OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	Die Kantische Philosophie aus der Sicht der kommunikativen Rationalität
Author(s)	Funaba, Yasuyuki
Citation	Philosophia OSAKA. 2007, 2, p. 85-96
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/10864
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

Yasuyuki FUNABA (Osaka University)

Die Kantische Philosophie aus der Sicht der kommunikativen Rationalität

In seinem Aufsatz ‚Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik' diskutiert Karl-Otto Apel die Paradoxie der Problemsituation in unserem Zeitalter.[1] Heutzutage erstrecken sich die negativen Konsequenzen der hoch entwickelten Technologien unübersehbar über die ganze Welt. Man erinnere sich beispielsweise, dass internationale Konferenzen veranstaltet werden, um den CO_2-Ausstoß einzuschränken, oder dass Kriege geführt werden, in denen ultramoderne Technologien benutzt werden, deren Schäden nicht mehr nur lokalen Ausmaßes sind. In dieser Situation ist Apel zufolge eine universale, „d. h. für die menschliche Gesellschaft insgesamt" verbindliche Ethik (TP 359) notwendig. Einerseits ist es also nach Meinung Apels erforderlich, universal gültige ethische Normen aufzustellen, um das Problem zu lösen, wie man mit weltweit wirkenden Technologien umgehen soll. Andererseits lehnt jedoch gerade die diese Technologien ermöglichende Wissenschaft universal gültige ethische Normen ab: Was im Zeitalter der Wissenschaft universal gültig sei, sei nur „die szientische Idee der normativ neutralen oder wertfreien >>Objektivität<<" (ebd.), behauptet die Wissenschaft. Im heutigen Zeitalter habe nämlich nur die weder bestimmte Normen noch Wertvorstellungen voraussetzende Sprache der Wissenschaft universale Gültigkeit, während nicht die wissenschaftliche Frage gestellt wird, wie die ethischen Normen sein sollen. Die Wissenschaft liefert höchstens wertfreie Beschreibungen, welche Normen faktisch gelten, sowie empirisch-sozialwissenschaftliche Erklärungen, wie diese Normen zustande gekommen sind (vgl. TP 362). Die nicht-objektiven ethischen Normen hängen daher von den subjektiv-willkürlichen Entscheidungen jedes Einzelnen ab. Apel hat ganz und gar Recht, wenn er darauf hinweist, „dass analytische Philosophie und Existentialismus sich in ihrer ideologischen Funktion […] ergänzen" (TP 368), obwohl sie sich anscheinend widersprechen. Es ist bereits dreißig Jahre her, dass Apel diesen Aufsatz Anfang der 70er Jahre veröffentlicht hat, und heute ist klar, dass die Denkströmung des sogenannten Existentialismus nicht mehr so populär wie früher ist. Aber wie verhält es sich heutzutage mit der Situation, die Apel als >Paradoxie< bezeichnet hat? Ist diese Situation heutzutage nicht viel schlechter als vor dreißig Jahren? Braucht die Wissenschaft nicht immer dringender universal gültige ethische Normen, obwohl sie die universale Gültigkeit dieser Normen ablehnt und sie sogar von der Subjektivität und Willkürlichkeit jedes Einzelnen abhängig macht?

[1] Apel, K.-O., Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik, in: *Transformation der Philosophie* (TP), Bd.II, Suhrkamp, 1973.

An dieser Stelle sollen jedoch keine universal gültigen ethischen Normen im Zeitalter der Wissenschaft konkret vorgeschlagen werden. Vielmehr wird im vorliegenden Text zuerst 1) die Gesinnungsethik als typische Ethik genannt, die ethische Normen in der Subjektivität und Willkürlichkeit jedes Einzelnen sucht, und ihre Problematik anhand von Max Weber klar gemacht. In der Diskussion wird die Verantwortungsethik nur aufgegriffen, um die genannte Problematik zu erklären; sie soll jedoch nicht im gleichen Umfang diskutiert werden. 2) In der Folge wird auf der Grundlage der bekannten These von Ludwig Wittgenstein versucht, die Gesinnungsethik zu kritisieren 3) und gleichzeitig Kants Maximenethik positiv zu bewerten. In dieser Ethik wird keinerlei Art von Gesinnungsethik, sondern kommunikative Rationalität gesucht. 4) Zum Schluss soll nachgewiesen werden, dass dieselbe Interpretation auch für Kants Theorie vom ewigen Frieden gelten kann. In meinem Aufsatz steht die Behauptung im Mittelpunkt, dass die Kantische Ethik nicht als Gesinnungsethik, sondern als kommunikativ-rationalistische Ethik zu betrachten ist. Außerdem möchte ich die umfassenden Möglichkeiten der kommunikativen Rationalität aufführen.

1. Die >reine Gesinnung< beanspruchende Gesinnungsethik ist problematisch.

In seiner Politik als Beruf [2] unterscheidet Max Weber, wie weitgehend bekannt, die Gesinnungsethik von der Verantwortungsethik.

