

# **Endlichkeit des Friedens**

Pavel Kouba



CFB-03-03 / CTS-03-04

**July 2003**

Pavel Kouba  
ENDLICHKEIT DES FRIEDENS

Bei den Jahrestagen von ruhmvollen Friedensschlüssen ist es gebräuchlich, einiges über die Bedeutung des Friedens überhaupt zu sagen. Die Reden dieser Art gelangen meist zu dem allgemein gehaltenen Schluß, der Frieden sei Hauptziel und Gesamtsinn der Politik als solcher. Fragt man allerdings, ob der Friede tatsächlich der *letzte* Zweck der Politik ist, was bedeuten würde, daß er um jeden Preis erlangt bzw. erhalten werden soll, wird der Redner antworten -- falls sein Beruf oder die Feierlichkeit des Anlasses nicht seine Urteilskraft getrübt haben --, daß dies nicht der Fall sei. Schon diese einfache und verständliche Tatsache müßte uns anregen, über das Verhältnis von Frieden und Politik gründlicher nachzudenken.

Einer der wenigen großen Denker, die sich mit dem Frieden ernsthaft befaßt haben, war Immanuel Kant. Und als sich die Philosophen vor einigen Jahren an das zweihundertste Jubiläum seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* erinnerten, stimmten viele darin überein, daß Kants gemäßigte, realistische Vorstellung von einem allmählichen Zusteuern auf den definitiven Frieden bis heute aktuell ist und daß sie eine tragfähige Grundlage für eine Theorie der Politik abgeben könnte. Ich möchte versuchen anzudeuten, aus welchen Gründen Kants Position nicht zu einer solchen Grundlage werden kann. Dies hängt damit zusammen, daß die Deutung der wesentlichen Züge des politischen Seins, die in seiner Arbeit zu Wort kommen, im ganzen einer äußerlichen, erzieherisch-aufklärerischen Absicht untergeordnet ist ? den Frieden als *entscheidende* Aufgabe darzustellen, die die Politik mit Unterstützung der Moral schrittweise zu erfüllen hat.

Kant sucht für seine Vorstellung von der Erreichbarkeit des definitiven Friedens eine Garantie und findet gleich zwei: die eine heißt "Natur", die zweite "Moral". Die erste Garantie besteht darin, daß der Naturzustand und die mit ihm verbundenen Konflikte sich nicht nur auf die Entwicklung des Menschen als Naturwesen förderlich auswirken, sondern auch auf seine moralische Bestimmung, d. h. auf die Einführung des rechtlichen, gesetzlichen Zustands. Die Konflikte zwischen den Menschen und den Völkern bringen den Frieden in Form des Rechtszustands hervor, weil die selbstsüchtigen Neigungen und Absichten ? gegeneinander ausgespielt ? sich ausgleichen. Dadurch erreicht die Natur, daß die Menschen, obwohl sie selbst es nicht beabsichtigen, zuletzt gezwungen werden, in Übereinstimmung mit dem Recht zu handeln, das heißt, die Freiheit der anderen zu respektieren. Hier hat Kants berühmte These ihren Ursprung, daß auch ein Mensch, der nicht moralisch gut ist, ein guter Bürger sein kann, oder, mit seinen eigenen Worten, daß auch ein "Volk von Teufeln" des politischen Seins fähig wäre. Die zweite Garantie liegt darin, daß die Moral den Friedenszustand für die Politik zur "unmittelbaren Pflicht" macht; sie fordert in diesem Bereich zwar nicht das Handeln aus individueller Achtung für das Moralgesetz, dafür aber unbedingte Achtung für das Recht, d. h. die Anerkennung der äußeren Freiheit der beteiligten Subjekte.

