

Horyna, Břetislav

Moralischer Unglaube bei Kant in der Beziehung zur Handlung aus Pflicht

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická. 2008, vol. 57, iss. B55, pp. [31]-46

ISBN 978-80-210-4685-6

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/107353>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

BŘETISLAV HORYNA

MORALISCHER UNGLAUBE BEI KANT IN DER BEZIEHUNG ZUR HANDLUNG AUS PFLICHT

Einführende Bemerkungen

Man hat Kant und seiner Ethik, die eng in die Beziehung zum kategorischen Imperativ gebracht worden ist, immer wieder den Vorwurf gemacht, er ist bloß formal und inhaltsleer. Das ist zwar richtig, nun es gibt eine Frage, die lautet, ob man das als Tugend oder als Last nehmen soll. Der Streit zwischen den Befürwortern und Widerstreitern der kantischen Auffassung von Ethik füllt schon seit Jahrzehnten die Bibliotheken mit immer neuen Abhandlungen und Büchern, ohne dass jemand definitiv sagen könnte, er sieht schon das Licht am Ende des Tunnels.

Mit aller mir eingeborenen Skepsis traue ich mich zu prophezeien, dass die Idee des Schlußmachens mit der bei Kant vorhandenen ethisch-praktischen Problematik für noch weitere Generationen von Philosophen in Bereich der unendlich entfernten Eschatologie gehören wird. Damit hängen aber – zumindest meinerseits – keine Übererwartungen: zu viel Erwartung geht hand in hand mit zu wenig Erfüllung, und auch Kant ist keine Ausnahme, was die Möglichkeit einer grässlichen Enttäuschung betrifft.

Ich denke, dass solche Übererwartungen unsere Krankheit von Dienst ist; es ist genug getan, wenn wir den Kant oder Hegel oder, wenn es sein muß, auch Heidegger verstehen, wir haben aber keinen Grund von ihnen die weltrettende Wunder zu erwarten oder zu verlangen – dafür sind andere Heiligen zuständig. Es geht mir deshalb nur darum zu zeigen, in welcher Beziehung die zwei Elemente des kantischen religionsphilosophischen und praktisch-philosophischen Denkens zueinander stehen und mich die Frage zu stellen, ob diese Beziehung für die kantische Morallehre prozessethische Konsequenzen haben könnte.

Ich habe diesen Aufsatz in drei Teilen aufgeteilt:

- Zuerst möchte ich erklären, was Kant mit der moralischen Unglaube meint und welchen Stellungswert nimmt dieser Art von Unglaube zwischen anderen Formen des Nicht-Glaubens ein, die Kant in seiner Philosophie angesprochen hat.

- Zweitens versuche ich die kantische Vorstellung von der Handlung aus Pflicht zu interpretieren und hier besonders die Formen der „vollkommenen“ und „unvollkommenen“ Pflichten als Bedingungen für die Konstitution des Freiheitspostulats der praktischen Philosophie zu überprüfen.
- Und schließlich möchte ich mir die Frage stellen, ob es vielleicht die Möglichkeit gäbe, die an und für sich formal-transzendental aufgebaute und streng an den Einzelnen gerichtete Ethik bei Kant weiterzuführen, zu einer gesellschaftlichen Integration der Handlung aus Pflicht, die man als kommunikative Gestaltung ethischer Entscheidungsprozesse auffasst.

Etwas weniger kompliziert, geht es letztes Ende darum, ob sich das Prozess der moralischen Selbstwerdung des Menschen wirklich nur auf der Ebene der individuellen Autonomie und individuellen Reflexion entwickelt, ohne nennenswerte Anteilnahme der Gesellschaft, oder ob man bei Kant auch von einer „kollektiven Autonomie“ der moralischen Handlungen sprechen kann – was besonders heute, unter dem Integrationszwang in der EU, wie auch unter den vielschichtigen Zwängen der Globalisierung ganz essentiell wäre.

1. Der moralische Unglaube, oder: Wie tugendhaft sind unsere Tugenden?

Wie man sehr leicht festzustellen ist, unterscheidet Kant zwischen zumindest sechs Formen von Unglauben.¹

Es ist zuerst der dogmatische Unglaube: in der *Kritik der Urteilkraft* sagt Kant über Glaube, der sich auf besondere Gegenstände bezieht, die nicht Gegenstände des möglichen Wissens oder Meinens sind, ist ganz moralisch. Glauben ist dann freies Fürwahrhalten dessen, was nicht dogmatisch als allgemein verbindlich dargestellt wird, sondern dessen, was man nach Gesetzen der Freiheit annimmt. Ohne solchen Glauben schwankt die moralische Denkungsart zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln. Demgegenüber ungläubisch sein heißt nach Kant die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft zu verfolgen und eben solchen Vernunftideen, denen an theoretischen Begründung ihrer Realität fehlt, alle Gültigkeit abzusprechen. So entsteht dogmatischer Unglaube, der zusammen mit der sittlichen Maxime in moralischem Denken nicht bestehen kann.

Dieser Eigenschaft mangelt es demgegenüber nicht der zweiten Form von Unglauben, dem Zweifelglaube.² Diese zweite Form entsteht aus dem Mangel an

¹ Vgl. C. Ch. E. Schmid: *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften*, hrsg. von N. Hinske, Darmstadt ³1996, S. 540.

² „Ein dogmatischer Unglaube kann aber mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht zusammen bestehen (denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinnst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten); wohl aber ein *Zweifelglaube*, dem der Mangel der Überzeugung durch Gründe der spekulativen Vernunft nur Hindernis ist, welchem eine kritische Einsicht in die Schranken der letzteren Einfluß auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes praktisches Fürwahrhalten zum Ersatz hinstellen

Überzeugung, die man begründen kann – es ist also argumentativer Not, der uns zu Zweifeln und damit zu Unglauben zwingt. Und weil wir am Begründungsproblem scheitern, ersetzen wir bloß die Argumentation durch praktisches Fürwahrhalten.

Dritte Form von Unglaube heißt „historisch“ – historischer Unglaube entsteht so, dass man den verschiedenen Urkunden, literarischen Quellen, mündlich überlieferten Schilderungen von Ereignissen usw. nicht glaubt: ganz allgemein gesagt, die Zeugnisse werden für unverlässlich oder unwahr gehalten.

