

カント実践哲学における誠実な無神論者の問題

福田 喜一郎 (教育学科・教授)

Ist der tugendhafte Atheist innerhalb der Kantischen praktischen Philosophie möglich?

Kiichiro Fukuda

Abstract

Zu unserer Überraschung behauptet Kant, dass das Bestreben des Atheisten, seine sittlich rechtschaffene Eigenschaft zu bewahren, begrenzt sei. Aber diese Behauptung von der moralischen Begrenzung des Atheisten steht beileibe nicht im Widerspruch zum Grundsatz der Willensautonomie bei Kant. Er führt dabei seine Unterscheidung des moralischen Actus vom religiösen Habitus ins Feld, um solchen moralischen Nihilismus zu vermeiden. Er versucht zugleich weiterhin, der amoralischen Welt als Natur eine neue praktische Bedeutung beizulegen, was „das höchste Gut“ oder das Dasein Gottes betrifft. Es ist m. E. die reflektierende Urteilskraft, die diese Bedeutung entdeckt und das Vertrauen zu dieser Welt gewinnt. In diesem Sinne kann Kant als der eigentliche Verfechter der Idee des Gnadenreichs von Leibnitz bezeichnet werden.

Key words : Atheismus, Willensautonomie, Gnadenreich

キーワード : 無神論・意志の自律・恩寵の国

Es kann im Allgemeinen naheliegen, dass Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* den Grundsatz der Sittlichkeit entdeckte und begründete. Der Grundsatz der praktischen Vernunft lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (KpV, V 30)¹ Und die Achtung für dieses moralische Gesetz bedeutet dabei die Unterwerfung meines Willens unter das Gesetz, dessen Urheber ich, als der Handelnde,

selbst bin. Deshalb wird der moralische Grundsatz auch der Grundsatz der „Autonomie“ genannt.

Die Idee der Selbstbestimmung des Willens war der philosophischen Tradition ganz fremd. Warum kann mich solch ein moralisches Gesetz verpflichten? Wie kann ich daran ein Interesse nehmen? Die Frage nach dem Grund dieser Verbindlichkeit war ohne Zweifel eines der größten Probleme für Kant. Eine von ihm in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* gegebene Antwort war nicht nur die Unbegreiflichkeit der

unbedingten praktischen Notwendigkeit des moralischen Imperatives, sondern auch die Begreiflichkeit seiner Unbegreiflichkeit. Das moralische Gesetz ist weiter in der *Kritik der reinen Vernunft* als „Faktum der praktischen Vernunft“ dargestellt. Die Struktur der Selbstbestimmung hat seine Realität allerdings nur in praktischer Absicht, und wir müssten die Moralität selbst verlieren, wenn wir diese Struktur verneinen würden, die wir in der Sinnenwelt verwirklichen müssen.

Ich bin der Auffassung, dass Kants Moralphilosophie im engeren Sinne mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1786) und der Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* vollendet sein kann. Die Tugendlehre als *Metaphysik der Sitten* (1797) gehört zwar selbstverständlich zu seiner praktischen Philosophie. Aber seine Lehre der Moral entwickelt sich weiter zur Dialektik der praktischen Vernunft überhaupt, nämlich zur Lehre der unbedingten Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft. Dabei kann die Glückseligkeit bei der Bestimmung des Endzwecks des Menschen nicht unberücksichtigt bleiben, weil die Beförderung des höchsten Guts und der darin enthaltenen Glückseligkeit ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens ist. Aber das Objekt des Willens dürfen wir nur nicht zugleich als dessen Bestimmungsgrund ansehen. Täten wir dies, dann könnte uns mehr unsere eigene Glückseligkeit als das moralische Gesetz interessieren. „Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten.“ (KpV, V 120)

All dies ist wohlbekannt und bedarf kaum mehr als der Erinnerung. Worauf ich eingehen möchte, ist die Möglichkeit der von Kant streng bestimmten Sittlichkeit ohne Annahme der Idee des höchsten Guts oder das Dasein Gottes. Er stellt uns

in der *Kritik der Urteilkraft* ein scheinbar seltsames Beispiel vor, was die Sittlichkeit und Glückseligkeit betrifft. „Wir können also einen rechtschaffenen Mann (wie etwa den Spinoza) annehmen, der sich fest überredet hält: es sei kein Gott, und (weil es in Ansehung des Objekts der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er tätig verehrt, beurteilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vorteil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt.“ (KU, V 452)