> Wir müssen uns klar machen, dass alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann „gesinnungsethisch“ oder „verantwortungsethisch“ orientiert sein. (PB 237)

Im Gegensatz zu Webers Behauptung kann man zwar m. E. nicht alle ethischen Handlungen nach dieser These klassifizieren, aber einige konkrete Maximen ethischen Handelns sind mit Sicherheit gesinnungsethisch, andere wiederum mit Sicherheit verantwortungsethisch. Das Kriterium der Klassifikation liegt darin, warum die betreffenden Maximen gelten, d. h. in den Gründen der Gültigkeit der Maximen. Eine Maxime ist gesinnungsethisch, wenn sie den Konsequenzen keine Rechnung trägt, die ihre Handlungen haben können. Die Annahme einer gesinnungsethischen Maxime wird daher mit dem „Problem der Heiligung der Mittel durch den Zweck“ (PB 240) konfrontiert. Weber nennt als Beispiele die Anerkennung der Verlängerung des Kriegs als Mittel zum Zweck der Realisierung der Revolution (vgl. PB 238f.) oder die Rechtfertigung der letzten Gewalt als Mittel zum Zweck der Vernichtung aller Gewaltsamkeit (vgl. PB 240). Dass eine gesinnungsethische Maxime den ihr folgenden Handlungen keine Rechnung trägt, bedeutet nämlich,

[2] Weber, M., Politik als Beruf (PB), in: *Gesamtausgabe*, Bd.17, J.C.B. Mohr, 1992.

dass es nur auf den Zweck, d. h. Realisierung der Revolution oder Vernichtung aller Gewaltsamkeit, ankommt, der ethisch als gut betrachtet wird, aber nicht auf die Mittel, d. h. Verlängerung des Kriegs oder Anwendung der letzten Gewalt. Noch deutlicher gesagt: Alle Mittel können durch den Zweck gerechtfertigt werden. Es stellt sich dann jedoch die Frage, welcher Zweck angestrebt wird. Um den Zweck zu ermitteln, gilt in der Gesinnungsethik nur ein einziges Kriterium: die >reine Gesinnung<. Wer eine gesinnungsethische Maxime annimmt, der hat in Bezug auf die Realisierung des Zwecks eine >reine Gesinnung<; gerade deswegen wird der Zweck selbst ethisch gerechtfertigt. Alle auf der Grundlage dieser Maxime ausgeführten Handlungen „können und sollen" „nur exemplarischen Wert" der reinen Gesinnung haben (PB 238). In der >reinen Gesinnung< liegt also der Grund der Gültigkeit einer gesinnungsethischen Maxime.

Im Gegensatz dazu ist eine Maxime verantwortungsethisch, wenn sie den Konsequenzen Rechnung trägt, die ihre Handlungen haben können. Nicht auf gesinnungsethische, sondern verantwortungsethische Maximen legt Weber großen Wert, weil er über „das spezifische Mittel der legitimen Gewaltsamkeit" (PB 245) nachdenkt. Wenn man Gewalt, von der Weber sagt, dass „diabolische Mächte" „in jeder Gewaltsamkeit lauern" (ebd.), als Mittel zur Realisierung des Zwecks benutzt, muss man die Konsequenzen bedenken, die daraus resultieren. Es geht ihr nicht um einfache, sondern um >legitime< Gewaltsamkeit. Nichtsdestotrotz oder vielmehr gerade deswegen stellt sich hier die Frage nach der Verantwortung für die Konsequenzen der Gewaltsamkeit. Weber schreibt, dass es lächerlich sei, wenn seitens des neuen Regimes „die Gewaltpolitiker des alten Regimes wegen der Anwendung des gleichen Mittels sittlich verworfen werden" (PB 239). Da also bestimmte Gewaltsamkeiten der Regierung legitimiert sind, kann man ihre Gewalttätigkeit selbst nicht kritisieren. Was jedoch kritisiert werden kann und soll, sind die Konsequenzen der Gewalttätigkeiten. Dass es bei der Verantwortungsethik um die Konsequenzen der Handlungen geht, bedeutet folglich, dass nach den Folgen gefragt und für voraussehbare Folgen Verantwortung getragen werden muss, wenn man zur Realisierung des Zwecks legitime Gewaltsamkeit anwendet. Mit dem Wort >legitime Gewaltsamkeit< bezieht sich Weber nur auf die von Politikern angewandte Gewaltsamkeit. An dieser Stelle ist es jedoch nicht notwendig, den Begriff so eng zu fassen, sondern er sollte vielmehr in einem weiteren Sinne verstanden werden. Gleichfalls sollte nicht nur physische, sondern auch andersartige Gewaltsamkeit thematisiert werden. Verantwortungsethik bezeichnet also diejenige Ethik, die sich auf die Verantwortung bezieht, die man für einen bestimmten gesetzlich legitimierten Zwangsakt an Anderen zur Realisierung des Zwecks trägt. In dem Ausdruck >„für die (voraussehbaren) Folgen" (PB 237) Verantwortung tragen< liegt mithin der Grund der Gültigkeit einer verantwortungsethischen Maxime.

