



VOLKER GERHARDT

**Immanuel Kants  
Entwurf ›Zum  
Ewigen Frieden‹**

Eine Theorie  
der Politik

VOLKER GERHARDT  
IMMANUEL KANTS ENTWURF  
›ZUM EWIGEN FRIEDEN‹



VOLKER GERHARDT

IMMANUEL KANTS ENTWURF  
›ZUM EWIGEN FRIEDEN‹

Eine Theorie der Politik

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
[www.dnb.de](http://www.dnb.de) abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in  
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg.  
2., erweiterte Auflage 2023

© 2023 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt  
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Heppenheim  
Einbandabbildung: Gemälde von Immanuel Kant,  
unbekannter Künstler, um 1790. © akg-images  
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier  
Printed in Europe

Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-wissenverbindet.de](http://www.wbg-wissenverbindet.de)

ISBN 978-3-534-27165-8

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:  
eBook (PDF): ISBN 978-3-534-74585-2  
eBook (epub): ISBN 978-3-534-74586-9

## VORWORT ZUR 2. AUFLAGE 2023

Kants *Friedensschrift* ist ein Traktat über die Politik. Darin hat dieser „Friedensruf“ seine epochale Bedeutung. Das wollte ich zweihundert Jahre nach seiner ersten Veröffentlichung im Jahre 1795 vor Augen führen. Gleichwohl herrscht heute, nahezu dreißig Jahre später, immer noch das Missverständnis vor, Kant trete vornehmlich mit moralischen Argumenten für den Frieden ein. Deshalb habe ich dem Vorschlag des Verlags gern zugestimmt, mit Blick auf das Kant-Jubiläum im Gedenken an den 300. Geburtstag des Autors am 22. April 2024 einen Neudruck vorzulegen. Ergänzt wird die hiermit vorgelegte zweite Auflage durch ein Nachwort, in dem die unerhörte Innovation der kleinen Schrift zusammengefasst wird.

Berlin, April 2023

Volker Gerhardt

## VORWORT ZUR 1. AUFLAGE 1995

Das vorliegende Buch entstand unter schwierigen Arbeits- und Lebensbedingungen. Überdies war ich der Politik so nahe, daß es vielleicht besser gewesen wäre, nicht gleichzeitig über sie zu schreiben. Doch das ist ein nachträgliches Bedenken aus dem Blickwinkel der Theorie. Dem politischen Handeln haben die eingeschobenen Phasen der Reflexion, so ist mein Eindruck, gutgetan.

Ohne die Hilfe von Jacqueline Karl und Hector Wittwer hätte das Buch nicht rechtzeitig zum Jubiläum von Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* erscheinen können. Prof. Dr. Reinhard Mehring danke ich für Kritik, Zuspruch und viele sachliche Ergänzungen. Dr. Karl-Heinz Gerschmann und Prof. Dr. E.-J. Mestmäcker bin ich für ihre freundlichen Hinweise verbunden. Ich widme dieses Buch dem Andenken meines Vaters Werner Gerhardt, der 1944 im Krieg sein Leben verlor.

Berlin, März 1995

Volker Gerhardt



## INHALT

I. Ein neuer Grund für das menschliche Wissen	
Kants Zugang zur Theorie der Politik . . . . .	1
1. Transzendentalphilosophie und Anthropologie . . . . .	1
2. Der Übergang zur Politik . . . . .	6
II. Die Antiquiertheit des Krieges	
1. Kants Wende zur Friedenspolitik . . . . .	14
2. Die politische Tradition des Friedens . . . . .	24
III. Clausula salvatoria	
Ein rhetorischer Zugang zur Politik . . . . .	33
IV. Präliminarien der Weltpolitik	
Zur Deutung der ›Präliminarartikel‹ . . . . .	41
1. Erster Präliminarartikel . . . . .	42
2. Zweiter Präliminarartikel . . . . .	47
3. Dritter Präliminarartikel . . . . .	55
4. Viertes Präliminarartikel . . . . .	59
5. Fünftes Präliminarartikel . . . . .	62
6. Sechstes Präliminarartikel . . . . .	65
7. Eine Nachbemerkung zur Methode der Politik . . . . .	70
V. Prinzipien der Weltpolitik	
Zur Deutung der ›Definitivartikel‹ . . . . .	74
1. Politik als Gründungsakt . . . . .	74
2. Zum Staatsrecht . . . . .	79
3. Zum Völkerrecht . . . . .	91
4. Das Weltbürgerrecht . . . . .	102
VI. Natur und Politik	
Von der Garantie des ewigen Friedens . . . . .	107
1. Ein auf Praxis gegründeter Begriff der Natur . . . . .	107
2. Die Wechselwirkung zwischen Natur und Politik . . . . .	116



VII. Philosophie und Politik	
Geheimer Artikel zum ewigen Frieden . . . . .	126
1. Die politische Notwendigkeit der Philosophie . . . . .	126
2. Regieren und Philosophieren sind komplementär . . . . .	134
VIII. Der innere Zusammenhang von Moral, Recht und Politik	
›Anhang I‹ . . . . .	146
1. Moralität . . . . .	147
2. Politik . . . . .	151
3. Ausübende Rechtslehre . . . . .	156
4. Realität und Idealität von Moral, Recht und Politik . . . . .	161
5. ‘Moralischer Politiker’ und ‘politischer Moralist’ . . . . .	166
6. Politik und Recht . . . . .	176
7. ‘Staatsklugheit’ und ‘Staatsweisheit’ . . . . .	181
IX. Die Logik der Öffentlichkeit	
›Anhang II‹ . . . . .	186
1. Öffentlichkeit als Idee . . . . .	186
2. Öffentlichkeit als Institution . . . . .	198
X. Ein Begriff der Politik	
1. Die Praxis einer Theorie. Über die exemplarische Wirkung der Friedensschrift . . . . .	212
2. Politik als Selbstbestimmung . . . . .	221
Nachwort zur 2. Auflage 2023 . . . . .	235
Abkürzungen . . . . .	247
Literaturverzeichnis . . . . .	248
Register . . . . .	261
Personen . . . . .	261
Sachen . . . . .	262

## ERSTES KAPITEL

### EIN NEUER GRUND FÜR DAS MENSCHLICHE WISSEN

#### Kants Zugang zur Theorie der Politik

##### 1. *Transzendentalphilosophie und Anthropologie*

Vor zweihundert Jahren, Anfang Oktober 1795, erschien eine kleine politische Schrift, verfaßt von einem Denker, der es zuvor in einer unerhörten gedanklichen Anstrengung unternommen hatte, dem Wissen eine neue begriffliche Grundlage zu geben. Er hatte versucht, mit der Einsicht ernst zu machen, daß alles Wissen, auch die objektive Erkenntnis der modernen Naturwissenschaft, immer und in allem nur *menschliches* Wissen ist und –: daß man es vom menschlichen Handeln nicht abtrennen kann.

Damit war das *Problem des Wissens*, das die Philosophie seit Platon bewegt, komplexer geworden als je zuvor. Denn das Wissen begegnet dem Menschen, als sei es auch unabhängig von ihm da. Gewiß, er muß es haben, um damit umgehen zu können. Aber er erwirbt es, als käme es aus einem Bestand, der nicht von ihm geschaffen, sondern *nur erschlossen* werden kann. Und was sich in diesem Vorrat des Wissens als Irrtum herausstellt, ist augenblicklich durch eine Wahrheit ersetzt, der man zu folgen hat, solange sie nicht durch eine andere widerlegt ist.

Dieser Eindruck entsteht nicht zuletzt durch die strengen *Regeln der Logik*, denen wir gehorchen, längst bevor wir sie verstanden haben. Sie tragen und verknüpfen die Begriffe, in denen das Wissen besteht; sie durchdringen alles Denken so unbedingt und selbstverständlich, daß schon die Vermutung absurd erscheint, sie könnten im Gang der kulturellen Evolution von den Menschen erfunden oder gar bewußt vereinbart worden sein. Ja, bereits ihre „Entdeckung“ durch den *homo sapiens* ist unvordenklich, weil sie in jeder bewußten Leistung, in jedem Erkennen und Entdecken immer schon wirksam sind. Der Mensch mag sich noch so sehr darauf verstehen, die Begriffe zu seinen Zwecken zu nutzen: Eben dabei, im Gebrauch der Begriffe und in der Einstellung auf Zwecke ist es das Wissen, das *über ihn* bestimmt.

