

Zum ewigen Frieden



Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe
Band 1

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie an der Universität Tübingen

Immanuel Kant

Zum ewigen Frieden

Herausgegeben von
Otfried Höffe

3., bearbeitete Auflage



Akademie Verlag

Titelgestaltung unter Verwendung der Abbildung: Immanuel Kant, Kupferstich von J. F. Bause nach Veit Hanns Schnorr von Carolsfeld, 1791 (Ausschnitt).

Redaktionelle Bearbeitung der 3. Auflage: Moritz Hildt, Tübingen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2011

www.akademie-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metze, Chamäleon Design Agentur Berlin

Satz: Frank Hermenau, Kassel

Druck: MB Medienhaus Berlin

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005103-1

Inhalt

Zitierweise und Siglen	VII
Vorwort	IX
1.	
Einleitung: Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal	
<i>Otfried Höffe</i>	1
2.	
Zur Geschichte des Friedensbegriffs vor Kant. Ein Überblick	
<i>Jean-Christophe Merle</i>	19
3.	
Die negativen Bedingungen des Friedens	
<i>Hans Saner</i>	29
4.	
Das Problem der Erlaubnisgesetze im Spätwerk Kants	
<i>Reinhard Brandt</i>	47
5.	
„Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein“	
<i>Wolfgang Kersting</i>	61
6.	
Völkerbund oder Weltrepublik?	
<i>Otfried Höffe</i>	77
7.	
Vom Weltbürgerrecht	
<i>Reinhard Brandt</i>	95
8.	
Von der Garantie des ewigen Friedens	
<i>Pierre Laberge</i>	107
9.	
Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant	
<i>Volker Gerhardt</i>	123
10.	
Moral und Politik: Mißhelligkeit und Einhelligkeit	
<i>Monique Castillo</i>	139

11.

Die Stimme der Völker

Michael W. Doyle 157

12.

Ausblick: Die Vereinten Nationen im Lichte Kants

Otfried Höffe 175

Auswahlbibliographie 195

Personenregister 203

Sachregister 207

Zu den Autoren 209

Zitierweise und Siglen

Kant wird nach der Akademieausgabe zitiert, z. B. VIII 22,8 = Bd. VIII, S. 22, Z. 8. Auf die *Friedensschrift* (VIII 341–386) wird ohne den Band-Zusatz verwiesen. Bei der *Kritik der reinen Vernunft* werden die Seitenzahlen der ersten (= A) oder der zweiten Auflage (= B) angegeben, z. B. A 413 = 1. Aufl., S. 413. Auf sonstige Literatur wird mit Verfassersname und Erscheinungsjahr Bezug genommen.

<i>Anfang</i>	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (VIII 107–123)
<i>Fak.</i>	Der Streit der Fakultäten (VII 1–116)
<i>Gemeinspruch</i>	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (VIII 273–313)
<i>GMS</i>	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (IV 385–463)
<i>Idee</i>	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (VIII 15–31)
<i>KpV</i>	Kritik der praktischen Vernunft (V 1–163)
<i>KrV</i>	Kritik der reinen Vernunft (A: IV 1–252, B: III 1–552)
<i>KU</i>	Kritik der Urteilskraft (V 165–485)
<i>MS</i>	Die Metaphysik der Sitten (VI 203–493)
<i>Refl.</i>	Reflexionen (XIV ff.)
<i>Rel.</i>	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (VI 1–202)
<i>RL</i>	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (= 1. Teil der MS: VI 203–372)
<i>TL</i>	Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (= 2. Teil der MS: VI 373–493)
<i>Verkündigung</i>	Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie (VIII 411–422)

Die klassischen Texte der Friedensdiskussion bis 1800 werden in der Regel nicht in den Literaturverzeichnissen der Einzelbeiträge aufgeführt; sie finden sich gesammelt in der Auswahlbibliographie am Ende des Bandes.

Vorwort

Die Situation ist erstaunlich: Daß die Menschen des Krieges überdrüssig werden und endlich Frieden stiften – denn naturhaft vorgegeben ist er in den uns bekannten Gesellschaften nicht –, daß sie, wie der Prophet sagt (*Jesaja* 2,4), ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Winzermessern umschmieden, um endlich einen sowohl umfassenden als auch dauerhaften Frieden einzurichten: dieser Wunsch gehört zu den ältesten Wunschträumen der Menschheit. Trotzdem ist der Friede nie wirklich zu einem Grundbegriff der Philosophie geworden. Die abendländische Geschichte kennt zwar eine reiche Friedensliteratur, und unter ihren Verfassern finden wir durchaus namhafte Philosophen. Von den klassischen Texten der Philosophie trägt aber keiner den Ausdruck „Friede“ im Titel oder ist diesem Thema vorrangig gewidmet.

Auch für dieses Defizit dürfte das Hegel-Wort zutreffen, die Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken gefaßt. Daß im Unterschied etwa zu Recht, Staat und Gerechtigkeit, zu Freiheit, Fortschritt, Geschichte und Moral, auch zu Glück, Herrschaft und Macht der Friede nie den Rang eines philosophischen Grundbegriffs gewonnen hat, dieser Umstand legt eine traurige Vermutung nahe: Die Menschheit träumt zwar gern vom Frieden, zumal in Kriegszeiten. Mit dem Frieden ist es ihr aber nie so ernst gewesen, daß sie ihre intellektuellen Kräfte darauf konzentriert und daß sie, wenn schon nicht zu einer dauerhaften Friedensordnung, dann zumindest zu einem großen philosophischen Text gefunden hätte. Allzu häufig, so auch bei Hegel, macht sich sogar das Lob des Krieges breit.

Die große Ausnahme bildet Kant mit seiner Abhandlung *Zum ewigen Frieden*. Zu einer der vordringlichsten, von Philosophen aber vernachlässigten Aufgaben der Politik stellt sie bis heute den wichtigsten klassischen Text dar. Schon aus diesem Grund ist Kant zu den großen Denkern des Politischen zu zählen und verdient gerade dieser Text eine gründliche Lektüre. Dazu kommt, daß der Friedensbegriff in einen engen Zusammenhang mit den genannten Grundbegriffen gestellt wird; nach Kant gehört der Friedensbegriff zu diesem Begriffsfeld untrennbar hinzu. Weder kann eine problembewußte Theorie von Staat und Gerechtigkeit, von Freiheit, Fortschritt usw. auf den Friedensbegriff verzichten noch umgekehrt eine problembewußte Friedenstheorie auf diese anderen Begriffe.