Die Antagonismen, einschließlich der Kriegskonflikte, dienen also als ein Mittel für die "Selbstüberwindung der Natur" hin zum Zustand rechtlicher Freiheit. Andererseits verbürgen bei Kant die Differenzen zwischen den Nationen, die jederzeit in eine offene Auseinandersetzung umschlagen können, daß der Frieden kein Frieden eines monolithischen allbeherrschenden Ganzen, also kein "Kirchhofsfrieden" ist, sondern ein freier Frieden, der durch Kräfte gebildet wird, die sich untereinander im "lebhaftesten Wettstreit" befinden. Diesem Motiv entspringt eine andere, weniger berühmte, aber nicht weniger wahre These Kants, daß "mit dem Ende aller Kriegsgefahr zugleich das Ende aller

Freiheit" einhergeht.<sup>1</sup>

Bei der einführenden Charakteristik der beiden Garantien berücksichtigt Kant offensichtlich auch die zweite Bedeutung einer jeden von ihnen: im ersten Fall führen Kriege bzw. die durch sie sich behauptenden egoistischen Interessen den Frieden und die Freiheit des rechtlich geregelten Zusammenlebens herbei, während im zweiten Fall der unbedingte Friedenswille zum Verlust der Freiheit führen kann. Es scheint, als komme hier der wesentlich doppeldeutige Charakter unseres politischen und geschichtlichen Seins zum Ausdruck, jenes Sichentziehen den ursprünglichen Absichten, das wir so gut aus eigener politischer und geschichtlicher Erfahrung kennen. Gerade dieser Charakter bewirkt z. B., daß die Bereitschaft zum Krieg zuweilen Frieden zu erhalten vermag und die Bemühung, den Frieden zu retten, Voraussetzungen für einen wahrhaft vernichtenden Konflikt schafft.

In dieser doppelgesichtigen Gestalt sind Kants Garantien allerdings noch keine wirklichen Garantien, da sie uns in dem, worauf es ankommt, keineswegs der Zweifel entledigen: sollen wir selbst- und streitsüchtig handeln, damit wir so indirekt der Natur ermöglichen, den Rechtszustand zwischen den differenzierten Völkern zu erzielen? Oder von der anderen Seite gesehen: sollen wir im Namen des Moralgesetzes Frieden halten, auf die Gefahr hin, daß wir eventuell unsere Freiheit zugunsten einer allbeherrschenden Kraft verlieren?

Zu einer Garantie in seinem Sinn, d. h. zur Lösung dieser generell unlösbaren Situation, gelangt Kant auf einem merkwürdigen Weg: er fügt die Natur- und Moralgarantie zusammen, indem er beide in ein gleichsam chronologisches Verhältnis, in das Nacheinander einer einheitlichen Linie des "Fortschritts" stellt. Die Natur hat den Menschen "zur Vernunft" gebracht, und als einem vernünftigen Wesen ist es ihm jetzt aufgegeben, sich moralisch zu verhalten. Die Natur hat "mehr" geleistet, indem sie den Rechtszustand herbeiführte, und die Moral wird nachlassen und "weniger" verlangen, nämlich nur den Rechtszustand. Dadurch wurde tatsächlich die Garantie des ewigen Friedens gefunden, denn es hat sich gezeigt, daß im Interesse des Friedens die beiden wichtigsten (genauer: die einzigen wirklichen) Motivationskräfte Hand in Hand wirken; der Widerstreit zwischen ihnen, sonst bei Kant im Grunde unüberwindbar, ist beseitigt.

Allerdings vermag es der Mensch vorläufig nicht, dieser Perspektive gerecht zu werden: Kant stellt nur das "negative Surrogat" des ewigen Friedens, d. h. den immer weiter sich ausbreitenden föderativen Bund der Nationen, in Aussicht. Eben dies ermöglicht es ihm, den realistischen Blick auf die nie vollständig befriedete Wirklichkeit zu bewahren, gegenüber der möglichen Entstehung einer "Weltrepublik" Zurückhaltung zu üben usw. und trotzdem das Wesentliche zu erreichen: den Frieden als den vollkommenen Rechtszustand zu postulieren, auf den die Menschheit zugeht, obwohl er nicht in absehbarer Zeit zu verwirklichen ist. Denn *gedanklich* wird dadurch das Problem in der Tat gelöst: wenn die positiven Bedeutungspotentialitäten des Kriegs und die negativen Bedeutungspotentialitäten des Friedens verdrängt werden, kann die Möglichkeit der Politik als Einheit von Natur und Moral hervortreten, die durch die Idee des Fortschritts zusammengehalten wird.