So lag und liegt es nahe, in der Sphäre des Wissens etwas Höheres, Absolutes und letztlich Göttliches zu sehen. Was aber, wenn gezeigt werden kann, daß wir gerade von diesem Göttlichen kein sicheres Wissen haben können? Wenn alles Wissen seinen Sinn aus der *Beziehung auf menschliche Bedingungen* erhält? Wenn alle Begriffe ihre Bedeutung nur im tatsächlichen Ge-

brauch erlangen, wenn sie auf die Verfassung und Selbsttätigkeit des Organismus, auf Reize und Bedürfnisse, auf Sinneswahrnehmung und Erinnerung, ja überhaupt auf das Pulsieren des Lebens angewiesen sind? Dann ist der Kurzschluß vom menschlichen Wissen auf einen übermenschlichen Geist untersagt, und man hat, trotz aller Schwierigkeiten, den Ursprung *im Menschen selbst* zu suchen.

Das war das Vorhaben, dem der Denker mehr als zwanzig Jahre seines Lebens gewidmet hatte, seit ihm klar geworden war, daß sein Wissen noch nicht einmal ausreicht, um auf das Dasein eines Gottes schließen zu können. In drei großen Werken hatte er der Reihe nach die *theoretische*, *praktische* und *intuitive* Leistungsfähigkeit des menschlichen Intellekts geprüft und war zu einem überraschenden, noch heute als revolutionär empfundenen Lösungsvorschlag gelangt. Blickt man auf die Philosophie der Gegenwart, so muß man den Eindruck haben, daß dieser Vorschlag auch jetzt noch nicht wirklich verstanden ist.

Die Rede ist von *Immanuel Kant* und seiner *Kritik der Vernunft*. 1770 hatte er gezeigt, daß sich keine wahrheitsfähigen Aussagen über das Dasein Gottes machen lassen.<sup>1</sup> 1781 hatte er daraus die epistemologischen Konsequenzen gezogen und die *theoretische* (also auf das *Wissen* bezogene) Philosophie neu begründet;<sup>2</sup> die *Wahrheitsfrage* war nunmehr radikal mit dem *Menschen* verknüpft. 1785 hatte Kant die erste Fassung einer Grundlegung der *praktischen* Philosophie publiziert,<sup>3</sup> die schon drei Jahre später in systematisch vervollständigter Version vorlag;<sup>4</sup> das Problem des *Guten* war damit gänzlich in den *menschlichen Willen* verlegt. 1790 schließlich hatte Kant die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft in den *ästhetischen* und *teleologischen* Urteilen zu demonstrieren versucht;<sup>5</sup> nach dem *Wahren* und *Guten* war damit auch das *Schöne* und *Zweckmäßige* an eine Leistung des *menschlichen Intellekts* gebunden. Der zuvor als so verlässlich (oder als so sicher verbürgt) angesehene Bereich der äußeren Natur war damit zwar nicht gezeugnet. Aber er kam nun nur noch als *Ursache* für andere *Ursachen* in Frage, nicht jedoch als *einsichtiger Grund* für etwas, das uns selbst nur *einsichtig* – als Erkenntnis, als Wille oder als Erlebnis – gegeben ist. Die in uns jeweils aktuell in Funktion tretenden *Bedingungen für einsichtige Gründe* nannte Kant „transcendental“.

Die Schwierigkeit dieser Begründung für *Erkennen*, *Wollen* und *Erleben*

<sup>1</sup> De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770), insb. §§ 27–30; 2, 385–419.

<sup>2</sup> Kritik der reinen Vernunft (1781).

<sup>3</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785).

<sup>4</sup> Kritik der praktischen Vernunft (1788).

<sup>5</sup> Kritik der Urteilskraft (1790).

liegt in ihrer *reflexiven* Form. Sie ist nichts anderes als eine *Selbstbegründung*: Der Mensch hat die Eigentümlichkeit seiner intellektuellen Leistungen aus sich heraus, aus seinem *Selbstverständnis* als erkennendes, wollendes und erlebendes Wesen zu verstehen. Das klingt verdächtig nach einer Begründung aus dem Nichts; wie eine Rechtfertigung der Sinngebung des Sinnlosen. Bei genauerer Prüfung aber erweist sie sich als die einzige Form verlässlicher Begründung. Denn sie sucht nach einem *uns vertrauten* Grund, nach einer Gewißheit, die unserer Verfassung entspricht und unser Bedürfnis befriedigt. Der unglückliche Ausdruck der „Letztbegründung“, der heute oft zu hören ist, erweckt den Eindruck, als gäbe es einen letzten, einen objektiv höchsten oder untersten Grund. Doch es gibt noch nicht einmal Sinn, nach einem solchen letzten Grund zu suchen. Als Grund kann uns nur etwas einleuchten, das *unserem Anspruch* auf Begründung *genügt*. Und hinter diesem Anspruch steht das, was Kant mit dem so unscheinbaren wie unerhörten Ausdruck „Vernunftbedürfnis“ belegt.<sup>6</sup>

Im lebensweltlichen Zusammenhang ist es eine Selbstverständlichkeit, daß wir auch auf einem schwankenden Boden sicher stehen, sofern wir ihn für tragfähig halten und durch eigene Bewegung im Gleichgewicht bleiben; jede Bahn-, Flug- oder Schiffsreise gibt uns Gelegenheit, über dieses Zusammenspiel psycho-physischer Selbstsicherung zu staunen. Der *Geist* will nichts anderes, wenn er nach *seinen* Gründen sucht. Er braucht einen Stand auf *seinem* Grund, den er nur in der *Begründung* finden kann. Er benötigt einen *seine* Bewegung verursachenden Impuls, eine Leitung, die *er sich* erschließt. Ursachen des Geistes, in denen er sich selbst versteht, sind eben das, was wir „Gründe“ nennen. Im übrigen trifft auch auf diese „rationalen“ Gründe zu, was für Grund und Boden überhaupt gilt: Ihre Funktion haben sie nur *in Beziehung auf uns*; sie vergewissern uns in dem, was *nur wir* bezweifeln können, und sie bestärken uns in dem, was *wir* zu tun gedenken. Rationale Gründe antworten auf rationale Zweifel, und das können sie nur, wenn sie den Zweifeln auch wirklich entsprechen. Folglich haben sie *Gedanken* zu sein, die – als Gedanken – ihren Ursprung und Ort nirgendwo anders haben als *in uns selbst*. Jeder aber weiß von sich selbst, daß er *nicht allein* auf der Welt ist. Die anderen und die mit ihnen gemeinsam bewohnte Welt sind originäre Konditionen des nach Begründung verlangenden Selbst.

Vielleicht hat Kant zu wenig Nachdruck auf die Fragen nach *Herkunft und Stellung der intellektuellen Leistungen in der Natur* gelegt. Aber man muß ihm zugestehen, daß solche Fragen nach strengem methodologischen Reglement, in dem die Selbstbezüglichkeit der Begründungsfrage zu beachten ist, in der Tat nicht in die Transzendentalphilosophie gehören. Gleichwohl ist es zulässig, nach Ursprüngen und Ursachen des Geistes zu fragen. Nur liegt der

<sup>6</sup> KrV B 365.

Ort für solche Fragen in der *Wissenschaft von der Natur*, insonderheit von der *menschlichen Natur*.

Hier ist es allerdings so, daß Kant als einer der Väter der modernen *Wissenschaft vom Menschen* gelten kann. Denn er hat als erster überhaupt (und zwar zeitgleich mit dem Beginn seines „kritischen Geschäfts“) Vorlesungen über *Anthropologie* gehalten. Unter dem Titel einer *pragmatischen Anthropologie* sind sie 1798 in Buchform erschienen,<sup>7</sup> wobei das Adjektiv „pragmatisch“ anzeigt, daß es auch einen spezifisch *philosophischen Zugang* zur empirischen Wissenschaft vom Menschen gibt: Die Philosophie kann die Ergebnisse der Physiologie, Biologie, Psychologie oder Ökonomie mit Blick auf das Selbstverständnis des Menschen systematisieren. Die den Menschen leitenden Handlungsziele werden somit selbst zu organisierenden Zwecken seines empirischen Wissens über sich selbst.