Vierter an der Reihe ist der naturalistische Unglaube: über ihm spricht Kant in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, wo er ihm als Gleichgültigkeit oder gar Widersetzlichkeit gegen die Offenbarung beschreibt.³ Obwohl bei Kant der naturalistische Unglaube im Kontext der religiösen und sittlichen Lebensführung steht (er untersucht die Möglichkeiten, die sich aus der *metanoia*, den Lebenswandel, für die Annäherung des Reichs Gottes ergeben), wird man ihm aus historischer Sicht vor allem mit dem englischen Deismus in Verbindung bringen müssen, wie er z.B. von Herbert von Cherbury repräsentiert wird.

Die fünfte Form ist philosophisch am einfachsten: es ist die Unglaube der kirchlich ungläubigen Menschen. Es findet sich bei Kant nur eine kurze Bemerkung dazu, die im Kontext der Unterscheidung zwischen Religion und Glaube steht. Nach Kant gibt es nur eine wahre Religion, aber viele Arten des Glaubens, die in den Kirchenglauben ihrer historischen Gestalt finden. Ein Mensch, welcher den besonderen Kirchenglauben gar nicht anerkennt, wird „von ihr ein Ungläubiger genannt und von ganzem Herzen gehasst“.⁴ Es ist ersichtlich, wie wenig sich bis heute in dieser Hinsicht geändert hat.

Und letztlich kommt die sechste Form, und zwar der moralische Unglaube. Das Thema dieser Unglaube entwickelt Kant aus einer Gesamtbeziehung, die allgemein bekannt ist und es scheint auf den ersten Blick so, als möchte er nur zum Bewußtsein bringen, was den Menschen schon vertraut ist. In der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* geht er davon aus, dass es ein Prinzip des Guten gibt, dieser guten Prinzip hat ein Rechtsanspruch auf die Herrschaft über den Menschen und damit den Menschen den für sie leitenden Ideal der moralischen Vollkommenheit für immer vor Augen steht, wird er zu personifizierter Idee.

Allgemeine Menschenpflicht ist dann laut Kant uns zu diesem Ideal der sittlichen Gesinnung zu erheben, denn nur solcher Mensch ist befugt sich für denjeni-

kann“. Vgl. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, W. Weischedel (Hrsg.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1957, A 458.

³ „Dem ersten wirft man (oft nicht mit Unrecht) den gottesdienstlichen *Aberglauben* vor, der einen sträflichen Lebenswandel doch mit der Religion zu vereinigen weiß; dem zweiten den *naturalistischen Unglauben*, welcher mit einem sonst vielleicht auch wohl exemplarischen Lebenswandel Gleichgültigkeit, oder wohl gar Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung verbindet. Vgl. I. Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, W. Weischedel (Hrsg.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1956, A 165.

⁴ I. Kant: *Religion innerhalb der Grenzen...*, A 148.

gen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist, der diesem Urbilde der Menschheit unwandelbar ähnlich bleibt. Was nun wichtig für weitere Argumentation wird, ist die Deduktion, dass diese Idee ihre Realität nicht nur in praktischer Beziehung in sich selbst hat. Sie soll, ganz analog den Naturbegriffen, auch die Möglichkeit objektiver Notwendigkeit zulassen – d.h., es wird kein Beispiel der Erfahrung gebraucht, um die Idee eines Gottes zum Vorbild zu machen, denn die Realität dieser Idee als objektiv bestimmt wird.

Es genügt, meint Kant, die objektive Realität dieser Idee, um den Menschen zur sittlich guten, moralischen Handlung zu bringen, weil sie als solche schon in unserer Vernunft liegt. Trotzdem versuchen manche noch weiter zu gehen und verlangen von den anderen noch Weiteres: Kant nennt die Wunder, die „geschehen sein müssten“,⁵ aber eigentlich können wir uns hier verschiedenes vorstellen, was als Zusatz, Ergänzung oder Beigabe der notwendigen vernünftigen Idee dient; z. B. Heiligenkult, Reliquienverehrung, Bußsakramente und viel anderes, was mit der praktischen Idee der Kirche als Institutionalisierung des Kultes mit bestimmten rituellen Handlungen zusammenhängt. Es ist fraglich, ob dieser Zusatz eigentlich nicht als Ersatz von intellektuell komplizierten, schwer verständlichen Erkenntnisgegenständen dient, wie Religion sicher ist. In allen Religionen mit einer relativ komplizierten Lehre, sei diese eher theologisch oder eher praktisch (ggf. rechtlich) orientiert, spielt eine große und für gegebene Religion manchmal bestimmende Rolle das, was man zwar ungenau, aber herkömmlich Volkreligion oder sog. lebendige Religion nennt. Vieles, was man als Aberglaube verurteilen müsste, ist über diese Volksreligiosität in die großen Weltreligionen eingegangen und wird teilweise als fester Bestandteil der Religion wahrgenommen und/oder institutionell (kirchlich) akzeptiert; z. B. die ganze Weihnachtslegende in Christentum. Ohne Rücksicht daran und mit für ihn typischer sittlicher Rigorosität sagt aber Kant, dass das Verlangen nach Beglaubigung von Wunder etc. mit einem moralischen Unglauben identisch ist.

Der moralische Unglaube bedeutet also für Kant Mangel des Glaubens an die Tugend. Anders gesagt, für die, die von den Menschen außer den Lebenswandel im Sinne der objektiven Realität der göttlichen Idee des Guten noch etwas dazu abverlangen, ist menschlicher Tugend ungenügend tugendhaft. Weil moralischer Unglaube zu einer Norm sittliches Handeln wird, die das Verhalten gegenüber anderen Personen regelt, wird er so zum Unglauben an Mensch, zur Unterschätzung des menschlichen Verstandes, zur Zweifel über die Möglichkeit aus sich selbst moralisch zu handeln. In der neueren Ethik könnte man diese Folgen durch die Neigung überbrücken, die Grundlage von der (praktischen) Rationalität in der Kommunikation zu suchen und dann die Moral in der moralisch handelnden Gemeinschaft zu finden. Abgesehen davon, dass diese Grundlage auch in der moderneren ethischen Auffassungen von Sitten und Tugenden äußerst fraglich erscheint, ist sie für Kant absolut unvorstellbar; sie würde im völligen Widerspruch zur Kants Überzeugung stehen. Und damit komme ich zum Punkt 2,

⁵ *Religion innerhalb der Grenzen...*, A 71.