Noch eine weitere Überlegung weist auf das besondere Gewicht dieses Textes und den politischen Rang seines Autors hin: Seit einiger Zeit finden sowohl in der Philosophie als auch den zuständigen Nachbardisziplinen Theorien der Gerechtigkeit große Aufmerksamkeit. Bei aller Achtung vor ihrem argumentativen Niveau erinnern diese Theorien aber doch an eine verspätete Eule der Minerva. Denn ihr Thema, die innerstaatliche Gestalt der Gerechtigkeit, hat sich als Prinzip längst durchgesetzt. Es ist der demokratische Verfassungsstaat, der zusammen mit den ihm innewohnenden Re-

formmöglichkeiten für die entsprechende politische Gerechtigkeit Sorge trägt. Anders sieht es erst mit der Gerechtigkeit der zwischenstaatlichen Beziehungen aus. Für sie, die Gerechtigkeit in der Koexistenz der Staaten, für eine inter- oder supranationale Rechts- und Friedensgemeinschaft, gibt es zwar Ansätze, namentlich die Vereinten Nationen, mehr als Ansätze aber nicht. Für etwas, das politisch gesehen höchst dringlich ist, das aber sowohl in der praktischen Politik als auch der politischen Theorie noch weitgehend fehlt, für die inter- und supranationale politische Gerechtigkeit, entfaltet nun Kant schon vor 200 Jahren die philosophischen Grundlagen. Zugleich stellt er hinsichtlich der Vereinten Nationen und ihres Vorläufers, des Völkerbundes, ein wichtiges Kapitel der Theoriegeschichte dar. Und für das Völkerrecht gelingt ihm eine radikale Neubegründung; an die Stelle des klassischen Kriegs-Völkerrechts eines Hugo Grotius tritt ein reines Friedens-Völkerrecht.

Die Beiträge verfolgen insgesamt ein doppeltes Ziel. Unmittelbar wollen sie den philosophisch entscheidenden Text der neuzeitlichen Friedensdebatte zu lesen helfen; dabei widmen die beiden Einleitungstexte (Kapitel 1–2) dem ideengeschichtlichen Hintergrund einen relativ breiten Raum, weil der Friede nicht zu den philosophischen Grundbegriffen gehört. Mittelbar will der Band sowohl der Philosophie als auch der Öffentlichkeit einen Anstoß geben, endlich auch hinsichtlich der internationalen Rechts- und Friedensordnung eine intensive Grundlagendebatte zu führen. Damit die Debatte nicht bei einer Textexegese stehenbleibt, schließt der Band mit zwei Beiträgen, die auf unterschiedliche Weise zu einer systematischen Diskussion anregen (Kapitel 11–12). Auf diese Weise könnte sich das enthusiastische Wort bewahrheiten, mit dem der junge Literaturkritiker Friedrich Schlegel (1796/1966, 11) seine Auseinandersetzung mit Kant beginnt: „Der Geist, den die *Kantische Schrift zum ewigen Frieden* atmet, muß jedem Freunde der Gerechtigkeit wohl tun, und noch die späteste Nachwelt wird auch in diesem Denkmale die erhabene Gesinnung des ehrwürdigen Weisen bewundern.“

Entstanden ist dieser Band aus Anlaß der 200-Jahr-Feier der Schrift *Zum ewigen Frieden*. Beim Durchmustern der Literatur fiel auf, daß trotz Hunderter von Beiträgen jene detaillierte Kommentierungsarbeit fehlt, die zu klassischen Texten sonst üblich ist. Der Band enthält daher fast nur Originalbeiträge. Für mannigfache Hilfe bei der Zusammenstellung und Durchsicht der Beiträge, beim Erstellen des Literaturverzeichnisses und der Register danke ich Jean-Christophe Merle und Nico Scarano.

Einleitung: Der Friede – ein vernachlässigtes Ideal

1.1 Kant als politischer Denker

Als ein überragender Denker, der dem Gesamtbereich des Theoretischen eine radikale Neubegründung zumutet, erweist sich Kant in einem voluminösen Werk, der *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Seinen Ruhm, auch ein politischer Autor zu sein, ein großer Philosoph und zugleich bedeutender Schriftsteller des Politischen, verdankt er einem Text, der nur gerade zehn Prozent der ersten *Kritik* umfaßt, der zur Michaelismesse (29. September 1795) veröffentlichten Abhandlung *Zum ewigen Frieden*. Der geringe Umfang spricht aber nicht etwa gegen das philosophische Gewicht; in der bündigen Kürze tritt vielmehr hohe Virtuosität zutage.

Der Text hat vielleicht einen historischen Anlaß, jenen Basler Frieden zwischen Preußen und Frankreich (5. April 1795), durch den Preußen aus dem Revolutionskrieg ausscheidet und seine linksrheinischen Besitzungen vorläufig an Frankreich abtritt. Auf den Anlaß geht Kant aber nicht ein; ohne umständliche Zurüstungen historischer oder systematischer Natur ist er sogleich beim philosophischen Kern der Sache. Wie immer entfaltet er sein Thema mit hohem Problembewußtsein, zudem sehr facettenreich und hier durchaus mit Blick auf konkrete politische Fragen (für die Präliminarartikel vgl. den Beitrag von Saner). Überhaupt sind seine Überlegungen, da von historischen und sozialgeschichtlichen Kenntnissen inspiriert, erfahrungsgesättigt; begrifflich hochdifferenziert sind sie ohnehin. Außerdem kennt sich Kant in der bisherigen Friedensdebatte gut aus, etwa bei den Völkerrechtlern Grotius und Pufendorf, ferner bei Abbé de Saint-Pierre und Rousseau. Er läßt sich aber weder von seinen sozial- noch den ideengeschichtlichen Kenntnissen auf Nebenthemen ablenken. Hinsichtlich der Begriffe, Argumente und des Problembewußtseins verfügt er über eine so überlegene Sicherheit, daß er immer rasch auf das Wesentliche zu sprechen kommt.

