt werden. Diese hingegen sind physisch zufällig, und werden durch Willkühr wirklich. Willkühr, oder freie Wahl ist keine qualitas occulta, die sich weder erklären läßt, noch folglich etwas aufkläret; sie ist auch kein blinder Instinkt; sondern wirkt immer gewissen Vorstellungen gemäß, deren wir uns aber nicht immer klar, vielweniger deutlich bewußt zu seyn brauchen. Diese Vorstellungen, durch welche, oder besser, nach welchen wir im Handeln, uns bestimmen, heißen, Antriebe, oder Triebfedern. Der Gegenstand dieser Vorstellungen ist der Zweck, den wir durch unsere Handlung uns zu erreichen bestreben. Eine, mit Ueberlegung sich bestimmende Willkühr wird dann im eigentlichen und erhöhten Sinne Freyheit genannt. Dies Wort hat ungläubliche Verwirrung in der Philo'sophie angerichtet, und mußte es: weil man weder über das Subjekt, noch über das Objekt, noch über die Form, noch über die Erkenntnißquelle der Freiheit sich verstand oder hinlänglich erklärte. — Wer ist frei? Das Subjekt der Freiheit ist entweder das Volk oder der Bürger in demselben, der Sohn, der Knecht, der Religionsbekenner — oder der Mensch, und dieser nicht im Leiden, sondern im Thun. Aber dann ist wieder die Freiheit im Denken, im Wünschen und Begehren, und im Handeln gar sehr verschieden. — Wovon ist der Mensch frei? Das Objekt ist immer etwas negatives, nemlich eine Abwesenheit von Zwang, entweder eines rechtmäßigen Gebieters, oder eines ungerechten Tyrannen, oder von willkürlichen Vorschriften in der Religion und Meinungen, oder vom Zwange der Sünde und der sinnlichen Begierden, oder vom Zwange äußerer und innerer Naturkräfte. — Wie

Wie ist der Mensch frei? Diese Frage betrifft die Form, in Ansehung welcher man die absolute Freiheit, welche sogar jeden nothwendigen Zusammenhang mit eigenen Vorstellungen, mit den inneren Triebfedern, verwirft, von der relativen, bedingten, die zwar selbstthätig, aber doch nach Gründen bestimmt wird, unterscheidet. Die erste nennt Kant die transcendente Freiheit. — Aus was für einer Erkenntnisquelle fließen die Lehren von der Freiheit? Betrachtet man sie als eine, durch die innere Erfahrung und das Veruüßtfeyn bewährte Thatsache, so heißt sie die psychologische: als Gegenstand der Speculation, über die Art ihrer Möglichkeit; die metaphysische. Bei so mannichfaltigen Bedeutungen des Wortes sind allerlei Verwechslungen leicht möglich, und der fanatische Schwindelgeist, durch eine verworrene, oder dunkle Idee der Freiheit aufgeregt, ist gar nicht zu verwundern. Aber eben dies Schwankende, in der Bedeutung des Wortes, scheint es zu erfordern, daß man sich jedesmahl genau erklärt, in welcher Bedeutung man es wolle genommen wissen. In der allgemeinen praktischen Philosophie oder Metaphysik der Sitten, ist weder von der politischen Freiheit, der Unabhängigkeit eines Volks von fremder Herrschaft, noch von der bürgerlichen Freiheit, oder Unabhängigkeit eines jeden Individuums von ungerechtem Zwang überhaupt, besonders in der Art Gott zu verehren, und in seinen Meinungen von der Gottheit: noch von der Freiheit im Handeln, welche bei einem Knecht und Untertan gewissermaßen wegfällt, die Rede, sondern bloß von der Freiheit im Denken und Wollen, und zwar in sofern sie als Erscheinung betrachtet wird, wobey folglich der letzte Grund dieser Erscheinung unausgemacht bleibt. Gern wird ein Moralist alle metaphysische Streitigkeiten über die Möglichkeit einer absoluten und transcendentellen Freiheit vermeiden, wenn er mit der gemeinen psychologischen zureicht. Ob dieses der Fall sey? wird unten untersucht werden. Was aber die Realität dieser gemeinen Freiheit anbetrifft; so liegt der Beweis davon in dem Wollen. Denn wer etwas will, der wählet nach seinem Einsichten, der bestimmt sich willkürlich und als ein verständiges Wesen, das nach Ueberlegung sich bestimmen kann, handelt er frei. Einen Willen haben und frei seyn, ist

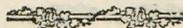


ist eins. Statt dessen, daß man sagt: der Wille ist frei, könnte man sagen, der Wille ist die Freiheit. Kant hingegen will nicht, daß man die Freiheit als eine Eigenschaft des Willens, sondern der Willkühr ansehen sollte: wovon die Ursachen sich vielleicht besser unten ergeben werden.

Was ist denn nun aber der Wille? Diese Frage ist vielleicht unter allen am schwersten zu beantworten: Wiewohl die synthetischen Morakisten gleichsam, als wenn sie die leichteste wäre, und als wenn sie die ganze Oeconomie des Willens durchschauen könnten, von diesem Begriff gewöhnlich ausgehen. Abgerechnet, daß der Philosoph zwischen den Willen in gewöhnlicher Bedeutung, da er so viel ist; als Begehrungsvermögen überhaupt, und zwischen der eigentlichen strengen Bedeutung, nach welcher es ein höheres oder vernünftiges Begehrungsvermögen bezeichnet, unterscheidet, — auf welchen Unterschied im gemeinen Leben und Reden nicht geachtet wird; — so schwanken die Philosophen in Bestimmung des eigentlichen Objekts des Willens so sehr, daß man kaum weiß, zu was für einer Partey man sich schlagen soll. Spinoza hielt Verstand und Willen völlig für eins, welches sich aus seinem System so ziemlich erklären läßt. Andre rechnen Lust und Unlust, Gefallen und Mißfallen zum Willen. Da doch so viel offenbar zu seyn scheint, das Wollen im weitesten Sinn, oder Begehren, etwas anders ist, als Denken oder Fühlen. Eben deswegen hat es mir auch nie einleuchten wollen, mit was für einem Rechte die neueren Philosophen ihrem Lehrer die Erklärung: „Der Wille ist die praktische Vernunft,“ nachsprechen. Daß die Vernunft den Willen, die höhere Begehrungskraft, beherrsche, darinn ihren Einfluß habe, wird niemand leugnen. Aber daß sie nichts anders sey, als der Wille selbst, klingt wenigstens sehr paradox, und ich muß gestehen, daß ich keinen Sinn damit zu verbinden weiß. Auch der Beisatz: praktisch, ändert hier nichts, um desto weniger, da der Begriff des Willens schon darinn liegt, oder dabei vorausgesetzt wird.

Der Willen ihr Neigen und Abneigen that in Erklärung des Wollens und Verabscheuens eben so wenig Genüge. Soll nemlich das Neigen ein Interesse an einer Sache anzeigen; so kommt es nicht blos auf die Frage:

Frage an: ob bey jeder Willensbestimmung ein Interesse statt finde? sondern, wenn man das auch bejahen wollte; so wäre dasselbe doch eine nothwendige Erforderniß und Bedingung des Willens, aber noch nicht das Wollen oder Begehren selbst. Soll aber etwas anders darunter verstanden werden, so erwartet man billig eine bestimmte Erklärung dieses tropischen, und zu einer Definition nicht geeigneten Ausdrucks. Am richtigsten dürfen wohl diejenigen das Begehren oder Wollen, welches hier noch für eins gilt, erklären, die es ein Bestreben nennen, Vorstellungen in dem Subject hervorzubringen, so wie Verabscheuungen, oder nicht Wollen, das Bestreben sie zu verhindern, oder das Gegentheil davon zu bewirken. Wir sind uns uehmlich bewußt, daß wir bei gewissen Vorstellungen, die uns angenehm sind, verweilen, darauf attendiren, sie immer lebhafter zu machen, sie uns zu vergegenwärtigen, und in Empfindungen zu verwandeln suchen. Die Kraft, oder eigentlich das Vermögen, durch welche dieses geschieht, ist der Wille (das Begehrensvermögen) und dessen Äußerungen; das Wollen. Wie ein Subject seine Kraft anwende, um eine, schon vorhandene, etwa dunkle, oder doch schwache, Vorstellung hervorzuziehen, bis zur Empfindung zu erheben; oder sie zu verdunkeln, in Schatten zu stellen, wo nicht gar zu vertilgen, bleibt uns immer ein Räthsel. Das Dunkle liegt in der Vorstellung einer Kraft, die wir nur durch die Wirkungen kennen, und davon wir ausserdem nicht einmahl eine Vorstellung haben würden, oder vielmehr in der Art, wie sie sich äußert. Denn bei jeder Veränderung wird ein Zustand hervorgerbracht, der nicht da war. Wer begreift aber, wie es zugehe, daß, was nicht war, wirklich werde? Zu diesem Unerklärbaren kommt noch die, daß wir die Art, wie Vorstellungen in Empfindungen verwandelt werden, und äussere Eindrücke Vorstellungen hervorbringen, durch keine, über die Verbindung der Seele mit dem Leibe erfommene, Hypothese auf eine befriedigende Art erklären können. Dem sey aber wie ihm wolle, so erheller doch, wie ich glaube, schon aus den Begriffen, daß 1) Begehren und Wollen, als Anwendung der Kraft, als Mittel jederzeit einen gewissen Zweck, einen vorgestellten Gegenstand, den man ausser sich in der Empfindung, oder in sich



im Bewußtseyn hervorbringen will, voraussetze. 2) Daß folglich Begehren und Wollen ohne Triebfedern nicht möglich sey. Nichtin 3) auch nicht ohne Interesse statt finde. Der Unterschied zwischen interessant und interessirt bezeichnet bloß das Objekt und das Subjekt. Ich gebe es zu, daß auch ein rationales Interesse mit dem empirischen nicht dürfe verwechselt werden. So sind auch die Ausdrücke: Interessirt seyn und Interesse an eine Sache nehmen, freilich nicht einerley. Allein es scheint nicht, daß man aus diesen, richtig unterschiedenen Ausdrücken etwas lerne, was nicht vorher schon bekannt gewesen wäre. Auch ergibt sich nunmehr klarlich, was ich oben bereits angemerkt habe, daß 4) einen Willen, haben und frei seyn, in der oben angezeigten psychologischen Bedeutung völlig einerley sey. Die den Begriff der Freiheit, in seine Bestandtheile zergliedert, darlegen, rechnen dazu Selbstthätigkeit, objektive und physische Gleichgültigkeit und mögliche Ueberlegung. Alle diese Stücke sind im Willen enthalten. Das eigene Bestreben deutet auf Selbstthätigkeit, das Bewirken und Befördern einer Vorstellung setzt zum voraus, daß sie ohne eigene Anwendung der Kraft nicht wirklich, folglich nicht objektiv und physisch nothwendig würde gewesen seyn, und die Beziehung des Wollens auf einen Zweck erfordert Einsicht, und den wirklichen, oder doch möglichen, Gebrauch der Erkenntniß = Vermögen, besonders der Urtheilskraft.

