

Streitplatz

Volker Gerhardt

Eine kritische Theorie der Politik. Über Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden*

Manches spricht für die Vermutung, daß die schweren inneren und äußeren Schäden, die sich die menschliche Kultur in unserem Jahrhundert durch ihre eigene Politik zugefügt hat, mit tiefsitzenden Irritationen über den *Begriff der Politik* verbunden sind. Die theoretische Ablösung der Politik vom Staat und vom Recht, ihre verstörte Beziehung zur Religion, ihre mangelnde Abgrenzung von der Wissenschaft und - mit alledem - die Unklarheit über ihre primären Aufgaben, über ihre spezifischen Verfahren und schließlich die Mißachtung ihrer Grenzen hat wohl auch zu den Katastrophen beigetragen, denen wir leicht alle zum Opfer hätten fallen können. Man braucht nur die Namen von Marx und Nietzsche zu nennen, um den Anteil anzudeuten, den gerade die Philosophie an der allseitigen Verunsicherung über die Natur des Politischen hat.

Diese Irritation macht der politischen Theorie bis heute zu schaffen. Mancher ihrer prominenten Vertreter weiß noch nicht einmal zu benennen, womit sie sich befassen soll, und schwankt vielsagend zwischen „dem Politischen“ und „der Politik“. Das ist nur eines der Indizien für die Unfähigkeit, die normativen Bindungen der Politik im Kontext ihrer historisch-empirischen Verlaufsformen zu beurteilen. Norm und Realität fallen in der politischen Theorie oft ebenso auseinander wie in der politischen Praxis. Offenbar fällt es schon schwer, die Prinzipien des politischen Handelns auch nur direkt anzusprechen - von ihrer Anwendung oder gar Begründung ganz zu schweigen.

Das moderne Elend der politischen Theorie tritt dort am deutlichsten zutage, wo sie sich bemüht, aus dem angeblichen Zirkel von Staat und Politik auszubrechen, ohne auch nur eine Ahnung davon zu haben, daß sich in der organisierten Selbstbezüglichkeit des seiner selbst bewußten Menschen eben das zeigt, was wir „Politik“ zu nennen gewohnt sind.

In dieser Lage empfiehlt es sich besonders, auf den kleinen Text zu achten, den Immanuel Kant Anfang Oktober 1795 als „philosophischen Entwurf“ *Zum ewigen*

* Prof. Dr. Volker Gerhardt, Humboldt-Universität zu Berlin

Frieden publiziert hat. Denn diese Schrift ist aus einem *politischen Anlaß* in *politischer Absicht* verfaßt, und sie entwickelt *am Beispiel des größten politischen Problems*, das sich der weltweit wachsenden menschlichen Zivilisation stellt, eine *Theorie der Politik*, ohne davon freilich viel Aufhebens zu machen. Denn sie bleibt strikt auf das *politische Problem* bezogen, zu dessen Lösung sie beitragen soll. Dieses Problem ist der Frieden.

Titel und Inhalt der Schrift machen offenkundig, daß die Stiftung und die Garantie des Friedens Kants eigentliches Thema ist. Aber man wertet gewiß seine Abhandlung nicht ab, wenn man behauptet, daß seine Erörterung dieses Themas als ein *Exempel* für eine Theorie der Politik gelesen werden kann: Kants philosophischer Entwurf *Zum ewigen Frieden* enthält eine *Theorie der Politik*, eine Theorie, die bis heute nicht beachtet worden ist.

Diese These steht der verbreiteten Geringschätzung dieser Schrift durch die politische Wissenschaft entgegen; sie korrigiert aber auch die Ansicht, der Text habe seine Bedeutung primär für das Staats- und Völkerrecht. Es ist wirklich abwegig, wenn Hannah Arendt meint, die Schrift sei politiktheoretisch unerheblich, weil sie soviel Ironie enthalte¹; es ist andererseits entschieden zu wenig, wenn man in ihr nur eine Konzeption einer „Rechtslehre vom Weltfrieden“ namhaft macht.² Zu kurz

¹ H. Arendt, *Das Urteilen*, München/Zürich 1985, 17 ff.; E. Vollrath, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 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.

² G. Geismann, *Kants Rechtslehre vom Weltfrieden*, in: *Zeitschrift f. philos. Forschung* 37, 1983, 363 - 388. Diese rechtstheoretische Pointe der *Friedensschrift* hat Julius Ebbinghaus 1929 erstmals in aller Deutlichkeit herausgestellt (*J. Ebbinghaus, Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage* (1929), wieder in: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Hildesheim/Darmstadt, 1968, 24 - 57; ders., *Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung* (1964), ebd., 161 - 193. Es hat Jahrzehnte gedauert, bis sie von den Kant-Interpreten verstanden und übernommen wurde (siehe dazu: D. Henrich, *Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat*. Einleitung zu: *Kant - Gentz - Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Frankfurt 1967; F. Kaulbach, *Immanuel Kant*, 1969; ders., *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Würzburg 1982; G. Luf, *Freiheit und Gleichheit*, Wien/New York 1978). Erst heute darf man sie als allgemein anerkannt behaupten. Hier sind vor allem die verdienstvollen Arbeiten von Reinhard Brandt zu nennen. Entsprechendes gilt für die zahlreichen Schriften von Otfried Höffe (*Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1979; ders.: *Kant*, München 1983; ders.: *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln*, *Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart 1988; ders.: *Der Revolution noch eine Zukunft? Kants Utopie der Weltrepublik*, in: *Reformatio* 38, 1989, 210 - 219) und Wolfgang Kersting (*Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin/ New York 1984; Taschenbuchausgabe mit einer

greifen schließlich auch jene Deutungen, die den „Ewigen Frieden“ lediglich daraufhin prüfen, was er zum Legitimationsproblem beitragen kann.³

Natürlich ist es im Verhältnis von Individuum und politischer Organisation die entscheidende Frage, ob und wie die wechselseitigen Ansprüche politischer Subjekte *be-gründet* werden können. Aber über dieser wichtigen Frage sollte man nicht vergessen, daß es auch von Interesse sein kann zu klären, was denn eine politische Organisation eigentlich ist. Wer wollte bestreiten, daß in den Legitimationsdebatten, die heute zum Advent politischen Philosophierens geworden sind, erstrangige Probleme verhandelt werden? Nur: Was kann diese Debatte wirklich klären, wenn man nicht weiß, was Politik bedeutet? Auch den gründlichen Kant-Interpreten ist bislang entgangen, daß in Kants Friedensschrift zumindest eine *exemplarische Antwort* auf die Frage nach der Eigenart und den Voraussetzungen politischen Handelns enthalten ist.

Äußerer *Anlaß* der Schrift ist ein *Friedensvertrag* und zwar der am 5. April 1795 zwischen Preußen und Frankreich geschlossene Frieden von Basel. Es war dies ein Vertrag von hohem symbolischen Wert, denn in ihm wurde die revolutionäre französische Republik erstmals von einer monarchischen Großmacht in ihrer Rechtsform und in ihren Grenzen anerkannt. Das weltgeschichtliche Ereignis der Französischen Revolution war damit von den alten Mächten völkerrechtlich akzeptiert und implizit auch staatsrechtlich sanktioniert. Eine aufgeklärte Monarchie suchte den Ausgleich mit der revolutionären Republik.

