

*Philosophische Gesellschaft Bremerhaven
Jahresprogramm 2016: „Philosophische und religiöse Denkfiguren,
die menschenverachtende Gewalt zähmen oder zulassen“
Organisation Ullrich Thiemann*

Werner Stegmaier

Kants philosophischer Entwurf „Zum ewigen Frieden“.
Frieden und Gewalt, Idee und Realität, Ewigkeit und Zeitlichkeit

„Der Grenzgott der Moral weicht nicht
dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt)“
(WW 9.229)

1 Spielarten der Gewalt

Wir, die wir hier versammelt sind, müssen einander sicher nicht davon überzeugen, dass physische, körperlich zudringliche oder gar verletzende, blutige Gewalt „menschenverachtend“, nicht akzeptabel ist. Wir machen allerdings Einschränkungen für rechtlich gedeckte Gewalt, soweit wir sie als notwendig zur Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Ordnung betrachten. Die Grenze zwischen nicht akzeptabler und akzeptabler Gewalt ist dann die rechtliche Deckung der Gewalt. Man kann sie enger oder weiter ziehen, und nur darüber werden wir heute abend reden, wenn wir auf Immanuel Kants philosophischen Entwurf „Zum ewigen Frieden“ zurückblicken, den er 1795 erscheinen ließ. Er hat maßgeblich dazu beigetragen, dass der Grundsatz, jede rechtlich nicht gedeckte physische Gewalt zu vermeiden und abzuwehren, in die politische Kultur nicht nur Europas und Nordamerikas einging, sondern auch ein Maßstab der sich immer weiter ausbreitenden Staats- und Rechtskultur moderner demokratischer Gesellschaften in der ganzen menschenbewohnten Welt geworden ist. Vor allem in Nord-, West- und Mitteleuropa sind wir sogar gegen die Anwendung rechtlich gedeckter physischer Gewalt sensibel geworden. Gewalt muss, wenn sie nicht sehr klar gerechtfertigt wird, mit unserer moralischen Empörung rechnen, etwa bei der Räumung von Sitzblockaden, besetzten Häusern, Bahnhofsbaustellen, bei der

Kanalisation von Demonstrationen, der Einhegung von Flüchtlingsströmen usw.

Aber Gewalt ist, wie wir inzwischen wissen, nicht immer leicht zu orten. Sie kann ganz unterschiedlich auftreten, und sowohl ihre Abwehr als auch ihre Rechtfertigung kann entsprechend unterschiedlicher Art sein. Wird physische Gewalt als polizeiliche bis hin zu militärischer Gewalt national und international zur Wahrung der öffentlichen Ordnung eingesetzt, gilt sie [a] als *staatspolitisch gerechtfertigt*: Hier wird der Wert der Ordnung dem Wert des Friedens vorgezogen mit der Begründung, dass in größeren Gesellschaften Frieden nur unter der Bedingung von Ordnung möglich und ein solcher geordneter Friede zuweilen nur durch physische Gewalt zu erreichen ist. Den USA, der führenden Demokratie in der Welt, scheinen dazu nach jeweiligem Recht der Bundesstaaten auch Hinrichtungen oder, in rechtlichen Grauzonen, folterbewehrte Internierungslager erlaubt; die wachsende Drohung des Terrorismus, der sich längst nicht mehr in nationalstaatlichen Grenzen hält und sich immer offener zu brutaler Gewalt gegen offensichtlich Unschuldige bekennt, senkt auch die Schwelle, physische staatliche Gegengewalt auszuüben.

Geordneter gesellschaftlicher Friede kann aber [b] auch, wie wir vor allem von Michel Foucault gelernt haben, kaum mehr spürbare und dennoch die Körper zurichtende, disziplinierende und darin hocheffektive und dauerhafte Gewalt einschließen: Das beginnt, wie Foucault gezeigt hat, mit der Ordnung in disziplinierenden Anstalten jeder Art, nicht nur Gefängnissen, sondern auch Kasernen, Schulen, Krankenhäusern, jetzt auch Asylunterkünften. Diese disziplinierende Gewalt aber reicht noch tiefer, bis in die normativen Ordnungen des Rechts und der Moral und noch tiefer bis in die strukturellen Ordnungen von Diskursen und Sprachen hinein. Wir müssen uns als Mitglieder einer Gesellschaft solchen Disziplinierungen fügen, ob wir wollen oder nicht, und nehmen sie in der Regel auch als ganz selbstverständlich hin. Wir sprechen hier, zumindest was die moralischen und sprachlichen Disziplinierungen betrifft, kaum mehr von Gewalt und manche warnen auch vor solchen Redeweisen: Der Begriff der Gewalt könnte sonst zerfließen. Aber immerhin hat schon Nietzsche von der „Gewalt der moralischen Vorurtheile“ gesprochen, die „tief in die geistigste, in die anscheinend kälteste und

voraussetzungsloseste Welt gedrungen [sei] – und, wie es sich von selbst versteht, schädigend, hemmend, blendend, verdrehend“ (JGB 23), und die Sprache, die vorgibt, ob und wie man etwas sagen kann, nannte er „unter allen Gewalten, welche über den Menschen bisher verfügt haben,“ die „gewaltigste“ (JGB 268). Moralen und Sprachen können, wenn auch nicht mit physischer, körperlich verletzender, blutiger Gewalt, deutlich das beschränken, was in unseren Gegenden seit Kant als ebenso wichtig gilt wie physische Unversehrtheit, die geistige Freiheit. Sie können das Denken auch dahingehend vorprägen, dass es gewaltbereiter wird, auch und gerade in feinsten Intellektuellen-Gehirnen: selbst für brutale Gewalt im großen Stil haben sich immer Rechtfertigungen gefunden. Wir haben es hier neben der staatspolitisch gerechtfertigten mit einer *gesellschaftspolitischen oder, mit Foucaults Begriff, einer biopolitischen, im Ganzen einer kulturellen Gewalt* zu tun, die schon gar nicht mehr gerechtfertigt wird.

Beide Spielarten der Gewalt kann man als disziplinierende Gewalt zusammenfassen, und die zweite, die gesellschaftspolitische, ist gegenüber der ersten, der staatspolitischen, die umfassendere. Sie werden etwa auch Freiheitsstrafen, Einsperrungen auf engsten Raum in unserer (Straf-)Kultur noch fast unbefragt als berechtigt und angemessen betrachtet. Wenn bei der staatspolitisch gerechtfertigten Gewalt der Wert der Ordnung dem Wert des gewaltlosen Friedens vorgezogen wird, so bei der gesellschaftspolitischen der Wert einer höheren, disziplinierteren Kultur dem ebenso denkbaren Wert eines, sagen wir, lockeren, ganz selbstbestimmten Lebens, in dem jeder seinen Vorstellungen folgen kann. Soweit wir uns ein solches Leben überhaupt noch vorstellen können, würde es, wenn es friedlich bleiben soll, paradiesische Verhältnisse voraussetzen, in denen jedem alles, was er braucht und will, ohne Aufwand und Anstrengung zur Verfügung stünde – wir hätten, in heutigen Begriffen eine reine Spaßgesellschaft, und bis vor kurzem schien sie hierzulande auch gar nicht zu fern. Aber wir wissen natürlich, wieviel Aufwand und Anstrengung allein ihre Sicherung heute kostet; ohne Aufwand und Anstrengung aber blieben gerade paradiesische Verhältnisse primitiv; man müsste ja nichts weiter tun. Unter vielen andern wollte sie auch Kant darum nicht zurück. Was wir höhere Kultur

nennen, schließt dann aber eben Disziplinierung und mit ihr auch Spielarten der Gewalt ein.

