

Hoffnung – Kants Versuch, die Idee der Gerechtigkeit zu denken

Von Ulrich ANACKER (Düsseldorf)

Für Anton Gail

Im Folgenden¹ werde ich mich vornehmlich mit der Kantischen Gotteslehre auseinandersetzen, denn sie will die Frage beantworten: was dürfen wir hoffen? Diese Frage kann im Sinne Kants nur dann sinnvoll gestellt werden, wenn wir den Standpunkt der Moralität voraussetzen, d. h. ohne die Idee der Moralität läßt sich der Begriff der Hoffnung nicht sinnvoll explizieren. Setzen wir den Standpunkt der Moralität als akzeptierten voraus, dann ergibt sich die Hoffnung als Konsequenz des moralischen Sollens, d. h. Hoffnung kann als Strukturmoment der menschlichen Vernunft begriffen werden. Auf diese Weise wäre die Gotteslehre Kants, vor allem seine Konzeption des höchsten Gutes, keineswegs systematisch zweitrangig, sondern notwendiger Bestandteil dessen, was er die „Einheit“ der Vernunft nennt.

Diese These mag im Kontext der heutigen Ethikdiskussion überraschen. Diese konzentriert sich, wie mir scheint, auf einen auch bei Kant zentralen Aspekt der Moral, auf den Geltungsaspekt. Zwecke, Maximen, Normen etc. sollen verallgemeinerbar sein, sofern sie Anspruch auf Gültigkeit erheben, also allgemeine Anerkennung, begründete Anerkennung finden sollen. Damit ist zwar der Umstand festgehalten, daß die Philosophie als Wissenschaft durchaus sinnvolle Aussagen über den Bereich des Moralischen machen kann, doch wäre es falsch anzunehmen, daß sich die Moral insgesamt auf Geltungsfragen reduzieren lasse. Wäre dies so, dann bestände wenig oder gar kein Anlaß, sich mit der Kantischen Gotteslehre im Kontext moralphilosophischer Überlegungen zu beschäftigen, ja man könnte sogar mit L. W. Beck den Verdacht hegen, daß diese Lehre eher schade als nütze, kann sie doch als Versuch angesehen werden, die zunächst propagierte Autonomie der praktischen Vernunft mildtätig zu revidieren. Zumindest aber, so Beck, bereichere die Gotteslehre nicht die Theorie der Moral als Theorie, was Kant selbst durch entsprechende Vorbehalte mehrfach selbst versichere. Dies erinnere ihn, sagt Beck, an das Verhalten jener jungen Dame, die nicht gern zugeben wollte, daß sie ein uneheliches Kind hatte und großen Wert auf die Feststellung legte, ihr Baby sei wirklich nur sehr, sehr klein.² Richtig an der Beckschen Überlegung ist, daß die Gotteslehre nicht eine Erweiterung der Theorie des moralischen Handelns ist, denn sie enthält, um es abgekürzt zu sagen, keine Bestimmungsgründe des

¹ Am 6. Oktober 1980 vor der Sektion für Philosophie der Görres-Gesellschaft in Aachen gehaltener Vortrag.

² L. W. Beck, Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ (1974) 242.