Mit diesem Bezug tritt auch schon die politische *Absicht* von Kants kleiner Schrift hervor: Sie soll das historische Ereignis des Friedensvertrags mit dem freiheitlich-republikanischen Impuls der Revolution verknüpfen und in eine weltpolitische Perspektive rücken. Das *Menschenrecht*, das mit den Ereignissen in Paris zum ausdrücklichen *Movens* der Geschichte geworden war, sollte zur anerkannten Grundlage einer jeden künftigen Politik werden.

Das *Beispiel* schließlich ist der *Frieden*, den sich Kant keineswegs in ängstlicher Besorgnis um seine private Existenz, in falsch verstandener Moralität oder mit religiösen Motiven zum Thema nimmt. Auch die Tatsache, daß sich die öffentliche

neuen Einleitung: Kant und die politische Philosophie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1993; ders.: Neuere Interpretationen der kantischen Rechtsphilosophie, in: Zeitschr. f. philos. Forschung 37, 1983, 282 - 298; ders.: Kants vernunftrechtliche Staatskonzeption, in: prima philosophia, 1, 1988, 107 - 130; ders.: Kann die Kritik der praktischen Vernunft populär sein? Über Kants Moralphilosophie und pragmatische Anthropologie, in: Studia Leibnitiana 15, 1993, 82 - 93) zu diesen Themen. In historischen, aber auch in grundsätzlichen Fragen gilt dies ferner für die Monographie von Georg Cavallar, „Pax Kantiana“, Wien/Köln/Weimar 1992.

³ Stimuliert wurde das Interesse an den Kriterien des politischen Tuns vor allem durch die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls (J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1972). Zur Wirkungsgeschichte in der Kant-Interpretation siehe dazu die Einleitung zur Taschenbuchausgabe zu: W. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, a.a.O.; zur ganzen Debatte: P. Koller: Neue Theorien des Sozialkontrakts, Berlin 1987; W. Kersting: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Einleitung zur Neuauflage 1993.

Meinung seit 1760 in eine Art Friedensrausch hineinsteigerte⁴, beeindruckt ihn nur so weit, als er darin eine günstige Bedingung für die Realisierung eines aus eigenständigen Gründen gerechtfertigten politischen Zwecks erkennt. Die *Meinung der Individuen*, auf die man notwendig setzen muß, wenn es um *Öffentlichkeit* geht, fördert ein politisches Ziel, für das es auf dem nunmehr erreichten Stand der kulturellen Entwicklung vernünftige Gründe gibt. Dieses Ziel ist der *politische Friede innerhalb und außerhalb der Staaten*. In ihm kommen historische Erfahrung und vernünftige Gründe zur Koinzidenz. Am Frieden muß sich zeigen, wie die Realität der Geschichte mit der aus eigenen Ansprüchen erfolgenden Selbstbewegung des Menschen zur Deckung kommt - und das heißt: wie Politik nötig und möglich ist.

Kant hat noch wenige Jahre vor seinem Friedensentwurf den Krieg als das treibende Moment in der Entwicklung der menschlichen Kultur beschrieben, hat ihm eine entscheidende Rolle bei der Entstehung der Freiheit zuerkannt und sich noch nicht einmal gescheut, den Krieg als etwas Erhabenes ästhetisch auszuzeichnen. Er weiß überdies viel zu gut, daß die Moral keine Verantwortung für die Welt als ganze übernehmen kann; auch die Geschichte liegt nicht in der alleinigen Kompetenz des Menschen. Zwar steht der einzelne Mensch jederzeit und unter allen Umständen unter dem Anspruch, seine Pflicht zu tun; aber er wäre hoffnungslos überfordert, wollte man ihm die Verantwortung für eine weltpolitische Wendung vom Krieg zum Frieden allein aufbürden.

Und so wie man zwischen individueller Verantwortung und historischem Geschick unterscheiden muß, so hat man auch in der Politik die Kluft zwischen Wissen und Glauben zu respektieren. Der himmlische Friede mag sich auf Erden vielleicht schon in der Gemeinschaft der Gläubigen ankündigen; doch es wäre ein grobes Mißverständnis der Konditionen wie der Mechanismen der Politik, von ihr auch nur die Annäherung an einen solchen Zustand erwarten zu wollen. Folglich kommt man dem politischen Frieden auch aus religiösen Motiven nicht näher. Zwar gibt uns der Glaube, wenn nötig, Kraft, unter den allemal widrigen und letztlich immer aussichtslosen Bedingungen der Endlichkeit das zu tun, was unserer vernünftigen Einsicht entspricht; insofern ist die Religion *immer auch* eine Bedingung der Politik, die es darum durch politische Maßnahmen zu schützen gilt. Doch der Handlungsraum der Politik hat seine *autochtone Existenz*; er entsteht gleichursprünglich mit dem Recht, das seinen Anlaß (und damit auch seinen Zweck) in der vernünftigen Regelung der gesellschaftlichen Konflikte hat, die so, wie der Mensch (und seine begrenzte Erde) *empirisch* beschaffen sind, schlechterdings unvermeidlich sind. Es wäre daher zu wenig gesagt, daß Kants Theorie der Politik keiner politischen Theologie bedarf: Richtig ist vielmehr, daß sie der politischen Theologie den Boden entzieht.

Denn daß Politik nötig ist, folgt ganz allein aus der „ungeselligen Geselligkeit“ des ebenso bedürftigen wie vernünftigen Menschen.⁵ Daß Politik auch möglich ist,

⁴ Darüber informieren vorzüglich: H.-J. Schlochauer, *Die Idee des ewigen Friedens*, Bonn 1953, und W. Dietze, *Einleitung zu: A. u. W. Dietze (Hrsg.) Ewiger Friede?*, München 1989, 42 ff.

⁵ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akad. Ausg. Bd. 8, 20.

hat seine Voraussetzung allein in dem notwendigen Bezug des *nur aus Vernunftgründen einsichtigen Rechts* auf die *empirischen Bedingungen der menschlichen Natur*. Dabei stehen Recht und Natur keineswegs in einer prästabilierten Harmonie. Vielmehr wird das Recht allererst von der sich ständig selbst dynamisierenden Natur in den sich historisch entfaltenden Gegensätzen hervorgetrieben, und es ist nicht abzusehen, *wie* und *wann* hier ein Stillstand eintreten sollte. Deshalb enthält alles Recht einen unaufhebbaren *historischen Charakter*, den es zu beachten gilt, wann und wo immer die Einrichtung, die Sicherung und die Entwicklung von Institutionen zu bewirken sind. Und eben darin liegt die genuine Aufgabe der Politik, die Kant als „ausübende Rechtslehre“⁶ keineswegs bloß auf die *apriorischen Rechtsprinzipien*, sondern zugleich auch auf *empirische Problemlagen*, damit aber eben immer auch auf *geschichtliche Konditionen* verpflichtet. Daraus folgt dann zwingend, daß eine als „ausübende Rechtslehre“ konzipierte Politik weder auf *Klugheit* noch auf *Urteilkraft* verzichten kann, wenn sie die ihrer inneren Bestimmung entsprechende Aufgabe einer permanenten *Reform* bewältigen können soll.

Spätestens aber mit der zur Politik notwendig hinzugehörenden Aufgabe der *Reform* läßt sich nicht mehr bestreiten, daß auch die *Moral* in die Sphäre der Politik gehört. Zwar muß sich das Recht ohne Rekurs auf moralische Selbstverhältnisse begründen lassen. Wenn es tatsächlich für *alle* Personen gelten können soll, die in eine *äußere* Beziehung zueinander treten, dann können wir es nicht von den *internen* Bedingungen der Moralität abhängig machen. Im Konfliktfall hätte dann wohl jeder eine andere Moral als sein Kontrahent.