Vergessen wir schließlich nicht: Wir nehmen in modernen rechtsstaatlichen Gesellschaften auch physische Gewalt in gewissen Grenzen hin, zum einen [c] *aus sozialpsychologischen Gründen*. Da geht es vorwiegend um junge Männer, von denen sich viele gerne schon einmal in Raufereien, Schlägereien, Randalen, brutale Kampfspiele mit der Polizei einlassen und sich, wie man sagt, in ihnen austoben; das kann bis hin zu Söldnerdiensten in Kampfeinsätzen wie heute etwa in Syrien gehen. Physische Gewalt wird hier als Abenteuer gesucht; in anderer, oft damit verbundener Form, auch als sexuelle Gewalt. Wir billigen sie nicht, dulden aber manche ihrer Spielarten bis zu einem gewissen Grad. Das letzte Beispiel zeigt, dass physische, verletzend, tödliche Gewalt nach wie vor [d] auch *religiös gerechtfertigt* und in spektakulären Attentaten und selbst Kriegen gegen nach unseren Begriffen völlig Unschuldige offen demonstriert werden kann, wenn auch nicht hier bei uns. Es ist wohl vor allem diese Gewalt, die die Veranstalter bewegt hat, diese Vortragsreihe in Leben zu rufen. So wie sie etwa vom sich selbst so nennenden Islamischen Staat ausgeübt wird, versteht sie sich durchaus als staats- und biopolitisch gerechtfertigt, als disziplinierende Gewalt, die die Menschenwelt im Ganzen kulturell verändern soll.

2 Kants Begrenzung der Gewalt

Ich schicke das voraus, damit wir uns nicht zu schnell für Kants „philosophischen Entwurf“ *Zum ewigen Frieden* begeistern, um den es heute gehen soll. Denn er *ist* begeisternd für friedliebende, kultivierte und disziplinierte Menschen. Aber eben weil er begeistert, kann er, so streng kritisch er im Geist der kantischen Philosophie angelegt ist, leicht über vieles hinwegsehen und vergessen lassen. Zudem liegt er schon über 200 Jahre zurück und entstand, für die Ewigkeit gedacht, doch in einer sehr spezifischen historisch-politischen Situation: Der damals 71jährige Kant verfasste ihn inmitten der sogenannten Koalitionskriege der alten, auf ihre angestammte Legalität und Legitimität pochenden absoluten Monarchien gegen das revolutionäre

Frankreich, das mit seinen serienmäßigen Guillotiniierungen den bisher härtesten politischen Terror organisiert hatte – nicht aus Menschenverachtung, sondern, wie jedenfalls führende Leute wie Danton oder Robespierre glaubten, aus reinsten Gründen der Vernunft. Kant fand also für die damaligen Verhältnisse schwerste und zugleich auf beiden Seiten, den bis dahin legitimen Herrschern und den Revolutionären, die das Recht neu, in unserem Sinn demokratisch fundierten, hoch gerechtfertigte Gewalt vor – und dabei war 1795 der Herrscher neuen Typs, der sich von einem militärischen Genie zu einem Europa dauerhaft politisch und rechtlich neu ordnenden und dazu unzählige Kriege mit begeistert kämpfenden Armeen führenden und schließlich absolut herrschenden Kaiser entwickeln sollte, Napoleon Bonaparte, noch nicht hervorgetreten (seine berühmten Feldzüge begannen erst 1796). Kant sprach in den Terror und den Krieg hinein und vollbrachte es, sich auf keine der beiden Seiten, sondern über beide zu stellen. Entsprechend wurde sein „philosophischer Entwurf“ ebenso bekämpft wie begrüßt und so zu einem großen publizistischen Erfolg mit Nachwirkungen bis heute. Für viele ist er immer noch so etwas wie ein Glaubensartikel, auch wenn oder gerade weil der ewige Friede wieder einmal sehr ferne gerückt ist. Ich versuche mich im Folgenden als kritischer Philosoph und damit auch (mehr oder weniger) im Sinn Kants der Begeisterung zu entziehen und Frieden und Gewalt, Idee und Realität, Ewigkeit und Zeitlichkeit in Kants Entwurf gegeneinanderzuhalten. Dabei haben wir hier vor allem zu beobachten, wo und wie Kant die Grenze zur physischen, körperlich verletzenden, blutigen Gewalt zieht. Denn er zieht sie nicht explizit.

Es geht Kant nicht um den bloßen *Wunsch* nach Frieden, sondern um die *reale Möglichkeit* eines ewigen Friedens unter den Staaten Europas und der Welt. Er setzt moralisch und das heißt bei ihm auch idealistisch an, versucht aber zugleich realistisch zu bleiben, in seiner praktischen ebenso wie in seiner theoretischen Philosophie. Er tritt sehr bewusst in der Rolle eines Philosophen, nicht einfach eines Bürgers oder Publizisten oder Staatsrechtlers auf. Es geht ihm zumindest auch um das Verhältnis von Philosophie, Moral und Politik überhaupt.¹ In seiner politischen

¹ Das stellt insbesondere Volker Gerhardt, Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘. Eine Theorie der Politik. Werkinterpretation, Darmstadt 1995, heraus.

Philosophie, deren Kernstück der Entwurf „Zum ewigen Frieden“ ist, arbeitet er dabei mit zwei *Grundunterscheidungen*, der Unterscheidung von *Recht und Gewalt* einerseits, der Unterscheidung von *Vernunft und Natur* andererseits. Beide hängen zusammen, die Frage ist, wie. Auf der Grundlage der beiden Unterscheidungen führt Kant seinen Entwurf auf die Unterscheidung eines „politischen Moralisten“ einerseits und eines „moralischen Politikers“ andererseits hinaus. Unter dem ersten, dem politischen Moralisten, versteht er einen Politiker, der die Moral seiner Politik unterwirft, unter dem zweiten einen Politiker, der sich von der Moral leiten lässt, und er will natürlich auf den zweiten hinaus. Die Moral aber sollte eine für alle geltende, allgemeingültige, darum aus reiner Vernunft zu begründende Moral sein, die des kategorischen Imperativs. Das ist der Rahmen der Abhandlung.