Willens. Worauf die Gotteslehre hinweist ist dies: daß eine Theorie des moralischen Handelns die Konzeption eines im ganzen bejahenswerten Lebens enthalten muß; enthielte sie diese nicht – dann wäre sie in der Tat in einem strikten Sinne formalistisch. Eine Bejahung des Lebens als Ganzen setzt, wie wir sehen werden, der moralisch Handelnde voraus und diese Voraussetzung trifft nicht im mindesten die Geltung seiner Maximen – möglicherweise aber zeigt sie ihm den Sinn, Maximen hinsichtlich ihrer Sollqualität zu überprüfen. Die Annahme eines im ganzen bejahenswerten Lebens, die der moralisch Handelnde macht, ist nicht als theoretische Voraussetzung anzusehen, auch nicht als theoretisch-praktische Voraussetzung. Sie ist in einem durchaus nicht diskreditierenden Sinne „vorwissenschaftlich“ oder auch „nachwissenschaftlich“ – sollte sie als unwissenschaftlich bezeichnet werden und damit gemeint sein, man könne über diese Voraussetzung keine sinnvollen Aussagen mehr machen, so sagt dies noch nichts über die mögliche Explikation dieser Voraussetzung, wohl aber etwas über die Begrenztheit einer solche Explikation ausschließenden philosophischen Maxime. Im Begriff der Glückseligkeit denkt Kant das, was ich mit einer Bejahung oder Wertschätzung des Lebens im ganzen auszudrücken versuchte. Kant nennt die Glückseligkeit auch das Gute des Lebens. Für ihn stellt sich nun der Zusammenhang von Moralität und Glückseligkeit als problematischer dar – seine Theorie der Hoffnung soll eine Lösung des Problems sein. Aus prinzipiellen Gründen nämlich, so meint er, können wir nicht sicher sein, daß, sofern wir moralisch sind, auch der Glückseligkeit teilhaftig werden, d. h. unser Leben so bejahen können, daß diese Bejahung einen dauerhaften Zustand herbeiführt – auf einen solchen können wir nur hoffen.

Ich habe meine Ausführungen zu diesem Thema nun in zwei Teile gegliedert. Zunächst erläutere ich die Kantische These von seiner Konzeption des Sittengesetzes her. Hier steht die Annahme zur Diskussion, daß dieses keine materialen Bestimmungsgründe enthalten dürfe, was auch heißt: die Moralität hält sich in einer kognitiv-begrifflichen Sphäre, so daß ihre Befolgung in den empirischen Zuständen meines Lebens nichts ändert – jedenfalls nicht in dem Sinne ändert, daß solche Änderungen als Wirkung der Moralität anzusehen wären. Selbst wenn die Befolgung des Sittengesetzes erkennbare Wirkungen hätte, was aber nicht der Fall ist, so dürften diese nicht zu Motiven seiner Befolgung werden.

Diesen Gedanken führe ich dann in einer Analyse der Kantischen Kategorien des moralischen Handelns fort; es sind dies vor allem die Kategorien „Wille“, „Willkür“, „Zweck“ bzw. „Realisierung von Zwecken“ also Handlung. Dabei wird sich zeigen, daß der moralische Wille in einem strikten Sinne nicht realisiert werden kann. Daraus ergibt sich die Gotteslehre gleichsam wie von selbst.

Als Anknüpfungspunkt für meine Argumentation habe ich folgende Stelle aus Kants Nachlaß ausgewählt: „Man kann nicht glücklich sein, ohne nach seinem Begriffe von Glückseligkeit; man kann nicht elend sein, ohne nach dem Begriffe, den man sich vom Elend macht, d. h. Glückseligkeit und Elend sind nicht empfundene, sondern auf bloßer Reflexion beruhende Zustände. Vergnügen und Schmerz werden empfunden, ohne daß man sich den mindesten Begriff von ihnen machen könnte, denn sie sind unmittelbare Einflüsse auf das Bewußtsein des Lebens. Aber nur dadurch, daß ich die Summe meiner Vergnügen und Schmerzen

in einem Ganzen zusammenfasse und das Leben nach der Schätzung derselben für wünschenswert oder unerwünscht halte, dadurch, daß ich mich über diese Vergnügen selbst freue oder über den Schmerz betrübe, halte ich mich für glücklich oder unglücklich und bin es auch.³