Wenn wir aber von einem Politiker erwarten, daß er die Spielräume der Handelns nutzt, um etwas zur Reform der Verhältnisse zu tun, wenn er dort, wo noch gar keine rechtlichen Regelungen bestehen, Recht schaffen soll, wenn er sich also, mit Kant, auf das „Erlaubnisgesetz“ des politischen Handelns⁷ beruft und dort initiativ wird, wo es bestenfalls Legitimität, aber noch keine Legalität gibt, da müssen wir auf die Moralität seiner Gesinnung bauen können. Hier also brauchen wir den „moralischen Politiker“, der auch eigene, notfalls nur von ihm allein ernstgenommene Gründe hat, die politischen Täuschungsmanöver einer nur zum Schein auf das Recht setzenden Politik zu verachten. Im Fall hartnäckiger Zweifel hat auch das Wörtchen „ewig“ einen moralischen Sinn. Denn letztlich kann man nur bei sich selber prüfen, ob man den Frieden wirklich ohne Vorbehalt will.⁸

⁶ Siehe dazu: Volker Gerhardt, *Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik*, in: G. Schönrich/ Y. Kato (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt 1996, 464 - 488 (zeitgleich auch in japanischer Sprache: Tokio 1996).

⁷ Zum historischen wie zum systematischen Hintergrund dieser Leistung praktischer Vernunft erstmals: R. Brandt, *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, Berlin/New York 1982, 233 - 285.

⁸ Zum Beleg läßt sich anführen, daß Kant die französische Übersetzung von „ewig“ in „perpétuelle“ (statt in „éternelle“) nicht geschätzt hat. Er wollte die innere - und damit: moralische Verbindlichkeit des Friedensgebots kenntlich machen. Dazu: W. Schwarz, *Principles of Lawful Politics*, Aalen 1988, 41 f.

Die auf den in exponierter Lage handelnden Politiker gerichtete moralische Erwartung läßt freilich nur etwas deutlicher hervortreten, was in politischen Gemeinschaften für *alle mündigen Staatsbürger* gilt: Daß sie nämlich auch *aus eigener Einsicht* - und somit *auch aus eigenem moralischen Antrieb* - für die Befolgung, Erhaltung und Entfaltung der Gesetze einzutreten haben, wenn in ihrem Gemeinwesen die Freiheit nicht zur bloßen Formel verkommen soll. Und so weist schon Kants Grundlegung der Politik als einer „ausübenden Rechtslehre“, die alle natürlichen und vernünftigen Impulse der Menschen einzubinden versucht, den Weg von einer bloßen Rechts- und Staatstheorie zu einer *Theorie der politischen Kultur*.

Diese *Theorie der politischen Kultur* geht in ihrer anthropologischen, sozial- und geschichtsphilosophischen sowie in ihrer ausdrücklich metaphysischen Orientierung nicht nur extensional über die klassischen Themen der Staats- und Verfassungslehren hinaus, sondern erschließt endlich auch intentional die *Dimension der Selbsterkenntnis*, die seit Platon (und mit neuer Emphase seit Hobbes) zu den methodologischen Prämissen der Politischen Philosophie gehört.⁹ Es hat eben etwas zu bedeuten, daß sich die Selbstbestimmung des Staates (als *moralischer* bzw. *juristischer Person*) von ihrem Ursprung, nämlich der Selbstbestimmung der *natürlichen Personen*, nicht ablösen läßt. Die „vernünftige Selbstschätzung“, mit der sich nach Kant der Übergang vom Naturzustand in den Zustand der Kultur vollzieht¹⁰, ist der zentrierende Prozeß, aus dem nicht nur die individuierte Person, sondern auch die politische Institution hervorgeht.

Man kann die staatliche Organisation freilich auch als einen Steigerungsprozeß der personalen Individuierung auffassen. Denn im Staat reproduziert sich der Mensch nach *vereinbarten Vorstellungen* - und somit viel stärker als in der individuellen Selbststeuerung oder in der Erziehung der nachfolgenden Generation. Und nur sofern die beteiligten Menschen die allgemeinen Absprachen wie einen eigenen Handlungsvorsatz verstehen, nur sofern sie die staatliche Organisation als die nach außen gestülpte innere Funktionen der Selbstbestimmung *von sich selbst* her kennen, haben sie auch eine Chance, die Funktionsweise des Staates zu begreifen und anzuerkennen. Also bleibt der Staat als der ins Große entworfene und sich in einer Vielzahl gesellschaftlicher Leistungen wiederholende Mensch auf nichts so sehr angewiesen wie auf das *Selbstverständnis des Menschen*. Und nur *vom Selbstbegriff des Menschen her* lassen sich die normativen Erwartungen verstehen, die seit Menschengedenken mit dem Staat verknüpft sind. Von ihnen kommen wir offenkundig auch heute nicht los.

⁹ Siehe dazu: Volker Gerhardt, Vernunft und Urteilskraft. Politische Philosophie und Anthropologie im Anschluß an Immanuel Kant und Hannah Arendt. In: M. P. Thompson (Hrsg.), John Locke und Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz, Berlin 1991, 316 - 333; ders., Naturrecht ist Menschenrecht. Ein Kommentar zu Robert Spaemann, in: Karl Graf Ballestrem (Hrsg.), Naturrecht und Politik, Berlin 1993, 123 - 127.

¹⁰ I. Kant, Idee, Akad. Ausg. Bd. 8, 20.

Auf diese interne, nur durch Selbsterkenntnis zu erschließende Bedingung einer jeden äußeren politischen Organisation nimmt Kant Rücksicht, wenn er die Politik als *Selbstbestimmung* einer „Gesellschaft von Menschen“ definiert: „Er [der Staat; V.G.] ist eine Gesellschaft von Menschen, über die Niemand anders, als er selbst [der Staat; V.G.] zu gebieten und zu disponiren hat.“¹¹ Man versuche doch einmal, diese überlegene, die schneidigen Bemühungen eines Carl Schmitt von vorherein überflüssig machende Definition des Staates *ohne* Selbsterkenntnis und *ohne* Selbstschätzung zu verstehen! Man versuche aber nicht, das juristische Gebot und die politische Disposition *allein* auf die individuelle Selbstdisziplin zu gründen! Die Organisation einer „Gesellschaft von Menschen“ kann nur über *äußere* Maßnahmen erfolgen. Deshalb kommt Kant überhaupt nur zu der ergänzenden Bestimmung der Politik als einer „ausübenden Rechtslehre“. Über sie wird das politische Handeln auf *Grundrechte* verpflichtet, deren Umsetzung in der Praxis auf *Urteilstkraft* und *Klugheit* angewiesen ist. Damit wird das deduktive Politikmodells Platons durch ein auf die *Meinungen eigenständiger Personen* gegründetes *Verfahren* abgelöst. Die Königsherrschaft von Philosophen gilt nicht länger als ein Ideal; sie wird vielmehr als die Gefahr für die Politik erkannt, die sie tatsächlich ist.¹²

Es gehört zu den verhängnisvollen Rückschlägen der politischen Philosophie, daß Marx diese bereits vor ihm vollzogene demokratische Revision der politischen Theorie nicht erkannt hat und die Veränderung der Welt nach Maßgabe seiner politischen Ökonomie betreiben wollte. So mußte ihm auch verborgen bleiben, daß einer auf Prinzipien der Selbstbestimmung gegründeten Politik nur der Weg der *Reform* offen bleibt. Die Revolution ist ebenso zu ächten wie der Krieg.