So wird zusammen mit der *Transzendentalphilosophie* eine *pragmatische Anthropologie* als *Selbsterkenntnis der menschlichen Natur* angelegt. Aus ihr können zwar die transzendentalen Leistungen der Selbstbegründung des Wissens nicht abgeleitet werden (eben weil sie selbstbezüglich sind), aber es lassen sich zahlreiche *Analogien* zwischen menschlicher Natur und menschlichem Geist entdecken. Kant selbst hat die Analogie zwischen Leben und Geist, zwischen der organischen Harmonie des Leibes und dem Zusammenspiel der Erkenntniskräfte, zwischen Belebung und Begeisterung, zur Grundlage seiner *dritten Kritik* gemacht und hat so den Weg aus der Selbstisolation der transzendentalen Selbstbegründung in eine Philosophie der Welt gezeigt.

Daß er diesen Weg auch selbst beschreiten würde, haben ihm viele seiner Leser nicht mehr zugeutraut. Tatsächlich aber hat er bemerkenswerte Schritte zu einer Philosophie der *Natur*, der *Geschichte*, der *Gesellschaft* und der *Religion* getan. Ja, in seinen letzten, immer wieder abbrechenden Anläufen zur Fortführung seiner Philosophie, die im *Opus postumum* gesammelt sind,<sup>8</sup> sucht er nach den leiblichen Korrelaten des Denkens, die uns erlauben können, den „Übergang“ vom Geist zur Natur zu ermitteln.

Die Suche nach dem *Übergang* beschäftigt Kant, wann immer er sich konkreten Fragen zuwendet. Wann immer er deutlich machen will, was unter „Geschichte“, „Aufklärung“ oder „menschlicher Race“ zu verstehen ist, was es heißt, „sich im Denken [zu] orientieren“, wie wir uns den „Anfang der Menschengeschichte“ oder die „Macht des Gemüths“ über unseren Körper vorzustellen haben,<sup>9</sup> hat er zwischen Natur und Vernunft hin und her

<sup>7</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). – Die erste Vorlesung hielt Kant 1772.

<sup>8</sup> In der Akademie-Ausgabe (AA) in den Bänden 21 u. 22 ediert.

<sup>9</sup> Mit der Aufzählung ist auf kleinere Arbeiten Kants angespielt, die zwischen 1775 und 1798 erschienen und zum größten Teil in AA 8 gesammelt sind.

zu gehen. In allen diesen beiläufig behandelten und dennoch zentralen Fragen geht es ihm um die Beziehung einer als lebendig erfahrenen Natur zu der als vernünftig begriffenen Tätigkeit des Menschen – und umgekehrt. In den großen abschließenden Werken der späten Jahre, insbesondere in seiner Theorie von *Recht*, *Religion* und menschlicher *Kultur*,<sup>10</sup> legt er die *Wechselbeziehung zwischen Vernunft und Natur* bereits zugrunde. Im Vertrauen auf die *Analogie* zwischen den mentalen Leistungen und dem natürlichen Prozeß und gestützt auf die auch den gesunden Menschenverstand leitende Idee einer *Einheit der Welt* weist er den organischen und den sozialen Systemen, dem juristischen Handeln und dem religiösen Glauben Ort und Aufgabe im Dasein zu.

Darin lag dann auch die stärkste Anregung für seine hochgemuten Nachfolger, die sich jedoch nicht damit zufriedengeben wollten, die reale Einheit der Welt über die schwankende Brücke der *Analogie* zu erschließen. Fichte fand diese Einheit in einem gleichermaßen theoretischen wie praktischen Akt der Selbstsetzung; Schelling glaubte sie intellektuell erschauen zu können, so daß Geist, Natur und Gott letztlich verschmolzen; Hegel kam auf die geniale Idee, sie als ganze dem historischen Prozeß zu überantworten: Der Geist kommt zu allem, was notwendig zu ihm gehört, nur durch seine eigene geschichtliche Entwicklung, in der er nicht nur die ihm fremde Natur erschafft, sondern in unaufhaltsamer Steigerung auch sich selbst.

Neben der Kühnheit dieser Konstruktionen wirkt Kants kritisches Unternehmen bescheiden, ja kleinmütig. Denn es hält sich bewußt an die *menschliche Ausgangslage*, in der stets verschiedene Leistungen einzelner Menschen zu Einheiten führen, die gedacht oder getan werden müssen. Kant widersteht der Versuchung, das Bewußtsein, den Geist, die Vernunft selbst schon für das Ganze zu halten. Ohne unseren *eigenen Begriff* – auch den *von uns selbst* –, ohne *Sensibilität*, ohne das Bewußtsein unserer *Individualität* kommen wir weder zum Wissen noch zum Handeln. Folglich bleibt jeder Geist, wenn er denn etwas sein soll, das wir verstehen, der *Geist des Menschen*. Wer ihn totalisiert und zu einem absoluten Bewußtsein mit absolutem Wissen oder gar zum absoluten Geist und somit zum Gott erklärt, der löst sich vom menschlichen Ausgangspunkt allen Wissens. Und eben der ist es doch, in dem alle philosophischen Rätsel entstehen.

<sup>10</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793); Metaphysik der Sitten (1797); Der Streit der Facultäten (1798). Hinzuzufügen wären noch die in Kants letzten Lebensjahren edierten Vorlesungen über Physische Geographie (1802) und Pädagogik (1803).

## 2. Der Übergang zur Politik

Die kleine Schrift, die im Herbst 1795 erscheint, trägt den Titel: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Das Büchlein gehört zu den Werken, in denen Kant den kritisch gerechtfertigten *Übergang* zwischen menschlichem Geist und lebendiger Natur bereits benötigt, um philosophisch überzeugend argumentieren zu können. In seinem weitreichenden Anspruch, vor allem in der Erwartung, daß der vorgelegte „Entwurf“ *realisierbar* ist, kann der Text nur vor dem Hintergrund der Vernunftkritik verstanden werden. Kant spricht hier nicht mehr bloß als Transzendentalphilosoph, der nur Interesse an der Reinheit der einsichtigen, der „intelligiblen“ menschlichen Leistungen hat. In der Hinwendung zu konkreten Fragen des menschlichen Daseins folgt er vielmehr dem eindringenden Systemimpuls seines bisherigen Denkens. Die innere Logik der Vernunftkritik nötigt ihn zur Aufklärung über die *Wirksamkeit* der Vernunft in der menschlichen Welt.

Schon deshalb ist es unangebracht, das kleine Buch als eine „Gelegenheitsschrift“ anzusehen. In ihm geht es vielmehr um die exemplarische Behandlung des zentralen philosophischen Problems, das sich in dieser Schärfe erst nach der Durchführung der Transzendentalphilosophie stellt: Wie verhält sich die *Vernunft* zur *geschichtlichen Natur des Menschen*? Oder: Wie kann das Wissen des Menschen *praktisch* werden?

Die eminente systematische Bedeutung des Textes liegt nun darin, daß „Praxis“ hier weit über das hinausgeht, was Kant üblicherweise unter die Titel der „Moral“, der „Tugend“ oder der „Sitte“ stellt. Obgleich die Terminologie gelegentlich schwankt, so steht doch fest, daß er die (auch „ethisch“ genannte) „Tugend“ und das „Recht“ darunter faßt. Beide fordern ihre spezifischen Übergänge von der Vernunft Einsicht zu den Bedingungen der empirischen Welt; beiden wird größte Aufmerksamkeit geschenkt. Doch in der Schrift geht es um mehr! Zur *Tugend* und zum *Recht* als der *Praxis* im engeren Sinn tritt noch ein *pragmatischer* Aufgabenbereich hinzu: Kant sucht nach der *Wirksamkeit* menschlicher Vernunft in der *Sphäre öffentlichen Handelns*. Er fragt nach den Gründen und Zielen jener *gesellschaftlichen Kooperation*, die auf die Bestimmung der *ganzen* Gesellschaft gerichtet ist. Kurz: Es ist das weite Feld der *Politik*, das in seiner Beziehung zur Vernunft erörtert wird.