Die Frage eines ewigen Friedens als solche war nicht neu. Sie wurde im 18. Jahrhundert lange schon diskutiert, unter anderem von Leibniz, Voltaire, Friedrich dem Großen und Rousseau.² Das müssen wir hier beiseitelassen, zumal Kants Entwurf ganz eigentümlich ist. Denn er ist seinerseits in der *Form eines Friedensvertrags* angelegt mit Präliminarartikeln, Definitivartikeln, Zusätzen und Anhängen. Dennoch ist er kein Formular für Friedensverträge, in das man nur die jeweiligen Umstände eines zu schließenden Friedens eintragen müsste, sondern ein Friedensvertrag über Bedingungen künftiger Friedensverträge, also ein selbstbezüglicher Friedensvertrag. Er bezieht sich selbst in seine Theorie ein und bleibt dabei auch Theorie. Als Friedensvertrag setzt er aber zugleich Kriege voraus, orientiert sich an bestehenden Realitäten. Er entwirft keine Utopie. Der – nicht ausgesprochene – *Leitgedanke* ist, dass man *zuerst zu einem Frieden im Denken, dem wiederum reflektierten, selbstbezüglichen philosophischen Denken kommen muss und hier auch zu einem endgültigen und also ewigen Frieden kommen kann*. Erst so werde auch ein ewiger Friede unter den Staaten möglich. Kant sieht im Sinn dieser Vortragsreihe den Anfang des Friedens oder der Begrenzung der Gewalt schon im Denken.

Auch wenn Kant nicht wie einstmals Platon im Sinn hat, dass Philosophen selbst als Politiker Frieden schaffen sollen, ist sein Anspruch auf politischen Einfluss oder

² Vgl. Manfred Kühn, Kant. Eine Biographie. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München 2003, 443.

politische Macht der Philosophie also denkbar hoch. Nietzsche, der als scharfer Kant-Kritiker gilt, Kant aber zugleich hoch geschätzt hat und ihm sehr viel verdankt, hat 90 Jahre später von den „eentlichen Philosophen“ als „Befehlenden und Gesetzgebern“ gesprochen (JGB 211). Kant tritt in seinem Entwurf „Zum ewigen Frieden“ buchstäblich als Gesetzgeber auf, auch wenn ihn Nietzsche dann doch nur als „philosophischen Arbeiter“ gelten ließ.

Er beginnt jedoch, um seine Position als Philosoph klar- und sicherzustellen, fast demütig, mit einer „*clausula salvatoria*“, wörtlich einer rettenden Rechtsbedingung. Eine salvatorische Klausel besagt, dass ein Vertragswerk auch dann im Ganzen gültig bleibt, wenn einzelne Vertragsbestandteile oder Klauseln sich als rechtlich unwirksam erweisen sollten. Kant wendet die salvatorische Klausel jedoch so, dass sie ihn selbst, nicht seinen Entwurf rettet: wenn nämlich von Staats wegen „hinter seinen auf gut Glück gewagten, und öffentlich geäußerten Meinungen“ „Gefahr für den Staat“ gewittert würde, solle man ihn nicht belangen wollen. Denn das könne nur eine „böswillige Auslegung“ sein. Böswillige Auslegungen lässt jeder Vertrag zu, und Kant wusste, dass er von der staatlichen Zensur streng beobachtet und gegebenenfalls von der Regierung Preußens, dem Königsberg damals zugehörte, inkriminiert würde. Ihm war kurz zuvor, 1794, nach seinen Veröffentlichungen vor allem zur *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* durch eine Kabinettsordre des preußischen Königs geboten worden, nichts mehr zu publizieren, was zur „Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums“ geeignet sei. Ansonsten habe er mit „höchster Ungnade“ und „unangenehmen Verfügungen“ zu rechnen. Das hätte wohl nicht physische Gewalt oder Haft, aber Entlassung aus dem Professorenamt ohne Bezüge oder auch Verbannung aus Königsberg bedeuten können. Die Regierung fürchtete also Aufwiegelung von Gewalt gegen sie, und Kant hatte Gewalt oder eine Spielart von Gewalt gegen sich selbst zu fürchten – und riskierte sie. Er war zumal als „edler Greis“, wie man ihn nannte,³ kein politischer Revolutionär, kämpfte aber entschlossen für die Freiheit, seine Meinung zu veröffentlichen. Der Entwurf ist also in eine

3 Kühn, Kant, 443.

Situation wechselseitiger Gewalterwartung hineingeschrieben, und Kant begann auch gleich damit, dass „Staatsoberhäupter [...] des Krieges nie satt werden können“. Er suchte in aller Demut die Situation mit einer trickreichen Selbstdarstellung zu entschärfen: Wenn ein Philosoph oder „theoretische[r]“ Politiker, fährt er fort, in den Augen eines „praktische[n] Politiker[s]“ und „weltkundige[n] Staatsmann[es]“ mit „sachleeren Ideen“ einen „süßen Traum träume“, so könne er dem Staat ja wohl „keine Gefahr bringe[n]“ – er beansprucht höchsten politischen Einfluss und setzt ihn zugleich schlaue herab, er arbeitet mit einer List und doch wieder nicht, denn er legt sie ja offen. Es hat auch geklappt: Kants Schrift verfiel, trotz deutlicher Kritik auch an Preußen, nicht der Zensur und erlebte noch zu seinen Lebzeiten viele Auflagen.

Der Vertragsentwurf beginnt dann seinerseits sogleich mit dem staatspolitischen Einsatz von Listen. Und hier will ihn Kant streng verboten sehen: Es muss ohne Listen gehen. Der erste der sechs „Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten“, also der Vorbedingungen, die jedem künftigen Friedensvertrag vorausgehen sollen, lautet:

„1. Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.“

Der Friede kann nicht ewig sein, wenn man schon beim Friedensschluss auf einen neuen Krieg sinnt. Das ist klar. Aber diplomatische Vorbehalte schließt jeder Vertrag ein, sonst müsste man ihn gar nicht schließen, sondern könnte einfach aufeinander vertrauen, und solche Vorbehalte dürfen auch nicht ausgesprochen werden, sonst kommt der Vertrag nicht zustande. Aber wie weit reicht das Geheimhalten? Hält man etwas schon geheim, wenn man es nicht ausspricht? Kann man nicht auch etwas vor sich selbst geheimhalten? Man kann die Motive und Vorbehalte eines anderen letztlich nie kennen, weil man in sein Bewusstsein nicht hineinsehen kann, und spätestens seit Nietzsche und Freud wissen wir, dass man auch seine eigenen Motive und Vorbehalte sich nur begrenzt eingestehen kann. Kants Vorgabe ist insofern realitätsfern – wissen wir, wusste er, was sich hinter seiner eigenen List verbarg? Umso mehr verlangt Kant „guten Willen“, mit dem nach ihm alle Moral beginnt. Moral ist für noch etwas weitgehend Unschuldiges, eben eine Sache des „guten

Willens“, den man von jedem erwarten und verlangen kann. Bewiesen alle guten Willen, wäre es natürlich leicht, „das Ende aller Hostilitäten“ herbeizuführen; es wäre schon das Ende aller Feindseligkeiten. Aber guten Willen kann man eben nicht immer voraussetzen, und selbst offen bekundete moralische Motive können die dunkelsten Ursprünge haben.