Kants Kommentar zu dem Beispiel dieses Mannes lautet: „sein Bestreben ist begrenzt.“ (ebd.) Auf den ersten Blick würde diese Ansicht allerdings überraschen. Das moralische Gesetz muss eigentlich ohne das Dasein Gottes oder das ewige Leben verbindlich sein. Wenngleich der Mann auf beides hoffen darf, muss sein Bestreben im Hinblick der Kantischen Ethik nicht durch diese Hoffnug bedingt sein.

Eine Reflexion zur *Metaphysik* zeigt uns doch auch seine fast gleiche Ansicht über das moralische Bestreben. „Wenn ich das Daseyn Gottes leugne, so muss ich mich entweder wie einen Narren ansehen, wenn ich ein Ehrlicher Mann seyn will (oder bin), oder wie einen Boesewicht, wenn ich ein kluger Mann seyn will. Es gibt Beweise per deductionem contrarii ad absurditatem oder turpitudinem. (……) Wenn man Gott leugnet, so ist der tugendhafte ein Narr und der Kluge Mann ein Schelm. Klugheit und Sittlichkeit können im practischen nur verbunden werden, wenn ich das Daseyn Gottes annehme.“ (*Reflexionen zur Metaphysik* = 1797, XVII 484-5) Nach dieser Auffassung müsste der Atheist gewiss ein Narr oder Bösewicht sein.

Die Annahme des rechtschaffenen (tugendhaften) Atheisten wird nun im 87. Paragraphen in der *Kritik*

der Urteilkraft vorgestellt. Der Titel des Paragrafen lautet: VON DEM MORALISCHEN BEWEISE DES DASEINS GOTTES. Das von der Möglichkeit des tugendhaften Atheisten behandelte Gebiet ist nämlich das Gebiet des Glaubens. Was die Handlung des Menschen betrifft, unterscheidet Kant den Glauben als „Habitus“ von der Handlung als „Aktus“, so dass seine Lehre vom Glauben nicht strukturell seiner Sittenlehre entgegenstehen kann. Wir können zwar nicht so sicher sein, ob diese Unterscheidung den scheinbaren Widerspruch der Autonomie der Sittenlehre gegenüber der Glaubensfrage retten kann. Indem Kant aber bei jener Unterscheidung bleibt, ist er tatsächlich der Auffassung, dass die moralische Annahme des Dasein Gottes zum menschlichen Streben nach der Realisierung des Endzweck unentbehrlich ist.

„Glaube (als Habitus, nicht als Actus) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen.“ (KU, V 471) Er ist also „ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht“ und „ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes“. (ebd.)

Der Gedanke von diesem Vertrauen hat m. E. eine enge Verbindung mit der „Idee der moralischen Welt“, über die Dieter Henrich in den 1990 an der Stanford Universität gehaltenen Kantvorlesungen redete. „In Leibniz’s philosophy, also, the idea that only a theory of the broadest scope can accommodate the moral dimension looms large. One cannot hope to meet the challenge morality poses to philosophy without conceiving of a realm of grace and relating it to the realm of nature in a consistent and perspicuous way.“² Er erwähnt dort mehr Rousseau als Leibniz. Und „one can

describe Kant’s entire philosophy as the result of an attempt to transform this philosopher’s thoughts into a scientifically respectable and universally applicable theory. The philosopher is Jean Jacques Rousseau.“³

Die „profession de foi du Vicaire Savoyard“ im vierten Kapitel von *Emile* soll das Herz Kants so stark erobert haben, dass er sich sicher wieder und wieder an einige Passagen der Profession erinnerte. Ich vermute, dass Henrich z. B. die folgende Passage bemerkenswert findet: „Quand je n’aurais d’autre preuve de l’immatérialité de l’âme que le triomphe de méchant et l’oppression de juste en ce monde, cela seul m’empêcherait d’en douter.“⁴ Hier finde ich die Rousseau eigene Denkungsart über die Unsterblichkeit der Seele oder den Grund seines Glaubens. Es ist selbstverständlich, dass es auch die Möglichkeit zur Wahl des Atheismus geben soll, was die Orientierung im Denken betrifft. Der Mensch müsse jedenfalls vor die Wahl gestellt werden, Gottes Dasein zu verleugnen oder der „Verheißung des moralischen Gesetzes“ (Kant) zu vertrauen.

