

УДК 1 (091):17

РАЗУМ И ВЕРА. О КАНТОВОЙ ДЕДУКЦИИ
УЧЕНИЯ О МИЛОСТИУ. Зеберг¹

Кантова дедукция христианского учения об оправдании и, соответственно, учения о милости ведет к вопросу о том, каким образом философия может иметь предметом своих занятий божью милость, не подменяя ее ошибочно своими собственными аргументами. Ответ Канта заключается в том, что (а) вменение зла в вину без попытки оправдать это зло его своими собственными средствами требует мыслить Бога как внешнего судью во внутреннем судилище и, соответственно, как собственную совесть. Эта референция к Богу подразумевает, что личность делает себя восприимчивой к принципу добра, вместо того чтобы тщетно пытаться сделать его зависимым от поступков и мыслей. Отказ от попыток оправдать чью-либо склонность ко злу, то есть нравственный переход к склонности к добру возможен, таким образом, через принцип добра. Итак, можно питать разумную надежду достичь добродетели моральными поступками вследствие божьей милости. Трансцендентальная дедукция (b) должна обосновать условия, позволяющие предъявлять разумные требования. Обоснование постулата практического разума о том, что вера – необходимое условие морального поведения, теперь следует понимать в сочетании с результатом трансцендентальной дедукции категорий – с отказом теоретическому разуму в доступе к чувственному миру. Вера в божью милость не дает объективного знания. Однако, трансцендируя объективное знание, вера отсылает к теоретически невыразимой осведомленности о моральной обязательности как необходимом условии морального поведения в чувственном мире, а вместе с этим и к идее интеллигибельного мира.

Ключевые слова: перемена в мыслях, совесть, дедукция, вера, Бог, вина, милость, оправдание, проступок.

¹ Университет им. Мартина Лютера Галле-Виттенберга, Германия, 06108, Галле, Университетплац, 10. Поступила в редакцию: 04.09.2018 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-1
© Зеберг У., 2018.

VERNUNFT UND GLAUBE
ZU KANTS DEDUKTION DER GNADENLEHREU. Seeberg¹

Kant's deduction of the Christian doctrine of justification, respectively the doctrine of grace, leads to the question in what sense philosophy can deal with God's grace without falsely replacing it with its own arguments. Kant's answer (a) is that the imputation of evil without attempt to justify it by means of one's own resources requires thinking of God as the external judge in the internal court of justice, respectively as one's conscience. This reference to God implies that one makes oneself susceptible to the principle of the good instead of vainly trying to make it dependent on one's own deeds and thoughts. The renunciation of the attempt to justify one's evil disposition, i.e. the moral conversion to a good disposition, is thus enabled by the principle of the good. Thus one can reasonably hope to achieve goodness in one's moral conduct because of God's grace. A transcendental deduction (b) has to justify conditions that enable the acquisition of rational claims. The justification of the claim of practical reason that faith is a necessary precondition of one's moral conduct has now to be understood as complementary to the result of the transcendental deduction of the categories, namely the restriction of theoretical reason to the sensible world. Faith in God's grace does not represent objective knowledge. As transcending objective knowledge, however, faith refers to the theoretically inexplicable awareness of moral obligation, and with it the idea of an intelligible world, as a necessary precondition of one's moral conduct in the sensible world.

Keywords: conversion, conscience, deduction, faith, God, guilt, grace, justification, transgression.

¹ Martin-Luther-University Halle-Wittenberg, Universitätsplatz 10, 06108 Halle, Germany.
Received: 04.09.2018.
doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-1
© Seeberg U., 2018.

Введение

В «Религии в пределах только разума» Кант излагает дедукцию христианского учения о милости и, соответственно, об оправдании. При этом поднимается вопрос о том, в какой мере человеку как грешнику можно надеяться на оправдание перед Богом, веруя притом в Иисуса Христа. Этот вопрос, фундаментальный для христианской теологии, встает также и в этике Канта. Поскольку тут понятие нравственного долга как такового предполагает, что ему не обязательно находится соответствие в каком-либо поступке согласно долгу, возникает вопрос, что же означает вменяемый в вину поступок для сознания нравственной обязанности творить добро. Человек должен поступать хорошо, то есть исходя из долга, но он не делает этого — оттого де-факто для человека как нравственно несовершенного существа даже неизбежно признание своей моральной вины. Но это признание, по Канту, подразумевает идею *внешнего* судьи во *внутреннем* судилище, то есть в совести человека, а именно — идею Бога. Перед Богом, то есть во внутреннем судилище человека, речь же идет не о том, сообразен ли с долгом или легален тот или иной поступок, но о том, что внешне невозможно распознать, а именно — совершен ли он исходя из долга и, значит, по морально добрым убеждениям. Вопрос, о котором идет речь в учении о милости и, соответственно, об оправдании, лишь в том, насколько позволительно связывать признание поведения не из добрых побуждений с надеждой на прощение вины божьей милостью. Эта надежда, по Канту, может покоиться на том, что в признании собственной вины перед Богом заключается перемена в мыслях, или обращение к добру. Поскольку это обращение к добру, в котором человек становится восприимчив к добру и, тем самым, к поступкам исключительно ради блага, не следует, однако, понимать как следствие поступков человека, то возможностью такого обращения человек обязан не только самому себе. Поэтому обращение злого человека к добру как объективно необъяснимое можно связать с верой и надеждой на отпущение вины добрым и милостивым Богом. А потому и принцип добра, который позволяет в суждении собственной совести, то есть самому различать добро и зло, представляет, по Канту, «первообраз» нравственно доброго убеждения, который словно сошел к нам с неба (AA 06, S. 61; Кант,

Einleitung

Kant trägt in der Religionsschrift eine Deduktion der christlichen Gnaden- bzw. Rechtfertigungslehre vor. Darin geht es um die Frage, inwiefern sich der Mensch als Sünder vor Gott gerechtfertigt hoffen darf, und zwar im Glauben an Jesus Christus. Diese Grundfrage der christlichen Theologie stellt sich auch für Kants Ethik. Da es nämlich zum Begriff der sittlichen Pflicht als solcher gehört, dass ihr nicht notwendigerweise in einem Handeln aus Pflicht entsprochen wird, fragt sich, was ein schuldhaftes Handeln für das Bewusstsein der sittlichen Verpflichtung zum Guten selbst bedeutet. Der Mensch soll gut, nämlich aus Pflicht, handeln, er tut es aber nicht — *de facto* ist es daher für den Menschen als sittlich unvollkommenes Wesen sogar unvermeidlich, seine moralische Schuld einzugestehen. Dieses Eingeständnis impliziert aber, so Kant, den Gedanken eines *externen* Richters im *inneren* Gerichtshof bzw. Gewissen des Menschen, nämlich Gott. Vor Gott, also im inneren Gerichtshof des Menschen, geht es nämlich nicht darum, ob eine Handlung bloß pflichtgemäß oder legal ist, sondern darum, ob sie, was äußerlich nicht zu erkennen ist, auch aus Pflicht bzw. aus moralisch guter Gesinnung getan wurde. Die Frage, um die es in der Gnaden- bzw. Rechtfertigungslehre geht, ist nun, inwiefern das Eingeständnis, nicht aus guter Gesinnung gehandelt zu haben, zugleich mit der Hoffnung auf Vergebung der Schuld durch die Gnade Gottes verbunden werden darf. Diese Hoffnung kann sich nach Kant darauf stützen, dass im Eingeständnis eigener Schuld vor Gott eine Sinnesänderung bzw. Zuwendung zum Guten liegt. Da diese Zuwendung zum Guten, in der sich der Mensch empfänglich für das Gute und damit für ein Tun alleine um des Guten willen macht, aber nicht als eine Folge menschlicher Taten zu verstehen ist, verdankt sich ihre Möglichkeit auch nicht alleine dem Menschen selbst. Die Zuwendung des bösen Menschen zum Guten kann daher, als objektiv unerklärlich, mit dem Glauben und der Hoffnung auf Vergebung der Schuld durch einen gütigen und gnädigen Gott verbunden werden. Das Prinzip des Guten, das es erlaubt, im eigenen Gewissensurteil und also von selbst zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, stellt daher nach Kant ein „wie vom Himmel herabgekommenes [...] Urbild“ (RGV, AA 06, S. 61) sittlich guter Gesinnung dar, das wie-

1994, с. 61) и который можно персонифицировать в образе Иисуса Христа, сделав его объектом «практической веры» (AA 06, S. 62; Кант, 1994, с. 62).

При всем огромном значении доктрины об оправдании для нравственного самосознания человека как существа, отдающего себе отчет в своих действиях, проект дедукции этой доктрины поднимает фундаментальные вопросы как с теологической, так и с философской точки зрения. По христианскому учению, прощение вины не может быть достигнуто или куплено добрыми делами. Оно происходит через акт божьей милости. Поэтому намерение провести для самого этого акта отдельную дедукцию, то есть оправдание, было бы нелепым. Именно отказ от оправдания собственными силами, будь то делами, то есть добрыми поступками, или же оправдывающими аргументами, — то, в чем заключается ядро учения об оправдании человека через божью милость².

Учение о прощении вины, однако, не утверждает, что божья милость представляет собой акт непостижимого произволения. Скорее, надежда на благодать милостивого Бога для раскаявшегося грешника, который, признавая свою вину, избегает оправдывать самого себя, с христианской точки зрения поддерживается и обосновывается прежде всего жизнью, смертью и воскресением Христа. Как Евангелие, или как благая весть, задача донести это основание веры до каждого человека относится поэтому к ядру христианского вероучения. Однако, как уже было сказано, не может идти речи о том, чтобы сделать божью милость постижимой исходя из доводов разума, то есть как бы поставить себя судьей на место Бога. Но донести нужно, пожалуй, и то, что отказ от оправдания себя предполагает признание собственной вины, а тем самым и морально-разумную познавательную способность человека. К такому признанию собственной вины божья милость не *принуждает*. Ведь это было бы равносильно тому, чтобы снять с себя вообще всякую вину. Но, как свободное собственное признание, это предпосылка к тому, чтобы понять возможность милости, то есть надежду на отпущение собственной вины милостивым Богом. Вера в осво-

² Этому суждению, несмотря на сложное и противоречивое историческое развитие христианского учения об оправдании, можно найти подтверждения. См. обзорную статью «Оправдание» К. Тиц, В. Клайбера, Э. Юнгеля (Tietz, Klaiber, Jüngel, 2004), а также статью Х. Шпикерманна, К. Кертельге, В. Детлоффа, Г. Заутера (Spieckermann, Kertelge, Dettloff, Sauter, 1997).

derum durch Jesus Christus personifiziert und zum Gegenstand eines „praktischen Glaubens“ gemacht werden kann (RGV, AA 06, S. 62).

Trotz der eminenten Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das sittliche Selbstverständnis des Menschen als eines schuldfähigen Wesens wirft das Vorhaben ihrer Deduktion sowohl aus theologischer wie auch aus philosophischer Sicht grundsätzliche Fragen auf. Nach christlicher Lehre kann die Vergebung der Schuld nicht durch gute Werke verdient oder erkaufte werden. Sie beruht vielmehr auf einem Gnadenakt Gottes. Für diesen Akt der Gnade selbst nochmals eine Deduktion, also eine Rechtfertigung, geben zu wollen, wäre daher widersinnig. Es ist gerade der Verzicht auf eine Rechtfertigung aus eigener Kraft, sei es durch Werke, also durch gute Taten, oder auch durch rechtfertigende Argumente, worin der Kern der Lehre einer Rechtfertigung des Menschen durch die Gnade Gottes besteht.²

Nun besagt jedoch die Lehre von der Vergebung der Schuld nicht, dass die Gnade Gottes einen Akt unbegreiflicher Willkür darstelle. Vielmehr wird das Vertrauen auf die Gnade eines gütigen Gottes für den reuigen Sünder, sofern er im Eingeständnis seiner Schuld darauf verzichtet, sich selbst zu rechtfertigen, aus christlicher Sicht insbesondere durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Christi getragen und begründet. Die Aufgabe einer Vermittlung dieses Glaubensgrunds als Evangelium bzw. als frohe Botschaft an jeden Menschen gehört daher zum Kern der christlichen Lehre selbst. Hierbei kann es zwar, wie gesagt, nicht darum gehen, die Gnade Gottes aus Vernunftgründen heraus einsichtig zu machen, sich also gleichsam richterlich an die Stelle Gottes zu setzen. Wohl aber gehört zu dieser Vermittlung auch eine Verständigung darüber, dass der Verzicht auf eigene Rechtfertigung das Eingeständnis eigener Schuld und damit die sittlich-vernünftige Erkenntnisfähigkeit des Menschen voraussetzt. Ein solches Eingeständnis der eigenen Schuld *erzwingt* nicht die Gnade Gottes. Denn dies wäre gleichbedeutend damit, sich selbst von aller Schuld freizusprechen. Es ist aber als freies eigenes Eingeständnis eine Voraussetzung dafür, die Möglichkeit der Gnade, also die Hoffnung auf Vergebung der eigenen Schuld durch einen gütigen Gott, zu verstehen. Der Glaube

² Diese Aussage lässt sich sachlich trotz der komplexen und kontroversen geschichtlichen Entwicklung der christlichen Rechtfertigungslehre treffen. Vgl. die Überblicksartikel „Rechtfertigung“ von C. Tietz, W. Klaiber und E. Jüngel (2004); sowie von H. Spieckermann, K. Kertelge, W. Dettloff und G. Sauter (1997).

бодительный для каждого человека смысл смерти и воскресения Христа как сына Божьего относится именно к этой внутренней взаимосвязи надежды и признания вины. Поэтому также и с теологической точки зрения разум как способность различать добро и зло следует понимать только во взаимосвязи с верой как надеждой на прощение признанной вины милостивым Богом³.

Соответственно, в кантовской дедукции учения об оправдании речь идет не о том, чтобы от имени разума поставить себя судьей на место Бога и простить себе по своему велению всю вину, а о другом: о надежде и вместе с тем о вере человека, который, испытывая «революцию в образе мыслей» (AA 06, S. 47; Кант, 1994, с. 50), осознает себя виновным перед Богом, этим внешним судьей на внутреннем суде человека, — о надежде и вере впредь в своих поступках направляться и утешаться божьей благодатью и божьей милостью. Однако желание действовать в границах только разума исходя из веры в божью милость выглядит поначалу нелепым также и с философской точки зрения. Ведь понятие Бога отсылает не только в теологии к такому измерению, которое недоступно всякому человеческому разуму. Кантова дедукция христианского учения об оправдании по ее замыслу столь же мало идет наперекор разуму, сколь противоречащим разуму может быть Евангелие в христианском

³ Вопрос о том, с какими теологическими позициями в традиции христианства можно связать подход, предложенный Кантом, здесь обсуждаться не будет, поскольку это отнял бы слишком много места (см.: Winter, 1975; Raffelt, 2005). Достаточно взвешенной видится оценка Норберта Фишера, согласно которой Канта «следует рассматривать не как определенного в конфессиональном отношении представителя конкретной школы христианской теологии откровения, но как философа, которому содержание библейского послания было настолько дорого, что он ссылался на него с явным одобрением» (Fischer, 2010b, S. 132). Понимание того, что (практический) разум и вера могут быть осмыслены в теологии только в связи друг с другом, восходит несомненно к Августину, но это относится, пожалуй, и к Лютеру, чье учение об оправдании стало определяющим для протестантской теологии, равно как и для кантовского трактата о религии (о связи Лютера и Канта см.: Heit, 2006, S. 21–26). Данная статья сконцентрирована на систематическом толковании аргументации Канта в защиту учения об оправдании, которая в перспективе могла бы стать основой и для интерпретации Лютера с позиции Канта (см.: Heit, 2006); тем самым я расхожусь с Фишером, который считает философию религии Канта несовместимой с протестантской теологией (и Лютером) (Fischer, 2010a, S. 7; Fischer, 2010b, S. 132), но при этом совместимой, вопреки мнению Джованни Б. Сала (Sala, 1990), с Августином и Фомой Аквинским, то есть с католической теологией (Fischer, 2010a, S. 7; Fischer, 2010b, S. 132–133). Об ортодоксально-лютеранских источниках трактата Канта о религии см. работу Йозефа Бохатека (Bohatec, 1938).