Bei der Gesinnungsethik hingegen geht es nur um die Reinheit der den Zweck erstrebenden Gesinnung, während sowohl die Mittel zum Zweck als auch die Folgen der Handlungen bei der ethischen Bewertung keine Rolle spielen. Ob die Mittel bzw. die Folgen richtig sind, steht, wie

schon gesagt, nicht in Frage, wenn die Gesinnung rein ist. Es ist also gesinnungsethisch nicht problematisch, auch wenn man zur Realisierung des Zwecks (legitim) gewalttätig ist bzw. einen bestimmten Zwangsakt an Anderen vollzieht oder Folgen der Anwendung der Gewalttätigkeiten und des Zwangsakts voraussehen kann. Da das ethische Kriterium nur in der Reinheit der Gesinnung liegt, spielt bei der ethischen Bewertung keine Rolle, ob Handlungen gewalttätig sind oder nicht. In der Gesinnungsethik werden Gewalttätigkeiten, ob physisch oder nicht, nicht hinterfragt. Durch den Vergleich von Verantwortungs- und Gesinnungsethik wird auch die Problematik der letzteren deutlich: Die Gesinnungsethik legt ausschließlich auf die Reinheit der Gesinnung Wert und lässt daher Gewalttätigkeiten völlig außer Acht.

Es ist anzumerken, dass für die Handelnden selbst ihr eigenes Inneres transparent sein muss, damit sie wissen, dass ihre Gesinnung rein ist. Ob die Gesinnung rein ist, kann erst dann festgestellt werden, wenn vorausgesetzt wird, dass die Handelnden um ihr eigenes Inneres wissen, z. B. dass sie wissen, dass sie ohne Berechnung wirklich nur die Realisierung des Zwecks anstreben. Nur unter dieser Voraussetzung können sie ganz klar erkennen, dass sie nach keinen anderen als ihren eigenen Maximen handeln. Aber ist es selbstverständlich, dass den Handelnden ihr eigenes Inneres transparent ist? Weber diskutiert diesbezüglich einen Fall, in dem der subjektiv ehrliche Glaube an Andere „in Wahrheit nur die ethische Legitimierung" der Macht- und Beutesucht ist (PB 246). Hier zeigt sich sowohl, dass es immer fraglich ist, ob die Reinheit der Gesinnung wirklich gegeben ist, als auch, dass einem sein eigenes Inneres nicht immer transparent ist, und auch, dass der subjektiv betrachtete Sachverhalt nicht immer mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Wie kann aber die Reinheit der Gesinnung festgestellt werden, wenn einem sein eigenes Inneres nicht transparent ist? Dazu sind, wie unten ausgeführt wird, zwischenmenschliche Beziehungen und Kommunikation mit Anderen unabdingbar. Der von Weber kritisierten Gesinnungsethik fehlt es also am Moment der Kommunikation.

2. Als Einzelner kann man keiner Regel folgen.

Mit der Gesinnungsethik wird also fälschlicherweise vorausgesetzt, dass Handelnde auch ohne das Moment der zwischenmenschlichen Kommunikation ihr eigenes transparentes Inneres für sich selbst erkennen können. Unter dieser Voraussetzung könnten die nach der gesinnungsethischen Maxime Handelnden ohne Austausch mit Anderen, also ohne Kommunikation mit Anderen, ihre Maximen erkennen und wissen, nach welchen Maximen sie handeln. Bezüglich >der Regel folgen< diskutiert Wittgenstein jedoch wie folgt:

> Darum ist >der Regel folgen< eine Praxis. Und der Regel zu folgen glauben ist nicht: der

> Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel >privatim< folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen. (PU 202)[3]

Zwar muss das zirkuläre Argument hier großzügig übersehen werden, aber bemerkenswert ist die Betonung Wittgensteins, dass >der Regel zu folgen glauben< und >der Regel folgen< zwei völlig verschiedene Dinge sind. Dass jemand einer Regel zu folgen glaubt, heißt nicht immer, dass er auch wirklich einer Regel folgt, sondern nur, dass er glaubt, dies zu tun. Mit dem Wort >Praxis< führt Wittgenstein den Standpunkt der Anderen ein, durch den sich der >Glaube< der Handelnden schlechthin nur als ihr >Glaube< herausstellt. Wittgenstein erläutert dies an anderer Stelle noch konkreter, indem er >ich< thematisiert: Eine gewisse wiederholt auftretende Empfindung assoziiere >ich< mit dem Zeichen >E< und schreibe dieses Zeichen zu jedem Tag im Kalender, an dem >ich< diese Empfindung habe (vgl. PU 258). Um >E< im Kalender vermerken zu können, muss >ich< die Empfindung mit dem Zeichen richtig verbinden können, aber >ich< habe kein Kriterium für die Richtigkeit, weil die Verbindung immer richtig ist, wenn >ich< sie für richtig halte. „Das heißt nur, dass hier von >richtig< nicht geredet werden kann." (ebd.) Wären der Regel der Verbindung von Empfindung und Zeichen >zu folgen glauben< und dieser Regel >folgen< gleichbedeutend, stellte sich nicht die Frage, ob man wirklich der Regel folgt, und ohne den Standpunkt der Anderen könnte auch nicht die Richtigkeit der Befolgung der Regel hinterfragt werden.