2. Handlung aus Pflicht, oder: Wie distanziere ich mich von der Nächstenliebe

Es gibt weltweit zumindest so viele Tugendhelden, wie viele Tugendwächter es gibt. Ob aber mit allen diesen Tugendbolden und Sittenrichtern auch wirklich wahre Tugend irgendwo in der Welt anzutreffen wird, das bezweifelt der aufmerksame Beobachter der menschlichen Verhaltensweisen wie Kant ganz offen; man könnte sogar sagen, er hält es für unmöglich das mit völliger Gewissheit feststellen zu können. Der Philosoph, der sich „überdrüssig (...) des Skeptizismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit“,⁶ zeigt sich in dieser Frage offensichtlich mehr dem Skeptizismus zugewandt, als man glauben würde. Seine Haltung ist aber nicht unbegründet und wurzelt in seiner Geschichtsphilosophie, speziell in der Beantwortung der Frage, ob es einen moralischen Fortschritt der Menschheit zum Besseren möglich sei. Die kantische Tugendlehre muß man im Zusammenhang mit seiner Religions- und Geschichtsphilosophie sehen, sonst zerfällt sie in verschiedene inkonsistente Fragmente, die den Anschein erwecken, als ob dahinter keine systematische Lehre stünde. Auch hier stützen sich seine Einsichten auf der Überzeugung, dass die Geschichte als zweckmäßiger, zielgerichteter Prozeß zu verstehen sind, der einem Plan der Natur folgt. Zwar bezieht sich das „planmäßige“ geschichtliche Geschehen nicht auf einen vollkommenen Zustand von einzelnen Individuen, sondern nur von der Gattung, trotzdem aber liegen schon in jedem Menschen die Keime seiner Fähigkeit frei und vernünftig zu handeln. Beides ist nun die absolut unumgängliche Bedingung für Tugend, zu der also in jedem Einzelnen zumindest die Idee der Freiheit vorhanden ist; dadurch bekommen dann auch die Geschichte den Sinn, denn in ihr verwirklicht sich vollkommen das Ziel der Menschengattung, die Idee der Freiheit.

Die Überzeugung, die besagt, dass wir in der Welt nur schwer auf moralisch entwickelte Menschenwesen treffen, passt irgendwie nicht zu teleologischen Betrachtungsweisen der Geschichte, Moralphilosophie und Geschichtsphilosophie von Kant: wenn man schon einmal sagt, für mich ist *das* moralische Prinzip nicht mehr unbekannt und ich kann ihm in der Form von Imperativ ohne jede Einschränkung anderen Menschen als Prinzip ihres Lebenswandels vorweisen, dann können solche Zweifeln verwirrend sein. Außerdem spricht Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* davon, dass die Tugend nichts „einbringt“, sondern viel „kostet“ – anscheinend denkt er darüber nach, ob Tugend auch ihren „Preis“ haben kann: und das stimmt mit dem Formalismus und der absoluter Unbedingtheit des Imperativs überhaupt nicht zusammen. Auch mehrere andere gelegentlich verwendete Bestimmungen von der Tugend lassen solche einfache Interpretation nicht zu: es wird z. B. die Tugend nicht als eine Fertigkeit verstanden, denn da wäre sie zum bloßen Mechanismus der Kraftanwendung degradiert; demgegenüber erklärt sie Kant zur moralischen Stärke in Befolgung menschlicher Pflicht,

⁶ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 4.

die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsort hervorgehen soll. In den späten Schriften, besonders in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, können wir aber eher Ironisches und Beißendes über Tugend lesen: „Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für echtes Gold nimmt.“⁷ Und obwohl es besser ist zumindest Scheidemünze als gar kein solches Mittel im Umlauf zu haben, weil sie irgendwann später, mit der Entwicklung der Menschheit vielleicht in bares Gold umgesetzt werden können, bleiben die Fragen, was alles mit Tugend bei Kant eigentlich gemeint wird, stets offen.

Für die Antworten muß man sich außer den Tugendlehre gewidmeten Schriften auch mit der Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* Mühe geben; dort, im Paragraph 91 (*Von der Art des Führwahrhaltens durch einen praktischen Glauben*) unterscheidet Kant drei Gruppen von erkennbaren Dingen:

Das sind erstens die Sachen der Meinung (*opinabile*): das sind die Gegenstände der bloßen Vernunft, die für das theoretische Erkenntnis in keiner möglichen Erfahrung dargestellt werden können und sofern auch gar nicht erkennbare Dinge sind. Meinungssachen gehören so in die Sinnenwelt, die aber für uns unmöglich ist – z. B., sagt Kant, wir können vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, diese Annahme ist aber eine Sache der Meinung und als Meinen gehört sie in die Sinnenwelt, obwohl die wirkliche Existenz von solchen Vernunftwesen, die an sich möglich ist, durch unsere Erfahrung nicht ausgemacht werden kann.

Dann zweitens die Tatsachen (*scibile*) – *res facti* oder Tatsachen sind Gegenstände für Begriffe, deren objektive Realität bewiesen werden kann: man kann sich hier z.B. mathematische Eigenschaften der Größen vorstellen, weil sie eine Darstellung *a priori* für den theoretischen Vernunftgebrauch ermöglichen; oder die Dinge, die durch eigene oder auch fremde Erfahrung zum Ausdruck gebracht werden können. Besonders wichtig ist aber, dass Kant unter die Tatsachen auch eine Vernunftidee ordnet: es ist die Idee der Freiheit, weil die sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und in realen, wirklichen Handlungen zeigen lässt. Mit dieser argumentativer Zweifelt (Gesetze der reinen Vernunft *und* wirkliche Handlung) will Kant ausdrücken, dass die Freiheitsidee auf dem Fundament von einer spezifischen, besonderen Kausalität aufgebaut wird.

Und letztendlich drittens die Glaubenssachen (*mere credibile*) – als bloße Glaubenssachen gelten für Kant solche Gegenstände, die in der Beziehung zum Gebrauch im Bereich der praktischen Vernunft *a priori* gedacht werden müssen,

7

Vgl. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, BA 45. Natürlich gehört sich hinzufügen, dass Tugenden und Tugendpflichten sich nicht empirisch begründen lassen und deshalb können Beobachtungen und weitere Ergebnisse der Anthropologie keinen Einfluß auf die sittliche Gesetzgebung durch die reine praktische Vernunft haben. „Die ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen, dem Gesetz Genüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet; also nicht nach der empirischen Kenntnis, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß sein sollen.“ Vgl. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Einleitung XIII, A 45.

im Bereich der reinen Vernunft, also in der Sphäre des theoretischen Gebrauchs, als Störfaktor anzusehen sind: die reine Rationalität wird von exaltierten Gefühlsäußerungen in den Glaubenssachen gestört.

