The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	Politik als ausübende Rechtslehre und Moral als theoretische Rechtslehre
Author(s)	Funaba, Yasuyuki
Citation	Philosophia OSAKA. 2016, 11, p. 63-71
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/54529
rights	©2016 by Yasuyuki FUNABA. All rights reserved.
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

Yasuyuki FUNABA (Osaka University)

Politik als ausübende Rechtslehre und Moral als theoretische Rechtslehre [1]

Am Anfang des Anhangs seiner *Friedensschrift* behauptet Kant, dass es „keinen Streit der Politik als ausübender Rechtslehre mit der Moral, als einer solchen, aber theoretischen" und „mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie" geben könne (VIII 370). Das Verhältnis der Moral zur Politik, um das es in diesem Anhang geht,[2] kann man daher mit anderen Worten auch als die Beziehung des Rechts als Theorie zum Recht als Praxis beschreiben. Ob auch in der Praxis gilt, was als theoretische Rechtslehre gilt, soll hier unter dem Gesichtspunkt der Frage, ob die Moral mit der Politik übereinstimmen kann oder nicht, thematisiert werden. Da das Thema des Kolloquiums ››das Verhältnis von Moral, Recht und Politik im Anschluss an Kant‹‹ heißt, möchte ich mich im Folgenden dem Sprachgebrauch der *Friedensschrift* anschließen und auf das Verhältnis des Rechts als Theorie zum Recht als Praxis eingehen. Da das Verhältnis von Moral, Recht und Politik als das Verhältnis der theoretischen Rechtslehre zur ausübenden Rechtslehre betrachtet werden kann, wird somit die (Un-)Realisierbarkeit eines Rechtsanspruchs diskutiert, der theoretisch als richtig gilt. Dazu wird hier erstens (1) der Modus des kantischen Sollens charakterisiert. Zweitens (2) kommt es bei den rechtlichen Normen nicht auf Sollen, sondern auf Zwang an, was die Kluft zwischen der objektiven Notwendigkeit und der subjektiven Zufälligkeit überbrückt. Erst mit dem Zwang kann der theoretisch richtige Rechtsanspruch auch praktisch gelten. Und drittens (3) wird die Frage untersucht, ob der theoretisch richtige Rechtsanspruch, den Kojin Karatani erhebt, auch praktisch gilt.

1. Modus des Sollens

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schreibt Kant wie folgt:

> Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, dass etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie

[1] Unter diesem Titel habe ich beim 9. Deutsch-japanischen Ethik-Kolloquium (am 11. 9. 2015, Duisburg-Essen Universität in Essen) einen Vortrag gehalten.

[2] Der Titel von Anhang I lautet ››Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden‹‹, der von Anhang II ››Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts‹‹.

> sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu tun gut sei. (IV 413)