Es gibt noch einen anderen konkreten Fall (vgl. PB 265), bei dem ganz klar gezeigt wird, dass >glauben< einfach nur >glauben< ist. Auf die Frage, ob wir es eine Rechtfertigung nennen können, wenn wir mittels eines nur in unserer Vorstellung existierenden Wörterbuchs die Übersetzung eines Wortes X durch ein Wort Y rechtfertigen, folgt eine negative Antwort. Zwar folgt man im imaginären Wörterbuch der Regel der Übersetzung des Wortes X durch Y, man folgt dieser Regel jedoch nicht in Wirklichkeit, sondern man >glaubt< nur, ihr zu folgen. Man kann also die Übersetzung nicht rechtfertigen, denn „die Rechtfertigung besteht doch darin, dass man an eine unabhängige Stelle appelliert" (ebd.). >Eine unabhängige Stelle< bedeutet hier eine Stelle, die sich nicht in der eigenen Vorstellung, sondern außerhalb des Gehirns befindet, das sich das Wörterbuch vorstellt. >Der Regel der Übersetzung des Wortes X durch Y zu folgen glauben< wird hier mit der Phrase >im vorgestellten Wörterbuch der Regel folgen< ausgedrückt und ist natürlich etwas völlig anderes als >der Regel folgen<, was erst dann möglich wird, wenn „man an eine unabhängige Stelle appelliert" (ebd.). Wären >der Regel zu folgen glauben< und >dieser Regel folgen< gleichbedeutend, könnte also wiederum nicht hinterfragt werden, ob man wirklich der Regel folgt.

Wie gezeigt betont Wittgenstein wiederholt den Unterschied zwischen >der Regel zu folgen glauben< und >der Regel folgen<. Schließlich kommt er zu der Schlussfolgerung, dass man als Einzelner keiner Regel folgen kann (vgl. PU 199), denn es kann nicht unterschieden werden, ob die

[3] Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen (PU), in: *Werkausgabe*, Bd.1, Suhrkamp, 1984.

Handelnden nur >der Regel zu folgen glauben< oder wirklich >der Regel folgen<, wenn keine Anderen um sie herum existieren. Dass diese Unterscheidung unmöglich ist, bedeutet, wie die zwei oben genannten Beispiele zeigen, dass die Richtigkeit der Befolgung der Regel nicht gegeben sein kann. Hier wird deutlich, dass und wie diese Problematik mit der Gesinnungsethik in Beziehung steht. Würde die Gesinnungsethik gelten, so müssten die nach gesinnungsethischen Maximen Handelnden ohne Beziehung zu Anderen wissen, dass sie wirklich ihren eigenen Maximen folgen. Wittgenstein zufolge können sie aber nicht unterscheiden, ob sie nur der Maxime zu folgen glauben oder ihr wirklich folgen, und deshalb ergibt auch in diesem Fall die Richtigkeit der Befolgung der Maxime keinen Sinn. Es ist also offensichtlich, dass man einen anderen Standpunkt als den der Handelnden braucht, um zu klären, ob man wirklich der Maxime folgt.

3. Die kommunikative Rationalität muss die Maximentheorie begleiten können.

Wenn der Schwerpunkt der Kantischen praktischen Philosophie in der Gesinnungsethik läge und seine praktische Theorie als Normenethik nur diejenigen Normen vorschlüge, die immer mit der Gesinnung zu tun haben, könnte darin keine Möglichkeit eines Einwands gegen Subjektivität und Willkürlichkeit der ethischen Normen gesucht werden. Michael Albrecht hält es für einen der wichtigen Aspekte der Kantischen praktischen Philosophie, dass sie eine Maximenethik ist.[4] Vor allem seit dem Aufsatz von Rüdiger Bittner[5] wird oft der Begriff der Maxime als ein wichtiges Thema der Kantforschung betrachtet und ausführlich analysiert. Auch im vorliegenden Text wird die Kantische Ethik als Maximenethik verstanden und ihre Möglichkeit sollen untersucht werden.

Kant zufolge ist die Maxime „das subjektive Prinzip zu handeln“ (IV 420 Anm.). Während das objektive Prinzip „gültig für jedes vernünftige Wesen“ (IV 421 Anm.) ist, enthält das subjektive Prinzip „die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß [...] bestimmt“ (IV 420f. Anm.). Ohne Zweifel hat das Prinzip, da es nun einmal ein wenn auch subjektives Prinzip ist, eine bestimmte Gültigkeit. Bemerkenswert ist hier, dass eine Maxime als ein praktische Regeln einschließendes Prinzip nichts anderes als eine Regel ist und dass vorausgesetzt wird, dass die die Maxime Annehmenden dieser betreffenden Maxime auch folgen. >Dass vorausgesetzt wird, der Maxime zu folgen< heißt natürlich nicht, dass die die Maxime Annehmenden wirklich immer ohne Ausnahme der betreffenden Maxime folgen. Aber insofern es eine Maxime ist, muss ihr manchmal, wenn auch nicht immer, gefolgt werden. Ob der Maxime gefolgt wird, muss dann schließlich auch beurteilt werden, sonst weiß man nicht, dass einer Maxime wirklich gefolgt wird, und man weiß auch nicht, dass eine Maxime gültig ist oder dass überhaupt

