

A detailed black and white engraving of Immanuel Kant's profile, facing right. He has a full, powdered white wig and is wearing a dark coat over a white cravat and a white waistcoat. The engraving is located on the left side of the page.

SILVAN IMHOF  
JÖRG NOLLER (HG.)

## Kants Freiheitsbegriff (1786–1800)

Dokumentation einer Debatte



# Kant-Forschungen

KANT-FORSCHUNGEN

Begründet von Reinhard Brandt und Werner Stark

Band 26

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

SILVAN IMHOF, JÖRG NOLLER (HG.)

# Kants Freiheitsbegriff (1786–1800)

Dokumentation einer Debatte

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4058-3

ISBN eBook 978-3-7873-4059-0

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim  
Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

Die Drucklegung wurde darüber hinaus ermöglicht durch ein von der Deut-  
schen Forschungsgemeinschaft (DFG) gefördertes wissenschaftliches Netzwerk  
zum Thema »Praktische Philosophie nach Kant (1785–1800)« (411370158).

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2021. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für  
Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 Ur-  
hG ausdrücklich gestatten. Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen. Druck und Bin-  
dung: Beltz, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruck-  
papier, hergestellt aus 100% chlорfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

## INHALT

### EINLEITUNG

1. Gegenstand und Ziel der Edition . . . . .	IX
2. Der historisch-systematische Kontext der Debatte . . . . .	XII
2.1 Leibniz . . . . .	XIII
2.2 Wolff . . . . .	XVI
2.3 Baumgarten . . . . .	XVII
2.4 Crusius . . . . .	XVIII
3. Der Kant'sche Kontext . . . . .	XX
3.1 Transzendentale Freiheit . . . . .	XX
3.2 Freiheit als Autonomie . . . . .	XXI
3.3 Freiheit als Willkür . . . . .	XXIII
4. Die nachkantische Debatte . . . . .	XXIV
4.1 Freiheit und Determinismus . . . . .	XXV
4.2 Freiheit und Selbstbewusstsein . . . . .	XXV
4.3 Freiheit und Zurechenbarkeit . . . . .	XXVI
4.4 Freiheit und Willkür . . . . .	XXVI
4.5 Freiheit und Skeptizismus . . . . .	XXVII
5. Die Aktualität der Freiheitsdebatte . . . . .	XXVII
Editorische Bemerkungen . . . . .	XXXIII

### TEXTE

#### I. FREIHEIT UND DETERMINISMUS

1 <i>Hermann Andreas Pistorius (1786)</i> Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft von Joh. Schultze. [Rezension, Auszug] . . . . .	3
2 <i>Johann August Heinrich Ulrich (1788)</i> Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit. [Auszug] . . . . .	9
3 <i>Christian Jakob Kraus (1788)</i> Eleutheriologie oder über Freyheit und Nothwendigkeit, von Johann August Heinrich Ulrich. [Rezension] . . . . .	25

4	<i>Christian Wilhelm Snell (1789)</i>	
	Ueber Determinismus und moralische Freiheit . . . . .	33
5	<i>Friedrich Schiller (1793)</i>	
	Ueber Anmuth und Würde. [Auszug] . . . . .	53

## II. FREIHEIT UND SELBSTBEWUSSTSEIN

6	<i>Ludwig Heinrich Jakob (1788)</i>	
	Ueber die Freiheit. [gekürzter Text] . . . . .	67
7	<i>Johann Heinrich Abicht (1789)</i>	
	Ueber die Freyheit des Willens . . . . .	75
8	<i>Friedrich Heinrich Jacobi (1789)</i>	
	Ueber die Freyheit des Menschen . . . . .	87
9	<i>Friedrich Wilhelm Daniel Snell (1789)</i>	
	Die Lehre von der Moralischen Freiheit nach Kantischen Principien. [Auszug] . . . . .	97
10	<i>Karl Heinrich Heydenreich (1791)</i>	
	Ueber die moralische Freyheit . . . . .	109
11	<i>Johann Christoph Schwab (1794)</i>	
	Wie beweiset die kritische Philosophie, daß wir uns als absolut- frey denken müssen? . . . . .	119

## III. FREIHEIT UND ZURECHENBARKEIT

12	<i>Carl Christian Erhard Schmid (1790)</i>	
	Versuch einer Moralphilosophie. [Auszug] . . . . .	127
13	<i>Johann Christoph Schwab (1792)</i>	
	Ueber die zweyerley Ich, und den Begriff der Freyheit in der Kantischen Moral . . . . .	151
14	<i>Karl Leonhard Reinhold (1792)</i>	
	Erörterung des Begriffes von der Freyheit des Willens . . . . .	159

15	<i>Johann Christoph Schwab (1794)</i> Ueber den intelligibeln Fatalismus in der kritischen Philosophie . . . . .	185
----	---	-----

#### IV. FREIHEIT UND WILLKÜR

16	<i>Karl Leonhard Reinhold (1793)</i> Ueber den Unterschied zwischen dem unwillkürlichen aber durch Denkkraft modifizirten Begehren und dem eigentlichen Wollen; oder zwischen dem sogenannten nicht sittlichen und dem Sittlichen Wollen. An Herrn Professor C. C. E. Schmid. . . . .	193
17	<i>Immanuel Kant (1797)</i> Einleitung in die Metaphysik der Sitten.[Auszüge] . . . . .	209
18	<i>Karl Leonhard Reinhold (1797)</i> Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freyheit des Willens . . . . .	223
19	<i>Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1797)</i> Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur.[Auszug] . . . . .	237

#### V. FREIHEIT UND SKEPTIZISMUS

20	<i>Leonhard Creuzer (1793)</i> Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. [Auszüge] . . . . .	255
21	<i>Johann Gottlieb Fichte (1793)</i> Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neusten Theorien über dieselbe von Leonhard Creuzer. [Rezension] . . . . .	277
22	<i>Friedrich Carl Forberg (1795)</i> Ueber die Gründe und Gesetze freyer Handlungen . . . . .	285
23	<i>Salomon Maimon (1800)</i> Der moralische Skeptiker . . . . .	317

Bibliographie . . . . .	333
Werkausgaben . . . . .	333
Originaltexte . . . . .	334
Zitierte Literatur . . . . .	336
Sekundärliteratur . . . . .	337
Personenregister . . . . .	343
Begriffsregister . . . . .	347