\* \* \*

Wie geht Kant beim Nachweis dieser Einheit vor? Konzentrieren wir uns auf das Schlüsselmoment, auf die prinzipielle Einheit von Politik und Moral im Begriff des

<sup>1</sup> *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), Akad.-Ausgabe, Bd. VIII, S. 120.

Rechts. Die menschliche Freiheit ist für Kant die Freiheit unter dem allgemeinen Gesetz, und zwar dem inneren (der Moral) oder dem äußeren (dem Recht). Eine rechtmäßige Handlung ist diejenige, "nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann".<sup>2</sup> Kant argumentiert damit, daß die Menschen den Begriff des Rechts weder in privaten noch in öffentlichen Angelegenheiten entbehren können: auch der amoralische Politiker beruft sich auf das Recht, niemand traut sich, das politische Handeln nur auf klugen Kunstgriffen zu gründen. Die Politik ist von sich aus bemüht, sich durch allgemeingültige Prinzipien zu rechtfertigen; sie muß also der Moral nicht als einer äußeren Instanz gehorchen, es ist ihre eigene Dynamik, die zur Moral führt. Die Verbindung von Recht und Politik ist daher nachweisbar, das Recht bildet die "einschränkende Bedingung" der Politik selbst.

Aus dieser möglichen Vereinbarkeit beider Begriffe, die kaum jemand bestreiten würde, wird aber bei Kant eine notwendige Einheit, die uns berechtigt, Moral und Politik ? ihrer Bestimmung nach ? zu identifizieren. Die Politik wird zur "ausübenden Rechtslehre", wobei die normative Kraft des Rechts selbst von der moralischen Pflicht sich ableitet. Solange sich der Politiker durch den formalen Rechtsbegriff leiten läßt, kann kein wirklicher Widerspruch zwischen Moral und Politik entstehen: was in der (moralischen) Theorie gut ist, taugt auch in der (politischen) Praxis. "[O]b zwar Politik für sich eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. ? Das Recht [...] muß heilig gehalten werden [...]."<sup>3</sup> Der Politiker soll die Einhaltung des Rechts zu seiner Maxime machen, welche Folgen auch immer es haben mag: Kant schreckt bei der Verteidigung des Satzes "fiat iustitia, pereat mundus" selbst vor der offenen Sophistik nicht zurück, den "mundus" durch "böse Menschen" übersetzend. Die Aufgabe, den ewigen Frieden zu erreichen, hat hier keine innere Beschränkung, denn der Frieden ist ein Zustand, der aus der Achtung für die moralische Pflicht folgt. "Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von selbst zufallen."<sup>4</sup>

Schon auf den ersten Blick kann man die Verschiebung sehen, auf der solche Argumentation fußt: die Unentbehrlichkeit des Rechts als beschränkender Bedingung der Politik, d. h. die mögliche Vereinbarkeit von beidem, wird da in eine faktische Identität des Sinns umgewandelt. Aber die Vereinbarkeit des Rechts (oder der Moral) mit der Politik ist gar nicht "unproblematisch", wie Kant es darstellt, sondern höchst *problematisch*, weil Moral, Recht und Frieden nicht die *einzigsten* Elementarbedingungen der Politik sind. Genauso wie wir alle wissen, daß beim Zusammenbruch einer bestimmten Welt nicht nur die "Bösen" untergehen, wissen wir auch, daß das Recht (bzw. die Moral) und die Politik nicht nur vereinbar, sondern ebenfalls voneinander ablösbar sind, und zwar nicht nur im negativen, sondern auch im *positiven* Sinn ? aus der Treue des Politikers zu seiner Aufgabe. Eben dies macht die Politik zu einer "schweren Kunst", im Unterschied zu den Einstellungen und Handlungen eines rigiden Moralisten oder prinzipienlosen Gewalthabers.

Es ist kein Zufall, daß bei Kant gerade die Schilderung der Antithese "moralischer Politiker versus politischer Moralist" verhältnismäßig viel Platz einnimmt. Der Ausgangspunkt ist die wohlbekanntes fatale Alternative: entweder sind Moral und Recht

<sup>2</sup> *Metaphysik der Sitten* (1797), Einleitung in die Rechtslehre, ? C, Akad.-Ausgabe Bd. VI, S. 230.