Das Titelwort „Friede“ klingt zwar nach einem bloßen Teilthema der Politik, sogar nach einem sehr marginalen, da der Friede, wie im Vorwort erwähnt, nicht zu den philosophischen Grundbegriffen gehört. Das Beiwort „ewig“ läßt überdies ein Verkennen der politischen Realität befürchten, erinnert es doch teils an Augustinus' *aeterna pax* (*De civitate Dei/Über den Gottesstaat* XIX 1–13 und 26–28), an jenen Frieden, der erst im „ewigen Leben“ erreichbar sein soll, teils an den seelischen Frieden (Ataraxie) der Epikureer, der – gegen die Politik gleichgültig – auf einen Rückzug aus der Politik hinausläuft. In beiden Fällen würde Kants Rang als politischer Denker geschmälert; beide Befürchtungen treffen aber nicht zu. Das Beiwort „ewig“ verweist weder auf eine jenseitige Welt noch auf einen Rückzug in die Innerlichkeit; es meint eine bestimmte Qualität des Diesseits: einen Frieden ohne jeden Vorbehalt, den Frieden schlechthin (vgl. Erster Präliminarartikel).

Von diesem Friedensbegriff her gelingt es, das Wesentliche der gesamten politischen Philosophie abzuhandeln; Kants Friedensbegriff ist ein zutiefst politischer Begriff. Das gilt um so mehr, als Kant mit guten Gründen die politische Philosophie als Rechts- und Staatsphilosophie versteht. So erlangt der Friedensbegriff bei einem großen Philosophen den Rang eines philosophischen Grundbegriffs denn doch.

Vom Friedensbegriff her bringt Kant nicht nur sowohl die Innen- wie die Außenpolitik zur Sprache. In den drei Definitivartikeln behandelt er auch die drei allein denkbaren Grundbeziehungen des Politischen: (1) die Beziehung von Individuen innerhalb einer Rechtsgemeinschaft, des Einzelstaates (Staatsrecht), (2) die Beziehung von Einzelstaaten in einer jetzt inter- oder supranationalen Rechtsgemeinschaft (Völkerrecht) und (3) eine vielfach vernachlässigte Beziehung, die von Individuen zu fremden Einzelstaaten (Weltbürgerrecht). Auf diese Weise skizziert Kant – fast so nebenbei – die Grundzüge einer vollständigen Theorie des öffentlichen Rechts. Zugleich entwickelt er die Utopie, genauer: das Ideal, das für die internationale Politik entscheidend ist, jene wahrhaft globale Friedensordnung, die sich in einer alle Einzelstaaten umspannenden Rechtsordnung verwirklicht. Schließlich diskutiert er im Anhang ein bis heute aktuelles Problem, die für die Politik charakteristische Theorie-Praxis-Frage: die Vereinbarkeit von („theoretischer“) Moral und („praktischer“) Politik.

Mit diesem Themenfeld und seiner argumentativ überlegenen Behandlung erweist sich Kant als großer politischer Denker. Und in der Art der Darstellung zeigt er sich als bedeutender Schriftsteller des Politischen: durch den sehr weitgehenden Verzicht auf Fachtermini und besonders durch die Form eines Friedensvertrages. Der Vertrag vermittelt nämlich eine hohe Suggestion, die Utopie bzw. das Ideal erscheint als problemlos realisierbar.

Kant nimmt an den damaligen Friedensverträgen Maß. Nach ihrem Muster legt er ein Vertragswerk vor, bestehend aus sechs Präliminarartikeln, drei Definitivartikeln einschließlich zwei Zusätzen und einem (zweiteiligen) Anhang. Mit feiner Ironie bringt er sogar, allerdings erst in der zweiten Auflage (1796), einen Geheimartikel

unter. Er hat aber nichts anderes zum Inhalt als die Forderung, jede Geheimhaltung zu unterlassen und statt dessen „über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensstiftung“ eine freie und öffentliche Diskussion zu erlauben. Angesichts der Praxis internationaler Politik ist diese Forderung durchaus revolutionär, vergleichbar mit der kopernikanischen Wende, die die *Kritik der reinen Vernunft* für die Erkenntnis- und Gegenstandstheorie unternimmt. Sowohl im Geheimartikel als auch im Anhang II stellt Kant der damals vorherrschenden Geheimdiplomatie das Prinzip Öffentlichkeit (Publizität) entgegen; und zum Zweck, dieses Prinzip zu verwirklichen, fordert er Wissenschafts- und Meinungsfreiheit.

Der Geheimartikel setzt sich auch mit dem Philosophenkönigssatz auseinander. Im fünften Buch der *Politeia* (473c–d) sagt Platon: „Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber sich aufrichtig und gründlich mit Philosophie befassen ..., so gibt es kein Ende des Unheils für die Staaten.“ Während nach Platon „politische Macht und Philosophie in eins zusammenfallen“ sollen, übt sich nach Kant die Philosophie in zweifacher Bescheidenheit. Einerseits verzichtet sie auf jede öffentliche Gewalt, da deren Besitz ihre Aufgabe und Kompetenz „unvermeidlich verdirbt“, weshalb sich die „Gelehrten“, wie Kant in diesen Wochen an Kiesewetter schreibt, nicht „mit den Politikern vom Handwerk verbrüdern“ sollten (15. 10. 1795: *Briefe* XII 45). Zum anderen beansprucht die Philosophie weder Sonderrechte noch besondere Fähigkeiten; nichts mehr halte sie sich zugute als eine allgemeinmenschliche Kompetenz: das „freie Urteil der Vernunft“ (369). Auf diese Weise demokratisch geworden, ist die Philosophie zu etwas fähig, was selbst Fachvertreter – freilich zu Unrecht – ihr neuerdings absprechen. Eine Philosophie, die sich auf kein professionelles Expertentum beruft, sondern lediglich auf „die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat“ (*KrV/B* 780), übt ein Richteramt über die menschliche Kultur aus. Mehr noch: Sie versteht sich sogar auf eine dafür zuständige Gesetzgebung.

Um die damit angesprochene judikative oder (im ursprünglichen Sinn des Wortes) kritische Funktion übernehmen zu können, ist freilich eine zweite Bedingung zu erfüllen. Die Aussagen der Philosophie müssen sich für kulturspezifische und umständebedingte Unterschiede offenhalten. Auch dieser Bedingung genügt Kant. Auf die Frage, wie in Europa damals der Friede genau zu stiften war, läßt er sich nicht ein. Er stellt zwar ein unbedingt gültiges Gebot auf, den kategorischen Friedensimperativ, und formuliert ihn in Form eines Vertrages. Er bietet aber keinen ausbuchstabierte Rechtstext, sondern nur einen Vernunftsvertrag, der für den ewigen Frieden lediglich die Prinzipien formuliert. In dem „lediglich“ steckt jedoch nicht etwa ein Mangel, sondern ein Vorzug, eben die zweite Bedingung: Für das konkrete politische Urteil ist ein Philosoph nicht kompetenter als jeder andere wohlinformierte und überlegte Bürger. Kant tut gut daran, die entsprechenden Urteile ihnen bzw. den sie repräsentierenden Politikern und deren Fachberatern, den Juristen, zu überlassen (vgl. „Zweiter Zusatz“). Er selbst beschränkt

sich auf eine Art philosophischer, des näheren: moralphilosophischer Gesetzgebung. Dabei löst er sich von der Bindung an einen bestimmten Kulturraum und an eine historische Situation und kann uns deshalb bis heute als ein systematischer Gesprächspartner helfen.

