

Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian: Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. Zweiter Theil welcher die Darstellung und Prüfung des Kantischen Moralprinzips enthält. Berlin, 1791. Bey Carl Matzdorff, 220-238.

(Auszug; OCR, bearbeitet von Silvan Imhof und Jörg Noller)

/220/

Achter Abschnitt.

Tugend und Sittlichkeit sind nicht leere Namen, sondern in der Vernunft selbst gegründet.

Wir wollen jetzt einmal übersehen, wie weit wir auf dem Wege der Untersuchungen gekommen sind, um bestimmen zu können, was uns zu thun noch übrig ist. Wir haben unter der Voraussetzung, daß der Begriff der Tugend keine Chimäre sei, denselben zergliedert, und untersucht, was zu einer Handlung erfordert werde, wenn wir ihr diesen Namen beilegen sollen; und da fand sich denn, daß man die Handlung nach der Maxime beurtheilen mußte, aus der sie gefloßen war. Wir suchten darauf, eine Regel auf, wonach man bestimmen könne, ob eine Maxime und also auch die aus ihr fließende Handlung sitt/221/lich sei oder nicht; d. h. wir suchten das ächte Prinzip der Moral, unter der Voraussetzung, daß es überhaupt dergleichen gäbe. Bei diesen Untersuchungen ergab sich nun, daß alle materialen Prinzipien, die eine Handlung gebieten, weil man etwas anders will, zu einem Moralprinzip untauglich waren, und dis war der Inhalt des ersten Theils dieser Schrift. Darauf setzten wir in diesem zweiten Theil auseinander, daß nur das formale Moralprinzip allein zu einem wahren und ächten Grundsatz der Sittlichkeit tauglich sei; legten dis formale Prinzip selbst dar, zergliederten es, und suchten die dagegen gemachten Einwürfe zu heben. Wir hätten also, **unter der Voraussetzung, daß es überhaupt Sittlichkeit giebt**, unwiderleglich gezeigt, welches die Regel sei, an welcher man erkennen könne, ob eine Handlung sittlich sei oder nicht. Aber wie nun wenn diese Voraussetzung uns von jemand nicht zugegeben würde? wenn jemand leugnete, daß der Begriff der Sittlich/222/keit überhaupt Etwas reales enthalte, wenn er behauptete, daß er eine bloße Chimäre der Vernunft sei? – Es ist uns also noch übrig, daß wir unsere Voraussetzung rechtfertigen, daß wir beweisen, *Sittlichkeit sei keine Chimäre*, und dis ist der Vorwurf des gegenwärtigen Abschnitts.

Wir haben oben gezeigt, daß Sittlichkeit und der cathgorische Imperativ genau zusammenfielen; daß durch alle Gebote der Vernunft, die auf Bedingungen und Voraussetzungen beruhen (hypothetische Imperativen) zwar wohl Klugheit, aber nie Sittlichkeit hervorgebracht werden könne. Ferner zeigten wir, es sei ein Faktum, was uns durch unsere praktische Vernunft gegeben wird, daß wir, wenn wir den moralischen Werth unserer oder anderer Handlungen beurtheilen, von allen sinnlichen Antrieben, von allem Nutzen u. s. w. abstrahiren, und einzig und allein auf die Form der Maxime sehen, aus der die Handlung floß, ob sie /223/ zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist oder nicht. Dis ist wirkliches Faktum. Jeder auch der gemeinste Mensch urtheilt so. – Beruht aber dis Urtheil nicht auf etwas unmögliches? Ist der cathgorische Imperativ oder Sittlichkeit überhaupt nicht eine bloße Idee der Vernunft, die vielleicht eine Unmöglichkeit in sich schließt?

Soll Sittlichkeit statt finden, so muß ein cathgorischer Imperativ möglich sein, d. h. mit andern Worten, es muß möglich sein, daß unser Wille unbedingt, unabhängig von aller Erfahrung durch die Vernunft selbst, vermittelst der Form eines Gesetzes bestimmt werden kann. Nur wenn dis letztere dargethan wird, ist gezeigt worden, daß Sittlichkeit und Tugend keine Chimäre, keine Täuschung der Vernunft ist.