Wenn nun der Wille nicht begehren kann, ohne irgend eine Interesse ein Wohlgefallen an der begehrten Sache zu haben; so liegt der letzte Grund des Begehrens in der Auflösung der Frage: woher es komme, daß uns etwas gefällt? Dies mag immerhin zum Theil von der besonderen Organisation oder Receptivität des Subjekts herrühren. Um aber so oder anders afficirt zu werden, ist doch ein gewisses Objekt erforderlich. Da nun das Begehungsvermögen in einer Kraft, als wirklich gedacht, ein Trieb: als möglich, eine Neigung genannt wird; so wird das Verhältniß dieser Kraft gegen ein Objekt, das bei einem bösen, wie bei einem guten Willen unverändert dasselbe bleibt, der Grund = Trieb und die Neigung, die Grund = Neigung genannt werden können. Dieses allgemeine Objekt
alles

alles Begehrens ist das (wahre oder vermeinte) Gute, das ist, wodurch und worin Vollkommenheiten gesetzt werden. Von diesem Gutem sind, das Edle, das Ehliche, das Angenehme, das Nützliche besonderen Arten und Modificationen. Ich schätze den Scharfsinn der neuen Philosophen, welche mit so großer Feinheit das Ehliche, das Angenehme und Nützliche von dem Guten gesondert haben, und gleichwol kann ich mich, nach meiner Empfindung und dem herrschenden Redegebrauch nach, nicht überwinden, diese Begriffe, die offenbar dem Guten untergeordnet sind, ihm an die Seite, oder gar entgegen zu setzen. Eine Uhr, ein Haus, eine Rede, eine Demonstration ist gut, wenn sie ihren Zweck entspricht. Daß die Güte einer Handlung etwas anders ist, als die Güte einer Maschine, oder eines Gedichts, versteht sich von selbst. Aber der Grundbegriff bleibt derselbe. *) Da nun die Vollkommenheit überhaupt in dem Zusammenstimmen der Realitäten eines Dinges, besteht, in einem vorstellenden Subjekt aber, als einem solchen, desto mehr Uebereinstimmung die Realitäten sich befindet, je mehr wahre, klare und gewisse Vorstellungen es hat; so wird es am Ende auf eins hinaus laufen, ob wir den Grundtrieb einen Trieb zum Guten, oder zur Vollkommenheit, oder den Erweiterungstrieb nennen. Die allgemeine subjektive Beziehung, auf die selbst eigene vorstellende Kraft, rechtfertiget die Behauptung: die Selbstliebe sey der letzte allgemeine subjektive Grund aller Willensäußerung. Aber deswegen möchte ich jene Triebe nicht eigennützig nennen. Denn sonst würde man auch, die so sehr mit Recht angepriesene Selbstachtung der Vernunft mit demselben verächtlichen Namen belegen müssen.

Die Triebfedern des Begehrensvermögens sind entweder sinnliche Eindrücke, oder deutliche Vorstellungen des Verstandes. Daher sind die wirklichen Begierden und Verabscheuungen, entweder sinnlich oder vernünftig. Das Vermögen zu den letztern heißt nun der Wille in eigentlicher strenger Bedeutung: sonst auch das obere Begehrensvermögen. Daß der Wille ein Vermögen sey, nach seinen eigenen Gesetzen zu handeln, ist nichts charakteristisches. Jedes Ding wirkt, handelt, leidet seiner Natur, seinen Gesetzen gemäß. Deswegen sagt man auch wohl uneigentlich, die Uhr will

*) S. unten Antikritik.

nicht zwölf schlagen: sie will bald stillstehen, das nasse Holz will nicht brennen, die Bäume wollen ausschlagen, gleichsam, als wenn sie sich ihrer eigenen Gesetze bewußt wären. Ganz recht! Alle Dinge handeln nach Gesetzen, aber denkende Wesen handeln nach Vorstellung der Gesetze. Dies kann doch nicht so viel heißen, als: der Gesetze sich bewußt seyn, nach welchen man nothwendig handeln muß. Denn wenn die Uhr auch denken könnte; so wäre sie deswegen nichts desto weniger eine Maschine. Es muß also den Sinn haben: es sey dem Wesen und der Natur eines denkenden und wollenden Wesens gemäß, in seinem Wollen durch Vorstellungen, durch Bewegungegründe und andere Triebfedern, nicht durch einen Mechanismus, sich bestimmen zu lassen. Andere Gesetze lassen sich nicht denken. Es sollte also nicht gesagt werden, der Wille handele nach seinen eigenen, sondern nach den ihm von der Natur vorgeschriebenen Gesetzen. Der bereits oben berührte Ausdruck: praktische Vernunft soll eben dasselbe bezeichnen. Allein, wenn er auch richtig und bequem genug wäre, so bliebe es doch immer unbegreiflich, daß eine Vernunft, sie sey theoretisch oder praktisch, sich selbst Gesetze geben könne. Ueberhaupt sollte man nicht von der Vernunft, als von einem, für sich selbst bestehenden Wesen reden. Man weiß ja, daß es nur ein Vermögen ist, das wir uns, mittelst der Abstraktion von dem in uns befindlichen, empfindenden, denkenden, wollenden Wesen, in Beziehung auf den Akt, den man schließen nennt, besonders vorstellen. Das Geschäfte der Vernunft besteht also in Verbinden des Grundes mit der Folge, der Bedingung mit dem Bedingten. Aber selbst die Begriffe, von Grund und Folge, vom Bedingten und der Bedingung, sind nicht ihr eigen Werk, sondern Denkformen des Verstandes, welche erst durch Erfahrung Sinn und Inhalt bekommen.

Der freie Wille kann nicht anders, als unter Voraussetzung vernünftiger Vorstellungen hypothetisch nothwendig bestimmt werden. Dies nennt man moralischen Zwang, oder moralische Nothigung — Verbindlichkeit. Die Handlung, wozu eine Verbindlichkeit uns antreibt Pflicht. Der Satz, welcher eine Verbindlichkeit ansagt: ein moralisches Gesetz.

Wenn

Wenn wir mit Kant den Ausdruck Imperativ behalten wollen; so wird es nöthig seyn zu bemerken, daß wie man ein jedes Problem in ein, oder mehrere Theoreme auflösen kann, also auch die praktischen Sätze nicht ihrem Wesen und der Form nach, sondern nur dem Gebrauch nach, von andern unterschieden sind. Wenn es nun durchaus keine, schlechterdings unbedingte, Sätze gibt; und selbst die categorischen eine stillschweigende Bedingung in sich haben; so wird schon in dieser Hinsicht der categorische oder unbedingte Imperativ verdächtig. Alle imperative, oder praktisch-moralische Gesetze müssen sich unter dem Naturgesetz des Willens subsumiren lassen, dürfen ihm wenigstens nicht zuwider seyn. Nun ist es Naturgesetz, daß der Wille nicht anders, als durch Wohlgefallen an der Handlung oder ihrem Produkt, d. i. durch Vollkommenheit bestimmt werde: daher liegt einem jeden moralischen Gesetz eine Vorstellung von objektiver, eigener oder fremder Vollkommenheit, Realität, Glückseligkeit — zum Grunde. Was dem Gesetz gemäß, ist, was Menschenwohl und Menschenglück entweder befördert, oder doch nicht hindert, heißt recht. Also wäre der bekannte Spruch des Lukrez, *ipsa utilitas est iusti mater & aequi* nicht so ganz zu verwerfen, ob man gleich hinzu setzen muß: *sed non iudex*. Der Vorsatz, die Gesinnung, die Fertigkeit recht zu handeln, um des Gesetzes willen, ist Tugend, oder nach der Sprache der neueren, Sittlichkeit. Der blos sinnliche, mehr thierisch gestimmte, Mensch handelt nach den jedesmahligen Eindrücken. Die bei ihm erwachende Vernunft unterwirft diese Eindrücke gewissen Grundsätzen, die aus der Natur des Menschen und aus der Natur der Handlungen abgezogen, und deswegen, weil einerley Gründe auch einerley Folgen erzeugen, allgemein seyn müssen. Der Vernünftige handelt also nach Gesetzen, und um des Gesetzes willen. Das Gesetz selbst aber erklärt nur, welche Handlungsweise, oder Maxime im allgemeinen gut, zur Beförderung der Vollkommenheit, des Wohls und des Glücks aller, [freilich nicht immer eines jeden Individuums besonders, in Betreff seiner jedesmahligen Handlung] beförderlich und dienlich ist. Folglich handelt der sittliche und vernünftige Mensch sowohl, als der unsittliche sinnliche Mensch um des guten des angenehmen, des nützlichen

- willen



willen. Nur mit dem Unterschied, daß dieser sich bloß mit sein'm eigenen lieben Ich beschäftigt: Jener das Ganze überschaut, sich selbst aber als ein Glied in dieser großen Kette, als ein Kind einer großen Familie betrachtet, und es mit seiner Vernunft nicht reimen kann, daß das Wohl aller Andern dem Seinigen nachgesetzt werde. Und wie im andern Fällen oft die Conclusion dem Gemüthe gegenwärtig bleibt, wenn man sich gleich der Gründe, worauf sie ursprünglich beruhet (es seyen Erfahrungen, oder Begriffe) nicht deutlich bewußt ist; so hält sich der vernünftige sittliche Mensch fest an die Regel, unbekümmert, ob die Gründe auch auf ihn, in dem jedesmahligen Fall ihre Anwendung finden: indeß der sinnliche Mensch gerade umgekehrt, ohne seinen Willen durch allgemeine Vernunftsmaximen bestimmen zu lassen, bloß nach seiner Convenienz, nach seiner individuellen Lage oder Verhältniß, Gesetze achtet, oder verwirft. Das Gesetz bestimmt entweder (gebietend, oder verbietend) was man thun oder lassen soll; oder es bestimmt weder das eine, noch das andere: und dann tritt der Fall ein, da man etwas thun oder lassen darf, oder da das Gesetz eine Handlung erlaubt. Nach den neueren Philosophen soll hierin die Grenzschcheidung zwischen der Moral im eigentlichen Verstande, und zwischen dem Naturrechte bestehen. Ich kann mich aber nicht überzeugen, daß dieses die Idee der ersten Entdecker und Bearbeiter des Naturrechts gewesen sey, das Problem: was darf ich thun oder lassen? aufzulösen. Denn wenn ich weiß, was ich thun und lassen soll? so ergibt sich daraus ganz leicht: was ich nicht soll, dessen Gegentheil darf ich; das ist mir erlaubt. Es bedurfte also für das letztere keiner eigenen Disciplin. Warum halten wir uns nicht vielmehr an die vorlängst durch Uebereinkunft festgesetzte Gränzlinie, wodurch das Gebiet des Naturrecht von dem Gebiet der Moral, so richtig und genau, als möglich, geschieden wird. Es ist klar, daß in gewissen Fällen Zwang anzuwenden erlaubt ist, in andern Fällen wäre der Zwang ungerecht. Zwangspflichten und Zwangsrechte ziehe man zum Naturrechte, die übrigen, welche man Gewissenspflichten nennt, zur eigentlichen Moral: alsdann ist das *Suum cuique* berichtigt.

