



Title	Der Gemeinspruch muss von der Philosophie zurückgewiesen werden.
Author(s)	Funaba, Yasuyuki
Citation	Philosophia OSAKA. 2009, 4, p. 85-97
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/9783
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)

Der Gemeinspruch muss von der Philosophie zurückgewiesen werden.

„(...) und den man immer seine elf Kegel auf einmal werfen lassen kann, ohne dass sich der weltkundige Staatsmann daran kehren darf, (...)“ (VIII 343)¹

Einleitung

Beim Kegelspiel, bei dem neun Kegel zu werfen sind, ist es (ganz bestimmt)völlig unmöglich, elf Kegel auf einmal umzulegen. Ganz am Anfang seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* schreibt Kant, dass sich der weltkundige Politiker darum keine Sorgen machen muss, auch wenn der Theoretiker eine so unrealistische Theorie entwickelt, wie man beim Kegelspiel elf Kegel zum Umfallen bringen könnte. Damit will er den Politiker vom Verdacht abhalten, er wolle für seine Sätze Propaganda machen. Hier ist es allerdings bemerkenswert, dass Kant glaubt, der Theoretiker dürfe so diskutieren, als ob er elf Kegel werfen könne. Dagegen sagt z. B. ein Kant-Forscher: „Kant does in fact have a just war theory“, und schreibt: „It seems that Kant's just war theory is quite coherent and both morally and politically defensible.“² Auch ein anderer Forscher diskutiert in einer Zeitschrift zum Thema der kantischen Philosophie in seinem Beitrag: „(...) sowohl in *Zum ewigen Frieden* auch in *Metaphysik der Sitten* weist Kant ganz und gar keinen gerechten Krieg (einschließlich ius ad bellum und ius in bello) zurück.“³ Bei meinem vorliegenden Beitrag handelt es sich nicht um den Nachweis des Wahrheitsanspruchs dieser Interpretationen von Kant. Im Anschluss an die Kommunikationstheorie von Habermas⁴ kann man zwar sagen, dass jede Interpretation, sei sie explizit oder implizit, immer drei Geltungsansprüche (den propositionalen Wahrheitsanspruch, den normativen Richtigkeitsanspruch und den subjektiven Wahrhaftigkeitsanspruch) erheben muss, aber hier soll nicht der Wahrheitsanspruch der Interpretationen thematisiert werden; d. h. hier kommt es nicht darauf an, ob diese Interpretationen wirklich mit den Behauptungen von Kant übereinstimmen, obwohl sie auf Grund der kantischen Texte behaupten, dass man von Kant die Theorie des

¹ *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter & Co, 1968.

² Brian Orend, Kant's Just War Theory, in: Sharon Byrd und Joachim Hruschka (Hg.), *Kant and law*, Ashgate, 2006, S. 428.

³ Shinichi Tanida, >Senso to heiwa no rinri< to Kant no heiwaron (dt. >Die Ethik des Kriegs und des Friedens< und Kants Friedenstheorie), *Japanische Kant-Forschungen* I, risosya, 2000, S.152f.

⁴ Vgl. Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, 1988, S. 75-81, S. 123-128.

gerechten Kriegs übernehmen könne. Der Fokus richtet sich auf ihren Richtigkeitsanspruch. In der vorliegenden Abhandlung soll, kurz gesagt, ein Einwand gegen die Richtigkeit erhoben werden, wenn man behauptet und sogar positiv beurteilt, dass bei Kant der gerechte Krieg gerechtfertigt sei⁵, sowie gerade gemäß den kantischen Diskussionen geprüft werden, ob die Philosophie überhaupt derartige Behauptungen und Beurteilungen vornehmen darf. Daher soll zuerst 1) klar gemacht werden, dass Kant in seinem Aufsatz „Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (verkürzt *Theorie und Praxis*) ausdrücklich den Gemeinspruch zurückweist. 2) Die dabei positiv diskutierte Überlegung über den >Wert der Praxis< findet sich noch klar und deutlich in der kritischen Diskussion über den politischen Moralisten in der *Friedensschrift*, trotzdem scheint es, dass Kant im Abschnitt des zweiten Definitivartikels selbst die Gültigkeit der Normen von den empirischen Bedingungen abhängig macht. 3) Als Folge der Annahme der einzelstaatlichen Souveränität lässt sich jedoch – im Gegensatz zum Argument der >Freiheit der Feder< in der *Theorie und Praxis* – das Prinzip der als die transzendentale Formel der öffentlichen Rechte formulierten Publizität nicht angemessen diskutieren. Ist daher der Gemeinspruch von der Philosophie doch nicht zurückzuweisen?

1. Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

Zwei Jahre vor der Veröffentlichung der ersten Auflage der *Friedensschrift* schreibt Kant sein Werk *Theorie und Praxis*. In den letzten Jahren wurde manchmal darauf hingewiesen, dass es zwischen diesen Schriften zum Problem der Weltrepublik eine >Kluft<⁶ gibt; in meinem Beitrag möchte ich den Blick auf die diese Kluft hervorbringende, grundsätzliche Wende richten. In der *Theorie und Praxis* wird gemäß dem Titel der Gemeinspruch >Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für

⁵ Nakagawa glaubt, dass Kant bejahende Argumente für den auf Grund des Friedens, der Menschenrechte und der Humanität gerechtfertigten Krieg anbietet, aber – mit Recht – schätzt er Kant nicht völlig positiv. Masahiro Nakagawa, Kant to gendai no kokusaikankei (dt. Kant und die aktuellen internationalen Beziehungen), *Japanische Kant-Forschungen* I, risosya, 2000, S.169f.

⁶ Das Wort >Kluft< stammt von Kato. Vgl. Yasushi Kato, Keimou, tasya, koukyousei -- >gurobaruna koukyousei< no kouchiku ni mukete (dt. Aufklärung, der Andere, Öffentlichkeit – in Richtung auf die Stiftung der >globalen Öffentlichkeit<), *Bessatsu Joukyo Tokusyu Kant Botsugo 200 nen*, (Hg.) Eiji Makino, Joukyou-syuppan, 2004, S. 189, vgl. zu diesem Thema, Habermas, Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren, in: *Die Einbeziehung des Anderen* (= EA), Suhrkamp, 1996, S. 196, Lutz-Bachmann, Matthias, Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Konzept einer Weltrepublik, in: *Frieden durch Recht*, (Hg.) Lutz-Bachmann, Bohman, James, Suhrkamp, 1996.

die Praxis< behandelt. Wie die Verwendung des Begriffs >Gemeinspruch< verdeutlicht, ist Kant selbstverständlich gegen den Gemeinspruch, der auch in Variationen auftritt wie z. B. „dieser oder jener Satz gilt zwar in thesi, aber nicht in hypothesi“ (VIII 276), indem er behauptet, dass, was theoretisch richtig ist, auch praktisch gilt. Eine Art und Weise, wie man den Gemeinspruch kritisieren kann, ist der positivistische Ansatz, und in Bezug auf einige Theorien bedient sich auch Kant dieses positivistischen Ansatzes. Als Beispiele nennt Kant einen empirischen Maschinisten und einen Artilleristen. Indem der erstere die allgemeine Mechanik und der letztere die mathematische Lehre vom Bombenwurf verneint, glauben sie, „dass die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig sei“ (VIII 276). Beide sagen, dass die Erfahrung und die Theorie völlig verschieden seien, wenn man die Theorie praktisch ausübe. Auf diese Kritik reagiert Kant, dass die Theorie „mit der Erfahrung gar wohl zusammenstimmen“ (ebd.) würde, wenn man die allgemeine Mechanik mit der Theorie der Reibung und die Mathematik mit der des Luftwiderstandes ergänzte. In diesen beiden Fällen behauptet Kant also, dass der Gemeinspruch gerade deswegen nicht gilt, weil die Theorie – auch wenn sie manchmal berichtigt oder ergänzt werden muss – mit der Erfahrung übereinstimmt. Nicht diese Art der Theorie, sondern die auf dem Pflichtbegriff gegründete Theorie wird aber in der *Theorie und Praxis* hauptsächlich thematisiert. Die Eigentümlichkeit der Gegenstände, mit denen sich die normative Theorie beschäftigt, liegt darin, dass sie empirisch „vielleicht gar nicht gegeben werden können“ (ebd.). Wenn dem so ist, dann lässt sich in Bezug auf diese Theorie der Gemeinspruch nicht deswegen zurückweisen, weil die Theorie >mit der Erfahrung zusammenstimmt<. In der Erfahrung stimmen „die Resultate unseres Willens“ nicht immer mit den theoretisch gerechtfertigten Normen überein, und mitunter ist die Übereinstimmung der Theorie mit der Erfahrung gar nicht möglich. Der in der *Theorie und Praxis* thematisierte Einwand gegen den Gemeinspruch hat aber gerade mit dieser Eigentümlichkeit zu tun.

Im dritten Abschnitt beispielweise, der die Beziehung zwischen Theorie und Praxis im Fall des Völkerrechts diskutiert, wird zunächst ein Einwand gegen Moses Mendelssohn entwickelt. Ganz am Anfang wird die Frage „Ist das menschliche Geschlecht im ganzen zu lieben (...)?“ (VIII 307) gestellt und die Antwort davon abhängig gemacht, wie auf die Frage „Sind in der menschlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Bessern fortschreiten und das Böse jetziger und vergangener Zeiten sich in dem Guten der künftigen verlieren?“ (ebd.) geantwortet wird. Mendelssohn muss auf die zweite Frage und deshalb auch auf die erste negativ antworten, indem er schreibt, dass „das Menschengeschlecht im ganzen kleine Schwingungen mache(n); und es tat wie einige

Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in seinen vorigen Zustand zurückzuleiten“ (ebd.). Da diese Negationen auf der reflektierten, bisherigen Menschengeschichte begründet sind, bauen ihre Argumente darauf auf, „was wirklich geschieht“ (VIII 308), d. h. was Tatsache ist. Daher lassen sich die Argumente der Behauptungen von Mendelssohn darin finden, was er selbst >Tatsachen< nennt. Kant erhebt gewiss deswegen gegen Mendelssohn einen Einwand, weil dessen Interpretation der Tatsache falsch ist. Er sagt dazu: „Überdem lassen sich manche Beweise geben, dass das menschliche Geschlecht im ganzen wirklich in unserm Zeitalter in Vergleichung mit allen vorigen ansehnlich selbst zum Moral-Besseren fortgerückt sei.“ (VIII 310) Dieser Satz gilt aber nur als Einwand gegen die von Mendelssohn interpretierte Tatsache und hat also keine weitere Bedeutung, da Kant eine Gültigkeit irgendeiner Theorie nicht deswegen behauptet, weil sich manche Beweise geben lassen. Diese Stellungnahme ist noch klarer aus den letzten zwei Abschnitten zu entnehmen, in denen es um die Beziehung zwischen Theorie und Praxis im Fall des Völkerrechts, d. h. um das Verhältnis „ganzer Völker gegeneinander“, geht, wo die menschliche Natur am wenigstens liebenswürdig erscheint (vgl. VIII 312).

Dabei kommt es auf den Einwand an, der dagegen erhoben wird, dass der Vorschlag „zu einem allgemeinen Völkerstaat, unter dessen Gewalt sich alle einzelne Staat freiwillig bequemen sollen, um seinen Gesetzen zu gehorchen“ (VIII 312f.) in der Theorie plausibel klingen mag, aber doch nicht für die Praxis gilt. Die Behauptung von Kant ist ganz einfach und klar. Er behauptet, dass hier die Theorie „von dem Rechtsprinzip ausgeht, wie das Verhältnis unter Menschen und Staaten s e i n s o l l“ (VIII 313) [betont von Kant], und glaubt, dass die Theorie nicht auf Grund irgendeiner Tatsche widerlegt werden darf, weil sie vom Sollen ausgeht.⁷ Auch wenn es eine Tatsache wäre, dass die Staaten keinen gemeinsamen Gesetzen gehorchten, gilt diese Tatsache Kant zufolge nicht als Argument des Einwandes, weil die Bildung eines allgemeinen Völkerstaats als Sollen diskutiert wird. Der wesentliche Punkt, dass die normative Theorie nicht immer mit der Erfahrung übereinstimmt, liegt wie schon erläutert offensichtlich daran, dass die Gültigkeit der in der Theorie gerechtfertigten Normen nicht von den empirischen Sachen abhängig ist.

(...) hier ist es um den Kanon der Vernunft (im Praktischen) zu tun, wo der Wert der Praxis gänzlich auf ihrer Angemessenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht und alles verloren ist, wenn die empirischen, und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesetzes zu Bedingungen des Gesetzes selbst gemacht, und so eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrscheinlichen Ausgang berechnet ist, die für sich selbst bestehende Theorie zu meistern berechtigt wird. (VIII 277)

⁷ „Allein in einer Theorie, welche auf dem P f l i c h t b e g r i f f gegründet ist, fällt die Besorgnis wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg.“ (VIII 276) [betont von Kant]

Wie die Überlegung über den >Wert der Praxis< zeigt, soll nach Auffassung Kants nicht die Gültigkeit der Theorie, sondern vielmehr die nicht mit der Theorie zusammenstimmende Erfahrung in Frage gestellt und so reformiert werden, dass diese mit jener harmoniert, wenn die theoretisch gerechtfertigte Norm nicht mit der Erfahrung übereinstimmt. Wenn man dagegen die Normengültigkeit von der Erfahrung abhängig macht und, mit den empirischen Bedingungen rechnend, die Theorie ändert, „ist alles verloren“. Es stellt sich heraus, dass in der kantischen Diskussion die Frage selbst nicht zutreffend ist, ob auch für die Praxis gilt, was in der Theorie Gültigkeit hat. Denn bei Kant hat immer schon die theoretisch gerechtfertigte Norm auch praktische Gültigkeit. Kant begründet – zumindest in Bezug auf die thematisierte Theorie – den Irrtum des Gemeinspruchs nicht damit, dass er die Übereinstimmung des theoretisch Geltenden mit der Erfahrung zeigt, sondern dass er die Voraussetzung des Gemeinspruchs kritisiert. Wie sieht nun in der *Friedensschrift* diese auf dem Weg der Kritik an dem Gemeinspruch deutlich gemachte Denkweise über die Beziehung der Gültigkeit der Theorie und Praxis aus? Im nächsten Abschnitt möchte ich das zwei Jahre nach der *Theorie und Praxis* veröffentlichte und um ein Vielfaches populärer gewordene Werk behandeln.