Anders gesagt, die praktische Vernunft wird mittels Glaubenssachen in Beziehung zu dem pflichtmäßigen Gebrauch der Vernunft gebracht, für den theoretischen Gebrauch sind aber „überschwänglich“. Beispiele von solchen Glaubenssachen sind „das höchste Gut“ das man durch Freiheit bewirken kann, Unsterblichkeit der Seele, Dasein Gottes: als *res fidei* zeichnen sich dadurch, dass ihrer Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung bewiesen werden kann. Weil sie dann als möglich und als regulativen Ideen der reinen Vernunft angenommen werden müssen, ist schon aus der *Kritik der reinen Vernunft* bekannt; ich möchte nur daran erinnern, dass sie als solche nicht zu den Gegenständen der reinen spekulativen Vernunft gezählt werden – das ist dadurch begründet, dass die objektive Realität von diesen Ideen, d. h. Begriffen, theoretisch nicht gesichert werden kann.

Wir haben also drei Gruppen von erkennbaren Dingen, und die Frage lautet nun, wohin können wir Tugend und Tugendpflichten einordnen und was aus solchem Segmentieren für die menschlichen Handlungen folgt. Zuerst müssen wir daran denken, wie Kant Tugend und tugendhafte Handlungen definiert. Ganz allgemein, Tugend bedeutet für Kant eine moralische Stärke des Willens eines Menschen in der Befolgung seiner Pflicht. Als solche ist sie die dem sittlichen Sollen entsprechende Einstellung, derer Wesen in der auf Pflichterfüllung gerichteten Gesinnung besteht. Für das verstehen von Tugend heißt das, dass keiner Mensch zur Tugend genötigt werden kann, insofern sich die Tugend als eine das Gesetz ausführenden Gewalten selbst konstituiert.⁸ Eine Tugend zu besitzen ist für Kant keine Pflicht, sonst müsste es eine Verpflichtung zur Pflicht geben – es handelt sich aber nicht um Verpflichtung zum moralischen Handeln, sondern um sittlichen, nach Gesetzen der inneren Freiheit möglichen Zwang.⁹ Interessanterweise eröffnet diese Bestimmung der kantischen Tugendlehre etwas breiteren Spielraum, als gewöhnlich angenommen wird, denn er lässt auch die Möglichkeit gelten, dass sich die Tugenden und Tugendpflichten gegenseitig einschränken können; der moralische Imperativ scheint etwas „variabel“ oder auch situationsbedingt zu sein. Ganz allgemein gesagt ist aber Tugend die Einstellung, die dem sittlichen Sollen, also den unbedingten Pflichten entspricht, und als solche besteht sie in der auf Pflichterfüllung gerichteten Gesinnung. Das klingt zwar einfach, es sind aber mehrere Unterscheidungen notwendig, in der ersten Reihe und in Übereinstimmung mit Kant in den Vorbegriffen zur weiteren Einteilung der Tugendlehre.

Hier unterscheidet Kant zuerst das formale Prinzip der Aufteilung, das in drei Hauptbedingungen ausgedrückt wird: als Tugendpflichten können nur solche dienen, die auf keine äußere Gesetzgebung gebunden sind; ein Pflichtgesetz wird nicht für die Handlungen, sondern nur für die Maximen der Handlung gegeben;

⁸ Vgl. *Metaphysische Anfangsgründe...*, A 46–47.

⁹ *Ibid.*

die ethische Pflicht wird als weite, nicht als enge Pflicht gedacht. Im zweiten Schritt beschreibt Kant die inhaltliche (materielle) Seite der Tugendlehre, für die gelten soll, dass als Zwecklehre aufgestellt werden muß. Und daran schließt dann die Unterscheidung der Gesetzmäßigkeit (des Formalen) und der Zweckmäßigkeit (des Materiellen) an, die besagt, dass nicht jede Tugendverpflichtung (*obligatio ethica*) zugleich eine Tugendpflicht (*oficium ethicum*) sei, also bloß der Respekt vor dem Gesetz keinen Zweck als Pflicht begründet: und das bedeutet für die Aufteilung der Tugendlehre, dass es zwar nur eine Tugendverpflichtung gibt (weil es nur einen unbedingten moralischen Gesetz gibt), aber viel Tugendpflichten, die den Gegenstand aller Einteilung der Ethik bildet.¹⁰

Nach dieser vorbegrifflicher Klärung beginnt erst Kant mit der ethischen Elementarlehre, wo wir weitere Unterscheidungen vorfinden. Erstens, es gibt ein Unterschied zwischen Pflichten des Menschen gegen sich selbst und Pflichten, die er gegenüber anderen hat. Gegen sich hat der Mensch zweierlei Pflichten: gegen sich als Lebewesen (als vernünftiges Naturwesen, *homo phaenomenon*, soll er z. B. sein Leben schützen) und gegen sich als moralische Person (als mit innerer Freiheit begabtes Wesen, *homo noumenon*, soll er z. B. nicht lügen; oder er soll seine Vollkommenheit entwickeln).

Zweitens, es gibt ein Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten: des Leben zu erhalten und nicht lügen sind vollkommene Pflichten, die moralische Vollkommenheit zu entwickeln ist eine unvollkommene Pflicht (die Unvollkommenheit wird dadurch begründet, dass wir nie wissen, wie der definitive Grad der moralischen Vollkommenheit aussehen soll); es gehört zu den Pflichten, die zu solchen nur in Ansehung des Zwecks der Menschheit in eigener Person werden.¹¹

Und schließlich drittens, es gibt ein Unterschied zwischen Tugend, also Befolgung der Pflicht, als *virtus phaenomenon*, und als *virtus noumenon*. Die erste hat den empirischen Charakter und derer höchste Maxime ist die gesetzmäßige Handlung – und wie Kant in der *Religion innerhalb...* sagt, „die Triebfeder, deren die Willkür hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle“.¹² Um tugendhaft im Sinne dieser ersten Form von Tugend zu handeln, muss man sich lange moralisch entwickeln, d.h. es ist eine Änderung der Sitten notwendig.¹³ Demgegenüber *virtus noumenon* bedeutet tugendhafte Handlung nach dem intelligiblen Charakter; mit Kants Worten, „moralisch guter Mensch, der tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter werde, bedarf, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder als diese Vorstellung der Pflicht selbst“.¹⁴

¹⁰ *Ibid.*, A 54–56.