Dabei geht es, wohlgemerkt, nicht nur um die übliche moralphilosophische Frage, ob der Mensch sich auch in seiner öffentlichen *Wirksamkeit* nach seinen Einsichten richten *soll*, sondern ob er dies, nach allem, was er über sich, seine Natur und Geschichte in Erfahrung gebracht hat, auch *tatsächlich kann*. Merkwürdig ist nur, daß diese Ausweitung des Problembestandes über Ethik und Recht hinaus auf das weite Feld der *realen Politik* von den

Kant-Interpreten bislang kaum beachtet worden ist. Deshalb ist ihnen auch entgangen, daß hier – unter den Voraussetzungen der Vernunftkritik – eine *Theorie der Politik* entworfen wird. Möglicherweise hat dies seinen Grund in dem höchst spezifisch klingenden Titel der Schrift und in dem Thema, das den Anschein erweckt, als werde nur ein randständiges Problem des politischen Handelns erörtert. Heute aber wissen wir, daß Titel und Thema ins Zentrum des politischen Geschehens treffen. So unwahrscheinlich es auch klingt: Kant war mit seiner Einsicht in die Natur des politischen Handelns seiner Zeit um mehr als ein Jahrhundert voraus. Es bedurfte erst eines sogenannten Weltkriegs, um die ersten Interpreten die weltpolitische Aktualität eines allgemeinen, institutionell gesicherten Rechtsfriedens erkennen zu lassen.<sup>11</sup> Und es mußte erst ein zweiter Weltkrieg mit der nachfolgenden globalen atomaren Bedrohung kommen, um zu entdecken, daß der Friede „der Grund, das Merkmal und die Norm“ des Politischen ist.<sup>12</sup>

Im philosophischen Entwurf des *Ewigen Friedens* wird der Krieg im Namen des Menschenrechts verurteilt und für den Aufbau einer völkerrechtlichen Ordnung plädiert, die einen dauerhaften Frieden schaffen und sichern soll. Untertitel und Anlage der Schrift stellen heraus, daß hier ein *Philosoph* das Wort ergreift, der auf Distanz zu den machthabenden Politikern seiner Zeit bedacht ist. Der Philosoph spricht als Anwalt einer umfassend verstandenen Moral und bestreitet dem Krieg jedes Recht – bis auf das Notrecht der Verteidigung.

Für den oberflächlichen Leser träumt der Philosoph einen schönen Traum, der manchem vielleicht sogar verdächtig erscheint. Bekannt ist der Satz eines preußischen Generals, den man sinngemäß aber auch bei Hegel oder Nietzsche finden kann: „Der ewige Friede ist ein Traum und nicht einmal ein schöner und der Krieg ein Glied in Gottes Weltordnung.“<sup>13</sup> Bekannt ist inzwischen auch, daß Kant selbst in einem Brief seinen Entwurf als „reveries“ bezeichnet. Wir entdecken darin aber unschwer eine Variante jener Ironie, der er sich auch in seinem Buch bedient, um die Zensurbehörde abzulenken. Anderthalb Jahre zuvor hatte diese königliche Behörde ihn noch mit einem Publikationsverbot bedroht.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Unter den Kant-Interpreten sind vor allem Paul Natorp und Julius Ebbinghaus zu nennen.

<sup>12</sup> D. Sternberger, Begriff des Politischen. Heidelberger Antrittsrede v. 23. 11. 1960, 1980, 305.

<sup>13</sup> Generalfeldmarschall Helmuth von Moltke in einem Brief vom 11. 12. 1880 an J. K. Bluntschli (Ges. Schr. u. Denkwürdigkeiten, Bd. 5, 194). Moltke fährt fort: „In ihm [dem Krieg] entfalten sich die edelsten Tugenden des Menschen [...] Ohne Krieg würde die Welt im Materialismus versumpfen.“

<sup>14</sup> Dazu: St. Dietzsch, Geschichte und Politik, 1990, 76ff.



Für den historisch Gebildeten stellt sich Kant in eine christlich-humanistische Tradition der Friedensrufe, die man seit Erasmus von Rotterdam immer wieder hören konnte, wenn die Kriegsnöte unerträglich wurden. Die eigenwillige literarische Form der Schrift als fiktiver Friedensvertrag mit satirischem Beiwerk fördert den Eindruck, daß hier etwas Erbauliches in ironische Distanz gerückt wird. Schon der Untertitel scheint dem Text eine Unverbindlichkeit zu geben, durch die er für die praktische Politik ohnehin kein Gewicht haben kann. Zu allem Überfluß auch noch das Wörtchen „ewig“! Wenn es den Frieden nicht ausdrücklich zum frommen Wunsch erklärt, so scheint es ihn wenigstens in eine theologische Dimension zu rücken. Man müßte freilich schon von der Richtigkeit der „politischen Theologie“<sup>15</sup> überzeugt sein, um daran irgend etwas *politisch* Bedeutsames zu finden.

Auf den ersten Blick spricht somit alles für eine gut-, vielleicht aber noch nicht einmal ganz ernst gemeinte Gelegenheitsschrift. Der damals bereits berühmte Philosoph leistet, so könnte es scheinen, nun auch seinen Beitrag zu einer aktuellen Debatte: Am 5. April 1795 hatte sich Preußen im Friedensvertrag zu Basel mit dem revolutionären Frankreich über seine Westgrenze verständigt; die junge Republik zog ihre über Holland nach Norddeutschland vorgerückten Truppen zurück und erhielt die linksrheinischen Gebiete zugestanden. Die preußischen Bürger, die mit der Revolution (oder zumindest mit deren Idealen) sympathisierten, atmeten auf. Aber jedem aufmerksamen Beobachter war klar, daß sich beide Seiten damit nur Entlastung für andere Kriegsfronten verschafften: Preußen hatte Truppen frei, um die dritte Teilung Polens durchzusetzen, und Frankreich konnte verstärkt in den süddeutschen Raum und nach Oberitalien vorstoßen.

Was lag näher als ein mahnendes Wort für einen Frieden, der die Grenzen garantieren und der französischen Republik Gelegenheit geben könnte, zur inneren Ordnung zu finden? Schließlich weiß man von der lebhaften Anteilnahme Kants an den Ereignissen in Paris. Er konnte annehmen, daß der Friede von Basel der Republik endlich die Ruhe verschaffte, die sie für den inneren Aufbau benötigte. Wenn die äußere Bedrohung durch die feudalen Nachbarstaaten wegfiel, würde man wenigstens auch auf ein Ende der Gewalt im Inneren hoffen können.

Dieser *konkrete politische Anlaß* der Schrift hätte die Interpreten hellhörig machen müssen. Kants Parteinahme für politische Prinzipien, die zwar innerhalb der europäischen Staatenwelt seit mehr als einem Jahrhundert für Unruhe sorgten, aber erst mit der Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten

<sup>15</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 41985. Kants kleine Schrift könnte heute in vielem für eine Auseinandersetzung mit dem Werk Carl Schmitts genutzt werden. Darauf kann hier stets nur beiläufig verwiesen werden.

von Amerika zu einer manifesten Veränderung auf der Weltbühne geführt hatten, spricht gegen die Kontinuität mit den religiös inspirierten Friedensrufen. Sie nimmt ihr auch die Harmlosigkeit, die ein bloßer Friedensappell, zumindest philosophisch, hat. Natürlich kann es für den Bürger eines im Krieg stehenden Landes höchst gefährlich sein, Frieden zu fordern. Aber es geht hier nicht um das persönliche Risiko, das auch für Kant, trotz des Baseler Friedens, besteht; entscheidend ist der Blick für die Erfordernisse der *veränderten politischen Situation*.