ан die für jeden Menschen befreiende Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi, als Sohn Gottes, bezieht sich auf eben diesen inneren Zusammenhang von Schuldgeständnis und Hoffnung. Vernunft, als Fähigkeit der Unterscheidung von Gut und Böse, und Glaube, als Hoffnung auf Vergebung der eingestanden Schuld durch einen gütigen Gott, sind daher, recht verstanden, auch aus theologischer Sicht nur im Verhältnis zueinander zu begreifen.³

Auch in Kants Deduktion der Rechtfertigungslehre geht es erklärtermaßen nicht darum, sich im Namen der Vernunft richterlich an die Stelle Gottes zu setzen und sich damit aus eigener Kraft von aller Schuld freizusprechen. Stattdessen geht es um die Hoffnung und damit um den Glauben des Menschen, der sich in einer „Revolution in der Gesinnung“ (RGV, AA 06, S. 47) vor Gott, dem externen Richter im inneren Gerichtshof des Menschen, als schuldig begreift, sich fortan in seinen Taten durch Gottes Güte und Gnade getragen und getröstet zu wissen. Gleichwohl scheint es auch aus philosophischer Sicht zunächst widersinnig zu sein, in den Grenzen bloßer Vernunft vom Glauben an die Gnade Gottes handeln zu wollen. Denn der Begriff Gottes verweist nicht nur für die Theologie auf eine Dimension, die alle menschliche Vernunft übersteigt. Kants Deduktion der christlichen Rechtfertigungslehre ist ihrem Ansatz nach jedoch so wenig widersinnig, wie nach christlichem Verständnis das Evangelium widervernünftig sein kann. Wie im Folgenden deutlich

³ Die Frage, mit welchen theologischen Positionen der Tradition des Christentums sich ein solcher, von Kant her gedachter Ansatz verbinden lasse, wird im Folgenden aus Umfangsgründen nicht diskutiert (vgl. Winter, 1975; Raffelt, 2005). Angemessen scheint Norbert Fischers Einschätzung, dass Kant „nicht als konfessionell festgelegter Vertreter einer bestimmten Denomination der christlichen Offenbarungstheologie zu sehen ist, sondern als philosophischer Denker, dem der Inhalt der biblischen Botschaft so sehr am Herzen lag, daß er sich explizit zustimmend auf sie bezogen hat.“ (Fischer, 2010b, S. 132) Dass für die Theologie (praktische) Vernunft und Glaube nur im Verhältnis zueinander zu verstehen seien, trifft sicher auf Augustinus zu, wohl aber auch für Luther, dessen Rechtfertigungslehre bestimmend für die protestantische Theologie wie auch für Kants Religionsschrift ist (zum Verhältnis Luther und Kant vgl. Heit, 2006, S. 21–26). Der vorliegende Essay konzentriert sich auf eine systematische Deutung von Kants Verteidigung der Rechtfertigungslehre, die perspektivisch aber auch eine Interpretation Luthers von Kant her ermöglichen könnte (vgl. Heit, 2006); damit anders als Fischer, der Kants Religionsphilosophie für unvereinbar mit der protestantischen Theologie (und Luther) erklärt (Fischer, 2010a, S. 7; Fischer, 2010b, S. 132), zugleich aber gegen Giovanni B. Sala (1990) für kompatibel mit Augustinus und Thomas v. Aquin und also mit der katholischen Theologie (Fischer, 2010a, S. 7; Fischer, 2010b, S. 132–133). Zu den lutherisch-orthodoxen Quellen von Kants Religionsschrift vgl. Josef Bohatec (1938).

понимании. Как я намерен показать ниже, Кант имеет в виду самопонимание человека, который, определяя себя в сознании своей вины как конечное нравственное существо, может соотнести себя с измерением, превосходящим его самого, и там положительно осмыслить, что значит делать добро во имя добра. В этом превосхождении разумом, понимающим свою конечность, самого себя благодаря вере рождается разумный смысл философского рассуждения о Боге. Поэтому вести речь о Боге как об идее, которая трансцендирует познавательные возможности разума, — это вовсе не трансцендентное применение разума в отношении сверхчувственных предметов, которое Кант сам критиковал как нелепицу. Напротив, разум и веру нужно осмысливать действительно и даже, согласно Канту, исключительно в отношении друг к другу.

Чтобы разъяснить эту внутреннюю взаимосвязь разума и веры, я сначала обобщу сложную аргументацию Кантовой дедукции учения о милости. Его систематическим ядром оказывается указание на соотношение умопостигаемого и чувственного мира. Потому что умопостигаемое добро делает возможным перемену образа мыслей человека от злого к доброму, при которой человек делается восприимчивым к добру. Далее речь пойдет о затрагивающих проблему моральной вины фундаментальных возражениях против возможности вообще рассуждать об умопостигаемом мире. Сама же проблема вины, как будет содержательно объяснено с помощью Канта, отсылает человека к умопостигаемому, а именно к Богу. Только перед Богом человек может вменить себе собственную вину, не оправдывая самого себя, — и это, в конечном счете, составляет его восприимчивость к добру. Кантова защита учения о милости убедительна прежде всего в том, что она всерьез считается с конечностью человека как существа нравственно ответственного и поэтому отдающего себе отчет в своих действиях. В заключение, чтобы усилить содержательные аргументы Канта, дедукция учения о милости будет рассмотрена с точки зрения методологического смысла трансцендентальных дедукций у Канта. Они служат указанию условий, при которых можно обрести нравственно вменяемые притязания разума. Дедукции Канта в области практической философии следует считать дополнительными к дедукции возможности объективного знания в области теоретической философии. Так, ограничение объективного знания областью действительного опыта порождает тот смысл,

werden soll, geht es Kant um das Selbstverständnis des Menschen, der sich, indem er sich im Bewusstsein seiner Schuld als endliches sittliches Wesen bezieht, auf eine ihn selbst übersteigende Dimension beziehen kann und darin in einem positiven Sinne versteht, was es heißt, das Gute um des Guten willen zu tun. Aus diesem Sich-Selbst-Übersteigen einer sich als endlich begreifenden Vernunft im Glauben ergibt sich der vernünftige Sinn der philosophischen Rede von Gott. Von Gott als eine die Erkenntnismöglichkeiten der Vernunft transzendierende Idee zu handeln, stellt daher gerade keinen transzendenten Vernunftgebrauch in Bezug auf übersinnliche Gegenstände dar, wie er von Kant selbst als widersinnig kritisiert wird. Vernunft und Glaube sind vielmehr auch und gerade für Kant nur im Verhältnis zueinander zu begreifen.

Um diesen inneren Zusammenhang von Vernunft und Glaube zu verdeutlichen, wird im Folgenden zunächst eine Zusammenfassung der komplexen Argumentation von Kants Deduktion der Gnadenlehre gegeben. Als deren systematischer Kern ergibt sich dabei der Verweis auf das Verhältnis von intelligibler und sensibler Welt. Denn das intelligible Gute ermöglicht die Sinnesänderung des Menschen vom Bösen zum Guten, in der sich der Mensch empfänglich für das Gute macht. Im Anschluss geht es um eine auf das Problem moralischer Schuld bezogene Diskussion grundsätzlicher Einwände gegen die Möglichkeit, überhaupt philosophisch von einer intelligiblen Welt zu handeln. Das Problem der Schuld selbst aber, so soll mit Kant inhaltlich verdeutlicht werden, verweist den Menschen auf ein Intelligibles, nämlich Gott. Nur vor Gott kann sich der Mensch die eigene Schuld zurechnen, ohne sich selbst zu rechtfertigen — und dies macht seine Empfänglichkeit für das Gute überhaupt aus. Überzeugend ist Kants Verteidigung der Gnadenlehre vor allem darin, dass sie die Endlichkeit des Menschen als eines sittlich verantwortlichen und deswegen schuldfähigen Wesens ernst nimmt. Zuletzt wird, im Sinne einer Bestärkung von Kants inhaltlicher Argumentation, die Deduktion der Gnadenlehre im Blick auf den methodologischen Sinn transzendentaler Deduktionen bei Kant betrachtet. Diese dienen dem Aufweis von Bedingungen, unter denen zurechenbare Vernunftansprüche erworben werden können. Kants Deduktionen im Bereich der praktischen Philosophie sind komplementär zur Deduktion der Möglichkeit objektiven Wissens im Bereich der theoretischen Philosophie zu sehen. Aus der Begrenzung des objektiven Wissens auf den Bereich

в котором можно утвердительно рассуждать об умопостигаемом мире и, соответственно, о божьей милости как условии нравственного поведения существа, в моральном отношении вменяемого и способного к осознанию вины⁴.

Кантова дедукция учения о милости

Кантова «дедукция идеи оправдания человека, хотя и согрешившего, но тем не менее перешедшего к угодному Богу образу мыслей» (AA 06, S. 76; Кант, 1994, с. 79), становится реакцией на следующую этическую проблему: практический разум человека требует ориентироваться на идеал морального совершенства. Так, категорический императив требует проверять собственные максимы на их обобщаемость вплоть до непреложно действующих законов и поступать соответственно результатам этой проверки. Это требование, однако, относится к человеку как к существу, которое, сознавая свой моральный долг, вовсе не обязательно следует ему. Гораздо больше человек пытается ориентироваться в поведении на свои эгоцентричные наклонности и поэтому, ссылаясь на «хрупкость» или слабость своей природы (AA 06, S. 20; Кант, 1994, с. 29), оправдывает исключения из общезначимой заповеди долга (см. AA 04, S. 413; Кант, 1997б, с. 119, 121). Далее, человек понимает, что вступает со своей «недобросовестностью» в конфликт, проявляющийся в том, что, даже когда он поступает внешне сообразно долгу, он делает это необязательно исходя из долга, но следуя иным мотивам, например себялюбию или собственному блаженству (AA 06, S. 30; Кант, 1994, с. 31). Наконец, радикальное зло в человеческой природе, как его называет Кант, состоит в том, чтобы привычно отворачиваться от самого идеала морального совершенства, превращая в максимум подчинение поступков, исходящих из долга или из уважения к закону, другим мотивам, а именно мотивам себялюбия, вместо того чтобы первым подчинить последние (AA 06, S. 30, 32, 36; Кант, 1994, с. 30, 33, 37).

⁴ Учитывая важность этих вопросов и сложность рассуждений Канта, следует отметить, что речь здесь идет лишь о некоторых немногих аспектах большой и трудной темы, представить которую можно только в первом приближении. Это касается в равной степени как теологической традиции, так и философии Канта в целом, для которой вопрошание о Боге в связи с вопросом о конечной цели человека в мире как морального существа — сквозная тема (см.: Die Gottesfrage... 2010; а также Fischer, 2010a; и далее Kopper, 1955/56; Langthaler, 1991; Wimmer, 1990).

der Erfahrungswirklichkeit versteht sich nämlich der Sinn, in dem positiv von einer intelligiblen Welt bzw. der Gnade Gottes als Bedingung des sittlichen Handelns eines moralisch zurechnungs- und schuldfähigen Wesens gesprochen werden kann.⁴

Kants Deduktion der Gnadenlehre

Kants „Deduktion der Idee einer *Rechtfertigung* des zwar verschuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung übergangenen Menschen“ (RGV, AA 06, S. 76) reagiert auf folgendes ethische Problem: Die praktische Vernunft des Menschen fordert, sich am Ideal der moralischen Vollkommenheit zu orientieren. So verlangt der kategorische Imperativ, die eigenen Maximen auf ihre Verallgemeinerbarkeit zu ausnahmslos geltenden Gesetzen hin zu prüfen und dementsprechend zu handeln. Diese Forderung trifft jedoch den Menschen als Wesen, das im Bewusstsein seiner moralischen Pflicht nicht notwendigerweise auch schon aus Pflicht handelt. Der Mensch ist vielmehr versucht, sich im Handeln an seinen bloß selbstbezogenen Neigungen zu orientieren und daher, unter Verweis auf die „Gebrechlichkeit“ oder Schwäche seiner Natur (RGV, AA 06, S. 20), Ausnahmen vom allgemein geltenden Gebot der Pflicht geltend zu machen (vgl. GMS, AA 04, S. 413). Der Mensch sieht sich ferner darin mit seiner eigenen „Unlauterkeit“ konfrontiert, dass er selbst dann, wenn er äußerlich pflichtgemäß handelt, dies dennoch nicht notwendigerweise auch aus Pflicht tut, sondern anderen Triebfedern folgt, nämlich der Selbstliebe bzw. der eigenen Glückseligkeit (RGV, AA 06, S. 30). Das radikal Böse der menschlichen Natur, wie Kant es nennt, besteht schließlich darin, sich habituell gegen das Ideal der moralischen Vollkommenheit selbst zu kehren, indem man es sich zur Maxime macht, das Handeln aus Pflicht bzw. aus Achtung fürs Gesetz anderen Triebfedern, nämlich jenen der Selbstliebe, nachzusetzen bzw. unterzuordnen, statt es ihnen überzuordnen (RGV, AA 06, S. 30, 32, 36).

⁴ Angesichts des Gewichts dieser Fragen wie auch der Komplexität von Kants Ausführungen sei angemerkt, dass es sich hierbei nur um einige wenige Aspekte eines ebenso großen wie schwierigen Themas handelt, deren Darstellung auch lediglich den Versuch einer Annäherung bedeutet. Dies betrifft ebenso die theologische Tradition wie auch Kants Philosophie im Ganzen, für die das Fragen nach Gott, und zwar im Zusammenhang mit der Frage nach dem Endzweck des Menschen als eines moralischen Wesens in der Welt, durchgängiges Thema ist (vgl. Fischer und Forschner, 2010; darin wiederum Fischer, 2010a; ferner Kopper, 1955/56; Langthaler, 1991; Wimmer, 1990).

Решающее значение для этой проблемы имеет то обстоятельство, что эта всеобщая человеческая «наклонность ко злу» (AA 06, S. 32–34; Кант, 1994, с. 28–30), которую следует отличать от безусловно злой или дьявольской (не человеческой) воли, прямо делающей своей максимой противостояние добру (AA 06, S. 37; Кант, 1994, с. 38), — эта наклонность все же не релятивизирует значимость идеала морального совершенства. Потому что идеал, или «первообраз», нравственно доброго образа мыслей не подчиняется усмотрению или распоряжению человека: эта идея, пишет Кант, «создана не нами, но занимает в человеке определенное место, хотя мы и не понимаем, каким образом природа человеческая может обладать восприимчивостью и по отношению к ней» (AA 06, S. 61; Кант, 1994, с. 61). «Можно сказать, скорее, — продолжает Кант, — что этот первообраз *сошел* к нам с неба, что он воспринял человечность» (ibid.). Нравственный идеал угодного Богу человечества, то есть такого, какое олицетворяется жизнью Христа, включает в себя, опять же, не только то, что человек выполняет все свои обязанности, но и то, что он посредством учения и примера пытается распространить добро в возможно большем объеме, и что он, стойкий по отношению к соблазнам, «все же готов принять на себя все страдания вплоть до смерти ради блага мира» (AA 06, S. 61; Кант, 1994, с. 62). Проблема злого состоит, следовательно, в том, что человек, который, с одной стороны, осознает, что должен стремиться к этому идеалу морального совершенства, с другой — поскольку он де-факто никогда не знал себя свободным от вины, «должен считать себя недостойным объединения своего образа мыслей с подобной идеей, хотя она и служит ему первообразом» (ibid.). В противоположность этому дедукция оправдания из милости должна показать, что в «практической вере» в Сына Божьего «не лишено разумности» надеяться быть тем, «кто не совсем не достоин божественного благоволения» (ibid.). Эта практическая вера заключается, в свою очередь, в уверенности, что «в подобных искушениях и страданиях» можно оставаться «неизменно преданным первообразу человечности и, в верном следовании ему, подобным его примеру» (ibid.).

Разумность этой надежды, по Канту, следует отстоять перед лицом следующих трудностей в учении о милости. Поскольку, во-первых, соответствие «жизненного поведения», начинающегося во зле, «святости закона... никогда не достижимо» (AA 06, S. 66; Кант, 1994, с. 68), то нравственно до-

У. Сееберг

У. Сееберг

Entscheidend für das Problem ist nun der Umstand, dass dieser allgemeine menschliche „Hang zum Bösen“ (RGV, AA 06, S. 32-34) — der noch von einem schlechterdings bösen oder teuflischen (nicht menschlichen) Willen zu unterscheiden ist, welcher sich den Widerstreit gegen das Gute selbst zur Maxime macht (RGV, AA 06, S. 37) — dennoch nicht die Geltung des Ideals der moralischen Vollkommenheit relativiert. Denn das Ideal oder „Urbild“ der sittlich guten Gesinnung untersteht nicht dem Belieben oder Verfügen des Menschen: Wir sind nicht „Urheber“ dieser Idee, schreibt Kant, sie habe vielmehr „in dem Menschen Platz genommen [...], ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können“ (RGV, AA 06, S. 61). „Angemessener“, so Kant weiter, sei es daher sogar zu sagen, „daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe“ (ebd.). Das sittliche Ideal einer in diesem Sinne Gott wohlgefälligen Menschheit, und zwar so, wie es durch das Leben Jesu personifiziert wird, beinhaltet wiederum nicht nur, dass der Mensch allen seinen Pflichten nachkommt, sondern auch, dass er durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfang auszubreiten sucht und dass er, standhaft gegenüber Versuchungen, alle Leiden bis zum Tod, und zwar um des Weltbesten willen, zu übernehmen bereit ist (ebd.). Das Problem des Bösen besteht daher darin, dass der Mensch, der sich einerseits durch sich selbst verpflichtet weiß, diesem Ideal moralischer Vollkommenheit nachzustreben, sich andererseits, weil er sich de facto nie frei von Schuld weiß, „der Vereinigung seiner Gesinnung mit einer solchen Idee, obzwar sie ihm zum Urbilde dient, [für] unwürdig halten muß“ (ebd.). Demgegenüber soll die Deduktion der Rechtfertigung aus Gnade zeigen, dass es „nicht unvernünftig“ ist, im „praktischen Glauben“ an den Sohn Gottes zu hoffen, „ein des göttlichen Wohlgefällens nicht unwürdiger Gegenstand“ zu sein (ebd.). Dieser praktische Glauben besteht wiederum im Vertrauen, „unter ähnlichen Versuchungen und Leiden [...] dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben“ zu können (ebd.).

