

**ТЕНЬ ДОБРОДЕТЕЛИ.
КАНТ О НЕИСПОВЕДИМОЙ
ГЛУБИНЕ СЕРДЦА**

У. Ренц¹

Одна из наиболее характерных особенностей критической философии Канта состоит в утверждении, что, хотя мы можем знать наши моральные максимы и, таким образом, размышлять о наших действиях с моральной точки зрения, мы не можем знать, действительно ли в данной ситуации наши действия мотивированы этими максимами. Это означает, что, несмотря на твердое знание своих моральных обязанностей, мы никогда не можем быть уверены в том, совершается ли тот или иной наш поступок из долга или только сообразно с ним. Эта точка зрения прозвучала в нескольких работах Канта. Наиболее заметно появление этого суждения в «Основоположении метафизики нравов», но мы также находим его в «Религии в пределах только разума», в «Метафизике нравов» и даже в таких небольших работах, как «О неудаче всех философских попыток теодицеи» или «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”». Именно на этом фоне я вновь обращаюсь к замечаниям Канта об отсутствии у нас знания о мотивах наших правильных действий. Я предлагаю рассмотреть взгляды Канта на этот вопрос в свете традиции, восходящей к Платону, согласно которой (моральное) отношение человека к самому себе формируется неустрашимым образом как посредством самосознания, так и посредством незнания самого себя.

Ключевые слова: Кант, намерение, действие, разум, знание самого себя, моральное знание самого себя, максима, трансцендентальная апперцепция

Предположение Канта о том, что мы никогда не сможем с точностью и в полном объеме познать причины наших действий, является

¹ Университет Граца.
Австрия, 8010, Грац, Хайнрихштрассе, д. 33.
Поступила в редакцию: 01.07.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-2

**DER SCHATTEN DER TUGEND.
KANT ÜBER DIE UNERGRÜNDLICHE
TIEFE DES HERZENS**

U. Renz¹

Among the most peculiar traits of Kant's critical philosophy is the contention that, while we can know our moral maxims and can thus reflect on our actions from a moral point of view, we cannot really know whether in a given situation our actions are actually motivated by those maxims. This means that, although we have a firm sense of our moral duties, we can never be certain whether some particular action of ours is done from duty or simply in accordance with it. This view is voiced in several of Kant's writings. Most prominent is its appearance in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, but we also find it in *Religion within the Boundaries of Mere Reason* and in *The Metaphysics of Morals*, and it is even present in smaller writings such as "On a Miscarriage of all Philosophical Trials in Theodicy" or "On the Common Saying: That may be correct in theory, but is of no use in practice". It is against this background that I revisit Kant's remarks on the lack of self-knowledge regarding the motives of our proper actions. I suggest a reading of Kant's views on this issue in the light of a tradition reaching back to Plato, in which man's (moral) self-relation is shaped in an irreducible way by both self-consciousness and self-ignorance.

Keywords: Kant, intention, action, reason, self-knowledge, moral self-knowledge, maxims, transcendental apperception

Zu den erstaunlicheren Annahmen des kantischen Denkens gehört die Auffassung, dass wir die Ursachen unseres Handelns nie vollumfänglich und mit Sicherheit kennen können. Wie Kant diese These konsistent und im Einklang

¹ University of Graz.
Heinrichstraße 33, Graz, 8010, Austria.
Received: 01.07.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-4-2

одной из наиболее поразительных кантовских мыслей. То, каким образом ему удастся последовательно придерживаться этого тезиса, пребывая при этом в гармонии со своей этикой, составляет предмет исследовательской дискуссии. Я думаю, что Кант разделяет точку зрения скептицизма, ограниченного определенными объектами и определенным содержанием, но принципиально строгого, согласно которому эпистемическое отношение людей к самим себе обусловлено в некоторых моментах неизбежными границами². Таким образом, Кант занимает в этом вопросе довольно радикальную позицию; в дальнейшем я буду называть ее, в зависимости от акцентирования, «кантовским скептицизмом» или «гипотезой об ограничении».

Для Канта очевидно важно допускать, что человеческое самопознание в принципе ограничено. Он упоминает об этом в различных работах³ и всегда в недвусмысленной форме. Кант регулярно подчеркивает, что мы никогда не сможем полностью познать причины наших собственных действий, и, по его мнению, ничего не изменится, если мы приобретем антропологические познания, поймем ошибки, увидим самообман или узнаем о стремлении к рационализации. Понятно, почему Кант исключает, даже должен исключить возможность того, что мы когда-либо сможем снять эти ограничения: объясняя предпосылки своей критической философии, он делает оговорку о том, что мы, хотя и можем сами по своей воле определять действия и осознавать себя свободными, автономными разумными существами, способны представлять свободу нашей воли лишь

² В еще не опубликованной статье я разработала подробную реконструкцию, приводящую к такой интерпретации.

³ Кант заявляет о своем скептицизме впервые во втором разделе «Основоположения к метафизике нравов», многократно упоминает о нем в «Религии в пределах только разума» и в «Метафизике нравов», а также в небольших работах, таких как «О неудаче всех философских попыток теодицеи» и «О поговорке „Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики“».

mit seiner Ethik vertreten konnte, ist in der Forschung umstritten. Ich denke, dass Kant einen auf bestimmte Gegenstände und Sachverhalte begrenzten, aber in der Grundhaltung ungemilderten Skeptizismus vertritt, wonach das epistemische Selbstverhältnis von Menschen in gewissen Punkten von unhintergehbaren Grenzen bestimmt ist.² Somit bezieht Kant in dieser Sache eine ziemlich radikale Position; diese werde ich in der Folge je nach Akzent als ‚Kants Skeptizismus‘ oder als ‚Begrenztheitshypothese‘ bezeichnen.

Die Annahme einer prinzipiellen Beschränktheit menschlichen Selbstwissens ist Kant offenkundig wichtig. Er kommt darauf in verschiedenen Schriften zu sprechen³, und seine Ausdrucksweise ist stets unmissverständlich. So unterstreicht er regelmäßig, dass wir die Ursachen eigenen Handelns nie vollständig kennen können, und daran ändert sich seiner Auffassung nach auch nichts, wenn wir anthropologische Erkenntnisse erwerben, Irrtümer einsehen, Selbsttäuschungen durchschauen oder um die Tendenz zu Rationalisierungen wissen. Warum Kant die Möglichkeit, dass wir diese Grenzen je aufheben können, ausschließt, ja, ausschließen muss, liegt auf der Hand: Zusammen mit der Klärung der Voraussetzungen seiner kritischen Philosophie legt sich Kant auch darauf fest, dass wir, obwohl wir uns durch den Willen zum Handeln bestimmen können und uns als freie, autonome Vernunftwesen begreifen können müssen, von der Freiheit unseres Wollens nur eine allgemeine Idee und keine besondere Erkenntnis ha-

² Eine detaillierte Rekonstruktion, die zu dieser Lesart führt, habe ich in einem bislang nicht publizierten Artikel entwickelt.

³ Kant macht seinen *Skeptizismus* erstmals im zweiten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* geltend, doch er kommt auch in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* und in der *Metaphysik der Sitten* mehrfach darauf zu sprechen, und er findet auch in kleineren Texten wie „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ sowie „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ Erwähnung.

как общую идею, но не можем располагать конкретным познанием. Эта мысль в «Критике практического разума» была, правда, ослаблена за счет ссылки на факт разума, потому что благодаря этому факту мы также можем располагать знанием о собственной свободе. При этом мы тем не менее не сможем познать, вызвано ли конкретное действие свободным волеопределением.

Кантовский скептицизм, однако, проявляется не только при обсуждении систематических условий его критической философии; Кант часто обращается к нему и в контексте моральной и религиозной философии. Наряду с диагнозом склонности к самообману ссылка на скептицизм иногда даже принимает почти что моралистический оттенок — например, когда Кант во введении к своему «Учению о добродетели» упоминает «много людей», которые желали бы думать, что «прожили долгую жизнь, не совершая никаких проступков», хотя им только посчастливилось «избежать многих искушений» (AA 06, S. 393; Кант, 2019, с. 53). Но сколько «было чистой моральной пробы в их умонастроении», кратко констатирует Кант, самим счастливицам неизвестно (Там же). Таким образом, предполагается, что кантовский скептицизм имеет свои аргументативные предпосылки в основных положениях его критической философии, к тому же для Канта также важно сохранить индивидуальное сознание ради установления границ человеческого самопознания.

Если это так, то ради нравственного сознания каждого человека для Канта важна определенная доля скептицизма в отношении собственного самопознания. Но почему так должно быть? Обратимся к примеру Канта: что такого страшного в том, что люди воображают себе что-то о своей невинности, которая, хотя ей никогда не бросали вызова конкретные искушения, все же имеет место? Почему Канту, по всей видимости, важно, чтобы мы, люди, помнили об этой своей ограниченности? И почему нам следует по этому вопросу разделять его точку зрения?

ben können. Diese Auskunft wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* zwar durch den Hinweis auf das Faktum der Vernunft abgeschwächt, denn dank diesem Faktum können wir auch über ein Wissen von unserer Freiheit verfügen. Ob eine besondere Handlung durch freie Willensbestimmung verursacht ist, können wir dadurch trotzdem nicht erkennen.

Nun kommt jedoch Kants Skeptizismus nicht nur bei der Erörterung der systematischen Rahmenbedingungen seiner kritischen Philosophie zur Sprache, sondern er bezieht sich auch in moral- und religionsphilosophischen Zusammenhängen öfters darauf. Zusammen mit der Diagnose eines Hangs zur Selbsttäuschung nimmt der Hinweis darauf gelegentlich sogar fast moralistisch anmutende Töne an, etwa, wenn Kant in der Einleitung zu seiner Tugendlehre auf die „vielen“ zu sprechen kommt, die „ein langes schuldloses Leben geführt“ hätten, obwohl sie nur das Glück gehabt hätten, „vielen Versuchungen entgangen zu sein“ (MS, AA 06, S. 393). Wieviel „reiner moralischer Gehalt in der Gesinnung gelegen habe“, so konstatiert Kant etwas lakonisch, das bleibe diesen Glücklichen selbst verborgen (*ibid.*). Die Vermutung liegt daher nahe, dass Kants Skeptizismus in den Grundannahmen seiner kritischen Philosophie zwar seine argumentativen Voraussetzungen hat, es ihm zudem aber auch wichtig ist, das individuelle Bewusstsein für die Grenzen menschlichen Selbstwissens wachzuhalten.

Wenn das stimmt, dann hält Kant eine gewisse Dosis Skeptizismus mit Blick auf die eigene Selbsterkenntnis auch für das moralische Bewusstsein eines jeden Menschen für wichtig. Doch warum sollte das so sein? Um Kants Beispiel aufzugreifen: Was ist denn verhänglich daran, wenn Menschen sich auf ihre zwar nie durch konkrete Versuchungen angefochtene, aber sehr wohl vorhandene Unschuld etwas einbilden? Warum könnte Kant etwas daran gelegen sein,

В предлагаемой статье я хотела бы заняться рассмотрением этих вопросов на основе дискуссии с Кантом, а не только с точки зрения Канта. Я буду действовать следующим образом. На первом этапе я напому о некоторых ключевых принципах кантовской критической философии и, в частности, внесу ясность относительно тех различий, которые необходимы как предпосылки для кантовского скептицизма и вопроса о совместимости этого скептицизма с этикой Канта. Будет показано, что кантовский скептицизм является необходимым следствием фундаментальных гипотез кантовского критицизма и что по этой причине Кант не может не рассматривать человеческое самопознание как ограниченное, если он не собирается заложить мину под свой критицизм. На этом фоне вторым шагом будет исследование предполагаемой Кантом взаимосвязи между тезисом об ограниченности и предположением о человеческой склонности к самообману в отношении моральности наших мотивов. На основании более внимательной интерпретации ключевого отрывка из «Основоположения...» я приведу аргументы в пользу того, что Кант понимает эту тягу к самообману совсем не как (первичную) причину, а, наоборот, как эффект или симптом ограничения человеческого самопознания. Основываясь на этом, на третьем этапе я буду разбирать то, как следует понимать моральную функцию напоминания о тезисе об ограничении в контексте кантовского «Учения о добродетели». Мой тезис будет заключаться в том, что знание этих границ, согласно Канту, составляет существенную часть самопознания, которое Кант требует в первой заповеди всех обязанностей по отношению к самому себе⁴. В заключение я приведу некоторые общие размышления о важности принятия ограничения в человеческом самопознании.

⁴ Точную формулировку этой заповеди см. в цитате на с. 29 этой статьи.

dass wir Menschen uns diese unsere Begrenztheit vor Augen halten? Und warum sollten wir seine Einschätzung in diesem Punkt teilen?

In diesem Aufsatz möchte ich diesen Fragen anhand einer Auseinandersetzung mit Kant, aber nicht nur mit Blick auf Kant nachgehen. Dabei gehe ich wie folgt vor: Im ersten Schritt werde ich einige entscheidende Vorgaben von Kants kritischer Philosophie in Erinnerung rufen und insbesondere jene Unterscheidungen beleuchten, die für Kants Skeptizismus und die Frage der Kompatibilität desselben mit Kants Ethik vorausgesetzt werden müssen. Es wird sich zeigen, dass Kants Skeptizismus eine notwendige Folge grundlegender Annahmen seines Kritizismus ist und er daher gar nicht anders kann, als das menschliche Selbstwissen für begrenzt zu halten, wenn anders er seinen Kritizismus nicht unterminieren will. Vor diesem Hintergrund soll im zweiten Schritt das Verhältnis untersucht werden, welches Kant zwischen der Begrenztheitsthese und der Annahme eines menschlichen Hangs zur Selbsttäuschung bezüglich der Moralität unserer Motive annimmt. Anhand einer genaueren Lektüre des entscheidenden Passus aus der *Grundlegung* werde ich dafür argumentieren, dass Kant diesen Hang zur Selbsttäuschung gar nicht als die (primäre) Ursache, sondern im Gegenteil als einen Effekt respektive ein Symptom der Begrenztheit menschlichen Selbstwissens begreift. Ausgehend davon erörtere ich im dritten Schritt, wie die moralische Funktion der Erinnerung an die Begrenztheitsthese im Rahmen von Kants Tugendlehre zu verstehen ist; meine These wird lauten, dass die Kenntnis dieser Grenze nach Kant einen wesentlichen Teil jener Selbsterkenntnis ausmacht, die Kant im ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst fordert.⁴ Ich werde mit einigen allgemeinen Überlegungen zur Bedeutung der Annahme einer Begrenzung menschlichen Selbstwissens schließen.