Bei Kant bestehen Imperative im Verhältnis des objektiven Gesetzes zu einem bestimmten Willen. Dieser Wille tut und unterlässt nicht immer gemäß dem objektiven Gesetz, auch wenn dieses angibt, was man tun oder unterlassen soll. Da für den heiligen Willen die Handlungen auch subjektiv notwendig sind, „die als objektiv notwendig erkannt werden" (IV 412), spielen hier die mit dem Sollen ausgedrückten Imperative keine Rolle. Für den unheiligen Willen sind aber, „wie es bei Menschen wirklich ist" (IV 413), die Handlungen subjektiv zufällig, die als objektiv notwendig erkannt werden, daher braucht man die mit dem Sollen zum Ausdruck gebrachten Imperative, um diesen Willen mit dem objektiven Gesetz übereinstimmen zu lassen. Das Sollen ist also für den heiligen Willen „am unrechten Orte" (IV 414), weil der heilige Wille notwendig dem objektiven Gesetz entspricht. Das Sollen besteht nämlich gerade deswegen, weil der Wille dem objektiven Gesetz nicht notwendig folgt; es hat erst dann eine Bedeutung, wenn die als objektiv notwendig erkannten Handlungen abhängig von der Zufälligkeit sind und somit mal durchgeführt werden und mal nicht. Auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* wiederholt sich dieselbe Erklärung. In diesem drei Jahre nach der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* veröffentlichten Werk wird das Sollen so bezeichnet, dass es „die objektive Nöthigung der Handlung ausdrückt" (V 20), die man benötigt, weil man bei den endlichen vernünftigen Wesen keinen heiligen Willen voraussetzen kann, „der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre" (V 32). Während die Maximen des heiligen Willens immer mit dem moralischen Gesetze übereinstimmen, können endliche vernünftige Wesen mit dem moralischen Gesetze nicht übereinstimmende Maximen vertreten, insofern als man bei ihnen keinen heiligen Willen voraussetzen kann. Bemerkenswert ist es, dass endliche vernünftige Wesen gerade deshalb die vom moralischen Gesetze abweichenden Maximen haben können, weil sie „mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affizierte[n] Wesen" (ebd.) sind. Von Kant werden als endliche vernünftige Wesen diejenigen bezeichnet, die wegen subjektiver Gründe die mit dem moralischen Gesetze nicht übereinstimmenden Maximen annehmen. Sie wissen also, dass ihre Maximen aus einem subjektiven Grund gewählt werden, wenn sie ihre mit dem moralischen Gesetze nicht zusammenstimmenden Maximen annehmen. Deswegen wird geboten, so zu handeln, dass die Maximen als „das subjektive Prinzip zu handeln" (IV 421 Anm.) allgemeingültig sind. Wenn man nicht weiß, dass der Grund, warum man seine Maxime annimmt, nur noch subjektiv ist, kann man weder verstehen noch wissen, was man tun soll, auch wenn es einem geboten wird.

Außerdem unterscheidet Kant die nur pflichtmäßigen von den pflichtmäßigen Handlungen aus Pflicht. Kant findet erst dann den „echten moralischen Wert" (IV 398), wenn die Handlungen

nicht nur pflichtmäßig, sondern pflichtmäßig aus Pflicht sind.[3] Woran liegt denn aber der Unterschied zwischen einer nur pflichtmäßigen und einer pflichtmäßigen Handlungen aus Pflicht? Der Unterschied liegt darin, ob der Grund, warum die pflichtmäßige Handlung getan wird, nur die Pflicht selbst ist. Nach den Beispielen von Kant hält der kluge Kaufmann pflichtmäßig „einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann", aber er tut es nicht aus Pflicht, sondern „sein Vorteil erfordert[e] es" (IV 397). Oder wenn man sein Leben pflichtmäßig erhält, obwohl man den Tod wünscht, und dieses „nicht aus Neigung oder Furcht" tut, so verhält man sich derart „aus Pflicht" (IV 398). Die Handelnden wissen selbst, was Pflicht ist, unabhängig davon, ob man etwas nur pflichtmäßig tut oder nicht nur pflichtmäßig, sondern auch aus Pflicht tut. Sie wissen nämlich, dass ››ein festgesetzter allgemeiner Preis für jedermann‹‹ und ››das Leben erhalten‹‹ Pflicht sind. In dieser Hinsicht sind also beide Handlungen nicht verschieden. Der Unterschied zwischen beiden Handlungen liegt jedoch darin, ob der Grund einer Handlung die Pflicht selbst ist oder nicht. Und dieser Unterschied, so diskutiert Kant, führt direkt zur Beurteilung, ob die betreffenden Handlungen einen echten moralischen Wert haben. So lässt sich auch in dieser nur pflichtmäßige von pflichtmäßigen Handlungen aus Pflicht unterscheidenden Diskussion die kantische Voraussetzung ablesen, dass man nicht immer die Handlungen mit dem echten moralischen Wert tut, auch wenn man weiß, was die Pflicht ist.