[4] Albrecht, M., Kants Maximenethik und ihre Begründung, in: *Kant-Studien*, Bd.85, 1994, S.129.

eine Maxime existiert. Dass eine Maxime als eine Regel >der Maxime folgen< voraussetzt, bedeutet, dass es beurteilt werden kann, ob man der Maxime folgt. In der Maximentheorie muss deswegen diskutiert werden, *wie* man die Befolgung von Maximen beurteilen kann. Ob allerdings Otfried Höffe dieser theoretischen Notwendigkeit Rechnung trägt, ist fragwürdig. Er schreibt über die Überlegenheit der Maximenethik wie folgt:

> Für die Maximenethik spricht schließlich der Umstand, dass erst sie fähig ist, für die Sittlichkeit als Moralität den höchsten Maßstab abzugeben. Denn nur dort, wo man die letzten selbstgesetzten Grundsätze prüft, lässt sich feststellen, ob das Handeln bloß pflichtgemäß, also legal, oder aus Pflicht, also moralisch, geschieht.[6]

Höffe zufolge liegt die Überlegenheit der Maximenethik darin, dass durch die Prüfung der Maximen festgestellt werden kann, ob das Handeln aus Pflicht geschieht. Das Handeln ist bloß legal, wenn es der Pflicht gemäß ist, seine Maximen aber hinsichtlich des kategorischen Imperativs keine Allgemeingültigkeit haben. Dagegen bedeutet das Handeln aus Pflicht, dass es den allgemeingültigen Maximen gemäß ist. So >lässt sich feststellen<, ob das Handeln legal oder moralisch ist, indem man seine eigenen Maximen auf die Allgemeingültigkeit hin >prüft<. Nimmt Höffe hier aber nicht an, dass die Handelnden wissen, welchen Maximen gemäß sie handeln? Die Handelnden müssen zuerst wissen, was ihre >letzten selbstgesetzten Grundsätze< sind, und dass sie ihnen gemäß handeln, um ihre eigenen Maximen prüfen und ihr Handeln zu beurteilen. Wenn also die Überlegenheit der Maximenethik, wie Höffe argumentiert, in der Selbstprüfung liegt, müssen die Handelnden wissen, dass sie ihren eigenen Maximen gemäß handeln. Trotzdem können sie, wie Wittgenstein sagt, als Einzelne nicht zwischen >der Regel zu folgen glauben< und >der Regel folgen< unterscheiden. Die Höffesche Maximentheorie ist schließlich als mangelhaft zu bezeichnen, weil nicht diskutiert wird, wie die Voraussetzung, die >der Maxime folgen< lautet, festgestellt werden kann.

Die Kommunikation mit Anderen ist es, die die Unterscheidung zwischen >der Regel zu folgen glauben< und >der Regel folgen< ermöglicht. Durch Kommunikation erkennen die Handelnden, welchen Maximen gemäß sie wirklich handeln und nicht nur >zu handeln glauben<. Jürgen Habermas bezeichnet die Situation der Kommunikation als diejenige, in der Sprecher und Hörer um die vom Sprecher hervorgehobenen Geltungsansprüche miteinander sprachlich kommunizieren, um zu einem Einverständnis zu kommen.[7] Einer der drei Geltungsansprüche, die Habermas nennt, ist die >subjektive Wahrhaftigkeit<, mit der man buchstäblich die Wahrhaftigkeit seiner eigenen Worte geltend machen will. Nach der Kommunikationstheorie von Habermas könnte also durch die

---

[5] Bittner, R., Maximen, in: Funke, G. (Hg.), *Akten des 4.Internationalen Kant-Kongresses*, Teil II.2.
[6] Höffe, O., *Immanuel Kant*, C.H. Beck, 1983, S.189.
[7] Vgl. Habermas, J., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 1984,

Kommunikation zwischen Sprecher und Hörer auch über „die Äußerung der ihm [dem Sprecher] privilegiert zugänglichen subjektiven Erlebnisse“[8] ein Einverständnis zustande kommen. Anders gesagt wird unter Umständen >die subjektive Wahrhaftigkeit< von Anderen nicht anerkannt.

Kommen wir aber wieder zum Thema der Kommunikation über die Maxime zurück. Angenommen Person A glaubt einer Maxime M gemäß zu handeln und wird von Person B gefragt: „Welcher Maxime gemäß handelst du?“, so antwortet A: „Der Maxime M gemäß.“ Wenn B mit dieser Antwort einverstanden ist, dann glaubt A nicht nur, der Maxime M gemäß zu handeln, sondern handelt auch wirklich ihr gemäß. Wenn B jedoch nicht mit der Antwort einverstanden ist, muss A versuchen, B mit Argumenten davon zu überzeugen, dass Maxime M die betreffende Maxime ist. Wenn B von den Argumenten von A überzeugt werden kann und damit einverstanden ist, dann glaubt A auch in diesem Fall nicht nur, der Maxime M gemäß zu handeln, sondern handelt auch tatsächlich ihr gemäß. Natürlich gibt es auch Fälle, in denen B sich von den Argumenten nicht überzeugen lässt und sogar seinerseits einwirft: „Handelst du nicht der Maxime N gemäß?“ In diesem Fall versucht nun B sein Gegenüber A mit Argumenten vom neuen Vorschlag zu überzeugen, wie A es zuvor versucht hat, und möglicherweise lässt sich A davon überzeugen. Schließlich gibt es auch Fälle, in denen weder A noch B überzeugende Argumente liefern können und es deshalb zu keinem Einverständnis kommt.