In der Tat ist Kants *Friedensschrift* auf die politische Situation des ausgehenden 18. Jahrhunderts bezogen. Sie setzt die Eroberung und Besiedlung der *ganzen Erde* voraus, nimmt den *Welthandel* als einen Tatbestand, sieht in der *Kolonisierung* der „Wilden“ ein endlich revidierbares Unrecht und geht helllichtig davon aus, daß seit 1783, spätestens aber seit 1789 eine definitiv veränderte, nunmehr wahrhaft *weltpolitisch* zu nennende Lage entstanden ist. Fügt man noch hinzu, daß Kant eben diese Wirklichkeit mit dem Anspruch *kritischer Vernunft* zu verknüpfen sucht, dann darf man vermuten, daß hier ein *neuer philosophischer Gedanke* ausgesprochen wird.

Diese Vermutung bestätigt sich, wenn man die Schrift genauer liest. *Zum ewigen Frieden* ist weit mehr als ein humanistischer Appell an den guten Willen der Staatsmänner und ihrer Völker. Zwar bildet das moralische Selbstverständnis den unverzichtbaren Ausgangspunkt der Argumentation. Aber Kants Begriff der *Moral* umfaßt mehr als bloß das konsequent vernünftige Verhalten von *Personen*; er schließt auch das *Recht* mit ein. Und da es in der Politik primär um das äußere Verhältnis der Personen zueinander geht, hat das Recht Priorität. Also liegt das Gewicht der Argumentation auf der *institutionellen Sicherung* des Friedens. Der gute Wille allein richtet hier gar nichts aus. Vielmehr ist der Friede nur durch ein *System wechselseitiger Rechtsgarantien* zu sichern. Was Kant vorträgt, kann daher eine „Rechtslehre vom Weltfrieden“ genannt werden.<sup>16</sup>

In dieser treffenden Formel tritt die *politisch-philosophische Novität* der *Friedensschrift* anschaulich hervor: Es geht *erstens* um eine *weltpolitische* Ausgangslage und nicht mehr um die Befriedung regionaler Konflikte; die Politik hat ihre Schritte nunmehr im globalen Maßstab zu rechtfertigen. Und es wird *zweitens* ein Mittel empfohlen, das die Politische Philosophie bis dahin primär in ihrer innerstaatlichen Wirkung betrachtet hat, nämlich das *Recht*. Die *Pax Kantiana* basiert auf dem Vernunft- oder Menschenrecht und

<sup>16</sup> G. Geismann, Kants Rechtslehre vom Weltfrieden, 1983. Dieser Aufsatz besteht aus einer knappen, sehr kundigen Wiedergabe der *Friedensschrift*. Einen informativen Überblick gibt auch J. Hennigfeld, Der Friede als philosophisches Problem. Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“, 1983. [Die vollständigen Literaturangaben finden sich im Literaturverzeichnis.]

zielt auf ein alle Staaten umfassendes Völkerrecht, das es erlaubt, die natürlich fortbestehenden Konflikte durch Verträge und Kontrollen einzudämmen und – wo nötig – durch internationale Kooperation und verbindliche Rechtsprechung zu schlichten. Dabei ist entscheidend, daß der Rechtsfriede im äußeren Verhältnis der Staaten nur dauerhaft sein kann, wenn auch in deren Innerem *rechtsstaatliche Bedingungen* herrschen.

Diese Pointe der *Friedensschrift* hat Julius Ebbinghaus 1929 erstmals in aller Deutlichkeit herausgestellt.<sup>17</sup> Es hat Jahrzehnte gedauert, bis sie von den Kant-Interpreten verstanden und übernommen wurde.<sup>18</sup> Erst heute darf man sie als allgemein anerkannt bezeichnen.<sup>19</sup> Aber – und das ist die These des vorliegenden Buchs – auch dies reicht nicht aus, um das Neue der kleinen Schrift auszuschöpfen. Die eigentliche Innovation liegt nämlich *drittens* darin, daß Kant seine institutionelle These mit einer *Theorie des politischen Handelns* verknüpft. Die *Friedensschrift* rückt damit nicht nur in die große Tradition der staatsrechtlichen Schriften, sondern präzisiert mit neuen Prinzipien, was Platon, Aristoteles und Cicero erstmals philosophisch formuliert und Machiavelli, Hobbes und Rousseau so effektiv modernisiert haben. Kant sagt nämlich nicht nur, worin die *Aufgabe der Politik* besteht, sondern auch, wie man sie *auszuführen* hat.

In unserem Jahrhundert war die philosophische Theorie der Politik vornehmlich auf zwei große Themenkomplexe gerichtet: Im Zentrum der Aufmerksamkeit standen die *Prinzipien des öffentlichen Handelns*; man wollte wissen, an welchen *Normen* sich das politische Wollen zu orientieren hat und wie diese Normen *begründet* werden können. Obwohl vom Rechtspositivismus, von der empirisch verfahrenen Politologie und der soziologischen Systemtheorie immer wieder aufs neue totgesagt, fand diese Debatte, an der sich auch Juristen, Ökonomen und Politikwissenschaftler beteiligen,

<sup>17</sup> J. Ebbinghaus, Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage, 1929; ders., Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung, 1964.

<sup>18</sup> D. Henrich, Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat. Einleitung, 1967; F. Kaulbach, Immanuel Kant, 1969; ders., Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode, 1982; G. Luf, Freiheit und Gleichheit, 1978.

<sup>19</sup> Hier sind vor allem die verdienstvollen Arbeiten von Reinhard Brandt zu nennen, auf die im Gang der folgenden Darstellung immer wieder verwiesen wird. Entsprechendes gilt für die Schriften von Otfried Höffe und Wolfgang Kersting. In historischen, aber auch in grundsätzlichen Fragen gilt dies ferner für die Monographie von Georg Cavallar, „Pax Kantiana“, 1992. Die gelehrten Studien von Brandt und das Buch Cavallars haben es mir erleichtert, die folgende Darstellung von historischen und philologischen Details zu entlasten und die *systematische* wie auch die *politische* Pointe zu verstärken.

weitreichende Beachtung. Stimuliert wurde das Interesse an den Kriterien des politischen Tuns vor allem durch die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls.<sup>20</sup> Das Stichwort dieses *ersten* und gewiß vorrangigen Fragenbereichs war und ist: *Legitimität*. Man suchte und sucht nach einer auch strengen methodologischen Anforderungen gewachsenen Rechtfertigung für die allgemeine Verbindlichkeit politisch-rechtlicher Normen.

Der *zweite* Themenkomplex ist dem ersten historisch wie systematisch vorgelagert, zog jedoch deutlich weniger Interesse auf sich; seine praktische Relevanz ist anscheinend weniger erheblich. In ihm geht es um die Frage nach einer *Definition des Politischen*, nach einer Abgrenzung der Politik von den anderen großen Handlungsfeldern des Menschen wie beispielsweise von der Moral, dem Recht, der Wissenschaft oder der Ökonomie. Durch den provokatorischen Angriff von Carl Schmitt, der den älteren Politiktheorien vorwarf, sich in einem Zirkel zu bewegen, und der selbst den Versuch machte, das Politische durch die von ihm exponierte (und existentiell erklärte) Unterscheidung zwischen Freund und Feind abzugrenzen,<sup>21</sup> hat sich die Suche nach einer Begriffsbestimmung der Politik intensiviert. Dabei geht es sowohl um eine differenzierende Erfassung genuin politischer *Ziele* wie auch der zugehörigen *Mittel* und *Verfahren*. Hier haben vor allem die Arbeiten von Hannah Arendt und Dolf Sternberger klärend gewirkt.

Kants Politische Philosophie hat bislang ausschließlich auf die prinzipientheoretische Legitimitäts-Debatte des 20. Jahrhunderts gewirkt. Hier gibt es inzwischen eine breite, ihn weitgehend produktiv weiterführende Rezeption.<sup>22</sup> Im zweiten Themenfeld ist Kants politisches Denken dagegen nur beiläufig, meist in polemischer Abwehr zur Kenntnis genommen worden: Hannah Arendt hat der Rechtsphilosophie Kants jedes Verständnis für ge-

<sup>20</sup> J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1972. Zur Wirkungsgeschichte in der Kant-Interpretation siehe die Einleitung zur Taschenbuchausgabe von: W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 1993. Zur ganzen Debatte: P. Koller, *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, 1987; W. Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, 1994.