Kants Forderung an die Politik, sie solle den Rat von Philosophen einholen, verlangt nicht, Philosophen als Politikberater einzustellen. Warum auch sollten Philosophen klüger oder weiser sein als andere Akademiker oder Nichtakademiker? Gefragt werden sollen nicht Personen, sondern „Maximen“, also Grundsätze, und zwar jene, die die „Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens“ betreffen (368). Nun laufen diese Grundsätze auf die rechtmoralischen Prinzipien menschlicher Koexistenz hinaus, die wir heute der politischen Gerechtigkeit zuordnen. Die Kantische Version des Philosophenkönigssatzes beinhaltet also nichts anderes als eine Verpflichtung der Politik auf elementare Gerechtigkeitsprinzipien.

Insgesamt behandelt die Schrift fünf größere, relativ selbständige Themenkreise. Zusammen mit der Fähigkeit, die Themenkreise in einer wohlüberlegten Komposition ineinander zu verzahnen, bekräftigt dieser Themenreichtum, daß Kant nicht bloß ein Rechts- und Staatsphilosoph ist, sondern auch einer der großen politischen Denker:

1. Die „Präliminarartikel“ wenden sich an politische Akteure, an Staatsoberhäupter, Regierungen oder Parlamente. Sie benennen nämlich Rechtsverletzungen, die zum Zweck der Friedensstiftung teils sofort („strenge Verbotsgesetze“), teils nur möglichst bald („Erlaubnisgesetze“) aufzugeben sind. In der zweiten Möglichkeit, einer „Befugnis des Aufschubs“ (vgl. Kap. 4), deutet sich eine Theorie an, die bis heute ein Desiderat ist, die Theorie einer Kritik an einer übereilten Politik, die gerade wegen ihrer Übereilung (grund-)falsche Maßnahmen trifft.

2. Die „Definitivartikel“ skizzieren die Grundzüge einer in den drei Teilen – Staatsrecht, Völkerrecht, Weltbürgerrecht – vollständigen Theorie des öffentlichen Rechts. Sie enthalten den Kern der Kantischen Theorie des Friedens, seine moralischen und deshalb auch apriorischen Bedingungen der Möglichkeit. Als Adressat sind weniger soziale Systeme anzunehmen als Rechts- und Staatsordnungen und die für sie verantwortlichen Entscheidungsträger: Verfassungsgeber und Regierungen sowie die sie autorisierenden Staatsvölker.

3. Der erste Zusatz („Von der Garantie des ewigen Friedens“) erweitert die Theorie des ewigen Friedens; auf die moralische Rechtstheorie des Friedens folgt eine teleologische Naturtheorie. Unter Rückgriff auf Gedanken der geschichtsphilosophischen Abhandlungen und der *Kritik der Urteilskraft* entwirft Kant eine Sozialgeschichte der Menschheit, die lediglich von der menschlichen Natur und doch zugleich vom Frieden als Endzweck bestimmt ist. Die Adressaten bilden einerseits Rechts- und Staatsordnungen, hier im Sinn von sozialen Systemen, und deren „naturnotwendige“ Entwicklung, andererseits sowohl Politiker als auch Politiktheoretiker, insofern sie ihr Desinteresse

an einer globalen Friedensordnung nicht länger mit deren Unrealisierbarkeit entschuldigen können.

4. Der zweite Zusatz („Geheimer Artikel zum ewigen Frieden“) zum Verhältnis von Philosophie und politischer Macht und 5. der zweiteilige Anhang zum Thema „Moral und Politik“ lassen sich auf eine Theorie-Praxis-Diskussion ein. Kant greift das Motiv des Vorspanns auf, die Konkurrenz von Philosophen, die „einen süßen Traum träumen“, und Staatsleuten, die sich ihrer Weltkunde rühmen (343). Er zeigt, daß beide Seiten, die politische Philosophie und die praktische Politik, miteinander kompatibel sind, vorausgesetzt, man wahrt den Vorrang der Philosophie qua Theorie der Moral. Dort, wo der Vorrang gewahrt wird und die Politik sich Grundsätzen der Moral unterwirft, spricht Kant von einem politischen Moralismus; die Politik verpflichtet sich hier auf moralische Grundsätze und überantwortet nur deren konkrete Realisierung der Weltkunde und (politischen) Klugheit. Im Gegensatz dazu gibt sich der politische Amoralismus – wir würden von einem Machiavellismus reden – nur den „Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre“ hin (375). – Adressat dieser Überlegungen sind sowohl die Politiker (einschließlich der sie autorisierenden Völker) als auch die Politiktheoretiker (einschließlich der Philosophen).

1.2 Das Defizit vor Kant

Eine Rechtsordnung, die alle Menschen und ihre drei Grundbeziehungen umfaßt, darf sich universal nennen. Da Philosophen gern über das Universale sprechen und da, mit Platon und Aristoteles angefangen, über Recht und Staat bzw. die Politik fast alle großen Philosophen nachdenken, erwartet man zur Theorie einer derart universalen Rechtsgemeinschaft eine Fülle von Beiträgen. Diese Erwartung wird bemerkenswerterweise enttäuscht.

Platon sieht durchaus jene Gefahr, die zu „internationalen“ Verwicklungen führen kann, daß nämlich ein Staat – bei ihm: eine Polis – wegen der Begehrlichkeit ihrer Bürger expandieren will. Die Gefahr veranlaßt ihn aber nicht, eine politische Einheit zu erfinden, die die einzelnen Einheiten übergreift: eine große Polis oder inter-politische Rechtsgemeinschaft. Eingeführt wird statt dessen ein neuer Stand, das Militär (*Politeia* II 373e–374a). Selbst das Grundmuster aller politischen Utopie, die von Platon und Aristoteles stammenden Entwürfe einer idealen Politik, befassen sich nicht einmal mit einer gesamtgriechischen Rechtsgemeinschaft, geschweige denn mit den Beziehungen nach außen, zu Persien etwa oder Karthago. Allerdings könnte bereits Aristoteles' Brief an Alexander die Vision eines Weltstaates mit einer einzigen Verfassung und Regierung sowie ohne Krieg formuliert haben; der Brief ist allerdings nur in Arabisch überliefert und in seiner Echtheit umstritten (vgl. Stern 1968, 7 f.). Wenn der Gedanke nicht von

Aristoteles selbst stammen sollte, zeugt er aber wenigstens vom kosmopolitischen Denken der Stoa, etwa des Zenon (vgl. Stern 1968, 61 f.).