2. *Was in thesi richtig ist, weisen die Staaten in hypothesi zurück.*

Am Anfang des ersten Anhangs „Über die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden“ in der *Friedensschrift* zeigt sich, dass unsere zu befolgende moralische Norm schon an sich selbst eine Praxis ist, und „es ist offensichtliche Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, dass man es doch nicht könne“ (VIII 370). Was hier gesagt wird, ist, wie sich von selbst versteht, identisch mit der schon oben erwähnten Ansicht über den >Wert der Praxis< in der *Theorie und Praxis*; die Gültigkeit der Theorie wird nämlich als unabhängig von den empirischen Bedingungen verstanden, und auch hier gilt die Auffassung, dass es „keinen Streit der Praxis mit der Theorie“ (ebd.) gibt. Anschließend kritisiert Kant im ersten Anhang im Gegensatz zum moralischen Politiker den politischen Moralisten, „der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet“ (VIII 372). Das Prinzip, von dem der politische Moralist ausgeht, ist das materiale Prinzip der praktischen Vernunft, das „nur unter Voraussetzung empirischer Bedingungen des vorgesetzten Zwecks, nämlich der Ausführung desselben nötigend ist“ (VIII 377). Solch ein Moralist misst also nur noch der Verwirklichung des gesetzten Zwecks in der Erfahrung Bedeutung zu. So muss

er nicht nur überlegen, wie sich unter den verschiedenen empirischen Bedingungen der Zweck verwirklichen lässt. Er muss vielmehr auch damit rechnen, den betreffenden Zweck gemäß den empirischen Bedingungen zu einem zu verwirklichbaren zu ändern, wenn er aufgrund dieser Bedingungen vermutlich schwer zu verwirklichen ist. So äußert sich Kant über den Praktiker als politischen Moralisten. Der Praktiker überlegt sich im Licht der empirisch verstandenen menschlichen Natur die Realisierung des Zwecks vom ewigen Frieden und vermutet, dass die Menschen nach ihrer Natur ganz und gar keine diesen Zweck ermöglichen Notwendigkeiten wollen. Und dazu zieht er in der Praxis, „die auf empirische Prinzipien der menschlichen Natur gegründet ist“, „aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen“ (VIII 371). Auf Grund der Überlegungen über die Bedingungen der empirisch bestätigten menschlichen Natur urteilt der Praktiker, dass sich der eigentliche Zweck nicht verwirklichen lasse, und hält es für richtig, seine Handlungen an dem vermutlich empirisch realisierbaren, veränderten Zweck zu orientieren. Er meint nicht, dass Rechtsnormen immer gültig seien, auch wenn „die physischen Folgen“ (VIII 379) aus der Beobachtung folgen mögen, sondern denkt sich „das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen)“ (VIII 380) aus. Der politische Moralist setzt die Gültigkeit des theoretisch Gerechtfertigten unter empirische Bedingungen und macht sie ungültig, wenn er den Streit zwischen Theorie und Praxis erkennt. Im ersten Anhang wird allerdings solch ein Moralist als unglaublich negativ eingeschätzt (vgl. VIII 372).

Im zweiten Abschnitt in der *Friedensschrift* schreibt Kant nun wie folgt:

Für Staaten im Verhältnisse untereinander kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als dass sie, ebenso wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemten und so einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat, der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. (VIII 357)

Hier wird ganz deutlich erklärt, dass nach der Vernunft jeder Staat ebenso wie jeder Mensch einen Völkerstaat bilden muss, um nur dadurch den ewigen Frieden zu verwirklichen. Diese Ansicht stimmt gänzlich mit der in der *Theorie und Praxis* dargelegten Auffassung überein, dass die Vernunft jedem Staat vorschreibt, in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten, wie jedem Menschen in eine bürgerliche (vgl. VIII 310).⁸ Folglich müsste die *Friedensschrift* mit der *Theorie und Praxis* in Bezug auf die

⁸ Mikoshiba zufolge bedeute der Ausdruck >nach der Vernunft< „>nach der Analogie< als einer Art Vernunftschluss.“ Mir scheint aber noch unklar, warum Kant über die Weltrepublik negativ diskutiert, während er dem Völkerstaat Wert beimisst, auch wenn >nach der Vernunft< >nach der Analogie<

Zurückweisung des Gemeinspruchs „Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis“ (VIII 313) übereinstimmen. Nach den oben zitierten Sätzen wird jedoch überraschenderweise der Gemeinspruch nicht zurückgewiesen, sondern es wird gerade dieser Gemeinspruch selbst positiv bewertet.