Die Vernünftigkeit dieser Hoffnung muss nach Kant angesichts folgender Schwierigkeiten der Gnadenlehre verteidigt werden. Weil, erstens, im Ausgang vom Bösen die „Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes [...] in keiner Zeit“ (RGV, AA 06, S. 66)

брое свойство человека, насколько он вправе надеяться (при условии перемены образа мыслей от злого к доброму) быть оправданным перед Богом, может заключаться только в добром или улучшенном образе мыслей (ibid.). Как, однако, добрый или улучшенный образ мыслей может влиять на поступок, который во всякое время несовершенен, если моральный закон требует святости в образе жизни согласно идеалу Сына Божьего? Разрешение этой трудности Кант видит в следующем. Непрерывное движение вперед от не вполне доброго к лучшему, правда, остается во «временных условиях» всегда неоконченным, так что «добро в явлении, то есть по действию, мы всегда должны оценивать в нас как недостаточное по отношению к священному закону» (AA 06, S. 67; Кант, 1994, с. 68). Но поскольку добрый образ мыслей относится ко всей полноте жизни, которая как таковая не может быть схвачена во времени и, следовательно, является сверхчувственной, то приближение к добру, представляемое во временных условиях только бесконечным, будет все же рассматриваться сердцеведом «с помощью чисто интеллектуального созерцания... как законченное целое также и по действию (жизненному поведению)» (ibid.). «Стало быть, человек, несмотря на свое постоянное несовершенство, все-таки мог бы ожидать, что он будет вообще угоден Богу, в какой бы момент времени ни оборвалось его существование» (AA 06, S. 67; Кант, 1994, с. 68–69).

Вторая трудность учения о милости касается «морального блаженства» — уверенности в том, что после свершившейся перемены образа мыслей на пути к добру не будет постоянно повторяться падение во зло. Эта уверенность поддается только опосредованному оправданию через сопоставление доброго намерения и фактического хода жизни. При этом из улучшения образа мыслей на деле возникает успокаивающий и ободряющий «взгляд в необозримое, но желанное и счастливое будущее» (AA 06, S. 69; Кант, 1994, с. 71). Из опыта нескончаемого падения во зло возникает, напротив, «взгляд в такое же необозримое бедствие», и это представление, в свою очередь, может способствовать «пробуждению судящей совести, дабы, насколько возможно, уязвить зло» (ibid.).

Благой и чистый образ мыслей (который можно назвать правящим в нас добрым духом) приносит с собой, стало быть (когда его осознают), и доверие к его прочности и устойчивости, пусть лишь опосредованно, и является Утешителем (паракли-

zu erreichen ist, kann die sittlich gute Beschaffenheit des Menschen, sofern er (unter Voraussetzung einer Sinnesänderung vom Bösen zum Guten) berechtigterweise hoffen darf, vor Gott gerechtfertigt zu sein, allein in der guten bzw. gebesserten Gesinnung liegen (ibd.). Wie kann aber die gute bzw. gebesserte Gesinnung für die zu jedem Zeitpunkt sittlich mangelhafte Tat gelten, wenn doch das Sittengesetz die Heiligkeit des Lebenswandels nach dem Ideal des Sohnes Gottes fordert (ibd.)? Die Auflösung dieser Schwierigkeit sieht Kant darin, dass der kontinuierliche Fortschritt vom mangelhaften Guten zum Besseren unter „Zeitbedingungen“ zwar immer unvollständig bleibt, „so daß wir das Gute in der Erscheinung, d. i. *der That nach*, in uns *jederzeit* als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen“ (RGV, AA 06, S. 67). Weil die gute Gesinnung aber ein Ganzes des Lebens betrifft, das als solches nicht in der Zeit erfasst werden kann und also übersinnlich ist, kann die unter Zeitbedingungen nur als unendlich vorstellbare Annäherung zum Guten doch „von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze auch der *That* (dem Lebenswandel) nach beurtheilt“ gedacht werden (ibd.). Daher kann „der Mensch unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein erwarten [...], in welchem Zeitpunkte auch sein Dasein abgebrochen werden möge“ (ibd.).

Die zweite Schwierigkeit der Erwartung „moralischer Glückseligkeit“, nämlich das Vertrauen, nach erfolgter Sinnesänderung auf dem Weg zum Guten nicht ständig erneut zum Bösen abzufallen. Dieses Vertrauen lässt sich nur mittelbar aus dem Vergleich des tatsächlichen Lebenswandels mit dem guten Vorsatz rechtfertigen. Aus einer Besserung der Gesinnung in der Tat ergibt sich hierbei der beruhigende und befestigende Ausblick in eine „unabsehbare, aber gewünschte und glückliche Zukunft“ (RGV, AA 06, S. 69). Ergibt sich hingegen umgekehrt aus der Erfahrung eines ständigen Abfalls zum Bösen der Blick „in ein eben so unabsehliches Elend“, so kann diese Vorstellung doch wiederum „zur Aufweckung des richtenden Gewissens, um dem Bösen so viel möglich noch Abbruch zu thun“, dienen (ibd.). „Die gute und lautere Gesinnung (die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann), deren man sich bewußt ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar, bei

том), если нас беспокоят наши ошибочные шаги сравнительно с его постоянством (AA 06, S. 70–71; Кант, 1994, с. 72–74).

Третья и, «по видимости, самая серьезная трудность» учения о милости состоит в том, что человек, даже когда он обратился к добру и остается верным этому намерению, начал все же со зла — «и загладить эту вину он уже никогда не сможет» (AA 06, S. 72; Кант, 1994, с. 74). Разрешение этой трудности не может состоять в том, что улучшенный человек не станет снова виновным. Ведь «то, что после перемен в своем сердце он больше уже не совершает никаких новых провинностей, все же не позволяет человеку считать, что этим он возмещает старые» (ibid.). Столь же мало он способен заслугами добрых дел погасить свой долг. Потому что, гласит аргумент Канта, поступать по-доброму — это и без того долг человека, так что нельзя создать избыток заслуг (AA 06, S. 72; Кант, 1994, с. 74–75). Наконец, моральная вина одного человека не может быть оплачена кем-то другим или переложена на другого, то есть здесь дело обстоит иначе, чем с денежным долгом. Основание этого в том, что осознание злых намерений касается не отдельных поступков в том виде, как они рассматриваются внешним судом и при этом взаимобразно компенсируются. Для такой внешней оценки отдельных поступков не важно, кто по своему индивидуальному образу мыслей тот человек, который их совершил. Для моральной самооценки человека, которая вершится в его совести, как во внутреннем суде (AA 06, S. 438; Кант, 2019, с. 149), этот вопрос, напротив, решающий — он касается его максим и тем самым его самопонимания как личности, которая желает сама нести ответственность за свою жизнь и видеть себя в ней как индивидуальную часть некоего целого действительности вообще, а именно — царства целей. Поэтому через злое в своем образе мыслей человек видит свою собственную индивидуальность поставленной под вопрос. Как следствие, «в высшей степени личная» (AA 06, S. 72; Кант, 1994, с. 75) и поэтому также не подлежащая перекладыванию на другого вина за злой образ мыслей, в котором человек внутренне обращается против самого себя как морального существа, по-видимому, может в его собственных глазах правомерно караться только «бесконечным» наказанием в виде «изгнания из царства божьего» — человек считает самого себя недостойным божественного благоволения (ibid.).

сich und ist der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen“ (RGV, AA 06, S. 70-71).

Die dritte und „dem Anscheine nach größte Schwierigkeit“ der Gnadenlehre besteht darin, dass der Mensch, auch wenn er sich dem Guten zugewendet hat und in diesem Vorsatz beharrlich bleibt, er dennoch vom Bösen anfang — „und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich“ (RGV, AA 06, S. 72). Die Auflösung dieser Schwierigkeit kann nicht darin bestehen, dass der gebesserte Mensch nicht erneut schuldig wird. Denn dass „er nach seiner Herzensänderung keine neue[n] Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe“ (ebd.). Ebensowenig kann er durch das Verdienst guter Werke seine Schuld abtragen. Denn, so Kants Argument, gut zu handeln ist ohnedies Pflicht des Menschen, es kann daher keinen Überschuss an Verdienst produzieren (ebd.). Moralische Schuld lässt sich schließlich auch nicht von anderen begleichen oder übernehmen, anders also als etwa im Falle einer Geldschuld. Der Grund hierfür besteht darin, dass das Bewusstsein der bösen Gesinnung nicht einzelne Taten in der Weise betrifft, wie sie vor einem äußeren Gerichtshof verhandelt und dabei gegeneinander aufgerechnet werden können. Für eine solche äußerliche Beurteilung einzelner Taten ist es nicht entscheidend, wer der Mensch seiner individuellen Gesinnung nach ist, der sie begangen hat. Für die moralische Selbstbeurteilung des Menschen, die in seinem Gewissen, als innerem Gerichtshof, stattfindet (MS TL, AA 06, S. 438), ist hingegen gerade diese Frage entscheidend — sie betrifft seine Maximen und damit sein Selbstverständnis als eine Person, die ihr Leben selbst verantworten und sich darin als individuellen Teil eines Ganzen der Wirklichkeit überhaupt, nämlich eines Reichs der Zwecke, verstehen möchte. Der Mensch sieht sich daher durch das Böse seiner Gesinnung in seiner eigenen Individualität in Frage gestellt. Die aus diesem Grunde „allerpersönlichste“ (RGV, AA 06, S. 72) und deswegen auch unübertragbare Schuld der bösen Gesinnung, mit der sich der Mensch innerlich gegen sich selbst als moralisches Wesen kehrt, scheint daher in seinen eigenen Augen rechtmäßig nur mit der „unendlichen“ Strafe einer „Verstoßung aus dem Reich Gottes“ geahndet werden zu können — der Mensch hält sich selbst des göttlichen Wohlgefallens für unwürdig (ebd.).

Кантова дедукция надежды человека на то, чтобы, совершив предписанный моралью поворот к добру, не оказаться недостойным божественного благоволения, зиждется и здесь на различении чувственного и интеллигибельного мира. Если человек, пока был злым существом, то есть до перемены своего образа мыслей, заслужил, пожалуй, бесконечное наказание, то после его обращения к добру, то есть в качестве «богоугодного человека», такое наказание кажется ему уже неуместным (AA 06, S. 73; Кант, 1994, с. 76). Но поскольку «все же он должен дать удовлетворение высшей справедливости, перед которой человек, подлежащий наказанию, никогда не может остаться безнаказанным», то только «в период самого этого изменения» он может «полагать, что оно соразмерно ей» (ibid.). Если же человек рассматривает себя как существо только чувственного мира, то есть пространственно-временного мира опыта, то добрый и злой образ мыслей кажутся ему двумя различными состояниями, несовместимыми друг с другом во времени. Но образ мыслей, как уже было сказано, затрагивает все существо и тем самым всю жизнь человека — а следовательно, также и сферу умопостигаемого мира, который выходит за пределы опыта лишь отдельных состояний и поступков в мире чувственном. Перемена образа мыслей от злого к доброму, которая кажется человеку невозможной, пока он принимает во внимание только чувственный мир, содержит поэтому не два отдельных состояния, а связывает их в единственном акте. Этот акт происходит, в свою очередь, при условии добрых убеждений:

[В перемене образа мыслей] как интеллектуальном определении заключены не два разделенных промежутком времени моральных акта, а только один-единственный акт, ибо отказ от зла возможен лишь при замене последнего добрым образом мыслей, который приводит ко вступлению в добро, и наоборот. Добрый принцип состоит, таким образом, как в отказе от злого, так и в усвоении доброго образа мыслей, и скорбь, которая правомерно сопровождает первый, совершенно исчезает из второго (AA 06, S. 74; Кант, 1994, с. 77).

Итак, перемена образа мыслей, согласно решающему пункту в аргументации, состоит в том, чтобы быть способным в свете добра увидеть зло в сво-

Kants Deduktion der Hoffnung des Menschen, in der sittlich gebotenen Zuwendung zum Guten dennoch des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdig zu sein, setzt auch hier bei der Differenzierung zwischen sensibler und intelligibler Welt an. Während der Mensch als böses Wesen, also vor seiner Sinnesänderung, eine unendliche Strafe wohl verdient hätte, scheint dies ihm nach seiner Zuwendung zum Guten, also in der Qualität eines „Gott wohlgefälligen Menschen“, gerade nicht angemessen zu sein (RGV, AA 06, S. 73). Da nun aber „der höchsten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos sein kann, ein Genüge geschehen“ muss, kann dies nur „in dem Zustande der Sinnesänderung selbst ihr angemessen und ausgeübt gedacht werden“ (ebd.). Betrachtet sich nun der Mensch als Wesen nur der sensiblen Welt, also der raum-zeitlichen Erfahrungswelt, scheinen ihm gute und böse Gesinnung als zwei verschiedene Zustände in der Zeit miteinander unvereinbar zu sein. Die Gesinnung betrifft aber, wie gesagt, das ganze Wesen und damit das ganze Leben des Menschen — und damit zugleich die Dimension einer intelligiblen Welt, die über die Erfahrung bloß einzelner Zustände und Taten in der sensiblen Welt hinausgeht. Die Sinnesänderung vom Bösen zum Guten, die dem Menschen, sofern er nur auf die sinnliche Welt achtet, unmöglich zu sein scheint, beinhaltet daher nicht zwei getrennte Zustände, sondern verbindet diese in einem einzigen Akt. Dieser Akt geschieht wiederum seinerseits unter der Voraussetzung der guten Gesinnung:

[in der Sinnesänderung] als intellectueller Bestimmung sind nicht zwei durch eine Zwischenzeit getrennte moralische Actus enthalten, sondern sie ist nur ein einiger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist, und so umgekehrt. Das gute Princip ist also in der Verlassung der bösen eben sowohl, als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten, und der Schmerz, der die erste rechtmäßig begleitet, entspringt gänzlich aus der zweiten (RGV, AA 06, S. 74).

Die Sinnesänderung besteht also darin, so der entscheidende Punkt der Argumentation, das Böse der eigenen Gesinnung im Lichte des Guten sehen

ем образе мыслей — и одновременно, не пытаясь оправдать самого себя, принять за это ответственность, а именно через поступок ради добра.

[Хотя человек] в физическом отношении (рассматриваемый согласно своему эмпирическому характеру, то есть как чувственное существо) ... и остается тем же самым наказуемым человеком, а в этом качестве должен подлежать моральному суду (значит, и своему собственному), — все же в своем новом образе мыслей (как интеллигибельное существо) он предстает перед божественным судьей, который по делам судит этот новый образ мыслей, морально совершенно другим (ibid.).

В этом акте обращения божественная справедливость удовлетворяется следующим образом: новый человек теперь добровольно принимает на себя в своем добром образе мыслей то страдание, которое ветхий человек считал невозможным принять на себя в качестве бесконечного наказания или кары, а именно страдание ради добра. Потому что добро, как пишет Кант, уже само по себе «является жертвой и вступлением в длинный ряд тех зол жизни, которые принимает на себя новый человек в образе мыслей Сына Божьего, а именно исключительно ради блага» (ibid.). Новый человек с готовностью принимает страдания и невзгоды жизни вообще, которые были ниспосланы ветхому человеку в наказание как «повод к испытанию и упражнению своего образа мыслей в добре» (AA 06, S. 75 Anm.; Кант, 1994, с. 78 сн.), и может считать их в то же время наказанием, поскольку он, обращаясь в нового человека, умирает для человека ветхого.