⁴ Vgl. für die genaue Formulierung dieses Gebot das Zitat auf Seite 29 dieses Aufsatzes.

1. Системные предпосылки, или Об объектах и модальностях человеческого самопознания

Когда Кант, излагая «Основоположение к метафизике нравов», впервые сформулировал свой скептицизм с оглядкой на абсолютное познание причинности (собственных) действий, аргументативные основания для этого уже сполна имели место. Это заметно по способу выражения его позиции в «Основоположении...». Как пишет Кант в начале второго раздела «Основоположения...», «совершенно невозможно выяснить посредством опыта с полной достоверностью хотя бы один случай, где максима вообще согласного с долгом действия покоилась бы исключительно на моральных основаниях и на представлении о долге» (AA 04, S. 407; Кант, 1997а, с. 101). Здесь важно указание на опыт: оно отсылает к «Критике чистого разума», где Кант предпринял попытку прояснить условия возможности и, следовательно, границы человеческого познания. В качестве важнейшей предпосылки Кант выдвинул в «Критике чистого разума» положение, согласно которому единственным возможным объектом человеческого познания следует считать только то, что в принципе можно познать; это, в свою очередь, возможно, по его мнению, только в том случае, если то, что должно быть познано, попадет в область чувственного созерцания. Следовательно, объекты, которые не являются созерцательно данными или «теми, которые возможно дать», в принципе никогда — в строго кантовском смысле слова — не могут быть познаны (об этом см.: Watkins, Willaschek, 2017, p. 87–88).

Кант прекрасно понимал, что это также касается положения вещей, которое связано с нашим человеческим бытием, и с самого начала это было частью программы его критицизма. Уже в «Критике чистого разума» при объяснении космологических идей Кант указал, что,

1. Systematische Voraussetzungen oder: Über die Gegenstände und Modalitäten menschlicher Selbsterkenntnis

Als Kant bei der Abfassung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (fortan *Grundlegung* oder *GMS*) seinen Skeptizismus mit Blick auf die vollständige Erkenntnis der Verursachung (eigener) Handlungen erstmals artikulierte, lagen die argumentativen Grundlagen dafür schon vollständig vor. Das wird deutlich an der Art und Weise, wie seine Position in der *Grundlegung* artikuliert ist. Es sei, schreibt Kant zu Beginn des zweiten Abschnitts der *Grundlegung*, „schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe“ (*GMS*, AA 04, S. 407). Entscheidend ist der Hinweis auf die Erfahrung: damit wird ein Bezug zur *Kritik der reinen Vernunft* (fortan: *KrV*) hergestellt, worin es Kant unternommen hatte, die Bedingungen der Möglichkeit und mithin auch Grenzen der menschlichen Erkenntnis zu klären. Als eine entscheidende Voraussetzung machte Kant in der *KrV* den Umstand geltend, dass als möglicher Gegenstand menschlicher Erkenntnis nur das in Frage kommt, was im Prinzip erfahren werden kann; das wiederum ist seiner Auffassung nach nur möglich, wenn das zu Erkennende in die sinnliche Anschauung fallen kann. Nicht anschaulich gegebene oder „gebbare“ Gegenstände können daher grundsätzlich nie — in Kants strikt gefasstem Sinn des Worts — erkannt werden (vgl. dazu Watkins und Willaschek, 2017, S. 87-88).

Dass davon auch solche Sachverhalte betroffen sind, die mit unserem Mensch-Sein zu tun haben, darüber war sich Kant im Klaren, und das war ja auch von Anfang an Teil des Programms seines Kritizismus. Schon in der *KrV* hatte Kant bei der Erörterung der kosmologischen Ideen

хотя допущение причинности благодаря свободе и понятно — по его словам, умопостигаемо (B 575; Кант, 2006а, с. 713), — но он вовсе не собирался «этим доказывать действительность свободы», не собирался «даже доказывать» ее «возможности» (B 586; Кант, 2006а, с. 725). Ему важно было только показать, «что природа... не противоречит казуальности из свободы» (B 586; Кант, 2006а, с. 725). Идея казуальности из свободы, составляющая квинтэссенцию этих рассуждений, может играть роль в критической философии только как регулятивная идея.

В «Основоположении...» также не устанавливается относительный характер этого ограничения, оно просто по-другому используется. Это ясно показано в третьем разделе, где Кант утверждает, что предположение о человеческой свободе, хотя оно «только» интеллигибельно, является необходимым предварительным условием для соблюдения возможности категорического императива (AA 04, S. 454; Кант, 1997а, с. 245). Своим скептицизмом относительно возможности познания чисто моральной причины действия Кант, таким образом, лишь делает вывод из ограничений, уже изложенных в его критике познания: допустимо, что мы иногда действуем исходя из свободы, то есть из одних только моральных соображений. Но так ли обстоит дело с конкретным особым действием, составляет возможный предмет познания. Ничего не меняется, когда Кант в «Критике практического разума» понимает категорическое определение воли как факт разума (AA 05, S. 31; Кант, 1997б, с. 351) и, следовательно, как аналог теоретического познания (Kain, 2010, p. 220)⁵. Ибо то, что мы можем тем самым признать, это только безусловная необходимость, с которой мысль о моральном законе воздействует на нашу волю и разум, но не то, что мы действительно действовали исходя из этой воли в данном конкретном случае.

⁵ Я выражаю благодарность Эрику Уоткинсу за то, что он указал на необходимость пояснить это место.

дараuf hingewiesen, dass die Annahme einer Kausalität durch Freiheit zwar verständlich — in seinen Worten: intelligibel (B 575) — sei, aber er „hierdurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit“ habe „dartun wollen“, ja, nicht einmal ihre „Möglichkeit“ habe „beweisen wollen“. Es sei ihm nur daran gelegen zu zeigen, „daß Natur der Kausalität aus Freiheit [...] nicht widerspreche“ (B 586). Die Idee einer Kausalität aus Freiheit, so die Quintessenz dieser Überlegungen, kann im Rahmen einer kritischen Philosophie nur als regulative Idee eine Rolle spielen.

Diese Einschränkung wird in der *Grundlegung* auch nicht relativiert, sondern lediglich anders gewendet. Das zeigt sich deutlich im dritten Abschnitt, wo Kant dafür argumentiert, dass die Annahme menschlicher Freiheit, obwohl sie „nur“ intelligibel sei, eine notwendige Voraussetzung dafür sei, dass an der Möglichkeit eines kategorischen Imperativs festgehalten werden könne (GMS, AA 04, S. 454). Mit seinem Skeptizismus bezüglich der Möglichkeit, eine rein moralische Verursachung einer Handlung zu erkennen, zieht Kant daher nur die Konsequenz aus den bereits in seiner Erkenntniskritik angelegten Restriktionen: Dass wir gelegentlich aus Freiheit — d.h. allein aus moralischen Erwägungen heraus — handeln, ist zwar denkbar. Aber ob es sich bei einer konkreten besonderen Handlung so verhält, ist kein möglicher Gegenstand von Erkenntnis. Daran ändert sich auch nichts, wenn Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* die kategorische Bestimmtheit des Willens als ein Faktum der Vernunft (*KpV*, AA 05, S. 31) und mithin als ein Analogon einer theoretischen Erkenntnis (Kain, 2010, S. 220) begreift.⁵ Denn was wir damit einsehen können, ist nur der unbedingt nötige Charakter, den der Gedanke eines moralischen Gesetzes auf unseren Willen und unsere Vernunft ausübt, aber nicht, dass wir im besonderen Fall tatsächlich aus diesem Willen heraus gehandelt haben.

⁵ Ich danke Eric Watkins für den Hinweis darauf, dass dieser Punkt geklärt werden muss.

Подход Канта все же содержит несколько пробелов, которые тем не менее позволяют познать собственные основания действий. Его утверждение о невозможности какого-либо эмпирического познания моральных причин действия не исключает того факта, что другие, неморальные причины — познаваемы. Напротив, поскольку они даны эмпирически, их познание, по мнению Канта, возможно — как в отношении действий других, когда мы можем делать выводы о причинах, основываясь на наблюдениях за их поведением или на антропологических фактах, так и в отношении наших собственных действий, когда мы можем использовать внутреннее чувство, чтобы узнать об эмоциях и мыслях, сопровождающих действие. В отличие от ситуации/случая, когда мы спрашиваем, было ли действие вызвано моральными соображениями и совершено исключительно на основе осознания того, что оно было морально необходимым, мы можем при обнаружении неморальных причин полагаться на доказательства, данные в созерцании. Конечно, у нас не всегда есть такие доказательства, но, по мнению Канта, познание неморальных причин принципиально возможно. Вот почему мы не только знаем, когда кто-то действует вопреки долгу, но также можем, в принципе, распознать, когда кто-то действует согласно долгу, но не по долгу. Например, я могу не только видеть, что мой сосед каждый день использует свой спринклерный ороситель, несмотря на официальный запрет, и что зеленый цвет его лужайки, очевидно, важнее для него, чем выживание рыбы в высыхающих ручьях. Я также могу знать, что поддерживала некоего коллегу не из человеколюбия, а в надежде, что он ответит мне добром. Возможно, в последнем я отдам себе отчет только тогда, когда, разочаровавшись, сделаю вывод о том, что это ожидание не сбылось. Тем не менее этот пример показывает, что неморальная причинность действий согласно долгу в принципе доступна нашему познанию.

Nun enthält Kants Ansatz allerdings mehrere Leerstellen, die eine Erkenntnis eigener Handlungsgründe trotzdem als möglich erscheinen lassen. So schließt seine Behauptung einer Unmöglichkeit jeglicher empirischen Erkenntnis der moralischen Ursachen einer Handlung nicht aus, dass andere, nicht-moralische Ursachen erkennbar sind. Im Gegenteil, da diese empirisch gegeben sind, ist deren Erkenntnis nach Kant möglich, und zwar sowohl mit Blick auf die Handlungen anderer, wo wir aus Beobachtungen zu deren Verhalten oder aus anthropologischen Tatsachen Rückschlüsse auf deren Ursachen ziehen können, als auch mit Blick auf eigene Handlungen, wo wir mittels des inneren Sinns um die eine Handlung begleitenden Emotionen und Gedanken wissen können. Anders als wenn wir danach fragen, ob eine Handlung moralisch verursacht und allein aufgrund des Bewusstseins, dass sie moralisch geboten sei, vollzogen worden ist, können wir uns daher bei der Ermittlung nicht-moralischer Ursachen auf in der Anschauung gegebene Evidenzen stützen. Natürlich verfügen wir nicht immer über solche Evidenzen, aber die Erkenntnis von nicht-moralischen Ursachen ist nach Kant grundsätzlich möglich. Deshalb wissen wir nicht nur, wenn jemand pflichtwidrig handelt, sondern wir können es im Prinzip auch erkennen, wenn jemand zwar pflichtgemäß, aber nicht aus Pflicht handelt. So kann ich beispielsweise nicht nur sehen, dass mein Nachbar seine Sprinkleranlage trotz eines offiziellen Verbots täglich betätigt und ihm offenkundig die grüne Farbe seines Rasens wichtiger ist als das Überleben der Fische in den austrocknenden Bächen. Genauso kann ich auch wissen, dass ich einen Kollegen nicht aus Menschenliebe unterstützt habe, sondern weil ich gehofft hatte, er würde sich mir erkenntlich zeigen. Letzteres wird mir vielleicht erst bewusst, wenn ich aus meiner Enttäuschung darüber, dass sich diese Erwartung nicht erfüllt hat, Rückschlüsse ziehe. Trotzdem zeigt das Beispiel, dass uns die

Кроме того, введение Кантом понятия трансцендентальной апперцепции предполагает форму априорного самопознания, которое не основывается на эмпирических процессах. Вопрос о том, как именно должно функционировать это самопознание с точки зрения Канта, остается спорным. Разногласия во мнениях касаются не только вопроса о взаимосвязи между оцениваемым как необходимость самопознанием трансцендентальной апперцепции и рефлексивным самопознанием, приобретенным лишь случайно через внутреннее чувство (см., напр.: Boyle, 2009; Renz, 2015; Khurana, 2019). Также обсуждается вопрос, имеет ли Кант в виду, рассуждая о понятии трансцендентальной апперцепции, предрефлексивное, всегда актуальное осознание своих собственных представлений или, скорее, не всегда актуализированную способность ссылаться на собственные представления как на свои (Emundts, 2013, S. 52). Прежде всего к нашей теме имеет отношение, хотя и косвенное, обсуждение последнего вопроса. Ведь возникает следующая проблема: как мне узнать, какие максимы у меня есть? На каком основании я могу исследовать собственные субъективные принципы действий, чтобы определить, считаю ли я их обобщаемыми и, следовательно, морально обязательными?

Согласно терминологии, используемой в современной дискуссии, речь идет о типичном случае самопознания — то есть того непосредственного знания, которым мы обладаем относительно наших ментальных состояний. *Тот факт, что, по мнению Канта, мы должны обладать непосредственным самопознанием собственных максим, чтобы его этика вообще могла функционировать, очевиден* (см. об этом, в частности, в работах: O'Neill, 1998; Bernecker, 2006, S. 163; Emundts, 2017, p. 192). Однако нелегко предугадать, каким образом возможно разработать идею такого самопознания в рамках кантовской теории, если одновременно исхо-

nicht-moralische Verursachung von pflichtgemäßem Handeln unserer Erkenntnis im Prinzip zugänglich ist.

Dazu kommt, dass Kant mit der Einführung seines Begriffs einer transzendentalen Apperzeption eine Form *apriorischen* Selbstwissens annimmt, das nicht auf empirischen Vorgängen beruht. Wie genau dieses Selbstwissen nach Kant funktionieren soll, ist kontrovers. Die Meinungs-differenzen drehen sich nicht nur um die Frage, in welchem Verhältnis das als notwendig veranschlagte Selbstwissen der transzendentalen Apperzeption zur nur kontingenterweise durch den inneren Sinn erworbenen reflexiven Selbsterkenntnis steht (vgl. z. B. Boyle, 2009; Renz, 2015; Khurana, 2019). Sondern es wird auch darüber debattiert, ob Kant mit dem Konzept der transzendentalen Apperzeption ein präreflexives, stets aktual vorliegendes Bewusstsein der eigenen Vorstellungen vor Augen hat oder eher eine gar nicht immer aktualisierte Fähigkeit, sich auf die eigenen Vorstellungen als eigene beziehen zu können (Emundts, 2013, S. 52). Vor allem letztere Diskussion ist, wenn auch nur indirekt, für unsere Thematik von Belang. Es stellt sich nämlich folgendes Problem: Wie weiß ich eigentlich, welche Maximen ich habe? Auf welcher Basis kann ich daher meine subjektiven Handlungsprinzipien daraufhin untersuchen, ob ich sie für verallgemeinerbar und mithin für moralisch geboten halte?