Heber

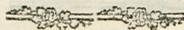
Ueber die Begriffe von Verdienst, Schuld, Belohnung, Strafe, Imputation ist, meines Wissens, kein erheblicher Streit unter den Philosophen, wenigstens kein solcher, der hier ins Allgemeine einen Einfluß hätte. Ich werde mich also der Wiederholungen, der schon in allen Lehrbüchern enthaltenen Erklärungen dieser Wörter um desto mehr überheben können, da ich kein System der Metaphysik der Sitten, sondern nur einige darauf sich beziehende Ideen auf dem Titel angekündigt habe.

Deduktion moralischer Begriffe.

Sollten aber die Worte Recht, Pflicht, Verdienst, Schuld, Belohnung, Strafe — wie der bei Philippis sterbende Brutus von der Tugend sagte, nicht bloße Nahmen, mithin das ganze Naturrecht nebst der Moral leere Lustgebäude seyn? — Das würden sie allerdings, wofern es keine Freiheit des Willens gebe. Aus dieser allein kann und muß der rechtmäßige Gebrauch jener Begriffe, in Aufsehung der darauf a priori gegründeten Lehren deducirt werden. Aber der Begriff der Freiheit bedarf selbst einer Deduktion. Von welcher Freiheit ist denn hier die Rede? von der Freiheit der Willkühr? von der praktischen, die ich, nach Feder, lieber psychologisch nenne? Diese braucht zu ihrer Rechtfertigung keiner eigentlichen Deduktion, sondern nur einer Berufung auf den ununterbrochenen Besitz, den uns die innere Erfahrung zusichert. Oder man ist damit nicht zufrieden, und verlangt vielmehr eine transcendente absolute Freiheit, ohne welche, wie Kant vorgiebt, selbst die praktische nicht bestehen kann. Diese bestände nun in der gänzlich unbedingten Causalität des Willens, oder, wie man sagt, der praktischen Vernunft, welche keine Gesetze, von denen sie abhängig wäre, außer ihren eigenen erkennt: in der Autonomie, vermöge welcher der Wille bestimmend, aber nicht bestimmbar, d. i. von allen Naturgesetzen, selbst von dem Gesetz der Causalität, oder wie man sonst sagt, des zureichenden Grundes, dergestalt ausgenommen ist, daß er nicht bloß eine Reihe von Vorstellungen, nach dem Gesetz der Continuität, fortsetzen, sondern ganz von selbst anfangen könne. Denn sonst würde man nicht nur einen gewissen Me-

D

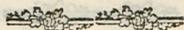
chanismus



chaniemus in den auf einander folgenden Willensbestimmungen annehmen, sondern, da jede durch gewisse Vorstellungen des Verstandes nothwendig bestimmt würde, am Ende auf sinnliche Eindrücke, als auf die letzte Quelle aller Vorstellungen, gerathen, folglich die Unabhängigkeit von sinnlichen (mittelbar oder unmittelbar wirkenden) Eindrücken aufgeben müssen. Kant, der diese schon alte Idee in sein System wieder aufgenommen hat, und sie als ein Postulat der praktischen Philosophie ansieht, womit dieser ihre Gewissheit stehen, oder fallen muß, gestehet selbst, daß sie theoretisch betrachtet, unter die größten philosophischen Geheimnisse gehöre. Ihre Wirklichkeit kann durch keine einzige Erfahrung dargethan werden. Denn diese hat bloß Erscheinungen zu Gegenständen, diese aber haben jedesmahl ihren Grund in andern Erscheinungen nach Naturgesetzen. In ihre Möglichkeit läßt sich nicht einmal a priori erklären, weil wir schlechterdings nicht einsehen, wie ein Ding eine Reihe von Begebenheiten, ein denkendes und wollendes Wesen, eine Reihe von Vorstellungen von selbst anfangen könne. Alles was die spekulative Philosophie hiebei thun kann, ist, daß sie beweiset, daß die Unmöglichkeit dieser Idee sich nicht beweisen lasse. Und dieses leistet sie, indem sie den Widerspruch, zwischen den sonst allgemeinen Naturgesetzen und der Freiheit, aus dem Wege räumt. Wo nemlich in zweien Sätzen, davon einer bejahet, der andere verneinet, nicht völlig dasselbe Subject oder Prädikat statt findet, da ist der Widerspruch nur scheinbar, und läßt sich durch eine Distinktion heben. Diemnach distinguiert man in der kantischen Schule zwischen dem Willen, oder dem wollenden Subject als Phänomenon, da es dem Naturgesetz der Causalität, wie alle andere Dinge unterworfen ist; und als Noumenon, da es über alle Naturgesetze weit erhaben ist, indem es zu einer höheren unsichtbaren Welt, als ein Mitglied, gehört. Oder, man machet einen Unterschied zwischen dem sensibelen und intelligibelen Charakter des Menschen, welches völlig mit dem vorigen überein kommt. Was aber der bloßen Theorie nicht möglich ist, das soll die praktische Vernunft leisten, durch ihren kategorischen Imperativ, durch ihr unbedingtes Sollen. Allein, so oft ich auch, und unter so mancherlei Wendungen ich die Sache vorgestellt

gelesen

gelesen, und so oft ich auch darüber nachgedacht habe; so kann ich mich doch noch nicht darin finden. Das Geheimnißvolle der Freiheit liegt schon in dem Begriffe des Willens, wie wir oben gezeigt haben, wird aber freilich durch die Lehre von transscendentaler Freiheit noch vermehret. Die Unmöglichkeit einer solchen Freiheit ist durch die oben bemerkte Distinktion noch nicht widerlegt. Denn denken wir uns die Seele, oder überhaupt ein jedes wollendes Subjekt, schon seiner Natur nach zu Handlungen bestimmt; so fällt die Freiheit von selbst weg. Denken wir es aber als noch nicht bestimmt, sondern sich erst selbst bestimmend, so gehdret das Wollen zu den Veränderungen, die den Zeitbestimmungen unterworfen sind. Die wollende Kraft kann wohl als Noumenon betrachtet werden, oder einen intelligibelen Charakter haben, aber nicht das Wollen, wovon hier eigentlich die Rede ist. — Die Unmöglichkeit kann aber auch, meines Erachtens, durchaus nicht widerlegt werden. Denn schon in dem Begriffe des Willens liegt es, daß er durch Einsicht, durch Vorstellungen, besonders durch Vernunftgründe, und nicht blindlings und durch Eigensinn bestimmt werde. Ja! sagt man, gereizt, aber nicht bestimmt oder gendthigt. — Freilich nicht durch absolute Gewalt, und nicht von außen: aber doch hypothetisch und durch innere Vorstellungen. Ja! fährt man weiter fort, diese haben in Ansehung der Entschliesung keine Causalität: denn sonst müste jede Willensbestimmung in dem vorhergehenden Zustand des Gemüths dergestalt gegründet seyn, daß, was dann geschehen, nicht ungeschehen gemacht werden könnte. Der Wille aber kann sich, trotz aller vorhergehenden Empfindungen und Vorstellungen, jedem Augenblick anders entschliesen, und seine Maximen, so wie seinen Vorsatz ändern. — Ja! aber doch nicht ohne geänderte neue Bewegungsgründe. Diese mögen nun der Zeit nach lange, oder kurz vorhergehen, oder gleichzeitig seyn. Denn daß der Grund allemahl vor der Folge vorhergehe, liegt nicht nothwendig in den Begriffen. Prioritas rationis ist nicht prioritas rei ipsius. Wenn aber, sagt man endlich, jeder Wille von Vorstellungen des Verstandes abhängig gedacht werden muß; so müste solches auch von dem göttlichen Willen gelten. — Bei diesem Einwurfe vergißt man aber theils,



daß die menschlichen Eigenschaften nur analogisch der unendlichen Intelligenz beygelegt werden, weil es uns an Begriffen und Ausdrücken fehlt, die völlig auf Gott passend sind: theils finde ich nichts Ungereimtes, oder Unschickliches in der Behauptung, daß auch der höchste Geist nie blindlings nach einem unbedingtem Rathschlusse, sondern jederzeit nach der deutlichsten Einsicht jedes Dinges, und dessen durchgängigen Verbindung mit allen übrigen sich entschliefse und handle. Was endlich den, entscheidend seyn sollenden, praktischen Beweis, aus dem unbedingten Sollen, oder kategorischen Imperativ betrifft; so weiß ich mich davon weder durch die Vernunft a priori zu überzeugen: denn da drehet sich der Beweis in einem Cirkel herum: den kategorischen Imperativ aus der unbedingten Freiheit, diese wiederum aus Jenem herleiten, ist Vernunftwidrig; noch bin ich vermögend, ihn in meinem Bewußtseyn, oder in dem Bezeigen anderer Menschen zu finden. Mein eigenes Bewußtseyn widerspricht der Behauptung des kategorischen Imperativs laut, indem ich nie anders, als durch Vorstellung des Unangenehmen, des Nützlichen, des Schönen, des Wahren, des Guten zum Wohlten mich bestimmt zu seyn fühle. Und sollten es Fälle geben, wo ich mich keiner andern Gründe des Sollens, als des Sollens selbst, oder des Gesetzes bewußt bin; so darf ich, ohne eines Fehlers des Erschleichens mich schuldig zu machen, das Daseyn dieser Gründe, die vielleicht in dunkeln Vorstellungen bestehen, nicht wegleugnen. Daß, wie Kant schreibt, *Metaph. d. S. S. 112.* „Niemand, selbst der ärgste Absewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, sey, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, das er auch so gesinnt sey“ ist wohl zu viel gesagt, und durch Erfahrung nicht hinlänglich bestätigt. Wenn man sagt: Jeder Mensch, der zum Gebrauch seiner Vernunft gekommen sey, werde in sich selbst ein Sollen gewahr; so versteht man entweder die gemeine Vernunft; dann müßte man allen, die keine Pflichten (kein Sollen) anerkennen