<sup>3</sup> *Zum ewigen Frieden* (1795), Anhang I, Akad.-Ausgabe, Bd. VIII, S. 380.

<sup>4</sup> A. a. O., S. 378.

mit der Politik innerlich einig, oder es gibt keine Freiheit und kein moralisches Gesetz, alles ist bloß ein Naturmechanismus, und der Gedanke des Rechts ist inhaltslos. Dem entsprechen auch die zwei erwähnten Typen der Einstellung: entweder vermag es der Politiker, die Prinzipien der Staatsklugheit in Übereinstimmung mit der Moral zu bringen (moralischer Politiker), oder er paßt die Moral seinen politischen Absichten an (in Kants Terminologie: politischer Moralist). Die Versuche, Politik mit Hilfe dieser Alternative zu erfassen, sind sehr verbreitet, da die Alternative selbst gedanklich äußerst bequem ist. Ihr Problem liegt darin, daß sie das Wesen des Politischen verfehlt. Denn die "realpolitische" Perspektive, die die Moral für Illusion hält und nur technologisch in Kraftkategorien denkt, ist *unpolitische* Gewalt, genauso wie die unbedingte Achtung für das Recht *unpolitische* Moral ist. Gewalt und Moral sind nicht zwei Möglichkeiten der Politik, sondern Grenzen, an denen die Politik schon aufgehört hat. Im ersten Fall geht es nämlich ausschließlich um Sicherung der eigenen Kraft, im zweiten ausschließlich um eigene moralische Integrität; das heißt indes, daß solche "Politiker" aufgrund eines *im voraus gegebenen* Prinzips handeln. Das Interesse eines wirklichen Politikers kann jedoch weder ausschließlich einer Sache gelten noch im voraus gegeben sein, da die Sorge des Politikers, mit Hannah Arendt gesprochen, die *Welt* betrifft.

\* \* \*

Kant, der sehr gut um die politische Doppeldeutigkeit des Kriegs und des Friedens weiß, sieht von dieser Natur des Politischen in entscheidenden Momenten ab. Er stellt Politik als "angewandte Moral", als kollektive Selbstbestimmung, dar, die ebenso wie die individuelle Selbstbestimmung durch das moralische Vernunftgesetz gebunden ist, durch das Gesetz, das uns auferlegt und ermöglicht, das "böse Prinzip" in uns, d. h. die Selbstliebe und Heteronomie, zu überwinden. Ohne dieses Gesetz würde nach Kant die Aufhebung aller praktischen Prinzipien drohen, ein Zustand also, in dem der Gesamtsinn des menschlichen Seins nicht verbürgt wäre. Der Umstand, daß wir die apriorischen Prinzipien in konkreten natürlich-geschichtlichen Bedingungen unseres endlichen Seins zur Geltung bringen sollen, mag erfordern, daß das Rechtsbewußtsein des Politikers von Klugheit, Erfahrung und Urteilskraft begleitet wird; dies ändert jedoch nichts daran, daß wir uns in einer Lage mit einem vorbestimmten letzten Zweck befinden. Und das ist eine schlechthin unpolitische Lage.

Wollten wir mit einem Satz den Ort angeben, wo Kant die politische Sphäre in ihrer Eigenständigkeit verfehlt, könnten wir sagen, daß es dort geschieht, wo er Recht und Gerechtigkeit verwechselt. Er spricht zwar oft auch über die Gerechtigkeit, der Sache nach meint er aber das Recht. Politik soll, wie wir gesehen haben, die Verwirklichung, die Aktualisierung der Rechtsprinzipien sein. Krieg oder gewaltsamer Aufruhr sind also eindeutig zu verdammen, da sie kein "Rechtsgang" sind. Dies ist sicher wahr, aber trotzdem kann beides gerecht sein, genauso wie es einen ungerechten Frieden gibt. Aus der Tatsache, daß Gerechtigkeit und Recht nicht zu trennen sind, folgt keineswegs, daß sie sich identifizieren lassen: das Recht bildet nur einen Aspekt der Gerechtigkeit.