Mit der kantischen Diskussion, wie das Sollen entsteht, wird also vorausgesetzt, dass endliche vernünftige Wesen nicht immer die Handlungen tun, die sie als objektiv notwendig erkennen, und dass sie aus subjektivem Grund die mit dem moralischen Gesetze nicht zusammenstimmenden Maximen annehmen können, obwohl sie wissen, was das moralische Gesetz ist. Mit der kantischen Diskussion, in der rein pflichtmäßige von den pflichtmäßigen Handlungen aus Pflicht unterschieden werden, wird auch vorausgesetzt, dass man nicht immer die Handlungen mit dem echten moralischen Wert tut, auch wenn man weiß, was die Pflicht ist. Mit beiden Diskussionen wird nämlich die Möglichkeit vorausgesetzt, dass das moralisch richtige Wissen nicht immer die moralisch wertvollen Handlungen verwirklicht. Das Erkennen des moralisch Richtigen und das entsprechende Handeln sind ganz und gar nicht „ein Schlag"[4].

---

[3] „[...] er [...] täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren echten moralischen Wert." (IV 398)

[4] „Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, dass wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden [...]." (IV 424) So verhält man sich pflichtwidrig, obwohl man weiß, dass diese Handlung pflichtwidrig ist. Die Redeweise „ein Schlag" stammt aus dem folgenden Satz von Fichte: „[...] klare Erkenntnis u. Handeln ist immer Ein Schlag [...]." (J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 2. Nachgelassene Schriften, Bd. 13, Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 345)

2. „Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden." (VI 231)

Was in Bezug auf die rechtlichen Normen die oben thematisierte Kluft zwischen der objektiven Notwendigkeit und der subjektiven Zufälligkeit überbrückt, ist der Zwang. In der Rechtslehre definiert Kant das Recht im Anschluss an die Darlegung der Merkmale wie folgt: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann." (VI 230). Definitorisch sind daher die Sphären der Freiheit von jedem Rechtssubjekt zueinander beschränkt und zusammen vereinigt, wenn das Recht gilt. Rein von der Idee her gibt es also im Rechtszustand gar keinen Konflikt zwischen den Rechten der Einzelnen. Wie ist es jedoch, wenn jemand ein ››Unrecht‹‹ tut? Wenn auch nur eine einzige Handlung als ein ››Unrecht‹‹ beurteilt wird, so gilt das Recht. Hier müssen daher die Sphären der Freiheit jedes Einzelnen vereinigt sein, auch wenn jemand ein ››Unrecht‹‹ tut. Aber auf welche Weise wird dies möglich?

> Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d. i. recht; [...]. (VI 231)

Ein Unrecht ist ein Hindernis der vereinigten Freiheit nach allgemeinen Gesetzen, und es ist der mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmende richtige Zwang, der diesen als Unrecht beurteilten Gebrauch der Freiheit verhindert. Wenn die Freiheit nach allgemeinen Gesetze vereinigt ist, gibt es keinen Konflikt zwischen den Rechten. Ein Unrecht verletzt daher die Rechte eines Einzelnen, aber durch den Zwang werden die verletzten Rechte wiederhergestellt. Unter diesem Zwang braucht man nun jedoch nicht immer einen gewalttätig-physischen Zwang zu verstehen. Man muss ihn auch nicht immer als eine Bedrohung in Form einer Strafe auffassen. Der grundlegendste Zwang besteht darin, dass man gegen die Rechtverletzung sagen kann: ››Das ist mein Recht.‹‹ Zwar heißt das in der Wirklichkeit nicht notwendigerweise, dass die das Recht Verletzenden sofort von der Rechtverletzung ablassen, und deshalb muss man unter Umständen eine bestimmte Gewalt anwenden, die das Rechtswesen einschließt. Das ändert aber nichts daran, dass der Zwang seine Grundlegung darin hat, einfach sagen zu können: ››Das ist mein Recht.‹‹ Das Recht, das rechtfertigt, dass etwas mein Recht ist, gilt daher dadurch, dass damit verbunden ist, einfach sagen zu können: ››Das ist mein Recht.‹‹ „Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden." (ebd.) So lässt sich auch formulieren, „Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten [...] einerlei" (VI 232), indem man im Rechtszustand bei einer Rechtverletzung immer sagen kann: ››Das ist mein Recht‹‹, weil das

Recht es rechtfertigt, dass etwas mein Recht ist.