Marx übersah auch die elementare Bindung der Politik an die Sphäre der *Öffentlichkeit*. Von Kant hätte er lernen können, daß die Politik aus eigener Logik zur öffentlichen (Selbst-) Darstellung genötigt ist. Aus diesem gerade von Philosophen immer wieder mit Argwohn betrachteten notorischen Hang gewinnt Kant ein „transzendentes Prinzip“ der Politik, das es erlaubt, nicht nur Recht und Politik, sondern auch Politik und Moral von innen heraus zu verknüpfen.

Es kann gewiß nur zu Verzweiflung oder Gleichgültigkeit führen, wenn man der Politik von außen mit moralischen Forderungen kommt. Kant aber zeigt, daß man sie *von innen her* erreicht. Denn die Politik verlangt in ihrer öffentlichen Selbstdarstellung von selbst nach Recht und Moral. Dazu bedarf es nur einer genaueren Betrachtung der von den Philosophen ebenfalls wenig geschätzten *Rhetorik*. In ihr kommt die Politik nicht umhin, eben jene Prämissen in Anspruch zu nehmen, ohne die wir weder das Recht noch die Moral begründen könnten.

Diese auf Recht und Moral zulaufende Logik der Politik kommt aber nur zum Tragen, solange es eine *freie Meinungsäußerung* gibt und das *Recht auf Kritik* nicht

¹¹ I. Kant, Zum ewigen Frieden, Akad. Ausg. Bd. 8, 344/B 7.

¹² Dazu: Volker Gerhardt, Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant, in: O. Höffe (Hrsg.), Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Ein Kommentar, Berlin 1995, 171 - 193.

eingeschränkt ist. Diese Bedingung der Politik ist aber nur durch Politik zu sichern.

In dieser Selbstabsicherung liegt - theoretisch wie praktisch - das größte Problem der Politik. Kant hoffte, es könne der Menschheit schrittweise gelingen, diese Aufgabe politischer Selbstbestimmung durch die rechtliche Sicherung des inneren wie des äußeren Friedens zu bewältigen. Bei der allmählichen Lösung setzte er nicht nur auf die *Eigenständigkeit der Individuen*, auf garantierte *Grundrechte*, auf *Rechtsstaatlichkeit*, *Gewaltenteilung*, *Repräsentation*, *Reform* und auf ein sanktionsfähiges *Völkerrecht*; er wußte auch von der engen Verknüpfung zwischen Politik und Ökonomie. Unter Berufung auf den 1968 vielleicht antiquiert erscheinenden, heute aber schon längst wieder treffenden Begriff der „Natur“ hat er eingefordert, daß die Politik auch für das *Wohlergehen* und für das *Glück* der Menschen zu sorgen hat.

Kants Theorie der Politik taugt daher nicht dazu, sich mit den realen Gegensätzen zwischen Freiheit und Gerechtigkeit oder zwischen Rechts- und Sozialstaat abzufinden. Durch ihre innere Verknüpfung von Politik und Reform enthält sie die Verpflichtung gerade zum Ausgleich ökonomischer, sozialer und juridischer Ansprüche, deren Dynamik Ende des 18. Jahrhunderts bereits erkennbar war. Und durch das nicht *gegen* die Geschichte entworfene, sondern vielmehr in sie überleitende und sie in allen Vollzügen tragende *Naturfundament*, das Kant seiner politischen Theorie sowohl in den Erläuterungen zu den Präliminar- und Definitivartikeln wie auch im ersten Zusatz „Von der Garantie des ewigen Friedens“ gibt, ist auch der Zusammenhang zu erschließen, in dem diese verschiedenen Ansprüche miteinander stehen. Und da man von den ökonomischen, technischen, wissenschaftlichen und sozialen Voraussetzungen der Staatsbildung weiß, kann sich auch niemand von der Verantwortung entbinden, alles Erforderliche zu ihrer Sicherung zu tun.

Nach den Erfahrungen, die wir heute - keineswegs bloß unter dem Vorzeichen des „Sozialismus“ - mit ausschließlich staatlich zu garantierenden Vorleistungen gemacht haben, wird man es Kant gewiß nicht zum Vorwurf machen wollen, daß er dem Staat nicht alle Aufgaben der Lebenssicherung zugeschoben hat, sondern Raum für die Initiative der Bürger gelassen hat: „Hülflöse Arme“, so heißt es in einer nachgelassenen Reflexion, „müssen ernährt und, wenn sie Kinder sind, gepflegt werden. Warum? weil wir Menschen und nicht Bestien sind. Dieses fließt nicht aus dem Rechte der Armen als Bürger sondern aus ihren Bedürfnissen als Menschen.“ Wer nicht weiter liest, könnte sein Vorurteil vom ordoliberalen Kant bestätigt sehen, der den Staat von allen sozialen Verpflichtungen freihalten möchte. Doch Kant fährt mit der Frage fort: „Wer soll sie ernähren?“ Und seine Antwort lautet: „Es ist nicht die Frage, ob der Staat oder der Bürger, Denn wenn sie der Staat ernährt, so ernährt sie auch der Bürger, sondern nur ob es vom freyen Willen des Bürgers oder vom Zwange abhängen soll.“¹³ Es wird also nicht ausgeschlossen, daß der Staat soziale Pflichten übernimmt, sobald die tätige Nächsten-

¹³ I. Kant, Reflexion 8000; Akad. Ausg. Bd. 9, 578 - Zum Problem der Sozialstaatlichkeit siehe meine Rezension zu: W. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, in: Zeitschrift f. philos. Forschung 40, 1986, 79 - 84. Dazu inzwischen W. Kersting, Kants vernunftrechtliche Staatskonzeption, in: prima philosophia 1, 1988, 107 - 130; ferner: G. Luf, Freiheit und

liebe der Bürger versagt. Dies hat er, wie wir aus der *Rechtslehre* wissen, insbesondere dann zu tun, wenn die Rechtsfähigkeit des Staates gefährdet ist. Der *Rechtsstaat* hat notfalls immer auch *Sozialstaat* zu sein; Leben und Vernunft sind somit auch in den politischen Aufgaben verknüpft.

Der größte Vorzug der in Kants Friedensschrift enthaltenen politischen Theorie liegt jedoch in ihrem *unmittelbar praktischen Bezug*. Sie ist keineswegs auf die Proklamation bloßer Verpflichtungen beschränkt. Ihre normativen Aussagen verleugnen ihren Bezug zu den natürlichen und geschichtlichen Voraussetzungen nicht, und ihr appellativer, durch rhetorischen Vortrag unterstützter Charakter läßt nicht daran zweifeln, daß hier ein aus dem menschlichen Selbstverständnis kommender *Anspruch auf Realisierung* besteht. Doch damit nicht genug: Dieser Anspruch ist selbst in Realitäten eingelassen, die erkennen lassen, welche Aussichten für die Verwirklichung bestehen.¹⁴

Ein schönes Beispiel dafür ergibt sich aus Kants Aufmerksamkeit für die öffentliche Anerkennung des Rechts gerade auch in jenen Lagen, in denen das handelnde Personal *de facto* gar kein rechtlich legitimierbares Interesse verfolgt. Das Beispiel führt zugleich die Wirksamkeit des wichtigsten Mediums zwischen politischer Einsicht und politischer Handlung vor, indem es auf die *politische Meinung* zielt, ohne die eine freiwillige Organisation menschlichen Tuns nicht möglich wäre. Dieses Medium ist die *Rhetorik*, die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* zwar verworfen hat¹⁵,

Gleichheit, Wien/New York 1978; K. Kühl, Eigentumsordnung als Freiheitsordnung, Freiburg/München 1984; H. Brakemeier, Die sittliche Aufhebung des Staates in Kants Philosophie, Frankfurt/New York 1985.