Когда идея этого нового образа мыслей олицетворяется в Сыне Божьем, тогда этот «представитель» человека «несет своими страданиями и смертью как искупительное удовлетворение высшей справедливости» (AA 06, S. 74; Кант, 1994, с. 78). Однако в то время как человек всю свою дальнейшую жизнь должен выносить то страдание, которое связано с «отмиранием ветхого человека», представителю «всего человечества» оно является «как единожды и навсегда выстраданная смерть» (AA 06, S. 74–75; Кант, 1994, с. 78–79). Надежда человека стать действительно угодным Богу, обретя улучшенный добрый образ мыслей, оказывается, следовательно, в практической вере в Сына Божьего «превышением» (AA 06, S. 75; Кант, 1994, с. 79) над понятием как непрерывное становление переходом от ветхого к новому человеку в притязании, которое уже здесь и сейчас удовлетворяется из милости:

zu können — und damit zugleich unter Verzicht auf eine eigene Rechtfertigung doch die Verantwortung hierfür, nämlich in einem Tun um des Guten willen, übernehmen zu können. Obwohl der Mensch „physisch (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet) eben derselbe strafbare Mensch ist und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe, mithin auch von ihm selbst gerichtet werden muß, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die That vertritt, moralisch ein anderer“ (ebd.).

In diesem Akt der Umkehr wird der göttlichen Gerechtigkeit auf folgende Weise Genüge getan: Der neue Mensch nimmt in seiner guten Gesinnung das Leiden, das der alte Mensch als unendliche Strafe der Gottesferne bzw. Verdammnis nicht auf sich nehmen zu können meinte, nun freiwillig auf sich, nämlich um des Guten willen. Denn, so Kant, das Gute ist „an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloß um des Guten willen übernimmt“ (ebd.). Der neue Mensch nimmt die Leiden und Übel des Lebens überhaupt, die dem alten Menschen als Strafe gebühren würden, als „Anlässe der Prüfung und Übung seiner Gesinnung zum Guten“ (RGV, AA 06, S. 75 Anm.) willig auf sich und kann sie sich zugleich als Strafe zurechnen, nämlich insofern er in der Hinwendung zum neuen Menschen dem alten Menschen abstirbt.

Wenn die Idee dieser neuen Gesinnung durch den Sohn Gottes personifiziert wird, so tut dieser „Stellvertreter“ des Menschen „durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug“ (RGV, AA 06, S. 74). Während jedoch der Mensch das Leiden, das mit dem „Absterben des alten Menschen“ verbunden ist, im Leben fortwährend übernehmen muss, wird es „an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für alle Mal erlittener Tod vorgestellt“ (RGV, AA 06, S. 74-75). Die Hoffnung des Menschen, aufgrund seiner gebesserten guten Gesinnung wirklich Gott wohlgefällig zu sein, nimmt daher im praktischen Glauben an den Sohn Gottes einen „Überschuß“ (RGV, AA 06, S. 75) über das im kontinuierlichen Werden begriffene Übergehen vom alten zum neuen Menschen in Anspruch, der ihm aus Gnade bereits jetzt zugerechnet wird:

Ведь дабы то, что у нас в земной жизни (а может быть, и во все будущие времена, и во всех возможных мирах) всегда находится только в становлении (то есть быть угодным Богу человеком), нам засчитали, как если бы мы уже здесь обладали им в полной мере, — на это, разумеется, мы не можем иметь никаких законных притязаний... Это, следовательно, всегда только приговор из милости, хотя он (будучи основан на искуплении, которое для нас заключено в идее предположительно улучшенного образа мыслей, но известно лишь Богу) вполне соответствует вечной справедливости, если мы освобождаемся от всякой ответственности ради подобного блага в вере (AA 06, S. 75–76; Кант, 1994, с. 79).

Кант подчеркивает, что эта дедукция предполагает переход человека от злого к доброму образу мыслей, но она не претендует на то, чтобы на основе подобных аргументов способствовать этому переходу или даже принудить к нему (AA 06, S. 76; Кант, 1994, с. 80). Она пытается объяснить вопрос, почему в этом переходе надежда человека на полное оправдание перед Богом не теряет смысл перед лицом трех упомянутых трудностей. Обосновывается это тем, что вину и милость, которая связана с образом мыслей человека в отношении его поступков, можно определить только в расчете на умопостигаемый мир, который превосходит объективно познаваемый мир отдельных поступков. Таким образом, можно полагать, что сам Бог вынес суждение о доброте образа мыслей человека, не смотря на его постоянно несовершенные поступки, — эта доброта как бесконечное приближение к добру, по-видимому, означает несовместимость образа жизни с добром самим по себе. Добрый образ мыслей к тому же опосредованно, при сравнении убеждений и поступков, связан с верой в собственное упорство следовать добру и на деле. Напротив, опасение следовать в поступке добру недостаточно упорно смягчается посредством доброго образа мыслей как такового, а именно через осознание возможности обратиться к добру в любое время. Наконец, радикальное зло, в частности постоянное извращение мотивов, предпочтение поступков по долгу поступкам из себялюбия, можно признать в высшей степени личной, непередаваемой и некомпенсируемой виной перед божественным судьей и вместе с тем связать с надеждой на полное прощение или оправдание. Дело в том, что добрый образ мыслей человека, который обе-

Дenn damit das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im bloßen Werden ist (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein), uns, gleich als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch [...]. Es ist also immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung liegt, die aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir um jenes Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen werden (RGV, AA 06, S. 75-76).

Кант betont, dass diese Deduktion den Übergang des Menschen von der bösen zur guten Gesinnung voraussetzt, sie beansprucht nicht, diesen Übergang aufgrund ihrer Argumente zu bewirken oder gar zu erzwingen (RGV, AA 06, S. 76). Was sie verständlich zu machen sucht, ist die Frage, wieso in diesem Übergang angesichts der drei angeführten Schwierigkeiten die Hoffnung des Menschen auf eine völlige Rechtfertigung vor Gott nicht vernunftwidrig ist. Das Argument hierfür lautet, dass Schuld und Gnade — die sich auf die Gesinnung des Menschen im Verhältnis zu seinen Taten bezieht — nur aus dem Zusammenhang einer intelligiblen Welt zu begreifen sind, die die objektiv erkennbare Welt einzelner Taten übersteigt. Die Güte der Gesinnung des Menschen lässt sich daher trotz seiner stets mangelhaften Taten — die als unendliche Annäherung an das Gute eine Unvereinbarkeit des Lebenswandel mit dem Guten selbst zu bedeuten scheint — als von Gott beurteilt denken. Die gute Gesinnung ist zudem mittelbar, im Vergleich von Gesinnung und Tat, mit einem Zutrauen in die eigene Beharrlichkeit verbunden, dem Guten auch in der Tat folgen zu können. Die Sorge hingegen, der Tat nach nicht beharrlich dem Guten gefolgt zu sein, erfährt durch die gute Gesinnung selbst einen Trost, nämlich als Bewusstsein der Möglichkeit, sich jederzeit dem Guten zuwenden zu können. Das radikal Böse schließlich, nämlich die habituelle Verkehrung der Triebfedern, das Handeln aus Pflicht dem Handeln aus Eigenliebe unterzuordnen, lässt sich als allerpersönlichste, unübertragbare und nicht kompensierbare Schuld vor einem göttlichen Richter eingestehen und dabei zugleich mit der Hoffnung auf gänzliche Vergebung bzw. Rechtfertigung verbinden. Die gute Gesinnung des Menschen, die diese Sinnesänderung im Eingeständnis der Schuld trägt, hängt nämlich nicht

спечивает эту перемену взглядов в признании вины, не зависит от его поступков в чувственном мире. Наоборот, добрый образ мыслей позволяет человеку распознать свои поступки в чувственном мире как хорошие или плохие и поэтому раскаяться во зле и заботиться о добре ради самого добра. Злой образ мыслей человека состоит, напротив, в желании сделать добро зависимым от себя лично, а именно от последствий своих поступков для физического благоденствия в чувственном мире. Но оттого и наказание за зло, кажется, может состоять только в бесконечных физических страданиях в чувственном мире. А греховный человек не может этого принять именно потому, что заботится только о своем физическом благоденствии. Но если человек воздержится от желания считать добрый образ мыслей следствием своих поступков в чувственном мире, то есть умрет для ветхого человека, тогда и физические страдания он может принять на себя добровольно, а именно в поступке во имя блага и при этом надеясь на полное оправдание со стороны Бога.

Эта дедукция, как уже говорилось, не может и не должна вызывать отказ от попытки оправдать себя, то есть перемену образа мыслей от злого к доброму. Но ее негативное значение состоит в том, чтобы показать, «что лишь при условии полной перемены в убеждениях отягченного виной человека можно думать о его оправдании перед небесной справедливостью» (AA 06, S. 76; Кант, 1994, с. 80). Однако перемена в мыслях — восстановление «чистоты» побуждающих к добру мотивов, которые состоят в уважении к моральному закону (AA 06, S. 46; Кант, 1994, с. 49), — всегда остается моральной заповедью: «Несмотря на отпадение, заповедь: мы должны стать лучше, не ослабевая, звучит в нашей душе. Следовательно, мы должны также и мочь сделать это» (AA 06, S. 45; Кант, 1994, с. 47). Все же остается объективно необъяснимым то, каким образом человек, который «в основании своих максим испорчен... собственными силами был в состоянии совершить эту революцию и сам собой сделаться добрым человеком» (AA 06, S. 47; Кант, 1994, с. 50). Непостижимость возможности сделаться добрым человеком собственными силами — «как и возможность всего того, что должно быть представлено как событие во времени (изменение) и постольку как необходимое по законам природы, противоположное чему все же должно в то же время при действии моральных законов быть представлено как возможное через свободу» (AA 06, S. 50; Кант, 1994, с. 53—54), — «возможности самого восстановления... не противоречит» (AA 06, S. 50; Кант, 1994, с. 54).

von seinen Taten in der sensiblen Welt ab. Die gute Gesinnung ermöglicht es dem Menschen vielmehr, seine Taten in der sensiblen Welt als gut oder schlecht anzuerkennen, deswegen das Böse zu bereuen und sich um das Gute um des Guten willen zu bemühen. Die böse Gesinnung des Menschen besteht hingegen darin, das Gute von sich selbst abhängig machen zu wollen, nämlich von den Folgen seiner Taten für die physische Glückseligkeit in der sensiblen Welt. Damit scheint aber auch die Strafe für das Böse nur in einem unendlichen physischen Leiden in der sensiblen Welt bestehen zu können. Das wiederum kann der sündige Mensch, gerade weil es ihm nur um seine physische Glückseligkeit geht, nicht akzeptieren. Verzichtet der Mensch jedoch darauf, die gute Gesinnung als Folge seiner Taten in der sensiblen Welt verstehen zu wollen, stirbt er also dem alten Menschen ab, dann kann er auch das physische Leiden freiwillig, nämlich in einem Tun um des Guten willen, auf sich nehmen und damit zugleich auf eine gänzliche Rechtfertigung vor Gott hoffen.

Der Verzicht auf den Versuch eigener Rechtfertigung, also die Sinnesänderung vom Bösen zum Guten, kann und soll, wie gesagt, durch diese Deduktion nicht bewirkt werden. Ihr negativer Nutzen besteht jedoch darin zu zeigen, „daß nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse“ (RGV, AA 06, S. 76). Die Sinnesänderung selbst, nämlich die Wiederherstellung der „Reinheit“ der Triebfedern zum Guten, die in der Achtung für das moralische Gesetz besteht (RGV, AA 06, S. 46), ist allerdings jederzeit sittlich geboten: „ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können“ (RGV, AA 06, S. 45). Gleichwohl bleibt es objektiv unerklärlich, wie der Mensch, der „im Grunde seiner Maximen verderbt ist, [...] durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe und von selbst ein guter Mensch werde“ (RGV, AA 06, S. 47). Die Unbegreiflichkeit der Möglichkeit, von selbst ein guter Mensch zu werden — „wie alles dessen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und so fern nach Naturgesetzen als nothwendig und dessen Gegentheil doch zugleich unter moralischen Gesetzen als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll“ (RGV, AA 06, S. 50) —, ist „aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst [...] nicht entgegen“ (ebd.). Wenn daher der Mensch

[Но если человек] высшее основание своих максим, из-за которого он был злым человеком... ниспровергает одним-единственным твердым решением (и через это облекается в нового человека), то в этом смысле он по принципу и образу мыслей есть субъект, восприимчивый к добру, но добрый человек он только в непрерывной деятельности и созидании, то есть он может надеяться, что при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максиму своего произволения, и при твердости того принципа он находится на добром (хотя и узком) пути постоянного движения вперед от плохого к лучшему (AA 06, S. 47–48; Кант, 1994, с. 50).

Таким образом, защищаемая Кантом разумность веры в прощение вины божьей милостью определяется тем, насколько можно понять в границах только разума, что морально добрый образ мыслей человека раскрывается в умопостигаемом измерении, которое формируется не поступками человека. Это интеллигибельное измерение добра открывает греховному человеку перспективу поступательного движения к добру, причем именно признавая на этом пути свою личную вину, он вправе надеяться на то, что в любой момент будет полностью оправдан Богом⁵.

Вина и милость

Против дедукции учения о милости напрашивается прежде всего довольно общее возражение, что как раз ее трудности, выявленные Кантом, делают бесперспективной возможность от имени разума вести речь о таких интеллигибельных вещах, как божественная справедливость, милость и до-

⁵ Развернутые комментарии, предлагаемые, правда, только в англоязычных исследованиях, см. (Palmquist, 2016, S. 179–214). Пальмквист справедливо защищает Канта от подозрения в подмене христианского понятия милости неким моральным учением о самоискуплении. Сам Пальмквист видит в перемене мыслей от зла к добру как «непознаваемом и невыразимом опыте» пример кантовского «критического мистицизма» (Palmquist, 2016, S. 202). И это верно, по крайней мере, в одном пункте – в том, что Кант, следуя традиции, идущей от апостола Павла, ставит в центр дедукции учения о милости предписанное моралью обращение человека, в котором, поскольку это перемена в убеждениях, невозможно удостовериться извне. Но, как я намерен показать в следующих двух частях этой статьи, для Канта все же на первом плане стоит разумность этого обращения – в качестве вмменяемого разумного поступка она может и даже должна на словах и на деле быть признана другими как разумность веры, и в этом смысле ее как раз не следует понимать как мистический опыт.

den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt (und hiemit einen neuen Menschen anzieht): so ist er so fern dem Princip und der Denkungsart nach ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch: d. i. er kann hoffen, daß er bei einer solchen Reinigkeit des Principis, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkür genommen hat, und der Festigkeit desselben sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Bessern befinde (RGV, AA 06, S. 47-48).

Die von Kant verteidigte Vernünftigkeit des Glaubens an die Vergebung der Schuld durch die Gnade Gottes hängt somit davon ab, inwiefern sich, innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft, verständlich machen lässt, dass die moralisch gute Gesinnung des Menschen sich von einer Dimension des Intelligiblen her versteht, die sich nicht den Taten des Menschen verdankt. Diese intelligible Dimension des Guten eröffnet dem schuldigen Menschen die Aussicht auf ein kontinuierliches Werden zum Guten, wobei er sich auf diesem Weg gerade im Eingeständnis seiner persönlichen Schuld doch bereits jederzeit vollständig vor Gott gerechtfertigt hoffen darf.⁵

Schuld und Gnade

Gegen die Deduktion der Gnadenlehre scheint nun zunächst ganz allgemein eingewendet werden zu müssen, dass gerade ihre von Kant selbst explizierten Schwierigkeiten die Möglichkeit aussichtslos erscheinen lassen, überhaupt im Namen der Vernunft von intelligiblen Dingen wie göttlicher Gerechtigkeit,

⁵ Für eine ausführliche Kommentierung, mit Bezug allerdings nur auf die englischsprachige Forschungsliteratur, vgl. Palmquist, 2016, S. 179-214. Palmquist verteidigt Kant zu Recht gegen den Verdacht, in Verkehrung des christlichen Gnadenbegriffs eine Art moralische Selbsterlösungslehre zu vertreten. Palmquist selbst sieht in der Sinnesänderung vom Bösen zum Guten als „*unknowable and ineffable experience*“ einen Beleg für Kants „*Critical mysticism*“ (ebd., S. 202). Insofern Kant in paulinischer Tradition die sittlich gebotene Konversion des Menschen in das Zentrum der Deduktion der Gnadenlehre stellt, die als Herzensänderung nicht äußerlich überprüft werden kann, trifft dies zwar einen Punkt. Wie in den folgenden beiden Abschnitten verdeutlicht werden soll, steht für Kant jedoch zugleich die Vernünftigkeit dieser Konversion im Vordergrund – als eine zurechenbare Handlung der Vernunft kann und muss sie sogar in Worten und Taten vor anderen als Vernünftigkeit des Glaubens geltend gemacht werden und ist in diesem Sinne eben gerade nicht als mystische Erfahrung zu verstehen.