nen, die gemeine Vernunft abschrecken: oder, man redet von der praktischen Vernunft; dann ist es eine wahre Tautologie: wer seine Pflichten (sein Sollen) anerkennt, der ist sich des Sollens bewußt. Der Besserte, der da wünscht, besser zu seyn, wie er nicht ist, ist schon an dem halben Wege zur Besserung. Und selbst dieser Wunsch hat doch irgend in einer Triebfeder seinen Grund. — Aber dann wäre es ja um alle Moralität geschehen! Der Mensch handelte alsdann nicht! wie er wollte, sondern wie er mußte, Da hätten wir also den haaren Fatalismus, dieses, alle Moralität zerstörende, und dabei trostlose System! Müßte nicht dabei alle Zurechnung des Guten und des Bösen wegfallen? Müßte nicht der Lasterhafte, wenn er gewahr würde, auf was für einem gefährvollem Wege er sich befände, in Verzweiflung gerathen? Müßte er nicht den Vorsatz zu seiner Besserung aufgeben, sobald er die Fesseln erblicket, worinn sein Wille geschmiedet ist? — Dies könnte freilich bei einem inconsequenten groben Fatalismus, der sogar die psychologische Freiheit, als Thatsache, leugnet, der Fall seyn. Allein dies ist von einem philosophischen Fatalisten nicht zu befürchten. Er gesteht, daß er einen Willen habe, und daß niemand lasterhaft sey, wenn er es nicht nicht sein will. Es kommt also auch nur bloß auf seinen Willen an, daß er's nicht mehr sey, und das ist in der Praxis hinlänglich. Wie aber der Wille bestimmt werde? gehört bloß für die Spekulation, und bringt keinen praktischen Nutzen, noch Schaden, als durch Mißverstand und Mißbrauch. S. Seders Metaph S 51 Anm. d. Kant selbst gesteht dieses Crit. d. r. V. 2ten Ausg. S. 831. „die Frage wegen der transcendentellen Freiheit, betrifft bloß das spekulative Wissen, welches wir als ganz gleichgültig bei Seite setzen können, wenn es um das praktische zu thun ist.“ Wiefern dieses Gesändniß mit der Autonomie des Willens und eigenen Gesetzgebung der praktischen Vernunft zu vereinbaren sey? lasse ich jetzt dahin gestellt seyn. Daß übrigens die jedesmalige Lage eines gegenwärtig Handelnden, sein Temperament, seine Erziehung, sein Umgang, — zur Milderung unserer Urtheile über die Immoralität seiner Handlungen gebraucht werden, ist eine, unter Philosophen sowohl, als Criminalrichtern bekannte Sache. Beide

legen dadurch ein unzweideutiges Zeugniß ab, daß sie die menschliche Freiheit nur für eine eingeschränkte Freiheit, und die absolute transcendente für unerwiesen halten. Dagegen kann die Behauptung der Stoiker: *ετι ερα τα άπραγματα*, (Cicero. Paradox. III.) insofern sie richtig ist, hier, wo von der Materie der Handlung nicht die Rede ist, keinen erheblichen Einwurf machen.

Erstes Princip der Sittlichkeit.

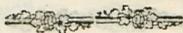
Das subjective oder organische Erkenntnißprinzip von Recht und Pflicht kann nichts anders seyn, als die Vernunft. Fene Ideen sind nicht aus der Erfahrung unmittelbar entstanden, sondern durch die Vernunft erzeugt, eben sowohl, als die Regeln unsers Verhaltens. So ausgemacht dieses ist; so folgt daraus doch noch nicht, daß nur die reine Vernunft für die Erkenntnisquelle gelten könne. Eine reine, von den übrigen Vermögen der Seele isolirte Vernunft, ist eine Abstraktion, und nirgend in der Wirklichkeit anzutreffen. Was würde uns auch eine solche inhaltsleere *)

Vernunft

*) In der Göttingischen Anzeige meiner Schrift meint der Recensent, es schiene, als ob nach meiner Meinung S. 66. „die Vernunft durch sich selbst bloß die Form der sittlichen Begriffe bestimme, da sie doch vermöge der zu ihrem Wesen gehörigen Gesetze der Einstimmigkeit und des Grundes zu den allgemeinsten Begriffen von Gerechtigkeit und Willigkeit, wie zu dem Begriff von Wahrheit auch Stoff enthält, und eben darum, was der Verf. selbst bemerkt, auch zum Stoff der Glückseligkeit den allerwichtigsten Bestandtheil.“ Diese schätzbare Bemerkung bezieht sich darauf, daß ich gesagt habe: die Vernunft verkenne ihren eigenen Beruf, wenn sie, die ein principium organicum ist, sich für ein princ. objectivum hält. Ich gebe es gern zu, daß die Vernunft, immer mit sich selbst einstimmt, nie sich selbst widersprechen kann. Aber zum Widerspruch gehören nothwendig zwei verschiedene Sätze. Ich kam also bei Einstimmigkeit oder Widerspruch nicht sowohl an die Vernunft als Thätigkeit, als vielmehr an Vernunftsätze oder Gegenstände, mithin an die Materie denken. So ist es freilich auch Gesetz der Vernunft, vom Bedingten zu dem Unbedingten — zum letzten Grunde hinauf zu steigen: aber auch das ist eine leere Form, der nur durch die gegebene Folge, von welcher, als dem Bedingten sie den Grund sucht, Inhalt und Bedeutung verschafft wird. Zu gegeben also, daß die Vernunft, vermöge ihres Gesetzes von Einstimmigkeit und des Grundes mich überzeugt: was dem einem Recht, das könne bei dem Andern (in gleichem Falle) nicht Unrecht seyn; so betrifft dies immer

Vernunft helfen, wenn sie nicht durch Anwendung auf vorkommende Gegenstände in Thätigkeit gesetzt und ausgebildet würde? Das objective Princip ist derjenige Satz, unter welchem alle freie Handlungen dergestalt subsumirt werden können, daß man daraus erkennen kann, ob sie recht oder unrecht, pflichtmäßig oder pflichtwidrig seyn. Dieser Satz wäre nun wohl nicht so schwer auszufinden: die mannichfaltigen Formen, worinn man ihn einleidet, dürfen uns nur nicht irre machen. Thue Gutes, unterlaß das Böse: trachte nach dem höchsten Gute: suche so viel möglich jede Vollkommenheit zu befördern: strebe darnach, daß du alle deine Kräfte unter sich und mit allen übrigen Dingen in Uebereinstimmung bringst: kommen am Ende auf Eins hinaus. Wie also der Zweck des Naturrechts kein anderer ist, als Freiheit, durch nichts eingeschränkt, als durch die Freiheit aller übrigen; so würde ich sagen: der Zweck der ganzen praktischen Philosophie oder Moral ist: Glückseligkeit des Individuums, (das materiale) durch nichts eingeschränkt, als durch das Gesetz (das formale) der Glückseligkeit aller Uebrigen. Von solchen Principien, die aus der Natur des Willens geschöpft, unsern unverdorbenen Trieben so nahe verwandt, mit geläuterten Begriffen von Gott, als dem allgemeinen Vater der Menschen, so übereinstimmend sind, läßt sich ihre Allgemeingültigkeit leicht darthun, und sie würden, bei einer überall ausgebildeten Vernunft, auch allgemeingeltend werden müssen. Die Aufgabe: Kinder, rohe Wilde, zu moralisch guten Menschen zu erziehen, oder Lasterhafte zu bessern, läßt sich nicht anders, als dadurch auflösen, daß man mache, daß sie das Gesetz zur einzigen Maxime ihrer Handlungen machen. Hierzu ist nichts dienlicher, als das Gegentheil der im Gesetz vorgeschriebenen Handlungsweise nach ihren schädlichen, schrecklichen, das Menschengeschlecht verwüstenden Folgen, wenn es allgemein werden sollte und

immer nur die Form des moralischen Begriffs von Gerechtigkeit und Billigkeit, nemlich ihre Allgemeingültigkeit. Denn wenn ich nun in einem Fall nicht entscheiden könnte, was Recht, oder Unrecht wäre; so würde ich's auch in allen Uebrigen nicht können, und diese Form wird mir also unbrauchbar, ohne anderweit hergeholt, oder gegebene Materie.



und könnte: hingegen das Wohlthätige und Beglückende, der befohlenen Handlungsart für's Ganze ansthaulich darzustellen. Die Vortheile der Handlung für den Einzelnen, sind zwar nicht immer sichtbar, oft zweifelhaft, ja zuweilen bringt die Handlung sogar Nachteile, dem, der sie ausübt. Weil aber diese Nachteile nicht aus der Handlung an sich nothwendig, sondern nur zufälliger Weise aus den Umständen des handelnden entstehen: so kann die Vernunft ihrentwegen keine Ausnahme von dem Gesetze gestatten. Ein Mensch, welcher der Vernunft gehorcht, wird diese ihm nachtheilige Folgen, als das kleinere Uebel, sich lieber gefallen lassen, als um ihrer Willen einen Bruch in dem Gesetze oder die gänzliche Aufhebung desselben verlangen. Der Zweck ist also immer etwas Materielles, die Glückseligkeit, aber freilich keine andere, als die mit der Sittlichkeit, dem vom Gesetze beabsichtigten Wohle des Ganzen, übereinstimmt. Man irrt also, wenn man Sittlichkeit und Glückseligkeit als zwei verschiedene Bestandtheile des höchsten Guts, als zwei verschiedene Zwecke einander coordinirt, oder gar die letzteren der erstern, als ein Mittel subordinirt, da sie als Materie und Form unzertrennbar in der Idee beisammen sind. Was Kant das vollendete höchste Gut nennt, ist die Realisirung desselben in der Wirklichkeit. Schon fing man an, den ganzen Streit über das erste Grundgesetz der Moral für geendigt und unerheblich zu halten, als Kant das von ihm so betiteltete endämonistische, d. i. Glückseligkeitssystem zu stürzen sich angelegen seyn ließ. Alle materiellen Grundsätze, bei welchen man die Handlungen nach ihren Zweck und Folgen beurtheilt, sind, nach ihm, unzulässig. Sie vernichten mit der Freiheit alle Sittlichkeit. Der Wille bestimmt sich nach diesen Principien nicht selbst, sondern wird bestimmt durch die Sinnlichkeit. Mit ihnen fällt also die Autonomie des Willens weg, und Heteronomie, die gefährlichste Feindin der Moralität, tritt an deren Stelle. Das ächte Princip in der Moralität kann und darf also nicht anders als Formal seyn. — Man wurden die alten schon beigelegten Streitigkeiten wieder aufgeregt, zu deren Beendigung der Unterschied zwischen Material und Formal so wenig beigetragen hat, daß vielmehr der Zwist unter den Philosophen sich mehr