# Einleitung

## 1. Gegenstand und Ziel der Edition

Die Freiheitsdebatte im unmittelbaren Ausgang von Kant stand bislang im Schatten anderer Themen.<sup>1</sup> Dies ist insbesondere deshalb bedauerlich, weil der Freiheitsbegriff, nicht nur bei Kant, der ihn als »Schlussstein«<sup>2</sup> seines Systems ansieht und der praktischen Vernunft den Primat vor der theoretischen gibt, sondern auch für die gesamte klassische deutsche Philosophie als Fundamentalbegriff gelten darf.<sup>3</sup> Dass in Bezug auf die Freiheitsthematik in der nachkantischen Philosophie Forschungsbedarf besteht, ist nicht unbeachtet geblieben. Dieter Henrich stellt fest, dass zu der Willensfreiheitsdebatte im Ausgang von Kant »noch immer eine umfassende Untersuchung fehlt«,<sup>4</sup> und auch Klaus Düsing bemerkt, dass »[d]iese Freiheitsdebatte im Spannungsräum zwischen Kants Lehre und frühidealistischen Theorien [...] noch erhellt werden [kann]«.<sup>5</sup> Ebenso schreibt Paul Guyer, dass es noch »genügend Raum für weitere Forschung im Zusammenhang von Ursprung und Rezeption Kantischer Philosophie, insbesondere seiner Moral[philosophie]«,<sup>6</sup> gibt, und Jochen Bojanowski konstatiert: »Es mangelt an Arbeiten, die den Einfluss der kleineren und in Vergessenheit geratenen Schriften von Kants philosophischen Zeitgenossen auf seine Schriften untersuchen. Auch Kants kritische Auseinandersetzung mit seinen Rezensenten wird zu wenig berücksichtigt. Oft aber

<sup>1</sup> Henrich 2004, 20, hat darauf hingewiesen, dass »[e]ines der Defizite« der gegenwärtigen philosophischen Forschung »in der ungenügenden Erschließung von Kants Freiheitslehre« liegt. Vgl. im Folgenden: Noller 2016, 33 ff.

<sup>2</sup> Kant, KpV, AA V, 3.

<sup>3</sup> Zur historisch-systematischen Bedeutung von Kants Freiheitsbegriff, insbesondere in seiner *Kritik der praktischen Vernunft*, vgl. Noller 2016.

<sup>4</sup> Henrich 2007, 369.

<sup>5</sup> Düsing 2006, 117. Vgl. auch Düsing 2002, 225: »Die Freiheitsdiskussion in der Entwicklung von Kant zu Fichte und zu Schiller als Grundlage frühidealistischer Freiheitstheorien ist noch nicht genügend aufgeklärt.« Vgl. aber schon Henrich 1975, 97: »Kants wenig differenzierte Begriffe vom Willen sind seinen Schülern schon früh als unzureichend für die überzeugende Darstellung der kritischen Moralphilosophie erschienen. Ihre Bemühungen, eine vollständige Theorie des Willens auszuarbeiten, waren auch für die frühen Stadien der Entwicklung des spekulativen Idealismus von einiger Bedeutung. Noch hat niemand die wichtige Aufgabe in Angriff genommen, diese Arbeiten [...] zu analysieren und ins Verhältnis zu setzen zu Kants weiterentwickelten Definitionen in der ›Metaphysik der Sitten‹.«

<sup>6</sup> Guyer 2004, 21.

wird die Stoßrichtung von Kants Argumentation nur vor dem Hintergrund dieser Subtexte verständlich.«<sup>7</sup>

Ein Grund für diese Vernachlässigung der nach- und mitkantischen Freiheitsdebatte innerhalb der Forschung darf in ihrer ›Randständigkeit‹ erblickt werden: Sie ist aufs Engste mit der Moralitätsdebatte verwoben, so dass sie sich nur mit einiger Mühe isolieren und eigens thematisieren lässt. Auch steht sie, indem sie Kants wirkmächtigen Autonomiebegriff problematisiert und mit alternativen Entwürfen kontrastiert, in vielerlei Hinsicht quer zur verbreiteten Auffassung der nachkantischen Freiheitsdebatte als einer überwiegend affirmativen Übernahme und Weiterentwicklung der kantischen Theorie autonomer Vernunft. Eine ausführliche Studie, welche die nachkantische Freiheitsdebatte als einen systematischen *Diskussionszusammenhang* um die Probleme der Autonomie und der Zurechenbarkeit begreift, dabei Kants eigene systematische Beiträge als Reaktion mit einbezieht und systematische Bezüge zur aktuellen Freiheitsdebatte herstellt, darf trotz einiger in der Zwischenzeit erschienenen Studien immer noch als ein Desiderat gelten.<sup>8</sup> Paul Guyer hat in diesem Zusammenhang bemerkt: »[E]rst seit kurzem erkennen die Forscher, dass Kants Schriften in den 1790ern als eigene Periode angesehen werden sollten, in der er die konkreten Auswirkungen der abstrakten Prinzipien kritischer Philosophie zu zeigen versuchte, die er von 1781–1790 entwickelt hatte; hier ist noch viel Arbeit zu tun. Ganz allgemein gesprochen muss eigentlich die Geschichte von Kants Wirkung auf die gesamte Folgezeit der Philosophie noch geschrieben werden.«<sup>9</sup> Diesem Desiderat entsprechend ist es das Ziel des vorliegenden Bandes, die wichtigsten Quellentexte für den Bereich der nachkantischen Freiheitsdebatte neu zu edieren, sie in ihren historischen und systematischen Zusammenhängen zu erschließen und damit eine Basis für das Studium wie auch für weitergehende Forschungen zu schaffen.

Vorarbeiten und Grundlagen zur systematischen Erschließung dieser Freiheitsdebatte hat der 1975 von Rüdiger Bittner und Konrad Cramer herausgegebene Suhrkamp-Band *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft* geleistet. Das Verdienst dieser sehr umfangreichen Anthologie – sie umfasst beinahe 500 Seiten – besteht darin, bis dahin nur schwer zugängliche Texte zur Freiheitstheorie im Ausgang von Kant in zentralen Auszügen zugänglich gemacht zu haben. Allerdings liegen die Nachteile einer solchen losen Zusammenstellung auf der Hand: Sie bedarf, um philosophischen Ertrag abzuwerfen, einer umfassenden hi-

<sup>7</sup> Bojanowski 2006, 233.