Die Zusammenfassung der Empfindungen zu einem Ganzen ist gleichsam der Begriff, den ich mir vom Leben mache – er ermöglicht eine positive oder negative Stellungnahme, eine Wertschätzung, die ihrerseits Zustände zur Folge hat. Diese Stellungnahme ist selbst keine begriffliche Operation, wohl aber setzt sie eine solche voraus, eben die Zusammenfassung meiner Empfindungen zu einem Ganzen. Glückseligkeit ist folglich nicht ein Zustand, der sich unmittelbar einstellt, der folglich auch nicht unmittelbar intendiert werden kann. Der Satz „Ich will jetzt glücklich sein“ gibt schwerlich einen Sinn ab, wenn er die Initialphase des tatsächlichen Glücks sein soll. Die Moralität nun soll die Stellungnahmen und Wertschätzungen, welche, wie Kant bei Gelegenheit auch sagt, die „intellektuelle Form der Glückseligkeit“ ausmachen, so qualifizieren, daß das in ihnen dem Leben gegenüber gestellte Anspruchsniveau, es solle nämlich gut sein, als gerechtfertigt erscheint, ohne daß das Anspruchsniveau tatsächlich auch eingelöst wird. Würde es eingelöst sein, dann müßte das individuelle Leben als solches allgemein werden können, mein Leben also beispielsweise paradigmatisch als gut „gelten“ können. In diesem Falle müßte ich auch begründen können, warum das Prädikat gut meinem Leben zugesprochen werden kann, einem anderen dagegen nicht. Wäre das möglich, dann wäre mein Leben ein allgemein gutes Leben, also auch für andere lebbar, was offensichtlich empirisch nicht der Fall sein kann. Es kann demnach allenfalls behauptet werden, daß auch andere meinem Leben das Prädikat „gut“ zusprechen, meine Wertschätzung also nachvollziehen, woraus aber offensichtlich nicht folgt, daß sie auch ihr Leben in gleicher Weise einschätzen. Kant hat demnach recht, wenn er sagt, daß mit dem Begriff der Glückseligkeit ein irreduzibles Moment von Subjektivität gesetzt sei, was, wie ich meine, kein Nachteil ist, sondern positiv als Individuierungschance angesehen werden kann.

Selbst also wenn wir alle dem Sittengesetz folgen, haben wir das mit dem Begriff der Glückseligkeit genannte Problem nicht gelöst, sondern nur verschoben. Nun meint Kant offensichtlich, daß es auch um der Glückseligkeit willen sinnvoll sei, dem Sittengesetz zu folgen, was nicht ohne weiteres einleuchten mag. Denn: nehme ich an, daß ich der Moralität meiner Maximen und Zwecke völlig gewiß bin und nehme ich demgemäß auch an, daß diese Gewißheit Gattungsqualität hat, eben durch Verallgemeinerung zustande gekommen ist, so bedeutet dies nicht eo ipso, daß ich mein Leben auch bejahenswert finden muß – ich kann mich ja trotz aller Moralität in einem recht desolaten Zustand befinden. Die Bejahung unter Voraussetzung der Moralität würde sich nur dann umstandslos ergeben, wenn die durch Verallgemeinerung erreichte Gattungsqualität meiner Maximen als solche bereits entsprechende Zustände herbeiführen würde. Begriffliche Einsicht – und um diese handelt es sich bei der Moralität – hätte demnach als solche empirische Wirkung,

³ R. Bittner u. K. Cramer (Hg.), Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft (1975) 68 f.

was dann zu der Annahme führen müßte, daß in diesem Falle das Handeln eigentlich überflüssig sei, Vernunft und Leben seien nämlich dasselbe. Man käme auf diese Weise entweder zu einem magischen Glauben an die Fernwirkung von Begriffen oder aber zu jener Maxime, die Gehlen wohl eher schalkhaft formulierte: man solle nämlich in Freiheit das sein, was man sowieso ist. Doch nicht nur das würde sich ergeben. Würde sich aus der Moralität meiner Maximen eo ipso die Einschätzung meines Lebens als gut ergeben, so wäre mein Leben Inbegriff eines guten Lebens, was man nicht ohne Fanatismus behaupten kann. So läßt sich denn nur sagen, daß wir als moralische Wesen einen Anspruch darauf haben, unser Leben bejahenswert zu finden, was mir auch, unkantisch gesprochen, wahrscheinlich erscheint, wenn man überlegt, daß eine Übereinstimmung hinsichtlich der Handlungsgründe sich auf die Handlungswirklichkeit regulierend auszuwirken vermag. Eben dies jedoch kann die Befolgung des Sittengesetzes nicht garantieren, denn es artikuliert einen Anspruch an das Leben – ist aber nicht selbst das Leben. Wäre es anders, dann wäre Glückseligkeit, mit Kant zu reden, im Begriff des Sollens analytisch enthalten, womit das Kantische Sollen jedoch heteronom würde: es enthielte dann nämlich auch materiale Bestimmungsgründe. So bleibt es denn dabei, daß ein der Moralität adäquater Zustand der Glückseligkeit nicht hergestellt werden kann.