¹⁴ Dazu: Volker Gerhardt, Die republikanische Verfassung. Zum Staatsentwurf Immanuel Kants, in: Tagungsband Philosophie und Revolution. Karl-Marx-Haus Trier, Trier 1988, 24 - 48.

¹⁵ Die Betonung der Rhetorik erfolgt hier im Wissen von Kants scharfer Ablehnung der „Beredsamkeit“ in § 53 der Kritik der Urteilskraft. Sein Verdikt gilt der „Beredsamkeit“ (*ars oratoria*), die sich die Überredung der Zuhörer zum Ziel setzt und ihnen damit, wie Kant meint, die Freiheit nimmt. Ausgenommen ist die „bloße Wohlredenheit“, worunter „Eloquenz und Stil“ verstanden werden sollen. Da die Vorbemerkung zur *Friedensschrift* gewiß mehr bietet als Eloquenz und Stil, kann man Kant nur dadurch von einer Verurteilung durch ihn selbst ausnehmen, daß man auf die Adressaten achtet. In der Kritik der Urteilskraft hält er die Beredsamkeit „weder für die Gerichtsschranken, noch für die Kanzeln“ für angebracht; in der *Friedensschrift* spricht er jedoch zu den Staatsoberhäuptern. Doch auch dies bietet keinen Ausweg, weil er die Beredsamkeit für unangebracht hält, sobald es „um bürgerliche Gesetze, um das Recht einzelner Personen, oder um dauerhafte Belehrung und Bestimmung der Gemüther zur richtigen Kenntniß und gewissenhaften Beobachtung ihrer Pflicht zu thun ist“ (Kant, Kritik der Urteilskraft, Akad. Ausg. Bd. 5, 327). Und genau darum geht es im Ewigen Frieden. Hier bleibt also ein Widerspruch, der freilich dadurch entschärft ist, daß Kants Abwertung auf eine zu seiner Zeit noch ausdrücklich gepflegte Vortragskunst gerichtet ist. Aus ihr nimmt er hier nur beiläufig ein Element, nämlich die *captatio benevolentiae* auf. Zur Rhetorik bei Kant siehe: S. IJsseling, Rhetorik und Philosophie, Stuttgart/Bad Cannstatt 1988, 123 ff.

die er aber bereits mit den ersten Sätzen der Friedensschrift praktisch rehabilitiert.¹⁶

Man hat immer wieder auf die eigentümliche literarische Form des Friedensentwurfs verwiesen; aber man hat bis heute nicht erkannt, daß hier mit dem klassischen Mittel der *Rhetorik* der Versuch gemacht wird, die politische Theorie in politische Praxis zu überführen. Mein Beispiel bezieht sich nicht auf die durch und durch rhetorische Gesamtanlage der kleinen Schrift, ich entnehme es auch nicht dem rhetorisch unüberbietbaren Vorspruch¹⁷, sondern der unter pazifistischen Erwartungen oft nur widerwillig zur Kenntnis genommenen Erörterung des *Kriegsrechts* im 2. Definitivartikel.

Kant hat mehrfach auf die disziplinierende Wirkung des Kriegsrechts aufmerksam gemacht und (in der *Rechtslehre*) die Leistungen eines Rechts *zum, im und nach* dem Kriege systematisiert¹⁸; darin eine rechtliche Sanktionierung des Krieges entdecken zu wollen, ist absurd. Es gibt dieses Recht nicht nur in den Lehrbüchern des Völkerrechts¹⁹, sondern es bestimmt auch die praktische Politik - wenn nicht in den Taten, so doch wenigstens in den *Reden!* Und auf eben diesen Umstand: auf die *zumindest rhetorische Reverenz*, die dem Kriegsrecht in der Sprache der Politik erwiesen wird, stützt Kant sein zweites Argument für den Friedensbund. Während das erste auf die Folgen der politischen Not, in die sich Staaten gegenseitig versetzen, berechnet ist, setzt dieses zweite auf den bemerkenswerten Umstand, daß die Politiker selbst dann, wenn sie *de facto* auf alles Recht verzichten und ihre Erwartungen *allein auf die Gewalt eines Krieges* gründen, ein *Recht* in Anspruch nehmen. Offenkundig stehen selbst despotische Herrscher unter dem Druck, sich *öffentlich zu legitimieren*. Und diesem *Zwang zur Rechtfertigung* der eigenen Handlungen ist nicht durch beliebige, für glaubwürdig erachtete Gründe zu begegnen, sondern man braucht offenbar immer auch die Berufung auf ein *Recht*.

„Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens dem Worte nach) leistet, beweist doch, daß eine noch größere, obzwar zur Zeit schlummern-
de, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Princip in ihm [...] doch einmal Meister zu werden und dies auch von andern zu hoffen; denn sonst würde das Wort *Recht* den Staaten, die sich einander befehlen wollen, nie in den Mund kommen [...].“ (Akad. Ausg. Bd. 8, 355/B 33)

¹⁶ Die praktische Anerkennung der Rhetorik durch Kant wird auch in neueren Arbeiten noch übersehen. So etwa in: Tobia Bezzola, *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*, Tübingen 1993.

¹⁷ W. Goetschel, *Kant als Schriftsteller*, Wien 1980, 139 f.

¹⁸ Vgl. *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre* §§ 55 - 58; Akad. Ausg. 6, 344 ff.

¹⁹ Hugo Grotius, Samuel Pufendorf und Emmerich Vattel werden im *Ewigen Frieden* (Akad. Ausg. Bd. 8, 355/B 33)) namentlich erwähnt und - gewiß nicht zurecht - „leidige Tröster“ genannt, weil sich die Staatsmänner oft nur zum Vorwand auf sie berufen. In der *Rechtslehre* nimmt Kant auf die Vorarbeiten der großen Völkerrechtslehrer durchaus positiv Bezug. Doch schon seine auf die abwertende Bemerkung in der *Friedensschrift* folgende Überlegung macht deutlich, daß Kant gerade auch die auf das Kriegsrecht bezogenen Lehren des *ius gentium* durchaus schätzt.