Nach der in der gegenwärtigen Debatte verwendeten Begrifflichkeit handelt es sich hier um einen typischen Fall von *Selbstwissen* — also jener unmittelbaren Kenntnis, die wir von unseren mentalen Zuständen haben. *Dass wir nach Kant über ein unmittelbares Selbstwissen unserer Maximen verfügen müssen, wenn seine Ethik überhaupt funktionieren können soll, ist klar* (vgl. dazu insbesondere O'Neill, 1998, aber auch Bernecker, 2006, S. 163 sowie Emundts, 2017, S. 192). *Wie man allerdings ein solches Selbstwissen im Rahmen seiner Theorie konzipieren*

дуть из того, что Кант придерживался скептицизма в отношении познания моральных причин наших действий. Неслучайно интерпретации, придающие большое значение этому самопознанию, имеют тенденцию релятивизировать скептицизм Канта (экспликацию этого см. в работе: Emundts, 2017, p. 196; неявно это можно обнаружить также в работах: Bernecker, 2006; O'Hagan, 2009; Ware, 2009). Между тем на фоне той функции, которую это самопознание, конституируемое познанием собственных максим, играет для обоснования этики Канта, мне кажется очевидным следующее: мыслить об этом самопознании должно быть возможно как о строго априорном. «Строго априори» означает, что наше познание собственных максим должно не только отличаться с точки зрения его достоверности от того рефлексивного знания, которое мы можем получить из наших ментальных состояний посредством внутреннего чувства, но и основываться на действительно иных процессах.

Мэтью Бойль недавно представил реконструкцию трансцендентальной апперцепции, именно это и выполняющую (Boyle, 2009). Он предложил сравнить кантовское понятие трансцендентальной апперцепции с подходом Ричарда Морана, разработанным в его книге «Власть и отчуждение». В частности, Моран аргументирует за то, чтобы воспринимать то самопознание, которое мы приобретаем от наших убеждений и установок, как аспект рассмотрения того содержания, к которому мы относимся в наших убеждениях или установках. Мое знание того, что я полагаю p или намереваюсь x , не является, следовательно, результатом теоретически отстраненной рефлексии о собственных ментальных состояниях; да, это в основном не феномен более высокого уровня, он колеблется на том же уровне, что и убеждение p или намерение x , о котором говорится; самопознание того, что я полагаю p или хочу x , по сути, конституируется вместе с понима-

кann, wenn man gleichzeitig davon ausgeht, dass Kant mit Blick auf die Erkenntnis der moralischen Ursachen unseres Handelns einen Skeptizismus vertritt, ist nicht ohne Weiteres absehbar. Nicht von ungefähr tendieren Interpretationen, die diesem Selbstwissen einen großen Stellenwert einräumen, dazu, Kants Skeptizismus zu relativieren (vgl. explizit dazu Emundts, 2017, S. 196; sowie implizit Bernecker, 2006; O'Hagan, 2009; Ware, 2009). So viel scheint mir indes vor dem Hintergrund der Funktion, welche dieses durch die Kenntnis der eigenen Maximen konstituierten Selbstwissens für die Begründung von Kants Ethik hat, klar: Dieses Selbstwissen muss als ein strikt apriorisches gedacht werden können. Mit „strikt *a priori*“ ist gemeint, dass sich unsere Kenntnis der eigenen Maximen von jenem reflexiven Wissen, das wir mittels des inneren Sinns von unseren mentalen Zuständen erlangen können, nicht nur mit Blick auf seine Geltung abheben muss, sondern auch auf genuin verschiedenen Vorgängen beruht.

Nun hat Matthew Boyle kürzlich eine Rekonstruktion der transzendenten Apperzeption vorgelegt, die genau das leistet (Boyle, 2009). Er schlägt vor, Kants Begriff der transzendenten Apperzeption mit einem Ansatz zu vergleichen, den Richard Moran in seinem Buch *Authority and Estrangement* entwickelt hat. Konkret argumentiert Moran dafür, jenes Selbstwissen, welches wir von unseren Überzeugungen und Einstellungen haben, als einen Aspekt der Erwägung jener Inhalte aufzufassen, zu denen wir uns in unseren Überzeugungen oder Einstellungen verhalten. Mein Wissen, dass ich p glaube oder x beabsichtige, ist demnach nicht das Resultat einer theoretisch-distanzierten Reflexion auf meine mentalen Zustände, ja, es ist grundsätzlich kein höherstufiges Phänomen, sondern bewegt sich auf derselben Ebene wie die Überzeugung p oder Absicht x , von der es handelt; das Selbstwissen, dass ich p glaube oder x will, wird quasi zusammen mit dem Fassen einer Überzeugung

нием убеждения или намерения (Moran, 2001, p. 58). Именно по этой причине такое самопознание можно толковать и как строго априорное в указанном выше смысле (экспликацию этого см.: Moran, 2001, p. 21). Это не только само по себе составляет необходимый аспект обладания соответствующими ментальными состояниями, так что мы всегда можем их осознавать посредством такого рассмотрения содержания, но и с точки зрения протекания отличается от того интроспективного процесса, посредством которого мы осознаём наши чувства и ощущения. В отличие от последнего, когда мы размышляем об убеждениях и намерениях, мы вообще не рассматриваем наш внутренний мир, а скорее, как объясняет Моран, развивая мысль Гарета Эванса (Evans, 1982, p. 225), ссылаемся на то же содержание или цели, с которыми уже связаны и сомнительные убеждения и намерения.

Для реконструкции кантовского понятия трансцендентальной апперцепции во многом полезно его сопоставление с концепцией самопознания Морана, даже если, по моему мнению, ему необходимо придать более конкретную форму, чем это предлагает Бойль (см. об этом: Renz, 2015, p. 587–591). В частности, это сравнение может быть использовано для понимания того, почему Кант в знаменитом § 16 «Трансцендентальной дедукции» утверждает, что должно быть «возможно, чтобы я мыслю сопровождало все мои представления» (B 132; Кант, 2006а, с. 203), а не просто заявляет, что «я мыслю» действительно сопровождает их, или требует, чтобы оно их сопровождало. Это, как и предлагаемая интерпретация, предполагает, что здесь Кант имеет в виду некую способность. Согласно Канту, познание предполагает способность мысленно относиться к содержанию собственных представлений, чтобы они мыслились не только с точки зрения содержания, но в то же время признавались своими представлениями. Эта способность подтвер-

oder Absicht konstituiert (Moran, 2001, S. 58). Genau deshalb kann man dieses Selbstwissen auch als strikt *a priori* im oben spezifizierten Sinn *auffassen* (vgl. explizit dazu Moran, 2001, S. 21). Nicht nur macht es einen notwendigen Aspekt des Habens der entsprechenden mentalen Zustände selber aus, dass wir uns ihrer stets mittels einer solchen Erwägung der Inhalte bewusst werden können, sondern es ist vom Vorgang her betrachtet auch von jenem introspektiven Prozess verschieden, mittels dessen wir uns etwa unserer Gefühle und Empfindungen bewusst werden. Denn anders als bei letzterem betrachten wir in der Reflexion auf Überzeugungen und Absichten gar nicht unsere Innenwelt, sondern wir beziehen uns, wie Moran einen Gedanken von Gareth Evans (Evans, 1982, S. 225) weiterführend deutlich macht, auf dieselben Sachverhalte oder Ziele, auf die auch die fraglichen Überzeugungen und Absichten schon bezogen sind.

Für die Rekonstruktion von Kants Begriff der transzendentalen Apperzeption ist der Vergleich mit Morans Konzeption von Selbstwissen in mehrfacher Hinsicht hilfreich, auch wenn man ihn m.E. noch etwas spezifischer ausgestalten muss, als das Boyle vorschlägt (vgl. dazu Renz, 2015, S. 587-591). Insbesondere kann man anhand dieses Vergleichs verständlich machen, warum Kant im berühmten § 16 der „Transzendentalen Deduktion“ behauptet, dass das „Ich denke [...] alle meine Vorstellungen begleiten können“ muss (B 132), und nicht einfach feststellt, dass das „Ich denke“ diese tatsächlich begleitet, oder fordert, dass es sie begleiten muss. Das legt, wie es auch die vorgeschlagene Lesart tut, nahe, dass Kant hier eine Fähigkeit vor Augen hat. Erkenntnis setzt nach Kant die Fähigkeit voraus, sich gedanklich auf die Inhalte der eigenen Vorstellungen zu beziehen, dass diese nicht nur qua Inhalt gedacht, sondern zugleich auch als *meine* Vorstellungen anerkannt werden. Diese Fähigkeit, bestimmte Repräsentationen als eigene Vorstellun-

ждать, что определенные репрезентации являются собственными представлениями, выражается в том числе и тем, что мы иногда также говорим «Я мыслю», именно поэтому мы можем предположить, что субъекты, которые никогда этого не делают, не способны мыслить об объектах в описываемом модусе. Но это не означает, что мы только в том случае являемся субъектами, способными к познанию, если мы всегда сознательно осуществляем этот процесс. Тем не менее это действительно означает, что мы, рассматривая объекты, в принципе должны уметь прийти к осознанию, которое и являет собой наши представления. Кроме того, это также чревато ограничением диапазона познания, возможного для субъекта: наши представления являются кандидатами для возможного познания тогда и только тогда, когда они репрезентируют внementsальные объекты настолько отчетливо, что мы можем на фоне того, что мы видим «в мире» или думаем, что видим, их исправлять, уточнять или подтверждать как собственную точку зрения (см.: Renz, 2015, p. 591). Следовало бы подробно разъяснить, как возможны на основе данной интерпретации различные теоретические функции, которые приписываются способности трансцендентальной апперцепции в соответствии с «Дедукцией». По сути, согласно предлагаемой здесь интерпретации, апперцептивная ссылка на собственные представления заключается в том, чтобы дать субъекту возможность рационально вести себя по отношению к вещам и, как следствие, к своим собственным представлениям.

Чем это полезно для вопроса о самопознании, которым, согласно Канту, мы должны обладать в отношении наших собственных максим? Итак, наши максимы в принципе заключаются не в чем ином, как в представлениях. Например, максимы мудрости – это представления, с помощью которых мы воспринимаем определенные действия как рекомендуемые, в то время как наши моральные максимы пред-

ген zu bejahen, drückt sich u.a. darin aus, dass wir gelegentlich auch „Ich denke“ sagen, weswegen wir mutmaßen können, dass Subjekte, die das nie tun, nicht fähig sind, Gegenstände im beschriebenen Modus zu denken. Doch das bedeutet nicht, dass wir nur dann erkenntnisfähige Subjekte sind, wenn wir diesen Prozess immer bewusst vollziehen. Wohl aber bedeutet es, dass wir grundsätzlich dazu in der Lage sein müssen, uns durch die Erwägung der Gegenstände zum Bewusstsein zu bringen, welches unsere Vorstellungen derselben sind. Ferner geht damit auch eine Begrenzung der Reichweite der einem Subjekt möglichen Erkenntnis einher: Unsere Vorstellungen sind genau dann Kandidaten für eine mögliche Erkenntnis, wenn sie die extramentalen Gegenstände so klar und deutlich repräsentieren, dass wir sie auf dem Hintergrund dessen, was wir „in der Welt“ sehen oder zu sehen meinen, korrigieren, spezifizieren oder als unsere Auffassungen bejahen können (vgl. Renz, 2015, S. 591). Wie auf der Basis dieser Lesart die verschiedenen theoretischen Funktionen möglich sind, die der Fähigkeit der transzendentalen Apperzeption gemäß der Deduktion zukommen, wäre im Detail zu klären; im Kern geht es der hier vorgeschlagenen Lesart zufolge bei der apperzeptiven Bezugnahme auf die eigenen Vorstellungen darum, dass das Subjekt durch sie in die Lage versetzt wird, sich rational zu den Dingen, und damit einhergehend auch zu den eigenen Vorstellungen, zu verhalten.

Was leistet das für die Frage nach dem Selbstwissen, welches wir nach Kant von unseren eigenen Maximen haben müssen? Nun, unsere Maximen bestehen grundsätzlich in nichts anderem als Vorstellungen. Klugheitsmaximen etwa sind Vorstellungen, mittels derer wir bestimmte Handlungen als empfehlenswert auffassen, während uns unsere moralischen Maximen Handlungen als solche, die kategorisch zu tun oder zu unterlassen sind, vorstellig machen. Diese Vorstellungen, welche unsere Maxi-

ставляют действия, которые категорически нужно делать или не делать. Эти представления, составляющие наши максимы, известны нам в силу той самой способности, благодаря которой мы знакомы с другими нашими представлениями: мы можем их осознать, размышляя над их содержанием. Есть еще один момент, связанный с тем, что максимы репрезентируют действия. В принципе, согласно Канту, действия по существу определяются причинами, по которым мы их совершаем. Это означает, что причины определенного действия уже неявно содержатся в представлении о нем как о действии. Это в свою очередь подразумевает, что в то же самое время, когда мы размышляем о предполагаемом действии, мы также осознаем причины, по которым мы рассматриваем его как возможное действие. Способность представить действие как желаемое или необходимое по существу совпадает со способностью размышлять о причинах действия.

Та же самая способность, благодаря которой мы знаем, что мы хотим сделать, позволяет нам углубить наше понимание намеченного действия: когда мы демонстрируем действие и задаемся вопросом, относится ли оно к такому, которое нам целесообразно желать, тогда мы не можем избежать рассмотрения его же причин и вопроса, задаваемого себе, о том, относятся ли эти причины к таким, которые мы можем признать для себя как причины. До собственно этической рефлексии отсюда только один шаг, и это у Канта означает — до размышления о моральности основания действия. Так же, как мы можем задать себе вопрос, является ли основание действия таким, которое мы можем признать одним из наших оснований действия, мы можем спросить себя, является ли основание действия таковым, которое требует всеобщего одобрения, а значит, максима нашего действия должна признаваться всеми как основание их действия и может быть возведена в моральный закон для всех.

men ausmachen, kennen wir dank genau derselben Fähigkeit, dank derer wir auch mit anderen unserer Vorstellungen vertraut sind: wir können sie uns bewusst machen, indem wir auf ihre Inhalte reflektieren. Dazu kommt ein weiterer Punkt, der damit zusammenhängt, dass Maximen Handlungen repräsentieren. Grundsätzlich sind nach Kant Handlungen wesentlich durch die Gründe, derentwegen wir sie tun, mitbestimmt. Das bedeutet, dass die Gründe für eine bestimmte Handlung in der Vorstellung derselben als Handlung implizit schon enthalten sind. Das wiederum impliziert, dass wir uns im selben Zug, in dem wir auf eine von uns beabsichtigte Handlung reflektieren, auch die Gründe bewusst machen, derentwegen wir sie als mögliche Handlung erwägen. Die Fähigkeit, eine Handlung als gewollte oder gesollte zu repräsentieren, fällt im Kern mit der Fähigkeit zusammen, die Gründe für eine Handlung zu reflektieren.