Diesen Sachverhalt habe ich in den bisher vorgetragenen Überlegungen gleichsam e contrario zu begründen versucht. Man kann den Sachverhalt noch genauer fassen, wenn man die Konstruktion der moralischen Handlung untersucht, die Kant entwickelt hat; ich meine den Zusammenhang von Wille und Willkür, Zweck und Realisierung von Zwecken, also Handlung.

Diese Begriffe bezeichnen keine Erkenntnis-kategorien im Sinne Kants, sondern Möglichkeiten, einen Zusammenhang von Vernunft und Handlung denken zu können. Deshalb sagt K. Konhardt in seinem Buch „Die Einheit der Vernunft“⁴, mit Recht, daß die praktische Philosophie, als Theorie der Moral, eine bestimmte Konzeption von Handlung voraussetzen muß; zumindest kann Handlung nicht auf Verhalten reduziert werden. Handlung im Kantischen Sinne ist Realisierung von Zwecken, nicht aber Reaktion auf Umweltreize. Vorausgesetzt ist also ein Konzept von Handlung, für welches Begriffe wie Wille, Zweck etc. konstitutiv sind. Ein solches Konzept ergibt sich jedoch nicht aus den Handlungen als Ereignissen in der Sinneswelt, was die Handlungen ja auch sind; Handlungen, bzw. deren Wirkungen als Zwecke zu begreifen – dies ist bereits ein Appell an die Vernunft. Diese Begriffe, so ließe sich sagen, sind nicht als Bedingungen der Erkenntnis von Handlungen zu begreifen, sondern verweisen auf den Kontext intersubjektiver Anerkennung, auf den Kontext des kommunikativen Handelns, denn einzig in diesem gewinnen sie Sinn und Funktion. Anders formuliert: jede Thematisierung der Handlung als Verhalten sieht von diesem Kontext ab, so daß die diesbezüglich sich ergebenden Resultate nicht spezifisch menschlich sind – sie gelten auch für Ratten, nicht politisch, sondern behaviouristisch gesehen. Anders

⁴ K. Konhardt, *Einheit der Vernunft* (1979).

ausgedrückt: das Kantische Konzept der Handlung ist aus der Perspektive des Akteurs, nicht des Betrachters formuliert. Die Konzeption der Handlungswirklichkeit ist demnach schon durch ein praktisches Interesse der Vernunft geprägt. Wie man Dingen nicht unmittelbar ansieht, ob sie zweckmäßig sind oder nicht, so auch nicht den Handlungen, denn die Rede von Zwecken setzt bereits den Standpunkt der Vernunft voraus. Zwecke, als Begriffe, sind bereits Stellungnahmen zu bewirkten Ereignissen in der Sinnenwelt: sie fassen unter allen Wirkungen, die unsere Handlungen de facto haben mögen, die zusammen, wie wir gewollt haben. Daß wir Ereignisse als Zwecke wollen können, setzt nun, mit Kant zu reden, voraus, daß Begriffe als Zwecke die Willkür bestimmen können zu handeln. Willkür, sagt Konhardt, den Kantischen Willensbegriff präzisierend, ist das Vermögen zu handeln; der Wille dagegen steht dafür ein, das Handeln der Willkür nach Regeln und Gesetzen zu bestimmen, wobei theoretisch unklar bleibt, „wie“ der Wille die Willkür bestimmt.⁵