Da sie [= die Staaten] dieses [= einen Völkerstaat zu bilden] aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypothesi verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee einer Weltrepublik (...) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden Bundes den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten (...). (VIII 357)

Mit den Worten der *Theorie und Praxis* könnte man also sagen, dass die Bildung des Völkerstaats in der Theorie richtig ist, aber nicht für die Praxis taugt; die Weltrepublik wird theoretisch als eine positive Idee betrachtet, während sie praktisch durch das negative Surrogat des Völkerbundes ersetzt werden soll. Woher kommt aber diese gegenteilige Aussage? Wo doch bei Kant die Frage selbst schon ein Skandal war, ob auch für die Praxis gültig sei, was in der Theorie gültig sei? Bemerkenswert ist wer denn den Völkerstaat nicht bilden will und so etwas theoretisch Gerechtfertigtes praktisch ungültig macht. Hier lässt Kant die Staaten als Subjekt sprechen. Weil nämlich keine anderen als die Staaten in hypothesi verwirfen, was in thesi richtig sei, so wählten sie statt der Weltrepublik den Völkerbund. Ist es aber in der manchmal >rigoristisch< genannten praktischen Philosophie von Kant nicht immer wieder verneint worden, in der Praxis die schon theoretisch gerechtfertigte Normengültigkeit vom Wollen des Subjekts abhängig zu machen, das gerade diese theoretisch richtige Norm beobachten soll? Normengemäß zu handeln ist schwierig, und es lässt sich in Wirklichkeit vielleicht sogar kein Beispiel dafür finden. Das kann die Gültigkeit der betreffenden Norm jedoch nie aufheben, und nirgendwo als hier liegt m. E. die Eigentümlichkeit der praktischen Philosophie von Kant. Trotzdem wird hier der Gesichtspunkt der einzelnen Staaten eingeführt, und es wird positiv betrachtet, dass jeder einzelne Staat nach seiner Idee eine andere Schlussfolgerung zieht als die, die auf der vernünftigen Grundlage beruhen würde. Gegen die Gültigkeit der Norm >der Völkerbund oder die Weltrepublik soll gegründet werden< wird nach dem empirischen Gesichtspunkt der Staaten ein Einwand erhoben; es wird damit gerechnet, dass wegen der empirischen Bedingungen ein Zweck vermutlich schwer zu realisieren ist, und gemäß dieser Bedingungen wird der Zweck zu

bedeutet. Yoshiyuki Mikoshiba, Kant *Eien heiwa ron* no ichi mondai – ikiikishita heiwa to hakaba no heiwa – (dt. Über ein Problem der kantischen *Friedensschrift* – der lebendige Frieden und der Frieden im Friedhof), *Philosophia* Nr. 94, Waseda Tetsugakkai, 2006, S.49.

einem realisierbaren Zweck, nämlich der Gründung des Bundes, abgeändert. Das entspricht der Erwähnung der empirischen Tatsache als Grund dafür, warum nicht gesagt werden darf, „aus dem gesetzlosen Zustand herausgehen zu sollen“, d. h., „weil sie als Staaten innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben und also dem Zwang anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind“ (VIII 355f.). Es kommt darauf an, dass wegen der empirischen Bedingungen die theoretische Gültigkeit verneint wird und sogar „eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrscheinlichen Ausgang berechnet ist, die für sich selbst bestehende Theorie zu meistern berechtigt wird“ (VIII 277). Das ist jedoch nichts anderes als die Methode des kritisch bezeichneten, politischen Moralisten, der die Normengültigkeit von den empirischen Tatsachen abhängig macht. Kann man somit vielleicht Kant selbst als politischen Moralisten bezeichnen, da er, ganz anders als in der *Theorie und Praxis* bzw. im ersten Anhang der *Friedensschrift*, statt der positiven Idee die Gültigkeit des negativen Surrogates behauptet?

3. Über das Prinzip der Öffentlichkeit diskutiert Kant nicht überzeugend.

In seinem Aufsatz ‚Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren‘ thematisiert Habermas Kants Friedenstheorie. Er sieht hier einen erheblichen Unterschied zwischen der *Theorie und Praxis* und der *Friedensschrift* und diskutiert kritisch, dass Kant „auf eine moralische Selbstbindung“ (EA 197) oder „auf die gute moralische Bildung“ der Regierungen vertrauen (EA 198) muss. Was ist jedoch damit gemeint?

Es ist die Souveränität jedes Staats, die Kant erhalten will, indem er – vielleicht geht er hier einen Schritt zurück – seine in der *Theorie und Praxis* entwickelte Ansicht ändert. Es führt wohl zur Zerstörung des bestehenden Rechtszustandes, wenn diejenigen Staaten dazu gezwungen werden, unter ein Gesetz einzutreten, die innerstaatlich schon im Rechtszustand sind. Das mag „den schrecklichsten Despotismus“ (VIII 311) einer Supermacht herbeiführen. Wenn tatsächlich innerstaatlich die Rechtsordnung eingerichtet ist, hängt es von der Selbstbestimmung jedes einzelnen souveränen Staats ab, wie er sich verhält; wenn in diesem Fall ein anderer Staat einen souveränen Staat zu einer bestimmten Entscheidung zwingt, so beginnt hier schon der Despotismus des anderen Staats, und die Politik unter dem Gesetz der Supermacht wird sich aufs Schrecklichste entwickeln. Um diese abscheuliche Situation zu vermeiden, hält Kant wohl den „Bund“, in dem sich die Souveränität jedes Staats immer