<sup>8</sup> Zentrale Ansätze dazu finden sich in Noller 2016. Diese Studie kann als eine Art Kommentar der vorliegenden Edition dienen. An verschiedenen Stellen in der folgenden historisch-systematischen Situierung der nachkantischen Freiheitsdebatte wird deswegen darauf zurückgegriffen, da sie sich in ihrer Anlage komplementär zu der vorliegenden Edition verhält.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Guyer 2004, 21.

storisch-systematischen Einordnung der jeweiligen Texte, was im engen Rahmen der einleitenden Bemerkungen, die sich auf ein knapp 20-seitiges »Vorwort« beschränken, seinerzeit nicht geleistet werden konnte, so dass aufgrund der Heterogenität der versammelten Entwürfe ein roter Faden in der nachkantischen Debatte nicht sichtbar wurde. Obwohl mittlerweile einige der darin enthaltenen Quellentexte kritisch ediert vorliegen,<sup>10</sup> erweist sich der *Materialienband* immer noch als eine, ja *die* primäre Bezugsquelle für das Studium und die Untersuchung der Freiheitsdebatte bei und im Ausgang von Kant.

Während der *Materialienband* von Bittner und Cramer eine Fülle an unverbundenen und nur wenig systematisch zusammenhängenden Dokumenten bot (und somit in erster Linie eine lose *Materialiensammlung* war), legt die vorliegende Edition einerseits mehr Gewicht auf eine historisch-systematische Kontextualisierung der einzelnen Beiträge zur nachkantischen Freiheitsdebatte, indem sie die einzelnen Texte mit Einleitungen und Kommentaren versieht; andererseits hebt sie die systematische *Einheit* der Texte hervor, sofern sich diese als problemorientierte Beiträge und Dokumente zu der von Kant initiierten und klar umrissenen Freiheitsdebatte verstehen lassen. Darüber hinaus versteht sich der Band von Bittner und Cramer als Sammlung von Materialien zur *Kritik der praktischen Vernunft*, wobei die Freiheitsthematik nur einen – acht Texte umfassenden – Teil darstellt. Demgegenüber beschränkt sich der vorliegende Band ausschließlich auf Beiträge zur Freiheitsdiskussion und deckt dieses Thema mit einer Auswahl von dreiundzwanzig Aufsätzen, Rezensionen und Auszügen ab. Damit wird selbstverständlich kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben: Die Stellungnahmen zur kantischen Freiheitslehre im Zeitraum von 1786 bis 1800 sind dermaßen zahlreich, dass ihr vollständiger Abdruck im Rahmen eines Materialienbandes weder sinnvoll noch machbar wäre. Unsere Auswahl soll aber in dreierlei Hinsicht repräsentativ sein für die von Kant ausgehende Debatte um die Freiheit: Erstens soll die Diskussion *historisch* nachverfolgt werden, indem die in ihrem Verlauf sich verändernden Schwerpunktsetzungen abgebildet werden; zweitens sollen die wichtigsten *systematischen* Positionen vertreten sein – von den Anhängern des Leibniz-Wolff'schen Rationalismus über die Verteidiger des Kantianismus und die System- und Grundsatzphilosophen bis zu den Skeptikern; und drittens sollen jene Denker zu Wort kommen, deren Beiträge den Verlauf der Debatte *entscheidend geprägt* haben und auf deren Stellungnahmen man sich immer wieder bezieht, seien dies nun Schwergewichte wie Fichte und Schelling oder philosophiegeschichtliche Nebenfiguren wie Friedrich Wilhelm Snell und Christian Jakob Kraus.<sup>11</sup> Dieser sowohl historischen wie auch systematischen Ausrichtung der Edition

<sup>10</sup> Zu nennen sind vor allem die Editionen der Texte von Reinhold und Fichte in den jeweiligen Gesamtausgaben (RGS bzw. GA).

<sup>11</sup> Eine englischsprachige Edition mit zentralen Texten dieser Debatte erscheint 2021 bei Cambridge University Press unter dem Titel *Kant's Early Critics on Freedom of the Will*,

folgt auch unsere Einleitung: Zunächst wird der philosophische Hintergrund von Kants Freiheitstheorie entwickelt, indem die Freiheitstheorien von Leibniz, Wolff, Baumgarten und Crusius in ihren Grundzügen dargestellt werden. Diese Theorien sind deswegen von zentraler Bedeutung, weil Kant und viele seiner frühen Kritiker von der vorkantischen Tradition des deutschen Rationalismus stark geprägt waren. Dann werden Kants wichtigste Argumente bezüglich der Freiheit des Willens dargestellt, wobei wir uns auf seine *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), seine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), seine *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), seine *Religionsschrift* (1793) und seine späte *Metaphysik der Sitten* (1797) beziehen. Vor diesem Hintergrund wird die nachkantische Freiheitsdebatte von 1786–1800 anhand der zentralen systematischen Leitfragen dargestellt, nach denen wir die ausgewählten Texte gruppiert haben. Schließlich wird die systematische Relevanz der nachkantischen Freiheitsdebatte dargelegt, indem wir auf zahlreiche Berührungspunkte mit der gegenwärtigen analytischen Philosophie verweisen.<sup>12</sup>

## 2. Der historisch-systematische Kontext der Debatte

Kants Freiheitslehre ist nicht aus dem Nichts entstanden. Sie formierte sich in der Auseinandersetzung mit den Auffassungen früherer und zeitgenössischer Denker. Wichtigster Bezugspunkt war dabei die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts, die stark rationalistisch ausgerichtet war. Diese Philosophie war nicht nur der Hintergrund, von dem sich Kants Freiheitskonzeption absetzte, sondern auch der Bezugspunkt der Kritiker Kants vor allem in der ersten Rezeptionsphase der kritischen Philosophie: Es waren Vertreter eben jener rationalistischen Philosophie, gegen die sich Kants kritische Philosophie, auch mit ihrer Freiheitskonzeption, richtete. Die Freiheitsauffassung in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts wurde zentral von vier Philosophen geprägt: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), Christian Wolff (1679–1754), Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) und Christian August Crusius (1715–1775). Viele der Autoren der nachkantischen Freiheitsdebatte beziehen sich wie Kant selbst implizit oder explizit auf diese Denker, die zentrale Begriffe des Freiheitsdiskurses prägten und, wie etwa Wolff und Baumgarten, lateinische Ausdrücke der philosophischen Tradition – wie etwa »Willkür« für lat. *arbitrium* – ins Deutsche übersetzten.

herausgegeben und übersetzt von Jörg Noller und John Walsh. Sie ist im Gegensatz zur vorliegenden Edition stärker auf die angelsächsische Forschungssituation zugeschnitten.