Das Desiderat bemerken wir auch bei den großen Werken der Neuzeit, bei Hobbes' *Leviathan* (obwohl er sich als universale Friedentheorie versteht!), bei Lockes *Second Treatise an Government* und bei Rousseaus *Contrat social*. Während Europa von Kriegen überzogen wird, lesen wir – zum Beispiel bei Locke, Kap. XVI – zu einer Theorie des Krieges bemerkenswerte Ansätze, hingegen fehlt die Theorie für eine internationale Friedensgemeinschaft. Die große Ausnahme bildet Immanuel Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*.

Die Sicherheit ihrer Gedankenführung läßt auf eine längere Beschäftigung mit diesem Thema schließen. Der gewöhnliche Kant-Leser entdeckt als politischen Denker Kant erst in dessen Spätphase. Der gründliche Leser findet einen der Grundbegriffe, den der Republik, schon in der *Kritik der reinen Vernunft* (B 372 ff.). Selbst die erste einschlägige Veröffentlichung, die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784, 7.–9. Satz), erscheint mehr als ein Jahrzehnt vor der Friedensschrift, und sie erscheint sogar vor Kants erster Ethik, der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Später folgen Hinweise in den kurzen Texten *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) und *Verkündigung ... eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (1797), ferner, jetzt ausführlicher, der dritte, dem Völkerrecht gewidmete Teil der Abhandlung *Über den Gemeinspruch* (1793). Und nach der Friedensschrift erscheinen die *Rechtslehre* (1797, §§ 53–62 und „Beschluß“) und der *Streit der Fakultäten* (2. Abschn.). Dazu kommen zwei Texte, die selbst manchen Kant-Kenner überraschen dürften. Den Grundgedanken, „ein weltbürgerliches Ganzes, d. i. ein System aller Staaten“, lesen wir auch in der *Kritik der Urteilskraft* (1790), hier unter dem Titel „Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems“ (§ 83). Und die Religionschrift (1793) spricht im Ersten Stück, III., vom Zustand eines „ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens“ (VI 34). Während die anderen Philosophen durch Schweigen auffallen, bildet also bei Kant der durch eine internationale Rechtsgemeinschaft zu garantierende Friede ein Grundmotiv nicht nur des politischen, sondern des gesamten Denkens.

Natürlich gibt es Vorläufer; und sie schreiben durchaus beachtenswerte und auch tatsächlich beachtete Texte. Etwa erscheint am Ende des 17. Jahrhunderts in Großbritannien aus der Feder von William Penn, dem Quäker und Gründer von Pennsylvania, der *Essay Towards the Present and Future Peace in Europe* (1693). Eine Generation vorher schickt Comenius, Bischof der böhmischen Brüdergemeinde, den in Breda versammelten „Englischen und Niederländischen Friedensgesandten“ eine Tischvorlage, die Schrift *Angelus Pacis*, den *Friedensengel* (1667). Wieder eine Generation früher, mitten im Dreißigjährigen Krieg (1635), arbeitet der Herzog von Sully den großen Plan (*Grand Dessein*) einer „allgemeinen sehr christlichen Republik“ aus, deren gemeinsame Angelegenheiten durch einen Senat von sechzig Mitgliedern geleitet und deren Streitig-

keiten durch einen obersten Gerichtshof geschlichtet werden sollten. In der Tradition gilt der Text zwar als Plan Heinrichs IV., tatsächlich hat ihn Sully verfaßt.

Mehr als ein Jahrhundert davor, während sich in Deutschland die konfessionellen Spannungen verschärfen und zum Schmalkaldischen Krieg hindrängen, lesen wir aus der Feder Sebastian Francks *Das Krieg büchlin des frides* (1539). Noch früher schreibt Erasmus eine *Klage des Friedens, der bei allen Völkern verworfen und niedergeschlagen wurde* (1517). Und im Mittelalter ragt mit dem *Defensor Pacis* (*Der Verteidiger des Friedens*: um 1324) Marsilius von Padua heraus. Außerdem darf man nicht Dantes *Monarchia* (um 1310) vergessen, auch nicht die Pläne von Pierre Dubois und von Georg v. Podiebrad, dem König von Böhmen, und vor allem nicht das für das christliche Staatsdenken wichtigste Werk, Augustinus' *De civitate Dei* (bes. XIX 10–13 und 26–28). Schließlich ist für die griechische Antike exemplarisch an Platon zu erinnern, an die erste Stufe im Rahmen einer vierteiligen Polisgenese (*Politeia* II 369b–372c).

Neu ist der Friedensgedanke nicht; er ist auch so naheliegend, so „natürlich“ für den Menschen, daß es keinen Autor geben dürfte, der den Gedanken irgendwann schlicht erfindet. (Zur Begriffs- und Ideengeschichte vgl. Dietze 1989, 7–58 und Janssen 1975; auch ter Meulen 1917 ff., ferner Archer 1983 und Chaunu 1994; für die wichtigsten Texte seit der Renaissance s. v. Raumer 1953). In Kants eigenem Jahrhundert gibt es vor allem den Abbé (also Weltgeistlichen) Castel de Saint-Pierre (1658–1743), der auf dem Utrechter Friedenskongreß als Sekretär der französischen Bevollmächtigten amtiert. Sein nicht besonders origineller, aber vieldiskutierter *Entwurf*, das *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713–17), wird von niemand Geringerem als Rousseau (1756/61 und 1756/82) ausführlich exzerpiert und kommentiert; allerdings gehen in dessen politische Philosophie, den *Contrat social*, entsprechende Gedanken nicht ein. Und von anderen, etwa Voltaire in *De la paix perpétuelle* (1769), wird der *Plan* als eine weltfremde Schwärmerei verlacht. Gelacht wird freilich nicht über die Friedensidee selbst, sondern über die Hoffnung, den ewigen Frieden durch eine politische Institution, eine internationale Föderation, erreichen zu können. Voltaire vertraut ganz auf eine fortschreitende Aufklärung. Gegen politische Institutionen skeptisch – oder muß man sagen: gegen deren Wert blind –, verläßt er sich auf wachsende Toleranz und auf den Druck einer veränderten öffentlichen Meinung.