<sup>21</sup> C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien), 1963. – An dieser Stelle ist vielleicht die Bemerkung angebracht, daß im vorliegenden Text kein Unterschied zwischen dem „Politischen“ und der „Politik“ zelebriert wird. Die seit Carl Schmitt übliche und heute selbst von seinen Gegnern übernommene Differenzierung zwischen beiden Ausdrücken ergäbe nur dann einen Sinn, wenn „Politik“ die jeweils empirisch vorkommenden Fälle und das „Politische“ das Wesen – oder wenigstens das Wesentliche – dieser Fälle bezeichnen soll. Das aber ist mit den beiden Begriffen nicht zwingend verknüpft. Wer das Wesen oder die Norm meint, der sollte es auch sagen.

<sup>22</sup> Ich verweise erneut auf die vorzüglich informierende Einleitung zur Taschenbuchausgabe von W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 1993.

nun politische Sachverhalte abgesprochen; Ernst Vollrath ist ihr auch in diesem Vorwurf treu gefolgt.<sup>23</sup> Die Abhandlung *Zum ewigen Frieden* schien ihnen noch nicht einmal einer näheren Beachtung wert; aus dem ironischen Ton einiger Textpassagen haben sie fälschlich geschlossen, die Schrift sei gar nicht ernst gemeint.<sup>24</sup>

Gleichwohl hat sich Hannah Arendt, trotz ihrer Enttäuschung über Kants rechtsphilosophische Schriften, nicht davon abhalten lassen, in seinen anderen Werken nach Anhaltspunkten für ein angemessenes Verständnis genuin politischen Handelns zu suchen. Und tatsächlich glaubte sie im ersten (ästhetischen) Teil der *Kritik der Urteilskraft* fündig geworden zu sein: In einer Zwischenbetrachtung über den „Gemeinsinn“ ist von der „Maxime der Urtheilskraft“ die Rede. In ihr entdeckt Hannah Arendt den Ursprung der spezifisch politischen Denkungsart. Hier urteile der Mensch als „Mitglied einer Gemeinschaft“, sie ermögliche ihm, sich als „Mitglied einer Weltgemeinschaft“ zu begreifen, und sie erlaube ihm, die „Idee eines ursprünglichen Vertrages“ zu fassen, unter deren Anleitung es dann zu eigentlich *politischen* Handlungen kommen könne. Sie sind getragen von dem Bewußtsein *freier Individuen*, die sich in ihren *Meinungen* unterscheiden, aber in ihrer Verständigung von einem *Gemeinsinn* durchdrungen sind, der es ihnen erlaubt, gemeinschaftlich zu handeln.<sup>25</sup> Das Wesen des Politischen besteht damit in einer *Kommunikation* in praktischer Absicht – unter der Bedingung der *Pluralität* und im Zeichen der *Humanität*.

Hier brechen die Überlegungen ab. Hannah Arendt hat ihre Kant-Interpretation nicht mehr ausführen und ihre Theorie des Politischen nicht mehr abschließen können.<sup>26</sup> Ihre Überlegungen sind aber bis zu diesem Punkt mit so vielen Anleihen aus den politischen Schriften Kants angereichert, daß man zweifeln darf, ob die Autorin ihre Abwertung dieser Werke am Ende noch hätte aufrechterhalten können. Jedenfalls gelingt ihr die Illustration des wesentlich auf der *Mitteilung von Meinungen* basierenden spezifisch politischen Denkens nur durch einen verlegenen Rückgriff auf die *Rechts-*

<sup>23</sup> H. Arendt, *Das Urteilen*, 1982, 17 ff.; E. Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, 1987, 92. Der Unterschied zwischen beiden Interpretationen besteht allerdings darin, daß Hannah Arendt in der Sache dann doch manches aus Kants politischen Schriften übernimmt, während Ernst Vollrath jede Grundlegung durch ein Prinzip – und sei es auch nur durch das der Humanität oder des Menschenrechts – verwirft.

<sup>24</sup> H. Arendt, *Das Urteilen*, a. a. O., 17.

<sup>25</sup> H. Arendt, a. a. O., 94 ff.

<sup>26</sup> Sie starb im Dezember 1975. Für das Frühjahr 1976 hatte sie eine Fortsetzung ihrer Kant-Vorlesung angekündigt. Die Fragmente der (älteren) systematischen Vorarbeiten zu einer „Einführung in die Politik“ sind gesammelt in: Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, 1993.

*lehre* und den *Ewigen Frieden*. So gesehen hat sie den Anstoß dazu gegeben, in dem einzigen Werk, in dem Kant sich ausschließlich der Erörterung einer politischen Frage widmet, nach näheren Aufschlüssen über die Natur des politischen Handelns zu suchen.

Was sich nach einer solchen Anregung finden läßt, geht weit über das hinaus, was Hannah Arendt auch nur zu entdecken hoffte: nämlich eine *Theorie der Politik*. Da diese Theorie der Politik vor allem auf einer *Theorie des Rechts* basiert, die nicht nur den *Institutionen*, sondern auch der *Gewalt* eine unverzichtbare Funktion zuweist, ist leider nicht zu hoffen, daß Hannah Arendt ihr zugestimmt hätte. Vielleicht aber hätte sie begrüßt, daß in dieser von Kant beiläufig vorgetragenen Theorie der Politik die geschichtliche Selbstentfaltung des Menschen einen systematischen Ort gefunden hat: Durch Politik kann eine gesellschaftliche Bewegung in Kontinuität sowohl mit ihrer geschichtlichen Ausgangslage wie auch mit ihren erklärten rechtlichen und moralischen Zielen bleiben, wenn sie die *Reform* als ihr inneres Bewegungsmoment anerkennt. Bei Kant müssen immer erst rechtliche Institution, individueller Freiheitsanspruch und – der Wille zur Reform zusammenkommen, ehe von Politik im Interesse des Menschen gesprochen werden kann.

## ZWEITES KAPITEL

### DIE ANTIQUIERTHEIT DES KRIEGES

#### 1. Kants Wende zur Friedenspolitik

Es gibt wohl keine andere politische Idee, die mit so viel öffentlicher Zustimmung rechnen kann wie die Idee des Friedens. Das Loblied des Krieges, das Nietzsche noch seinen Zarathustra singen läßt, ist verstummt. Vom „guten Krieg“ zu reden, der „jede Sache heiligt“,<sup>1</sup> ist ein Atavismus, den wohl schon die kriegsgewohnten Griechen als barbarisch empfunden hätten. Pindars frühes Wort: „Süß ist der Krieg nur dem Unerfahrenen, der Erfahrene aber fürchtet im Herzen sein Nahen“, wurde selbst in der kriegerischen Polis-Kultur nicht vergessen.<sup>2</sup> Und als sich im 4. vorchristlichen Jahrhundert, mit dem Aufstieg Makedoniens, den Feldzügen Alexanders und dem Auftritt neuer Mächte in Italien und Nordafrika der politische Handlungsraum wesentlich erweiterte, da wurde sogar der Friedensgöttin *Eirene* ein Altar geweiht.<sup>3</sup> Gleichwohl war die politische Welt vom Krieg bestimmt, und auch den Philosophen war klar, daß es in allem darauf ankam, für den Krieg gerüstet zu sein. Das ist heute anders.

Der Krieg, der nach Zahl und Zeit auch unsere Welt noch bestimmt, wird durchweg als ein Übel angesehen, das durch keinen Vorteil aufgewogen wird. Daß die Kriege erfinderisch machen, daß sie Tapferkeit und Beweglichkeit schulen und als ganzes einen erhabenen Vorgang darstellen – wer würde das heute noch zu behaupten wagen? Als vor einigen Jahren ein durchaus friedfertiger Philosophie-Professor auf einer Nietzsche-Tagung den aufsteigenden Rauchpilz nach der Explosion einer Atombombe „erhaben“ nannte, drohte der Leiter (ein tüchtiger Nietzscheaner) mit sofortigem Abbruch der Konferenz. Dabei war die Bemerkung wohl nur die Übertragung einer Ansicht Kants auf eine moderne Waffe. In der Tat: Wenn wir auch nur an die Opfer von Hiroshima und Nagasaki zu denken versu-

<sup>1</sup> F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, I: Vom Krieg und Kriegsvolke, in: Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Berlin 1968, VI, 1, 55.