Kants Entwurf ist also auf eine inzwischen ziemlich prekäre Voraussetzung gebaut, und er scheint das Prekäre seiner Voraussetzung auch selbst zu sehen. Denn er sichert sie ihrerseits ab – und noch einmal moralisch. Ein „geheimer Vorbehalt“, also eine List, schreibt er in den Entwurf hinein, sei unter der „Würde“ des jeweiligen Regenten bzw. seines Ministers; er verankert den guten Willen zum Frieden also in der Würde des Menschen. Und diese Würde sichert er noch einmal moralisch ab, indem er von einer Einsicht in „die Sache, wie sie an sich selbst ist,“ spricht. Die Möglichkeit einer solchen Einsicht hat er in seiner theoretischen Philosophie bekanntlich rundum bestritten. Doch in Sachen Moral soll sie gelten. Denn seinen eigenen guten Willen könne jeder erkennen, wenn er darin die Stimme der Vernunft höre, die ihm kategorisch befiehlt „Handle so, dass du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden“ (WW 9.239). Nur: Wie kann man wissen, dass da die Vernunft spricht? Wie kann man überhaupt wissen, dass es eine Vernunft gibt, die rein als Vernunft zu jedem spricht? Nimmt man die Kritik der reinen Vernunft ernst, dann weiß man, dass nach deren Kriterien nur wirklich ist, was auch sinnlich wahrnehmbar ist. Genau das kann nach Kants Prämissen die Vernunft aber nicht sein. So kommen wir hier also nicht, wie viele immer noch glauben, auf einen letzten festen Grund, sondern nur von einer prekären Voraussetzung zu weiteren prekären Voraussetzungen. Und von ihnen hängt nun auch das Weitere ab.

Kants zweite Vorbedingung oder Präliminarie ist bereits weniger prinzipieller als pragmatischer Art:

„2. Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.“

Kant spricht hier den Länderschacher an, der Jahrhunderte lang unter den

dynastischen Regimen Europas betrieben wurde, zuletzt noch bei der Aufteilung Polens unter Russland, Österreich und Preußen (1772, 1793, 1795). Er setzt, das gehört zu den revolutionären Gedanken seiner Zeit, einen Staat mit der jeweiligen „Gesellschaft von Menschen“ gleich, die ihm angehören und „über die niemand anders, als er [der jeweilige Staat] selbst, zu gebieten und zu disponieren hat.“ So kann er ebenfalls als eine „moralische Person“ betrachtet werden, unter deren Würde es wäre, käuflich oder anderswie veräußert zu werden. Nur als eine solche moralische Person könne ein Staat auch einen Vertrag schließen, und aus demselben Grund dürften auch, was zu Kants Zeit noch gang und gäbe war, Soldaten nicht an andere Staaten verkauft werden (Schiller hatte das Thema lange vor Kants Schrift in *Kabale und Liebe* aufgegriffen). Beides, der Länderschacher und der Verkauf von Landeskindern, hat längst aufgehört. Kant fragt aber andererseits nicht weiter nach, wie und mit welchem Recht die bestehenden Staaten zustande gekommen sind, von denen er ausgeht. Wir wissen inzwischen zur Genüge, dass gerade hier über Jahrhunderte hinweg Kriegsgründe schwelen können. Wir haben das etwa bei Jugoslawien, zuletzt noch bei der Krimkrise erlebt und erleben es weiter bei den künstlich von den früheren Mandatsmächten abgezielten Staaten des Nahen Ostens, die sichtlich kaum zu befrieden sind. So ist auch die zweite Vorbedingung voraussetzungsreich und die Voraussetzung – für sich bestehende Staaten – bedenklich.

Die dritte Vorbedingung eines Friedensvertrags über die Bedingungen künftiger Friedensverträge ist nach Kant:

„3. Stehende Heere (*miles perpetuus*) sollen mit der Zeit ganz aufhören.“

Stehende Heere stellen, so Kant, eine ständige Versuchung dar, wenn immer sich die Gelegenheit dazu bietet, Eroberungskriege zu eröffnen. Sie waren zu Kants Zeit noch nicht sehr lange Brauch und sie waren in der Regel auch nicht sehr groß, einfach weil sie sehr teuer waren. Die Regel waren auf Zeit zusammengekaufte Söldnerheere, die jedoch ihrerseits gefährlich waren, auch für ihren Auftraggeber, denn sie konnten leicht außer Kontrolle geraten. Dagegen schützten stehende Heere, soweit sie von

einem loyalen Adel geführt wurden, absolute Monarchien am besten, nach innen und außen, und so hielt sich gerade Preußen ein für seine Verhältnisse übergroßes Heer und wurde dadurch zur Großmacht. Das stehende Heer war dort „die Basis des Staates“.⁴ Es in Frage zu stellen, hieß also Preußen in Frage zu stellen. Das war mutig und weitsichtig.

Zugleich Kant räumt jedoch einen anderen, eher neuen Typus von Heeren ein, die aus den Bürgern selbst, sobald nötig, zur Verteidigung des Staates zusammengestellt werden. Er nennt sie „Staatsbürger in Waffen“; der sonst verwendete Begriff ‚Miliz‘ war in Preußen verboten.⁵ Milizen kamen mit großem Erfolg in der Französischen Revolution zum Zug, als für den Bestand der Republik gekämpft wurde, nun weniger für Geld als aus Begeisterung für die Nation. Aber gerade mit solchen Armeen konnte Napoleon dann nicht nur Verteidigungs-, sondern ebenso weit ausgreifende Eroberungskriege führen. Die Grenze, die Kant ziehen wollte, war also kaum zu ziehen, und bis heute sind überall in bestehenden Staaten auch die Heere stehen geblieben.

Mit der vierten Vorbedingung

„4. Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.“

erkennt Kant das „Kreditsystem“ für Staaten als eine „sinnreiche Erfindung eines handeltreibenden Volks in diesem Jahrhundert“ an. Es war das Jahrhundert der zunehmenden staatlichen Wirtschaftslenkung und -förderung unter dem Namen des Merkantilismus. Die Staatsverschuldung, wie wir das heute nennen, sei nun aber „ins Unabsehbare gewachsen“ und müsse unvermeidlich irgendwann in den allgemeinen „Staatsbankrott“ führen. Das ist sichtlich immer noch richtig. Kant war auch klar, dass man so eben auch und vor allem Kriege finanzieren konnte, zumal wenn sie die Förderung des Staatsschatzes versprachen. „Geldmacht“ war, so Kant, „Heeresmacht“ und umgekehrt. Beiden lasse sich nur die „Bundesmacht“ entgegensetzen, die Macht von Bündnissen mit anderen Mächten, die Kriege

4 Hans Saner, Die negativen Bedingungen des Friedens, in: Otfried Höffe (Hg.), Klassiker Auslegen, Bd. 1: Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden, Berlin 1995, 43-68, hier 61.