Diese Ableitung künftiger Rechtsgeltung aus der Tatsache einer *rhetorischen Berufung auf das Recht* ist eine der bedeutendsten Argumentationsfiguren des politischen Denkens. Sie bestimmt den praktisch-politischen Diskurs vermutlich, seit die erste öffentlich-politische Rede gehalten worden ist; sie wird in den ältesten erhaltenen politischen Dokumenten genutzt und ist spätestens seit Isokrates und Demosthenes ein bewußter Bestandteil der politischen Rhetorik. Doch nie zuvor ist aus dem Faktum *rhetorischer Inanspruchnahme des Rechts* ein solcher Schluß gezogen worden! Wohl nirgendwo sonst ist die öffentlich benötigte Legitimation politischen Handelns in so ausdrücklicher Weise in einen theoretisch-philosophischen Beweisgang eingeholt worden. Praktisch-politisch wurde sie immer schon genutzt, denn sie ist ein basales Element politischen Denkens überhaupt. Dafür spricht ihre Wertschätzung in der Antike; der neuzeitliche Humanismus hat sie bis weit in das 18. Jahrhundert hinein in Erinnerung gehalten. Aber ihre *Beweiskraft*, ihre *Begründungsleistung* für die Fähigkeit des Menschen, seinen eigenen Ansprüchen tatsächlich auch genügen zu können, blieb unbeachtet.²⁰ Und solange wir hier nicht aufmerksam sind, wird die in der *Rhetorik* liegende politische und moralische Potenz nicht wirklich ernstgenommen.²¹

Kant tut hier den ersten Schritt zu einer *Umwertung*: Erstmals nutzt er die Rhetorik des Rechts, genauer: ihre offenkundige Unverzichtbarkeit in der Politik als Beweis für eine Anlage zur Besserung der Verhältnisse. Dies allein macht den Entwurf *Zum ewigen Frieden* zu einem Ereignis in der politisch-philosophischen Literatur. Selbst wenn die *Friedensschrift* nichts anderes enthielte als dieses Argument, so verdiente sie deswegen einen hohen Rang neben den politischen Werken von Platon, Aristoteles, Machiavelli und Hobbes. Denn hier wird die Politik in ihrer *eigenen Logik* erfaßt und mit dem *Selbstanspruch des öffentlich handelnden Menschen* verknüpft.

Kant trägt also die Forderungen des Rechts - und damit auch die der Gerechtigkeit - nicht von außen an die Politik heran; er entnimmt sie vielmehr deren *eigenem Kalkül*. In der *Selbstdarstellung* der Politik entdeckt er den Punkt, an dem sie *von sich aus* Rechtsansprüche erhebt. Damit gibt sie zu erkennen, daß sie „von innen“,

²⁰ Einen Schritt in diese Richtung geht die Hobbes-Untersuchung vom Matthias Bohlender, *Die Rhetorik des Politischen. Zur Kritik der politischen Theorie*, Berlin 1995, und zwar dort, wo er auf die *Maxime des „Read thy self“* aufmerksam macht, mit der Hobbes seinen *Leviathan* einleitet: „Den *Leviathan* lesen heißt somit zunächst, [...] in sich selbst lesen, wie aus den eigenen Leidenschaften, den Hoffnungen und der Furcht der *Leviathan* besteht. Der Leser muß am Ende des Textes das Gefühl haben, selbst den Souverän und den Commonwealth erzeugt zu haben.“ (137) Hier wird immerhin sichtbar, wie eng Rhetorik und Begründung verknüpft sein können.

²¹ Ich sage dies mit Blick auf die verdienstvollen neueren Versuche, an die Tradition der Rhetorik anzuschließen. Erwähnt sei hier nur: P. L. Oesterreich, *Fundamentalrhetorik*, Hamburg 1990; ders., *Philosophen als politische Lehrer. Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs*, Darmstadt 1994; H. Niehues-Pröbsting, *Überredung zur Einsicht*, Frankfurt a. M. 1987.

d.h. von ihrem *Selbstverständnis* her auf eine Rechtfertigung durch allgemeine Prinzipien angelegt ist. Die Politik muß also nicht erst dem Recht unterworfen werden; es bedarf keiner Domestikation der Politik durch die Moral. Man hat lediglich zu zeigen, daß die Politik, wenn sie die von ihr geäußerten Ziele tatsächlich erreichen und ihre Mittel konsequent nutzen will, *aus eigener Dynamik* einen rechtsförmigen Charakter annehmen muß. Allein die Unverzichtbarkeit der Rhetorik zeigt, daß die Politik auf die *Selbstdarstellung im öffentlichen Raum* angewiesen bleibt, ja sie ist die *Selbstbewegung einer Gesellschaft unter Bedingungen der Publizität*; nur dadurch gelangt sie zu einem Verständnis ihrer selbst als einer tätigen Einheit, die sich - wenigstens formell - einem Gesamtwillen unterstellt.

Da das Prinzip der Öffentlichkeit auf einer *Wahrheitserwartung* basiert, hat auch die *Kritik* eine besondere Funktion in ihr. Die auf Öffentlichkeit angewiesene Politik kann sich den Meinungen der sie tragenden Personen und Gruppen daher nicht entziehen und muß sich der Kritik immer auch im *Medium der Meinung* stellen. Folglich kann sie nicht so tun, als gehe die Wahrheit ihrer eigenen Äußerungen sie nichts an. Sie ist empfindlich für Widerspruch, kann also nicht einfach alles behaupten, was ihrem jeweiligen Machtinteresse dient. Vielmehr hat sie *zumindest so zu tun*, als komme es auch ihr auf den Erweis der Richtigkeit ihrer Aussagen an. Und dabei wird sie die Unterstellung nicht los, ihr Tun komme schließlich *allen* zugute.

Die letzte Probe für die historische und systematische Reichweite der im *Ewigen Frieden* entworfenen Theorie der Politik liegt in der unscheinbaren Tatsache, daß hier der *Frieden* überhaupt zum zentralen Thema geworden ist. Auf den ersten Blick mag es so aussehen, als habe sich Kant nur beiläufig eines 1795 höchst populären Themas angenommen. Bei genauerem Zusehen aber zeigt sich, daß diese Offenheit gegenüber der damals weit verbreiteten Friedensstimmung nur ein weiteres Indiz für den realistischen Grundzug des kleinen Buches ist: Kant nimmt hier eine *Meinung*, die politisch immer gegeben sein muß, wenn etwas zu einer wirklich gegründeten politischen Realität werden soll, zum Ausgangspunkt und eröffnet damit der Theorie einen Zugang zur Praxis.

Hinter der die politische Praxis tragenden *Meinung* läßt sich nun, sobald es um den Frieden geht, eine Theorietradition entdecken, die älter und gewichtiger nicht sein könnte: Es ist die *klassische Tradition der Rechts- und Staatslehren* - also nicht mehr und nicht weniger als die alteuropäische Überlieferung der Politischen Philosophie. Hier finden wir die Theorien über den *Ursprung der politischen Organisation*, deren Zweck von Anfang an darin besteht, für eine bestimmte Menge von Menschen in einem territorial begrenzten Raum Frieden möglich zu machen. „Kämpfen muß das Volk für sein Gesetz wie für die Mauern seiner Stadt,“ so heißt es bei Heraklit.²² Und wenn wir uns fragen, was denn Gesetz und Stadtmauer gewähren, so reicht es niemals aus, nur auf die *Sicherheit* zu verweisen: Das Gesetz gewährt

²² Fragmente der Vorsokratiker (VS 22 B 44); vgl. dazu. A. Demandt, *Der Idealstaat*, Köln/Weimar/Wien 1993, 31.

die Sicherheit ja nur, solange es *gilt*; seine Geltung aber besteht in nichts anderem als darin, daß es *befolgt* wird; die Befolgung des Gesetzes ist Ausdruck einer *einvernehmlichen Verständigung*; diese Verständigung aber ist nur unter der Bedingung des *Friedens* möglich. Genauer: Sie ist Ausdruck *und* Kennzeichen des Friedens.