noch erhalten lässt, als „das negative Surrogat“ für wünschenswerter. Selbstverständlich – wie Habermas zeigt – wird der Rechtszustand des Bundes von dem innerstaatlichen Rechtszustand dadurch unterschieden, dass jeder Staat seine souveräne Unabhängigkeit behält. Dem Bund fehlt im Unterschied zu den einzelnen Staaten eine Verfassung und deshalb auch „die Rechtsverbindlichkeit einer verfassungsanalogen Einrichtung“ (EA 197). (Wenn es eine Verfassung gäbe, wäre es kein die Souveränität des einzelnen Staats erhaltender Bund mehr.) Dem Bund fehlt diese Rechtsverbindlichkeit als Mittel, den ewigen Frieden zu sichern. Wie lässt sich jedoch der ewige Friede durch den Vertrag sichern, wenn der Bund „nicht als eine Organisation gedacht wird, die mit gemeinsamen Organen eine staatliche Qualität und insoweit eine zwingende Autorität gewinnt“? (ebd.) Gerade hier muss man „auf die moralische Selbstbindung der Regierung“ vertrauen (ebd.). Man muss der Selbstprüfung vertrauen, die jeder Staat zu seiner Handlungsmaxime macht. Diese entscheidende Rolle der Selbstprüfung lässt sich auch im zweiten Anhang der *Friedensschrift* finden, obwohl dieser hauptsächlich die Publizität thematisiert.

Im zweiten Anhang der *Friedensschrift* werden als transzendentale Formel des öffentlichen Rechts zwei Thesen angeboten (VIII 381, 386). Während die eine Formel eine negative, die andere eine positive Form hat, findet sich in beiden Thesen der Schlüsselbegriff >Publizität<, denn es heißt: „Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (...) abstrahiere, so bleibt mir noch die Form der Publizität übrig“ (VIII 381). Die erste negative These „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht“ (VIII 381) ist zwar „negativ“, aber „dient nur, um vermittelst“ derselben, „was gegen andere nicht recht ist, zu erkennen“ (VIII 381f.). Ob die Publizität als Form des öffentlichen Rechts mit den Grundsätzen des Handelnden vereinbar ist, lässt „sich ganz leicht beurteilen“ (VIII 381), und die Falschheit der Grundsätze ist „sofort zu erkennen“ (ebd.), wenn sie damit nicht übereinstimmt. Nach Aufstellung der ersten These wird demonstriert, dass sie in Hinsicht auf das Staatsrecht und das Völkerrecht dem Verständnis dient, was nicht richtig ist.

Was das Staatsrecht betrifft, wird das Prinzip für die Frage „Ist Aufruhr ein rechtmäßiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines sogenannten Tyrannen abzuwerfen?“ (VIII 382) angewendet. Kant zufolge müsste sich das Volk einer rechtmäßigen Macht über das Oberhaupt anmaßen, wenn bei der Erstellung einer Staatsverfassung zur Bedingung gemacht wird, in gewissen Fällen gegen das Oberhaupt Gewalt auszuüben. Dann wäre das Oberhaupt nicht das Oberhaupt, und die Erstellung der Staatsverfassung würde schließlich unmöglich; das widerspricht aber der eigentlichen Absicht der Völker, einen Staat zu gründen. Hier geht es also darum, ob im kantischen Argument das Prinzip der Publizität wirkt. Dieses zum Widerspruch führende Argument verstehe das Volk ganz einfach, wenn es sich selbst vor

dem Vertrag frage, ob es sich öffentlich zu seiner Maxime bekenne, in gewissen Fällen einen Aufruhr zu stiften, schreibt Kant (vgl. VIII 382). Wie jedoch die Veröffentlichung der Maxime mit dem Fehlschlag der eigentlichen Absicht in Verbindung steht, ist unklar. Der Widerspruch zwischen der Veröffentlichung der Maxime und dem Inhalt derselben würde richtig diskutiert, wenn man den Widerspruch z. B. wie folgt darlegte: Wenn die Maxime des Aufruhrs veröffentlicht würde, würde das Oberhaupt eine Verfassung so festlegen, dass kein Aufruhr entstehen könnte, und schließlich könnte sich das Volk von den Gewalttätigkeiten des Oberhaupts nie befreien. In diesem Fall könnte man vielleicht urteilen, dass die Handlung unrecht sei, wenn ihre Maxime nicht veröffentlicht werden kann. In Wirklichkeit wird aber nur von der Logik der Staatsverfassungserstellung und vom Widerspruch gesprochen, der sich ereignet, wenn jemand anderes als das Oberhaupt eine rechtmäßige Macht innehält. Entsteht dieser Widerspruch nicht ganz unabhängig von der Veröffentlichung der Aufruhrmaxime? In Hinsicht auf das Staatsrecht kann Kant nicht überzeugend argumentieren, dass das Prinzip der Veröffentlichung dem Verständnis dient, was nicht richtig ist.