Charakteristisch für Kant ist also nicht der Friedensgedanke selbst, sondern erst das genaue Profil, das er ihm gibt. Dazu gehört etwas, das für die Friedenspläne von Dante über Dubois und Podiebrad bis zu Sully nicht zutrifft: Kant verfolgt keinerlei politische Interessen. Weiterhin entwickelt er eine rein philosophische Argumentation: Erasmus' und Francks Berufung aufs Neue Testament ist Kant ebenso fremd wie Augustins Verlagerung des ewigen Friedens ins Jenseits. Nirgendwo bei Kant tauchen religiöse Motive auf; in der zitierten Stelle aus der Religionsschrift wird der Friedensgedanke nachdrücklich als philosophischer Chiliasmus bezeichnet und einem theologischen entgegengesetzt. Weiterhin erkennt Kant unter Verzicht auf jede „Schwärmerei“ das Grundelement

des Politischen, den Konflikt, an. Nicht erst dort, wo „eitel Liebe und Freundschaft“ herrschen, nicht im ewigen Nirgendwo der Konfliktfreiheit, siedelt er den Frieden an, sondern in einer bestimmten Art, mit Konflikten umzugehen. Damit verbindet sich ein weiteres Element: Kant nimmt eine klare Begrenzung vor; bestimmt lediglich zum Schutz von Leben und Freiheit, ist der von ihm diskutierte Friede eine Rechtsaufgabe.

Andere Begrenzungen schiebt er dagegen souverän beiseite. Was die Menschheit bislang an Frieden kannte, war wie eine kleine Insel im großen Meer von Gewalt und Krieg; es war sowohl zeitlich wie räumlich begrenzt. Wo es einen Hausfrieden, vielleicht sogar Burgfrieden gab, fehlte der Landfrieden; wo dieser herrschte, fehlte der länderübergreifende Friede; und selbst dort, wo die internationale Perspektive in den Blick trat, dachte man nicht an einen „ökumenischen“, wahrhaft alle Länder und Kulturen übergreifenden Frieden. Im Banne der Konfessionsspaltung und anderer innereuropäischer Kriegsprobleme denken Kants Vorläufer nur an Europa, und hier – fast – nur an die christlichen Staaten. Noch Solowjew wird in der *Kurze(n) Erzählung vom Antichrist* (1900, hrsg. v. L. Müller⁵ 1984, 54) von „der friedlichen Zusammenarbeit“ nur „aller christlichen Völker und Staaten“ sprechen. Allenfalls setzt man wie beispielsweise Abbé Saint-Pierre gnädig hinzu, dem ewigen Friedensbund für die „24 christlichen Staaten von Europa“ „könnten sich womöglich auch die mohammedanischen Fürsten anschließen“. Kant dagegen verteidigt einen sowohl globalen als auch umfassenden, einen ebenso zeitlich wie räumlich universalen Frieden.

Schon diese Elemente machen verständlich, warum erst Kants Text und keiner der Vorläufer den Rang eines im exemplarischen Sinn repräsentativen, eines wahrhaft klassischen Werks der Politischen Philosophie erhält. Es ist kein Zufall, daß Kants Entwurf zum berühmtesten Friedensplan aufsteigen wird. Die Verbindung von wahrhafter Globalität mit der politischen Neuerung von damals, der Republik, schafft den politisch kühnsten Plan. Darüber hinaus legt Kant den philosophisch weitaus gründlichsten Text vor. Außerdem bildet der Friedensgedanke kein Gelegenheitsmotiv, sondern einen unverzichtbaren Teil der Kantischen Philosophie. Nicht bloß der Rechts- und Staatsphilosophie gibt der Friedensgedanke die Vollendung, sondern auch der Geschichtsphilosophie und dem (in der *Kritik der Urteilskraft* abgehandelten) teleologischen Teil der Naturphilosophie.

1.3 Eine moralisch gebotene Utopie

Unter den Diagnosen für unsere Zeit lautet nicht die unwichtigste auf Erschöpfung der utopischen Energien. Ob wir an den Rechts- und Verfassungsstaat, an den Sozialstaat oder lieber an die Idee der Herrschaftsfreiheit denken – wir sehen verschiedene Gründe und trotzdem das gleiche Resultat: die Ideale der Politik haben an Glanz verloren. Nicht anders ergeht es der Technik. Man erwartet von ihr mancherlei Hilfe und Erleichterung;

man braucht sie aus Gründen der Konkurrenzfähigkeit; die Kraft aber, über die von Bacon und Descartes bis noch zur frühen Kritischen Theorie die Utopien der Techniken verfügten, die Fähigkeit, eine insgesamt bessere Zukunft zu verheißen, haben sie längst eingebüßt. Auch von Kunst und Literatur gehen kaum utopische Impulse aus. Einen Gauguin, der uns in die Südsee entführt und dort in die *maison du jour* geleitet, suchen wir vergeblich, ebenso einen Chagall, der uns die Augen für die Welt des Heils schon im Diesseits öffnet.

Trotzdem sei, bevor man resigniert in ein „Zeitalter nach der Utopie“ sich fügt, ein leiser Zweifel erlaubt. Vielleicht versiegen nicht die utopischen Energien, sondern haben sich nur gewisse Themen erschöpft. Der Rechts- und Verfassungsstaat ist – im Prinzip – verwirklicht. Im Sozialstaat und in anderer Weise in der Technik entdecken wir Züge von Ambivalenz. Und vom Ideal, das sich im philosophischen Diskurs von selbst versteht, der Herrschaftsfreiheit, sieht inzwischen sogar die Kritische Theorie ein, daß man es als Gesellschaftsprinzip lieber an den demokratischen Verfassungsstaat bindet.

Um erneut utopische Energien freisetzen zu können, muß man sich allerdings die Bedingungen überlegen, unter denen Utopien aufleben. Daß jede Gesellschaft gewisse Hoffnungen braucht, diese vage Einsicht reicht nicht aus. Eine gute Chance bieten Probleme, deren Gewicht uns in Angst versetzt und zu denen man nicht nur kleine und kleinliche Lösungen sucht; neue Energien weckt erst ein großer Entwurf. Gegenüber der beklemmenden Erfahrung des Krieges heißt die große Lösung: „Die Menschen werden des Krieges satt.“ Genau diese Lösung vertritt die Schrift *Zum ewigen Frieden*. Nicht bloß einen Beitrag zum politischen Denken leistet sie; sie enthält auch eine Sozialutopie, und diese ist aus zwei Gründen bis heute attraktiv.