<sup>12</sup> Vgl. dazu ausführlich Noller 2016, 344–358.

# TEXTE



## I. FREIHEIT UND DETERMINISMUS

## Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critic der reinen Vernunft von Joh. Schultze

[Rezension, Auszug]

■ Hermann Andreas Pistorius (1730–1798) war nach dem Studium in Göttingen und Greifswald Pastor in Schaprode auf Rügen. Man kann ihn kaum einer bestimmten philosophischen Richtung zurechnen, im Allgemeinen tendierte er zu einer skeptischen Grundhaltung – nicht zuletzt in Bezug auf die kantische Philosophie – und sprach sich gelegentlich für Leibniz'sche Konzeptionen aus. Größere systematische Werke hat Pistorius nicht verfasst, jedoch sticht er heraus als Rezensent für Friedrich Nicolais *Allgemeine deutsche Bibliothek*, für die er über tausend Rezensionen verfasste, auch zu vielen Werken Kants. Pistorius kommt das Verdienst zu, als einer der Ersten die Bedeutung von Kants Philosophie erkannt zu haben – die Kritik der Vernunft gilt ihm als das wichtigste Werk zur Metaphysik seit Aristoteles' Zeiten – sowie Einwände gegen dieselbe formuliert zu haben, die bis heute in der Diskussion um die kantische Philosophie relevant sind.

Der folgende Text ist ein Auszug aus Pistorius' Rezension von Johann Schulzes *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft* (1784), die 1786 in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* erschien. Schulzes Kommentar selbst wird von Pistorius nicht näher besprochen, er nimmt vielmehr die Gelegenheit wahr, direkt Bedenken gegen die Theorie Kants vorzubringen. Ins Zentrum stellt er die Unterscheidung von »Schein und Wahrheit«, d. h. die kritische Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, Sinnenwelt und intelligibler Welt. Dabei hebt Pistorius besonders hervor, dass alle vermeintliche empirische Erkenntnis nur Schein oder Täuschung sein kann, wenn man wie Kant annimmt, dass Raum und Zeit bloß subjektive Formen der Anschauung ohne objektiven Grund in den Dingen an sich sind. Unter diesen Voraussetzungen wird für Pistorius auch Kants Freiheitskonzeption fragwürdig, da die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich der kantischen Auflösung der dritten Antinomie zugrunde liegt (vgl. KrV A 532–558/B 560–586): Als empirische Subjekte sind wir Erscheinungen in der Zeit und unterliegen der kausalen Naturnotwendigkeit; als Dinge an sich sind wir unabhängig von zeitlichen Bestimmungen und daher im transzendentalen Sinn frei.

Pistorius' Kritik richtet sich erstens gegen den kantischen Begriff von Freiheit: Einerseits kann Freiheit, da sie dem Bereich des Intelligiblen angehört, nach kantischen Voraussetzungen nicht erkannt werden, folglich hat auch der Begriff der Freiheit keine objektive Gültigkeit. Andererseits ist der Begriff inkonsistent, da er eine zeitliche Bestimmung enthält. Zweitens weist Pistorius auf die Schwierigkeit hin, die aus der Anwendung der

Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich auf das Subjekt entsteht: Wenn das empirische, erscheinende Subjekt der Naturnotwendigkeit untersteht und insofern nicht frei sein kann, dann muss Freiheit dem Subjekt als intelligiblem Ding an sich zugeschrieben werden. Das Subjekt als Ding an sich kann jedoch Kants Theorie zufolge nicht erkannt werden. Wie können wir uns unter dieser Voraussetzung überhaupt als freie Wesen erkennen und uns Freiheit zuschreiben, oder, wie Pistorius sagt, geht dann nicht unser Selbst verloren?

*Weiterführende Literatur:* Einleitung in Sassen 2000, Einleitung in Gesang 2007, Klemme / Kuehn 2016, 588–591, Ludwig 2010, Basaglia 2014. Die Rezension von Pistorius ist vollständig abgedruckt in Landau 1991, 326–352, und Gesang 2007, 3–25.



- 108 [...] Auch scheint, nach dieser Theorie, des Verfassers bekannte Vorliebe zu den moralischen Ideen, der Vorzug der Zuverlässigkeit und Wahrheit, den er diesen vor allen speculativen, und blos auf Erkenntniß abzielenden Aeußerungen der Denkkraft einräumt, partheyisch und ungegründet zu seyn. Das größere und wichtigere Interesse, das diese moralischen Ideen vielleicht haben (wiewohl, woran kann uns mehr gelegen seyn, als an der Ueberzeugung von unserm wirklichen individuellen Daseyn, oder unserer Substanzialität, und was haben wir noch zu verlieren, wenn wir unser *Ich* verloren haben, und unser *Selbst* als einen im Ocean versunkenen und verschlungenen Tropfen betrachten müssen?<sup>1)</sup>), kann ihnen diesen Vorzug nicht verschaffen. Sie sind demungeachtet nichts als Wirkungen oder Modificationen der Denkkraft, und wenn die speculativen Wirkungen insgesamt von den sinnlichen Anschauungen an bis zu den Vernunftideen scheinbar und täuschend sind, und nur den logischen Nutzen haben, unsren Vorstellungen Ordnung und Zusammenhang zu geben, was haben denn die moralischen Begriffe zum voraus? Wenn Vorstellungen überhaupt täuschend und Schein seyn können, wo ist dann das sichere Merkmal, woran wir erkennen können, daß einige derselben es nicht sind, und nicht seyn können? – Noch einmal, das größere Interesse kann dies Merkmal nicht seyn, denn, wenn wir einmal zugestehen, daß wir Verstandesbegriffe und Vernunftideen, so leer von allem Inhalt, so täuschend sie auch immer seyn mögen, doch haben mußten, damit wir ordentlich und systematisch denken konnten, und daß sie also blos um eines logischen Behufs willen nothwendig waren, was hinderts, anzunehmen, daß wir auch die moralischen Begriffe bey aller ihrer Scheinbarkeit und Leere dennoch haben mußten, damit wir ordentlich und systematisch, oder sittlich handeln konnten, und daß sie um eines praktischen Be-