Diese Differenz wird gerade an Kants legalistischer Einstellung zum gewaltsamen Sturz des Tyrannen deutlich. Kant begnügt sich damit, daß er die Unrechtmäßigkeit dieses Akts nachweist, ohne die Frage nach seiner möglichen Gerechtigkeit zu stellen. Daß Krieg oder Aufruhr a priori un-recht sind, ist dabei offenbar, aber nebensächlich. Es geht darum, daß wirkliche Politik nicht ohne das Risiko zu denken ist, daß man den un-rechtmäßigen Gesichtspunkt im Interesse der Gerechtigkeit geltend macht, die *nicht* im voraus garantiert ist. Der Begriff solcher Gerechtigkeit ist tiefer als der Rechtsbegriff und nicht

formalisierbar; er läßt uns ahnen, daß die Art und Weise, wie wir in der Welt sind, durch kein Faktum bestimmt ist, nicht einmal durch das "Faktum der Vernunft", das unbedingte Moralpflichten auferlegt.

Versuchen wir wenigstens kurz zu skizzieren, wie solch eine Gerechtigkeit sich erhalten würde und was dies für Folgen für den Freiheitsbegriff im allgemeinen und für den politischen Frieden im besonderen zeitigen könnte. Vom Recht hebt sich die Gerechtigkeit dadurch ab, daß sie keine formal rechtliche "Gleichheit" einer gegebenen Menge von Subjekten ist, sondern eher ein "Gleichgewicht" der Grundkräfte oder besser gesagt ihr provisorisches Aus-Gleichen, da von stabilem Gleichgewicht hier keine Rede sein kann. Wie sind diese "Kräfte" zu fassen? In unserem Kontext gilt es, sich an Kant zu halten, der mit dem Gedanken eines Gleichgewichts von Kräften ebenfalls arbeitet. Wenn er über die Entwicklung der menschlichen Anlagen und Kräfte spricht,<sup>5</sup> zeigt er überzeugend, daß die menschlichen Kräfte zu ihrer Entfaltung einerseits den Frieden brauchen, um nicht dem Krieg zum Opfer zu fallen, andererseits die differenzierenden Antagonismen und Konflikte, um nicht der Müdigkeit und dem Niedergang zu verfallen. Im vierten Satz der Abhandlung "Idee zu einer allgemeinen Geschichte..." verbindet er diese zwei entgegengesetzten Hinsichten in der bekannten Wendung von der "ungeselligen Geselligkeit" des Menschen, womit die beiden wesentlichen Tendenzen genannt sind: die Tendenz zur "Vergesellschaftung" und die zur "Vereinzelung".

Diese Bestimmungen Kants sind *ernst zu nehmen*, ernster, als Kant selbst sie nahm. Konkret bedeutet das: wir müssen von seinem "erzieherischen" Vorhaben absehen, diesen doppelten Hang des Menschen als einen uns aufgegebenen Fortgang von den vereinzelnden Antagonismen zur zivilisierten Vergesellschaftung zu denken. Nehmen wir nämlich Kants ursprüngliche Charakteristiken aus dem Rahmen heraus, in dem die "Ungeselligkeit" das Mittel, die "Geselligkeit" das Ziel darstellen, kommt zum Vorschein, daß beide Tendenzen gleich ursprünglich sind und daß sie die grundlegenden Bedeutungsdimensionen des menschlichen Seins verkörpern. Der Widerspruch, den Kant als doppelten Hang des Menschen beschreibt, hat ontologischen Charakter, der merklich durch eine Doppeldeutigkeit beider Tendenzen signalisiert wird: jede von ihnen kann legitim zum Sinn unseres Handelns werden, aber nur "zusammen" konstituieren sie die *Welt* des politischen Seins. In solch einer Konstellation Subjekt zu sein heißt für uns, daß wir in einer Lage zu urteilen und zu handeln haben, in der nicht vorher bestimmt ist, wodurch wir den Raum des politischen Handelns bewahren, ob durch Konflikt oder Einheit, wodurch wir der Welt (als der Zusammengehörigkeit beider Bestimmungen) gerecht werden und wofür wir zu Recht büßen werden.