5 Saner, Die negativen Bedingungen des Friedens, 63.

ausschließen. Näheres sagt er dazu nicht und auch nicht dazu, wie gerade die Finanzierung von stehenden Heeren aus der Staatsverschuldung ausgenommen werden sollte, für die sie ja, neben der Finanzierung des Beamtenapparats und der Repräsentationsbauten, vor allem gedacht war; Sozialversicherungssysteme gab es noch nicht. Der von Kant im Prinzip als segensreich betrachtete Merkantilismus führte gerade zu Handelskriegen vor allem zwischen den großen Handelsmächten und forcierte den Kolonialismus und den Sklavenhandel. Andererseits haben wir ja erlebt, wie die Sowjetunion zusammenbrach, als sie eine weitere Hochschraubung der Rüstungsspirale, wie sie die USA unter der Führung von Ronald Reagan ankündigten, nicht mehr finanzieren konnte, auch weil der Finanzmarkt nicht mehr mitspielte. Hier wirkten also, was Kant natürlich nicht ahnen konnte, Rüstungsfinanzierung, Staatsschulden und Finanzmärkte im großen Stil wider Erwarten friedensstiftend: Der Kalte Krieg ging zu Ende, wenn auch sicher nicht auf ewig. Auch dieser Präliminarartikel ist also gut gemeint, aber sichtlich zu einfach.

Das gilt, wie wir heute sehen, auch für den fünften:

„5. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig einmischen.“

Sie ist sicherlich ein gutes Stück realistischer und ist auch als Nichteinmischungs-Prinzip in die Statuten der Vereinten Nationen eingegangen. Aber sie gilt wieder nur unter der Voraussetzung bestehender, in ihrem Bestand nicht in Frage gestellter und die Menschenrechte achtender Staaten, nicht, meinen wir heute, etwa für das gegenwärtige Syrien, dessen Machthaber rücksichtslos Gewalt gegen die eigene Bevölkerung einsetzt, und schon gar nicht für ein Gebilde wie den „Islamischen Staat“, der rundum härteste Gewalt ausübt und den wir uns berechtigt fühlen, als Staat zu zerstören.

Als noch weniger realistisch hat sich die sechste und letzte Vorbedingung erwiesen:

„6. Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind Anstellung der Meuchelmörder (*percussores*), Giftmischer (*venefici*), Brechung der Capitulation, Anstiftung des Verraths

(*perduellio*) in dem bekriegten Staat etc.“

Hier müssen wir, im Blick etwa auf die Ukraine-Krise, fast lächeln. Kant ist sichtlich noch der Idee vom gerechten und ehrbaren Krieg verpflichtet, der klare und begrenzte Ziele hatte, so dass ein Vertrauen in die anschließende Friedensordnung zurückbleiben konnte. Ansonsten drohe der beide Seiten vernichtende „Ausrottungskrieg“, der „schlechterdings unerlaubt“ sein müsse. Ein solches Vertrauen vorausgesetzt, wird Meuchelmord u.ä. dann „ehrlos“. Aber gilt das auch für Spionage, die ja auch das „wechselseitige Zutrauen“ verletzt? Wir haben erlebt, dass man dieses Zutrauen noch nicht einmal unter befreundeten Staaten erwarten kann, und gerechte Kriege gibt es für uns höchstens noch für die Wiederherstellung verletzter Menschenrechte. Kein Land kann und will heute auf Geheimdienste und Ähnliches, so prekär sie sind, verzichten, und wenn sie heute auch weitgehend ohne Meuchelmord und Giftmischerei auskommen, setzen sie doch regelmäßig „das wechselseitige Zutrauen“ unter den Staaten aufs Spiel.

Im Kommentar zu dieser letzten Vorbedingung fällt zum ersten Mal der Begriff „Gewalt“ (nachdem im 5. Präliminarartikel schon von „gewalttätig“ die Rede war). Gewalt ist für Kant dort, wo das Recht, auch im Krieg, nicht gemäß dem Recht „behauptet“ wird. Sie beginnt also dort, wo das Recht und die Moral, die das Recht stützen soll, enden. Das heißt umgekehrt im Sinn dieser Vortragsreihe: Gewalt soll nach Kant soweit wie möglich durch Moral und Recht eingedämmt werden. Gelänge das, wäre sogar ein ewiger Friede unter den Staaten denkbar.

Kant will jedoch „nicht von Philanthropie“ reden (WW 9.213). Er geht durchaus von der „Bösartigkeit der menschlichen Natur“ aus, die „im bürgerlich-gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert“ (WW 9.210), also nur weniger hervortreten wagt, setzt ihr das Recht entgegen und wappnet das Recht seinerseits mit Gewalt. Das lässt sich anhand der drei „Definitivartikel zum ewigen Frieden“ verfolgen, die den zweiten und den Hauptabschnitt des Entwurfs ausmachen. Kant unterfüttert hier die Unterscheidung von Recht und Gewalt nach und nach durch die Unterscheidung von Vernunft und Natur. „Der Friedenszustand unter

Menschen“, beginnt er hier, „ist kein Naturzustand [...], der vielmehr der Zustand des Krieges ist“. Er schließt damit, so realistisch wie möglich, an Hobbes an, der in seiner Staatsphilosophie von der tödlichen Bedrohung aller durch alle ausging, dem *bellum omnium contra omnes*. Der Friedenszustand müsse erst „gestiftet“ werden, und das dürfe, wenn er dauerhaft oder gar ewig sein solle, nicht durch Gewalt, sondern müsse durch das Recht geschehen. Das war und ist die neuzeitliche Idee des Gesellschaftsvertrags, die auch Hobbes vortrug und die unterstellt, dass alle Beteiligten, wenn sie unter gleichen Bedingungen mit gleichen Rechten ausgestattet werden, vertraglich eine Ordnung vereinbaren werden, unter der sie gemeinsam friedlich zusammenleben können. Kant spricht von einem „ursprünglichen Verträge (der doch das Prinzip aller Rechte ist)“ (WW 9.205 Anm).⁶ Ein solcher Vertrag ist aber natürlich nur ein gedachter, fiktiver Vertrag und als solcher wiederum eine hochidealisierte, wenn nicht illusorische Voraussetzung. Kant sieht das ganz realistisch: In der Praxis sei „auf keinen anderen Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird“ (WW 9.231); hier wirke „der Neigung zur wechselseitigen Gewalttätigkeit der Bürger eine größere Gewalt, nämlich die der Regierung, mächtig entgegen“ (WW 9.238 Anm). Gewalt kann man auch nach Kant anfänglich also nur durch Gewalt begegnen, und wenn die Gewalt dann beim Staat und seiner Regierung monopolisiert ist, können Recht und Moral nachfolgen. Gewalt wird damit nicht befürwortet, aber zumindest anfänglich im Blick auf die eben auch gewalttätige Natur des Menschen als unvermeidlich betrachtet. Ist sie dann zur Staatsgewalt monopolisiert und sind die Staatsbürger soweit diszipliniert, dass sie sich der Staatsgewalt fügen, erfahren sie sie nicht mehr als Gewalt. Dann kann die „Vernunft“ den „Thron der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt“ einnehmen, kann „den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdam[m]en, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht mach[en]“, nicht nur einen zeitlichen, sondern gleich den ewigen Frieden (WW 9.211). Aber mit ihrer Vorgeschichte bleibt hinter der rechtlichen und zuletzt moralischen Gewalt stets die „Gewalttätigkeit“ mit „allen

⁶ Vgl. zur Rechtslehre Kühn, Kant, 462.