<sup>2</sup> Pindar, Frg. 110.

<sup>3</sup> Der erste Altar für *Eirene* wurde bereits 374 v. Chr. errichtet. Schon Hesiod setzte im 7. Jahrhundert *eirene* (Frieden) mit *eunomia* (gesetzliche Wohlgeordnetheit) und *dike* (Recht/Gerechtigkeit) gleich. Siehe dazu: W. Nestle, Der Friedensgedanke in der antiken Welt, 1938; W. Stadler, Was ist Frieden?, 1949; L. Deubner, Attische Feste, 1956, 37; W. Janssen, Friede, 1975.

chen, dann ist jede ästhetische Äußerung über die atomaren Vernichtungswaffen eine Ungeheuerlichkeit. Wie ist es zu dem Meinungsumschwung gekommen? Waren die Kriege der Vergangenheit nicht auch schon schrecklich genug? Die Beschäftigung mit Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden* erlaubt eine Antwort.

Denn Kant hat diesen Text nicht etwa als ein von vornherein überzeugter Kriegsgegner geschrieben. Er ist weit davon entfernt, ein „Pazifist“ zu sein: Wann immer er auf die Geschichte der Menschheit zurückblickt, zieht er eine positive kulturgeschichtliche Bilanz der Kriege. Ja, mehr noch: Er „dankt“ der Natur auch noch für die „Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen“, obgleich sie es sind, die den Menschen in immer neue Kriege gestürzt haben (*Idee*, 8, 21). Zwar ist nicht zu leugnen, daß durch die „Zwietracht“ „viele Übel entspringen“; aber durch sie kommt es stets zu einer „neuen Anspannung der Kräfte“, und die wiederum schafft so viel Gutes, daß es wohl nur eine unkultivierte Dummheit genannt werden kann, darüber zu klagen, daß die politische Geschichte der Menschheit bislang eine Geschichte von Kriegen gewesen ist:

„Alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird sich zu discipliniren und so durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln.“ (Ebd., 22)

Kant hält es für abwegig, die Kriege als eine teuflische Erfindung anzusehen. Es könne keine Rede davon sein, daß hier „die Hand eines böartigen Geistes“ in Gottes „herrliche Anstalt gepfuscht“ habe (ebd.). Denn das vermeintliche Böse habe letztlich nur Gutes geschaffen, ja, es habe überhaupt das Beste hervorgebracht, worüber der Mensch verfügt – nämlich seine *Freiheit*.

Es ist schon eine an Zynismus grenzende These, die überdies auch die strengen Hüter der Transzendentalphilosophie provozieren muß, wenn Kant die das Gute *a priori* bedingende Freiheit historisch von der Tatsache der Kriege abhängig macht. Aber er sagt es mehr als einmal: Der gewaltsame Gegensatz zwischen den Menschen führt in die „Noth“, die dann nur durch die „Freiheit unter äußeren Gesetzen“ beseitigt werden kann.<sup>4</sup> Das ist offenbar nicht nur politisch gemeint: Es ist die „Geschichte der *Freiheit*“ überhaupt, die „vom Bösen“ anfängt (*Anfang*, 8, 115). Ja, mehr noch: Die „*Ungleichheit*“, die als eine der wesentlichen Ursachen von Kriegen angesehen werden muß, sei zwar eine „reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten“ (ebd., 119). *Alles Guten* – das ist eine starke Behauptung!

<sup>4</sup> *Idee*, 8, 22; entsprechend: *Anfang*, 8, 121; *Spruch*, 8, 298.



Ihre Begründung liegt für Kant darin, daß es nur durch die Gewalt der Kriege möglich war, den Herrschenden die Anerkennung der Freiheit und damit die „Achtung für die Menschheit“ abzunötigen:

„Man sehe nur *Sina* an [gemeint ist *China*; V.G.], welches seiner Lage nach wohl etwa einmal einen unvorhergesehenen Überfall, aber keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur von Freiheit vertilgt ist.“ (Ebd., 121)

Die politische Freiheit des Menschen war also nicht schon von Anfang an da. Sie mußte vielmehr erst im Gang der menschlichen Geschichte entstehen. Und wie alle Leistungen der Kultur verdankt sie sich dem Gegensatz, dem „*Antagonism*“ der gesellschaftlichen Kräfte, der seinen Ausdruck in der „*ungeselligen Geselligkeit*“ des Menschen findet. So ist der Mensch genötigt, sich seinen „gesellschaftlichen Werth“ nicht bloß durch eigene Leistung zu erarbeiten; er muß ständig durch den Gegensatz zu seinesgleichen hindurch. Den „Rang unter seinen Mitgenossen“ erwirbt er sich, indem er seinen „Hang zur Faulheit“ durch „Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht“ überwindet. Das damit entstehende Gegeneinander setzt Grenzen, erhöht aber auch die Ansprüche und führt mit der Zeit „aus der Rohigkeit zur Cultur“ (*Idee*, 8, 20f.). Also hat man den Krieg als ein notwendiges Mittel der Selbstkultivierung des Menschen zu akzeptieren.

Die eigentliche Härte dieses Urteils liegt darin, daß Kant den Menschen die wesentlichen Schritte zur Kultur selbst aufbürdet, ihnen in der Wahl ihrer Mittel aber keinen Spielraum läßt. So konnten sie über Krieg oder Frieden grundsätzlich nicht disponieren. Der sie immer wieder neu bedrohende Gegensatz wurde ihnen vielmehr durch „die Natur“ aufgezwungen. Selbst wenn die Menschen anders gewollt hätten – sie hätten es nicht gekonnt: „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht.“ (Ebd., 21) Und so war es die Natur, die den Menschen immer wieder in neue Kriege verwickelt hat, um ihm die Chance zu geben, der zu werden, der er heute ist.

Der faktische Gang der Geschichte macht Kants Urteil *sachlich* unangreifbar: Soweit wir Zeugnisse aus unserer politischen Vergangenheit haben, bestätigen sie die unablässige Folge von Kriegen und Aberkriegen. Auch *methodisch* ist so leicht nichts gegen seine These von der kultivierenden Funktion des Krieges einzuwenden. Denn was geschehen ist, ist geschehen; folglich ist jedes Ereignis die notwendige Voraussetzung des folgenden. Durch die als kontinuierlich unterstellte Kette der Ereignisse sind auch historische Vorkommnisse wie Ursache und Wirkung miteinander verkettet. Und da es nun einmal Kriege gegeben hat, kann niemand bestreiten, daß sie ihren Anteil am gegenwärtigen Zustand haben.

Gleichwohl klingt das Urteil befremdlich, insbesondere wenn es dem Menschen zugleich auch eine gewisse Handlungsfreiheit unterstellt. Die so

stark von den Naturgegensätzen dominierte Geschichte soll gleichwohl „*Menschenwerk*“ sein (*Anfang*, 8, 115). Da fragt man sich, ob es nicht doch Alternativen gegeben hätte; und man wundert sich, daß die Natur den Menschen gegen seinen Willen zu Zwecken braucht, die gar keine bloßen Naturzwecke, sondern bestenfalls menschliche Ziele sein können. Deshalb muß sich die Frage anschließen, woher Kant das alles weiß. Wie kann er überhaupt so reden, als seien ihm die Absichten der Natur vertraut, während die Menschheit als ganze davon nichts zu wissen scheint? Wie ist es möglich, daß die Natur den Menschen als Mittel zu Zwecken nutzt, die nur der Mensch sich selber setzen kann?