Wie Marcus Willaschek behauptet, hat dieses Ergebnis „eine überraschende Konsequenz“: Wenn sich die Idee des Rechts vollständig verwirklicht, ist der „Zwang genau so“ bemessen, „dass Rechtsübertretungen ausgeschlossen sind“[5]. Diese Ausdrucksweise ist allerdings einigermaßen fehlleitend. Immer noch könnte ein ››Unrecht‹‹ entstehen. Aber es gibt kein ››Unrecht‹‹, dem kein Zwang entgegensteht. Von der Idee her kann man bei einer Rechtverletzung immer sagen: ››Das ist mein Recht‹‹, wobei den das Recht Verletzenden immer von denen, deren Rechte verletzt wurden, vorgeworfen wird: ››Das ist mein Recht.‹‹ Hier kommt es also darauf an, dass die Rechtsbefolgung durch Zwang gesichert ist. Die oben zitierte Aussage muss deswegen genauer so zum Ausdruck gebracht werden: „Es gibt kein Recht auf die freiwillige, nicht bereits durch Zwang sichergestellte Einhaltung der Gesetze.“[6] Wenn der Rechtszustand nun einmal besteht, ist es in Hinsicht auf die Idee unmöglich, dass die Befolgung des Rechts abhängig von der Freiheit jedes Einzelnen ist.[7]

Dieses Verhältnis des Rechts zum Zwang lässt sich nun mit Hilfe der Diskussion „vom zweideutigen Recht“ (VI 233) anhand von Beispielen erklären. Als das zweideutige Recht zeigt Kant „die Billigkeit“ (VI 234) und „das Notrecht“(VI 235), „von denen die erste ein Recht ohne Zwang, das zweite ein Zwang ohne Recht“ (VI 234) bezeichnet. Worüber im dritten Abschnitt diskutiert wird, hat mit dem „Recht ohne Zwang“ zu tun, aber nicht mit der Diskussion vom „Notrecht“, die zur Schlussfolgerung führt, dass „es keine Not geben (kann), welche, was unrecht ist, gesetzmäßig machte“ (VI 236). Hier handelt es sich nämlich um „die Billigkeit“.

> Die Billigkeit (objektiv betrachtet) ist keineswegs ein Grund zur Aufforderung bloß an die ethische Pflicht anderer […], sondern der, welcher aus diesem Grunde etwas fordert, fußt sich auf sein Recht […]. (VI 234)

Wenn ein Arbeitnehmer z. B. am Anfang des Jahres mit seinem Arbeitgeber über sein Jahresgehalt entscheidet und am Ende des Jahres genau das vereinbarte Gehalt in einer Summe ausbezahlt bekommt, hat er kein Recht, Schadenersatz zu verlangen, auch wenn der Geldwert selbst wegen der Inflation in einem Jahr gesunken sein mag. Da kein Kontrakt über den Schadenersatz geschlossen wurde, kann weder der Richter ein Urteil in diesem Fall aussprechen,

---

[5] Marcus Willaschek, ‘Recht ohne Ethik? Kant über die Gründe, das Recht nicht zu brechen’, in: V. Gerhardt, Th. Meyer (Hg.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin, de Gruyter, 2005, S. 194.

[6] Willaschek, a. a. O., S. 195.