mehr verbreitete. Denn was wollen diese Ausdrücke überhaupt sagen? und worauf sollen sie angewandt werden? Bald scheint die Form das Allgemeine, die Art oder Gattung zu bedeuten: Materie also das Einzelne, das Individuelle. Bald bedeutet Form, das Wesen der Sache, die Art und Weise, wie sie ist, oder seyn kann: Materie die Sache selbst, das Objekt, das da ist. Bald soll die Form bloß das, was a priori erkannt werden kann, anzeigen: Materie hingegen das empirische bedeuten. Sodann macht mich die Anwendung der Begriffe (ich muß es gestehen) irre. Ich finde nemlich, daß die Formalphilosophen bald von der Materie und Form des Willens, bald der Handlungen, dann der Einlichkeit, dann wieder des Sittengesetzes reden. Da scheint doch wohl nicht immer eine, und dieselbe Bedeutung zum Grunde zu liegen. Und wenn der Wille nach der Form hauptsächlich geschätzt wird, muß denn die Handlung auch nur nach der Handlungsweise beurtheilt werden? kommt denn bei der wirklichen Handlung nicht, auch das Objekt, das gewirkt wird, der Erfolg, in sofern er voraus gesehen werden konnte, mit in Anschlag? Und nun das Sittengesetz, als Satz betrachtet, hat doch sicherlich eine andere Materie und Form, als die Sittlichkeit. Ich berufe mich der Kürze wegen, auf das, was ich in den neuesten Streitpunkten bereits darüber angemerkt habe. — Ei nun! was ist am Ende daran gelegen? Man lasse den neuern Philosophen diesen Sprachgebrauch, wenn sie einen Vortheil, in Absicht auf die Bestimmtheit und Deutlichkeit ihres Vortrags darinn zu finden vermeinen. Das ist allerdings billig. Hanc veniam damus, petimusque vicissim. Indessen darauf kommt es eben an, ob dabei etwas genommen werde. Man schließt so:

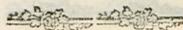
Jedes System, das von materialen Principien ausgeht, ist falsch. Das Glückseligkeits- (Vollkommenheits-) System gehet von materiellen Principien aus. Also ist es falsch.

Nehme ich nun das Wort Materie für Objekt, Zweck, Erfolg; so ist Minor richtig; Major falsch. Nehme ich aber jenes Wort für das Empirische, Individuelle; so ist Major richtig, Minor falsch. Denn es ge-

hört mit zum Wesen jedes Willens, nur das Gute zu wollen. Das Gute, die Vollkommenheit, die Glückseligkeit etc. sind, in sofern sie jeder nach seiner besondern Lage und Denkungsart näher bestimmt, nichts weiter, als Formen: wie Substanz, Ursache, Realität u. d. gl. Nehme ich aber die Worte: Materie und Form bald in dieser, bald in jener Bedeutung; so geht der Schluß auf vier Füßen. Auf ähnliche Art ließe sich zeigen, daß man die allgemeine Theorie des Willens, mit dem Willen selbst verwechselt: so wie man in der Logik nur auf die Form des Denkens sieht: obgleich das Denken selbst notwendig eine Materie erfordert. Ein Gedanke, der nichts denkt, und ein Wille, der nichts will, verdienen einander parallel gesetzt zu werden. Erst durch die Materie bekommt die Form Bestimmung und Anwendung. Eben dieses gilt nun auch von der oben bemerkten organischen Erkenntnisquelle der Sittenlehre, der praktischen Vernunft. Sie ist das Princip derselben, entweder der Form oder Materie nach. Im ersten Fall würde der absolute Mangel der Form durch keine Moral ersetzt werden. Der relative Mangel der Ausbildung aber durch nichts anders, als durch Übung an der Materie. Also ist die Moraltreform der Kantianer bei denen, welche eine ausgebildete Vernunft haben, unnötig: bei denen die sie nicht haben, vergeblich. Daß auch sonst getreue Anhänger Kants mit ihrem Formalprincip nicht durchgängig auszulangen sich getrauen, erhellet, unter vielen andern, mir jetzt nicht mehr erinnerlichen, Beispielen, aus Zufelands Naturrecht, das eben aufgeschlagen vor mir liegt. Er schreibt: 1 B. 2. Abschn. 2. Abthl. von der Ehe S. 357. Anm. 3. „Je mehr man aus Erfahrung, Einsicht von guten oder bösen Folgen dieses oder jenes Verfahrens erhält, um desto genauer werden die Gränzen, der hieher gehöri- gen Pflichten bestimmt.“ Dergleichen S. 359 Anm. Da sich von keiner dieser Arten, (Monogamie, Polygynie, Polyandrie etc.) ganz allgemeinschädliche Folgen zeigen lassen, vielmehr fast jede, unter gewissen Umständen, sogar gute Folgen haben kann; so kann keine derselben, als gänzlich und allgemein verboten, angesehen werden: welches doch die einzige Rücksicht wäre, warum sie im Naturstande nicht aufgeführt (eingeführt) werden dürfte. Dennoch aber haben gewisse

gewisse Arten meistens übele Folgen, und eben bewegen können sie in der Moral als verwerflich erscheinen, und wenigstens erlassliche Pflichten dazugegen seyn.“

Kant selbst so wenig, als irgend einer seiner Schüler, haben noch in keinem einzigen Fall die Anwendung ihres Formalprincips anschaulich zu machen gewußt, ohne auf materielle Zwecke und Folgen, so wenig sie es auch Wort haben wollen, Rücksicht zu nehmen. Die neueste Probe nehme ich aus den Berliner Blättern, von vorigem Jahre. Wenn Kant daselbst das Lügen in allen Fällen ohne Ausnahme für ein Verbrechen erklärt, so möchte man denken: das ist gerade eben so, als wenn man die Hurerey, den Diebstahl und Mord schlechthin verbietet. Das Unmoralische liegt schon in dem Begriffe. Es ist also über die These kein Streit, sondern über die Hypothesis: ob man nemlich in diesem, oder jenem Falle sagen können: dies ist eine Hurerey, Diebstahl, Mord. Aber dieser Auspruch ist dadurch vorgebauet, daß Kant jede vorsätzliche Unwahrheit eine Lüge nennt. Es ist hier der Ort nicht, über die Auflösung des Zweifels, wegen des bedenklichen Falls, da einer während den Gegenstand seiner Rache, den er ermorden will, aufsuchet, und mich, der ich eben von ihm komme, fragt, ob er zu Hause sey? meine Bemerkungen zu machen, und das Unbefriedigende in derselben darzustellen: Nur höre man den Grund seiner Behauptung, daß man in keinem Fall die Unwahrheit sagen dürfe. Weil, wenn dies zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, alle Verträge aufhören, oder ihre Kraft verlieren würden. Allein 1) redet der Vf. von einem gebietenden Gesetze; so bedenkt er nicht, daß hier nicht vom Sollen, sondern vom Dürfen die Rede sey. Spricht er aber von einem erlaubenden Gesetze; so ist kein Bedenken dabei, daß diejenigen, welche falsilogia für erlaubt halten, einräumen werden, daß jedermann in gleicher Lage und gleichen Umständen die Unwahrheit sagen dürfe, folglich selbst nach dem kantischen Formalprincip die vorsätzliche Abweichung von der Wahrheit erlaubt sey. 2) Verträge und Bündnisse sind ja nicht Selbstzwecke, wie der Mensch. Dieser ist nicht um der Verträge Willen; sondern die Verträge



um des Menschen Willen da. Ein abermaliger Beweis *απο το ζηνον* gegen Kant: und hieraus ergibt sich nun vollends 3) daß, wenn der Mensch im isolirten Zustande, ohne alle gesellschaftliche Verbindung, seine Bestimmung erreichen könnte; so wären gar keine Verträge nöthig. Wo liegt also, wenn auch die Behauptung Kants als richtig angenommen wird, der letzte Grund? Wo anders, als in der Vollkommenheit, oder wenn man will, in der Glückseligkeit des Menschen.

Es ist bekannt, daß Kant sein Moralprincip in dreierlei Formeln dargestellt hat. Die erste ist eigentlich keine Regel, sondern eine Probe, ein Kriterium eines ächten Principis; so wie: was ihr woller, das euch die Leute thun ic. und müßte billig so lauten: handle nach derjenigen Maxime, wovon du woller kannst, daß sie zu einem allgemeinen verpflichtenden, oder erlaubenden Gesetz werde. Die andere Formel ist offenbar materiell, und folgt deswegen nicht aus dem Begriff eines formalen Vernunftprincipis, weil das Vernunftwesen hier subjektiv, dort objectiv genommen wird. Die dritte Formel ist theils mit der ersten Formel eins, theils deutet sie auf die noch streitige Autonomie der praktischen Vernunft, theils auf das consequente in unseren Handlungen und Entschlüssen, (auf das *sibi constare*) das ist: auf unsere Würde, oder eigene Vollkommenheit des Menschen, als Menschen.

Die Einwendungen die man den Eudämonisten und allen Uebri- gen, die von materiellen Principien ausgehen, entgegengesetzt, sind:

a) daß nur auf reine Vernunft-Principien a priori ein System moralischer Wahrheiten, von der Bestigkeit und allgemeinen Brauchbarkeit, als wir nöthig haben, gebauet werden könne. — Außer dem, was bereits oben davon gesagt worden, und am Ende noch vorkommen wird, bemerke ich nur, daß die Kantianer den Eudämonisten darüber keinen Vorwurf machen können, da sie selbst den kategorischen Imperativ, für nichts mehr oder weniger, als für eine Thatsache des Bewußtseyns ausgeben, welche Thatsache noch lange nicht durch allgemeine Erfahrung bewährt worden: da wir hingegen das Verlangen nach Glückseligkeit, das Streben nach Vollkommen-

kommenheit noch gewisser bei der ganzen Menschheit voraussetzen dürfen, als Wohlgefallen an Echtheit.

b) Der Begriff der Glückseligkeit sey schwankend, indem der eine, diese, der andere jene Bestandtheile dazu rechne. — Aber ist es mit dem Schönen, mit dem Erhabenen und mit andern dergleichen Formen nicht eben so beschaffen? Der allgemeine Begriff, ist bei aller individuellen Verschiedenheit völlig derselbe: der Subbegriff der Vollkommenheiten eines denkenden Wesens. In der Anwendung schwankt das Urtheil. Ist aber in der Anwendung des kantischen Princips weniger schwankendes?