<sup>1</sup> Vgl. Leibniz: *Theodizee*. Vorwort (Leibniz 1996a. Bd. 2.1, 8f.) und »Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft«, § 61 (ebd. 160ff.).

hufs willen nothwendig waren? – Doch nichts scheint mir in des Verfassers Theorie | von Schein und Wahrem mehr Verwirrung und Inconsequenz zu bringen, als seine ganz darauf gebauete Auflösung der sogenannten dritten Antinomie,<sup>2</sup> oder die Hebung des Widerspruchs unter den beyden Sätzen: *Der Mensch ist in seinen Handlungen an Naturnothwendigkeit gebunden*, und: *der Mensch handelt mit Freyheit*, die, wie der Verfasser behauptet, beyde gleich erweislich seyn sollen.<sup>3</sup> Der Verfasser sucht zu zeigen, daß beyde Sätze in verschiedener Rücksicht zugleich wahr sind, oder wenigstens wahr seyn können. Diese verschiedenen Rücksichten sind von einer Seite der Mensch, als Phänomen mit seinen Handlungen, als Erscheinungen, und von der andern Seite ebenderselbe Mensch als Glied der intellegibeln Welt, und eben diese seine Handlungen als *Dinge an sich selbst* betrachtet. In der ersten Rücksicht sind seine Handlungen (dem Schein nach) der Naturnothwendigkeit unterworfen, und geschehen, wie alle andere Erfahrungswirkungen, nach dem Satz des zureichenden Grundes; hingegen in der zweyten Rücksicht sind sie *als Dinge an sich selbst*, frey, d. i. sie setzen keine andere Handlungen als nothwendige Bedingungen voraus, auf welche sie nach einem Gesetze folgen müssen.\* Schon in der Anzeige der Prolegomenen<sup>4</sup> gestand ich mein Unvermögen, hier dem Verfasser zu folgen, und noch itzt, ob ich gleich einsehe, daß das eben gesagte wohl seine Meynung ausdrücke, ist mir diese Auflösung beynahe das Dunkelste in seinem ganzen Systeme. Was mir also darin so inconsequent und widersinnig scheint, mag immer noch auf einigem Mißverständ beruhen, aber ich wünschte doch immer, daß mir diese Dunkelheit aufgehellt, und die anscheinenden Widersprüche wegerklärt werden möchten. Zuvörderst betreffen meine Zweifel den Begriff von der Freyheit selbst, dessen Ursprung, Inhalt und objective Gültigkeit. Die Freyheit soll das Vermögen eines Wesens seyn, einen Zustand anzufangen, so, daß seine Handlung nicht | nach dem Naturgesetze wieder unter einer andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.<sup>5</sup> Ich frage: woher haben wir diesen Begriff? Aus der Erfahrung, dieser einzigen Quelle, aus der *nichtleere* Begriffe flie-

\* Es ist sonderbar, daß andere Philosophen gerade das Gegentheil behaupten, nämlich, daß der Glaube an Naturnothwendigkeit sich nicht sowohl auf das Gefühl, als auf das Raisonnement gründe, hingegen die Meynung, daß wir Freyheit besitzen, mehr ein wenig aufgeklärtes Gefühl, das sie nicht ganz leugnen können, für sich habe; und sie bemühen sich daher, den Ursprung desselben und die Ursache, warum es uns täuschet, zu entdecken.

<sup>2</sup> Vgl. »Auflösung der kosmologischen Ideen von der *Totalität der Ableitung* der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen«, KrV A 532–558/B 560–586.

<sup>3</sup> Vgl. besonders KrV A 536 f./B 564 f.

<sup>4</sup> Vgl. »[Rezension:] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Von Immanuel Kant. Riga bey Hartknoch. 1783. 8. 222 Seiten.« In: *Allgemeine deutsche Bibliothek*. Des neun und funfzigsten Bandes zweytes Stück. 1784, 322–356, hier 346 f.

<sup>5</sup> Vgl. KrV A 533/B 561.

ßen sollen, haben wir ihn nicht geschöpft, er ist also ein reiner Vernunftbegriff, oder der Vernunft wesentlich und gleichsam angeboren; aber darin hat er vor den sogenannten Ideen der reinen Vernunft, der psychologischen, cosmologischen und theologischen, nichts voraus; wodurch erlangt er also den Vorzug, nicht blos subjectiv und täuschend zu seyn, wie diese es sind? woher erhält er allein diese objective Gültigkeit, daß er sich auf die Verstandeswelt anwenden, daß das, was er bezeichnet, nämlich die transzendenten Freyheit, sich als eine Eigenschaft der *Dinge an sich selbst*, oder der Glieder dieser uns ganz unbekannten Welt prädiciren läßt? Kann es mit einander bestehen, eines Theils zu behaupten, daß wir schlechterdings von dieser Verstandeswelt (die für uns = x ist) nichts erkennen können, und andern Theils nicht nur anzunehmen, daß sie aus Theilen und Gliedern besthebe, und die Vernunft als ein solches Glied derselben anzugeben, sondern dieser Vernunft auch eine Eigenschaft nach einem Begriff, der vielleicht ein blosses Hirngespinnst, vielleicht eine in der Sinnenwelt und zum Behuf derselben nöthige Täuschung ist, beyzulegen? Gesetzt, man thut dies auch nur hypothetisch, so ist auch dies schon Uebertretung der ersten critischen Regel, nicht über das Feld der Erfahrung im Gebrauch des Verstandes und der Vernunft auszuschweifen, zumal, da wider diese Regel auch darin verstossen wird, daß man gleichfalls einen Verstandesbegriff, nämlich den von Ursache und Wirkung in die intelligible Welt übertragen, und auf *Dinge an sich selbst* anwenden muß, wenn man vorgiebt, daß die Vernunft, ein *Ding an sich selbst*, die in sich freyen, aber scheinbar nothwendigen Handlungen verursache und bestimme. Aber der Inhalt dieses Begriffes, stimmt er mit sich selbst überein? Er soll als in die Verstandeswelt gehörig alle Zeit und Zeitbestimmungen ausschließen, und doch soll die Freyheit ein Vermögen seyn, einen Zustand *anzufangen*. Wie läßt sich ohne Einmischung des Begriffes der Zeit ein Anfang, und also auch das dem Anfange entgegenstehende Ende, wie entstehen, oder aufhören und vergehen gedenken? Einen Zustand anfangen, setzt voraus, daß dieser Zustand noch nicht *war*, folglich eine Zeit, wo er noch blos möglich war,