Eine *Staatsgründung* ist somit nichts anderes als ein *Friedensschluß*. Sie muß als die Herstellung des Friedens *in* einer Stadt oder *in* einem Land vorgestellt werden, weil nur der Frieden im Inneren einer Gesellschaft ihre bewußte Sicherung ermöglicht. Diese *bewußte Sicherung des Daseins* aber ist das Ziel der Politik. Folglich gehört die Herstellung und Sicherung des Friedens zu ihren ursprünglichen Aufgaben. *Die Gesetzgebung selbst ist der Ursprungsakt der Friedensstiftung*. Der Vertrag, den wir uns als legitimierende Grundlage des Staates denken, bringt den Frieden: *Pax et pactum convertuntur*.

Dieses hier in extremer Verdichtung vorgetragene Argument bestimmt die ältesten Dokumente der griechischen Poliskultur. Die von Solon durchgesetzte Verfassung beruht darauf ebenso wie die von ihm ausgeübte Schiedsfunktion, durch die er im Streit zwischen dem Adel und den verarmten Bauern für den Ausgleich und somit für inneren Frieden sorgen konnte. Auf diese Funktion des Schiedsrichters und Aussöhnners spielt Platon an, wenn er die These, das wichtigste Ziel der Polis sei der Krieg, widerlegt: Der Schiedsrichter (*diallaktes*), so läßt er den überlegenen athenischen Gesprächspartner sagen, würde ebenso wie der Gesetzgeber (*nomothetes*) „gerade das Gegenteil von Krieg im Auge haben, wenn er seine Gesetze gibt“. Darauf vermag der Kreter, der den Dialog mit seiner Kriegszielthese eröffnet hatte, nur noch kleinlaut einzustimmen: „Das ist freilich wahr.“²³ *Gerade das Gegenteil von Krieg - eben das ist das originäre Ziel des politischen Handelns*. Und wenn eine Polis nach außen Kriege führen muß, dann nicht zuletzt deshalb, um Krieg im Inneren fern zu halten.

Man kann ohne Übertreibung sagen, daß diese Einsicht alle klassischen politischen Theorien von der Antike bis heute bestimmt.²⁴ In der frühen Neuzeit wird sie

²³ Platon, *Nomoi* 628 a. Die Eröffnung durch den Kreter setzt mit der These ein, daß der Staat „um des Krieges willen“ existiere (Nom. 626 b/c u. 628 e). Nach der Widerlegung durch den weisen Gesprächspartner aus Athen lautet die Schlußfolgerung: „Das Beste ist aber nicht der Krieg und nicht der Bürgerzwist [...], sondern gegenseitiger Friede (*eirene*) und Freundschaft (*philophrosyne*)“ (Nom. 628 c).

²⁴ Wenn Aristoteles den Zweck des Staates im „Zusammenleben“ (*syzoë*) der Menschen sieht, wird die friedliche Verständigung untereinander vorausgesetzt (Politik 1278 b, 22); der alle verbindende gemeinsame Nutzen (*koinon sympheron*) bedarf der friedlichen Absprache und der Absicherung durch eine Ordnung (*taxis*), die wesentlich in der Art besteht, in der sich die Bürger regieren (Politik 1278 b, 9 - 13). Es ist ausgeschlossen, daß dies durch den Krieg der Bürger gegen sich selbst geschieht. Alle politischen Anordnungen müssen daher um des Friedens willen getroffen werden - so lautet die schon von Platon vertretene These. Cicero, für den die Eintracht (*concordia*) der Bürger ohnehin im Zentrum steht, macht daraus bereits eine Priorität für die äußeren Angelegenheiten (De officiis I, 80: „Bellum autem ita suscipiatur, ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur.“

durch die Wirkungsgeschichte des *Defensor pacis* so sehr verstärkt²⁵, daß der Friede in den Staatstheorien von Hobbes, Locke und Rousseau ins Zentrum aller politischen Motive rückt.²⁶ Damit verbinden sich freilich neue religiöse, moralische und ökonomische Impulse, die sich bis auf die konziliare Friedensbewegung des 15. und die humanistischen Friedensrufe des 16. Jahrhunderts zurückverfolgen lassen.²⁷ Hinzu kommt die Theorie des Völkerrechts - ebenfalls im Konziliarismus des 15. Jahrhunderts geboren, im Spanien des frühen 16. Jahrhunderts entwickelt und eng mit der Ausweitung europäischer Ansprüche durch Kolonisierung und Missionierung verbunden -, die den Gedanken der juristischen Friedenssicherung durch Verträge auf das äußere Verhältnis der Staaten überträgt.

[Einen Krieg nehme man nur in der Absicht auf, daß der Friede mit Nachdruck erstrebt wurde.]). Augustinus baut darauf seine Logik des politischen Wollens überhaupt (De civitate dei, XIX, 12: „Denn wie es niemanden gibt, der sich nicht freuen wollte, gibt es niemanden, der keinen Frieden haben will. [...] Friede ist demnach das erwünschte Ende des Krieges. Denn jedermann erstrebt durch Kriegführung Frieden, keiner durch Friedensschluß Krieg.“).

- ²⁵ Der überaus moderne spätmittelalterliche Aristoteliker Marsilius von Padua faßt die Einsicht aus zwei Jahrtausenden politischer Theorie in eine knappe Formel, die ihre Gültigkeit bis heute bewahrt hat: Der Staat ist *defensor pacis* (Marsilius von Padua, *Defensor pacis* (entstanden um 1324), Basel 1522). Selbst noch das machiavellistische „*maneggiare la guerra*“ verbleibt in diesem Zusammenhang, weil es voraussetzt, daß man planvoll und entschlossen mit dem Krieg umgeht, um ihn in Grenzen zu halten. Am Ende des *Principe* wünscht sich Machiavelli für die Befreiung Italiens einen „kurzen Kampf“ (*combater corto*) (Machiavelli, *Il Principe, Tutte le Opere*, ed. M. Martelli, 1971, 298 (nach Petrarca, Canzone 16, 6, 14). Auch dies ist, so paradox es klingen mag, ein Plädoyer für den Frieden.
- ²⁶ Ohne Bruch mit der älteren Tradition ist auch in der neuzeitlichen Staatstheorie die territoriale Friedensstiftung als zentrale Aufgabe der Politik gewahrt. Im *Leviathan*, dem Paradigma des modernen Staates, wird sie sogar als „*generall rule of Reason*“ allen anderen politiktheoretischen Erörterungen vorangestellt: „*That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it.*“ Daraus wird dann das erste Prinzip einer jeden Staatsorganisation: „*the first, and Fundamentall Law of Nature; which is, to seek Peace, and follow it.*“ (Th. Hobbes, *Leviathan I*, Kap. 14 (vgl. *The English Works*, hg. v. W. Molesworth, London 1835 . 1845, Bd. 3, 117) Diese dominierende Zielbestimmung bleibt auch bei den Gegnern des *Leviathan* erhalten. John Locke könnte nicht begründen, wie es zu jenem „*one body politic*“, zum „*consent of the majority*“ und dem „*balancing of power of government*“ käme, wenn nicht durch einen Zustand des inneren Friedens (J. Locke, *Two Treatises of Government*, 1690, II., Kap. 95, 96 u. 107 (1924, 165 u. 170)). Folglich schließt er auch sein Resümee über die Ziele politischer Organisation und Regierung mit der Feststellung: „*And all this to be directed to no other end but the peace, safety, and public good of the people.*“ (Ebd., II, 131 (1924, 182)).
- ²⁷ Gemeint sind die Friedensrufe des Erasmus von Rotterdam und des Sebastian Franck, des Herzogs von Sully und eines Émeric Crucé und später durch die Friedensbotschaften William Penns. Durch sie bekommt die politische Friedenserwartung eine moralische und religiöse Dimension, die durch das Christentum ihre Intensität und durch die Glaubensspaltung ihre politische Dringlichkeit erhalten hat.