Dieselbe Fähigkeit, dank der wir wissen, was wir tun wollen, macht es uns somit auch möglich, unser Verständnis einer beabsichtigten Handlung zu vertiefen: Wenn wir uns eine Handlung vor Augen führen und uns fragen, ob diese von der Art ist, dass sie sich uns als zu wollende empfiehlt, dann kommen wir nicht umhin, auch die Gründe für dieselbe zu erwägen und uns zu fragen, ob diese von der Art sind, dass wir sie als Gründe für uns akzeptieren können. Von da aus ist es nur ein Schritt zur eigentlich ethischen Reflexion, und das heißt bei Kant: zur Reflexion auf die Moralität eines Handlungsgrundes. Genauso wie wir uns fragen können, ob ein Handlungsgrund von der Art ist, dass wir ihn als einen *unserer* Handlungsgründe akzeptieren können, können wir uns auch fragen, ob der Grund einer Handlung von der Art ist, dass er *allgemeine* Zustimmung einfordert und mithin die Maxime unseres Handelns von allen als Grund ihres Handelns akzeptiert werden sollte und zu einem moralischen Gesetz für alle erhoben werden kann.

Обобщая эти соображения, мы можем заявить, что, согласно предложенной интерпретации, Кант рассматривает наше самопознание, благодаря которому мы обладаем знаниями о наших максимах, как неразрывно связанное со способностью репрезентировать представления об определенных видах поведения как о действиях, которые мы хотим или должны выполнить. Было обнаружено, что эта способность есть не что иное, как отстаиваемая в «Критике чистого разума» связанная с понятием трансцендентальной апперцепции способность принимать представления как свои собственные. То есть это самопознание является строго априорным познанием в том смысле, который сформулирован выше. На этом фоне ясно, что принятие такого познания собственными максимами не может стать жертвой кантовского скептицизма по отношению к познанию чисто моральных причин. Ибо то, что Кант там исключил, — это, конечно, то, что мы когда-либо можем обладать эмпирическим знанием моральных причин действий.

Остается вопрос: почему скептицизм Канта в отношении познания моральной причинности действий, наоборот, не подрывает предположение о том, что у нас есть априорное самопознание наших собственных намерений и оснований действия? На мой взгляд, ответ очевиден: если следовать описательной метафизике, на которой основано наше повседневное мышление, то причины, по которым мы хотим что-то сделать или признать это действие должным, не обязательно совпадают с основаниями наших действий. Причины для размышлений или рациональные причины не являются сами по себе причинами действия, хотя они могут стать ими. Это демонстрирует, что мы неявно предполагаем метафизическое различие в мышлении и действиях. Тот факт, что Кант признает это различие, явно вытекает из различия, которое он проводит между действиями вопреки долгу и действиями в соответствии с долгом, а также действиями из долга.

Дiese Überlegungen zusammenfassend können wir festhalten, dass gemäß der vorgeschlagenen Lesart Kant unser Selbstwissen, dank dessen wir von unseren Maximen Kenntnis haben, untrennbar mit der Fähigkeit verbunden sieht, Vorstellungen von bestimmten Verhaltensweisen als von uns gewollte oder zu sollende Handlungen zu repräsentieren. Diese Fähigkeit, so hat sich gezeigt, ist nichts anderes als die mit dem Begriff der transzendentalen Apperzeption der *KrV* behauptete Fähigkeit, Vorstellungen als eigene zu akzeptieren. Das bedeutet, dass es sich bei diesem Selbstwissen um eine strikt apriorische Erkenntnis im oben explizierten Sinn handelt. Vor diesem Hintergrund ist klar, dass die Annahme dieser Kenntnis der eigenen Maximen nicht Kants Skeptizismus gegenüber der Erkenntnis rein moralischer Ursachen zum Opfer fallen kann. Denn was Kant dort ausgeschlossen hatte, war ja, dass wir je ein empirisches Wissen der moralischen Ursachen von Handlungen haben können.

Bleibt die Frage, warum nicht umgekehrt Kants Skeptizismus bezüglich der Erkenntnis einer moralischen Verursachung von Handlungen durch die Annahme unterminiert wird, dass wir von unseren eigenen Intentionen und Handlungsgründen ein apriorisches Selbstwissen haben. Die Antwort liegt m. E. auf der Hand: Folgt man der deskriptiven Metaphysik, welche unserem Alltagsdenken zugrunde liegt, dann fallen die Gründe, derentwegen wir etwas tun wollen oder als gesollt anerkennen, nicht zwingend zusammen mit den Gründen unseres Handelns. Gründe für Gedanken oder rationale Gründe sind nicht *eo ipso* Handlungsursachen, obwohl sie Handlungsursachen werden können. Das zeigt, dass wir implizit von einer metaphysischen Verschiedenheit von Denken und Handeln ausgehen. Dass Kant diese Verschiedenheit anerkennt, geht klar aus der Differenz hervor, die er zwischen pflichtwidrigem und pflichtgemäßem Handeln sowie Handeln aus Pflicht ansetzt.

Все прочее действительно было бы абсурдным. Само представление о том, что причины, по которым происходит действие, *могут* отличаться от причин, по которым мы стремились к этому действию, делает их разными объектами познания. Ничто не изменится, если предположить, что существует понятийная связь между действием и наличием оснований или намерений. Ведь может быть так, что наличие намерения или причины, ради которой мы хотим что-то сделать, необходимо для того, чтобы вообще иметь возможность говорить осмысленно о действии. Но это не исключает, что чье-то поведение, *на первый взгляд* кажущееся обусловленным стремлением добиться цели по определенной причине, в конечном итоге было вызвано другими причинами. Поэтому Кант абсолютно прав, предполагая, что намерения или основания действий, разумеется, можно наблюдать *априори* и, следовательно, можно осознать при рассмотрении, является ли действие желаемым или необходимым. Вот почему они необязательно будут действительными причинами соответствующего действия. Их возможно, если это вообще возможно, познать только *апостериори*.

2. Причины и основания, или О самообмане как следствии нашего незнания

В предыдущем параграфе было показано, что скептицизм Канта в отношении знания моральной причинности действий по существу обусловлен рамками его критической философии. Если бы он хотел избежать связанных с этим ограничений, ему пришлось бы либо отказаться от своего понятия познания как мышления, нацеленного на созерцательно воспринимаемые явления, либо отвергнуть предположение о том, что свободное определение воли не может быть познано созерцательно. Одна только концепция критической фи-

Tatsächlich wäre alles andere widersinnig. Allein die Vorstellung, dass die Ursachen, warum es zu einer Handlung kommt, von den Gründen, warum wir diese Handlung angestrebt haben, abweichen *können*, macht sie zu verschiedenen Erkenntnisgegenständen. Daran ändert sich auch nichts, wenn man annimmt, dass zwischen Handeln und dem Haben von Gründen oder Intentionen ein begrifflicher Zusammenhang besteht. Es mag zwar sein, dass das Haben einer Absicht respektive eines Grundes, um dessen willen wir etwas tun wollen, notwendig ist, um überhaupt sinnvoll von einer Handlung sprechen können. Aber das schließt nicht aus, dass eine Verhaltensweise, die jemand *prima facie* wegen eines bestimmten Grundes angestrebt zu haben schien, letzten Endes durch andere Ursachen ausgelöst wurde. Kant hat daher durchaus Recht, wenn er annimmt, dass Intentionen oder Handlungsgründe zwar *a priori* einsehbar sind und mithin zusammen mit der Erwägung, ob eine Handlung gewollte oder gesollte ist, bewusst gemacht werden können. Deswegen bilden sie aber nicht zwingend die realen Ursachen der entsprechenden Handlung. Diese können, wenn überhaupt, nur *a posteriori* erkannt werden.

2. Ursachen und Gründe oder: Über Selbsttäuschung als Folge unserer Unkenntnis

Im vorangegangenen Abschnitt wurde deutlich, dass Kants Skeptizismus bezüglich der Kenntnis der moralischen Verursachung von Handlungen im Wesentlichen mit den Rahmenbedingungen seiner kritischen Philosophie gegeben ist. Hätte er die damit verbundenen Restriktionen vermeiden wollen, so hätte er entweder seinen Begriff von Erkenntnis als ein auf anschaulich erfahrbare Erscheinungen gerichtetes Denken preisgeben oder die Annahme fallen lassen müssen, dass die freie Bestimmung des Willens nicht anschaulich erfahren werden

лософии предоставляет Канту сильное, хотя и негативное, основание считать человеческое самопознание ограниченным.

Помимо этого, у Канта также есть и положительные основания для своего тезиса об ограничении, которые выражаются в его психологических взглядах. Так, например, в определенном отрывке Кант диагностирует у человека стремление к самообману, которое усиливается его склонностью к самолюбию. Но почему Кант приписывает человеку такое стремление? Это попросту раскрывает его трезвый взгляд на наш биологический вид или все же имеет место более глубокое понимание того, как возникает это стремление? Другими словами, каково значение человеческого стремления к самообману в кантовском понимании морально-го отношения человека к самому себе?

Чтобы прояснить эти вопросы, я хотела бы более подробно исследовать то, как этот психологический диагноз соотносится с рассмотренными в предыдущем параграфе соображениями, связанными с кантовской трансцендентальной философией. Рассмотрим немного подробнее процитированный выше отрывок из второго раздела «Основоположения...», где Кант говорит о стремлении к самообману, вызванном нашей склонностью к себялюбию. Ключевой отрывок гласит:

Правда, иногда может случиться, что при строжайшем испытании самих себя мы не встречаем ничего, что, помимо морального основания долга, могло бы оказаться настолько могущественным, чтобы побудить к тому или другому доброду действию и столь великой жертве; однако отсюда никак нельзя с уверенностью заключить, что действительно никакой тайный стимул себялюбия – только под видимостью той идеи – не был настоящей определяющей причиной воли; мы же, вместо нее, охотно льстим себе ложно вменяемым более благородным побудительным основанием, а на самом деле даже путем строжайшего испытания никогда не можем вполне раскрыть тайные мотивы, потому что когда

kann. Allein sein Konzept kritischer Philosophie liefert Kant einen starken, wenn auch nur negativen Grund, das menschliche Selbstwissen für begrenzt zu halten.

Nun hat Kant daneben auch positive Gründe für seine Begrenztheitstheese, welche in seinen psychologischen Ansichten zum Ausdruck kommen. So diagnostiziert Kant dem Menschen beispielsweise an einer bestimmten Stelle eine durch seine Neigung zur Selbstliebe verstärkte Tendenz zur Selbsttäuschung. Doch weswegen schreibt Kant dem Menschen eine solche Tendenz zu? Kommt darin einfach seine nüchterne Sicht auf unsere Spezies zum Vorschein, oder steckt womöglich auch ein tieferes Verständnis, wie es zu dieser Tendenz kommt, dahinter? Welchen Stellenwert hat, anders gefragt, die menschliche Tendenz zur Selbsttäuschung innerhalb von Kants Verständnis über das moralische Selbstverhältnis des Menschen?

Um diese Fragen zu klären, möchte ich genauer untersuchen, in welchem Verhältnis diese psychologische Diagnose zu den im vorigen Abschnitt erörterten, mit Kants Transzendentalphilosophie verbundenen Überlegungen steht. Betrachten wir dazu die oben kurz zitierte Stelle aus dem zweiten Abschnitt der *Grundlegung* etwas eingehender, in der Kant auf die durch unsere Neigung zur Selbstliebe geförderte Tendenz zur Selbsttäuschung zu sprechen kommt. Die entscheidende Passage lautet:

[E]s ist bisweilen zwar der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentlich bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemessenen edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals

мы говорим о моральной ценности, то существуют не действия, которые мы видим, но внутренние принципы действий, которых мы не видим (AA 04, S. 407; Кант, 1997а, с. 101).

Здесь Кант описывает хорошо известный феномен: под влиянием «стимула себялюбия» люди склонны приписывать моральные причины действиям, для совершения которых у них был бы и всякий другой повод. Возникает вопрос: какую функцию играет напоминание об этом явлении в рассуждениях Канта? Общеизвестно, что склонность к подобному самообману иногда мешает людям распознать свои истинные мотивы и тем самым подрывает их стремление к самопознанию, и это было известно уже в эпоху раннего Нового времени (см. об этом: Garrett, 2017). Поэтому в кантоведческих исследованиях иногда высказывается мнение, что Кант опирается именно на такие психологические концепции, когда предполагает, что наше самопознание принципиально ограничено (Longuenesse, 2017, p. 231; Emundts, 2017, p. 195–196).

На мой взгляд, этого недостаточно, потому что при ближайшем рассмотрении процитированный отрывок предлагает несколько иное определение взаимосвязи между ограниченностью человеческого самопознания и наблюдаемым стремлением к самообману. Кант, по-видимому, полагает, что в тех случаях, когда невозможно распознать неморальные причины собственных действий, повышается предрасположенность к лестному самообману⁶. Предполагаемое основание нашего стремления к

⁶ Эта интерпретация основана на предположении, что за выражением «для чего» не следует относительное предложение, а скорее используется выражение в смысле «вместо нее», предназначенное для введения нового высказывания. Это предположение подтверждается тем фактом, что глагол «лестить» уже в XVIII в. сочетался не с предлогом «für / для», а с предлогом «mit / с», поэтому относительная связь с «для чего / wofür» была бы нехарактерной. Кроме того, Кант утверждает, что здесь мы льстим себе «ложно вменяемым более благородным побудительным основанием».

völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Principien derselben, die man nicht sieht (GMS, AA 04, S. 407).