111 und eine andere Zeit, wo er | wirklich wird. Folglich scheint dieser Begriff zugleich Zeitbestimmungen vorauszusetzen, die er doch ausschließen sollte. Wie läßt sich dies vereinigen?\*<sup>6</sup> Ich frage weiter, wenn das ganze Seelenwesen des Menschen,

\* Mit eben dem Raisonnement, womit der Verfasser bey der ersten Antinomie den Satz darthun will, daß die Welt keinen Anfang in der Zeit haben könne, läßt sich auch darthun, daß überall kein Zustand anders, als in der Zeit anfangen könne, weil nämlich ein Anfang immer den Zeitbegriff voraussetzt. H[er|r. K[ant]. schließt so: »Man setze, die Welt habe einen Anfang, so muß eine Zeit vorhergegangen seyn, darin sie nicht war, nämlich eine leere Zeit. Nun aber ist in der leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dingens« (folglich auch nicht eines Zustandes) »möglich, weil kein Theil einer leeren Zeit vor einem andern irgend eine Bedingung des Daseyns vor der des Nichtdaseyns an sich hat, man mag annehmen, daß es von sich selbst oder durch eine andere Ursache entstehe, also kann die Welt keinen

---

<sup>6</sup> Zur Fußnote vgl. KrV A 427/B 455.

seine ganze Vorstellungskraft mit allen ihren Wirkungen für Erscheinung muß gehalten werden (wie nach meiner Voraussetzung zufolge der Grundsätze des Verfassers und seines Begriffes von Raum und Zeit geschehen muß), wie man alsdann einen Theil dieses Seelenwesens – und etwas anders ist doch die Vernunft nicht – für ein Noumenon, oder für ein *Ding an sich selbst* erklären könne! Woher wir bey der vorausgesetzten völligen Unbekanntschaft mit der intelligibeln Welt und den *Dingen an sich selbst* es wissen können, daß etwas zu des Menschen subjectiven und scheinbaren Denkkraft gehöriges, nämlich seine Vernunft, und folglich auch *Er selbst*, insofern er mit Vernunft versehen ist, ein Theil der Verstandeswelt, ein *Ding an sich selbst* sey? Um dies nur vorauszusetzen, müßten wir ja diese Welt schon insofern kennen, daß wir wüßten, sie enthalte mannichfaltige Dinge oder wirkliche Theile, und woher wollen wir dies bey der undurchdringlichen | Kluft, 112 die der Verfasser zwischen beyden Welten setzt, hier in der Sinnenwelt erfahren? Aber gesetzt, wir wüßten es, daß der Mensch, insofern er Vernunft besitzt, ein *Ding an sich selbst* sey, so wüßten wir ja auch zugleich mit ebenderselben Gewißheit, daß das vernünftige Wesen nicht blos dem Scheine nach, sondern *wirklich in sich* ein denkendes für sich bestehendes Subject, oder eine denkende Substanz sey, denkend, weil Vernunft schlechterdings das Denken in sich schließt, und sich eine *undenkende* Vernunft nicht denken läßt – eine Substanz, weil dieses *Ding an sich selbst* unmöglich anders, als unter der Voraussetzung, daß es ein für sich bestehendes Subject sey, als eine wahre Ursache von wahren Wirkungen oder Dingen *an sich selbst* (den freyen Handlungen) kann gedacht werden. Und so kämen wir dann ganz unvermerkt auf die gewöhnlichen Begriffe nicht nur von Ursache und Wirkung, sondern auch von Substanz und Accidenz wieder zurück, die der Verfasser als blos logisch, und nur auf Erscheinungen anwendbar, durchgehends, insonderheit in seinem Paralogismus der Vernunft vorzustellen sucht,<sup>7</sup> hier aber, wie es mir scheint, als objectiv, oder für die Verstandeswelt gültig annehmen muß. – Wenn die Handlungen des Menschen *in sich* frey sind, und nur nothwendig scheinen, so frage ich, wem erscheint der Mensch und seine Handlungen als blosses Phänomen und Erscheinungen? Unstreitig muß irgend ein Subject zu diesem Behuf angenommen werden, denn es würde äußerst widersinnig seyn, von Erscheinungen als Dingen zu reden, die gewissermassen für sich selbst und ohne Beziehung auf ein vorstellendes Subject bestehen, und anderswo als in einer Vorstellung, und zwar

Anfang haben,« nämlich anders, als in der Zeit, und weil sie ihn in der Zeit nicht haben kann, so kann sie folglich gar keinen Anfang haben. Mit eben dem Rechte kann man nun auch schließen, soll ein Zustand einen Anfang haben, so muß er ihn in der Zeit haben, und soll er ihn in der Zeit nicht haben, so kann er gar keinen Anfang haben. Folglich hebt sich nach dieser Schlußart der Begriff der Freyheit, insofern er den Zeitbegriff ausschliessen soll, von selbst auf.

---

<sup>7</sup> Vgl. KrV A 348–351.

einer irrenden, eingeschränkten, und unrichtig wahrnehmenden Vorstellung existieren könnten – Also der Mensch mit seinen Handlungen ist dem Menschen selbst eine Erscheinung. – Ich frage weiter: dem Menschen insofern er Erscheinung, oder insofern er ein Ding *an sich selbst* ist? Das erstere anzunehmen oder zu sagen, Eine Erscheinung erscheint der andern Erscheinung, dies dünkt mich wieder so äußerst widersinnig, daß man wohl das letztere, und also als eine Folge davon auch dies annehmen muß: daß dem Menschen, als einem Dinge *an sich selbst*, seine wirklich freyen Handlungen (die gleichfalls Dinge an sich selbst sind) als nothwendig erscheinen, d. i. anders vorkommen, als sie an sich selbst sind. Folglich sind es Dinge an sich selbst, Dinge zur objectiven Verstandeswelt gehörig, die er schauet,