Wir wollen jetzt den Satz: Unser Wille *kann* durch die Vernunft selbst, vermittelst der Form des Gesetzes bestimmt werden, zergliedern. *Wille* ist nichts anders, als /224/ das Vermögen eines Wesens, nach allgemeinen (wenn gleich nur subjektiv allgemeinen) Regeln zu bestimmen. Siehe hierüber den vierten Abschnitt, dieses Theils. Wir können also nur einem

vernünftigen Wesen Willen beilegen; und also auch sagen: Wille sei die Causalität der Vernunft, in Ansehung der Handlungen, praktische Vernunft. Sittlichkeit würde also voraussetzen, daß praktische Vernunft unabhängig von aller Sinnlichkeit, unabhängig von allen Trieben und Neigungen, sich selbst bestimmen, sich selbst Gesetze geben könne. Sich selbst Gesetze geben, und von allen fremden Gesetzen unabhängig sein, heißt frei sein; folglich setzt Sittlichkeit, die Möglichkeit des categorischen Imperativs, und dieser die Möglichkeit der Freiheit voraus. Nur ein freies Wesen, wird sich selbst Gesetze geben, nur dieses wird categorische Imperativen anerkennen, nur diesem wird Sittlichkeit beigelegt werden können. Wollen wir nun beweisen, daß die /225/ Vernunft, wenn sie Moralität von uns fordert, nichts Unmögliches verlangt, oder wie wir dis oben ausdrückten, wollen wir zeigen, daß Tugend keine Chimäre sei, so müssen wir die Möglichkeit der Freiheit darthun. Hier ist das Band, was die Vernunft in speculativer und praktischer Rücksicht zusammen vereinigt, da sonst die eine der andern vollkommen entbehren kann. Die speculative soll der praktischen nur den Boden sichern, auf dem sie sich anbauen will, was das Gebäude selbst betrifft, so wird sie es schon ohne Beihülfe der andern zu Stande bringen. Und auch in Rücksicht der Freiheit verlangt die praktische Vernunft blos, daß die *Möglichkeit* derselben gezeigt werde, die *Wirklichkeit* giebt sie selbst durch ein Factum, indem sie zeigt, daß sie nur allein nach einem categorischen Imperativ den Werth der Handlungen beurtheilen könne und müsse. Sie verlangt bloß, daß die speculative Vernunft, sie gegen die Angriffe der dogmatischen Skeptiker, daß Freiheit unmöglich, und die Tugend also eine Chimäre sei, sichre: und sie verlangt also den Schutz der Speculation nicht um praktisch sein zu können, sondern nur gegen die Angriffe, die ihr von dem Felde der Speculation aus, gemacht werden könnten. Sie würde wenn auch diese Möglichkeit nicht erwiesen werden könnte, dennoch immer ihre Gebote ertheilen, und jeder Gutgesinnte würde ihr von selbst Beifall geben; aber sie müßte doch immer in Zweifel sein, ob man nicht in speculativer Rücksicht ihr einmal die Rechtmäßigkeit ihres Besitzes würde streitig machen können; ob man sie gleich nie aus diesem Besitze selbst würde vertreiben können.