Attraktiv ist einmal, daß Kant jenem resignativen Verlust von Hoffnungen und Visionen entgegentritt, der dem Leben jeden Glanz nimmt und die Welt verarmen läßt. Attraktiv ist die Friedensschrift aber nicht bloß, weil sie überhaupt noch utopische Energien freisetzt. Der gefährlichste Gegner jeder Utopie ist eine pragmatische Skepsis, die die große Lösung der beklemmenden Probleme für unrealisierbar hält oder zum Hirngespinnst erklärt. In diesem Sinne schreibt schon ein zeitgenössischer Rezensent, Friedrich Wilhelm v. Schütz, ehemals ein leidenschaftlicher Anhänger der revolutionären Ideen: „der Gedanke eines ewigen Friedens“ ist „nicht fähig, auf Realität Anspruch zu machen“ (nach Dietze/Dietze 1989, 299). Gegen diese Befürchtung setzt sich nur durch, wer über die Schwierigkeiten nicht naiv hinwegsieht, sondern sich desselben Vorzugs wie der Gegner, nämlich eines nüchternen Problembewußtseins rühmen kann. Die große, utopische Lösung besteht nicht in jener eschatologischen Vision, die grundsätzlich unrealisierbar ist und daher ein beständiges Nirgendwo und Niemals bedeutet. Das Ziel liegt im realisierbaren Noch-Nicht; es heißt besser „Ideal“ als „Utopie“.

Kant selbst sieht die Gefahr der Nichtrealisierbarkeit, spricht er doch gleich zu Beginn von einem „süßen Traum“, den nur die Philosophen „träumen“ (343). Wie vorher schon Rousseau im *Extrait du projet de paix perpétuelle* (*Euvres complètes* III 589) zieht

er die Möglichkeit in Betracht, das Ziel sei „bloß chimärisch“ (368, 19), also ein Hirngespinnst, und gibt sich erst zufrieden, wenn er am Ende diese Möglichkeit ausscheiden und anstatt dessen sagen kann, der ewige Friede sei gerade „keine leere Idee“ (386). Die Frage, ob ihm der entsprechende Nachweis gelungen ist, läßt sich nicht schon in der Einleitung beantworten. Einige Gesichtspunkte, die die Realisierungschance steigen lassen, kann man aber vorab benennen. Ein erster der Realisierbarkeit freundlicher Gesichtspunkt: Kant legt keine umfassende soziale Utopie vor. Vergleicht man seinen Text mit Platon, mit dessen erster Polis-Stufe (*Politeia* II 369b–372c), so sieht man, daß er nicht einmal ein umfassendes Friedensideal verteidigt. In Platons Elementarpolis leben die Menschen nicht nur mit ihren Mitmenschen in Frieden, sondern auch mit sich und mit den Göttern, vielleicht auch mit der Natur (vgl. Höffe ³2002, Kap. 8.3). Kant läßt dagegen viele Friedensdimensionen beiseite. Während Platon den sozialen Frieden an den inneren oder persönlichen Frieden bindet, kommt Kant ohne eine derart weitreichende Bindung aus; er siedelt den ewigen Frieden im Bereich des Rechts an und definiert ihn unabhängig von persönlichen Einstellungen. Ausgespart bleibt also (1) der Friede des Menschen mit sich, der innere oder persönliche Friede, außerdem (2) dessen Erweiterung oder Vertiefung, der religiöse Friede in oder mit Gott, ferner (3) der Friede in und mit der Natur, der ökologische Friede, und (4) der seit Augustinus so wichtige kosmische Friede, bei dem innerhalb einer hierarchisch aufgebauten Weltordnung jedes Ding den ihm zukommenden Platz einnimmt (*De civitate Dei* XIX 12 f.). Übrig bleibt nur (5) der soziale Friede.

Selbst diese Dimension erfährt ein bescheidenes Verständnis. Im Deutschen ist der Ausdruck „Friede“ mit „frei“, „freien“ und „Freund“ verwandt. Von der indogermanischen Wurzel pri – lieben, schonen – abgeleitet, meint Frieden „ursprünglich einen Zustand der Liebe und Schonung, wobei freilich das Moment aktiver gegenseitiger Hilfe und Stütze stärker betont ist als das einer gefühlsmäßigen Bindung und Zuneigung“ (Janssen 1975, 543). Später verengt sich die Bedeutung auf (6) einen negativen sozialen Frieden und meint nur das (zumeist zeitlich befristete und räumlich begrenzte) Aussetzen der Gewalttätigkeit. Kants (7) politischer, näherhin rechtlicher Begriff des Friedens läßt nun die ersten vier Dimensionen ganz beiseite und stellt sich zwischen den umfassenden sozialen Begriff und seine extreme Verengung. Einerseits erfolgt das Aussetzen der Gewalttätigkeit sowohl ohne jeden Fristvorbehalt als auch ohne jede territoriale Beschränkung; außerdem kommt ein Moment aktiver Hilfe hinzu. Andererseits beschränkt sich diese auf eine einzige Aufgabe, die Sicherung des Rechts. Nach dem negativen Friedensbegriff der Definitivartikel soll Rechtssicherheit herrschen.

Im Begriff des Rechts ist schon ein zweiter realisierungsfreundlicher Gesichtspunkt angesprochen: Kant verzichtet auf die Idylle der Konfliktfreiheit. Nach dem einschlägigen anthropologischen Begriff, den Kant im Ersten Zusatz der Friedensschrift bestätigt, nach der „ungeselligen Geselligkeit“, gehören zum Menschen Leidenschaften, die wie „Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht“ an sich zwar „nicht liebenswürdig“ sind, als

„Widerstand“ gegen den „Hang zur Faulheit“ aber die Menschen „aus der Rohigkeit zur Kultur“ führen (*Idee*, 5. Satz). Kant läßt Konflikte durchaus gelten, er schließt „nur“ die Gewalt als Mittel der Konfliktregelung aus.

Der Erste Zusatz enthält einen weiteren realisierungsfreundlichen Gesichtspunkt, die „große Künstlerin Natur“, die sich der natürlichen Zwietracht der Menschen bedient, um „Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen“ (360): Aus durchaus selbstsüchtigen Motiven schließen sich die Menschen zu einzelnen Staaten zusammen, die zwar untereinander zunächst Krieg führen, auf Dauer aber, und zwar aus Handelsinteressen, in Frieden untereinander leben.