113 aber | freylich durch den Nebel der Sinnlichkeit verdunkelt, und verstellt. Und so kämen wir dann im Grunde auf den Leibnitzischen Idealismus, den der Verfasser so sehr verwirft, zurück, und der einzige Unterschied zwischen diesem und des Verfassers critischen Idealismus würde nur noch darin bestehen, daß Leibnitz den seinigen blos auf die Objecte des äußern Sinnes im Raum ziehet, der Verfasser den critischen aber auch auf die Objecte des innern Sinnes in der Zeit ausdehnet, darin aber müßten nach dieser Voraussetzung beyde Weltweisen übereinstimmen, daß aller Schein und alle Täuschung nur von den Sinnen, oder von dem eingeschränkten Vorstellungsvermögen herrühret, insonderheit insofern es sich als Sinnlichkeit äußert. Auch darin würde sich nach dieser Auflösung der Verfasser von seinem eigenen System entfernen, und sich dem Leibnitzischen nähern, daß beyde sonst so gänzlich getrennte Welten in so genaue Verbindung gesetzt würden, daß die Verstandeswelt nicht nur das eigentliche Object, und das Materiale der Sinnenwelt ausmacht, sondern daß die eine in die andere eingreift und wirkt; denn die Vernunft, ein Ding *an sich selbst*, ein Theil der objectiven Verstandeswelt, verursachet und bestimmt scheinbare Handlungen in der Sinnenwelt, zwar freylich zunächst nur freye Handlungen in der Verstandeswelt, aber diese werden wieder scheinbar, und Theile der Sinnenwelt, insofern sie von den Menschen nicht für das, was sie in sich sind, nämlich für frey, sondern für nothwendig gehalten werden. Es mag mit diesen Zweifeln und Schwierigkeiten gegen des Verfassers Theorie von Schein und die Anwendung derselben auf seinen Freyheitsbegriff genug seyn. Ich wiederhole es noch einmal, daß sie entweder ganz, oder zum Theile aus Mißverstände herühren mögen; indessen wäre es doch, da sie auch andern Untersuchern des Kantischen Systems vorkommen können, wohl nöthig, daß sie weggeschafft würden, wenn dies System als lichtvoll und mit sich selbst bestehend anerkannt werden soll.

## Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit

[Auszug]

■ Johann August Heinrich Ulrich (1746–1813) war seit 1769 Professor für Philosophie, ab 1783 für Moralphilosophie und Politik an der Universität Jena. Er vertrat dort den Leibniz-Wolffischen Rationalismus und zählt – aus kantischer Sicht – zu den dogmatischen Metaphysikern alter Schule. Als einer der ersten nahm er Kants kritische Werke mit Interesse auf und ließ sich darauf in seinem 1785 erschienenen Lehrbuch *Institutiones logicae et metaphysicae* mit der Absicht ein, zwischen der Leibniz'schen und der Kant'schen Lehre zu vermitteln. In der Folge wurde er jedoch zum erbitterten Kant-Gegner, wohl auch motiviert durch die Konkurrenz von Karl Leonhard Reinhold, der in Jena zur gleichen Zeit mit großem Erfolg das kantische Projekt stark machte.

Ulrichs 1787 erschienene (auf 1788 vordatierte) *Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit*, aus der der hier abgedruckte Textauszug stammt, wurde denn auch zu einer Abrechnung mit der kantischen Freiheitslehre aus der Perspektive eines rationalistischen, sich an Leibniz orientierenden konsequenten Determinismus. In der *Eleutheriologie* (Lehre von der Willensfreiheit, von gr. *eleutheria*: Freiheit) verteidigt Ulrich zentral die These, dass kein »Mittelweg« zwischen Notwendigkeit und Freiheit, Determinismus und Indeterminismus möglich sei. Damit bestreitet er unmittelbar Kants Argumentation, mit der dieser in der *Kritik der reinen Vernunft* die dritte Antinomie dahingehend auflöst, dass ein durchgängiger kausaler Determinismus in der empirischen Welt mit der Möglichkeit intelligibler Kausalität durch Freiheit vereinbart werden kann. Für Ulrich besteht nur die Alternative zwischen einem konsequenten Determinismus, dem zufolge alle empirischen wie auch alle moralischen Phänomene durch hinreichende Gründe determiniert sind, und einem Indeterminismus, dem zufolge diese Phänomene grundlos und zufällig sind. Die Entscheidung fällt dann klar zugunsten des Determinismus aus (vgl. Ulrich 1788, 102–106).

Reaktionen auf Ulrichs Angriff bleiben nicht aus: Von Kant selbst existieren Notizen, die vermutlich Vorarbeiten zu einer geplanten Rezension sind. In diesen bezeichnet er – offenbar nicht ohne Ironie – Ulrichs *Eleutheriologie* als durchaus »nützlich«, jedoch in erster Linie deshalb, weil sie exemplarisch das Scheitern des dogmatisch-deterministischen Ansatzes demonstriert (vgl. AA XXIII, 79–81). Die besagte Rezension der *Eleutheriologie* verfasste dann aber nicht Kant selbst, sondern sein Schüler Christian Jakob Kraus. Dieser verteidigte in seiner Besprechung (Text 3) die kritizistische Freiheitsleh-

re gegen Ulrich und er hob gegen dessen Determinismus den Vorwurf, dass ihm zufolge Moral unmöglich wäre.

*Weiterführende Literatur:* Beiser 1987, 203–210, Cafagna 2018, Klemme / Kuehn 2016, 805 f. und Falduto 2018.



16

I.

Es giebt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen Nothwendigkeit und Zufall, zwischen Determinismus und Indeterminismus

§. 5.  
Nothwendigkeit.

Von allen dem, was anderweits über diesen Begriff in der Logik, Metaphysik und Moral weitläufiger gesagt wird, hat man sich hier nur an folgendes zu erinnern. Die Nothwendigkeit ist entweder *physische* (Natur-Nothwendigkeit) oder *sittliche*. Durch jenen Ausdruck wollen wir den Gedanken andeuten, daß, bey Sezung gewisser Umstände, etwas anders unausbleiblich gesetzt wird, und das Gegentheil *unter vollkommen denselben Umständen* nicht möglich ist; wobey man noch die *äusere*, und *innere* mit ihren Gattungen, der *sehenden* und *blindten*, oder *brutischen Nothwendigkeit* zu unterscheiden hat.