Greueln“ (WW 9.212) drohend als Alternative stehen. *Das Entscheidende ist dann die rechtliche, die rechtsstaatliche Institutionalisierung der Gewalt, die Durchdringung der Gewalt durch das moralgestützte Recht.*

Die drei „Definitivartikel zum ewigen Frieden“ sind also, wie schon die Präliminarartikel, moralische Forderungen. Der erste lautet:

„1. Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.“

Die republikanische Verfassung setzte für Kant Freiheit und Gleichheit im Sinn der Französischen Revolution voraus. Danach soll niemand niemandes Untertan und alle vor dem Gesetz gleich sein. Das schloss für Kant jedoch nicht, gerade nicht die Demokratie ein. Denn Demokratie schien Kant, wie schon Platon, allzu anfällig für die Verführung durch Demagogen, die Bürger schienen ihm also nicht hinreichend mündig für sie. Ein Rechtsstaat sei auch als Monarchie, sogar als absolute Monarchie denkbar, wie das Beispiel Preußens lehre, nämlich dann, wenn der Monarch sich nicht als Beherrscher seines Volkes, sondern als sein oberster Diener verstehe, also das Recht achte und sich ihm auch selbst verpflichte. Nicht die Demokratie, der Rechtsstaat entspringt danach „dem reinen Quell des Rechtsbegriffs“, und nur er schafft „Aussicht“ auf den ewigen Frieden.

Kant führt dafür ein prinzipielles und ein pragmatisches Argument an. Das prinzipielle besteht darin, dass in einer Republik die exekutive und legislative Gewalt getrennt seien, das Recht also unabhängig von der Regierung und die Regierung ihm unterworfen sei. Von Gewalt ist nun also im Sinn der Gewaltenteilung die Rede; ohne sie habe man es mit Despotismus zu tun. Der Despot vollzieht, so Kant, Gesetze, die er selbst gibt, er handhabt den „öffentlichen Willen“ als seinen „Privatwillen“. Eben das aber sei in der Demokratie der Fall, wo das Volk ganz seinem eigenen Willen folge. Wir wissen heute, dass man gerade Demokratien rechtlich so ausstatten kann, dass sich der ungezügelt aufbrechende oder von Demagogen aufgestachelte Volkswille nicht einfach durchsetzen kann, und dafür gab es zu Kants Zeiten in den USA auch schon ein Beispiel. Bei Kant blieb aber die alte, schon im Altertum wache Angst vor der Gewalt des Volkes wach, und sie war und ist angesichts immer neu aufkommender radikaler und gewaltbereiter Bewegungen und Parteien ja auch nicht

unbegründet. Die Demokratie wie auch der Rechtsstaat sind nie außer Gefahr, sich selbst, sogar auf demokratischem Weg, zu zerstören und die Gewalt neu zu entfesseln.

Kants pragmatisches Argument für den ewigen Frieden lautet so: In einer Republik, in der alle „Staatsgenossen“ und keiner „Staatseigentümer“ sei, hätten alle zusammen alle Lasten von Kriegen zu tragen. Während Könige in ihren Schlössern fern des Volkes Kriege „wie eine Art von Lustpartie“ beschließen könnten, sei in einer Republik darum „nichts natürlicher“, als dass alle den so leidvollen und kostenträchtigen Krieg nicht wollten. Hier setzt Kant auf das natürliche Eigeninteresse als Gegenmittel gegen die Gewalt des Krieges. Aber man kann auch ein Eigeninteresse am Krieg haben – wenn man an ihm verdient.

Die logische Konsequenz einer alle Freien und Gleichen einbeziehenden republikanischen Verfassung wäre nun die „positive[] Idee einer Weltrepublik“ (WW 9.213). Die Völker und Staaten würden dann „wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen, und so einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat [...], der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden.“ Damit wäre der äußere Friede wiederum gesichert, einfach weil es gar keine Staaten mehr gäbe, die gegeneinander Krieg führen könnten. Aber auch hier beugt sich Kant der Realität. Er stellt nüchtern fest, dass die Völker dies „durchaus nicht wollen“ (WW 9.212), und das ist ja bis heute so. Erst später schiebt er Gründe der „Natur“ nach, aber sie überzeugen heute kaum noch: Bei weltweiter Ausdehnung des Rechts eines gemeinsamen Staates aller Völker lasse der Druck der Gesetze nach, so kehre schließlich Anarchie ein, und die Natur halte die Menschen ohnehin durch Sprachen und Religionen auseinander (WW 9.225). Inzwischen haben wir global funktionierende Kommunikationsmittel und eine weltweit gesprochene Sprache. Kant konnte das nicht absehen, und so blieb für ihn „nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden Bundes“, um „den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung auf[zuh]alten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs“ (WW 9.213), die

berühmte Idee des Völkerbunds, die dann in den Vereinten Nationen Wirklichkeit wurde. Das ist Kants zweiter Definitivartikel zum ewigen Frieden:

„2. Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.“

Der Völkerbund solle ein „*Friedensbund*“ sein, „der vom Friedensvertrag [...] darin unterschieden sein würde, daß dieser bloß einen Krieg, jener aber alle Kriege auf immer zu endigen suche.“ Dies müsse „die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts notwendig verbinden [...], wenn überall etwas dabei zu denken übrig bleiben soll“ (WW 9.212). Die moralische Idee ist Wirklichkeit geworden, aber wir wissen, wie diese Wirklichkeit heute aussieht. Und so rasch scheint sie sich auch nicht ändern zu wollen.