¹¹ „Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten“, vgl. *ibid.*, A 115.

¹² Vgl. *Religion innerhalb der Grenzen...*, B 52.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Vgl. *Religion innerhalb der Grenzen...*, B 54.

Aus der Einteilung der erkennbaren Dingen und aus der Unterscheidung der Tugendpflichten kann man jetzt ableiten, dass wahre Tugend als eine Glaubenssache verstanden werden muß, die als *virtus noumenon* in der Form vom kategorischen Imperativ eine allgemein gültige notwendige Bedingung, also ein Gesetz, für jede menschliche Handlung bildet. Seine Form in der Tugendlehre unterscheidet sich von den bekanntesten Formulierungen besonders in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In der Tugendlehre wird er als erster Gebot aller Pflichten gegen sich selbst beschrieben, und lautet wie folgt: „Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was, als ursprünglich zur *Substanz* des Menschen gehörend, oder, als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden kann und zum moralischem *Zustande* gehören mag.“¹⁵

Und weiterhin sagt die kantische Argumentation, dass Tugend nicht nur verstanden, sondern vor allem „gewollt“ werden muss – und soll uns die moralische Handlung, also Handlung aus Pflicht, die man als unsere Tugend identifizieren kann, die Freiheit als höchstes Gut bringen, muss auch die Freiheit gewollt sein.

Warum es gerade die Freiheit ist, die die Gesamtbeziehung zwischen der Handlung aus Pflicht, Sitten und vernünftiger Glaube bildet, wäre eine Frage für weitere umfangreichere Diskussion. Kant lehnt mehrere aus der Philosophiegeschichte bekannte Werte als Bezugspunkte für seine Tugend- und Sittenlehre ab: so wird z.B. die Glückseligkeit als höchstes Gut und die Moral der Glückseligkeit, so wie sie Christian Wolff repräsentiert, abgelehnt. Auch Gott oder die Erkenntnis, bzw. unmittelbare Erkenntnis von Gott, steht nicht auf der höchsten Stufe: Kant spricht zwar von der Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote, das bedeutet aber nicht, das Gott als Grund des Sittengesetzes und als die höchste *Maxime* anzusehen ist: der moralische Imperativ ist nicht daher verbindlich, weil er Gottes Gebot ist, sondern weil er ausschließlich auf der praktischen Vernunft beruht.¹⁶

Es ist also die Freiheit, auf die diese ganze Lehre von Glaube, Unglaube, Tugenden und Pflichten, moralischen Handlungen und Imperativen zielt. Freiheit wird bei Kant oft als bloße Autonomie, also als Selbstgesetzgebung, verstanden: daraus könnte man ableiten, dass freie Menschen solche sind, die nach eigenen Gesetzen handeln, die sie als gut und für sich verbindlich erkannt haben. Das

¹⁵ Vgl. *Metaphysische Anfangsgründe...*, A 104.

¹⁶ „Religion also, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenseits aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus (...) Es kann zwar von einer Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist und die nur die *Übereinstimmung* der reinen praktischen Vernunft mit denselben enthält, die Rede sein. Aber alsdann ist sie auch nicht *reine* sondern auf eine vorliegende Geschichte *angewandte* Religionslehre, für welche in einer *Ethik*, als reiner praktischen Philosophie, kein Platz ist“. Vgl. *ibid.*, A 183.

stimmt natürlich nicht und es geht genau in die Gegenrichtung zu Kants Absichten: ich kann mich z. B. nicht nach Kants Sittenlehre die Freiheit nehmen mein Leben selbst zu beenden, weil ich autonom handeln möchte – in solchen Fall handle ich nicht im Sinne der *Maxime*, sondern gegen einer von der vollkommenen Pflichten.

Zuerst gilt, dass Freiheit für Kant nicht etwas Abzuleitendes oder Begründendes sein kann; Freiheit muss sich selbst bestimmen, alles andere würde ihrem Charakter widersprechen. Sie ist aber auch nicht etwas, was sich aus sich selbst verwirklicht – das ist der Grund, warum ich gesagt habe, die Freiheit muss gewollt werden, und zwar als Voraussetzung für mein Wollen, das mich leitet, wenn ich als Subjekt von Handeln nach den Maximen der praktischen Vernunft sittlich autonom handeln möchte. Es gibt ein Wollen, das Freiheit als Voraussetzung will, und es ist eben das Wollen des empirischen Ich, in das verschiedene tendenziell heteronomisierende Bestimmungen eindringen können – nicht nur Naturbestimmungen (wir sind Lebewesen und haben Pflichten gegen sich als Lebewesen, als *homo phaenomenon*), sondern auch alle weiteren Determinationen, die unmittelbar wirksam sein könnten. Wenn also die Freiheit etwas mit der Autonomie, und d. h. mit wahren sittlichem Handeln, zu tun haben will, muss sie sich distanzieren können.

Wir kommen mit dem kategorischen Imperativ, mit moralischem Sollen, mit dem Glauben an die Tugend und mit der Handlung aus Pflicht nur dann weiter, wenn wir eine Kunst beherrschen: die Kunst auf Distanz zu gehen. Autonomie ist nur über Distanz möglich.

Was wird hier von dem Individuum, von den einzelnen Personen eigentlich abverlangt: grundsätzlich wird den Individuen zugemutet, dass sie zu allen natürlichen Neigungen, Antrieben, zu allen gesellschaftlichen Verführungen wie z. B. Karriere oder Zwängen wie z. B. zu den Regeln der sozialen Domestikation in ganz einsamen Prozessen der Selbstreflexion auf Distanz gehen können. Das ist etwas Unzumutbares, oder, anders gesagt, es ist eine der Grenzen der Kantischen Philosophie, und zwar keine der transzendentalen oder religiös bedingten, sondern eine eindeutig anthropologische. Es kreuzen sich hier zwei Perspektiven: die eine ist die Perspektive von formalen Handlungsmustern und mentalen Zuständen, die das Handeln nach solchen Mustern auslöst und dirigiert, die zweite ist die Perspektive von Einstellungen von Personen. Die erste ist die transzendental-kritische, die den Handlungsgrund für tugendhaftes, moralisch gutes Verhalten bestimmt. Die zweite aber ist eher „lebensweltlich“, sie zeigt, auf welche Weise sich die Personen um Einstellungen bemühen können, welche folglich der sittlichen Beurteilung fähig sind. Autonomie im Bereich des Moralischen ist eine solche Einstellung, die sich von Handlung eben dadurch unterscheidet, dass sie *per distans* zustande kommt, während die Handlung schon eine bewusste unmittelbare Tätigkeit, die den Subjekt unter die moralische Forderungen stellt. Ich glaube, dass der zeitgenössische deutsche Philosoph und vielleicht der beste Kenner des Deutschen Idealismus Dieter Henrich etwas ähnliches meint, wenn er schreibt: „Zwar sind Handlungen von Personen der Geltungsbereich auch und gerade von