In der Tradition des politischen Denkens wurden Krieg und Frieden nicht selten mit Hilfe der Kategorien "um etwas anderen willen" und "um seiner selbst willen" näher bestimmt. Durch den Konflikt streben wir etwas anderes an, während der Frieden um seiner selbst willen gewollt wird. Diese Unterscheidung verleitet jedoch zum Fehlschluß, daß das, weswegen wir Konflikte austragen, nicht *eine bestimmte Gestalt* des Friedens, sondern der Frieden als solcher sei. Aufgrund dieser Verwechslung läßt sich die Unterscheidung selbst dann in jene eindeutige Mittel-Zweck-Beziehung umfälschen, auf die sich auch Kant bei seiner "Chronologisierung" von Ungeselligkeit (Mittel) und Geselligkeit (Zweck) beschränkt.

Aber das gesellschaftliche Sein wie das menschliche Sein überhaupt ist ? gleich ursprünglich ? sowohl "um etwas anderen willen" als auch "um seiner selbst willen". Krieg

<sup>5</sup> (außer der Arbeit *Zum ewigen Frieden* z. B. auch in der schon erwähnten Abhandlung *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* und in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* /1784/)

und Frieden stellen nur äußerste Positionen dar, in denen sich die Gegenläufigkeit von beiden Sinnformen als ein Einanderausschließen zeigt. Wenn die Politik ein Erreichen von Zielen ist, liegt klar zutage, daß wir zwar Ziele nur mit anderen, aber *unsere* Ziele nur *gegen* andere erlangen können. Die konkrete Gestalt dessen, *was* wir wollen, wird zum positiven Fundament von möglichen Konflikten; dadurch, daß unser Sein in der Welt immer auch "um etwas anderen willen" ist, werden zwangsläufig Konflikte angelegt. Eine andere ? nämlich eben *politische* ? Frage ist, wie weit, bis zu welchen Konsequenzen wir mit diesem "umwillen" gehen. Die Vorstellung, Politik bestehe einfach in der Suche nach Konsens und in der Beseitigung der Konflikte, die anscheinend von selbst wie Pilze aus dem Gras schießen, ist kurzsichtig und gefährlich.

Selbst die allgemeinere Charakteristik des Handelns, die von den Aristotelischen Kategorien *δοξολογία* (Tätigkeit, die ihren Zweck außerhalb ihrer selbst hat) und *δύναμις* (die für sich selbst Zweck ist) ausgeht, gerät so in ein anderes Licht. Obwohl jede von diesen Tätigkeiten Handlung sein *kann*, stellt sich immer wieder heraus, daß in keiner politisches Handeln als solches gegründet werden kann.<sup>6</sup> In reiner Form, d. h. dort, wo die jeweils andere Sinnform *ausbleibt*, wird die erste zur instrumentalen, durch Experten geleiteten Fabrikation, die zweite zur bloßen Zerstreung oder Selbstdarstellung. Vom Handeln im wahren Sinn des Wortes läßt sich nur dort reden, wo sich die eine *durch* die andere verwirklicht.

Sehr einleuchtend wird dies gerade an der Stellung der Moral in der Politik. Gewiß, die Politik selbst braucht Moral und Recht, aber nicht als *letzte* Instanz. Die Politik, die sich nicht für Recht und Frieden einsetzen würde, wäre keine Politik mehr; diejenige Politik jedoch, die sich *nur* um Recht und Frieden bemühen würde, würde ebenfalls aufhören, Politik zu sein. Wenn sich die Politiker auf Moral und Recht berufen, ist es also kein Anzeichen einer "zur Zeit schlummernden moralischen Anlage", die einst in der Zukunft voll erweckt werden wird. Und wenn sie sich bei ihrem Pochen auf das Recht faktisch auf die Kraft verlassen, ist das kein Widerspruch. Im Gegenteil, sie handeln aus der Natur der Sache, ebenso wie wenn sie bei Friedensverhandlungen auf die Eventualität des Kriegs verweisen.

Würde das Handeln dadurch bestimmt, daß sich bei ihm eine jede der angeführten Bedeutungstendenzen durch die jeweils andere verwirklicht, dann ist die Möglichkeit des Handelns untrennbar an die *Fähigkeit* gebunden, aus einer Bedeutungsdimension in eine andere überzugehen, an die Fähigkeit, aus der Sphäre "um etwas anderen willen", die uns abgrenzt und Konflikte hervorruft, hinüberzuwechseln in die "um seiner selbst willen", in der wir mit anderen vereint sind, und auch umgekehrt.