брота. Не является ли совершенно ошибочным, как гласит возражение, на основе ригористической концепции морали приписать человеку вину, которую он совсем не может нести, чтобы затем догматически предложить ему под страхом изгнания из Царства Божьего учение о милости, которое метафизически, в свою очередь, весьма сомнительно? Не должно ли вместо этого следствие просвещенного умонастроения целиком состоять в критике институции, которая хотя и обещает человеку от имени Бога спасение, но в действительности, как может показаться, только инструментализирует его страх в пользу нелегитимных привилегий?

Но и исходя из теологических соображений можно оспорить то, что божью милость возможно отстоять, опираясь на основанное на разуме учение о самоопределении человека. Не требует ли следствие из защищаемого Кантом морального ригоризма, а именно правомерность такой кары, как изгнание из царства божьего, слишком многого, включая и живую веру, с одной стороны, и моральность человека, с другой? Не следует ли заменить нравственное учение о самоопределении, основанное на одном только разуме, или, по меньшей мере, дополнить его, покоящимся на Евангелии учением об Откровении, чтобы иметь возможность защищать саму веру?

Упрек в инструментализации вины, которая только внушается, непосредственно касается тех внешних и, тем самым, спорных ответов на проблему греха, которые сам Кант критикует: пропаганда одной лишь исторической веры в действительность жизни и смерти Иисуса, через которую собственная моральная вина якобы уже заранее так искупается, будто речь идет о денежном долге или, по меньшей мере, позволяет компенсацию собственной вины заслугами добрых дел. Кант в своем трактате о религии настаивает, по сути, на том, чтобы не смешивать эту критику в адрес ложного решения проблемы с самой проблемой. Проблема состоит не в мнимом ложном ригоризме морали, как если бы здесь речь шла о теоретической концепции, которую можно модифицировать или даже опровергнуть данными опыта, но в самом грехе и, соответственно, в злом образе мыслей. А именно, то, что в сознании морального обязательства поднимается к идеалу добра надо всем произвольным, — это индивидуальность и достоинство человека, который вместе со своей свободой осознает ответственность за свою жизнь. Ложные ответы на проблему зла следуют поэтому тоже критиковать в духе Просвеще-

Gnade und Güte handeln zu wollen. Ist es nicht grundsätzlich abwegig, so der Einwand, dem Menschen auf der Basis einer rigoristischen Moralkonzeption eine Schuld einzureden, die er gar nicht tragen kann, um ihm dann in der Angst vor einer Verstoßung aus dem Reich Gottes dogmatisch eine Gnadenlehre anzubieten, deren metaphysische Einsichtigkeit wiederum gänzlich zweifelhaft ist? Muss nicht stattdessen die Konsequenz einer aufgeklärten Geisteshaltung ganz in der Kritik einer Institution bestehen, die dem Menschen zwar im Namen Gottes Erlösung verspricht, in Wahrheit jedoch, wie es scheinen mag, seine Angst nur zugunsten illegitimer Privilegien instrumentalisiert?

Aber auch aus theologischen Motiven könnte man bestreiten wollen, dass die Gnade Gottes auf der Basis einer auf Vernunft gegründeten sittlichen Selbstbestimmungslehre des Menschen verteidigt werden kann. Würde die Konsequenz des von Kant verteidigten moralischen Rigorismus, nämlich die Rechtmäßigkeit der Strafe einer Verstoßung aus dem Reich Gottes, nicht sowohl dem gelebten Glauben einerseits wie auch der Moralität des Menschen andererseits viel zu viel zumuten? Müsste nicht also, um den Glauben selbst verteidigen zu können, eine bloß auf Vernunft gegründete sittliche Selbstbestimmungslehre durch eine auf dem Evangelium beruhende Offenbarungslehre ersetzt oder doch zumindest ergänzt werden?

Der Vorwurf der Instrumentalisierung einer bloß eingeredeteten Schuld träfe allerdings unmittelbar lediglich jene äußerlichen und insofern missverständlichen Antworten auf das Problem der Sünde, die Kant selbst kritisiert: die Propagierung eines bloß historischen Glaubens an die Wirklichkeit des Lebens und Sterbens Jesu, durch das angeblich die eigene moralische Schuld schon vorab so beglichen worden sei, als ob es sich um eine Geldschuld handele oder doch zumindest eine Kompensation eigener Schuld durch das Verdienst guter Werke erlaube. Kants Religionschrift insistiert jedoch der Sache nach darauf, diese Kritik an einer falschen Lösung des Problems nicht mit dem Problem selbst zu verwechseln. Das Problem liegt nicht im vermeintlich falschen Rigorismus der Moral, als ob es sich hierbei um eine theoretische Konzeption handelte, die durch Erfahrung modifiziert oder gar widerlegt werden könnte, sondern in der Sünde bzw. der bösen Gesinnung selbst. Dasjenige nämlich, was im Bewusstsein der sittlichen Verpflichtung zum Ideal des Guten über alles bloße Belieben hinausgeht, ist die Individualität und Würde des Menschen, der sich aus Freiheit heraus selbst für sein Leben verantwortlich weiß. Die falschen Ant-

ния, ибо они недооценивают проблему индивидуального самоопределения, но вовсе не потому, что этой проблемы, собственно, не существует.

Итак, проблема индивидуального самоопределения основывается на том, что человек в отношении особенных целей, которые он преследует в жизни, не может специально обосновать, почему и как он как индивид должен отвечать за свою жизнь в целом. Но подозрение в том, что такое требование представляет собой не более чем необоснованное обвинение, проистекает из смешения внутренней оценки образа мыслей с внешней оценкой отдельных поступков. Перед внешним судом отдельные поступки взвешиваются и оцениваются в связи с вопросом о вине и наказании — согласно системе позитивного права, современный принцип которой опять же, согласно Канту, состоит в свободе от принуждающего произволения другого (см. AA 06, S. 237; Кант, 2014, с. 107). Поэтому долг непременно отвечать за собственные мысли как добрые или злые, требует, по-видимому, чтобы отдельным поступкам на внутреннем суде придавалось абсолютное моральное значение. Это в свою очередь выглядит как скрытый фундаментализм в предписании или запрещении отдельных поступков, который как таковой пренебрегает правовым принципом свободы от принуждающего произволения другого. Но неправильным было бы понимать эту доброту собственных мыслей, проверяемую внутренним судом, как аналог цели отдельных поступков, которая поддается внешней оценке. Морально релевантным является, по Канту, как раз вопрос о том, из каких побуждений совершен поступок, а вовсе не какое предположительное значение или какие последствия имеет поступок для образа мыслей. Поэтому доброта образа мыслей не является в жизни частной целью, которую можно достичь или не достичь отдельными поступками, как, например, чувственное благоденствие или признание другими. Доброта в образе мыслей относится больше к вопросу о том, как можно в каждый момент давать себе отчет в своей индивидуальной жизни и поведении в соответствии с целями вообще, то есть рассматриваемыми в целом. В этом смысле, чтобы жить согласно свободе, без внешнего принуждения или понуждения, жить так, чтобы в любой момент можно было дать себе отчет, требуется, согласно Канту, самопроверка, насколько собственные максимы поведения (а не конкретные чувственно определенные цели поведения) можно мыслить или желать непротиворечиво как часть всеобщего

worten auf das Problem des Bösen sind daher deswegen auch im Geiste der Aufklärung zu kritisieren, weil sie das Problem individueller Selbstbestimmung verharmlosen, nicht aber deswegen, weil es das Problem eigentlich gar nicht gäbe.

Das Problem individueller Selbstbestimmung beruht nun darauf, dass der Mensch nicht eigens im Rekurs auf besondere Zwecke, die er im Leben verfolgt, begründen kann, warum und wie er sich als Individuum für sein Leben insgesamt zu verantworten hat. Der Verdacht jedoch, dass eine solche Forderung nichts als eine bloß eingeredete Zumutung darstelle, resultiert aus einer Verwechslung der inneren Beurteilung der Gesinnung mit der äußerlichen Beurteilung einzelner Taten. Vor einem äußeren Gerichtshof werden einzelne Taten auf die Frage der Schuld und der Strafe hin beurteilt und gewichtet — und zwar nach einem System positiven Rechts, dessen modernes Prinzip wiederum nach Kant die Freiheit von eines anderen nötiger Willkür ist (vgl. MS RL, AA 06, S. 237). Die eigene Gesinnung daher in unbedingter Weise als gut oder böse verantworten zu sollen, scheint zu erfordern, einzelnen Taten vor einem inneren Gerichtshof eine absolute moralische Bedeutung zuschreiben zu müssen. Dies wiederum scheint einen Fundamentalismus im Vorschreiben oder Verbieten einzelner Handlungen zu implizieren, der als solcher gerade das rechtliche Prinzip der Freiheit von eines anderen nötiger Willkür missachtet. Nun ist aber die vor einem inneren Gerichtshof zu prüfende Güte der eigenen Gesinnung nicht analog zu einem äußerlich beurteilbaren Zweck einzelner Taten zu verstehen. Moralisch relevant, so Kant, ist nämlich die Frage, aus welcher Gesinnung die Tat begangen wurde, nicht aber, welche vermeintliche Bedeutung oder Folgen die Tat für die Gesinnung hat. Die Güte der Gesinnung stellt daher gar keinen besonderen Zweck im Leben dar, der durch einzelne Handlungen erreicht oder auch verfehlt werden könnte, wie zum Beispiel sinnliches Wohlergehen oder auch Anerkennung durch andere. Die Güte der Gesinnung betrifft vielmehr die Frage, wie man sein individuelles Leben und Handeln nach Zwecken überhaupt, also im Ganzen gesehen, jederzeit vor sich selbst verantworten kann. In diesem Sinne aus Freiheit, ohne äußeren Zwang oder Nötigung, so zu leben, dass man dies jederzeit vor sich selbst verantworten kann, erfordert nach Kant die Selbstprüfung, ob sich die eigenen Handlungs-

законодательства. Поэтому требование категорического императива проверять собственные максимы поступков на их обобщаемость представляет собой идеал, стремиться к которому человек с необходимостью осознает себя обязанным самим же собой — исходя из свободы, независимо от того, какие частные цели он преследует в поведении. Это обязывание к самопроверке своего образа мыслей включает собственную цель и неотъемлемое достоинство для человека в себе самом, то есть оно не служит цели избежать вины или обрести моральную доброту.

Но в действительной доброте собственного образа мыслей никогда нельзя быть уверенным хотя бы уже потому, что образ мыслей касается всей жизни, которая, однако, вначале должна быть прожита. Но проверка собственного образа мыслей также не дает никакого руководства, в соответствии с которым как средством можно было бы следовать к цели, чтобы тем самым прежде всего сотворить себе добрый образ мыслей, примерно как сумму добрых дел в жизни. Доброта собственного образа мыслей состоит, скорее, только в сознании требования постоянно возобновляемой самопроверки собственных максим. Поэтому с необходимостью доброй является, как Кант пишет в известных фрагментах «Основположения к метафизике нравов», одна добрая воля сама по себе, то есть сознание долга. Соответственно, моральная вина состоит в том, что в сознании долга извращается нравственный порядок мотивов поведения — поведению по долгу предпочитается поведение из себялюбия. Оценка этого искажения опять же не зависит от суждения какой-либо внешней инстанции, предпосланной в качестве авторитета и карающей или вознаграждающей за отдельные поступки. Потому что об искажении собственных мотивов может знать только сам человек. Хотя фактическое противоречие с самим собой, состоящее в том, чтобы, сознавая моральный долг, не исходить из него в своих поступках, остается для человека непостижимым (см.: AA 06, S. 43; Кант, 1994, с. 45), оправдание во имя зла остается все же немислимым. Поэтому проблема индивидуального самоопределения состоит в том, что де-факто не удается соответствовать собственному моральному мерилу жизни с ответственностью перед самим собой, вследствие чего приходится сомневаться в доброте собственного образа мыслей.

Итак, практический разум человека при вынесении себе моральной оценки мыслит внешнего су-

maximen, nicht aber die einzelnen, sinnlich determinierten Handlungszwecke, widerspruchsfrei als Teil einer allgemeinen Gesetzgebung denken und wollen lassen. Die Aufforderung des kategorischen Imperativs, die eigenen Handlungsmaximen auf ihre Verallgemeinerbarkeit zu überprüfen, stellt daher ein Ideal dar, dem nachzustreben sich der Mensch in unbedingter Weise durch sich selbst verpflichtet weiß — aus Freiheit, unabhängig davon, welche besonderen Zwecke er im Handeln verfolgt. Diese Verpflichtung zur Selbstprüfung der eigenen Gesinnung trägt ihren Zweck und ihre unbedingte Würde für den Menschen in sich selbst, sie dient also auch nicht dem Zweck, Schuld zu vermeiden oder moralische Güte zu gewinnen.

Nun kann man sich der tatsächlichen Güte der eigenen Gesinnung schon deswegen nie sicher sein, weil die Gesinnung ein Ganzes des Lebens betrifft, das doch allererst gelebt werden muss. Das Prüfen der eigenen Gesinnung stellt aber auch gar keine Anleitung dar, der als Mittel zum Zweck zu folgen wäre, um sich daraus eine gute Gesinnung allererst zu verschaffen, etwa als Summe guter Werke im Leben. Die Güte der eigenen Gesinnung besteht vielmehr alleine im Bewusstsein der Forderung einer stetig erneuerten Selbstprüfung der eigenen Maximen. Unbedingt gut ist daher, wie Kant bekanntlich in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ schreibt, alleine der gute Wille selbst, also das Bewusstsein der Pflicht. Moralische Schuld besteht demgemäß darin, im Bewusstsein der Pflicht die sittliche Ordnung der Triebfedern des Handelns zu verkehren, nämlich nicht aus Pflicht, sondern aus Selbstliebe zu handeln. Die Beurteilung dieser Verkehrung hängt wiederum nicht vom Urteil irgendeiner als Autorität vorausgesetzten äußeren Instanz ab, die strafend oder lohnend in Bezug auf einzelne Taten wirkte. Denn um die Verkehrung der eigenen Triebfedern kann der Mensch nur selbst wissen. Der faktische Selbstwiderspruch, im Wissen um die moralische Pflicht dennoch nicht aus Pflicht zu handeln, bleibt dem Menschen aber unbegreiflich (vgl. RGV, AA 06, S. 43), ist eine Rechtfertigung im Namen des Bösen doch undenkbar. Das Problem der individuellen Selbstbestimmung besteht daher darin, dem eigenen moralischen Maßstab eines selbstverantworteten Lebens de facto nicht gerecht zu werden und daher an der Güte der eigenen Gesinnung zweifeln zu müssen.

Nun denkt sich aber die praktische Vernunft des Menschen in der moralischen Selbstbeurteilung

дью (AA 06, S. 438; Кант, 2019, с. 149). Ведь признать несоответствие собственному идеалу доброго образа мыслей возможно только перед «сердцеведом». Точнее, в отличие от внешней правовой оценки поступков, для которой безразлично, каков по его индивидуальному образу мыслей тот человек, который их совершил, при внутренней моральной оценке речь идет о том, чтобы проверять самого себя. Однако сколь маловероятно в этой проверке оправдать доброту собственных мыслей своими поступками или трудами, столько же маловероятно оправдать перед самим собой то зло, которое заключается в искажении собственных максим. «Но считать, что обвиняемый своей совестью и судья — одно и то же лицо, есть нелепое представление о суде, ведь в таком случае обвинитель всегда проигрывал бы» (AA 06, S. 438; Кант, 2019, с. 149). Если бы на внутреннем судебном заседании совести отсутствовал внешний судья, тогда не было бы и самой совести и, соответственно, морали⁶.