Ein vierter realisierungsfreundlicher Gesichtspunkt: Nach dem Vorbild von Thomas Morus' *Utopia* gibt es im 16. und 17. Jahrhundert eine Fülle von Staatsromanen. Weil sie die soziale und politische Einbildungskraft auf Reisen schicken, nennen sie sich zu Recht „voyages imaginaires“, fiktive Reisen. Davon setzt sich Kant nachhaltig ab. Im Vorspann spricht er zwar von einem „süßen Traum“; geträumt wird er aber vom Philosophen, also von jemandem, dessen Metier der Begriff und das grundlegende Argument ist. Bei Kant geht nicht mehr die Einbildungskraft auf Reise, sondern die Vernunft, des näheren die praktische, sogar die reine praktische Vernunft. Da sie der Moral entspricht, ist der ewige Friede nicht etwa von außen, beispielsweise von der Vorsehung zu erwarten. Er ist auch nicht auf die (ewig) ferne Endzeit, das Eschaton, zu verschieben; er ist vom Menschen selber, überdies hier und jetzt zu stiften. Die Friedensstiftung hat den Rang einer rechtmoralischen Pflicht (vgl. 356, 4; 362, 9; 364, 9; 378, 19–22). Vorliegt jener kategorische Rechtsimperativ, den man den kategorischen Friedensimperativ nennen kann.

Dort, wo aktuell Krieg geführt wird, kann das Ende des Krieges durchaus Hoffnungen wecken. Die wirklich große Hoffnung, jene, die für alle Menschen neue Energien freisetzt, wäre dies aber nicht. Denn jeder Krieg ginge rasch vorüber, wenn die eine Seite nachgäbe und die Bedingungen der anderen Seite akzeptierte. Nach dem berühmten Herrschaft-Knechtschafts-Kapitel aus der *Phänomenologie des Geistes* beginnt die Bildung des menschlichen Selbstbewußtseins als Kampf um Anerkennung. Dieser Kampf, auf Leben und Tod geführt, endet zwar in einem „Ende aller Hostilitäten“, aber auch in der extremen Asymmetrie von Herr und Knecht. Außerdem gehen die Feindseligkeiten nur deshalb zu Ende, weil eine Seite der Todesfurcht nachgibt und sich rechtzeitig unterwirft; der Friede steht unter dem Vorbehalt, daß eine Seite das Überleben als dominantes Gut anerkennt. Eine derartige Anerkennung ist jedoch keineswegs die Regel. Die konfessionellen Bürgerkriege der frühen Neuzeit und die vielen späteren Bürgerkriege zeigen deutlich genug: Zum Zweck der religiösen Freiheit oder der politischen Selbstbestimmung oder der kulturellen Identität, von niederrangigen Gütern ganz zu schweigen, weil man also andere Güter als das Überleben für dominant hält, kämpfen beide Seiten oft bis zu einer Erschöpfung der Kräfte, und der schließliche Friede ist von einer Friedhofsruhe nicht fern.

Auch deshalb besteht zwischen Herr und Knecht ein „Friede unter Vorbehalt“, weil der Knecht sein „knechtisches Bewußtsein“, das Überleben als dominantes Ziel, überwinden und sich gegen den Herrn auflehnen kann. Grundsätzlich aufgehoben wird der Vorbehalt erst dort, wo nicht länger die Gewalt entscheidet, sondern deren Aufhebung, das Recht. Da sich im bloß positiven Recht die Gewalt verstecken kann, kommt es nicht auf irgendein Recht, sondern auf das moralische, das gerechte Recht an. Eine davon bestimmte Gesellschaft einzurichten ist eine Verbindlichkeit, deren Anerkennung die Menschen einander schulden, es liegt tatsächlich ein kategorischer Rechtsimperativ vor.

Seiner Struktur nach besteht er aus zwei Stufen. Zunächst ist das gerechte Recht zu definieren; erst dann kann man für seine gewaltfreie Durchsetzung sorgen. Dort liegt ein kategorischer Rechtsimperativ im engeren Sinn vor, der Imperativ, moralisch begründete Rechte wie die Menschenrechte anzuerkennen. Hier dagegen handelt es sich um die Forderung, das gerechte Recht nicht mit partikularer Macht, sondern mittels gemeinsamer, „öffentlicher“ Gewalten durchzusetzen. Nun spricht Kant bei den öffentlichen Gewalten von einem Staat. Die gegenüber dem ersten Rechtsimperativ nur subsidiäre Stufe, der eigentliche Friedensimperativ, fällt mit dem kategorischen Staatsimperativ, mit der Forderung, zur Durchsetzung moralischer Rechte einen Staat einzurichten, zusammen. Relativ zu moralischen Rechten gebietet er eine gewaltfreie Konfliktlösung. (Der Sache nach vertritt Kant einen kategorischen Staatsimperativ z. B. in 378, 19–22, und 386, 27–29.) Von der bloßen Selbstverteidigung abgesehen (345), ist der „Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt“ (356).

Die Rede von einem kategorischen Friedensimperativ bleibt ein wenig zu modifizieren. Der ewige Friede ist zwar kategorisch geboten. Während aber der Zweite Definitivartikel den Friedenszustand zur „unmittelbaren“ Pflicht erklärt (356, 4), sieht Kant im „Anhang“ genauer, daß die Pflicht sich direkt nur auf diese zwei Stufen richtet: auf eine Anerkennung des gerechten Rechts, auf den kategorischen Rechtsimperativ im engeren Sinn, und auf die nichtpartikuläre Organisation der Anerkennung, auf den kategorischen Staatsimperativ. Der vorbehaltlose, der ewige Friede ist kein direkter Zweck, besteht er doch in nichts anderem als in jenem Zustand, der aus der Anerkennung des doppelten Imperativs hervorgeht. In diesem Sinn sagt Kant im Anschluß an das Neue Testament: „Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohltat des ewigen Friedens) von selbst zufallen“ (378, 5–7). Vom römischen Militärtheoretiker Vegetius (4. Jh. n. Chr.) stammt das Motto, dem viele Staaten der Welt folgen: „Si vis pacem, para bellum.“ (Wenn du den Frieden willst, so rüste für den Krieg.) In der Sache setzt Kant an dessen Stelle: „Si vis pacem, para iustitiam.“ (Wenn du den Frieden willst, so Sorge für Gerechtigkeit.)