Daher nimmt die alltägliche Politik die Gestalt des Abwägens an, ob es besser sei, etwas von seinem Ziel nachzulassen, um es mit anderen erreichen zu können, oder auf ihm zu beharren, weil es sonst gar nicht lohnt, es mit anderen zu erlangen. Von diesem Standpunkt aus ist also die Voraussetzung des Handelns die Fähigkeit, das Mittel in den Zweck und den Zweck ins Mittel verwandeln zu können. Nur durch diesen Übergang *handeln* wir in der Tat, das heißt, wir machen vom gegebenen Kontext aus gesehen einen "unerwarteten" Schritt, der nicht nur "seinen" Sinn hat, sondern der zugleich die politische Welt erneuert oder destruiert. Aus diesem Grund gehört zum *Kern* der politischen Kunst gerade die Fähigkeit, Frieden in Krieg oder Krieg in Frieden zu verwandeln ? im weiten Sinn der beiden Wörter; die Erklärung des Kriegs oder die Schließung des Friedens im

---

<sup>6</sup> Ein guter Beleg dafür ist auch die Fragwürdigkeit der modernen Gründungsversuche. Vgl. die ersten zwei Teile des Aufsatzes von Thomas Petersen, *Was ist Politik?*, worin in dieser Hinsicht Popper und Arendt miteinander verglichen werden, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 2/1997, S. 258-266.

engen Sinn sind Grenzakte des politischen Handelns, deren schicksalhaftes Gewicht von allen Beteiligten empfunden wird.

\* \* \*

Kehren wir nun zum Ausgangspunkt unserer Überlegung zurück, zu der Feststellung, daß das eigentliche Problem nicht darin liegt, wie der Frieden zu sichern ist, sondern wie wir den Frieden erhalten können, ohne die Freiheit zu verlieren. Wir sind zum Schluß gekommen, daß die Freiheit nicht mit dem Recht und dem Frieden zu identifizieren ist, wie Kant es versucht, sondern daß der Frieden sich einerseits mit Freiheit deckt, andererseits aber nicht. Daraus ergeben sich tiefgreifende Folgen für den Freiheitsbegriff selbst. Die Freiheit ist offenkundig nicht nur das Vermögen, sich zu *entscheiden*, verbunden mit der Möglichkeit, sich von jeder sachlichen Bestimmung zu distanzieren; sie ist auch das Vermögen, sich *zu etwas* zu entscheiden, das heißt, sich mit der konkreten Bestimmung zu identifizieren. Die Bindung des positiven und des negativen Aspekts ist aus dem Freiheitsbegriff nicht wegzudenken. Deshalb ist die Freiheit kein "Faktum", sondern eine Leistung, bei der es nie im voraus klar ist, ob wir durch sie der Zusammengehörigkeit beider Freiheitsaspekte gerecht werden. Wir können nicht im voraus sagen, was mit der Freiheit der anderen vereinbar sein wird und was nicht, da diese "Vereinbarkeit" auch die Leistung *ihrer* Freiheit in der gemeinsamen Welt ist. Man kann nicht a priori wissen, ob die anderen die Möglichkeit des In-der-Welt-seins (die Freiheit) in befreiender Identifikation mit der gegebenen Bestimmung sehen oder ob sie diese Bestimmung als Bedrückung wahrnehmen werden, so daß für sie zur einzigen Möglichkeit, in der Welt zu bleiben, der Konflikt wird. Die Freiheit kann sie selbst nur im Verhältnis zur anderen Freiheit sein.

Die Gerechtigkeit ist mithin im Unterschied zum Recht die Fähigkeit ? in anderen, aber auch in sich selbst ?, *andere* Freiheit zu achten, d. h. die andere Bedeutung der Freiheit und nicht nur die Freiheit eines jeden "anderen", der im gleichen Sinn frei ist. Kants Versuch, die Freiheit als *Faktum* der Vernunft darzutun, ist darauf aufgebaut, daß er, sehr vereinfacht gesagt, die Form der Freiheit zu ihrem Inhalt machte, was ermöglichte, daß die Freiheit letztendlich mit dem Recht identisch wurde. Für die *Gerechtigkeit* haben wir dagegen kein allgemeines Gesetz; es geht bei ihr um einen schöpferischen Akt, der sich der einfachen Disjunktion "Eigenwilligkeit oder Befolgung des Gesetzes" entzieht.