c) Sittlichkeit und Glückseligkeit, Wohlverhalten und Wohlbefinden sind selten beisammen. Sittlichkeit begründet keine wirkliche Glückseligkeit, sondern eine Glückseligkeitswürdigkeit. Die Klugheitslehre zeigt uns den Weg, wirklich glücklich zu werden, die Sittenlehre aber, wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. — Dies letztere Geständniß nehme ich, als völlig richtig, gerne an. Ich schliesse aber daraus nicht mit Kant, daß die Sittlichkeit nicht die geringste Beziehung auf Glückseligkeit, als auf ihren Zweck, habe: sondern gerade das Gegentheil. Der vernünftige, der sittlich gute Mensch bemühet sich der Glückseligkeit würdig zu werden. Das ist: sein Denken und Trachten ist immer auf Glückseligkeit gerichtet, doch sagt ihm seine Vernunft, daß die einzige Bedingung, unter welcher er diesen Zweck erreichen könne, die Sittlichkeit sey. Es ist empfindend, sagen die Kantianer, sich eine Welt zu denken, worinn auf das Gute und Böse nicht angemessene Belohnungen und Strafen folgen. — Ist ein solcher Gedanke empfindend; so muß der entgegengesetzte ganz natürlich, und in der Regel, mithin die Disharmonie zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit nicht so groß seyn, wie vorgegeben wird. Auch in diesem Punkt, weichen viele warme Verehrer Kants von ihm ab. Unter mehreren kann ich mich jetzt nur auf Heusingers Versuch einer Encyclopädie 2 Theil, den ich eben in Händen habe, S. 210, 10. berufen. „Der Mensch verdient Belohnung, und wird belohnt, wenn er bloß um des Vernunftgesetzes willen handelt.“ — S. 212. Man kann also, ohne die Gerechtigkeit zu Hilfe zu nehmen,



nehmen beweisen, daß die unbedingte Befolgung des Gesetzes belohnt.“ — Das gegentheilige Faktum aus Erfahrungen beweisen wollen, ist überaus mißlich, theils wegen der Unmöglichkeit, jemandes Moralität richtig zu schätzen, theils wegen der großen Schwierigkeit zu entscheiden: ob und in wie fern jemand glücklich oder unglücklich sey. Hier kommt es nicht allein auf richtig angestellte Erfahrungen, sondern sogar auf den Begriff an, den man sich von der Glückseligkeit macht. Nicht jeder wird den kantischen Begriff von Glückseligkeit: sie sey „derjenige Zustand, da alles unserem Willen und Wünschen gemäs erfolgt“ für den seinigen erkennen. Doch angenommen, es sey nichts dagegen zu erinnern; so paßt diese Erklärung auf Niemand so gut, als auf einen sittlich guten Menschen, der seine Wünsche und seinen Willen den Vorschriften der Vernunft gemäs einzurichten gelernt und geübt hat, damit keine vergebliche, unnütze und schädliche Wünsche in ihm aufkeimen. Dazu giebt die Moral die trefflichste Anweisung. Und also ist die Verbindung zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit nicht blos moralisch, sondern gewissermaßen physisch.

d) Aber wird nicht auf die Art die Moral, die Lehre der Weisheit, zu einer bloßen Klugheitslehre herabgewürdiger? — Mit diesem Einwurf mag es wohl so ernstlich nicht gemeint seyn. Er ist (man erlaube mir den Ausdruck) weiter nichts, als eine Handvoll Staub dem Schwachen in die Augen gestreuet. Seine ganze Stärke bestehet in dem Herabwürdigen. Setzt man an dessen Stelle erheben, und verwechselt nur nicht Klugheit mit Arglist, sondern verbindet sie mit der Weisheit *), so wie Absichten und

* Es befremdet mich im geringsten nicht, daß mein Göttinger Recensent mit der, von mir in Vorschlag gebrachten, Bestimmung der Begriffe von Klugheit und Weisheit nicht zufrieden ist, da fast jeder Schriftsteller mit diesen schwankenden Ausdrücken gewisse Nebenbegriffe verknüpft, so, daß schwerlich eine völlige Uebereinkunft in dem Redegebrauch zu erwarten steht. Verba valent ut numi. Indessen werde ich in der Hauptsache Freunde und Feinde

und Mittel miteinander verbunden sind; so schwindet der ganze Einwurf in — ein bloßes argumentum ab invidia.

e) Wo bleibt aber der Unterschied zwischen kategorischen und hypothetischen Imperativen, wenn Pflicht und Tugend nicht um ihrer selbst, sondern um eines gewissen Zwecks (der Glückseligkeit) willen angeht werden sollen? In der Oeconomie heißt es: Wenn du wirklich erndten willst; so mußt du guten Saamen, zu rechter Zeit, in gutes Erdreich bringen. Wenn ich nun in der Moral sage: wenn du glücklich werden willst; so mußt du ehrlich, treu, wahrhaftig seyn, so ist die eine Vorschrift so gut bedingt, wie die andere. — Nur mit dem Unterschied, daß die Vorschriften in den Klugheitsregeln auf zufällige Bedingungen beruhen, folglich nach den jedesmaligen Umständen geändert werden. Die Gesetze der Sittlichkeit aber auf einer einzigen, nothwendigen, und tief in der menschlichen Natur unabänderlich gelegten Bedingung. Es ist ganz etwas anders: ich soll, wenn ich etwas will, als wenn ich sage: ich soll, weil ich etwas will. Wenn endlich

f) vorgegeben wird, daß im Fall, wo Sittlichkeit mit der Glückseligkeit in Collision kommen, die Letztere der ersten nachzusetzen, von der Vernunft geboten werde; so beruhet dieser Einwurf auf bloßem Mißverständnisse. Wie können die Sittengesetze, deren Gegentheil mit der Menschen-Natur in offenbaren Widerspruch stehet, mithin sich selbst aufheben würde, wie können Gesetze, die durchgehend ohne Ausnahme auf Menschenglück und Menschenwohl abzielen, mit der Glückseligkeit in Widerspruch gerathen? Das läßt sich gar nicht denken, wohl aber, daß der Theil mit dem Ganzen, das Kleinere mit dem Größeren, das Uedle mit dem Edeln,
das

Feinde auf meiner Seite haben, daß der Vernünftige und Weise in seinen Handlungen durch Regeln (Gesetze und Principien) sind auch Regeln, obgleich nicht umgekehrt sich bestimmen lassen. Ausnahmen verstärket derselbe sich nur da, wo seine Regel eine höhere aufheben würde. Also nur im Fall einer unvermeidlichen Collision, s. oben S. 32.

das Geistige mit dem Körperlichen, das Physische mit dem Moralischen, das Zeitliche mit dem Ewigen in Collision gerathe.

Allgemeinheit und Gewißheit der Moral.

Der Mensch soll durch eigene Thätigkeit, durch ein ununterbrochenes und endloses Fortschreiten in der Weisheit und Tugend, glücklich werden. Dies ist ohne Zweifel die wahre Bestimmung des Menschen. Eben dies erfordert aber viele, oft mißlingende Versuche, fleißige Uebung der moralischen Urheilkraft und der Vernunft. Daß solche Fertigkeiten ohne Zweifel, ja auch ohne Irrthümer auf einmal erlangt werden, ist so unmöglich, als daß ein Kind ohne zu straucheln und zu fallen, sich einen sichern Gang angewöhne. Laßt den Menschen mit noch so guten und richtigen moralischen Maximen in die Lage versetzt werden, wo er handeln soll und muß; so wird er, wegen der verwickeltesten Umstände und Verhältnisse, oft nicht wissen, ob und wie er handeln solle; und bei dieser Ungewißheit immer in Gefahr stehen, zu fehlen, und seine moralische Maxime unrichtig anzuwenden. Allein ausserdem daß es bei der Sittlichkeit und Tugend nicht sowohl auf die That und deren Erfolg, wenigstens nicht allein, sondern mehr, und hauptsächlich auf die Gesinnung, Absicht des Handelnden und dessen Maxime ankommt; so beträfe diese subjektive Ungewißheit doch nur die Anwendung moralischer Vorschriften, dabei verlehrt aber die praktische Vernunft gar nichts an ihrer objektiven Gewißheit und allgemeinen Gültigkeit. In Ansehung beider eignen sich die heutigen Puristen oder Formalisten einen großen Vorzug vor den moralischen Empiristen, Materialisten und Eudämonisten zu: aus dem Grunde, weil sie das Sittengesetz in sich selbst tragen, der letztere es aber erst ausser sich suchen müsse: oder, welches dasselbe ist, weil ihre Moral auf Autonomie, der letzteren ihre aber auf Heteronomie gegründet ist. So scheinbar dieses ist; so beweiset es doch den angemessenen Vorzug nicht. Wenn Autonomie so viel heißen soll, als Unabhängigkeit des Moralgesetzes von der Natur der Dinge und dem Willen des Urhebers der Natur, oder auch von dem Willen anderer Menschen, die an

Alter,

Alter, an Weisheit, an Macht und Stärke uns übertreffen und uns zum Gehorsam gegen ihre Befehle zwingen können; so ist die so sehr gepriesene Autonomie ein Unbing. S. Eckermans theologische Beiträge, 6ten Bandes erstes St.) Soll aber Autonomie darin bestehen, daß alles, was wir wollen, der Natur des Willens angemessen sey, als welcher durchaus nicht anders, als nach seinen eigenen, sinnlichen oder vernünftigen Vorstellungen, den Bedürfnissen seiner sinnlichen oder vernünftigen Natur gemäß, bestimmt werden kann; so ist das Gesetz: strebe nach eigener und aller anderen Glückseligkeit, ebenfalls ein Gesetz, das sich der Wille, das sich die praktische Vernunft selbst giebt, dem sie sich freiwillig unterwirft: Ein Naturgesetz, das, insofern wir uns im Handeln desselben mit Bewußtseyn bedienen, zugleich ein moralisches Gesetz heißen kann. Es ist, wenn man will, auch ein formales: obgleich in anderer Bedeutung auch zugleich ein materiales Princip: dieses, insofern es nicht leer an Inhalt ist, sondern uns ein gewisses Object unseres Bestrebens anweist: jenes aber, in so fern es aus der allgemeinen Menschennatur und der Natur des Willens geschöpft ist. — Ja! sagt man, aus der sinnlichen Natur! Der Mensch hat aber auch eine vernünftige Natur. Er stellt gleichsam eine doppelte Person dar. Nach der einen gehört er zur Sinnenwelt, nach der andern zur intellektuellen Welt. Und so hat er auch einen doppelten Willen. — Ich lasse mir dies doppelte Ich in der Abstraktion allenfalls gefallen. Unterschieden sind die sinnliche Begehrungskraft des Menschen, und der eigentliche Wille allerdings: doch nicht einander entgegengesetzt, so, daß eins das andere aufhöbe, welches weder mit der Einheit des Ichs, noch damit, daß beide Arten unter dem allgemeinen Begriff des Willens, (Begehrungsvermögens) welches seiner Natur nach nie anders, als nach Wohlgefallen handelt, vereinbaret werden kann.

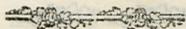
Das Bedenken: daß Erfahrungssätze zu Moralprincipien untauglich seyn, weil sie nie absolute, sondern nur comparative Allgemeinheit und Gewisheit geben, ist zum Theil schon oben beantwortet worden, zum Theil trifft es, wie oben gleichfalls angemerkt worden, das kantische Moralsystem sowohl, wie jedes andere.