Alles dies rechtfertigt die These, daß der Frieden der Grund, das Merkmal und die Norm des Politischen ist. Die Formulierung stammt bekanntlich von Dolf Sternberger²⁸, und man könnte den Eindruck haben, daß sie erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, nach zwei Weltkriegen und nach der bellizistischen Selbstzerrüttung der politischen Theorie durch Carl Schmitt möglich war. Der Sache nach aber trifft sie den Charakter des Politischen von den Anfängen her, und sie hat spätestens seit Kant auch ihren konsistenten theoretischen Ausdruck gefunden. Denn mit der kleinen Schrift von 1795 kann der Frieden als die *innere Funktionsbedingung eines jeden politischen Willens* gelten.

Die Wahrung des inneren Friedens ist nämlich gleichbedeutend mit der *Sicherung der politischen Handlungsfähigkeit*. Nur dort, wo unter den Beteiligten Frieden herrscht, ist politische Selbstbestimmung möglich. Da sich die Selbstbestimmung von Gesellschaften (ebenso wie die der Personen) immer auch um die Sicherung ihrer eigenen Existenzgrundlagen zu bemühen hat, ist der Frieden nicht nur ihre *Bedingung*, sondern auch ihr *Ziel*. Als Ziel bleibt er jedoch eingebunden in die generelle Zwecksetzung der verständigen Verfügung einer „Gesellschaft von Menschen“ über sich selbst.

Unter den modernen Lebensbedingungen führt nun die inzwischen zur bedrohlichen Tatsache gewordene *globale Enge der Staatenwelt* dazu, daß die Sicherung der politischen Handlungsfähigkeit nicht länger allein über die Regulierung der Konflikte *in* einem Staat erreicht werden kann. Hinzu kommt auch hier (wie auf allen Stufen der Politik) ein weitergehender Anspruch der Individuen, der sich nunmehr *menschheitlich* ausprägt. Beides zusammen, die *Bevölkerungsdichte* und das *Menschenrecht*, nötigen die Träger des politischen Willens, endlich auch die äußeren Handlungskonditionen *wie interne Bedingungen* anzusehen. Wie ursprünglich die Individuen in einem Staat, so sind jetzt die Staaten untereinander aufeinander angewiesen.

In Kants *Entwurf* wird dies an der Ausweitung des Welthandels und des internationalen Kreditverkehrs deutlich. Die Verflechtung der Mächte ist so dicht und die sie durchdringenden gegenseitigen Rechtsansprüche so zahlreich, daß der Frieden nicht länger bloß als eine interne Bedingung des politischen Handelns angesehen werden kann: Er wird vielmehr zur *Rahmenbedingung der Politik überhaupt*. Da die Menschen und ihre Staaten gezwungen sind, ihre Handlungen im globalen Maßstab abzustimmen, bekommt auch der Frieden notwendig eine *globale Dimension*. Die künftige Politik, auch wenn sie weiterhin von souveränen Staaten betrieben wird, kann gar nichts anderes als *Weltinnenpolitik* sein. Wohlgemerkt: Die *Außenpolitik* der Staaten hat sich auf den *Bestand* und die *innere Verfassung der menschlichen Welt* zu beziehen. „Außen“ und „innen“ sind damit auch politisch nur noch Relationsbegriffe, die eine funktionale Beziehung zum Ausdruck bringen.

²⁸ Dolf Sternberger, *Der Begriff des Politischen*, Antrittsrede, Heidelberg 1960, in: *Schriften IV*, Frankfurt 1980, 293 - 310, 305.

Folglich gilt alles, was bislang über die Unverzichtbarkeit des *inneren Friedens* gesagt worden ist, nunmehr auch für das *äußere Staatenverhältnis*. Damit sind die bestehenden Konflikte nicht geleugnet; es ist auch nicht verlangt, sie einfach stillzustellen; gefordert ist nur, sie *anders* als mit kriegerischen Mitteln zu bewältigen. Kants Schrift markiert also den Übergang von einer Politikkonzeption, die allein auf die internen Bedingungen eines Staates bezogen war, hin zu einem Politikverständnis, das die ökonomische, kulturelle und rechtliche Interdependenz der Staaten zu den Funktionsbedingungen eines jeden politischen Handelns rechnet. Jetzt ist die durch die Macht und Größe der Menschheit relativ klein gewordene Erde das Terrain, auf der sich gemeinsam nur leben läßt, wenn dies in *Frieden* geschieht. Der Frieden ist heute eine so elementare Bedingung der Politik geworden, daß diese als ganze scheitern könnte, wenn es nicht gelingt, ihn zu sichern. Was jetzt dieser Bedingung widerspricht, ist nicht mehr einfach nur schlechte Politik, sondern ein Verbrechen.

* * *

Damit ist die kritischen Politikkonzeption Immanuel Kants wenigstens im Umriß skizziert.²⁹ Mir liegt zum Schluß an der Bemerkung, daß Kant alles andere als ein Harmonist oder ein verträumter Idealist gewesen ist. Er war gewiß auch kein Pazifist nach heutigem Sprachgebrauch. Seine kritische Theorie der Politik kommt ohne die Annahme aus, daß der Mensch gut, die Geschichte harmlos und das Leben ohne Tragik seien. Kant weiß auch, daß Kriege unvermeidlich sind, wenn es um die Verteidigung elementarer Rechte geht. Im Grunde liefert er nur eine Funktionsanalyse der Politik, in dem sich die Selbstansprüche von Personen wechselseitig vermitteln. Eigentlich zeigt er nur - die widrigen Umstände des Lebens natürlich vorausgesetzt -, daß die Logik öffentlichen Handelns auf *Konsensbildung selbstbewußter Individuen* angelegt ist, die umso stärker beansprucht wird, je größer die gesellschaftlichen Gegensätze sind.

Die Nüchternheit der funktionalen Analyse verträgt sich freilich gut, mit der Anteilnahme an dem zugrundeliegenden Gegenstand: Das *selbstbewußte Individuum* ist an der Aufklärung seiner Verhältnisse interessiert; denn darin liegt eine Voraussetzung seiner eigenen Selbstständigkeit. Und so trägt das rationale Selbstinteresse die theoretische Untersuchung des Zusammenhangs, in dem es sich praktisch zu bewähren hat. Am Ende braucht Kant in Theorie und Praxis tatsächlich nicht mehr als die *Ernsthaftigkeit der auf ihre vernünftige Selbstbestimmung setzenden Individuen*, um darauf vertrauen zu können, daß sich eine auf das Selbstverständnis des Menschen gegründete und gleichwohl weltpolitische Einsicht durchsetzt: Daß nämlich der Friede, wenn er denn im Inneren der Staaten grundrechtlich gesichert wird, auch in ihrem äußeren Verhältnis auf Dauer gestellt werden kann. Auf nichts anderes hoffen wir, wenn wir Politik auch heute noch für möglich halten.

²⁹ Eine ausführliche Darstellung dieser Deutung der Friedensschrift findet sich in: Volker Gerhardt, Immanuel Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden*. Eine Theorie der Politik. Darmstadt 1995.