Kant beschreibt hier ein weithin bekanntes Phänomen: Unter dem „Antrieb der Selbstliebe“ tendieren Menschen dazu, sich moralische Gründe für Handlungen zuzuschreiben, die zu tun sie auch mancherlei anderen Anlass gehabt hätten. Die Frage stellt sich: Welche Funktion hat die Erinnerung an dieses Phänomen in Kants Überlegungen? Dass die Neigung zu solchen Selbsttäuschungen Menschen gelegentlich daran hindert, ihre wahren Motivationen zu erkennen, und dadurch ihr Streben nach Selbsterkenntnis unterminiert, ist ein Gemeinplatz, und das war es auch schon in der frühen Neuzeit (vgl. dazu Garrett, 2017). In der Kant-Forschung wird daher gelegentlich auch angenommen, dass es solche psychologischen Auffassungen wären, auf die sich Kant stützt, wenn er annimmt, dass unser Selbstwissen grundsätzlich beschränkt ist (Longuenesse, 2017, S. 231; Emundts, 2017, S. 195-196).

Das ist m.E. zu kurz gegriffen, denn bei genauerer Betrachtung legt der zitierte Passus eine etwas andere Verhältnisbestimmung zwischen der Begrenztheit menschlichen Selbstwissens und der beobachteten Tendenz zur Selbsttäuschung nahe. Kant scheint anzunehmen, dass in Fällen, wo keine nicht-moralischen Ursachen eigener Handlungen erkennbar sind, die Anfälligkeit für schmeichelnde Selbsttäuschungen wächst.⁶ Der mutmaßliche Grund für unse-

⁶ Diese Lesart stützt sich auf die Annahme, dass mit dem Ausdruck „dafür“ kein Relativsatz angeschlossen wird, sondern der Ausdruck im Sinne von „stattdessen“ verwendet wird und eine neue Aussage einleiten soll. Für diese Annahme wiederum spricht, dass das Verb „schmeicheln“ schon im 18. Jahrhundert nicht mit „für“, sondern mit „mit“ kombiniert wurde, weswegen ein Relativanschluss mit „wofür“ atypisch wäre. Zudem gibt Kant an, dass wir uns hier „mit einem uns fälschlich angemessenen edleren Bewegungsgrunde“ schmeicheln (Hervorhebung U.R.).

самообману, таким образом, будет по крайней мере частично эпистемическим по своей природе: мы склонны к самообману, потому что в конечном итоге не уверены в истинных причинах наших действий, и этот недостаток мы, согласно Канту, компенсируем «охотно... ложно вменяемым более благородным побудительным основанием». Если такая интерпретация верна, то, согласно Канту, склонность к самообману является следствием или симптомом принципиального ограничения нашего самопознания, а не его первопричиной.

Это наводит на другой вопрос: почему же люди вообще склонны компенсировать незнание причин собственных действий, как сказано в цитате, посредством ложно вменяемого побудительного основания? Кант не дает ответа на этот вопрос. Но, на мой взгляд, есть два возможных, дополняющих друг друга объяснения. Во-первых, мы должны учесть, что субъекты моральных действий не являются изначально также и скептиками в кантовском смысле. Следовательно, даже если кто-то осознает свое незнание причинности действия, он не обязательно будет осознавать, что он по крайней мере может знать неморальные причины своих действий, и поэтому он будет чувствовать себя вправе привлечь в качестве причин свои моральные убеждения.

Во-вторых, как было сказано в первом разделе, мы, по мнению Канта, в принципе имеем доступ к нашим намерениям. Благодаря способности трансцендентальной апперцепции мы знаем, что мы хотим делать, что мы намерены делать или что, по нашему мнению, должно быть сделано, и это происходит естественным образом и без необходимости обращаться к каким-либо доказательствам. То, что наши намерения и основания действий доступны нам таким образом непосредственно и априори, между тем не предполагает — согласно предлагаемой интерпретации кантовской трансцендентальной апперцепции, — что наши намерения

ре Тенденз zur Selbsttäuschung wäre demnach mindestens teilweise epistemischer Natur: Wir neigen zur Selbsttäuschung, weil wir bezüglich der realen Ursachen unserer Handlungen letzten Endes im Ungewissen sind, welchen Mangel wir, so Kant, „gerne mit einem uns fälschlich angemäßen edleren Bewegungsgrunde“ *kompensieren*. Wenn diese Lesart stimmt, dann ist nach Kant der Hang zur Selbsttäuschung eine Folge oder ein Symptom der grundsätzlichen Begrenztheit unseres Selbstwissens, und nicht dessen primäre Ursache.

Das legt eine weitere Überlegung nahe: Warum, so fragt es sich, tendieren Menschen denn überhaupt dazu, ihr Nichtwissen bezüglich der Ursachen ihrer Handlungen in der skizzierten Weise durch fälschlich angemäße Bewegungsgründe zu kompensieren? Kant gibt auf diese Frage keine Antwort. Doch es gibt m.E. zwei mögliche, einander ergänzende Antworten. Erstens müssen wir uns hier vergegenwärtigen, dass Subjekte moralischer Handlungen nicht von vornherein auch kantische Skeptiker sind. Auch wenn sich daher jemand seiner Unkenntnis bezüglich der Verursachung einer Handlung bewusst wird, wird er sich nicht unbedingt auch schon darüber im Klaren sein, dass er höchstens die nicht-moralischen Ursachen seiner Handlungen kennen kann, und er wird sich daher befugt fühlen, seine moralischen Überzeugungen als Ursachen heranzuziehen.

Dazu kommt zweitens, dass wir ja nach Kant, wie im ersten Abschnitt festgestellt wurde, grundsätzlich Zugang zu unseren Intentionen haben. Wir wissen dank der Fähigkeit der transzendentalen Apperzeption, was wir tun wollen, zu tun beabsichtigen oder für gesollt erachten, und das in selbstverständlicher Weise und ohne, dass wir dazu irgendwelche Evidenzen konsultieren müssten. Dass uns unsere Intentionen und Handlungsgründe in dieser Weise direkt und *a priori* zugänglich sind, setzt indes — gemäß der vorgeschlagenen Lesart von

всегда даны нам в форме актуального сознания. Это только означает, что мы можем их себе представить, просто направив наше внимание на вопрос, почему мы, собственно, хотим (хотели) сделать *x*. Следствием этого является то, что мы, размышляя о наших намерениях в ходе обсуждения причин действия, познаем это содержательно: мы превращаем данное нам, но неявное знание в явное. Помимо этого, указание на намерения в кантовском контексте может быть информативным и для рассмотрения из перспективы третьего лица. Намерения — это основания, в соответствии с которыми мы хотим что-то сделать, и до тех пор, пока мы придерживаемся интеллигибельности причинности действий посредством свободного волеопределения, эти основания могут по крайней мере считаться возможными причинами для предпринятых действий.

Суммируя эти два момента, мы можем, следовательно, утверждать, что, по мнению Канта, во время размышления о возможных причинах собственных действий может оказаться весьма полезным спросить себя, чего хочется или чего хотелось, даже если в ходе этого и не найдется убедительного объяснения. Однако с этим связана и определенная опасность, потому что, как показывает Кант в процитированном выше отрывке, такое размышление может превратиться в рационализирующую форму самонадеянности, которая компенсирует принципиальное незнание вместо того, чтобы признавать его, когда мы мним, что обладаем моральностью, о которой мы в принципе не можем знать. И, согласно Канту, эта опасность реальна, поскольку мы из-за нашей склонности к себялюбию «охотно» воспринимаем возможность таких размышлений.

Остается вопрос, как можно противостоять этой опасности. Может ли помочь самая первая кантовская заповедь всех обязанностей перед самим собой, согласно которой то, что он называет моральным самопознанием, составля-

Кантс трансцендентальной Apperzeption — не voraus, dass unsere Absichten uns stets in Form eines okkurrenten Bewusstseins gegenwärtig sind. Es bedeutet nur, dass wir sie uns, allein indem wir die Aufmerksamkeit auf die Frage richten, warum wir eigentlich *x* tun woll(t)en, vergegenwärtigen können. Das hat zur Folge, dass wir es, wenn wir im Zuge einer Auseinandersetzung mit den Ursachen einer Handlung auf unsere Intentionen reflektieren, als gehaltvoll erfahren: Wir machen ein uns gegebenes, aber implizites Wissen explizit. Im kantischen Kontext kann zudem die Angabe von Intentionen auch für eine Betrachtung aus drittpersonaler Perspektive informativ sein. Intentionen sind Gründe dafür, etwas tun zu wollen, und solange wir an der Intelligibilität einer Verursachung von Handlungen durch freie Willensbestimmung festhalten, können diese Gründe mindestens als mögliche Ursachen für vollzogene Handlungen gelten.

Diese beiden Punkte zusammenfassend können wir daher festhalten, dass es nach Kant beim Nachdenken über mögliche Ursachen eigener Handlungen zwar durchaus sinnvoll sein kann, sich zu fragen, was man will oder wollte, auch wenn man dadurch nie eine abschließende Erklärung finden wird. Allerdings ist damit auch eine Gefahr verbunden, denn solches Nachdenken kann, wie Kant es im oben zitierten Passus vorführt, in eine rationalisierende und das prinzipielle Unwissen kompensierende, statt dieses anerkennende, Form der Selbstvergewisserung umschlagen, wo wir im Besitze einer Moralität zu sein wähnen, von der wir grundsätzlich kein Wissen haben können. Und diese Gefahr ist nach Kant eine reale, da wir die Möglichkeit zu solchen Rationalisierungen aufgrund unserer Neigung zur Selbstliebe „gerne“ wahrnehmen.

Die Frage bleibt, wie dieser Gefahr begegnet werden kann. Könnte allenfalls Kants erstes Gebot aller Pflichten gegen sich selbst, wonach eine, wie er es nennt, moralische Selbsterkenntnis den Anfang aller moralischen Selbstverständigung

ет начало всякого морального самопонимания? Я думаю, что да, но только если эту заповедь трактовать определенным образом. Поэтому в следующем разделе необходимо более подробно рассмотреть, что именно требует Кант в этой заповеди.

3. Моральное самопознание, или О том, что (еще) включает в себя заповедь исследования сердца

В § 14 своего «Этического учения об элементарном» Кант так формулирует первую заповедь всех обязанностей перед самим собой:

...познай (исследуй, испытай) самого себя не по твоему физическому совершенству... а по моральному совершенству в отношении твоего долга — познай свое сердце: доброе ли оно или злое, чисто ли источник твоих действий или нет и что может быть вменено самому человеку или как изначально присущее его субстанции, или как производное (приобретенное или нажитое) и, быть может, принадлежит к моральному состоянию (AA 06, S. 441; Кант, 2019, с. 155).

И он утверждает, что это «моральное самопознание», как он также называет эту самую фундаментальную из всех обязанностей, которая требует «проникать в трудноисследуемые глубины (бездну) сердца», есть «начало всякой человеческой мудрости» (Там же).

Этот отрывок требует интерпретации по нескольким причинам. Прежде всего возникает вопрос, какое познание здесь требуется. В этой связи требуется прояснить два момента. Во-первых, необходимо спросить, какого рода *содержание* Кант имеет в виду. Бесспорно то, что речь идет о познании определений, которые относятся к «моральному состоянию» нас самих. Но являются ли эти определения индивидуальными характеристиками или морально значимыми аспектами *условия человеческого существования*? Сведения, предоставляемые

bildet, Abhilfe schaffen? Ich denke ja, allerdings nur, wenn dieses Gebot in einer ganz bestimmten Weise verstanden wird. Im folgenden Abschnitt soll daher genauer untersucht werden, was Kant damit genau fordert.

3. Moralische Selbsterkenntnis oder: Was das Gebot zur Erforschung des Herzens (auch noch) beinhaltet

Im § 14 seiner ethischen Elementarlehre formuliert Kant das erste Gebot aller Pflichten gegen sich selbst wie folgt:

Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst nicht nach deiner physischen Vollkommenheit [...], sondern nach der moralischen in Beziehung auf deine Pflicht — dein Herz —, ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden kann und zum moralischen Zustand gehören mag (MS, AA 06, S. 441).

Und er hält fest, dass diese „moralische Selbsterkenntnis“, wie er diese grundlegendste aller Pflichten auch nennt, welche in „die schwerer zu ergründenden Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen“ verlange, „aller menschlichen Weisheit Anfang“ sei (*ibid.*).

Diese Passage ist in mehrfacher Hinsicht interpretationsbedürftig. Allem voran stellt sich die Frage, was für eine Erkenntnis hier gefordert ist. Dazu sind zwei Punkte zu klären. Erstens fragt sich, welche Art von *Inhalten* Kant vor Augen hat. Sicher ist, dass es um die Erkenntnis von Bestimmungen geht, die „zum moralischen Zustand“ von uns selbst gehören. Doch sind diese Bestimmungen individuelle Eigenschaften, oder sind es moralisch relevante Aspekte der *conditio humana*? Kants Auskunft weist in beide Richtungen zugleich. Erkennen sollen wir entweder, was „ursprünglich zur Substanz des Menschen“

Кантом, указывают одновременно на оба направления. Мы должны познать либо то, что «изначально принадлежит субстанции человека», либо то, что можно «вывести» из этого с учетом наших индивидуально различающихся предрасположенностей к действию. Кантовское «либо... либо» в этом месте может ввести в заблуждение. Возникает вопрос: итак, что я должен познать? Себя и свои личные слабости или свою человечность? Между тем не следует придавать слишком большой вес этому различию, поскольку, если Кант, в сущности, озабочен тем, чтобы мы признали наши индивидуальные свойства «производными» от субстанции человека, это «либо... либо» должно прежде всего указывать на то, что при следовании первой заповеди возможно расставить различные акценты. В зависимости от конкретной ситуации в центре внимания иногда находится познание общечеловеческих характеристик, иногда — признание того, что человек определяется ими в своих мыслях, чувствах и действиях.

Во-вторых, возникает вопрос о *форме* необходимого самопознания. Требуется ли Кант в соответствии с первой заповедью нейтрального, безличного познания человеческих характеристик, то есть того, чтобы антропологические знания из вторых рук также отвечали этому требованию? Или он скорее имеет в виду познание от первого лица и в определенном смысле недоказуемое? Оба вопроса, вероятно, важны для Канта. Что касается понятий, с помощью которых описывается «субстанция человека», то, по мнению Канта, знание от третьего лица — в данном случае метафизическое — необходимо (O'Hagan, 2009, p. 526, 533). В то же время, как и в случае с категорическим императивом, он пытается в процитированном отрывке использовать риторику индивидуального обращения, когда пишет: «Познай *самого себя...* в отношении твоего долга — *свое сердце*» (курсив мой. — У.Р.). Предполагается, что, несмотря на закрепление этой обязанности

gehört, oder, was mit Blick auf unsere individuell verschiedenen Handlungsdispositionen daraus „abgeleitet“ werden kann. An dieser Auskunft irritiert womöglich Kants „entweder ... oder“. Was, so fragt man sich, soll ich nun erkennen? Mich und meine persönlichen Schwächen oder meine Menschlichkeit? Man sollte diesen Unterschied indessen nicht zu stark gewichten. Denn wenn es Kant im Kern darum geht, dass wir unsere individuellen Eigenschaften als aus der Substanz des Menschen „abgeleitet“ erkennen sollen, dann dürfte mit diesem „entweder ... oder“ vor allem angedeutet sein, dass in der Befolgung des ersten Gebots verschiedene Akzentsetzungen denkbar sind. Je nach konkreter Situation steht manchmal die Erkenntnis allgemein-menschlicher Eigenschaften im Zentrum, manchmal das Eingeständnis, dass man selbst in seinem Denken, Fühlen und Handeln von diesen bestimmt ist.