Но этот внешний судья на внутреннем судебном заседании практического разума человека — это, согласно Канту, идея морального существа, имеющего власть надо всем, то есть идея личности Бога (AA 06, S. 439; Кант, 2019, с. 151). Иметь способность признать моральную вину означает поэтому хотя и ориентироваться, будучи моральным существом, на идеал совершенства, но быть совершенным не в смысле только внешнего исполнения нормы или правила, то есть по результату поступка. Признание вины перед «сердцеведом» — само по себе является моральным актом, принцип которого — добрый образ мыслей — нельзя понимать как результат этого акта. Поэтому признание вины одновременно связывается с надеждой на прощение вины внешним судьей на внутреннем суде совести: признать моральную вину означает способность признать собственную потребность в утешении как потребность сомневающегося в себе существа. Если бы через признание своей вины, напротив,

⁶ Судья, который на внутреннем суде человека мыслится как внешний, не является предметом возможного познания теоретического разума, он превосходит реальность, объективно познаваемую в опыте. Притязание на практическую обязующую силу этой идеи объясняется уже одним осознанием конечности разума. Разум конечен в осознании границ теоретического познания, равно как в осознании моральной вины. Но, будучи конечным, разум восходит к идее безусловного и, соответственно, интеллигибельного. При этом разум употребляется не трансцендентно или избыточно в теоретическом смысле, но метафизически в практическом смысле.

einen externen Richter (*MS TL*, AA 06, S. 438). Denn das Bekenntnis, dem eigenen Ideal der guten Gesinnung nicht entsprochen zu haben, ist nur einem „Herzenskündiger“ gegenüber möglich. Anders nämlich als bei der äußeren rechtlichen Beurteilung von Taten, für die es irrelevant ist, wer der Mensch seiner individuellen Gesinnung nach ist, der sie begangen hat, geht es bei der inneren moralischen Beurteilung darum, sich selbst zu prüfen. So wenig es aber möglich ist, in diesem Prüfen die Güte der eigenen Gesinnung durch eigene Taten oder Werke zu rechtfertigen, so wenig ist es möglich, das Böse, das in der Verkehrung der eigenen Maximen liegt, vor sich selbst zu rechtfertigen. Dass daher, so Kant, „der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshof; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren“ (*MS TL*, AA 06, S. 438). Gäbe es keinen externen Richter im inneren Gerichtshof des Gewissens, so gäbe es auch kein Gewissen bzw. keine Moral.⁶

Dieser externe Richter im inneren Gerichtshof der praktischen Vernunft des Menschen ist aber, so Kant, der Gedanke eines über Alles machthabenden moralischen Wesens, nämlich die Person Gottes (*MS TL*, AA 06, S. 439). Moralische Schuld bekennen zu können, heißt daher, als moralisches Wesen zwar an einem Ideal der Vollkommenheit orientiert zu sein, nicht aber vollkommen im Sinne des äußeren Erfüllens einer Norm oder Regel, nämlich als Ergebnis der Tat, sein zu müssen. Das Bekenntnis der Schuld vor einem „Herzenskündiger“ ist selbst ein moralischer Akt, dessen Prinzip, die gute Gesinnung, nicht als Ergebnis dieses Aktes verstanden werden kann. Daher verbindet sich das Schuldbekenntnis aber zugleich mit der Hoffnung auf Vergebung der Schuld durch den externen Richter im inneren Gerichtshof des Gewissens: moralische Schuld zu bekennen heißt, die eigene Trostbedürftigkeit als eines an sich selbst zweifelnden Wesens anerkennen zu können. Würde man sich hingegen durch das Bekenntnis eigener

⁶ Der als extern gedachte Richter im inneren Gerichtshof des Menschen ist kein Gegenstand möglicher Erkenntnis der theoretischen Vernunft, sondern übersteigt die objektiv erfahrbare Wirklichkeit. Der Anspruch auf praktische Verbindlichkeit dieser Idee erklärt sich daher alleine aus dem Bewusstsein der Endlichkeit der Vernunft. Endlich ist die Vernunft im Bewusstsein der Grenzen des theoretischen Erkennens wie auch im Bewusstsein moralischer Schuld. Als endlich aber übersteigt sich die Vernunft auf die Idee eines Unbedingten oder Intelligiblen hin. Der Vernunftgebrauch ist darin nicht transzendent oder überschwänglich im theoretischen sondern metaphysisch im praktischen Sinn.

хотели собственными силами, то есть добрыми делами себя оправдать, как средство для цели, тогда пребывание во зле приводило бы только к отчаянию. Желание того, чтобы добро и зло зависели от собственных поступков, свелось бы к борьбе добра против зла, в которой бы зло подвергалось постоянным нападкам, но не могло бы отрицаться в его действительности. В отношении этого отчаяния греховного *per se* морального существа можно, следовательно, толковать учение о милости как ядро Евангелия: добро присутствует уже там, где его, казалось бы, нет, а именно во зле, потому что оно позволяет признать зло как таковое, то есть собственную вину, и поэтому, совершая поступок исключительно во имя добра, по праву надеяться на воздаяние.

Подозрение в фундаментализме по отношению к такой морали, которая состоит в необходимом различении добра и зла и которую тем самым можно вместе с Кантом назвать ригористской, упускает, таким образом, из виду различие между мыслями, подлежащими моральной оценке, и поступком, подлежащим правовой оценке. Без этого необходимого различия между добром и злом в образе мыслей даже правовой принцип свободы от принуждающего произволения другого превратился бы в догматический фундаментализм. Потому что государственное регулирование прав и обязанностей сосуществования в отсутствие напоминания о моральном различии добра и зла можно было бы обосновать только прагматически, то есть исходя из цели уклонения от вреда. Но собственно обоснование политического либерализма вытекает как раз из того, что нельзя дать внешнюю оценку совести, и поэтому в области легальности, которая поддается внешней оценке, действует негативно базовый принцип: никого не дозволено принуждать по произволу (см.: AA 06, S. 93–95; Кант, 1994, с. 97–99). По этой причине ослабление связи между верой и собственно практическим разумом стало бы медвежьей услугой не только этике и политике, но и самой религии. Ведь если с одной лишь целью не требовать слишком многого от человеческой веры ограничить разум ролью только средства для достижения любых целей и предоставить решение проблемы самоопределения, то есть вопрос о необходимом смысле самих целей, нравам и обычаям или склонностям, тогда в сфере притязания религии на универсальную значимость трудно было бы отбиться от обвинений в суеверии.

Schuld aus eigener Kraft bzw. durch gute Werke gerecht machen wollen, und zwar als Mittel zum Zweck, dann könnte man am Bösen nur verzweifeln. Gut und Böse von den eigenen Taten abhängig machen zu wollen, liefe nämlich auf einen Kampf des Guten gegen das Böse hinaus, in dem das Böse ständig bestritten werden müsste und doch seiner Realität nach nicht geleugnet werden könnte. In Bezug auf diese Verzweiflung des *per se* sündigen moralischen Menschen lässt sich daher die Gnadenlehre als Kern des Evangeliums verstehen: das Gute ist bereits dort, wo es zu fehlen scheint, nämlich im Bösen, weil es erlaubt, das Böse als solches, also die eigene Schuld, zu bekennen und deswegen, in einem Handeln allein um des Guten willen, auf Vergebung hoffen zu dürfen.

Der Verdacht des Fundamentalismus gegenüber einer Moral, die auf einem unbedingten Unterschied zwischen Gut und Böse besteht und die insofern mit Kant rigoristisch genannt werden kann, übersieht daher den Unterschied zwischen moralisch zu beurteilender Gesinnung und rechtlich zu beurteilender Tat. Ohne die unbedingte Unterscheidung von Gut und Böse in der Gesinnung würde das rechtliche Prinzip der Freiheit von eines anderen nötiger Willkür sogar selbst in einen dogmatischen Fundamentalismus umschlagen. Ohne Erinnerung an den moralischen Unterschied von Gut und Böse könnte nämlich die staatliche Regelung der Rechte und Pflichten des Zusammenlebens lediglich pragmatisch begründet werden, nämlich aus dem Ziel des Vermeidens von Nachteilen. Die eigentliche Begründung des politischen Liberalismus ergibt sich aber gerade daraus, dass das Gewissen nicht äußerlich beurteilt werden kann und dass deswegen im Bereich der äußerlich beurteilbaren Legalität negativ als Grundprinzip gilt, dass niemand willkürlich von anderen genötigt werden darf (vgl. RG V, AA 06, S. 93–95). Aus diesem Grunde täte man ferner nicht nur Ethik und Politik, sondern auch der Religion selbst keinen Gefallen, die Verbindung des Glaubens mit der eigentlich praktischen Vernunft zu lockern. Beschränkte man nämlich die Vernunft, um nur dem Glauben des Menschen nicht zu viel zuzumuten, darauf, bloß als Mittel zur Realisierung beliebiger Zwecke zu dienen, und überließe das Problem der Selbstbestimmung, also die Frage nach einem unbedingten Sinn der Zwecke selbst, den Sitten und Gewohnheiten oder den Neigungen, so ließe sich, was den universalen Geltungsanspruch der Religion betrifft, der Vorwurf des Aberglaubens nur schwer abwenden. Wollte man sich stattdessen aber in Fra-

Но если вместо этого мы пожелали бы в вопросах религии сослаться на некое особое шестое чувство, тогда, согласно критике Канта, потеряли бы всякий критерий нравственного суждения и пошли бы на риск утонуть в пустой мечтательности в отношении проблемы вины и милости (AA 06, S. 113–114; Кант, 1994, с. 120–121). Если же, напротив, пытаться разуму, сведенному к инструментальной рациональности, чисто догматически противопоставить необъяснимость веры как сверхчувственного откровения, то это привело бы к погружению в неразрешимую и поэтому бесплодную диалектику теоретического разума: вопросы метафизики и в особенности также вопросы теологии, как Кант разъясняет в «Критике чистого разума», нельзя ни отбросить, ни разрешить с помощью теоретического разума.

Однако для основанной на морали практической веры в смысле Канта совершенно не важно, в соответствии ли с теоретическим разумом или вопреки ему нужно наделять силой непостижимым образом установленную сверхприродную реальность. Высказывание Канта о Боге как внешнем судье на внутреннем суде совести на первый взгляд может показаться возмутительным как с точки зрения философии Просвещения, так и с позиции теологии Откровения. Но для вопроса о моральной ответственности не имеет значения, как следует представлять этого внутреннего судью в смысле теоретико-объективного познания: как чисто идеальную или как реальную персону. Потому что вопрос о том, что значит самому нести ответственность, относится не к какому-либо объекту, который сначала еще должен быть познан, а к собственной жизни, которую каждый должен вести сам. Этот вопрос о собственной ответственности, то есть не о том, что из внешних предписаний человеком выполнено неверно, а о том, что сам человек сделал правильно, — этот вопрос подразумевает, однако, такой критерий, который не устанавливается по усмотрению человека, — тот идеал доброго образа мыслей, который кажется сошедшим с неба. Поэтому высказывание о внешнем судье на внутреннем суде понимается не догматически-объективно, а исходя из осознания того, что внешним исполнением предписанных норм нельзя ни заслужить, ни восстановить доброту собственного образа мыслей, и что признание собственной моральной вины, состоящей конкретно в том, что хорошему настрою поступать только из долга предпочитается максима себялюбия, — это признание требует иного судьи,

ген der Religion auf ein besonderes, übersinnliches Gefühl berufen, so verlöre man, wie Kant kritisiert, jeden sittlichen Urteilsmaßstab und liefe daher Gefahr, sich in bloßer Schwärmerei in Bezug auf das Problem von Schuld und Gnade zu verlieren (RGV, AA 06, S. 113-114). Wollte man wiederum gegen die auf einen bloß instrumentellen Rationalitätssinn reduzierte Vernunft bloß dogmatisch die Unerklärlichkeit des Glaubens als einer übersinnlichen Offenbarung geltend machen, so verlöre man sich in einer unauflöselichen und daher unfruchtbaren Dialektik der theoretischen Vernunft: Fragen der Metaphysik, und dazu zählt insbesondere auch die Theologie, lassen sich, wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ausführt, von der theoretischen Vernunft weder abweisen noch beantworten.

Für einen auf Moral begründeten praktischen Glauben im Sinne Kants ist es nun aber gar nicht entscheidend, für oder wider alle theoretische Vernunft, eine als unbegreiflich gesetzte übernatürliche Realität geltend machen zu müssen. Kants Rede von Gott als externem Richter im inneren Gerichtshof des Gewissens mag zwar auf den ersten Blick sowohl von Seiten der Aufklärungsphilosophie wie auch von Seiten der Offenbarungstheologie anstößig erscheinen. Für die Frage der moralischen Verantwortlichkeit ist es aber irrelevant, ob dieser innere Richter im Sinne theoretisch-objektiver Erkenntnis als eine bloß idealische oder als eine reale Person verstanden werden kann. Denn die Frage, was es heißt, selbst Verantwortung zu tragen, gilt gar keinem Objekt, das allererst zu erkennen wäre, sondern dem eigenen Leben, das jeder selbst zu führen hat. Diese Frage nach der eigenen Verantwortlichkeit, nicht danach also, was man nach äußeren Vorgaben falsch, sondern danach, was man von selbst richtig macht, impliziert aber einen Maßstab, der nicht dem Belieben des Menschen untersteht — nämlich jenes Ideal der guten Gesinnung, das wie vom Himmel herabgekommen zu sein scheint. Die Rede von einem externen Richter im inneren Gerichtshof versteht sich daher nicht dogmatisch-objektiv, sondern aus dem Bewusstsein heraus, dass man die Güte seiner eigenen Gesinnung durch das äußerliche Befolgen vorgegebener Normen weder verdienen noch restituieren kann, und dass das Bekenntnis eigener moralischer Schuld, nämlich die Unterordnung der guten Gesinnung, alleine aus Pflicht zu handeln, unter die Maxime der Selbstliebe, einen anderen Rich-

чем тот, которым может быть сам человек. Соответственно, требование индивидуального морального самоопределения как раз не содержит такой недостижимой предпосылки как совершенство или непогрешимость человека в его способности поступать согласно предписанной норме или в соответствии с правилом, — оно ориентировано прежде всего на способность, отличая добро от зла, признать в собственном несовершенстве.

Дедукции у Канта

Даже если в кантовской защите учения о милости не идет речи о том, чтобы ставить себя посредством разума на место Бога, но, скорее наоборот, о том, насколько это, подобно надежде на отпущение вины божьей милостью, как раз невозможно, — остается объяснить, в каком смысле учение о милости дедуцируется. В этом вопросе полезен экскурс в понятие дедукции у Канта вообще (см.: Henrich, 1989; Seeberg, 2006; 2008; 2012; 2015). Дедукция у Канта означает не логическое заключение, то есть не логическое выведение следствий из посылок. Вместо этого дедукции Канта должны показать в рамках юридически смоделированной критической самопроверки разума, как вообще и в каком объеме с помощью разума могут быть получены притязания того или иного рода на общезначимость. Решающую роль при этом играет понятие вменения. В отличие от приписывания⁷, вменение требует, чтобы поступки совершались с осознанием тех условий, которые конституируют их как поступки, обосновывающие или нарушающие притязания в отношении других, как, например, приобретение собственности или кража соответственно. Поэтому исполнение вменяемых действий определяется правилами. Ведь правило — это то, что в качестве всеобщего идентичным образом применяется в различных случаях. Следовательно, вменяемый поступок (на языке права *factum*) также есть не что иное, как действие согласно правилам (AA 06, S. 227; Кант, 2014, с. 83). Притязания разума на значимость дедуцируются тем самым как правомерные потому, что предъявляются условия или правила, при которых возможно приобретать претензии к другим и, соответственно, вменять их себе или

⁷ Понятие «вменение» (Zurechnung) в немецком языке образовано путем прибавления префикса «zu» к слову «счет», Rechnung, — на этом основана очевидность его противопоставления понятию «приписывание» (Zuschreibung). — Примеч. пер.

ter, als man selbst sein kann, verlangt. Die Forderung nach individueller moralischer Selbstbestimmung setzt daher gerade nicht in unzumutbarer Weise eine Vollkommenheit oder Unfehlbarkeit des Menschen voraus, nach einer vorgegebenen Norm bzw. regelkonform handeln zu können, sie bezieht sich vielmehr auf die Fähigkeit, mit der Unterscheidung des Guten vom Bösen die eigene Unvollkommenheit zugeben zu können.