moralischen Normen. Aber diese Handlungen werden doch nur insofern moralisch beurteilt, als sie aus Einstellungen hervorgehen, die ihrerseits eine Handlungsart zum Ziel haben, welche der moralischen Norm entspricht. Zuletzt ist nur der Handlungsgrund, der gute Wille oder die Gesinnung, nicht die Handlung, uneingeschränkt gut und also im moralischen Sinne gut zu nennen. Auf diesen Satz hat Kant seine gesammte Moralphilosophie begründet¹⁷.

Es ist aber noch etwas anderes im Spiel. Wenn ich, um die Autonomie der moralischen Handlung zu erreichen, auf Distanz zu allen Determinationen gehen muss, also zu allen Neigungen, Antrieben, usw., dann sollte ich mich auch von den gesellschaftlich kodifizierten Werten absondern kennen. Und unter diesen Werten finde ich Verschiedenes vor: Kant selbst spricht von Nächsten- und Feindesliebe, aber hierher gehören auch Wohltun, Pflicht, oder Tugend. Wenn es wirklich zutrifft, dass in dem Begriff „Handlung aus Pflicht“ die Pflicht als ein „Differenzbegriff“ zu verstehen ist, weil sie die gewollte Freiheit zur Voraussetzung hat, die nur als die Kunst auf Distanz zu gehen möglich ist, dann sollte es möglich sein sich von den Pflichten und auch Tugenden zu distanzieren, ohne notwendigerweise unmoralisch zu werden.

Der Begriff, mit dem ich begonnen habe, nämlich „der moralische Unglaube“, definiert als Mangel des Glaubens an die Tugend, wäre dann als fester Bestandteil jeder autonomen Moral zu denken, ohne jede negative Konnotation – vorausgesetzt, ich interpretiere „Mangel des Glaubens“ als bewusste Distanzierung.

Kant betont, und es ist allgemein bekannt, dass eine Handlung aus Pflicht ihren moralischen Charakter nicht in der Absicht hat, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der *Maxime*, nach der sie beschlossen wird. Das ist zwar klar, aber dadurch werden wir das Problem des Distanzbegriffes nicht los. Nehmen wir den kantischen Beispiel der Nächsten- und Feindesliebe. Feinde zu lieben entspricht ganz sicher nicht unseren Gefühlen und es gibt sicher nur sehr wenige Heiligen unter uns, die die Feindesliebe für seine natürliche Neigung erklären. Wie die Ausgüsse der Feindesliebe real aussehen, können wir tagtäglich beobachten; wir haben sogar kulturelle Institutionen erfunden, um unsere Beziehung zum Feind zu kanalisieren – ich denke jetzt auf die von der katholischen Kirche erfundene Institution des „gerechten Krieges“. Ich verstehe nicht richtig, was diese Wortverbindung eigentlich sagen will, ob vielleicht Teilnahme an einem gerechten Krieg Pflicht und Tugend ist. Für den Fall muß ich sagen, dass ich ein moralisch Ungläubiger bin; mit der Ausnahme, diesen Krieg wird von den Vereinigten Staaten von Amerika geführt, denn dann geht es um die Rettung der Welt und alles ist gerecht.

Wie ist das aber mit der Nächstenliebe? Haben wir eine natürliche Neigung die Nächsten zu lieben? Kant differenziert in der Antwort wie immer *formaliter* und *materialiter*. Liebe möchte er nicht als Gefühl, was für ihm „ästhetisch“ heißt, verstanden, und auch nicht als Liebe des Wohlgefallens; sie darf nur auf eine

¹⁷ D. Henrich: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007, S. 97.

einzigste Weise gedacht werden, und zwar als *Maxime* des Wohlwollens, d. h. praktisch. Diesem verstehen von Liebe kann man entnehmen, sie ist für Kant mit dem Wohltun gegenüber den anderen Menschen identisch. Dasselbe bezieht sich auch auf Achtung, was ein Begriff darstellt, der in der Kantischen Tugendlehre mit dem Schätzung der Anderen und Selbstschätzung zusammenhängt. Auch Achtung wird moralisch gut nur dann gedacht, wenn man aus ihr eine *Maxime* der Einschränkung unserer Selbstschätzung macht; zu dem einschränkenden Faktor wird für Kant die ganze Würde der Menschheit in den einzelnen anderen Personen, also die Achtung im praktischen Sinne. Daraus folgt dann, dass die Pflicht der Nächstenliebe nur als die Pflicht ausgedrückt und verstanden kann, „anderer ihre Zwecke (sofern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der *Maxime* enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen.“¹⁸

Auf eine wesentliche Frage gibt aber Kant keine Antwort: Wer sind die Nächsten? Er spricht zwar auf mehreren Stellen „in weltbürgerlichen Absicht“, aber zumindest auf gleich vielen anderen Stellen unterscheidet er zwischen den Menschen nach Rasse, Hautfarbe und anderen Merkmalen, die in seiner Zeit der intellektuellen Konstellation entsprachen, für die Zeitgenossen aber schwer akzeptabel sein können. Und noch eine weitere Frage: Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, sagt Kant, kann aber das Gebot der Nächstenliebe geboten werden? Dieses Gebot steht in einem Buch geschrieben, das für eine gewisse Gruppe von Menschen als heilig gilt. Es steht dort sogar zweimal, zuerst im Alten Testament, und dann wiederholt sich das Gebot in Neuem Testament. Was mit „dem Nächsten“ der alttestamentliche Schriftsteller gemeint hat, ist völlig unklar, angeblich nur die Juden. Der neutestamentliche Schriftsteller sollte damit, wie behauptet, alle Menschen meinen; also auch Feinde, die dann keine Feinde, sondern die Nächsten sind. Und dann führen wir Kriege, die gerecht sind, gegen unseren Nächsten, und halten das für Tugend genauso wie die Nächstenliebe. Fazit: ob Krieg oder Liebe, es ist Tugend.