Der Unterscheidung von Wille und Willkür entspricht die von Beweggrund und Triebfeder des Handelns.⁶ Die Realisierung von Zwecken nun nötigt zur Annahme einer Kausalität durch Begriffe, zur Annahme einer noumenalen Kausalität; diese Annahme, wie gesagt, ergibt sich nur dann, wenn man die Wirkungen von Handlungen als Realisierung von Zwecken (Begriffen) versteht; auch dann nur ergibt sich die Möglichkeit, Gründe als Beweggründe des Handelns zuzulassen, also die Rede von einem Willen, der die Willkür bestimmt, für sinnvoll zu halten. Dann auch ergibt sich die Möglichkeit, Gründe unter dem Aspekt ihrer Geltung zu thematisieren, in der Meinung, damit etwas über Handlungen auszusagen. Das Sittengesetz hat in diesem Zusammenhang wohl die Funktion, den imperativischen Charakter solcher Gründe zu ermitteln, sie also als Beweggründe auszuzeichnen. Die menschliche Handlung im Sinne Kants gewinnt auf diese Weise einen Doppelaspekt, der durch die begrifflichen Unterscheidungen wie Wille und Willkür, Beweggrund und Triebfeder, Sollen und Sein fixiert ist. Ansatzpunkt für die moralische Überlegung ist demnach die menschliche Handlung, sofern sie zweckmäßig ist.

Daß moralische Verpflichtungen durch Beweggründe erfolgen, kann ebenfalls nicht theoretisch erklärt werden. Setzt man nun mit Kant voraus, daß das Sittengesetz Faktum der Vernunft ist, ferner, daß es die Willkür zu bestimmen in der Lage ist; setzen wir auch voraus, daß die Willkür Zwecke realisiert, so stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang von Wirkung des Sittengesetzes (Bestimmung der Willkür) und dem durch die Willkür Bewirkten (also den Ergebnissen der Handlung, die man deren Zweck nennt). Dieser Zusammenhang ist für Kant ebenfalls unerklärbar; diesmal aber nicht nur in einem theoretischen Sinne. Der Wille nämlich handelt nicht; deshalb ergibt sich der Zusammenhang von Wille und dem durch die Willkür Bewirkten nicht unmittelbar; anders ausgedrückt: die Zwecke, als Ergebnisse der Handlung sind nicht ursächlich dem Willen zuzu-

⁵ Ebd. 215.

⁶ Ebd. 234.

schreiben, denn dieser repräsentiert zwar Kausalität aus Begriffen, nicht aber die Identität von Ursache (Begriff) und Wirkung als Ergebnis der Handlung, denn in diesem Falle wäre der Wille als Bestandteil der Welt der Erscheinungen anzusehen. Daraus folgt nun auch, daß der moralische Wille nicht realisiert werden kann, d. h. mit einem Zustand der Welt identisch ist. Deshalb muß Kant „fordern“, daß dem Wille etwas als Wirkung entspreche, nicht aber kann er die Wirkung der Willkür als eine solche Entsprechung identifizieren, ohne den Gegensatz von Sein und Sollen, bzw. das, was er das endliche Vernunftwesen nennt, aufzuheben. So bleibt es denn im Prinzip ungewiß, ob die Wirkungen unserer Handlungen Entsprechungen der moralischen Gesinnung, bzw. des moralischen Willens, sind.

Hier gewinnt dann Kants Lehre vom höchsten Gut, die meiner Ansicht nach als Theorie der Gerechtigkeit zu verstehen ist, systematische Bedeutung. Im Begriff des höchsten Gutes denkt Kant die unter endlichen Gesichtspunkten prinzipielle Ungewißheit als gelöst, als Synthese von Moralität und Glückseligkeit. Man kann diese verlangte Synthese vielleicht so fassen: In ihr ist die subjektive Wertschätzung des Lebens mit der Moralität des Individuums so vermittelt, daß der sich daraus ergebende Zustand der Person als der einzig mögliche gewiß ist – also einen Zustand des Lebens als solchen meint. Ursache dieses Zustandes kann aus den genannten Gründen nicht das endliche Vernunftwesen selbst sein, sondern nur Gott. Dieser Umstand veranlaßte wohl Marx in der deutschen Ideologie zu der These, die Kritik der praktischen Vernunft reflektiere die vorrevolutionären deutschen Verhältnisse. Dies mag, folgt man der soziologischen Ausdeutung philosophischer Theorien, wie sie Marx vorgelegt hat, durchaus richtig sein. Nur: das Kantische Theorem überbietet die Marxsche Ausdeutung, ist demnach nicht nur vorrevolutionär, sondern besitzt, nach allem, was wir bislang wissen, auch postrevolutionäre Geltungschancen. Da das, was die Willkür bewirkt, allemal ein Ereignis in der Sinnenwelt ist, die Bestimmung der Willkür aber nicht, „kann“ der Zusammenhang von Moralität und Glückseligkeit kein empirischer sein, d. h. nicht als Zustand der Welt identifiziert werden.