Zweitens stellt sich die Frage nach der *Form* der geforderten Selbsterkenntnis. Verlangt Kant mit dem ersten Gebot eine neutrale, drittpersonale Erkenntnis menschlicher Eigenschaften, derart, dass auch ein anthropologisches Wissen aus zweiter Hand diese Forderung erfüllt? Oder hat er eher eine erstpersonale und in gewisser Weise unvertretbare Erkenntnis vor Augen? Wahrscheinlich ist für Kant beides von Belang. Was die Begriffe tangiert, mit denen die „Substanz des Menschen“ beschrieben wird, so ist nach Kant ein drittpersonales — in diesem Fall: metaphysisches — Wissen unverzichtbar (O'Hagan 2009, S. 526 sowie 533). Gleichzeitig bemüht er im zitierten Passus, wie schon bei der Herleitung des kategorischen Imperativs, eine Rhetorik der individuellen Ansprache, wenn er schreibt: „Erkenne *dich selbst*, [...] in Beziehung auf *deine* Pflicht — *dein* Herz“ (Hervorhebung U.R.). Die Vermutung liegt nahe, dass Kant trotz der Verankerung dieser Pflicht in den Begriffen seines ethischen Ansatzes auf eine unvertretbare Selbsterkenntnis aus ist. Demzufolge geht es

в понятиях своего этического подхода, Кант склоняется к самопознанию, не осуществимо-му никем другим, кроме самого индивида. Соответственно, после утверждения этой первой заповеди он обеспокоен тем, что каждый человек в рамках размышления о морали вступит в индивидуальный процесс самоисследования своего сердца. Этот процесс, хотя и должен осуществляться в соответствии с кантовскими понятиями, тем не менее остается индивидуальным и нестандартизируемым.

Если принять эту интерпретацию, становится понятным не только то, почему Кант рассматривает самопознание как первую заповедь, но также то, почему это требует от нас познания наших индивидуальных определений как «производных» от сущности человека. Согласно этой заповеди, всякий, кто хочет видеть себя моральным субъектом, должен сначала научиться рефлексировать и понимать свои собственные склонности к действию в свете общей терминологии, включенной в его собственную этику, потому что только на этом фоне мы можем понять, что это значит — брать на себя самого обязательства по отношению к определенным установкам. В то же время, как считает Кант, это очень личное дело, когда заповедь требует не просто абстрактного усвоения соответствующих «понятий, относящихся к сущности человека», а их конкретного использования по отношению к себе.

Теперь кантовское требование к самопознанию в дополнение к вышеупомянутым вопросам, связанным с содержанием, также поднимает и фундаментальную проблему: на первый взгляд, невозможно обзреть, насколько совместимо с гипотезой об ограничении требование первой заповеди Канта о том, что мы должны пытаться исследовать и познавать себя в отношении к нашим собственным моральным обязанностям. В частности, возникает вопрос, каким образом познание собственного сердца — а именно «доброе оно или злое» и «чист или не

ihm mit der Etablierung dieses ersten Gebots darum, dass ein jeder Mensch im Rahmen einer Reflexion auf Moral in einen individuellen Prozess der Selbsterforschung seines Herzens eintreten soll. Dieser Prozess sollte zwar nach Maßgabe der kantischen Begrifflichkeit, aber dennoch in einer individuellen und unvertretbaren Art und Weise erfolgen.

Akzeptiert man diese Lesart, so wird nicht nur verständlich, warum Kant Selbsterkenntnis als erstes Gebot anspricht, sondern es wird auch klar, warum dieses von uns verlangt, dass wir unsere individuellen Bestimmungen als aus der Substanz des Menschen „abgeleitet“ erkennen sollen. Wer sich als moralisches Subjekt begreifen will, der muss diesem Gebot zufolge als Erstes die eigenen Handlungsdispositionen im Licht der in seiner Ethik vorgeschlagenen allgemeinen Begrifflichkeit reflektieren und verstehen lernen, denn nur vor diesem Hintergrund können wir verstehen, was es heißt, sich selbst gegenüber zu bestimmten Einstellungen zu verpflichten. Gleichzeitig ist das nach Kant insofern eine sehr persönliche Angelegenheit, als das Gebot ja nicht einfach die Aneignung der relevanten „die Substanz des Menschen“ betreffenden Begrifflichkeit *in abstracto* fordert, sondern deren konkrete Anwendung auf einen selbst.

Nun wirft Kants Forderung nach Selbsterkenntnis neben den genannten inhaltlichen Fragen auch ein grundsätzliches Problem auf: Es ist *prima facie* nicht absehbar, wie die Forderung von Kants erstem Gebot, dass wir uns in unserer je eigenen Beziehung auf die moralischen Pflichten erforschen und zu erkennen suchen sollten, mit der Begrenztheitshypothese vereinbar ist. Wie, so fragt sich insbesondere, kann Kant die Erkenntnis des eigenen Herzens — konkret: „ob es gut oder böse sei“ und „die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter“ — zum Gegenstand einer moralischen Forderung machen, wenn er gleichzeitig der Auffassung ist, dass wir die moralische Verursachung unseres Handelns

чист источник твоих действий» — Кант может делать объектом морального требования, если он в то же время считает, что мы не можем познать моральную причинность нашего действия? Этот вопрос тем более актуален, потому что Кант и в своем «Учении о добродетели» многократно напоминает об ограниченности человеческого знания, закрепленной еще в «Основоположении...», прибегая к той же метафоре «сердца», которую он использует в объяснении первой заповеди, процитированной выше. Так, он уже во введении к «Учению о добродетели», разъясняя обязанность морального самосовершенствования, отказывает человеку в возможности «провидеть глубины собственного сердца, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений и в подлинности своего умонастроения хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности» (AA 06, S. 392; Кант, 2019, с. 51). А в § 22 он ясно говорит о том, что «глубины человеческого сердца неисповедимы» (AA 06, S. 447; Кант, 2019, с. 169). Следовательно, можно задать вопрос, не является ли верным в отношении познания самого себя, когда Кант в своем исследовании практического разума утверждает, что должное — точнее, осознание должного — подразумевает возможность (AA 05, S. 39; Кант, 1997б, с. 369)?

Ответить на этот вопрос утвердительно или отрицательно, не рассмотрев предварительно кантовскую метафору сердца, было бы слишком опрометчиво. Кантовская точка зрения как раз и совпадает с тем, что он имеет в виду, когда говорит о сердце. Итак, давайте подробнее рассмотрим эту метафору.

Прежде всего следует отметить, что понятие сердца не было введено Кантом в качестве термина ни в «Антропологии с прагматической точки зрения», ни в «Религии в пределах только разума». В обоих текстах Кант скорее использует выражения из повседневной психологии своего времени, которые он в дальнейшем,

nicht erkennen können? Diese Frage ist umso drängender, als Kant die in der *Grundlegung* festgehaltene Begrenztheit menschlichen Wissens auch in seiner *Tugendlehre* mehrfach in Erinnerung ruft, und zwar ausgerechnet unter Rückgriff auf dieselbe Metaphorik des „Herzens“, die er auch in der oben zitierten Erläuterung des ersten Gebots ins Spiel bringt. So spricht er dem Menschen schon in der Einleitung zur *Tugendlehre*, bei der Erörterung der Pflicht zur moralischen Selbstvervollkommnung, die Möglichkeit ab „so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, dass er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiss sein könne“ (MS, AA 06, S. 392). Und in § 22 sagt er klipp und klar, dass die „Tiefen des menschlichen Herzens [...] unergründlich“ seien (MS, AA 06, S. 447). Gilt denn, so könnte man sich daher fragen, mit Blick auf die Erkenntnis seiner selbst etwa nicht, was Kant in seiner praktischen Vernunft sagt, dass Sollen — genauer: das Bewusstsein eines Sollens — Können impliziert (KpV, AA 05, S. 39)?

Es wäre vorschnell, diese Frage ohne weitere Betrachtung dessen, was es mit der kantischen Metapher des Herzens auf sich hat, einfach zu bejahen oder zu verneinen. Seine Position steht und fällt vielmehr damit, was er vor Augen hat, wenn er vom Herzen spricht. Schauen wir uns daher diese Metapher genauer an.

Festzuhalten ist zunächst, dass Kant sein Konzept des Herzens weder in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* noch in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* in der Art eines *terminus technicus* einführt. Vielmehr greift er in beiden Texten eine Redeweise der Alltagspsychologie seiner Zeit auf, die er dann allerdings in erhellender Weise mit seiner psychologischen Nomenklatur in Verbindung bringt. Und zwar ordnet er das Herz in der *Anthropologie* explizit der Ebene der „Sinnes“- und nicht der „Denkungsart“ eines Menschen zu. Damit

разъясняя, объединяет со своими психологическими терминами. А именно — он помещает сердце в «*Антропологию...*» явно на уровень «чувств», а не на уровень «способа мышления» человека. В отличие от души, сердце не используется для объяснения того, как люди реагируют на внешнее давление или раздражители, оно скорее обозначает внутреннюю восприимчивость людей к моральным мотивам. Вот почему сердце имеет большее значение для моральной ориентации человека. Согласно Канту, тот, кто говорит о человеке, что у него доброе сердце, «уже хочет сказать больше», то есть, предположительно, о его моральных наклонностях, чем тот, кто просто свидетельствует о добром нраве. То, что мы называем сердцем, — это «побуждение к практически доброду, хотя оно и не руководствуется принципами» (AA 07, S. 286; Кант, 1994а, с. 321), а как раз определенным эмоциональным состоянием (об этом см. также: Nagl-Docekal, 2014, S. 113). На аналогичное указывает то высказывание из «*Религии...*», в котором Кант поясняет мысль о добром или злом сердце. Это есть «возникающая из естественной наклонности способность или неспособность произволения принимать моральный закон в свою максиму», которая «называется *добрым или злым сердцем*» (AA 06, S. 29; Кант, 1994б, с. 29). Из этих примеров можно сделать вывод о том, что Кант обращается к сердцу как к инстанции, которая соотносит каждого человека индивидуально, но естественным образом, с (предположительно) хорошим или плохим.

Что же означает на этом фоне кантовское требование в «*Учении о добродетели*», чтобы мы знали и, следовательно, познали наше сердце, «является ли оно добрым или злым»? Нам предстоит выяснить, «чист ли источник твоих действий или нет», — но что от нас в этом случае требуется? И как такое познание возможно?

Чтобы сделать вывод из высказывания о сердце, Кант требует здесь познания системы;

вird das Herz im Unterschied zum Gemüt nicht herangezogen, um zu erklären, wie Menschen auf Druck oder Anreize von außen reagieren, sondern es bezeichnet die innere Empfänglichkeit von Menschen für moralische Motivationen. Deshalb ist das Herz für die moralische Orientierung eines Menschen auch von größerem Gewicht. Wer von einer Person sage, sie habe ein gutes Herz, so Kant, der wolle „schon mehr“ — gemeint ist wohl: über seine moralischen Anlagen — „sagen“, als wenn er ihr einfach ein gutes Gemüt attestiere. Was wir als Herz ansprechen, sei „ein Antrieb zum Praktisch-guten, wenn es gleich nicht nach Grundsätzen verübt“ werde (Anth, AA 07, S. 286), sondern eben aufgrund einer bestimmten Gefühlslage (vgl. dazu auch Nagl-Docekal 2014, S. 113). In eine ähnliche Richtung deutet jene Aussage in *Religion*, in der Kant die Rede vom guten oder bösen Herz erläutert. Es sei „die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen“, die „das gute oder böse Herz genannt werde“ (RGV, AA 06, S. 29). Diese Ausführungen kann man dahingehend zusammenfassen, dass Kant als Herz diejenige Instanz anspricht, die einen jeden Menschen individuell, aber auf natürliche Weise zum (vermeintlich) Guten oder Schlechten disponiert.

Was bedeutet es vor diesem Hintergrund, wenn Kant in der Tugendlehre fordert, dass wir *unser Herz* kennen und mithin erkennen sollen, „ob es gut oder böse sei“? Wir sollen erforschen, „ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter“ sei — doch was wird damit von uns verlangt? Und wie ist solche Erkenntnis möglich?

Aus der Rede vom Herzen zu schließen, fordert Kant hier die Erkenntnis einer *Anlage*, d.h., den Gegenstand bilden vorerst nur die allgemeinen Voraussetzungen der Verursachung von Handlungen: Es geht ihm um die Erkenntnis jener unserer moralischen Dispositionen, die wir,

это означает, что сначала объект формируется только общими предпосылками причинности действий: для Канта важно познание тех наших моральных предрасположенностей, которые мы воспринимаем как основу наших собственных моральных побуждений, хотя они и обусловлены фактом, что мы люди. Это связано с тем, что Кант рассматривает сердце как «источник» наших действий. Рассматриваемое как источник сердце является началом всех действий отдельного индивидуума, в то же время этот источник выделяет нас как личность при условии, что у каждого человека свое сердце.

Предположение о том, что для Канта важнее познание индивидуально выраженных моральных предрасположенностей, а не причин индивидуальных действий, проясняет многое. Теперь не только понятно, почему это самопознание, хотя оно и влияет на сущность человека и даже может быть извлечено из него, является задачей, возлагаемой индивидуально на каждого человека. Также становится ясно, где находятся пределы такого самоисследования. Мы сталкиваемся с этими пределами, когда больше не исследуем только то, как условие человеческого существования выражается в наших моральных мотивах, а хотим вывести из этого объяснение причинности определенных индивидуальных действий. Всегда, когда мы это делаем и хотим удостовериться в «чистоте своих мыслей» при определенном действии, мы стараемся заглянуть в те «глубины сердца», которые, согласно Канту, необъяснимы и понимание которых принципиально закрыто для нас.