Wir müssen also jetzt beweisen, daß Freiheit des Willens **möglich** sei. Daß dis wirklich der Hauptpunkt sei, auf dem die Möglichkeit der Moral überhaupt beruht, erhellt /227/ schon daraus, daß alle Imputation überhaupt fortfällt, so bald man Freiheit des Willens, d. h. Unabhängigkeit von aller Bestimmung durch Triebe, Neigungen, Affekten und Leidenschaften leugnet. Würde es nicht ungereimt sein, jemanden zu bestrafen, dem doch anders zu handeln, als er handelte unmöglich war? Würde es nicht sonderbar sein, jemanden Gesetze des Handelns vorschreiben zu wollen, da es doch gar nicht von ihm abhängt, nicht bei ihm steht, ob er diese Gesetze befolgen will oder nicht? Wir werden, wenn die äußern Antriebe, die jemand hatte schlecht zu sein, groß waren; wenn alles auf ihn einstürmte, um ihn so schlecht zu machen, als er wirklich erscheint; so werden wir ihn *entschuldigen*, aber ganz *lossprechen* werden wir ihn nicht, ein Beweis, daß wir voraussetzen, daß es ihm demungeachtet, trotz aller Anreize und Antriebe, dennoch möglich gewesen sein müße, sich frei von ihnen, zu bestimmen.

/228/ Auf welchem Wege wollen wir nun den Beweis für die Möglichkeit der Freiheit suchen, *a posteriori* (aus der Erfahrung) oder *a priori*? – Erfahrung kann uns die Vorstellung der Freiheit nicht geben; denn alles was Erfahrung uns erkennen lehrt, steht unter Gesetzen der Naturnothwendigkeit, und ohne diese kann gar keine Erfahrung statt haben. Alles was Erfahrung uns lehrt, geschieht in der Zeit, und steht also auch unter den Bedingungen derselben. Es entsteht – B was vorher noch nicht war, diesem B muß etwas anders A vorher gehen, weil B nicht zu aller Zeit war, und vor dem B keine leere Zeit vorausgehen kann; denn eine leere Zeit ist kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung. Ich kann aber B nicht nach meiner Willkühr vor A hergehen oder auf ihm folgen lassen, weil sonst gar keine Erfahrung, d. h. objektiv empirische Erkenntniße, oder allgemeingültige empirische Erkenntniß möglich wäre; ich stelle mir also B als in A /229/ gegründet vor. Der Zustand von A der da macht, daß

B entsteht, kann nicht in aller Zeit in A gewesen sein, weil sonst B auch zu aller Zeit existirt haben müßte, und muß also auch in A angefangen haben, folglich geht eine Zeit vorher in welcher in A der Zustand noch nicht war, daß B entstehen konnte. Diese Zeit kann nicht leer sein, denn sonst würde sie nicht wahrgenommen werden können, es geht also vor A noch Z her, und zwar um Erfahrung möglich zu machen, muß A auf Z *nothwendig* folgen. Es findet aber hier von neuem statt, was von der Verbindung zwischen A und B gesagt ist, folglich muß vor Z die Ursach Y hergehen und so bis ins Unendliche. Man kann von keinem Gegenstande der Erfahrung sagen, daß er der erste sei, und vor ihm nichts hergehe. Folglich lehrt uns Erfahrung nur Naturnothwendigkeit, weiß nichts von der Freiheit, und aus ihr kann also der Beweis der Möglichkeit derselben nicht hergenommen werden.

/230/ Hieraus scheint nun freilich zu folgen, daß es unmöglich sei dem Menschen Freiheit beizulegen, denn da alle seine Handlungen in der Zeit geschehen, so werden sie auch nothwendig unter den Bedingungen derselben stehen müssen, d. h. es wird jede Handlung eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen enthalten, wovon eine jede immer der nothwendige Grund der folgenden ist. Liegt der Grund meiner Handlung in der vergangenen Zeit, muß die Handlung nothwendig auf die vorhergehenden folgen, und sind diese wirkenden Ursachen, die in der vergangenen Zeit sind, nicht mehr in meiner Gewalt, eben weil sie vergangen sind, so sind alle unsere Handlungen nothwendig bestimmt, Freiheit ist nur eine Chimäre, Tugend und cathégorischer Imperativ eine Grille und eine Täuschung der Vernunft, und daß dieses Räsonnement nicht unrichtig ist, scheint auch mit aus dem Umstande zu erhellen, daß wir, wenn wir erklären wollen, wie ein Mensch /231/ zu dieser oder jener guten oder schlechten Handlung gekommen ist, wir aus allen vorhergehenden Ursachen, aus Erziehung, Staatsverfassung, Religionsmeinung, Temperament, äußere Lage und Umstände, entwickeln, warum er grade so und nicht anders handelte, und wenn wir unser Räsonnement beschlossen haben, mit Zuversicht hinzusetzen, es mußte so kommen. So entwickeln wir, warum ein Cäsar die Rechte des Volcks und der Freiheit mit Füßen trat, und warum ein Cato den Verlust dieser heiligen Rechte der Menschheit nicht überleben konnte. Wie will man sich aus diesem Labyrinth herausfinden?