[7] Daher ist das Recht zwar normativ, aber nicht präskriptiv (vgl. Willaschek, a. a. O., S. 196). Es gibt keinen Zweifel, dass das Recht normativ ist, weil es rechtmäßige von unrechtmäßigen Handlungen unterscheidet. Aber es schreibt den Rechtssubjekten nicht vor, sondern zeigt ihnen nur, was recht und unrecht ist. Das nennt man „eine bloße Wissenslehre“ (VI 375).

noch kann der Betroffene sagen: ››Das ist mein Recht‹‹; er kann „nur die Billigkeit zum Grunde anrufen“ (ebd.). Hier zeigt sich die Situation, in der man nicht sagen kann: ››Das ist mein Recht‹‹, obwohl man „die Billigkeit zum Grunde“ anruft, „sich auf sein Recht“ fußt, und „etwas fordert“. Die Billigkeit ist ein Recht, trotzdem ist sie von keinem Zwang begleitet. Ob sich die Forderung nach der Billigkeit verwirklicht, muss hier von etwas anderem als dem Zwang abhängen, nämlich davon, ob man eine ethische Pflicht erfüllt. Das belegt nichts anderes als die oben zitierte besondere Erwähnung der ethischen Pflicht. Ob „eine Krone den Schaden, den andere in ihrem Dienste erlitten haben und den sie zu vergüten angefleht wird, selber trägt“ (VI 235), hängt allein von ihrer Willkürlichkeit ab. Aus der Perspektiv der Billigkeit kann festgestellt werden, dass ein Recht ohne Zwang im strikten Sinne keine rechtliche Geltung besitzen kann.[8] Der theoretisch richtige Rechtsanspruch gilt nicht in der Praxis.

3. Verzicht auf den Krieg als Gabe

Im letzten Kapitel seines Werkes *Transkritik*[9] diskutiert Kojin Karatani[10] als japanischer Literaturkritiker (wahrscheinlich zum ersten Mal) über die Trinität von ››Kapital-Nation-Staat‹‹. Benedict Anderson betrachtet ››Nation-Staat‹‹ als die Ehe von den eigentlich heterogenen Elementen Nation und Staat.[11] Karatani stimmt ihm zu, weist jedoch noch auf eine andere daraus entstehende Ehe hin, nämlich „die Ehe von den wiederum grundsätzlich heterogenen Elementen“, „die Ehe von Staat und Kapital“[12]. Zuerst verbindet sich der Staat mit dem Kapital und dann mit der Nation, und so entsteht schließlich die Ehe von Kapital, Nation und Staat.

> Der moderne Staat soll Kapital-Nation-Staat genannt werden. Sie ergänzen und verstärken sich gegenseitig. Wenn sich jeder z. B. wirtschaftlich ganz frei verhält und das zur ökonomischen Ungleichheit und zum Klassenkampf führt, werden diese Probleme mit dem Gefühl der gegenseitigen Hilfe als Nation und mit den staatlichen Regelungen und Neuverteilungen gelöst. In dieser Situation würde entweder nur die

---

[8] Über das gleiche diskutiert Willaschek mit Hilfe der sogenannten ››Dummensteuer‹‹ als Beispiel. Vgl. Willaschek a. a. O.

[9] Kojin Karatani, Toransu kuritiiku: Kant to Marx (dt. *Transkritik: Kant und Marx*), Iwanami Shoten, 2010.

[10] Nur zwei seiner Texte sind auf Deutsch zu lesen: Kojin Karatani (übers. v. Nora Bierich, Toshiaki Kobayashi), *Ursprünge der modernen japanischen Literatur*, Stroemfeld, 1996, ders., (übers. v. Martin Roth), *Auf der Suche nach der Weltrepublik*, Leipziger Universitätsverlag, 2012. Viele Werke sind ins Englische übersetzt.

[11] Benedict Richard O'Gorman Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Revised edition, 2006.

[12] Karatani, *Transkritik*, S. 417.