Следовательно, нельзя обвинять Канта в нарушении его принципа «должное предполагает возможность», когда он выдвигает требование познать собственное сердце. Было бы по-другому, если бы вместе с первой заповедью всех обязанностей по отношению к самому себе требовалось понимание конкретной причинности индивидуальных действий. Тогда

обgleich sie sich der Tatsache unseres Menschseins verdanken, als Hintergrund unserer je eigenen moralischen Motivationen erleben. Dazu passt, dass Kant das Herz als „Quelle“ unserer Handlungen anspricht. Als Quelle betrachtet, bildet das Herz den Ursprung *aller* Handlungen eines Individuums, gleichzeitig zeichnet uns diese Quelle, sofern ein jeder Mensch über ein eigenes Herz verfügt, *als Individuen* aus.

Diese Annahme, dass es Kant um die Erkenntnis individuell ausgeprägter, moralischer Dispositionen, nicht aber der Ursachen einzelner Handlungen geht, ist in mehrfacher Hinsicht erhellend. Nicht nur wird deutlich, warum diese Selbsterkenntnis, obwohl sie die Substanz des Menschen tangiert und sogar aus dieser abzuleiten ist, eine Aufgabe ist, die jedem Menschen individuell aufgetragen ist. Es wird zudem auch klar, wo die Grenzen einer solchen Selbsterforschung liegen. Wir stoßen auf diese Grenzen dort, wo wir uns nicht mehr nur damit befassen, wie sich die *conditio humana* in unseren moralischen Motivationen ausdrückt, sondern daraus auch eine Erklärung der Verursachung von bestimmten Einzelhandlungen ableiten wollen. Wo wir das tun und uns „der Lauterkeit seiner Gesinnung“ in einer bestimmten Handlung vergewissern möchten, da versuchen wir in jene „Tiefen des Herzens“ hinabzublicken, die nach Kants unerforschlich sind und deren Einsicht uns grundsätzlich verschlossen ist.

Man kann somit Kant nicht vorwerfen, mit der Forderung einer Erkenntnis des eigenen Herzens gegen sein Prinzip des „Sollen impliziert Können“ zu verstoßen. Anders wäre es, wenn mit dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst auch die Einsicht in die konkrete Verursachung einzelner Handlungen gefordert wäre. Dann könnte man Kant tatsächlich vorwerfen, dass er etwas fordere, was er gleichzeitig für unmöglich hält. Doch das ist nicht, was er von uns verlangt.

можно было бы действительно упрекнуть Канта в том, что он требует чего-то, что он одновременно считает невозможным. Но это не то, чего он от нас требует.

Остается выяснить, в какой степени кантовская заповедь морального самопознания может служить средством справиться с той опасностью, которую мы обсуждали в предыдущем параграфе: наше незнание реальных причин наших действий вовлекает или даже соблазняет нас всеми видами морального самообмана и рационализации. Как моральное самопознание в кантовском смысле защищает нас от этих стремлений?

Предположим, что своей первой заповедью Кант действительно требует индивидуально исследовать наши моральные предрасположенности, используя при этом его морально-теоретические понятия. В этом случае заданные условия такого исследования состоят в том, чтобы мы понимали ту категориальную разницу, которая отделяет наши намерения, ради которых мы хотим что-то сделать, от реальных причин наших действий. Таким образом, то, что мы достигаем морального самопознания в кантовском смысле, предполагает понимание принципиальных границ нашего самопознания, поскольку гипотеза об ограничении сама по себе является частью той концепции «субстанции человека», которая, согласно Канту, должна формировать фон всего нашего морального самопонимания. То, что глубина нашего сердца непостижима и мы никогда не сможем с уверенностью узнать, что вызывает наши согласованные с моралью действия, оказывается, таким образом, неотъемлемой частью того восприятия кантовской моральной субстанции человека, на которое мы должны ориентироваться, размышляя о себе.

Неизвестно, насколько Кант в действительности учитывал эту мысль, когда формулировал свою первую заповедь. Его формулировки не позволяют сделать какие-либо однозначные

Es bleibt zu klären, inwiefern Kants Gebot zur moralischen Selbsterkenntnis Abhilfe schaffen kann gegen jene Gefahr, die wir im vorigen Abschnitt erörtert haben: dass uns unser Nichtwissen darüber, was die wahren Ursachen unserer Handlungen sind, zu allerlei moralischen Selbsttäuschungen und Rationalisierungen verleitet oder gar verführt. Wie bewahrt uns moralische Selbsterkenntnis im kantischen Sinn vor diesen Tendenzen?

Nehmen wir einmal an, dass Kant mit seinem ersten Gebot tatsächlich eine individuelle Auseinandersetzung mit unseren moralischen Dispositionen anhand seiner moraltheoretischen Begrifflichkeit fordert. Dann gehört doch zu den Vorgaben dieser Auseinandersetzung auch, dass wir jene kategoriale Differenz begreifen, die unsere Intentionen, um derentwillen wir etwas tun wollen, von den tatsächlichen Ursachen unserer Handlungen trennt. Dass wir eine moralische Selbsterkenntnis im kantischen Sinn erlangen, setzt demnach die Einsicht in die prinzipiellen Grenzen unseres Selbstwissens voraus, denn die Begrenztheitshypothese ist selbst Teil jener Konzeption der „Substanz des Menschen“, die nach Kant den Hintergrund all unserer moralischen Selbstverständigung bilden soll. Dass die Tiefe unseres Herzens unerforschlich ist und wir nie mit Sicherheit wissen können, wodurch unsere moralkonformen Handlungen verursacht werden, erweist sich somit als ein integraler Bestandteil jener Auffassung der kantischen moralischen Substanz des Menschen, an der wir uns im Nachdenken über uns selbst orientieren sollen.

Wie weit Kant dieser Gedanke wirklich vorschwebte, als er sein erstes Gebot artikulierte, ist ungewiss. In diesem Punkt lassen seine Formulierungen keine eindeutigen Schlüsse zu, es gibt aber durchaus Indizien dafür. Frappant ist vor allem, dass Kant nicht nur bei Grundlegungsfragen

выводы по этому поводу, но косвенные свидетельства в ее пользу, безусловно, имеются. Прежде всего, удивительно, что Кант часто ссылается на гипотезу об ограниченности не только в вопросах об основоположениях, но и в ходе конкретных морально-философских объяснений. Это указывает на то, что он придает этому тезису большое значение не только для систематического позиционирования практической философии, но и собственно для понимания наших моральных обязанностей.

Таким образом, мы можем констатировать, что первая заповедь Канта обо всех обязанностях по отношению к самому себе, согласно предлагаемой здесь интерпретации, по крайней мере в принципе, также представляет собой средство против рационализаций, заглушающих собственные мотивы и стремление к самообману, о котором говорилось выше как о симптоме присущего нашей природе незнания моральных причин действий. Любой, кто отдает себе отчет о собственной мотивации в духе первой заповеди Канта и делает это в свете его этики, должен честно признать, что он никогда не сможет окончательно узнать, действительно ли то, что он выдвигает в качестве моральных причин своих действий, эти действия и вызвало.

4. Принятие моральной неопределенности, или Начало кантианской мудрости

С той поры, как Платон приписал Сократу в своей «Апологии...» изречение о том, что он знает, что ничего не знает, понимание ограниченности человеческого существования и знания считается одной из важнейших функций философии. Вопрос, насколько философия может выполнить эту задачу, остается открытым; и он тем более актуален, чем сильнее философия как академическая дисциплина подчиняется еще и совершенно иной функциональной

ген, sondern auch im Zuge konkreter moralphilosophischer Ausführungen öfters auf die Begrenztheitshypothese zu sprechen kommt. Das deutet darauf hin, dass Kant dieser These nicht nur für die systematische Verortung der praktischen Philosophie, sondern auch für das Verständnis unserer moralischen Pflichten selbst einen hohen Stellenwert einräumt.

Zusammenfassend können wir daher festhalten, dass Kants erstes Gebot aller Pflichten gegen sich selbst nach der hier vorgeschlagenen Lesart mindestens dem Prinzip nach auch ein Mittel darstellt gegen die eigenen Motivationen beschönigenden Rationalisierungen und jene Tendenz zur Selbsttäuschung, welche oben als ein Symptom jener Unkenntnis der moralischen Ursachen von Handlungen aufgewiesen wurde, die in unserer Natur angelegt ist. Wer sich daher im Sinne von Kants erstem Gebot Rechenschaft über seine Motivationen abgibt und das im Lichte seiner Ethik tut, der wird sich ehrlicherweise auch eingestehen müssen, dass er nie abschließend wissen kann, ob das, was er als moralische Gründe für seine Handlungen ins Feld führt, diese auch verursacht hat.

4. Die Akzeptanz moralischer Ungewissheit oder: Der Anfang kantischer Weisheit

Seit Platon Sokrates in dessen *Apologie* das Zugeständnis in den Mund gelegt hat, er wisse, dass er nicht wisse, wird die Einsicht in die Begrenztheit menschlichen Daseins und Wissens zu den wesentlichen Funktionen der Philosophie gezählt. Wie weit die Philosophie diese Aufgabe erfüllen kann, ist offen; und das ist es umso mehr, umso stärker die Philosophie als eine akademische Disziplin auch noch ganz anderen Funktionslogiken unterworfen ist. Es gibt aber eine wirkmächtige Tradition, der zufolge es

логике. Однако существует мощная традиция, согласно которой философия может не только заниматься теоретическим исследованием философски релевантных проблем человеческого или нечеловеческого существования, но также способствовать личному пониманию каждым индивидуумом того, что он сам подпадает под условие человеческого существования (Renz, 2017a, p. 11–12). Что и как при этом оказывается в фокусе рассмотрения, значительно различается. Так, сократовское знание о собственном незнании прослеживается не только в предположении Августина о том, что Бог знает нас лучше, чем мы сами, или в рассуждении Монтеня о том, что философствовать — это значит учиться умирать. Оно также присутствует в тезисе Гоббса об уязвимости даже самых сильных для хитрости или в изречении Ларошфуко о том, что суждения наших врагов о нас ближе к истине, чем наши собственные (см. также: Renz, 2017b, p. 259–260). Список творческих модификаций сократического самопознания можно продолжить.

Интерпретация кантовского скептицизма относительно познаваемости моральной причинности наших действий с такой точки зрения осуществлялась довольно редко. Тем не менее скептицизм укладывается в эту традицию и, как показывают предыдущие рассуждения, такая интерпретация не только возможна, но и является систематически проясняющей. Но что мы от этого получаем взамен для понимания того вида самопознания, которое мы приобретаем не просто так, а лишь болезненными, зачастую обходными путями — через жизненный опыт или через размышления о нашем собственном подчинении условию человеческого существования?

При условии адекватности описания моральных аспектов отношения человека к самому себе в приведенных выше замечаниях по поводу кантовского скептицизма здесь уместна ссылка на центральные, но противополож-

in der Philosophie nicht nur darum gehen kann, philosophisch relevante Probleme menschlichen oder nicht-menschlichen Seins theoretisch zu durchleuchten, sondern auch darum, die persönliche Einsicht eines jeden Einzelnen zu befördern, dass man selbst unter die *conditio humana* fällt (Renz, 2017a, p. 11-12). Was dabei wie in den Fokus genommen wird, variiert beträchtlich. So kehrt das sokratische Wissen um das eigene Nichtwissen nicht nur in Gestalt von Augustins Annahme, dass Gott uns besser kenne als wir uns selbst, oder Montaignes Narrativ, dass Philosophieren heiße, sterben zu lernen, wieder. Es ist ebenso in Hobbes' These präsent, dass selbst der Stärkste durch List verwundbar ist, oder in La Rochefoucaulds Diktum, dass die Urteile, welche unsere Feinde über uns fällen, der Wahrheit näherkommen als unsere eigenen (vgl. auch Renz, 2017b, p. 259-260). Die Liste kreativer Anverwandlungen sokratischer Selbsterkenntnis ließe sich fortsetzen.

Kants Skeptizismus bezüglich der Erkennbarkeit einer moralischen Verursachung unserer Handlungen wurde eher selten in diesem Horizont gelesen. Dennoch lässt er sich in diese Tradition einordnen, und, wie die vorangegangenen Erörterungen zeigen, ist eine derartige Lektüre nicht nur möglich, sondern auch systematisch erhellend. Doch was gewinnen wir daraus umgekehrt für das Verständnis jener Art der Selbsterkenntnis, die wir nicht einfach so, sondern nur auf oft leidvollen Umwegen — sei es durch Lebenserfahrung oder sei es durch ein Nachdenken über das eigene Unterworfen-Sein unter die *conditio humana* — gewinnen?

Vorausgesetzt, dass die obigen Ausführungen zu Kants Skeptizismus die moralischen Aspekte des menschlichen Selbstverhältnisses angemessen beschreiben, wird man daraus auf zentrale, aber gegenläufige Rahmenbedingungen menschlicher Existenz verwiesen. Auf der einen Seite weist Kant, ähnlich wie es heute im Bereich

ные условия человеческого существования. Хотя Кант указывает, подобно тому как это сегодня часто делают вслед за Элизабет Энском в области теории действия, что благодаря тому практическому знанию, которое дает нам информацию о наших намерениях и основаниях действий, мы всегда знаем, чего мы хотим и к чему стремимся (Anscombe, 1957). Мы широко используем эти знания по причине их общедоступности. Таким образом, когда мы пытаемся понять кажущееся нам странным поведение, мы часто задаем вопрос о намерениях, которые кто-то преследовал или мог преследовать. Фактически это означает, что мы описываем это поведение как такое-то определенное действие.

Но в какой степени мы можем принять во внимание насущную потребность объяснить причины с помощью такого описания поведения? Намерения являются возможными причинами в строгом смысле слова: то, что действие было вызвано определенным, подходящим намерением — правдоподобное, а не просто мыслимое без противоречий причинное объяснение. Кант принимает во внимание это обстоятельство и тогда, когда ссылается на факт разума, потому что при этом он не делает ничего иного, кроме понимания волеопределения наших действий как реальной возможности. Намерения для Канта являются возможными причинами, и не только в том смысле, что причинность рассматриваемого действия мыслима без противоречий, но и постольку, поскольку аналогичные основания в самом факте разума могут исторически быть постижимыми и как причины. Тем не менее ссылка на рациональные основания или намерения в лучшем случае предоставляет неполные причинные объяснения. Потому что, даже если мы иногда правильно ссылаемся на наше намерение, никогда нельзя исключать, что рассматриваемое действие было (частично) вызвано причиной, отличной от заявленного намерения.

der Handlungstheorie im Anschluss an Elizabeth Anscombe oft getan wird, darauf hin, dass wir kraft jenes praktischen Wissens, welches uns Aufschluss über unsere Intentionen und Handlungsgründe gibt, stets Kenntnis davon haben, was wir wollen und anstreben (Anscombe, 1957). Aufgrund ihrer allgemeinen Verfügbarkeit machen wir von dieser Kenntnis regen Gebrauch. So fragen wir, wenn wir uns auf eine rätselhaft anmutende Verhaltensweise einen Reim zu machen suchen, oft nach den Absichten, die jemand damit verfolgt oder verfolgt haben könnte. Das bedeutet im Endeffekt, dass wir diese Verhaltensweise als eine so-und-so bestimmte Handlung beschreiben.