In der Systematik seiner Definitivartikel geht Kant vom „*Staatsbürgerrecht* der Menschen, in einem Volke“ über das „*Völkerrecht* der Staaten in Verhältnis gegeneinander“ zum „*Weltbürgerrecht*“ über, dem Recht der „*Bürger eines allgemeinen Menschenstaats*“ (WW 9.203). Er erweitert schrittweise den Horizont des Rechts und im dritten Definitivartikel über das bekannte Recht hinaus: Mit ihm werden die Kompetenzen der bestehenden Staaten überschritten und ein globaler, für alle gleicher Rechtszustand postuliert. Wir kennen das Weltbürgerrecht heute in Gestalt der Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen. Mit ihm soll auch ohne eine Weltrepublik oder einen Weltstaat in der ganzen Welt rechtlose Gewalt ausgeschlossen werden. Der dritte Definitivartikel lautet:

„3. Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.“

Mit „allgemeiner Hospitalität“ meint Kant „das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden“. Er soll keine Gewalt wie Ausplünderung oder Versklavung zu gewärtigen haben, aber auch „kein Gastrecht“, nur ein „Besuchsrecht“ erhalten, nur das Recht, „einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu versuchen“. Kant sagt das sichtlich im Blick auf die rücksichtslosen und oft grausamen Methoden der Kolonialisierung zu seiner Zeit („*Litanei aller Übel*“),⁷ die er wieder unter dem Begriff der

⁷ Reinhard Brandt, Vom Weltbürgerrecht, in: Otfried Höffe (Hg.), *Klassiker Auslegen*, Bd. 1:

„Gewalttätigkeit“ (WW 9.216) führt. Niemand soll sich als scheinbarer Gast in einem fremden Land festsetzen und es dann in Besitz nehmen, sondern es nur mit dessen Einwilligung auf Zeit besuchen. An politisches Asyl scheint Kant nicht zu denken.⁸ Seine Begründung dieses Weltbürgerbesuchsrechts ist gleichwohl wieder sehr weitreichend, fast revolutionär: Es leite sich her aus dem „Recht des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie

Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, 133-148, hier 145.

⁸ Das Wort ‚Asyl‘ kommt in Kants Werk nur in der Verbindung *asylum ignorantiae* vor. Die Institution des Asyls, die schon eine biblische und griechisch-römische war, muss ihm jedoch bekannt gewesen sein; sie wurde 1948 von den Vereinten Nationen zum Menschenrecht erklärt (vgl. Christoph Auffarth / Jochen Derlien / Adrian Schenker / Heinrich de Wall / Christofer Frey, Art. Asyl, in: RGG⁴ 1.864-868). Nur wenige Staaten, darunter die Bundesrepublik Deutschland, garantieren heute allerdings politisch Verfolgten selbst ein (mehr oder weniger) unbegrenztes Asylrecht und behalten sich ihrerseits das Recht vor, es im Einzelfall zu gewähren oder nicht. Länder, die den Verfolgten selbst Asyl garantieren, greifen damit „universalen Verwirklichung der Menschenrechte vor und gewähr[en] sie stellvertretend für das von den Menschenrechten versagende andere Land und die geeinte Menschheit.“ (Frey, 867). Eben dies aber, wovon Kant nicht spricht, sollte im Sinn seines Weltbürgerrechts sein. Entsprechend unschlüssig blieb hier auch die Forschung. Kant wird die Einräumung des Asylrechts oft ohne Weiteres zugeschrieben, z.B. von Philipp Hölzing, *Ein Laboratorium der Moderne. Politisches Denken in Deutschland 1789-1820*, Wiesbaden 2015, 78. Volker Gerhardt, *Das Recht in weltbürgerlicher Absicht. Kants Zweifel am föderalen Weg zum Frieden*, in: Volker Gerhardt (Hg.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin / New York 2005, 295, deutet dagegen ein Asylrecht bei Kant lediglich an, sieht darin aber „nicht die primäre Funktion des Weltbürgerrechts“. Wären, schreibt er in Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘. Eine Theorie der Politik*, 106, „die ersten beiden Definitivartikel [...] überall anerkannt, [...] hätte niemand einen Grund, sein Heimatland aus politischen Gründen zu verlassen“. Damit ist für ihn die Sache erledigt. Dagegen hat Jacques Derrida, *Le mot d’accueil*, in: Jacques Derrida, *À dieu à Lévinas*, Paris 1997, 37-211, im Anschluss an Emmanuel Levinas darauf aufmerksam gemacht, wie das Asylrecht und die Gastlichkeit (*hospitalité*) überhaupt das Recht dekonstruieren: indem sie Fremden, einem Rechtskreis nicht Zugehörigen, Rechte dieses Rechtskreises gewähren, ihnen Rechte gegenüber den Aufnehmenden oder Gastgebern einräumen und das Recht so umkehren (zur Übersicht über Derridas Denken der Gastfreundschaft in Auseinandersetzung v.a. mit Kant und Levinas vgl. Sascha Bischof, *Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida*, Freiburg / Wien 2004, 431-468). Eben dies könnte Kant noch abgeschreckt haben. Denn hier schiebt sich, so Derrida, vor die Ordnung der Politik und des Rechts die ethische Erfahrung, von der Not anderer genötigt zu werden, die sich nicht auf ein Prinzip wie das des kategorischen Imperativs bringen lässt, der seinerseits rechtsnah formuliert ist. Der Halt, den das Recht gibt, verdeckt die tiefere ethische Nötigung (vgl. Derrida, *Le mot d’accueil*, 124), die mehr zu geben verlangen kann, als man leisten kann, das *ultra posse nemo obligatur*, auf das Kant regelmäßig besteht, also überschreitet. Das Beispiel der Juden, das Levinas stets vor Augen hat, auch wenn er nicht immer von ihm spricht, zeigt die ganze Komplexität des Problems: Ägypten, in dem die Hebräer in anhaltender Hungersnot Asyl erhielten, wurde ihnen zum Sklavenhaus, und nach ihrem Auszug daraus machten sie das Asyl

[die Menschen] sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere“. Die Erde gehört niemand oder allen. Und doch gesteht Kant wieder besonderen Besitz an ihr zu; denn ein Besuchsrecht macht nur Sinn, wenn der besuchte Ort im Besitz eines andern ist. Kant verspricht sich, wieder ganz pragmatisch, durch die Besuche wachsenden „Verkehr“ unter den Menschen, und der müsse „das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung näher“ bringen (WW 9.214).

Bis dahin standen in Kants Text Recht und Gewalt, Vernunft und Natur in einer ungelösten Spannung, die stets droht, sich wieder in Gewalt zu entladen. Denn nicht nur die Natur, auch eine von sich selbst überzeugte Moral kann gewalttätig werden und dies mit gutem Gewissen. Am Ende ebnet Kant die Spannung ein. Im ersten Zusatz „Von der Garantie des ewigen Friedens“ setzt er darauf, dass die Vernunft, die Instanz prinzipieller Argumente, und die Natur, die Instanz pragmatischer Argumente, ihrerseits friedlich zusammenkommen. Denn man könne in der Natur eine „große Künstlerin“ (WW 9.217) sehen, die die Entwürfe der Vernunft zu deren