Ein und eben derselbe Richter deducirt mit dem größten Scharfsinn, daß die unglückliche und schöne Cenci ihren Vater unter diesen Umständen erstechen mußte, und erklärt also diese Handlung für nothwendig; und auch er erklärt die Cenci für schuldig, und /232/ bestimmt, daß sie den Kopf verlieren soll, d. h. er erklärt sie für *frei*. So viel leuchtet in die Augen, daß wenn die handelnde Person in beiden Fällen in einerlei Rücksicht betrachtet wird, diese einander grade entgegengesetzten Behauptungen schlechterdings nicht zu vereinigen sind, und da würde denn die Vernunft sich in der größten Verlegenheit befinden, sie kann das Gesetz der Naturnothwendigkeit nicht aufheben, ohne alle Erfahrung zu zerstören, und kann sie nicht beibehalten, ohne sich selbst für eine Maschiene zu erklären, die nach ewigen Gesetzen fortwirken muß, ein Satz der alle Freiheit und Sittlichkeit aufhebt und zerstört. Nur dann allein, wenn man zeigen kann, daß wir in so fern wir uns als handelnde, vernünftige Wesen erkennen, als eine ganz andere Art von Gegenständen anzusehen sind, als wenn wir unsere Handlungen selbst wahr nehmen, daß wir zeigen, wir stehen als handelnd nicht unter der Bedingung der Zeit, und es kann /233/ also, was die Sätze in der Zeit nothwendig macht, auf uns als handelnd nicht angewandt werden, wird man diesen Widerstreit lösen können. Da tritt nun zuerst der wichtige Unterschied, zwischen Erscheinungen und Dingen an sich selbst ein, der selbst dem gemeinsten Verstande deutlich gemacht werden kann. Jeden Gegenstand der Erfahrung erkennen wir nur in so fern er auf uns wirkt, wir kennen bloß sein Verhältniß zu uns, was er sonst noch ist, ohne von uns erkannt zu werden, wissen wir nicht. Natürlich werden also die Bedingungen der Dinge in so fern diese uns erscheinen, d. h. in so fern wir aus den Einwirkungen derselben auf uns, uns Vorstellungen bilden, nicht auf die Dinge selbst passen, und es kann daher ein Ding an und für sich unter ganz andern Gesetzen stehen, als die Erscheinung desselben. Ich kann daher als Ding an und für sich *frei* sein, da ich doch als