Zurück von der Sinnenwelt in das unbegreifliche Reich der praktischen Vernunft: um den Tugend- und Pflichtbegriff als verbindlich für unsere Handlung zu nehmen, wird eine doppelte Abstraktion notwendig:

Man muss sich erstens von sich selbst distanzieren, von eigenen Neigungen, Antrieben, Wertevorstellungen, Prioritäten, Wünschen, etc. sich absondern; und zweitens, man muss einsehen, dass es allgemeine Bedingungen gibt, die man „Gesetze“ nennt, und diese Gesetze müssen verfolgt werden, wenn allen Menschen ohne Unterschied die gleichen transzendentalen Voraussetzungen zugebilligt sein sollen.

Diese doppelte Abstraktion ist aber offensichtlich nachvollziehbar nur dort, wo sich die Konstitution des Freiheitspostulats der praktischen Philosophie als Bestätigung der transzendentalen Voraussetzungen der praktischen Vernunft zeigt – also bei den „vollkommenen Pflichten“. Die Frage, wie ich mich von der Näch-

¹⁸ Vgl. *Metaphysische Anfangsgründe...*, A 119–120.

stenliebe distanziere, bleibt aber offen, und ich meine, es handelt sich dabei nicht nur um die Frage der Kasuistik. Damit komme ich zum meinen letzten Punkt,

3. Gehen die Prozesse der moralischen Selbstwerdung des Menschen im Rahmen von einer „kollektiven Autonomie“ vorstatten?

Kant hat meistens an das Individuum gedacht – Ziel oder Empfänger seiner Ausführungen nicht nur im Bereich der praktischen Philosophie ist der freie, zum moralischen Handeln und Wollen fähige vernünftige Mensch. Nicht immer lässt sich dabei an den Gattungsmensch denken, denn Kant spricht ausdrücklich von einem „redlichen Mann“, der zu moralischen Entscheidungen kommt. Es ist also der Einzelne, zu dem sich Kant wendet und dem er auch schwer belastet. Die Belastung, die er dem Individuum zumutet, ist fast absolut: der Mensch wird vor die Totalität der Welt gestellt, seine Aufgabe sittlich zu handeln wird durch Begriffe Unbedingtheit, Notwendigkeit, Unmittelbarkeit und Pflicht definiert und sein Standpunkt beruht dabei – mit Kants Worten gesagt – weder im Himmel, noch auf der Erde. Er hat nur eine einzige Möglichkeit, und die heißt, auf Distanz zu handeln, wobei der Inbegriff solcher Leistungen auf Distanz die Vernunft wird.

Die Frage könnte jetzt lauten: ist es überhaupt vernünftig, den Bereich des Faktischen so rücksichtslos zu übersteigen und alles auf den durch Vernunft bloßgestellten „moralischen Gesetz in mir“ zu setzen? Ich ziehe es vor, diese Frage unbeantwortet zu lassen: man kann nämlich gleich die Gegenfrage stellen, die lautet, ob es eine andere Möglichkeit als dieser Anspruch auf die Vernunft von jedem Einzelnen überhaupt gibt.

Wir haben hier der Begriff einer sittlich adäquaten Handlung aus Pflicht, der anthropologisch auch so verstanden werden kann, dass das Individuum ein Wesen der *actio per distans*, der Handlung auf Distanz ist: und solche anthropologische Bestimmung besagt, dass die Handlung aus Pflicht, soll sie vernünftig sein, den moralischen Unglauben an alles als Tugend vorgegebene nicht nur erlaubt, sondern sogar fördert. Das einzig wirkliche Problem, das es hier gibt, ist eben die Arbeit an dem Begriff von Distanz: ist es dem Einzelnen *in facto* möglich, die Totalität der natürlichen und sozialen Welt auf Distanz zu nehmen? Man fragt hier, mit anderen Worten ausgedrückt, ob unsere Vernunft im Stande ist aus dem moralischen Handeln eine zeitliche und räumliche Differenz zur Lebenswelt entstehen zu lassen – ob sich der Mensch sozusagen aus der gelebten Welt zu entfernen vermag, um dann, nur am Leitfaden der eigenen Vernunft geleitet, die sittliche Entscheidungen im Sinne des moralischen Gesetzes in sich zu treffen.

Die Handlung aus Pflicht bedeutet individuelle Einschränkung – der kategorische Imperativ richtet sich an den Einzelnen. Das Individuum wird aber demgegenüber durch Heranziehen von Kommunikation und Diskurs sozialisiert: und zur Entstehung vom freien, vernünftigen und sittlich handelnden Mensch wird die Selbstdistanzierung notwendig, die auch die Distanzierung von Prozessen und Formen der Sozialisierung in sich involviert. Zu Glaube an moralischen Gesetz

in mir brauche ich notwendig moralische Unglaube an die Mut sich mit eigenen Verstand zu bedienen, den diese Formen des Gebrauchs von Verstand, die mir sagen, dass es allgemeine Bedingungen gibt, die man „Gesetze“ nennt, und diese Gesetze müssen verfolgt werden, sind ein Teil meiner Sozialisierung.

Offensichtlich richtet sich alles an die Frage der Organisation von ethischen Entscheidungen oder moralischen Handlungen. Auch hier muß man aber unterscheiden. Der moralische Rigorismus von Kant ist realitätsnah in dem Punkt, dass die Wertsetzungen, die unseres Handeln, sei es auch Handeln aus Pflicht dirigieren, müssen, sofern sie unter dem Anspruch von Sittlichkeit stehen, immer notwendig ein Resultat von autonomen Entscheidungen der einzelnen Personen sein. Alles andere wäre eine Domestizierung von Menschen durch uneigene, heteronome Macht. Das gehört zur pastoralen Folklore der Europäer, gegen die Kant argumentiert.

Demgegenüber realitätsfern ist er in der Frage, was diese Autonomie bedeutet. Sicherlich ist das nicht nur Selbstgesetzgebung im wörtlichen Sinne. Es ist nie auszuschließen, dass für autonome moralisch-sittliche Entscheidung auch vorgegebene Normen und Werte übernommen werden können (oder in manchen Fällen sogar sollen), wenn sie ihre Überprüfung ermöglichen, also nicht blind verfolgt werden, sondern durch die Reflexionsprozesse laufen.