Wenn nun die Konsequenz daraus die ist, daß Hoffnung die adäquate Relation zwischen dem endlichen Vernunftwesen und dem höchsten Gut darstellt, dann meint Hoffnung nichts Vorläufiges, d. h. man kann nicht annehmen, daß sie sich durch entsprechende Anstrengungen eines Tages erübrigen würde. Ist meine Argumentation richtig gewesen, dann ist sie in der Tat ein Strukturmoment der menschlichen Vernunft. Sie artikuliert die Idee eines Ausgleichs von Moralität und Glückseligkeit so, daß die damit auch gemeinte Bejahung des Lebens im ganzen von allen Menschen stets neu vollzogen werden muß. Die moralische Gewißheit ist nicht als diese Stellungnahme anzusehen, sondern kann als ihre gesollte Voraussetzung gelten. Da die Bejahung auf das Leben selbst zielt, gleichwohl aber nur an bestimmten Zuständen des Lebens anknüpfen kann, kommt es zu einem „Streben“ nach Glückseligkeit, was in den heute gängigen Identitätstheorien etwas sehr umständlich ausgedrückt wird, sofern ja auch diese darauf aus sind, den Umstand zu ermitteln, gemäß dem jemand an seinem Selbstbild dauerhaft und affirmativ festhalten kann.

Streben nach Glückseligkeit, aus der Perspektive des höchsten Gutes, besagt

nicht dessen Realisierung, sondern seine Beförderung. Das bedeutet: wir sollen das im höchsten Gut gemeinte als prinzipielle Forderung an das Leben ansehen. Dieser postulatorische Charakter des Zusammenhangs von Moralität und Glückseligkeit verhindert seine Dogmatisierung zur Lebensform. Versteht man das höchste Gut als die Idee der Gerechtigkeit, dann kommt man mit Kant zu dem Resultat, daß wir als moralische Subjekte gehalten sind, die praktische Realität dieser Idee zu fordern, ohne sie als wirkliche Ordnung der Welt erkennen oder erfahren zu können. Die so verstandene Idee der Gerechtigkeit verhindert dann, wie Kant sagt, den Anthropomorphismus und Fanatismus, der sich ergeben mag, wenn man die Gerechtigkeit in den Kategorien der Wirklichkeit, z. B. des Rechtes, expliziert. Wird die Wirklichkeit selbst zur Gerechtigkeit, dann ist sie mit einem Zustand der Welt identisch – in diesem Falle wäre der jeweils kontingente Zustand einer Welt gleichzeitig der beste aller möglichen, eine Ansicht, deren Härte nur dadurch vermeintlich gemildert wird, daß man geschichtsphilosophisch den Lauf der Dinge als Letztinstanz beschwört, meinend, daß das Leiden der Menschen im objektiven Fortgang der Dinge schlicht verstummt. Letzteres wird unmöglich, wenn der Idee der Gerechtigkeit im Prinzip kein Zustand der Welt entsprechen kann, was eben auch bedeutet, daß es einen Ausgleich des Unrechtes – und als solches empört das Leiden in der Regel – unter kontingenten Bedingungen nicht geben kann.

So reflektiert denn der Gedanke der Gerechtigkeit seine eigene Unwirklichkeit, wenn er zur prinzipiellen Forderung wird. Vielleicht lassen sich auch in diesem Sinne die letzten Sätze aus Adornos *Minima Moralia* verstehen: „Je leidenschaftlicher der Gedanke (gemeint ist der der Erlösung, U. A.) gegen sein Bedingtheit sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser und damit verhängnisvoller fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muß er noch begreifen, um der Möglichkeit willen. Gegenüber der Forderung, die damit an ihn ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung fast gleichgültig.“⁷

⁷ Th. W. Adorno, *Minima Moralia* (1976) 374.