Aus diesen Beispielen wird deutlich, dass der Prozess der kommunikativen Überzeugung von Anderen notwendig ist, um zwischen >der Regel zu folgen glauben< und >der Regel folgen< unterscheiden zu können. Andere zu überzeugen wird durch angemessene Argumente möglich. Wenn Argumente als Bestätigung überzeugend sind, kann der Hörer von der Gültigkeit der vom Sprecher hervorgehobenen Geltungsansprüche überzeugt werden und darin mit dem Sprecher übereinstimmen. Denn die kommunikative Rationalität besteht darin, dass sich Sprecher und Hörer gegenseitig von der Gültigkeit der Geltungsansprüche mit treffenden Argumenten überzeugen und dann darüber zu einem Einverständnis kommen. In der Maximentheorie, wie schon erwähnt, muss also diskutiert werden, wie man beurteilen kann, ob einer bestimmten Maxime gefolgt wird; die kommunikative Rationalität bietet einen Lösungsansatz zu diesem Problem, während die Gesinnungsethik keine Gültigkeit aufweist.

4. Der Friede darf nicht von der Moralität der Staaten abhängen.

Dieselbe Problematik, die in Bezug auf die Gesinnungsethik aufgezeigt wurde, d. h. die Unterscheidung zwischen >der Regel zu folgen glauben< und >der Regel folgen<, kann auch in der

---

S.353-357; *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, 1988, S.75-81, S.123-128.

[8] Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Suhrkamp, 1981, S.412.

Kantischen Diskussion zum ewigen Frieden gefunden werden. Wie Habermas schreibt, hält Kant in seiner sogenannten *Theorie und Praxis* (1793) die Realisierung >des allgemeinen Völkerstaats<, „unter dessen Gewalt sich alle Staaten freiwillig bequemen sollen“ [9] für möglich. Es wird angenommen, dass jeder Staat seinen Naturzustand beendet und unter ein gemeinsames Recht eintritt, das „auf öffentlich mit Macht begleitete[n] Gesetze[n]“ (VIII 312) fundiert, so wie auch jeder Einzelne durch den Gesellschaftsvertrag seinen Naturzustand aufgibt und sich einem gemeinsamen Recht unterwirft. Dieser Annahme zufolge sind die Beziehungen jedes Einzelnen zum Staatsrecht gleich denen eines jeden Staats zum Völkerrecht. Im knapp zwei Jahre später veröffentlichten Werk *Zum ewigen Frieden* (1795; *Friedensschrift*) wird jedoch von Kant „sorgfältig zwischen >Völkerbund< und >Völkerstaat<“ unterschieden (EA 196). Mit dieser Unterscheidung werden die Schäden betont, die die Realisierung des allgemeinen Völkerstaats oder „der positiven Idee einer Weltrepublik“ verursachen kann, während der Völkerbund als „das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden [...] Bundes“ >positiv< bewertet wird (VIII 357). Die Differenz oder >der Abgrund<, der sich zwischen diesen zwei Schriften auftut, ist wahrscheinlich auf historische Ereignisse zurückzuführen. Habermas zufolge war „Kants Zurückhaltung gegenüber dem Projekt einer verfassten Völkergemeinschaft gewiss realistisch“, denn der „demokratische Rechtsstaat war damals noch die Ausnahme, nicht die Regel“ (EA 198). Zudem wurde genau in demselben Jahr, in dem die *Friedensschrift* veröffentlicht wurde, Polen von den damaligen Großmächten aufgeteilt. Es wäre lächerlich gewesen, in dieser Situation die Realisierung einer Republik zu fordern. An dieser Stelle sollen jedoch nicht historische, sondern logische Hintergründe diskutiert werden.

Worin liegt nun der entscheidende Unterschied zwischen dem allgemeinen Völkerstaat und dem Völkerbund? Auch in der *Friedensschrift* heißt es, dass sich wie jeder Einzelne im Naturzustand auch jeder Staat im Naturzustand durch die Bildung des allgemeinen Völkerstaats zu gemeinsamen öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen muss (vgl. VIII 357). Jeder Staat gibt seine „wilde gesetzlose Freiheit“ (ebd.) auf und wird gezwungen, nicht mehr nach seinen eigenen Gesetzen zu handeln, sondern sich unter ein gemeinsames Recht zu fügen. Nur einen allgemeinen Völkerstaat kann man daher als einen >Staat< bezeichnen. Anders als in der *Theorie und Praxis* wird hier jedoch auch gesagt, dass das Völkerrecht den Staaten nicht befehlen kann, aus dem gesetzlosen Zustand herauszutreten (vgl. VIII 355). Gleichwohl ist es doch unbedingt notwendig, einen Friedenszustand zu schaffen, und so wird „der Friedensbund“ als „Bund von besonderer Art“ (VIII 356) vorgeschlagen:

> Dieser Bund geht auf keinen Zweck irgend einer Macht des Staats, sondern lediglich auf Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines Staats für sich selbst und zugleich anderer verbündeten Staaten, ohne dass diese doch sich deshalb (wie Menschen im Naturzustande)

[9] Habermas, J., Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren, in: *Die Einbeziehungen des Anderen* (EA), Suhrkamp, 1996, S.196.