Hier soll nach Kant ein Entscheidungsgrund eintreten, „um im Schwanken der spekulativen Vernunft den Ausschlag zu geben.“ (KpV, V 145) „Eine subjektive Bedingung der Vernunft“ gebe uns die theoretisch mögliche, zugleich der Moralität zuträgliche Denkungsart, „sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten, als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts zu denken“. (ebd.) Was diese Denkungsart hier mit sich bringt, sei „ein reiner praktischer Vernunftglaube“.

Aufgrund dieser Auffassung möchte ich hier eine besondere Vorstellung von den Gegenständen der Welt bei Kant zeigen. In seiner Philosophie gibt es wie bekannt außer der Unterscheidung des Dinges an sich von der Erscheinung viele andere Unterscheidungen von philosophischer Wichtigkeit. Was in Bezug auf die Vorstellung von der Welt sehr

wichtig zu sein scheint, ist seine Unterscheidung der theoretischen Absicht von der praktischen Absicht, bzw. die Unterscheidung der Theoria von der Praxis. Diese Unterscheidung gibt uns eine Möglichkeit, ein Bedürfnis und auch eine Befugnis, dasselbe Objekt in zweierlei oder zweifacher Beziehung zu nehmen. Wir beobachten die Welt an sich in theoretischer Absicht. Sie ist dabei nur der Gegenstand unserer Erkenntnis. Aber wir beziehen uns auch in praktischer Absicht auf diese Welt, und verwirklichen etwas Neues in dieser Welt.

Es ist zwar klar, dass diese Unterscheidung in einem der wichtigen Themen der *Kritik der Urteilskraft*, d. i. dem „Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs“ eine zentrale Bedeutung hat. Der Aspekt der Welt in zweifacher Beziehung wird doch m. E. namentlich in den folgenden Stellen sehr klar ausgedrückt.

1. Ein Beweis aber, der auf Überzeugung angelegt ist, kann wiederum zwifacher Art sein, entweder ein solcher, der, was der Gegenstand an sich sei, oder was er für uns (Menschen überhaupt), nach den uns notwendigen Vernunftprinzipien seiner Beurteilung, sei (ein Beweis *κατ'ἀληθειαν* oder *κατ'ἀνθρωπον*, das letztere Wort in allgemeiner Bedeutung für Menschen überhaupt genommen), ausmachen soll. (KU, V 462-3)
2. Die Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei; (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* = 1793, VI 139)
3. Das moralische Argument würde also ein argumentum *κατ'ἀνθρωπον* heißen können, gültig für Menschen, als vernünftige Weltwesen überhaupt, und nicht bloß für

dieses oder jenes Menschen zufällig angenommene Denkungsart, und vom theoretisch-dogmatischen *κατ'ἀληθειαν* welches mehr für gewiß behauptet, als der Mensch wohl wissen kann, unterschieden werden müssen. (*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht?* = 1804, XX 306)

Die in praktischer Absicht abgezielte Welt ist nicht die Welt an sich selbst, sondern die Welt für uns Menschen unter moralischen Gesetzen. Mit diesem Standpunkt meine ich nicht den der Anthropologie, sondern quasi den moralisch transzendentalen Standpunkt oder den Standpunkt, zu dem wir eine moralische Befugnis haben können. Diese Befugnis beruht natürlicherweise auf dem Beweis, dass es reine praktische Vernunft gebe, und dass das moralische Gesetz mit keiner anderen Triebfeder den Willen bestimme.