für Bedrängte und Verfolgte zur Institution. Über Jahrtausende immer wieder vertrieben, waren sie selbst erneut auf Asyl in fremden Ländern angewiesen und wurden dort, in den Asylen, erneut häufig bedrängt und verfolgt. In der jüngeren Gegenwart, als sie sich, nach der Shoah, in einem Land, das ihnen nicht mehr gehörte, ihren eigenen Staat schufen, gewährten sie denen, die sie dabei vertrieben hatten, den früheren Besitzern des Landes, ein wiederum prekäres Asyl, immer bedroht von Anschlägen und immer dessen gewärtig, selbst von den alten Einwohnern oder ihren Nachkommen aus ihrem Asyl-Staat wieder vertrieben zu werden. In Begriffen des Rechts, auch des kantischen Weltbürgerrechts, ist das nicht mehr darstellbar und auch nicht in denen einer rechtsförmigen Ethik. Das Asyl, das durch eine fremde Staatsgewalt vor der physischen Gewalt einer anderen Staatsgewalt rettet, ist hier selbst von physischer Gewalt durchdrungen, gegen die Asyl Gewährenden und durch die Asyl Gewährenden. Kants Einschränkung des Gastrechts als Weltbürgerrechts auf ein bloßes Besuchsrecht ist, wie Iris Därmann, Kants Kritik der Tischgesellschaft und sein Konzept der Hospitalität, in: Alfred Hirsch / Pascal Delhom (Hg.), Denkwege des Friedens. Aporien und Perspektiven, Freiburg / München 2007, 364-386, zeigt, auch insofern erstaunlich, als er die Gastlichkeit der Tischgesellschaft bei aller ungeselligen Geselligkeit für den geselligen Gedankenaustausch stark macht; sie ermögliche gepflegten Streit, verhindere aber Krieg. Kant scheint vom Bleiben Fremder, das bei Tischgesellschaften ja ausgeschlossen ist, in einem dann rechtlosen Zustand dauerndes Unheil bis hin zum Krieg zu erwarten. Das Weltbürgerrecht darf danach das Staatsbürgerrecht nicht brechen, und das gilt eben dann, wenn die Völker die Weltrepublik nicht wollen.

eigenem Erstaunen unterstützt. Die Vernunftidee eines ewigen Friedens, also des Ausschlusses nicht rechtlich gedeckter Gewalt, werde durch die Natur trefflich „gewährleistet“. Denn die Natur lasse überall auf der Erde, wenn auch noch so dürrftig, Menschen leben, habe sie gerade durch Kriege über die Welt verstreut und sie dabei auch veredelt, eben weil die Notdurft und der Krieg sie zu immer neuen Erfindungen trieb, ihre Kultur also gesteigert. So treibe die Natur, auch wenn der Krieg „auf die menschliche Natur gepopft zu sein“ scheint (WW 9.222), die Menschen zur Staatenbildung, um ihre Macht gegenüber anderen Völkern bzw. Staaten zu stärken. „Handelsgeist“ und „Geldmacht“ würden die Völker dazu bringen, den Krieg „durch Vermittelungen abzuwehren“, und so kämen sie schließlich zur Einsicht in die Notwendigkeit eines ewigen Friedens. Dazu müsse man also keinen „Staat von Engeln“ (WW 9.223) voraussetzen, sondern auch „ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben)“ (WW 9.224) müsse soweit kommen. Kant fährt in seiner Argumentation also zweigleisig: Auch wenn die Vernunft, die auf Recht und Moral setzt, nicht voraussetzen kann, dass ihr Denken den Abläufen der Natur entspricht, die ihre eigenen „Mechanismen“ hat, kann sie doch beobachten, dass die Natur ihrem Denken durchaus zuspielt. Sie hat dafür keine Garantie, kann sich darüber aber freuen. Und wenn das denn so ist, freuen wir uns auch.

. / .

Im Weiteren geht es dann konsequent um das Verhältnis des Philosophen als des Vertreters von Recht, Moral und Vernunft, zum Politiker als dem Vertreter der Natur, des Machtstrebens und zuletzt auch der Gewalt (WW 9.228). Im zweiten Zusatz „Geheimer Artikel zum ewigen Frieden“ drängt Kant darauf, dass, so wie der Philosoph auch die Stimme der Natur hört, der Politiker auch die Stimme von Recht, Moral und Vernunft hört. In diesem Aufeinander-Hören bekommt „Gewalt“ nun einen dritten Sinn neben der rohen physischen, nicht-rechtlichen, und der rechtlichen, staatlich disziplinierten Gewalt, einen Zwischensinn, der auch den „Thron“ der Vernunft berührt. Gegen Platons berühmten Vorschlag, die Philosophen als die

(damals) Weisesten sollten die Führung des Gemeinwesens übernehmen, setzt Kant:

„Daß Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt.“ (WW 9.228)

Der Besitz der Gewalt, auch der rechtlich disziplinierten, staatlichen Gewalt korrumpiert die Vernunft – die Vernunft, heißt das, ist selbst nicht frei gegen die Gewalt, und sie ist weniger frei gegen sie, wenn sie sie besitzt, als wenn sie sie bekämpft. Damit aber kommen wir philosophisch bei Nietzsche an, den ich vorbereitend schon einige Male zitiert habe: Er machte dann klar und bestand darauf, dass keine Vernunft so rein ist, dass sie der Versuchung der Macht widersteht, als welche die rechtlich disziplinierte Gewalt im Staat auftritt.

Um so mehr plädiert Kant dann in den Anhängen „in Absicht auf den ewigen Frieden“ für die „Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transcendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts“ und hier nun, da der Vertreter der Moral sich ja schon einsichtig gezeigt hat, vor allem für die Einsicht der Politik, durch Moral auch in ihrem Sinn zu gewinnen. Sein Kriterium ist sehr einfach und plausibel: Politik muss, wie das Recht (WW 9.244) und die Wissenschaft, immer publizierbar sein, also transparent verfahren, wenn nicht im Augenblick des Handelns, so doch im Rückblick auf ihr Handeln. Werde erst die „Autorität des Gesetzes“ hinreichend stark, „gleich als ob es physische Gewalt besäße“, könne auch „das Volk [...] zur eigenen Gesetzgebung (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist) tüchtig“ und also repräsentative Demokratie möglich werden (WW 9.233; vgl. 241). „Revolution“ lehnt Kant ab, eben weil sie ihrem Begriff nach, wie ihn die Französische Revolution eben bekräftigt hat, mit roher physischer Gewalt verfährt. Sei sie aber einmal eingetreten, so dürfe sie auch nicht wieder gewaltsam zurückgedreht werden, dann gelte der neue Rechtszustand. So ist der oberste Gesichtspunkt Kants in der Tat die Eindämmung und Begrenzung der Gewalt, und unter diesem Gesichtspunkt lassen sich für ihn auch Vernunft und Natur, die er so scharf trennt, vereinigen. Das bedeutet, so Kant, nicht „Revolutionen“ nach Ideen, sondern „Reformen“ mit der Zeit (WW 9.234 Anm.); lässt man den Entwicklungen nicht Zeit, nötige man sie zur Gewaltsamkeit (WW 9.240). Anders gesagt, wachsende Vernunft vorausgesetzt

(WW 9.243), wie korrumpierbar sie auch sein mag – die Zeit arbeitet gegen die Gewalt. Das ist jung gebliebene Altersweisheit.