öffentlichen Gesetzen und einem Zwange unter denselben unterwerfen dürfen. (ebd.)

Selbstverständlich handelt es sich bei diesem Bund um den Völkerbund. Der Zweck dieses Bundes besteht nicht in der Bildung eines Staats mit einem gemeinsamen Recht, sondern in Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines jeden Staats; deshalb werden die Staaten auch nicht gezwungen, sich einem gemeinsamen öffentlichen Recht zu unterwerfen. Wie befolgen jedoch die Staaten die Regeln dieses Bundes, der zur Realisierung des Friedens abgeschlossen wird? Da es unter den Staaten weder gemeinsame Zwangsgesetze noch Strafen gibt, bleibt nur noch „eine moralische Selbstbindung" (EA 197) der Staaten. Ob eine Regel befolgt wird, hängt von jedem Staat selbst ab; insofern beurteilt auch gleichzeitig jeder Staat selbst, ob er der Regel folgt oder nicht. Tatsächlich schreibt Kant, dass der Friedensvertrag nicht für ungerecht erklärt werden kann, auch wenn er keinen Kriegszustand, sondern nur einen Krieg beendet, „weil [...] jeder [Staat] in seiner eigenen Sache Richter ist" (VIII 355). Ein Vertrag kann nur einen Krieg beenden, nicht aber den Kriegszustand, in dem jeder Staat immer einen neuen Vorwand zum Krieg finden kann (vgl. VIII 355). Mit dem Vertragsabschluss wird also noch nicht die Gerechtigkeit verwirklicht. Trotzdem kann man diese Situation nicht für ungerecht erklären, weil jeder Staat nur als Richter in seiner eigenen Sache die Gerechtigkeit beurteilen kann, da er sich nicht einem gemeinsamen Recht unterwirft. Zwar unterscheidet sich der Friedensbund vom Friedensvertrag darin, dass er nicht bloß einen Krieg, sondern „alle Kriege auf immer zu endigen" (VIII 356) sucht, aber in dem wichtigen Punkt, dass kein Staat einem gemeinsamen Recht untersteht, besteht kein Unterschied. Wenn nun jedoch jeder Staat selbst beurteilen muss, ob er der Regel des Bundes folgt, ergibt sich auch hier die Problematik der oben bereits kritisch diskutierten Gesinnungsethik. Wenn ein Staat sagt, „Wir befolgen die Regel", so ist das eine >richtige< Beurteilung, auch wenn es anderen Staaten anders erscheinen mag. Es kann hier wiederum nicht zwischen >der Regel zu folgen glauben< und >der Regel folgen< unterschieden werden. Dann werden auch, wie mit Weber erläutert, die Gewalttätigkeiten des Handelnden nicht in Frage gestellt. Lässt sich also überhaupt der Kriegszustand durch den Friedensbund beenden, wenn dieser sich auf >die moralische Selbstbindung< jedes einzelnen Staats verlässt?

Im Anhang der *Friedensschrift* wird jedoch auch diskutiert, wie die Problematik der Gesinnungsethik zu überwinden ist, indem die Maxime der Staaten thematisiert wird. Wie bereits gesagt, muss in der Maximentheorie diskutiert werden, wie man zwischen >der Regel zu folgen glauben< und >der Regel folgen< unterscheiden kann. Die Annahme, dass jeder Staat Richter in seiner eigenen Sache ist, kann in der Diskussion der Maximentheorie nicht unterstützt werden. Es ist kein Zufall, dass in der transzendentalen Formel des öffentlichen Rechts wie Staats- und Völkerrecht die Maxime mit der Publizität in Beziehung steht; denn, um zu beurteilen, ob der Maxime gefolgt wird, ist ein anderer Standpunkt als der der Handelnden selbst gefordert, und den anderen

Blickwinkel bietet nur die Publizität.