Die Fragen berühren, wie wir noch sehen werden, nicht nur die hinter uns liegenden Kriege, sondern auch den künftigen Frieden; deshalb werden sie uns noch beschäftigen.<sup>5</sup> Vorerst aber können sie auf sich beruhen, denn es genügt zunächst, die Meinung Kants zu kennen. Und die läßt keinen Zweifel an seiner außerordentlichen *Wertschätzung der historischen Leistung des Krieges*, ohne den es weder zur Entfaltung der Kultur noch zur Entstehung von Staaten gekommen wäre. Das Urteil schließt überdies auch eine *moralische Wertung* ein: Denn weil die individuelle Freiheit von den äußeren Bedingungen nicht unabhängig ist, kann dem Krieg ein Anteil an der ethischen Vervollkommnung des Menschen nicht abgesprochen werden. Zu allem Überfluß findet diese humanitäre Leistung des Krieges auch noch einen adäquaten *ästhetischen* Ausdruck:

„Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich muthig darunter hat behaupten können.“ (*KdU* § 28; 5, 263)

Als sei dies noch nicht deutlich genug, wird unmittelbar anschließend von diesem Achtung gebietenden (und somit immer auch auf moralische Bedingungen verweisenden) Kriegszustand auf die schmähhlich-langen Friedenszeiten verwiesen:

„da hingegen ein langer Frieden den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.“ (Ebd.)

Fünf Jahre nach der Publikation dieses Satzes erscheint der Entwurf *Zum ewigen Frieden*. Darin wird unter ausdrücklicher Berufung auf Eigennutz und Handelsgeist ein möglichst langer Frieden gefordert. Aus dem militanten Saulus scheint ein pazifistischer Paulus geworden zu sein. Was ist pas-

<sup>5</sup> Von den Methodenfragen der Natur- und Geschichtsleologie wird in Kap. 6 gehandelt.

sieht? Wie läßt sich der Sinneswandel erklären? Oder sollte es gar keiner sein?

Tatsächlich wirkt die Kehrtwendung nicht ganz so radikal, wenn wir auf eine Voraussetzung achten, die zumindest in der ästhetisch-moralischen Wertschätzung des Krieges gemacht wird: Der Krieg hat nur dann etwas Erhabenes an sich, wenn er „mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird“. Die *Rechtmäßigkeit* muß gewahrt bleiben, wenn etwas Achtungswürdiges an ihm sein soll. Und eben auf die Sicherung der Rechtmäßigkeit kommt es Kant in der *Friedensschrift* an: Nunmehr ist er allerdings überzeugt, daß die Rechtslage es kaum noch zuläßt, einen Krieg zu führen. Wenn er jedoch nicht vermieden werden kann, so bleibt die Einhaltung des Rechts gleichwohl das oberste Gebot.

Wie aber kommt es zu der Auszeichnung des Rechts, die 1795 so nachdrücklich wird, daß die kurz zuvor beschworenen Gefahren eines „langen Friedens“ gar nicht mehr erwähnt werden müssen? Um es gleich zu sagen: Es sind *politische Gründe*, welche die Änderung der Einschätzung bewirken. Genauer: Es ist ein *konkretes politisches Geschehen*, das Kant dazu führt, eine ganze Reihe politisch-historischer Erwägungen neu zu gewichten. Und so zeigt sich bereits im *Motiv* für den Entwurf *Zum ewigen Frieden* der eminent *politische Charakter* dieser Schrift.

Das Ereignis, das Kants Einstellung zu Krieg und Frieden so nachhaltig ändert, ist kein anderes als die *Französische Revolution*. Sie ist der Wendepunkt einer Geschichte in „weltbürgerlicher Absicht“. Sie bringt den Menschen in eine neue historische Stellung gegenüber Recht und Politik. Ihre Wirkung auf die Gemüter schafft das weltpolitische Faktum der Vernunft, das für alles künftige Geschehen neue Maßstäbe setzt.

Aus Kants Schriften und von seinen Biographen wissen wir von seiner lebhaften, auf neue Nachrichten geradezu versessenen, ihn zeitweilig auch gefährdenden Parteinahme für die Geschehnisse in Paris.<sup>6</sup> Der Gesetzgebungsprozeß durch die *Constituante* war in seinen Augen legitim, weil der König von selbst, wenn auch unter Druck, auf seine Zuständigkeit verzichtet hatte; folglich behielten die nachfolgenden Ereignisse, so überstürzt und grausam sie auch gewesen sind, ihre Rechtmäßigkeit. Kant begrüßt die Verfassungen der Jahre 1791 und 1793 und bleibt ein begeisterter Parteigänger der Republik, obgleich er die Hinrichtung des Königs und die nachfolgenden Exzesse der Gewalt scharf verurteilt. Die Wende in seinem historisch-politischen Urteil dürfte aber wesentlich durch den *Krieg* beeinflusst

<sup>6</sup> Siehe dazu die biographischen Berichte von L. E. Borowski, R. B. Jachmann u. E. A. Chr. Wasianski, die E. Drescher (*Wer war Kant?*, 1974) in einem Band zusammengestellt hat. Dazu auch: I. Fetscher, *I. Kant und die Französische Revolution*, 1974, 29ff.; D. Losurdo, *Immanuel Kant*, 1987; P. Burg, *Immanuel Kant*, 1988.

sein, zu dem die junge Republik durch die feudalen Mächte Europas gezwungen wurde. Denn der Krieg und die Gegenwehr der Republik sind Ausdruck des *inneren Zusammenhangs*, in dem sich die Staaten Europas inzwischen befinden. Dazu gehört schließlich auch die völkerrechtliche Anerkennung der Souveränität des revolutionären Staates durch eine europäische Großmacht im Frieden von Basel.

Es ist also die Serie von Ereignissen zwischen dem Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789 und dem Baseler Frieden vom 5. April 1795, die das Urteil über die weltpolitischen Chancen des Friedens verändert. Durch sie, die in der kurz zuvor erfolgten Verselbständigung der Vereinigten Staaten von Amerika ihre weltgeschichtliche Parallele haben,<sup>7</sup> ist ein historisches Stadium erreicht, das Kant bereits 1784 vorhergesagt hatte: ein menscheitsgeschichtlicher Zustand, in dem sich die kulturelle Dynamik der Kriege verliert und in „Verwüstungen, Umkippungen und [...] innere Erschöpfung“ übergeht (*Idee*, 8, 24). Das Recht, dessen Entwicklung bislang vom Krieg vorangetrieben wurde, ist nunmehr so weit entwickelt, daß es in künftigen Kriegen nur noch Schaden nehmen kann. Also können und müssen nun auch die Staaten untereinander in einen rechtsförmigen Zustand treten und ihre äußeren Verhältnisse friedlich regeln. Dies geschieht, wie es ebenfalls schon 1784 heißt, im Rahmen eines „Völkerbunds“.

Der Gegensatz zwischen dem von der historischen Notwendigkeit der Kriege überzeugten und dem für den politischen Frieden werbenden Kant mag damit weniger schroff erscheinen. Um aber den zwischen 1790 und 1795 vollzogenen Übergang zu verstehen, bedarf es einiger zusätzlicher Einsichten. Sie erst lassen den vollen Umfang einer gleichermaßen *historisch-politischen* wie auch *rechtlich-politischen* Diagnose hervortreten; ohne sie ist das Plädoyer für den Frieden nicht zu begreifen.

Die *erste* Einsicht resümiert den am Ende des 18. Jahrhunderts erreichten Stand der Besiedlung der Erde durch den Menschen. Weil die Erde eine Kugel ist, ist ihre Oberfläche *endlich*. Die „ungesellige Geselligkeit“ des Menschen, also die ihm von der Natur mitgegebene Disposition für Krieg und Frieden (*Idee*, 8, 20), hat bewirkt, daß er sich auf der ganzen bewohn-

<sup>7</sup> Reinhard Brandt hat erst kürzlich noch einmal darauf aufmerksam gemacht, daß Kant nur selten auf den weltgeschichtlich kongenialen Vorgang der staatlichen Verselbständigung Nordamerikas verweist (*Historisch-kritische Bemerkungen*, 1995, 92). Wir dürfen aber nicht übersehen, daß die amerikanische Unabhängigkeit den Hintergrund der Urteile über die Pariser Vorgänge bildet. Sie ist daher ebenso bewußt wie die Reformwilligkeit europäischen Monarchien, die in Habsburg-Österreich, Preußen und Rußland bereits beachtliche Veränderungen eingeleitet hatte. Zum ganzen Komplex: P. Burg, *Kant und die Französische Revolution*, 1974; ders., *Die Verwirklichung von Grund- und Freiheitsrechten*, 1981; ders.: *Immanuel Kant*, 1988.