> staatliche Kontrolle oder das nationale Gefühle verstärkt, wenn man lediglich den Kapitalismus allein aufheben wollte. Daher ist es nicht einfach, diese Trinität von Kapital-Nation-Staat zu überwinden.[13]

Der ››Entdeckung‹‹ dieser Trinität muss große Wichtigkeit beigemessen werden. Wenn man nur den Ursprung der Ehe von Nation und Staat darlegt, muss der Anarchismus, der aus dieser Ehe fliehen will, auf ironische Weisen dem Kapitalismus zustimmen; wenn man hingegen nur den Kapitalismus überwinden will, gerät man entweder in den Stalinismus (Verstärkung der staatlichen Kontrolle) oder in den Nazismus (Verstärkung des nationalen Gefühls), wobei alle diese Möglichkeiten nicht im Geringsten wünschenswert sind. Nun erweist sich mit der ››Entdeckung‹‹ der Trinität, dass eine Logik erdacht werden muss, mit der diese drei Elemente in einem Zug überwunden werden können. In diesem Kontext werden sie so aufgefasst, dass ihnen jeweils verschiedene Austauschverhältnisse entsprechen und „der Ausweg aus diesem [...] Ring lässt sich finden"[14], wenn man die Zusammenhänge dieser Austauschverhältnisse deutlich machen kann. Nimmt man nur die Schlussfolgerungen, ohne auf Details einzugehen, so heißen die Austauschverhältnisse, die Nation, Staat und Kapital charakterisieren, in dieser Reihe Reziprozität (Gabe und Gegengabe), Umverteilung (Raub und Umverteilung) und Warentausch (Geld und Ware), wobei diese Austauschformen einander ergänzen.[15] Werden in der Vereinigung oder in der Weltrepublik Kapital, Nation und Staat in einem Zug aufgehoben, gilt ein neues Austauschprinzip, bei dem es sich um die wiederhergestellte Reziprozität auf höherer Ebene handelt. Soviel ist der Kern der Theorie von der Trinität und den damit verbundenen Austauschvorgängen, auf Grund dessen über die Überwindung von Kapital-Nation-Staat nachgedacht wird. Zwar ist es jetzt nicht möglich, zu prüfen, ob diese Theorie selbst gilt, aber hier zeigt sich eine Deklaration, die Karatani als Beispiel für die Gabe nennt, die ein Bestandteil der wiederhergestellten Reziprozität auf höherer Ebene ist. Dabei handelt es sich um die Deklaration vom „Verzicht auf den Krieg"[16], die ein Staat veröffentlicht, dessen Verfassung den Verzicht auf den Krieg erklärt. Die Deklaration bedeutet, Artikel 9 der japanischen Verfassung in die Praxis umzusetzen, und beinhaltet somit natürlich die Abschaffung jeder militärischen Rüstung. Er schreibt sogar, dass dies „viel mehr Realisierbarkeit" besitzt, als „die Aufrüstung fortzusetzen und Kriege zu gewinnen"[17].

---

[13] Karatani, a. a. O., S. 419.
[14] Karatani, a. a. O., S. 420.
[15] Aus der Perspektive, wie sich diese Austauschvorgänge geschichtlich miteinander verbunden haben, rekonstruiert Karatani in den letzten Jahren die Weltgeschichte. Vgl. Kojin Karatani, *The Structure of World History*, Duke University Press, 2014.
[16] Kojin Karatani, Kenpo kyū jo o jikkō suru (dt. Artikel 9 der japanischen Verfassung in die Praxis umsetzen), in: *Korekara dō suru mirai no tsukurikata* (dt. *Was soll von nun an getan werden? Wie soll die Zukunft gemacht werden?*), Iwanami Shoten, 2013, S. 4.
[17] Ebd.

Es muss nicht gesagt werden, dass Kant als Präliminarartikel zur Realisierung des ewigen Friedens die Abschaffung der stehenden Heere nennt (VIII 345).[18] Freilich schreibt Kant nicht „sofort", sondern „mit der Zeit", aber immerhin sind seit der Veröffentlichung der *Friedensschrift* schon über 200 Jahre vergangen. Vielleicht könnte man in diesem Sinne sagen, dass die Zeit durchaus gekommen ist, wo das Recht auf die Abschaffung der stehenden Heere gelten kann. Zeigt die von Karatani vorgeschlagene Deklaration demnach, dass das theoretisch richtige Recht auch in der Praxis richtig ist?