Deduktionen bei Kant

Auch wenn es also in Kants Verteidigung der Gnadenlehre nicht darum geht, sich durch Vernunft an die Stelle Gottes zu setzen, sondern vielmehr umgekehrt um die Frage, inwiefern dies, wie in der Hoffnung auf Vergebung der Schuld durch Gottes Gnade, gerade nicht möglich ist, bleibt zu klären, in welchem Sinne die Gnadenlehre deduziert wird. Für diese Frage ist ein Blick auf Kants Deduktionsbegriff überhaupt hilfreich (vgl. Henrich, 1989; Seeberg, 2006; 2008; 2012; 2015). Deduktion bedeutet nämlich bei Kant keinen logischen Schluss, also eine vernunftgemäße Ableitung von Konklusionen aus Prämissen. Stattdessen haben Kants Deduktionen im Rahmen einer juridisch modellierten kritischen Selbstprüfung der Vernunft aufzuzeigen, wie und in welchem Umfang durch Vernunft überhaupt allgemeine und notwendige Geltungsansprüche von je bestimmter Art erworben werden können. Hierbei spielt der Begriff der Zurechnung eine entscheidende Rolle. Im Unterschied zur Zuschreibung erfordert die Zurechnung, dass Handlungen im Bewusstsein derjenigen Bedingungen ausgeführt werden, die sie als Handlungen konstituieren, die Ansprüche anderen gegenüber begründen oder verletzen, wie zum Beispiel der Erwerb von Eigentum oder ein Diebstahl. Das Ausführen zurechenbarer Handlungen ist daher durch Regeln bestimmt. Denn eine Regel ist das, was als Allgemeines in identischer Weise in verschiedenen Fällen eine Anwendung findet. Daher ist eine zurechenbare Tat, im juristischen Sprachgebrauch ein „*factum*“, auch nichts anderes als eine Handlung unter Regeln (MS RL, AA 06, S. 227). Geltungsansprüche der Vernunft werden daher dadurch als rechtmäßig deduziert, dass die Bedingungen bzw. Regeln aufgewiesen werden, unter denen es möglich ist, Ansprüche anderen gegenüber zu erwerben bzw. sich oder anderen zuzurechnen. Diese philosophische Klärung und Rechtfertigung der Bedingungen des

другим. Это философское прояснение и оправдание условий приобретения притязаний разума на значимость позволяет, в свою очередь, определить их конкретный объем и границы — в особенности с учетом разнородных притязаний теоретического и практического разума.

Как Кант пытается показать к «Критике чистого разума», условия, необходимые для получения объективного знания, значимого в области доступной для чувственного опыта реальности, ограничены пространством и временем. Поэтому прилагаемую сюда идею необходимой, сверхчувственной или интеллигибельной реальности в ее целом нельзя мыслить как возможный объект познания. В то же время эта идея, в частности как идея, трансцендирующая способность человека к теоретическому познанию, получает свое оправдание тем, что может быть понята в различном отношении как предпосылка осознания этической ответственности. Решающее здесь — понимать вопрошание о добре, или сознание нравственного обязательства, не как подлежащий сперва определению объект опытной реальности, что потребовало бы, в свою очередь, обоснования объективной возможности такого понимания, а как непрерывно существующую, объективную, но необъяснимую возможность самому строить свою жизнь исходя из свободы, ориентируясь на конечную цель жизни человека в мире, последнюю цель, за которую приходится нести ответственность перед всеми остальными людьми. Это сознание нравственного обязательства перед всеми остальными людьми невозможно дедуцировать как объективное знание. Однако в своем учении о недедуцируемом факте чистого практического разума (AA 05, S. 46–48; Кант, 1997а, с. 391–395) Кант не утверждает, что поступок по нравственной обязанности произволен, то есть не подчиняется всеобщему правилу. Соответствующее правило формулируется, напротив, высшим принципом практического разума — категорическим императивом.

Невозможность дедуцировать правомерность этого факта практического разума, то есть сознания нравственной обязанности, можно понять, следовательно, именно во взаимосвязи с дедуцируемостью основных принципов теоретического разума. Речь идет о разнородных притязаниях разума, чья разнородность как вменяемых действий разума определяется только из их соотношения, а именно из проясненного философски сознания их конкретных условий. Поэтому только в систематической взаимосвязи со всей философией Канта можно

Erwerbs von Geltungsansprüchen der Vernunft erlaubt es wiederum, deren jeweiligen Umfang und Grenzen zu bestimmen — und zwar insbesondere im Blick auf die verschiedenartigen Ansprüche der theoretischen und der praktischen Vernunft.

Wie die *Kritik der reinen Vernunft* zu zeigen sucht, sind die notwendigen Bedingungen für den Erwerb objektiven Wissens in ihrer Geltung auf den Bereich der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit in Raum und Zeit beschränkt. Der sich hieran anschließende Gedanke einer unbedingten, übersinnlichen oder intelligiblen Wirklichkeit im Ganzen kann daher nicht als mögliches Objekt der Erkenntnis verstanden werden. Gleichwohl gewinnt dieser Gedanke, und zwar als eine die theoretische Erkenntnisfähigkeit des Menschen transzendierende Idee, seine eigene Rechtfertigung dadurch, dass er in verschiedener Weise als Voraussetzung des Bewusstseins ethischer Verantwortlichkeit verstanden werden kann. Entscheidend hierfür ist es, das Fragen nach dem Guten bzw. das Bewusstsein sittlicher Verpflichtung nicht wie ein allererst zu bestimmendes Objekt der Erfahrungswirklichkeit zu verstehen, was wiederum seiner objektiven Möglichkeit nach zu rechtfertigen wäre, sondern als jederzeit bestehende, objektiv aber unerklärliche Möglichkeit, das eigene Leben aus Freiheit heraus selbst zu führen — und zwar im Blick auf ein vor allen anderen zu verantwortendes letztes Ziel, einem Endzweck des menschlichen Lebens in der Welt. Dieses Bewusstsein sittlicher Verpflichtung vor allen anderen lässt sich daher nicht als objektives Wissen deduzieren. Die Lehre vom nicht-deduzierbaren Faktum der reinen praktischen Vernunft bei Kant (*KpV*, AA 05, S. 46–48) besagt aber nicht, dass das Handeln aus sittlicher Verpflichtung willkürlich wäre, also keiner allgemeinen Regel unterläge. Die entsprechende Regel wird vielmehr durch das oberste Prinzip der praktischen Vernunft formuliert, durch den kategorischen Imperativ.

Die Nicht-Deduzierbarkeit der Rechtmäßigkeit dieses Faktums der praktischen Vernunft, also des Bewusstseins der sittlichen Verpflichtung, lässt sich daher selbst gerade im Zusammenhang mit der Deduzierbarkeit der Grundsätze der theoretischen Vernunft verstehen. Es handelt sich um verschiedenartige Ansprüche der Vernunft, deren Verschiedenartigkeit als zurechenbarer Vernunftshandlungen sich aber nur aus ihrem Verhältnis, nämlich dem philosophisch geklärten Bewusstsein ihrer jeweiligen Bedingungen, bestimmen lässt. Deswegen lässt sich der Sinn, in dem Kant die Gnadentheorie deduziert, zureichend

удовлетворительно объяснить, в каком смысле он дедуцирует учение о милости. Таким образом, если не обосновать притязание теоретического разума на способность формулировать объективные условия теоретического познания и *одновременно* ограничить это притязание областью действительности чувственного опыта в пространстве и времени, то для разума останется непонятным, в чем состоит особенность сознания нравственного обязательства, то есть притязания чистого практического разума: быть основанным на свободе и тем самым на идее умопостигаемого мира самообязательством человека к нравственному поведению в чувственном мире, чья объективная возможность необъяснима. Ведь объяснение объективной возможности категорического императива значило бы признавать себя нравственно обязанным исходя не из *свободы*, хотя и сознание долга не ведет еще с необходимостью к поступку, — но, сознавая долг, поступать всегда нравственно (Seeberg, 2012, S. 8; об учении Канта о факте разума см.: Henrich, 1973). Поэтому сознание нравственного обязывания самого себя на основе свободы — это не факт опыта и не имеет отношения к факту опыта, оно, скорее, призывает совершать поступки в чувственном мире исходя из доброго образа мыслей абсолютно независимо от опыта. Эта возможность и вместе с ней идея умопостигаемого царства целей, в котором нравственно ориентированная жизнь человека обретает в чувственном мире последний, безусловный смысл, оставались бы без проясненного сознания границ теоретического разума во власти сомнения, не являются ли они голой фикцией. В этом сомнении разум бы не смог понять, что на идею умопостигаемого мира, который его самого превосходит, он ссылается именно и только как конечный разум. Эта взаимосвязь имеет силу в особенности для сознания способности к виновности, и эта способность как импликация нравственного долженствования объективно необъяснима, притом, однако, что возможность ее, по Канту, неоспорима.

Поэтому дедукции, которые Кант выводит в области практического разума, не служат, в свою очередь, доказательству объективной возможности сознания нравственного долженствования. Скорее, их следует понимать как дополнения к дедукции возможности объективного знания, поскольку они предполагают его ограниченность как ограниченность самого разума. Следовательно, они относятся к идее конечной цели жизни человека, который осознает себя объективно необъяснимым образом

а auch nur im systematischen Zusammenhang seiner ganzen Philosophie erklären. Ließe sich also der Anspruch der theoretischen Vernunft, notwendige Bedingungen der objektiven Erkenntnis formulieren zu können, nicht rechtfertigen und dabei *zugleich* auf den Bereich der sensiblen Erfahrungswirklichkeit in Raum und Zeit begrenzen, so bliebe für die Vernunft unverständlich, was die Besonderheit des Bewusstseins der sittlichen Verpflichtung, also des Anspruchs der reinen praktischen Vernunft, ausmacht: nämlich eine auf Freiheit und damit auf der Idee einer intelligiblen Welt beruhende Selbstverpflichtung des Menschen zu einem sittlichen Handeln in der sensiblen Welt zu sein, deren objektive Möglichkeit unerklärlich ist. Eine Erklärung der objektiven Möglichkeit des kategorischen Imperativs würde nämlich bedeuten, sich nicht aus *Freiheit* heraus sittlich verpflichtet zu wissen, wobei das Bewusstsein der Pflicht nicht auch schon notwendigerweise die Tat impliziert, sondern im Bewusstsein der Pflicht immer schon sittlich zu handeln (Seeberg, 2012, S. 8; vgl. zu Kants Lehre vom Faktum der Vernunft auch Henrich, 1973). Das Bewusstsein der sittlichen Selbstverpflichtung aus Freiheit ist daher keine Erfahrungstatsache und gilt auch keiner Erfahrungstatsache, es fordert vielmehr völlig unabhängig von Erfahrungen zum Handeln aus guter Gesinnung in der sensiblen Welt auf. Diese Möglichkeit und mit ihr die Idee eines intelligiblen Reichs der Zwecke, in dem das sittlich geführte Leben des Menschen in der sensiblen Welt einen letzten, unbedingten Sinn gewinnt, bliebe aber ohne ein geklärtes Bewusstsein der Grenzen der theoretischen Vernunft dem Zweifel ausgesetzt, eine bloße Fiktion zu sein. Die Vernunft verstünde in diesem Zweifel nicht, dass sie sich gerade und nur als endliche Vernunft auf die Idee einer sie selbst übersteigenden intelligiblen Welt bezieht. Dieser Zusammenhang gilt insbesondere auch für das Bewusstsein der Schuldfähigkeit, die als Implikation des sittlichen Sollens objektiv unerklärlich ist und doch ihrer Möglichkeit nach, wie Kant betont, nicht bestritten werden kann.

Die Deduktionen, die Kant im Bereich der praktischen Vernunft führt, gelten daher auch ihrerseits nicht der objektiven Möglichkeit des Bewusstseins sittlicher Verpflichtung. Sie sind vielmehr insofern komplementär zur Deduktion der Möglichkeit des objektiven Wissens zu verstehen, als sie dessen Begrenztheit als Begrenztheit der Vernunft selbst voraussetzen. Daher gelten sie dem Gedanken eines letzten Zwecks des Lebens des Menschen, der sich

нравственно обязанным и в качестве конечного существа ссылается, таким образом, на интеллигибельный мир. В «Критике практического разума» в этом смысле дедуцируется вера в Бога как условие возможности высшего блага — необходимой цели жизни, за которую несет ответственность сам человек. Идея Бога в таком случае определяется как вера в соединение, которое человек не может обеспечить собственными силами, — в соединение блаженства с нравственной достоинством счастья в высшем благе благодаря существу, которое в наивысшей степени обладает личностными атрибутами разума, могущества и воли (AA 05, S. 113, 124–132; Кант, 1997а, с. 589, 591, 625–647). В трактате о религии Кант в дополнение к этому определяет и обосновывает веру в доброту и милость божью как предпосылку еще и для надежды на то, что человек в нравственном отношении достоин счастья. В нравственную ответственность человека входит способность к виновности. Но человек, как было показано, не может самостоятельно оправдать нравственную вину. Ведь подобное оправдание необходимо предполагало бы такой принцип добра, который как раз не соблюдается при извращении максим превращать в высшую движущую силу поступки не из долга, а из себялюбия. Поэтому вера в прощение вины, признанной перед Богом, представляет собой условие возможности нравственного поведения вменяемого существа, которое как таковое соотносит себя с идеей конечной цели своего бытия. Но это условие, как уже было сказано, не соотносится с объективной возможностью. Оно не означает, что только верующий человек может быть нравственным. Скорее, оно означает, что человек, поступающий морально, имеет право на разумную веру и, соответственно, надежду. Дедукция этой веры как условия возможности морального поведения касается того человека, который в ходе революционной перемены своего образа мыслей способен осознать злое в своих мыслях, не пытаясь себя при этом оправдать. В этом собственно моральном акте, в котором человек делает себя восприимчивым к добру, не зависящему от него самого, он ссылается на превосходящее его самого умопостигаемое основание, а именно на то, которое Кант по традиции называет *Богом*. Эта отсылка появляется в осознании своей конечности — в неспособности объяснить то, как объективно возможна в чувственном мире свобода как предпосылка морального поведения, и то, как сделать себя правым или добрым исключительно своими силами. Позитивный смысл

in objektiv unerklärlicher Weise sittlich verpflichtet weiß und sich damit als ein endliches Wesen auf eine intelligible Welt bezieht. In der *Kritik der praktischen Vernunft* wird in diesem Sinne der Glaube an Gott als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts, des unbedingten Ziels eines vom Menschen selbst verantworteten Lebens, deduziert. Die Idee Gottes bestimmt sich hierbei als Glaube an die dem Menschen nicht aus eigener Kraft mögliche Verbindung von Glückseligkeit und sittlicher Glückswürdigkeit im höchsten Gut, und zwar durch ein Wesen, das in höchstem Grade die personalen Attribute von Vernunft, Macht und Willen besitzt (*KpV*, AA 05, S. 113, 124-132). Die Religionsschrift bestimmt und rechtfertigt wiederum zusätzlich den Glauben an die Güte und Gnade Gottes als eine Voraussetzung auch der Hoffnung auf die sittliche Glückswürdigkeit des Menschen. Zur sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen gehört die Schuldfähigkeit. Sittliche Schuld kann der Mensch aber, wie ausgeführt, nicht selbst rechtfertigen. Denn eine solche Rechtfertigung müsste das Prinzip des Guten voraussetzen, das in der Verkehrung der Maximen, nicht das Handeln aus Pflicht, sondern das Handeln aus Selbstliebe heraus zur obersten Triebfeder zu machen, gerade nicht beachtet worden ist. Der Glaube an die Vergebung der vor Gott eingestanden Schuld stellt daher eine Bedingung der Möglichkeit des sittlichen Handelns eines schuldfähigen Wesens selbst dar, das als solches auf den Gedanken eines letzten Zwecks seines Daseins bezogen ist. Diese Bedingung gilt aber, nochmals, keiner objektiven Möglichkeit. Sie besagt nicht, dass der Mensch glauben müsse, um sittlich sein zu können. Sie besagt vielmehr, dass der Mensch, sofern er sittlich handelt, vernünftigerweise glauben bzw. hoffen darf. Die Deduktion dieses Glaubens als eine Bedingung der Möglichkeit sittlichen Handelns bezieht sich auf den Menschen, der sich in einer revolutionären Änderung seiner Sinnesart das Böse seiner eigenen Gesinnung zurechnen kann, ohne sich dabei selbst zu rechtfertigen. In diesem eigentlich moralischen Akt, in dem sich der Mensch empfänglich für das Gute macht, das nicht von ihm selbst abhängt, bezieht er sich auf einen ihn selbst übersteigenden intelligiblen Grund, nämlich dasjenige, was Kant mit der Tradition *Gott* nennt. Dieser Bezug geschieht im Bewusstsein eigener Endlichkeit — nämlich weder erklären zu können, wie Freiheit als Voraussetzung sittlichen Handelns in der sensiblen Welt objektiv möglich ist, noch auch, sich aus eigener Kraft alleine gerecht oder gut machen zu können. Der positive Sinn dieses Bezugs besteht im

этой отсылки заключается в вере в то, что человек и не должен оправдывать себя своими силами, ибо перед Богом он уже оправдан⁸.