Die Anzeige meiner Schrift: die neuesten Streitpunkte ic. in der oten Woche dieser Annalen, ist so glimpflich und selbst so ehrenvoll für mich abgefaßt, daß ich Ursache habe, im Ganzen damit zufrieden zu seyn. Auf Infallibilität habe ich nie Ansprache gemacht. Belehrende Erinnerungen und bescheidener Tadel verdienen gutmüthig und mit Dank aufgenommen zu werden. Wer in streitigen Fragen für, oder wider irgend eine Parthei sich erklärt, muß sich auf Widersprüche, auf Einwürfe, die weit unangenehmer als diese sind, gefaßt machen. Es ist also nicht beleidigter Autorstolz, nicht Rechthaberei, die mich veranlaßt, einige Bemerkungen über jene Recension, deren mir unbekannter Verfasser ich ungeheuchelt hochschätze, nieder zu schreiben. Auch haben mich die gemachten Einwürfe, aufrichtig zu reden, keinen Augen-

*) Die Beantwortung der mir, in den theologischen Annalen, gemachten Einwürfe, habe ich deswegen nicht in mehrere am schicklichen Orte anzubringende Anmerkungen zerreißen wollen, weil diese ganze Antikritik schon seit der Erscheinung der Recension fertig lag. Ich wurde zur Verfertigung derselben anfänglich von dem seel. Redakteur selbst aufgefordert, und gleichwohl fand der Abdruck derselben unerwartete Schwierigkeiten. Unter andern wurde mir eine Stelle aus einem Briefe des Verfassers dieser Recension (den ich nicht wissen wollte, obmacher es mir mehrmahlen so nahe gelegt wurde, daß ich ihn erathen sollte) an den Redakteur mitgetheilt, welche eine Warnung und Drohung, wegen dessen, was ich von dem Recensenten zu erwarten hätte, in sich hielt. Die Stelle ist zu charakteristisch, als daß ich sie nicht meinen Lesern mittheilen sollte.“ Es hätte sich noch manches gegen einzelne Behauptungen erinnern lassen; allein ich halte es für unbillig, bitter gegen einen sonst respektablen Mann zu seyn, und bisweilen war ich in Gefahr dies zu werden. Manches konnte ich in dessen nicht unbemerkt lassen. Ich wünschte jedoch, daß sich Hr. F. damit begnüge, und nicht zu einer Antikritik schritt: die wäre mir nicht angenehm. Ich habe so billig mit ihm gehandelt als möglich war.“ Meinen Lesern überlasse ich es, über das Bittere, und Billige ihre eigene Bemerkungen zu machen. Bitter kann man, mein' ich, nur gegen Personen seyn. Aber wie stimmt das mit dem Epitheton, welches er mir beizulegen die Güte hat? Wahrheiten sind nicht bitter, nicht süß; und Untersuchungen sollten es nicht seyn.

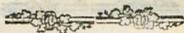
Augenblick in Verlegenheit gesetzt. Indessen könnte die Anzeige, zumahl an demselben Orte meines Aufenthalts, in einer beliebten einheimischen Zeitschrift erschienen, in denjenigen Lesern, denen das Wüchlein zunächst bestimmt ist, gewisse Vorurtheile und nachtheilige Eindrücke zurücklassen, für welche, selbst die schmeichelhaftesten Ehrenbezeugungen bei weitem kein Ersatz seyn würden. Es geschieht also unter verhoffter Genehmigung des Herrn Recensenten, und ohne die Achtung gegen denselben im geringsten zu verletzen, daß ich den Versuch mache, dessen Einwürfe zu beantworten.

Um zu beweisen, daß meine Kritiken und Beantwortungen (berlantischen Gründe) nicht ganz von dem Vorwurfe des schwankenden frei zu machen seyn, beruft der Hr. Recens. sich zuvörderst auf das, was ich über Nr. 5. das Nützliche ist nicht allemahl das Erlaubte, gesagt habe, welches ihn nicht sonderlich befriediget hat. „Die Begriffe: gut, schön, edel, nützlich: dürfen schlechterdings nicht mit einander verwechselt werden.“ Wer thut dies denn? Der Leser wird nicht anders vermuthen, als daß dies in der angeführten Stelle geschehen sey. Aber davon findet sich daselbst kein Wort. Wie der Einwurf aus dem philos. Journal von Schmid und Snell entlehnt ist; so verweile ich mich in Beantwortung desselben blos bei den, diesem Satze zum Beweiß angeführten Beispielen, um zu zeigen, daß diese Beispiele nichts beweisen: weil eine unerlaubte Handlung, wenn sie gleich dem Thäter selbst in einzelnen Fällen unschädlich, oder gar nützlich seyn sollte, doch allemal, wohl erwogen, im Ganzen und Allgemeinen immer schädlich ist. Nirgends in der ganzen Schrift habe ich geäußert, daß das Privatnützliche und Moralsichgute einerlei sei: sondern gerade das Gegentheil habe ich an fünf verschiedenen Orten. S. 27. 37. 50. 52. 61. mit allem Fleiß, um besorglichen Missdeutungen auszuweichen, wiederholend gesagt. Wie der Hr. Recens. diese Stellen, von denen ich nichts mehr besorgte, als daß sie mir den Vorwurf gar zu öfterer Wiederholungen zu ziehen würden, habe übersehen können, da er doch versichert, mit Aufmerksamkeit gelesen zu haben, (wenn dies nicht ein bloßes Compliment ist) ist mir nicht ganz erklärbar. Segen die ausdrückliche Warnung des großen



Königsberger Philosophen, sucht der Hr. Recens. den Unterschied zwischen einer edlen und nützlichen That, durch ein allgemein berühmtes Beispiel aus der alten Geschichte anschaulich zu machen. Nirgends sind vielleicht Beispiele unglücklicher angebracht, als zum Beweise rein ästhetischer Geschmacksurtheile, und rein moralischer Handlungen, da nach der richtigen Bemerkung des scharfsinnigen Urhebers der kritischen Philosophie, keine Moralität in keinem Exempel sich in concreto darstellen läßt. Hierdurch wird meine Antwort gar sehr erleichtert. „Die bekannte That des Mutius Scävola war — groß und edel, wurde aber dadurch, daß sie erwünschte Folgen hatte — nicht edeler. — Das Große und Edle lag darin, daß der junge Held — das Alleräußerste wagte — ohne zu reissen, was sein Feind, in dessen Gewalt er war, über ihn verhängen hätte.“ Der Leser bemerke doch die Worte: über ihn, und vergleiche sie nochmahlen mit den oben angeführten Stellen aus meinem Büchlein! Was nun das bekannte Beispiel selbst betrifft; so scheint es eben nicht glücklich gewählt zu seyn. Warum nahm der Recens., wenn er Beispiele aus der alten Geschichte anführen wollte, nicht lieber den Regulus, Fabricius, Brutus — oder den Epaminondas, Aristides, Leonidas — die doch unleugbar nach Grundsätzen die bewundernswürdigste Enthaltbarkeit, Selbstüberwindung, Großmuth und Tapferkeit bewiesen: deren Handlungen also, zu allen Zeiten und bei jedem Volk für groß und edel erkannt werden müssen. Was hingegen die That des Mutius Scävola betrifft, so getrauet sich der Hr. Recens. selbst nicht zu behaupten, daß sie nach einer richtigen moralischen Schätzung groß und edel gewesen, sondern nur, wie er vorsichtig hinzusetzt „nach den Begriffen des Helden und seines Volks beurtheilet,“ also nach Begriffen eines ganz rohen Volks, das keine andere Tugend kannte, als die in körperlicher Kraftanwendung bestand. Wenn das alles groß und edel ist, was eine, durch Wuth, Verzweiflung, oder Enthusiasmus, bewirkte Ueberwindung des Schmerzes und der natürlichen Todesfurcht zu Tage legt; so ist die von einem Negerselaven unter den grausamsten Mißhandlungen seines ungerechten Herrn, und eines Bösewichts, der die Tortur aushält, bewiesene Unempfindlichkeit groß

groß und edel. Gesezt aber, wir wollten es dem Recens. zu Gefallen einräumen, daß die That des M. S. groß und edel gewesen sei; so lag das Große und Edle derselben entweder in dem materiellen der zu erreichenden Absicht: oder in dem formellen der Bestimmungsgründe. Das letztere doch wohl nicht, sonst wäre die That zu allen Zeiten und bei jedem Volke gros und edel. — Enthusiasmus für Freiheit, Nationalstolz, Tyrannenhaß, Abhärtung des Körpers gegen Schmerzgefühl, Rachsucht, Wuth, — kurz Leidenschaften waren die Triebfedern der Handlung gerade so, wie beim Anarch, der seinem Peiniger die abgebißene Zunge ins Gesicht spie, um sein Geheimniß nicht zu verrathen, und bei der Charlotte Corday. Also das erstere. Wir bewundern freilich dabei das Dynamisch-große, das ist, die Größe der Kraftäußerung und die bewiesene Standhaftigkeit der Helden. Wer wird es aber in Abrede stellen, daß es nützlich sey, wenn gute Absichten, mit glühenden Enthusiasmus, standhaft ausgeführt werden. Die Absicht war nemlich, den Staat von einem mächtigen und gefährlichen Unterdrücker zu befreien, keinen Preis zu hoch zu halten, selbst den Verlust des Lebens nicht, um dieses große Gut zu erkaufen: die Mitschwornen, theils als Werkzeuge der Rache, und der zu erreichenden Absicht, theils als große Bedürfnisse in den damahligen rohen Zeiten, nicht zu verrathen. Was macht also jene That groß und edel? Die erwünschten Folgen, welche Liebe zum Vaterlande, zur Freiheit, Treue gegen Freunde, Eifer und Standhaftigkeit in guten Vorsätzen haben — kurz, das Nützliche, welches in dergleichen Handlungen und Gesinnungen liegt. Man nehme das Nützliche davon weg; was bleibt dann Großes und Edeles übrig? Was die Handlung für den Thäter selbst für Folgen haben würde? davon ist hier die Rede nicht. Der Rec. schreibt weiter. „Die Begriffe erlaubt und nützlich sind keinesweges so synonym, als der Verf. anzunehmen scheint.“ — Erlaubt ist moralisch möglich — was durch kein Gesetz gehindert, oder unmöglich gemacht wird. Sollte also etwas (in einem besondern Falle) nützlich und doch unerlaubt seyn, so müßte es das Gesetz verbieten. Das hieße dann, nach dem System des Eudämonisten, der alle ächte Gesetze auf das allgemeine Wohl gegründet wissen will,