Was für eine Rolle spielt eigentlich die Idee der Welt für den Menschen im Bereich der praktischen Philosophie? Die Welt der Gegenstände, die wir in der möglichen Erfahrung erkennen, zeigt uns im Grund ihre Indifferenz zu der Moral. Sie ist, ich will nicht sagen „unmoralisch“, aber „amoralisch“. Die Idee der Welt für den Menschen kann dieser zu uns indifferenten Welt erst irgendeine Bedeutung abgeben. Mit anderen Worten: wir können damit das Vertrauen zur Natur als Objekt der Erkenntnis erreichen. Zwei Dinge erfüllen Kants Gemüt wie bekannt „mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht“: „der bestirnte Himmel“ über ihm und „das moralische Gesetz“ in ihm. Im Beschluss der *Kritik der praktischen Vernunft* werden sie nebeneinander gestellt, aber es gibt dazwischen eine große „Kluft“. Die Brücke über diese Kluft, die wir durch die Untersuchung von der reflektierenden Urteilskraft in Form des Übergangs bauen können, kann auch von Seiten der Idee der moralischen Welt verlangt werden. Kant

sagt im betreffenden Sinne, dass die Vermittlung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe „die Empfänglichkeit des Gemüts für das moralische Gefühl befördert“. (KU, V 197)

Diese Auffassung von der Idee der Welt für den Menschen behauptet doch gar nicht, dass die Idee des höchsten Guts auch als Triebfeder der Sittlichkeit gelten kann. Auch derjenige, der gar keine Ahnung von dieser Idee haben kann, darf im Prinzip nicht von der moralischen Verbindlichkeit oder der Achtung fürs moralische Gesetz frei sein, obwohl seine Bemühung begrenzt ist, und möglicherweise in den moralischen Nihilismus geraten kann. In Kants Philosophie müssen wir jedenfalls den Bestimmungsgrund des Willens grundsätzlich von der Denkungsart von der Idee der Welt für den Menschen unterscheiden. Was mindestens die Tatsache angeht, vermag derjenige, der auf der Erreichbarkeit des höchsten Guts vertraut, sich selbst mit weniger Bemühen zu bestimmen.

In diesem Kontrast des Vertrauens zur Erreichung einer Absicht zum Bestimmungsgrund des Willens können wir Kant gewissermaßen als Nachfolger von Leibniz ansehen. Die von Leibniz behauptete prästabilierte Harmonie zwischen den Reichen der Natur und der Gnade legt Kant als die Harmonie der Übereinstimmung zwischen dem Reich der Natur und dem „Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menschen unter moralischen Gesetzen“ (*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* = 1790, VIII 250) aus. Er sagt dabei, dass die *Kritik der reinen Vernunft* „die eigentliche Apologie für Leibniz“ sein soll. Wir müssen nach seiner fundamentalen Auffassung als sich selbst bestimmende Wesen unbedingt tugendhaft sein, aber wir brauchen dazu gleich auf der Dimension des Glaubens als habitus das Vertrauen zur Welt.

Kant hält grundsätzlich den tugendhaften Atheismus für begrenzt, und versucht sorgfältig und plausibel, die Möglichkeit des moralischen Nihilismus zu vermeiden.

1. Ich zitiere Kants Werke im Text nach der Akademie-Ausgabe. Kurztitel: KpV = *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), KU = *Kritik der Urteilskraft* (1790)
2. Dieter Henrich, *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the world*, Stanford University Press, California, 1992, p. 10.
3. Dieter Henrich, ebd.
4. Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation* (1762), Oeuvres complètes IV, Édition Gallimard, 1969, p. 589.

要旨

カントは意外なことに、無神論者が道徳的に誠実であり続けることには限界があると主張している。しかし、これはその道徳的意志の自律の原理と矛盾するものではない。道徳を行為の次元に、信仰をハビトゥスの次元におけるものとして区別し、自律の原理から道徳的ニヒリズムの可能性を回避しているのである。

さらにかれば同時に、「最高善」もしくは神の存在との関係で、自然としての非道徳的世界に新しい実践的意味を与えようとしている。その意味を発見しこの世界に対する信頼を獲得するのが反省的判断力である。筆者の解釈では、カントはこの意味でライブニッツ的な恩寵の世界の理念を受け継ぐ真の擁護者と称しうるのである。

(2011年8月22日受稿)