Der Gedanke von *sittlicher Nothwendigkeit*, ist der Gedanke, oder die Erkenntniß unserer Vernunft, daß etwas geschehen *solle*,<sup>8</sup> ob es gleich deswegen noch

17

\* Der Begriff des *Sollens* ist einer der schwersten in der ganzen Moral. Nicht der des *hypothetischen Sollens*, sondern des *absoluten*, oder des sogenannten *kategorischen Imperativs*. Die Sache erfordert eine genauere und ausführlichere Untersuchung, (die ich mir auf eine andere Zeit vorbehalte, so wie meine Zuhörer die Grundlinien meiner Gedanken darüber jederzeit in den moralischen Vorlesungen erhalten) 1) ob es denn wirklich ein *absolutes Sollen*, einen kategorischen Imperativ geben müsse, oder, ob, wie einige glauben, und wie auch die meisten Erklärungen von Pflicht, Verbindlichkeit, dahin ausgehen, das *Sollen* allemal etwas *hypothetisches* sey? 2) Ob wir durch ganz reine Vernunft, gänzlich *a priori*, den kategorischen Imperativ erkennen können? 3) Ob die *Allgemeingültigkeit für jede Vernunft*, für jedes vernünftige Wesen, den Charakter desselben ausmache, und wie diese Allgemeingültigkeit *a priori* festzustellen oder zu erkennen sey? 4) Ob die Erkenntnis des kategorischen Imperativs vielleicht, wie die meisten wollen, weiter nichts sey, als die *empirische*

<sup>8</sup> Bei den von Ulrich in der Anmerkung erwähnten Werken handelt es sich um: Immanuel Kant: *Critik der reinen Vernunft*. Riga 1781 (erste Auflage A) bzw. 1787 (zweite Auflage B); ders.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga 1785; Jacob Friedrich Abel: *Plan einer systematischen Metaphysik*. Stuttgart 1787; August Wilhelm Rehberg: *Ueber das Verhältniß der Metaphysik zu der Religion*. Berlin 1787.

nicht allemal würklich, sondern vielmehr das Gegentheil davon geschieht, d. i. obgleich nach der Erfahrung dieser Gedanke von **Sollen** noch nicht allemal, wenn es nun zur würklichen Ausübung kömmt, die nöthige Würksamkeit hat das feste **Wollen** hervorzubringen, nicht allemal *hinlängliche Causalität* äusert. | Wird 17 aber die Vorstellung der *sittlichen Notwendigkeit*, oder des **Sollens**, so würksam, daß sie das feste **Wollen** selbst hervorbringt, und die entgegengesetzten Reitze nichts vermögen, so ist das Entstehen eines solchen Entschlusses bey Sezung jener (nach und nach erlangten) Würksamkeit des Gedankens: *Ich soll, auch wahre Naturnothwendigkeit*. Und eben so, wenn die Erfahrung lehrt, daß der Gedanke von *Sollen* bey einem bestimmten Subjekt in einem bestimmten Fall nicht die nöthige Würksamkeit äusert, wenn es von Ihm hies: *Video meliora proboque, deterriora sequor*,<sup>9</sup> so hat auch dieses seine entscheidenden Gründe, warum es jetzt so und nicht anders geht. Es ist auch hier *Naturnothwendigkeit*.\* |

**Erkenntnis**, daß gewisse Ideen, die mir meine Vernunft vorhält, es sey nun dies die *Idee meines eigenen wahren Besten*, oder der *allgemeinen Glückseligkeit*, oder **einer Denkungsart**, die | nichts stärker begehrts, als das *allgemeine Beste*, oder der *Schicklichkeit*, der *Wahrheit*, der *Tauglichkeit einer Maxime*, nach der ich handele, in eine *allgemeine Gesetzgebung*, und diese Idee einer *allgemeinen Gesetzgebung* selbst, daß, sage ich, gewisse solche Ideen mich *schlechterdings* interessiren, daß sie mir unmittelbare *Achtung* abnöthigen, daß ich so etwas *schlechterdings billigen*, mit höchsten Wohlgefallen in den Stunden der Gemüthsruhe betrachten, und, wenn jetzt alle andere Triebe in mir schweigen, so etwas nothwendig *wollen* muß? ob also 5) der Begriff aller *sittlichen Nochwendigkeit*, und zwar des *absoluten Sollens* sich nicht *bey uns* zuletzt in die Anerkenntnis einer unmittelbar in unserer Natur liegenden *physischen Nothwendigkeit* auflöse, obgleich diese an sich nothwendige Billigung, nach Verschiedenheit der Umstände, bald mehr, bald weniger Kraft und Würksamkeit bey unsrer würklichen Entschlüsse äusert? und ob wir 6) vielleicht nur *analogisch* von dieser Einrichtung unsers Geistes auf andere Geister schließen? oder ob es *a priori* aus dem Begriff eines vernünftigen Wesens von selbst folge?

Man lese unterdessen über diesen so schweren Punkt:

**Kants** Kritik der reinen Vernunft, und Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

**Abels** Plan der Metaphysik.

**Rehberg** über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion. Berlin. 1787. 8.

Jetzt kömmt es noch nicht auf diese Fragen, sondern nur darauf an: Da die Erfahrung unläugbar lehrt, daß *der Gedanke der sittlichen Notwendigkeit* bey einigen eher, bey andern später sich entwickelt, zuweilen uns gegenwärtig ist, und beyfällt, zuweilen unterdrückt ist, zuweilen Würksamkeit genug hat, einen Entschluß selbst wieder andere Antriebe und Neigungen hervorzubringen, zuweilen diese Würksamkeit nicht äusert, ob auch dieser jedesmalige Zustand, diese mangelhaftere oder vollkommenere Beschaffenheit ihre entscheidenden Gründe habe, oder nicht, ob auch hierinnen *Naturnothwendigkeit*, nach dem obigen Begriff, statt finde, oder nicht?

\* Soll ich mich über meinen weiter unten auszuführenden Hauptgedanken kurz erklären, so muß ich sagen: *Unser jedesmaliger würklicher Entschluß ist das Resultat*, also entweder **Summe**, oder **Differenz**, oder auch *Diagonale von dem jedesmaligen Zustand unserer*

<sup>9</sup> »Ich sehe das Bessere und heiße es gut; dem Schlechteren folge ich.« (Ovid: *Metamorphosen* VII, 20f.; übers. von Michael von Albrecht)