Wie verhält es sich nun mit den drei angeführten Beispielen (VIII 383f.) in Bezug auf das Völkerrecht? Lässt sich da die Gültigkeit des Prinzips der Publizität erfolgreich demonstrieren? Das erste Beispiel (a) bezieht sich auf die Maxime eines Staats, der zu Gunsten seines eigenen Heils ein schon abgegebenes Versprechen nicht hält. Wenn diese Maxime veröffentlicht wird, fliehen andere Staaten vor diesem Staat oder vereinigen sich mit anderen, „um seinen Anmaßungen zu widerstehen“, so dass sich der eigentliche, durch das Versprechen beabsichtigte Zweck selbst nicht verwirklichen lassen kann. Daher muss diese die Bedingung der Publizität nicht erfüllende Maxime „unrecht sein“ (VIII 384). Das zweite Beispiel (b) bezieht sich auf die Maxime, die den Mindermächtigen das Recht gibt, die benachbarte Macht vereint anzugreifen, bevor sie von dieser Macht unterdrückt werden. Wenn die Mindermächtigen diese Maxime veröffentlichten, würde die größere Macht den kleineren zuvorkommen und sie vor deren Angriff angreifen. Daher lässt sich der Zweck der Maxime, mit der man eigentlich nicht von der größeren Macht angegriffen werden wollte, durch deren Veröffentlichung nicht erreichen. Diese Maxime ist folglich „ungerecht“ (ebd.). Das dritte Beispiel (c) behandelt die Maxime, einem größeren Staat das Recht zu geben, dass er sich einen kleinen Staat unterwürfig mache und mit sich vereinige, weil der kleine Staat durch seine Lage den Zusammenhang des größeren Staates behindert. Wenn diese Maxime veröffentlicht würde, würden sich die kleineren Staaten frühzeitig vereinigen, oder es würden sich andere Mächtige um diese Beute streiten; die Veröffentlichung der Maxime gefährdet also ihren eigentlichen Zweck, dass der eigene Staat bestehen bleibe. Die Maxime ist wiederum „ungerecht“ (ebd.).

Bei diesen Veranschaulichungen in Bezug auf das Völkerrecht kommt es wie oben gezeigt darauf an – im Gegensatz zum Staatsrecht –, dass die Maxime ungerecht ist, weil deren Zweck nicht zu erreichen ist und sich die Maxime widerspricht, wenn sie veröffentlicht wird. Hier zeigt sich, anders als bei den fehlerhaften Veranschaulichungen zum Staatsrecht, die Ungerechtigkeit der nicht zu veröffentlichten Maxime durch die Erklärung der widerspruchsvollen Situation, die sich wegen der Veröffentlichung der Maxime ereignet. Deshalb mag es scheinen, dass hier gut veranschaulicht wurde, dass das Prinzip der Publizität dem Verständnis dient, was nicht richtig ist. Trotzdem sind m. E. diese Veranschaulichungen wiederum nicht ausreichend, um zu zeigen, dass das Publizitätsprinzip die Ungültigkeit der Maxime deutlich macht. Der Grund dafür wird im Folgenden ausgeführt.

Wie schon die These selbst zeigt, ist durch die (wirkliche) Veröffentlichung der Maxime ganz und gar nicht herauszustellen, ob sie ungerecht ist. Das kann sonderbar oder sogar falsch klingen, denn Kant schreibt, dass durch die Anwendung des Publizitätsprinzips die Ungerechtigkeit der Maxime ganz einfach deutlich gemacht wird. Der These zufolge ist aber keine ungerechte Maxime zu veröffentlichen, weil eine nicht mit der Publizität übereinstimmende Maxime ungerecht ist. Es ist klar, dass keine Maxime durch die Veröffentlichung für ungerecht gehalten werden kann, weil sie nicht zu veröffentlichen ist. Mit der These ist vorausgesetzt, dass eine gewisse Maxime als ungerecht zu betrachten ist, ohne veröffentlicht zu werden. Wie lässt sich dann die Ungerechtigkeit der Maxime erkennen? Durch nichts anderes als die Selbstbefragung. Tatsächlich beschreibt Kant, dass sich sowohl das Volk in Bezug auf das Staatsrecht als auch der anmaßende Staat in Bezug auf das Völkerrecht, sowohl die Mindermächtigen neben dem größeren Staat als auch der von einem kleinen Staat in seinem Zusammenhang getrennte größere Staat fragen müssen, ob ihre eigene Maxime veröffentlicht werden kann, und dann erkennen, dass sie ungerecht ist. Ob die Formel des öffentlichen Rechts als Publizität mit dem Grundsatz des Handelnden übereinstimmt, lässt „sich ganz leicht beurteilen“, und dessen Falschheit ist demnach „sofort zu erkennen“ (VIII 381), wenn sie nicht übereinstimmen. Obwohl hier das Prinzip der Publizität als Kriterium betrachtet wird, damit jeder seine Maxime prüft, ist es doch nicht so beschrieben, dass es fordert, dass alle miteinander über die Gültigkeit ihrer Maximen öffentlich diskutieren. Auch in diesen Fällen muss man also „auf eine moralische Selbstbindung vertrauen.“