Краткие выводы

Этический вопрос о нравственно добром — это вопрос разума, нуждающийся в личной и свободной способности суждения и предполагающий в ней универсальный критерий оценки. Однако поскольку вопрос о нравственно добром постоянно относится и к самим вопрошающим, в частности как вопрос о доброте собственного образа мыслей и об ответственности, он неизбежно приводит к проблеме как возможного, так и фактического увязания человека в вине и сомнении. Разум человека, правда, позволяет различать добро и зло. Но он не способен объяснить и, соответственно, оправдать то, почему человек, понимая это различие, все же поступает дурно. Однако практический разум, насколько он осознает себя как способного судить о положении дел, сам не поддается суждению. Согласно Канту, разум человека в качестве практического разума ссылается на собственные максимы, то есть на свои нравственные основоположения. Он оценивает их на обобщаемость согласно принципу доброго для всех в равной мере. Но предмет оценки — не этот принцип сам по себе, а собственные максимы разума. Поэтому сам разум может признать, что его максимы испорчены, но без отказа от принципа нравственной оценки. Это, в свою очередь, означает, что разуму не требуется отречься от своих заблуждений или вины ввиду их неразум-

⁸ Здесь было бы уместно обсудить статус христианской веры у Канта, что, однако, заняло бы слишком много места. Кант, правда, принципиально объясняет, что человек всегда должен воспринимать Христа именно как олицетворенный первообраз нравственно доброго образа мыслей. Олицетворенный Сыном Божиим нравственно добрый образ мыслей следует поэтому понимать как веру в божью милость. Она, как уже упоминалось, позволяет осознать в себе зло, не прибегая к оправданию самого себя, и тем самым сделать себя восприимчивым к добру и найти утешение в поступках ради блага, то есть на пути к тому, чтобы стать добрым человеком. Возможность этой предписанной моралью перемены мыслей объективно необъяснима. То, как происходит эта перемена, также не является темой кантовского трактата о религии. Но библейское Откровение сошедшего словно с неба первообраза нравственно доброго образа мыслей в лице Сына Божьего Кант все же понимает как дарование той возможности, до которой разум мог бы и должен был бы дойти самостоятельно, но сам не дошел (AA 06, S. 155; Кант, 1994, с. 162 — 163). Здесь уместно задать вопрос, как относится это Откровение, говоря его собственным (библейским) языком, к пониманию практического разума, что речь идет об Откровении Бога. Но данная статья сконцентрирована, напротив, на некоторых аспектах вопроса о том, насколько вообще разум может строить поведение на вере, не нарушая своих собственных границ.

Glauben daran, dass der Mensch sich auch nicht aus eigener Kraft rechtfertigen muss, sondern vor Gott schon gerechtfertigt ist.⁷

Resümee

Die ethische Frage nach dem sittlich Guten ist eine Frage der Vernunft. Sie erfordert ein eigenes und freies Urteilsvermögen, und sie setzt darin einen universalen Maßstab voraus. Weil die Frage nach dem sittlich Guten aber stets auch auf den Fragenden selbst bezogen ist, nämlich als Frage nach der Güte der eigenen Gesinnung und Verantwortlichkeit, führt sie unausweichlich auf das Problem der möglichen wie auch faktischen Verstrickung des Menschen in Schuld und Zweifel. Die Vernunft des Menschen erlaubt es zwar, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Sie kann aber nicht erklären bzw. rechtfertigen, warum sich der Mensch im Wissen um diese Unterscheidung dennoch böse verhält. Nun ist sich jedoch die praktische Vernunft, und zwar sofern sie um sich als Vermögen weiß, Sachverhalte zu beurteilen, selbst kein beurteilbarer Sachverhalt. Als praktische Vernunft bezieht sie sich zwar, so Kant, auf ihre eigenen Maximen, also ihre sittlichen Grundsätze. Diese beurteilt sie nach dem Prinzip des für alle in gleicher Weise Guten auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin. Nicht dieses Prinzip selbst ist aber der Gegenstand ihrer Beurteilung, sondern ihre eigenen Maximen. Daher kann die Vernunft selbst eingestehen, dass ihre

⁷ An dieser Stelle wäre der Sache nach der Status des Christenglaubens bei Kant zu diskutieren. Dies kann aus Umfangsgründen hier jedoch nicht geschehen. Kant erklärt allerdings grundsätzlich, dass Christus, als personifiziertes Urbild der sittlich guten Gesinnung, als solcher auch stets vom Menschen erkannt werden müsse. Die durch den Sohn Gottes personifizierte sittlich gute Gesinnung ist daher selbst als Glaube an die Gnade Gottes zu verstehen. Sie ermöglicht es, wie angeführt, sich das Böse zuzurechnen, ohne sich selbst rechtfertigen zu müssen, sich darin für das Gute empfänglich zu machen und sich in einem Tun um des Guten willen, also auf dem Weg, ein guter Mensch zu werden, getröstet zu wissen. Die Möglichkeit dieser sittlich gebotenen Sinnesänderung ist objektiv unerklärlich. Wie es zu ihr kommt, ist auch nicht Thema von Kants Religionsschrift. Die biblische Offenbarung eines wie vom Himmel herabgekommenen Urbilds sittlich guter Gesinnung im Sohn Gottes versteht Kant jedoch als Eröffnung einer Möglichkeit, auf die die Vernunft von selbst hätte kommen können und sollen, ohne es doch von selbst getan zu haben (RGV, AA 06, S. 155) Hier wäre mit der Frage anzusetzen, in welchem Verhältnis diese Offenbarung in der ihr eigenen (biblischen) Sprache zur Einsicht der praktischen Vernunft steht, dass es sich um eine Offenbarung Gottes handelt. Der vorliegende Essay konzentriert sich hingegen auf einige Aspekte der Frage, inwiefern überhaupt die Vernunft vom Glauben handeln kann, ohne ihre eigenen Grenzen zu verletzen.

ности. Скорее, будучи способностью суждения, он способен к самокорректированию — к признанию собственного заблуждения и собственной вины⁹.

Итак, разум определяет сам себя не как абсолютный предмет — в этом качестве он мог бы на месте Бога вершить правосудие над собой и над всем миром. Заботясь о добре, он как практический разум ссылается на самого себя, точнее, на свои максимы — в соответствии с критерием, то есть принципом добра, превосходящим то, что разум может объективно объяснить и на что он может повлиять. Но тем самым определяется идея умопостигаемого мира, который не противостоит человеку как враждебный, но, скорее, обосновывает его нравственную вменяемость и ответственность как конечного существа. Существо, неспособное быть виновным, не могло бы отвечать за себя и не нуждалось бы в этом, равно как и в оправдании. Оно также не могло бы и обладать своей личной свободой и тем самым возможностью личного заблуждения и личной вины. Существо, неспособное быть виновным, не могло бы самостоятельно найти путь сознания, которое как путь к добру придает его жизни безусловное достоинство. Поэтому такое существо не нуждалось бы ни в Евангелии, то есть в благой вести, несущей ему на этом пути утешение верой, ни в философской этике, которая, как этика Канта, служит для уведомления разумом самого себя о том, что же означает способность во имя добра и, следовательно, веруя, нести ответственность.

Список литературы

Кант И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 5—223.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 39—275.

Кант И. Метафизика нравов в 2 ч. Ч. 1. Метафизические первоначала учения о праве // Соч. на нем. и рус. яз. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. Т. 5, ч. 1.

Кант И. Метафизика нравов в 2 ч. Ч. 2. Метафизические основные начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2019. Т. 5, ч. 2.

Bohatec J. Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg : Hoffmann & Campe, 1938.

⁹ Хотя заблуждение теоретического разума все еще следует отличать от моральной вины практического разума, Кант неслучайно именуется «набожного язычника» Сократа «потенциально добрым христианином» (AA 23, S. 440) именно потому, что Сократ в пример другим выступает за позитивный смысл осознанного заблуждения в отношении добра: возможность учиться на опровержении своих взглядов на добро — не менее, чем возможность и способность признать собственную вину, — дает повод не к беспокойству, но к благодарности.

Maximen verderbt sind, ohne damit das Prinzip der sittlichen Beurteilung selbst preiszugeben. Das wiederum bedeutet, dass die Vernunft weder Irrtum noch auch Schuld als widervernünftig aus sich selbst auszuschließen braucht. Als Urteilsvermögen besitzt sie vielmehr die Fähigkeit der Selbstkorrektur, nämlich im Eingeständnis eigenen Irrtums wie auch im Eingeständnis eigener Schuld.⁸

Die Vernunft begreift sich also nicht selbst wie einen absoluten Gegenstand — als ob sie an der Stelle Gottes über sich selbst und das Ganze der Welt richterlich urteilen könnte. Sie bezieht sich als praktische Vernunft im Bemühen um das Gute auf sich selbst, nämlich auf ihre Maximen, und zwar nach einem Maßstab, dem Prinzip des Guten, der dasjenige, was sie selbst objektiv erklären und bewirken kann, übersteigt. Dies aber bestimmt die Idee einer intelligiblen Welt, die dem Menschen nicht fremd gegenübersteht, sondern vielmehr seine sittliche Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit als endliches Wesen begründet. Ein Wesen, das nicht schuldig wäre, könnte und bräuchte sich nicht zu verantworten bzw. zu rechtfertigen. Es könnte auch nicht seiner eigenen Freiheit und damit der Möglichkeit eigenen Irrtums und eigener Schuld inne sein. Ein Wesen, das nicht schuldig wäre, könnte sich auch nicht auf einem Weg der Einsicht wissen, der als Weg zum Guten seinem Leben eine unbedingte Würde verleihe. Ein solches Wesen bräuchte daher weder ein Evangelium, also eine frohe Botschaft, die ihm im Glauben auf diesem Weg Trost zuspricht, noch bräuchte es eine philosophische Ethik, die, wie bei Kant, der Selbstverständigung der Vernunft darüber dient, was es bedeutet, um des Guten willen, und damit im Glauben Verantwortung tragen zu können.

Literatur

Bohatec, J., 1938. *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*. Hamburg: Hoffmann & Campe.

Fischer, N. und Forscher, M., hg. 2010. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg: Herder.

⁸ Obwohl der Irrtum der theoretischen Vernunft und die moralische Schuld der praktischen Vernunft noch zu unterscheiden sind, benennt Kant nicht zufällig den „frommen Heyden“ Sokrates als Beispiel eines „guten Christen in potentia“ (VA SF, AA 23, S. 440) — und zwar deswegen, weil Sokrates exemplarisch für den positiven Sinn des eingesehenen Irrtums in Bezug auf das Gute steht: aus einer Widerlegung seiner Ansichten über das Gute lernen zu können, stellt — nicht minder als die Möglichkeit, eigene Schuld eingestehen zu können — keinen Anlass zur moralischen Sorge sondern zur Dankbarkeit dar.

Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants / hrsg. von N. Fischer, M. Forschner. Freiburg : Herder, 2010.

Fischer N. Vom Rang und Sinn der Gottesfrage in der Philosophie Kants // *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg : Herder, 2010a. S. 1–16.

Fischer N. Kants Philosophie und der Gottesglaube der biblischen Offenbarung // *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg : Herder, 2010b. S. 131–154.

Heit A. Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

Henrich D. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft // Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln / hrsg. von G. Prauss. Köln : Kiepenheuer & Witsch, 1973. S. 223–254.

Henrich D. Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique // *Kant's Transcendental Deductions* / ed. by E. Förster. Stanford : Stanford University Press, 1989. P. 29–46.

Kopper J. Kants Gotteslehre // *Kant-Studien*. 1955/56. Bd. 47. S. 31–61.

Langthaler R. Kants Ethik als "System der Zwecke". Perspektiven einer modifizierten Idee der "moralischen Teleologie" und Ethiktheologie. Berlin ; N. Y. : de Gruyter, 1991.

Palmquist St. R. *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*. Chichester : Wiley Blackwell, 2016.

Raffelt A. Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus? // Kant und der Katholizismus / ed. by N. Fischer. Freiburg : Herder, 2005. P. 139–159.

Sala G.B. Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin : de Gruyter, 1990.

Seeberg U. Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien. Hamburg : Europäische Verlagsanstalt, Philo & Philo Fine Arts, 2006.

Seeberg U. Der methodologische Hintergrund der Kategorienduktion // *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses* / ed. by V. Rohden, R.R. Terra, G. de Almeida, M. Ruffing. Berlin ; N. Y. : de Gruyter, 2008. S. 703–716.

Seeberg U. Transzendente Deduktionen und das Faktum der Vernunft // XXII. Deutscher Kongress für Philosophie, 11.–15. September 2011, Ludwig-Maximilians-Universität München. München, 2012. URL: <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12605/> (дата обращения: 20.08.2018). DOI: 10.5282/ubm/epub.12605

Seeberg U. Deduktion // *Kant-Lexikon* / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin : de Gruyter, 2015. S. 348–353.

Spieckermann H., Kertelge K., Dettloff W., Sauter G. Rechtfertigung // *Theologische Realenzyklopädie* / hrsg. von H. Balz [u. a.]. Berlin ; N. Y. : Walter de Gruyter, 1997. S. 282–364.

Tietz C., Klaiber W., Jüngel E. Rechtfertigung // *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* / hrsg. von H.D. Betz. 4. Aufl. Tübingen : Mohr Siebeck, 2004. S. 98–117.

Fischer, N., 2010a. Vom Rang und Sinn der Gottesfrage in der Philosophie Kants. In: N. Fischer und M. Forschner, hg. 2010. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg: Herder, S. 1-16.

Fischer, N., 2010b. Kants Philosophie und der Gottesglaube der biblischen Offenbarung. In: N. Fischer und M. Forschner, hg. 2010. *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg: Herder, S. 131-154.

Henrich, D., 1973. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: G. Prauss, hg. 1973. *Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 223-254.

Henrich, D. 1989. Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the *First Critique*. In: E. Förster, hg. 1989. *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, S. 29-46.

Heit, A., 2006. *Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kopper, J., 1955/56. Kants Gotteslehre. *Kant-Studien*, 47, S. 31-61.

Langthaler, R., 1991. *Kants Ethik als "System der Zwecke". Perspektiven einer modifizierten Idee der "moralischen Teleologie" und Ethiktheologie*. Berlin und New York: de Gruyter.

Palmquist, S.R., 2016. *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*. Chichester: Wiley Blackwell.

Raffelt, A., 2005. Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus? In: Fischer, N., hg. 2005. *Kant und der Katholizismus*. Freiburg: Herder, S. 139-159.

Sala, G. B., 1990. *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin: de Gruyter.

Seeberg, U., 2006. *Ursprung, Umfang und Grenzen der Erkenntnis. Eine Untersuchung zu Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, Philo & Philo Fine Arts.

Seeberg, U., 2008. Der methodologische Hintergrund der Kategorienduktion. In: V. Rohden, V., Terra, R.R., Almeida de, G.; Ruffing, M., hg. 2008. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin und New York: de Gruyter, S. 703-716.

Seeberg, U., 2012. Transzendente Deduktionen und das Faktum der Vernunft. In: Ludwig-Maximilians-Universität München. XXII. *Deutscher Kongress für Philosophie, 11.-15. September 2011, Ludwig-Maximilians-Universität München*, [online] Available at: <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12605/> [Accessed 20 August 2018]. <https://doi.org/10.5282/ubm/epub.12605>

Seeberg, U., 2015. Deduktion. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, hg. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin: de Gruyter, S. 348-353.

Spieckermann, H., Kertelge, K., Dettloff, W. und Sauter, G., 1997. Rechtfertigung. In: H. Balz u. a., hg. 1997. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin und New York: de Gruyter, S. 282-364.

Wimmer R. Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin ; N.Y. : de Gruyter, 1990.

Winter A. Kant zwischen den Konfessionen // Theologie und Philosophie. 1975. Jg. 51. S. 1–37.

Об авторе

Ульрих Зеберг, доктор философии, аффилированный исследователь, Институт философии и этнографии, отделение философии, Университет им. Мартина Лютера Галле-Виттенберга, Германия.

E-mail: ulrich.seeberg@gmx.de

О переводчике

Андрей Сергеевич Зильбер, младший научный сотрудник, Академия Кантиана, Институт гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канга, Калининград, Россия.

E-mail: AZilber@kantiana.ru

Для цитирования:

Зеберг У. Разум и вера. О Кантовой дедукции учения о милости // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 4. С. 7–34. doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-1

Tietz, C., Klaiber, W. und Jüngel, E., 2004. Rechtfertigung. In: H. D. Betz, hg. 2004. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 98-117.

Wimmer, R., 1990. *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin und New York: de Gruyter.

Winter, A., 1975. Kant zwischen den Konfessionen. *Theologie und Philosophie*, 51, S. 1-37.

The author

Dr Ulrich Seeberg, affiliated researcher, Philosophy Department, Martin-Luther-University Halle-Wittenberg, Germany.

E-mail: ulrich.seeberg@gmx.de

To cite this article:

Seeberg, U., 2018. Vernunft und Glaube. Zu Kants Deduktion der Gnadenehre. *Kantian Journal*, 37(4), pp. 7-34. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-4-1>