Doch inwiefern können wir mit solchen Beschreibungen von Verhaltensweisen dem Desiderat nach Ursachenerklärungen Rechnung tragen? Absichten sind mögliche Ursachen in einem starken Sinne: Dass eine Handlung als durch eine bestimmte, zu ihr passende Absicht verursacht worden sei, ist eine plausible und nicht bloß widerspruchsfrei denkbare Kausalerklärung. Auch Kant trägt diesem Umstand Rechnung, wenn er auf das Faktum der Vernunft rekurriert, denn damit tut er nichts anderes, als dass er die Willensbestimmtheit unseres Handelns als reale Möglichkeit begreift. Intentionen sind für Kant mögliche Ursachen und das nicht nur in dem Sinne, dass eine Verursachung der fraglichen Handlung durch sie widerspruchsfrei denkbar ist, sondern insofern gleichartige Gründe im Faktum der Vernunft auch als Ursachen historisch erfahrbar geworden sind. Trotzdem liefert der Verweis auf rationale Gründe oder Intentionen bestenfalls unvollständige Kausalerklärungen. Denn selbst wenn wir manchmal zu Recht auf unsere Intention rekurrieren, ist nie ausgeschlossen, dass die fragliche Handlung durch eine andere Ursache als die genannte Intention (mit-)verursacht worden ist.

Таким образом, существует определенное несоответствие между значимостью, которой намерения обладают в нашем мышлении относительно действий, и их принципиально ограниченной объяснительной силой. С одной стороны, ссылки на намерения важны для нашего понимания действий как таких-то. Более того, по причине их эпистемической доступности они быстро оказываются под рукой, когда мы ищем объяснение действиям. С другой стороны, никакая ссылка на намерения никогда не дает окончательного знания о том, чем на самом деле вызвано конкретное действие. Однако это несоответствие становится проблемой только в случае, если разделять точку зрения Канта о том, что нам «нравится» компенсировать свое незнание моральной причинности наших действий лестным рационализаторством. Если Кант прав в этом вопросе, то опасность того, что люди поддадутся самообману, тем больше, чем менее они распознают несоответствие между их мышлением о действиях в рамках своих намерений и объяснительной силой этих намерений как части условия человеческого существования и признают ее неким также и нас определяющим критерием.

В этом свете тот факт, что мы никогда не сможем с уверенностью узнать, почему мы совершаем определенные, кажущиеся моральными действия, является довольно важным признанием не только с точки зрения этической теории Канта, которая постулирует моральные обязательства, основанные на рефлексии о наших субъективных максимах действия, но также с точки зрения той моральной саморефлексии, посредством которой мы хотим убедиться в добродетельности наших собственных действий в повседневной жизни, — потому что эта рефлексия осуществляется по крайней мере в рамках размышлений о наших моральных намерениях. Это имеет смысл и является естественным, поскольку благодаря этому мы не только узнаем много о себе и своих действиях.

Es besteht also eine gewisse Diskrepanz zwischen dem Stellenwert, den Intentionen für unser Denken über Handlungen haben, und ihrer grundsätzlich eingeschränkten Erklärungskraft. Auf der einen Seite sind Verweise auf Intentionen für unser Verständnis von Handlungen als so-und-so bestimmte wesentlich. Ferner sind sie aufgrund ihrer epistemischen Zugänglichkeit rasch zur Hand, wenn wir nach einer Erklärung von Handlungen suchen. Auf der anderen Seite liefert kein Verweis auf Intentionen je ein abschließendes Wissen darüber, wodurch eine bestimmte Handlung wirklich verursacht wird. Zu einem Problem wird diese Diskrepanz indessen nur dann, wenn man Kants Auffassung teilt, dass wir unser Nichtwissen bezüglich der moralischen Verursachung unserer Handlungen „gern“ durch schmeichelhafte Rationalisierungen kompensieren. Wenn Kant mit diesem Punkt Recht hat, dann ist die Gefahr, dass Menschen Selbsttäuschungen erliegen, umso größer, umso weniger sie um die Diskrepanz zwischen ihrem Denken über Handlungen im Medium ihrer Intentionen und der Erklärungskraft derselben als Teil der *conditio humana* durchschaut und als eine auch uns je bestimmende Vorgabe akzeptiert haben.

Dass wir nie mit Sicherheit wissen können, warum wir bestimmte moralisch anmutende Handlungen vollziehen, ist so gesehen eine ziemlich entscheidende Einsicht, und zwar nicht nur mit Blick auf Kants ethische Theorie, die ja anhand einer Reflexion auf unsere subjektiven Handlungsmaximen moralische Pflichten postuliert, sondern auch mit Blick auf jene moralische Selbstreflexion, durch die wir uns im Alltag der Tugendhaftigkeit eigenen Handelns versichern wollen. Denn diese Reflexion erfolgt oft und gern im Medium des Nachdenkens über unsere moralischen Intentionen. Das ist zwar sinnvoll und natürlich, denn nicht nur erfahren wir dadurch mancherlei über uns selbst und unsere Handlungen. Vielmehr ist es, da wir zu un-

Скорее, это часть нашей человеческой природы — думать таким образом о себе и своих действиях, так как к нашим намерениям и основаниям у нас априори есть доступ. Но поскольку моральная саморефлексия людей часто происходит в рамках размышлений о намерениях, также важно осознавать, что, размышляя о себе в свете собственных намерений, мы можем воспринимать себя лишь частично. Мы воспринимаем себя только как автономных инициаторов действий, которые мы хотим совершить, и, следовательно, видим себя теми, кем мы хотели бы быть, в то время как те гетерономные субъекты, которые подвержены своим склонностям, ощущениям и аффектам и которыми мы тоже являемся, оказываются забытыми.

Скептицизм Канта — это средство преодолеть такую односторонность; и по иронии судьбы такое средство, вероятно, как раз и необходимо, если размышлять о кантовской этике долга. По крайней мере, понимание ограниченности нашего самопознания, включенное в требование морального самопознания, представляет собой важную поправку в противостоянии с любой формой одержимости долгом. Любой, кто вместе с Кантом склонен понимать себя в свете своих моральных обязанностей, не должен игнорировать понимание того, что наши действия не обязательно проистекают из осознания наших обязанностей, как бы отчетливо это ни проявлялось.

Список литературы

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 137–376.

Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 6. С. 5–223.

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

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 277–733.

seren Intentionen und Gründen *a priori* Zugang haben, Teil unserer menschlichen Natur, so über uns und unsere Handlungen nachzudenken. Doch weil moralische Selbstreflexion von Menschen oft im Medium des Nachdenkens über Intentionen erfolgt, ist es auch wichtig, sich darüber bewusst zu sein, dass wir uns, wenn wir im Lichte unserer Intentionen auf uns reflektieren, nur teilweise im Blick haben können. Wir erfassen uns nur als die autonomen Urheber und Urheberinnen von Handlungen, die wir tun wollen, und wir sehen uns mithin als diejenigen, die wir gerne sein wollen, während jene heteronomen Subjekte, die ihren Neigungen, Empfindungen und Affekten unterworfen sind und die wir auch sind, gerne in Vergessenheit geraten.

Gegen solche Einseitigkeiten ist Kants Skeptizismus ein Remedium; und ein solches Remedium dürfte ironischerweise gerade im Nachdenken von Kants Pflichtenethik gelegentlich nötig sein. Mindestens stellt die in der Forderung nach moralischer Selbsterkenntnis eingeschlossene Einsicht in die Begrenztheit unseres Selbstwissens ein wichtiges Korrektiv im Umgang mit jeglicher Form moralischer Pflichtversessenheit dar. Wer daher mit Kant dazu neigt, sich im Lichte seiner moralischen Pflichten zu verstehen, der sollte sich der Einsicht nicht verschließen, dass unser Handeln nicht zwingend im Bewusstsein unserer Pflichten seinen Ursprung hat, so ausgeprägt dieses auch sein mag.

Literatur

Anscombe, G. E. M., 1957. *Intention*. Oxford: Blackwell.

Bernecker, S., 2006. Kant zur moralischen Selbsterkenntnis. *Kant-Studien*, 97(2), S. 163-183.

Boyle, M., 2009. Two Kinds of Self-Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, 78(1), pp. 133-164.

Emundts, D., 2013. Kant über Selbstbewusstsein. In: D. Emundts, ed. 2013. *Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 51-77.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 1.

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

Anscombe G. E. M. *Intention*. Oxford : Blackwell, 1957.

Bernecker S. Kant zur moralischen Selbsterkenntnis // *Kant-Studien*. 2006. Bd. 97, № 2. S. 163–183.

Boyle M. Two Kinds of Self-Knowledge // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2009. Vol. 78, № 1. P. 133–164.

Emundts D. Kant über Selbstbewusstsein // *Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel* / ed. by D. Emundts. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2013. S. 51–78.

Emundts D. Kant's Ideal of Self-Knowledge // *Self-Knowledge. A History* / ed. by U. Renz. Oxford ; N. Y. : Oxford University Press, 2017. P. 183–198.

Evans G. *The Varieties of Reference* / ed. by J. McDowell. Oxford : Clarendon Press ; N. Y. : Oxford University Press, 1982.

Garrett A. Self-Knowledge and Self-Deception in Modern Moral Philosophy // *Self-Knowledge. A History* / ed. by U. Renz. Oxford ; N. Y. : Oxford University Press, 2017. P. 164–182.

Kain P. Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason // *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality* / ed. by B. Lipscomb and J. Krueger. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2010. P. 211–230.

Khurana Th. 'I Do not Cognize Myself through Being Conscious of Myself as Thinking': Self-Knowledge and the Irreducibility of Self-Objectification in Kant // *Canadian Journal of Philosophy*. 2019. Vol. 49, № 7. P. 956–979.

Longuenesse B. *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*. Oxford : Oxford University Press, 2017.

Moran R. *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*. Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2001.

Nagl-Docekal H. *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen*. Berlin : De Gruyter, 2014.

O'Hagan E. Moral Self-Knowledge in Kantian Ethics // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2009. № 12. P. 525–537.

O'Neill O. Kant's Virtues // *How Should One Live? Essays on the Virtues* / ed. by R. Crisp. Oxford : Oxford University Press, 1998. P. 77–97.

Emundts, D., 2017. Kant's Ideal of Self-Knowledge. In: U. Renz, ed. 2017. *Self-Knowledge. A History*. Oxford & New York: Oxford University Press, pp. 183-198.

Evans, G., 1982. *The Varieties of Reference*. Ed. by J. McDowell. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.

Garrett, A., 2017. Self-Knowledge and Self-Deception in Modern Moral Philosophy. In: U. Renz, ed. 2017. *Self-Knowledge. A History*. Oxford & New York: Oxford University Press, pp. 164-182.

Kain, P., 2010. Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason. In: B. Lipscomb and J. Krueger, eds. 2010. *Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 211-230.

Khurana, Th., 2019. 'I Do not Cognize Myself through Being Conscious of Myself as Thinking': Self-Knowledge and the Irreducibility of Self-Objectification in Kant. *Canadian Journal of Philosophy*, 49 (7), pp. 956-979.

Longuenesse, B., 2017. *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*. Oxford: Oxford University Press.

Moran, R., 2001. *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Nagl-Docekal, H., 2014. *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen*. Berlin: De Gruyter.

O'Hagan, E., 2009. Moral Self-Knowledge in Kantian Ethics. *Ethical Theory and Moral Practice*, 12, pp. 525-537.

O'Neill, O., 1998. Kant's Virtues. In: R. Crisp, ed. 1998. *How Should One Live? Essays on the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, pp. 77-97.

Renz, U., 2015. Becoming Aware of One's Thoughts. In: D. Moyal-Sharrock, V. Munz, A. Coliva, ed. 2015. *Mind, Language and Action*. Berlin: De Gruyter, pp. 581-599.

Renz, U., 2017a. Introduction. In: U. Renz, ed. 2017. *Self-Knowledge. A History*. Oxford & New York: Oxford University Press, pp. 1-18.

Renz, U., 2017b. Self-Knowledge as a Personal Achievement. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 117(3), pp. 253-272.

Ware, O., 2009. The Duty of Self-Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*, 79(3), pp. 671-698.

Watkins, E. and Willaschek, M., 2017. Kant's Account of Cognition. *Journal of the History of Philosophy*, 55(1), pp. 83-112.

Renz U. *Becoming Aware of One's Thoughts // Mind, Language and Action* / ed. by D. Moyal-Sharrock, V. Munz, A. Coliva. Berlin : De Gruyter, 2015. P. 581–599.

Renz U. *Introduction // Self-Knowledge. A History* / ed. by U. Renz. Oxford ; N. Y. : Oxford University Press, 2017a. P. 1–18.

Renz U. *Self-Knowledge as a Personal Achievement // Proceedings of the Aristotelian Society*. 2017b. Vol. 117, № 3. P. 253–272.

Ware O. *The Duty of Self-Knowledge // Philosophy and Phenomenological Research*. 2009. Vol. 79, № 3. P. 671–698.

Watkins E., Willaschek M. *Kant's Account of Cognition // Journal of the History of Philosophy*. 2017. Vol. 55, № 1. P. 83–112.

Об авторе

Урсула Ренц, доктор философии, профессор, Грацский университет, Австрия.

E-mail: ursula.renz@uni-graz.at

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9066-0923>

О переводчике

Ирина Геннадьевна Черненко, кандидат филологических наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: ichernenok@kantiana.ru

Для цитирования:

Ренц У. Тень добродетели. Кант о неисповедимой глубине сердца // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 4. С. 11–42.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-2>

© Ренц У., 2021.

The author

Prof. Dr Ursula Renz, Institute of Philosophy, University of Graz, Austria.

E-mail: ursula.renz@uni-graz.at

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9066-0923>

To cite this article:

Renz, U., 2021. Der Schatten der Tugend. Kant über die unergründliche Tiefe des Herzens. *Kantian Journal*, 40(4), pp. 11-42.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-4-2>

© Renz U., 2021.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://creativecommons.org/licenses/by/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))