so viel, als: die Handlung wäre im Allgemeinen in aller Beziehung — nicht nützlich. Daß also das Nützliche (im Totalverhältnisse) und das Erlaubte nicht synonym sey, sagen freilich die Puristen: dies ist aber für ihre Gegner welche dies leugnen, bloße *petitio principii*. „Wer ist im Stande zu bestimmen, was der ganzen Gesellschaft nützlich sey?“ Antwort: das Gesetz! Woher aber das Gesetz? Entweder *a priori* — aus der Natur der Handlung: — oder *a posteriori* durch eine zwar unkomplete, aber durch einen analogischen Schluß: *ab eo quod sit plerumque* unterstützte Induktion. Vergl. Streitpunkte S. 50. 52. „Soll ich einen Menschen ruhig ertrinken sehen, wovon ich glaube, daß er der menschlichen Gesellschaft, in der er lebt, schädlich ist, oder soll mir die Rettung eines Menschenlebens über alles gehen? — Antwort: doch wohl nicht immer: sonst dürfte kein Mensch am Leben gestraft werden, welches wenigstens noch streitig ist.“ Der Herr Recens. ist so gefällig, mir die fernere Antwort auf diesen Einwurf in den Mund zu legen: „von dem ich glaube,“ hier kann ich mit mehreren Rechte, wie der Recens. sagen, was er selbst so eben gesagt hatte: Wer kann das wissen? um desto mehr, da hier nicht von Handlungen, sondern von Personen — von Menschen die Rede ist. „Sollte nicht bisweilen etwas geschehen, das gemeinschädlich, oder doch schädlich für den größten Menschentheil ist? und doch würde man es nicht wagen, solches auch geradezu für Unrecht zu erklären.“ Auf eine solche Frage kann sich der Verf. nicht einlassen, weil er sich dergleichen nicht vorstellen kann. Der Recensent hätte wohl gerhan, wenn er ein Beispiel der Art angeführt hätte. Im Grunde ist dieser Einwurf mit dem vorhergehenden einerlei, und ihm, durch die gegebenen Antworten und angeführten Stellen, bereits abgeholfen. — Der Recens. gestehet, daß das, was ich S. 84. gegen Kant erinnert habe, völlig gegründet sey. „Die Beispiele Kants sind nicht gut gewählt — hätten ganz anders angewendet werden können. Achtung, Würde der Menschheit hätte sich hin und wieder weit passender substituiren lassen.“ Diese schbalklingende Ausdrücke wollen doch nichts anders, als den großen Vorzug andeuten, daß der Mensch

Mensch nicht mechanisch, sondern durch Ueberlegung; nicht blos sinnlich, sondern durch die Vernunft sich bestimmen lasse. Nun sind wir wieder so weit, wie zuvor. Was heißt das: durch die Vernunft sich bestimmen, anders, als nach Regeln und Grundsätzen? Woher aber diese, ist schon oben bemerkt worden, vergl. S. 61. meiner Abb. — „Sollte man nicht einer Schwierigkeit — dadurch abhelfen können, daß man das höchste Gut und das vollständige Gut von einander unterscheidet? das höchste Gut bleibt ewig Sittlichkeit. Ihr ist Glückseligkeit subordinirt: für den halb-sinnlichen Menschen wird das höchste Gut vollständig, wenn Glückseligkeit hinzu kommt.“ Dieser, dem Verfasser wohlbekannte Unterschied ist 1) nach dem, mit dem Ausdrucke höchstes Gut, durch den Redegebrauch, verknüpften Begriffe, unbequem. Das höchste Gut darf nichts zu wünschen übrig lassen. 2) Zugegeben, daß Sittlichkeit das höchste Gut sey; wie kann man denn sagen: daß das höchste Gut der Endzweck des Gesetzes der Sittlichkeit sey? das hieße ja: die Sittlichkeit ist der Endzweck der Sittlichkeit — das hätte ja keinen Sinn. Ist aber 3) das höchste Gut und das vollständige Gut am angeführten Orte eins; so ist der Schwierigkeit nicht abgeholfen. Wie ist es also möglich, mit solcher Zuversicht zu behaupten, daß die Glückseligkeit der Sittlichkeit subordinirt sey? Von was für einer Glückseligkeit redet der Rec., von der privat, oder gemeinen: sinnlich-scheinbaren, oder wahren vernunftmäßigen. Was heißt subordinirt? dem Range? der Wichtigkeit? dem Bestimmungsgrunde? oder der Zeitfolge nach? denn der Endzweck ist in der Wirklichkeit später, als der Gebrauch der Mittel. „Ob wohl die Idee S. 90. von irdischen Königen die Gottheit zu abstrahiren viel Beifall finden wird?“ diese Idee ist biblisch, mithin sehr alt. Die Schrift nennt Gott den König aller Könige, und Herrn aller Herrn. Sie scheint auch dem rohen sinnlichen Menschen eben so natürlich, als ein Gott aller Götter. Man sehe wie der Slav seinem Herrn, dieser einem Dynasten, und dieser einem König unterworfen war, und so stieg man höher hinauf. Freilich mußte der Begriff noch sehr verfeinert werden, ehe er für einen der Gottheit würdigen Begriff gelten konnte.

Dies



Dies geschah in der Folge durch wachsende Naturkenntniße, vergl. Streitpunkte S. 90. „Nuch dürfte die Behauptung S. 91. Tugend ist nur ein relativer Begriff, manchen Widerpruch finden.“ Außer der Verbindung herausgerissen, kann sie freilich einem Kantianer anstößig scheinen. Aber im Zusammenhange auch diesem nicht einmal. Wo ein Mehr oder Weniger sich denken läßt, das ist relativ. Also bei dem Reichtume, bei der Gelehrsamkeit: und so auch bei der Tugend. Vollkommene Sittlichkeit, die kein Mehr und Weniger zuließe, wäre ja Heiligkeit, die kein endlicher Geist je erreicht, selbst nicht einmahl bei einer ins Unendliche fortschreitenden Dauer. Ich berufe mich auf das, was Hr. D. Eckermann noch neulich in seinen theologischen Beiträgen, so schön darüber gesagt hat.

AD CELEBRANDUM
NAT. ANN.
Die Veranlassung 'gegenwärtige Fortsetzung meiner,' vor einigen
Wochen, dem Anfange nach, dargelegten, Ideen zu liefern, gibt mir die,
auf dem 17ten Julius bevorstehende feierliche Uebergabe des, in dem
zu Ende gehenden Jahr, von mir verwalteten Prorektorats. Er.
Hochfürstl. Durchlaucht, unser gnädigst regierender Landgraf
und Herr, Wilhelm der Neunte, haben huldreichst geruhet,
durch ein gnädigstes Rescript d. d. Weissenstein den 20sten Jun. 1798.
den zu diesem Amte, von dem akademischen Senate, einmüthig er-
wählten wohlgebohrnen und hochgelahrten Herrn, Carl Otto Gräbe,
welcher Rechts Doktor und ordentlichen öffentlichen Lehrer derselben
auf hiesiger Universität, in dieser Würde zu bestättigen und befohlen,
Ihn gewöhnlichermaassen auszuführen, und ihm die Insignien der
Akademie zu übergeben.

Berehrter der Wissenschaften, Söhner und Freunde unserer
hohen Schule werden, wie wir zuversichtlich hoffen, an der Feter
dieses Tages, an welchem zugleich das Andenken der, vor 177 Jahren
gestif-



gestifteten Akademie mit den dankbarsten Empfehlungen erneuert wird,
genossensten Antheil nehmen. — Und Sie verehrungswürdige Väter!
und Sie, geliebteste hoffnungsvolle Söhne unserer Lehranstalt! lade ich
hiermit ehrebetigt und ergebenst ein, nach geendeter öffentlicher Got-
tesverehrung, in unserem Hörsaale die kurze Abdrankungsrede des
abgehenden Prorektors: über die Würde des Menschen, insofern sie
auch nach andern, als kantischen Grundsätzen behauptet werden kann:
wie auch die, mit Grunde zu erwartende gelehrte und zierliche Antritts-
rede unseres neuernwählten verehrlichen Oberhauptes: Von der Cultur des
allgemeinen Staatsrechts, und dem Gebrauch desselben im deut-
schen Staatsrechte, anzuhören. Lassen Sie uns gemeinschaftlich unsere
Wünsche und Gebete, für das unschätzbare Leben und unverrückte höchste
Wohlergehen unsers Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn, Rectoris
Magnificentissimi der Hessischen Universitäten, und des ganzen Hoch-
fürstlichen Hauses: für das Wohl des ganzen Vaterlandes, des
hiesigen Orts und der Universität gen Himmel schicken! lassen sie uns
beten, daß der höchste Regierer der Welt, den neuen Herrn Prorektor,
bei der Ausführung seiner, mit standhaftem Eifer und Weisheit gefaßten
Maasregeln, zum Flor der, seiner Vorsorge auf das nächste Jahr anver-
trauten Akademie, mit Gesundheit, Mutz und Segen unterstützen wolle!

2

F

5



Fd 4962

ULB Halle 3
001 015 370



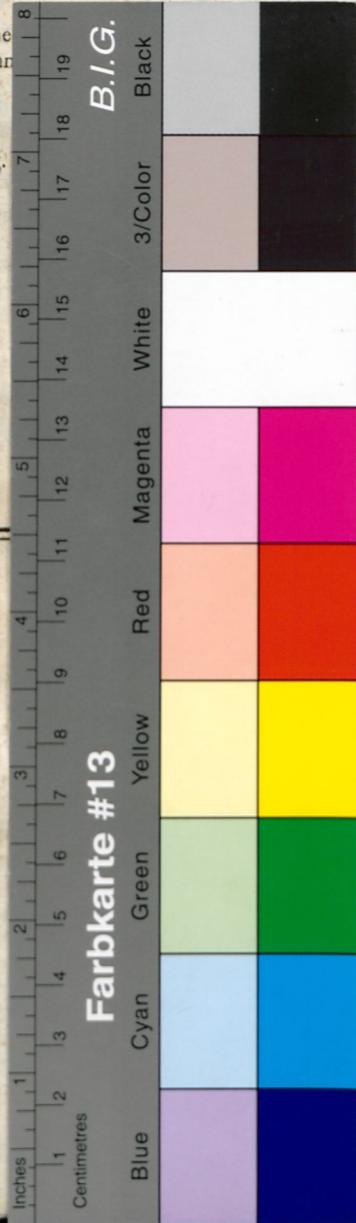
Handwritten notes: sb, a

Handwritten note: (f)

Handwritten note: 2.5

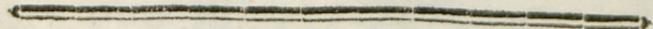






Ideen
 zu einer gemeinfaßlichen und gemeingültigen
Metaphysik der Sitten

von
Carl Gottfried Fürstenau,
 Professor der Philosophie in Hirteln.



gedruckt bey Anton henrich Wösendahl, 1798.