*

*

*

Am Anfang meines Beitrags wurde die normative Richtigkeit der Behauptung >In Kant kann man eine Theorie des gerechten Kriegs ablesen< in Frage gestellt. Mit dieser Behauptung ist die Souveränität jedes Staats als das Recht, einen Krieg zu beginnen, vorausgesetzt, während Kant wenigstens in der *Theorie und Praxis* die Stiftung des Völkerstaats theoretisch und daher auch praktisch für richtig hält, und auch in der *Friedensschrift* nach der Vernunft die Weltrepublik als positive Idee versteht. Trotzdem wird nach dem einmal kritisierten Gemeinspruch das negative Surrogat gewählt, indem dem Wollen jedes Staats Wert beigemessen wird. Mit dieser Wende muss Kant – wie Habermas schreibt – auf die moralische Selbstbindung der Regierungen vertrauen, und sogar im zweiten Anhang der *Friedensschrift* wird tatsächlich jeder Staat so betrachtet, dass er die Gültigkeit seiner eigenen Maxime für sich selbst prüfen kann.

Alle Staaten sollen ihre eigenen Maximen veröffentlichen und sie miteinander auf ihre Gültigkeit prüfen können, wenn man das Publizitätsprinzip nicht nur auf dem Papier existieren lassen will. Selbstverständlich sollen miteinander Argumente erhoben werden, warum jede einzelne Maxime gültig ist, und dann soll man mit überzeugenden Gründen für die Maximengültigkeit miteinander zu einem Einverständnis kommen, wenn es nicht nur auf dem Papier stehen soll, dass die Maximen miteinander geprüft wurde. Jeder soll nicht nach seiner eigenen Maxime, sondern nach der einverständlich beschlossenen, gemeinsamen Norm handeln, wenn man es ferner nicht nur auf dem Papier belassen will, dass man zu einem Einverständnis gekommen ist. Der Grund, warum man die Norm beobachtet, liegt nicht darin, dass die Norm mit der eigenen Maxime übereinstimmt, sondern dass es sich dabei um eine Norm handelt, die man gemeinsam und einverständlich aufgestellt hat

Das Publizitätsprinzip kann aber nicht so wie oben aufgeführt gültig sein, wenn man die Anerkennung der Souveränität jedes Staats und das Vertrauen auf seine Selbstbindung thematisiert. Wenn man im Hinblick auf die Wirklichkeit, in der jeder Staat seine eigene Staatsverfassung hat und deshalb nur schwer den Zwang von anderen – z. B. den auf Grund der überzeugenden Argumente sprachlichen „Zwang ohne Zwang“ – akzeptiert, nur unangemessen von dem Prinzip der Publizität sprechen kann, bedeutet das dann nicht, gemäß der Wirklichkeit die Zwecke zu ändern? Interessanterweise sind in der *Theorie und Praxis* folgende Aussagen zu finden: „(...) so muss dem Staatsbürger (...) die Befugnis zustehen, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben [= des Oberherrn] selbst ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen“ und „Also ist die Freiheit der Feder (...) das einzige Palladium der Volksrechte“. (VIII 304). Dies steht ganz im Gegensatz zur *Friedensschrift*, wo über das Prinzip der Publizität nicht angemessen diskutiert wird. Es ist demnach anzunehmen, dass sich auch das Oberhaupt – natürlicherweise – irren kann: Das Oberhaupt kann sich z. B. in seiner Selbstprüfung über

die Gültigkeit der Maxime irren, und anschließend eine in den Augen des Volks nicht richtig scheinende Maxime wählen. Umgekehrt sind die Augen des Volks auch nicht immer unfehlbar; das Urteil, das es auf Grund seiner Selbstprüfung fällt, muss auch immer hinterfragt werden. Durch die Veröffentlichung der Meinung kann nämlich jede Selbstprüfung selbst relativiert und in Frage gestellt werden.

Wenn es ein philosophischer Versuch ist, wie in der ‚Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‘ trotz vieler Gegenbeispiele in Richtung auf den Zweck der Realisierung der bürgerlichen Vereinigung in der Menschengattung zu diskutieren, wenn der Versuch selbst die Forderung der Verwirklichung des Zwecks sein soll (vgl. VIII 29) und wenn nicht zuletzt philosophisch so diskutiert werden darf, als ob beim Kegelspiel auf einmal elf Kegel geworfen werden könnten, so muss die Philosophie den Gemeinspruch zurückweisen.