Erscheinung den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen bin. Nun /234/ läßt sich zeigen, daß die Zeit nicht eigentlich den Dingen an und für sich selbst zukommt, sondern nur eine nothwendige Bedingung ist, unter der uns Gegenstände erscheinen. Es würde zu weitläufig sein, diesen Satz hier zu beweisen, und dieser Beweis gehört auch eigentlich in die *Critik der reinen Vernunft*. Aber auch selbst ohne diesen Beweis, kann der gemeinste Menschenverstand die Wahrheit des Satzes einsehen, daß bei dieser Unterscheidung der Dinge an sich, und der Erscheinungen derselben, bei ein und eben demselben Objekt, das eben dadurch in verschiedener Relation betrachtet wird, Freiheit und Nothwendigkeit zugleich statt finden könne, und mehr als diese Möglichkeit fordert die praktische Vernunft nicht, um ihren cathgorischen Imperativ zu gründen, und die Behauptungen, Tugend und Sittlichkeit seien Chimären, dreist abzuweisen. Wenn der Richter die *Cenci* für schuldig erklärte, und ihr das Schwerdt zuerkannte, sie also als /235/ frei betrachtete, so sahe er sie als Ding an und für sich selbst an, und nahm sie also von den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, und der Erscheinung aus. Wenn er hingegen entwickelte, wie die *Cenci* zu diesem Vatermorde gekommen sei, so fragt er eigentlich: Was diese Handlung für eine Stelle in der Reihe der Erscheinungen einnimmt; und da muß er freilich Naturnothwendigkeit, unter der allein Erfahrung möglich ist, als Gesetz annehmen. Eben daher kömmt es auch, daß wir den Einfluß der äußern Dinge, auf unsere Handlungen nicht leugnen, und uns dadurch wohl entschuldigen, aber nie rechtfertigen können. Die Vernunft betrachtet sich also in so fern sie Gesetze für die Handlungen ertheilt, *als Ding an sich*, und erklärt sich für *frei*. Und hier täuscht sie sich durch keine Unmöglichkeit, weil sie als Ding an sich nicht unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit zu stehen braucht, so bald aber ihre Handlungen Wahrnehmungen werden, /236/ so treten sie in die Reihe der Erscheinungen, und stehen wie diese unter den Naturgesetzen. Dis ist auch kein Widerspruch, denn Erscheinungen existiren nicht wirklich, sind nicht *wirkliche Gegenstände*, sondern sind nur Vorstellungen in uns, die durch die Eindrücke auf unsere Receptivität hervorgebracht sind. Nun können Vorstellungen in uns, unter ganz andern Gesetzen stehen, als die Objekte, die diesen Vorstellungen zum Grunde liegen.

So ist also Freiheit möglich, Tugend und Sittlichkeit ist keine Chimäre, und unser Raisonement beruht auf festen Grundsätzen. Aber diese Freiheit ist keine Gesetzlosigkeit, sonst wäre sie ein Etwas, was gar nicht erkannt werden könnte, sie ist vielmehr das Stehen unter ewigen Gesetzen, die aber von der Vernunft selbst gegeben werden; sie ist nicht Indeterminismus im absoluten Sinn, sondern Determinismus nach eigenen Ge/237/setzen, also nur unabhängig von Gesetzen, die der Vernunft von Etwas von ihr verschiedenem gegeben würden.

Der Wille der Menschen aber ist nicht rein vernünftig, d. h. es findet sich in ihm nicht blos Vernunft als Regiererin des Willens, sondern es finden sich in ihm noch Triebe und Neigungen, die man unter dem allgemeinen Namen der Sinnlichkeit begreift, die auch Einfluß auf demselben haben können. Da aber die Bewegungsgründe, die von der Sinnlichkeit hergenommen sind, aufs Gefühl der Lust oder Unlust beruhen, diese aber nur empirisch erkannt, d. h. von der Existenz äußerer (d. i. von der Vernunft verschiedener) Gegenstände abhängig ist, so ist der Wille des Menschen, der sich durch Sinnlichkeit bestimmen läßt, nicht frei. Aber es hängt von der Vernunft ab, ob sie sich durch Sinnlichkeit bestimmen laßen will, oder nicht, und also ist sie in so fern frei. –

/238/ Freiheit enthält also die Möglichkeit der Existenz der Sittlichkeit, ist die *ratio essendi* derselben; wir können aber diese unsere Eigenschaft, daß wir frei sind, nicht unmittelbar wahrnehmen, sonst müßten wir uns anschauen können, wie wir wirklich sind, wir müßten Dinge an und für sich selbst anschauen, und dis ist unmöglich. Wir schließen also nur aus dem Begrif der Tugend und Sittlichkeit, die auf dem cathgorischen Imperativ beruhen, und die uns als Facta gegeben sind auf Freiheit, deren Möglichkeit uns die speculative Vernunft

gesichert hat, und der cathegorische Imperativ ist also der Erkenntnißgrund der Freiheit, die ratio cognoscendi derselben.