Und eben dies ist Frage der Organisation, denn solche reflexive, überprüfende, relativisierende Überprüfung ist kein eingeborenes Vermögen der Vernunft, sondern eine Fähigkeit, die man lernen kann – sogar in der Schule, in der Familie, in der politischen Demokratie. Die konkreten Distanzierungsprozesse, die den Pflichtbegriff und kategorischen Imperativ bedingen, müssen organisatorisch geschützt werden. Damit ich als Wesen, das als *actio per distans* in der Welt ist, die transzendentalen Voraussetzungen meines Handelns aus Pflicht erfüllen kann, brauche ich vorausgehende kollektive Entscheidungsprozesse, die das Schulwesen, die Bildung, die politische und religiöse Kultur – allgemein gesagt, die gesellschaftlichen Beziehungen in ihrer Gesamtheit – gestalten.

Nicht nur der moralische Gesetz in mir, sondern und vor allem die Gesetze und die ganze rechtliche Kultur um mich, in meiner Lebenswelt, mitbestimmen und mitgestalten die Moral – oder besser gesagt, ein würdiges Geschäft mit normativ wirkenden, heteronomisierenden Zwängen.

Dann ist aber auch nur über den Teilverwirklichungen von den moralisch-sittlichen Prinzipien zu sprechen. Wenn überhaupt, dann wird die Handlung aus Pflicht nur schrittweise zur Wirklichkeit, wie auch moralischer Unglaube nur als eine geschichtlich bedingte, weil nur auf die historisch bekannten Tatsachen sich beziehende relativisierende Distanzierung zu verstehen ist. Und damit eröffnet sich eine neue Frage – die Frage der Stellung von Geschichte und Geschichtlichkeit in dem Transzendentalismus.

MORÁLNÍ NEVÍRA U KANTA VE VZTAHU K JEDNÁNÍ NA ZÁKLADĚ POVINNOSTI

Studie se věnuje dvěma aspektům Kantovy nauky o ctnosti, a to morální nevěře a jednání z povinnosti. Obojí spadá do Kantovy praktické filosofie a antropologie a představuje tak problematiku, kterou Kant tematizoval v relativně pozdním období své tvorby, v postkritické filosofii zaměřené na dílčí systematiku elementární mravní nauky. Studie je rozdělena na tři hlavní oddíly: v první patří pozornost vymezení pojmu morální nevěry u Kanta a některým jeho souvislostem v rámci praktické filosofie, ve druhém je popsána problematika jednání na základě povinnosti, a konečně třetí závěrečná část patří polemice ohledně možnosti myslet Kantovu nauku o ctnosti nad rámcem tradičního konceptu autonomní etiky, a to v prostředí zásadně ovlivněným sociálními vztahy a dalšími vnějšími regulativy. Morální nevěra je jedna z několika Kantem popisovaných forem nevěry, jejíž význam pro praktickou filosofii spočívá zejména v tom, že reprezentuje nedostatek víry v ctnost, jinak řečeno, vypovídá o tom, že lidská ctnost není dostatečně ctnostná. Protože se morální nevěra stává normou mravního jednání, která reguluje vztah k druhým lidem, proměňuje se ve výraz nevěry v člověka a zpochybňuje základní Kantovu premisu, předpokládající možnost člověka jednat sám ze sebe morálně.

Problematika jednání z povinnosti je uvedena pojmovým rozlišením mezi třemi skupinami poznatelných věcí (*Kritika soudnosti*), a to věcmi mínění, fakty a věcmi víry (přesvědčení). Na to navazuje polemika, jejímž cílem je ukázat na příkladu lásky k bližnímu (a nepřátelství k bližnímu) meze Kantova pojetí jednání na základě povinnosti (*Metafyzika mravů, Úvodní metafyzické důvody nauky o ctnosti*). Ukazuje se, že omezení jeho nauky nemá základ v Kantově transcendentálním, ale v jeho antropologii. To dokládá i závěrečná část, která vysvětluje koncepci jednání z povinnosti v souvislosti s vymezením jednání jako diferenciacního pojmu, který, je-li vztažen na chování člověka v konkrétní historické situaci, působí jako *actio per distans*. Takové pojetí považuje autor za možné, avšak s tím, že nutně vtahuje Kantovu praktickou filosofii do rámce filosofie dějin a vede k vymezení pojmu dějinnosti a jeho působnosti v zásadně ahistorickém Kantově systému.

KANT'S MORAL NON-BELIEF IN RELATION TO ACTION BASED ON DUTY

The paper deals with two aspects of Kant's study of virtue: moral non-belief and action based on duty. Both themes belong to Kant's practical philosophy and anthropology, i. e. to the problematic field treated by Kant in relatively late period of his work – the post-critical philosophy focused on particular systematic study of elementary moral theory. The paper is divided in three parts; the first part pays attention to the definition of the notion of moral non-belief in Kant's work and some of its implications in practical philosophy; the second part describes the problematic of action based on duty; finally, the third part focuses on the polemic about the possibility to approach Kant's theory of virtue beyond the limits of traditional concept of autonomic ethics, i. e. in the context strongly influenced by social relations and other external regulative elements. Moral non-belief is one of several forms of non-belief described by Kant; their meaning for practical philosophy lies especially in the fact that it represents the lack of belief in virtue; in other words, it reflects that human virtue is not virtuous enough. Because moral non-belief becomes the norm of moral action that regulates the relation to other people, it becomes the expression of non-belief in human beings and infirms the basic Kant's premise that supposes the possibility of human moral action based on the human beings themselves. The problematic of action based on duty is introduced by the conceptual distinction between three groups of knowable things (*Critique of Judgment*): the things of meaning, facts and things of belief (conviction). It is followed by the polemic that aims to prove the limits of Kant's conception of action based on duty (*The Metaphysics of Morals, Metaphysical Elements*

of the Doctrine of Virtue) using the example of love (and hostility) to fellowmen. It appears that the limits of Kant's theory lie not in his transcendentalism, but in his anthropology. The fact is demonstrated as well in the final part of paper that explains the concepts of action based on duty in the context of definition of action as a differentiation concept that, related to the human action in a concrete historical situation, functions as *actio per distans*. Such conception is considered by the author of the paper as possible; however, it situates Kant's practical philosophy in the frame of philosophy of history and leads to the definition of the notion of historicity and its consequences in principally ahistorical Kant's system.