Nun wird bei Kant das negative Prinzip des öffentlichen Rechts so formuliert: „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht." (VIII 381) Auf diese Formulierung folgend nennt Kant in Bezug auf das öffentliche Recht drei Beispiele, in denen das Prinzip Anwendung findet. Es soll erklärt werden, dass das Prinzip als Kriterium der Richtigkeit der Maxime gilt, weil die in der Maxime ausgedrückte Absicht durch ihre Veröffentlichung unmöglich gemacht wird. Diese Beispiele sind einfach und unkompliziert und scheinen überzeugend zu erklären, dass die Publizität hier als Kriterium gilt. In Wirklichkeit ist aber das Gegenteil der Fall. Kant schreibt hier, dass es notwendig und allgemein, mithin a priori einzusehen ist, dass alle durch ihre Veröffentlichung gegen eine bestimmte Maxime sind, weil sie allen ungerecht ist (vgl. VIII 381). Bedeutet das aber nicht, dass man schon weiß, dass eine bestimmte Maxime ungerecht ist und alle dagegen sind, bevor sie veröffentlicht wird? Kant meint hier nur, dass diejenige Maxime nicht veröffentlicht werden kann, von der man bereits vor ihrer Veröffentlichung weiß, dass sie allen ungerecht ist. Hier gilt die Publizität nicht als Kriterium der Richtigkeit der Maxime. Aber dass sich die Richtigkeit der Maxime vor der Veröffentlichung erkennen lässt, bedeutet, dass man nur als Einzelner wissen kann, dass sie richtig ist. Wiederum wird man hier mit der gesinnungsethischen Problematik konfrontiert.

Die Maxime muss also tatsächlich veröffentlicht werden, wenn die Publizität als Kriterium der Richtigkeit der Maxime gelten soll. Durch die Kommunikation mit Anderen über die Gültigkeit der Maxime soll klar werden, welcher Maxime jeder Einzelne folgt und welche Gründe er dafür hat. Die Betreffenden sollen sich gegenseitig mit Argumenten überzeugen und schließlich über die Richtigkeit der Maxime zu einem Einverständnis kommen. Auf diese Weise wird auch auf der Ebene des öffentlichen Rechts von den Staaten nicht mehr bloß >eine moralische Selbstbindung< gefordert. Die Staaten sollen ihre jeweilige Maxime, ob sie Kriege für alle Zeiten beenden und den Frieden wahren können, gegenseitig kritisieren und prüfen. Auch hier wird die Richtigkeit jeder Maxime auf der Grundlage der überzeugenden Argumenten beurteilt, und so kommt darüber ein Einverständnis zustande. Wenn also, wie in diesem Fall, die kommunikative Rationalität bezüglich der Beurteilung der Gültigkeit der Maxime entsteht, erkennt schließlich jeder Staat die Gültigkeit eines gemeinsamen Rechts an. Ein jeder Staat soll seine Maxime sowohl veröffentlichen als auch rechtfertigen und aufgrund der erreichten Vereinbarungen die Handlungen nach richtigen oder nicht richtigen Maximen billigen oder ablehnen. Dabei wird die „Erhaltung und Sicherung der Freiheit" jeden Staats, wie sie in der Konzeption des Völkerbundes enthalten ist, auf der Basis des Konsenses eingeschränkt, und so folgt jeder Staat nicht seiner eigenen „moralischen Selbstbindung", sondern einem gemeinsamen Recht. Kein Staat darf die durch Selbstprüfung der Maxime gerechtfertigte Gültigkeit bevorzugen, oder in diesem Sinne >frei< zu handeln versichert werden. Er wird gezwungen, dem Konsens gemäß die Maxime aufzugeben und die entsprechenden

Handlungen zu unterlassen, wenn die Maxime nicht der Richtigkeit entspricht. Zeigt diese Situation nicht den Charakter des allgemeinen Völkerstaats, dessen Realisierung noch in der *Theorie und Praxis* als positiv betrachtet wird, in dem jeder Staat einem gemeinsamen Recht untersteht und deshalb nicht mehr im bisherigen Sinne >Staat< genannt werden kann?

* * *

Der Ausgangspunkt von Apels Problembewusstsein liegt in der Paradoxie, dass ethische Normen als Probleme des Inneren eines jeden Einzelnen betrachtet werden, während sie doch universal gültig sein sollen. In diesem Aufsatz wurde die Problematik der Gesinnungsethik diskutiert, die entsteht, wenn man die Sittlichkeit im Inneren des Einzelnen sucht. Weiterhin wurde anhand von Wittgensteins These gezeigt, dass in der Kantischen Ethik als Maximenethik nicht die Gesinnungsethik, sondern die kommunikative Rationalität abgelesen werden kann. Dass eine derartige Diskussion nicht nur auf der Ebene von Einzelnen, sondern auch auf der Ebene von Staaten gilt, zeigt sich, wenn man >den Abgrund< zwischen der *Theorie und Praxis* und der *Friedensschrift* betrachtet und auch den Anhang in der *Friedensschrift* hinzuzieht. Es wurde deutlich gemacht, dass die kommunikative Rationalität unentbehrlich ist, um über universale ethische Normen nachzudenken. Auf der letzten Seite der *Friedensschrift* setzt Kant mit Recht die Veröffentlichung der politischen Maxime durch die Philosophie in Beziehung zum Scheitern der politischen >Hinterlist< (vgl. VIII 386). Es liegt damit auf der Hand, dass es sich wenigstens bei der Philosophie ganz und gar nicht um die Suche nach dem >echten< Beweggrund für die Handlungen des Einzelnen handelt.

©2007 by Yasuyuki FUNABA. All rights reserved.