> Wenn Japan oder irgendein Staat z. B. den Verzicht auf den Krieg deklariert, greifen andere Staaten dann den seinen Verzicht auf den Krieg deklarierenden Staat an? Sollten sie den Staat angreifen, würden sie von der öffentlichen Meinung aus aller Welt so stark kritisiert werden, dass ihre Schande nie wiedergutzumachen wäre. In diesem Sinne besitzt eine Gabe auch eine Macht.[19]

Die internationale öffentliche Meinung erlaubt es nicht, den Staat zu invadieren, der als Wegbereiter der ganzen Welt den Verzicht auf den Krieg als eine Gabe geschenkt hat. Die Staaten, die den auf jede Waffengewalt als Gabe verzichtenden Staat invadieren, ziehen die Kritik der öffentlichen Meinung aus aller Welt und damit eine tödliche Unehre auf sich. Wenn diese Prognose[20] von Karatani gilt, so heißt das, dass das Recht vom Zwang begleitet wird. Den Staaten, die den auf alle Rüstung verzichtenden Staat invadieren, kann gerade der betreffende Staat ohne Rüstung sagen: „Das ist mein Recht", indem die Abschaffung der Rüstung sein Recht ist. Dabei bedeutet die die invadierenden Staaten kritisierende Stimme die Unterstützung des Rechtsanspruchs des betreffenden Staates. Wenn diese internationale öffentliche Meinung eine Invasion durch die die Unehre fürchtenden Staaten verhindern kann, wird das fast verlorene Recht auf Abschaffung der stehenden Heere wiederhergestellt, sodass schließlich die internationale öffentliche Meinung „als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit" (VI 231) die Rolle des Zwangs übernimmt.[21]

Nun existiert jedoch möglicherweise der Zwang noch nicht, der sich mit dem Recht auf

---

[18] In der *Metaphysik der Sitten* wird allerdings die Abschaffung der stehenden Heere nicht erwähnt. Vgl. dazu: Hans Saner, Die negativen Bedingungen des Friedens, Otfried Höffe (Hg.), *Zum ewigen Frieden*, Akademie Verlag, 2004, S. 49.

[19] Karatani, a. a. O., S. 5. Vgl. auch Karatani, NAM o kataru (dt. Über NAM diskutieren), *Shakaiundō* (dt. *Die soziale Bewegung*), Inscript, no. 417, 2015, S. 142f.

[20] Hier möchte ich weder das Adjektiv ››optimistisch‹‹ noch den Begriff ››Hoffnung‹‹ statt ››Prognose‹‹ benutzen. Am passendsten wäre ››realistisch‹‹, wenn ich irgendein Wort hinzufügen würde.

[21] Eine ähnliche Rolle wäre im sogenannten „Russell-Tribunal" (1966) zu finden, in dem Bertrand Russell die Bombenangriffe der USA gegen Nordvietnam verurteilte und damit zum Ende des Vietnamkriegs beigetragen haben soll. Natürlich formuliert Kant das transzendentale Prinzip des öffentlichen Rechts wie folgt: „Alle Maximen, die der Publizität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen." (VIII 386)

Abschaffung der stehenden Heere verbinden müsste. Es besteht noch keine internationale öffentliche Meinung, und somit könnte die Geltung des Rechts immer noch abhängig von der ethischen Willkürlichkeit jedes Staates oder jedes Mitglieds eines Staates sein. In diesem Fall wäre die Abschaffung der stehenden Heere im strikten Sinne immer noch kein Recht, obwohl Kant es schon vor über 200 Jahren behauptet hat. Wie lange soll dieses „mit der Zeit“ noch dauern?

* Hier handelt es sich um ein Ergebnis des von JSPS finanziell unterstützten Forschungsprojekts (Nr. 24320007).

©2016 by Yasuyuki Funaba. All rights reserved.