Kant hat klar gesehen, daß der Frieden kein natürlicher Zustand ist, daß er immer konstituiert werden muß. Er hat sich jedoch geirrt, wenn er glaubte, die Konflikte seien "natürlich". Kein Zustand ist "natürlich", jeder ist ein Ergebnis bestimmten Handelns, jeder ist "er-handelt". Und ebenso wie es keinen "natürlichen", nur aus Konflikten bestehenden Zustand gibt, ist auch kein "definitiver", nur auf Recht gegründeter Zustand denkbar. Es zeugt vom Mißverstehen des politischen Handelns, wenn man vom "ursprünglichen" oder "letzten" Ziel des Handelns als solchen spricht.

Ist der konkrete Friedenszustand, durch den wir weitere Geschehnisse interpretieren, "erhandelt", schließt dies ein, daß er selbst durch das Geschehen interpretiert wird und daß er früher oder später aus dem Gesichtspunkt der Ereignisse zum Gegenstand des Konflikts werden kann. Der Frieden wird immer zu einem bestimmten Preis ausgehandelt, und selbst wenn die beteiligten Parteien im gegebenen Moment aufrichtig bereit sind, auf diesen Preis im Namen der einen Freiheit einzugehen, sagt dies nichts darüber aus, ob sich dieser Preis später aus der Perspektive der anderen Freiheit nicht als untragbar erweist. Auch der ohne verborgene Vorbehalte geschlossene Frieden kann nie vorbehaltlos geschlossen sein, da die Beseitigung von "früher existierenden



Ursachen des Kriegs" gar nicht bedeutet, daß nicht etwas anderes zur Kriegsursache werden kann: die Ursachen des Kriegs sind nämlich nie "objektiv existierend".

Der Frieden, um den sich die Politik ernsthaft bemühen sollte, ist in sich selbst *endlich* und daher nie *endgültig*. In diesem Sinn legt jede Handlung, selbst wenn sie im Interesse des Friedens geschieht, zugleich Grund für andere Konflikte, und es wäre müßig, über einen "Zustand" Überlegungen anzustellen, der uns *außerhalb* dieser Situation versetzen würde. Denn die Endlichkeit des Friedens hat positive und prinzipielle Gründe; sie ist kein "Provisorium", von dem wir anderswohin übergehen könnten, keine "unendlich fortschreitende Annäherung" an einen "anderen Zustand". Eine solche Sicht war und ist eine Selbsttäuschung, eine Mißachtung wesentlicher Züge der menschlichen Situation. Es gilt nicht, dieser Situation allmählich zu entkommen, sondern rechtzeitig und hellichtig in ihr zu handeln.

\* \* \*

Der Krieg, der in Münster und Osnabrück endete, hat, wie bekannt, in Prag begonnen. Für die tschechischen Länder war der Westfälische Frieden in gewissem Sinn eine Katastrophe, und von Prag aus ist darum der Preis gut sichtbar, der manchmal für den Frieden bezahlt wird. Er war damals in Böhmen hoch und trug in sich die Keime zukünftiger, noch tieferer Konflikte. Gewaltsame Rekatholisierung eines eher protestantischen Landes, Dezimierung des böhmischen Adels und peu á peu fast völlige Germanisierung: wer könnte da übersehen, wie der Westfälische Frieden, indem er den Konfessionskonflikt beilegt, die ersten Linien zeichnet, entlang derer in den folgenden Jahrhunderten die Konflikte zwischen Nationen sich herauskristallisieren? Jeder vereinheitlichende Frieden schafft nach außen hin und zuweilen auch mitten in einer Gemeinschaft neue Trennungslinien und steckt so schon das Feld für künftige Auseinandersetzungen ab. Es sei nur an den Versailler Frieden oder den von Jalta und Potsdam erinnert.

Dies alles sind keine Einwände gegen den Frieden. Es sind aber Einwände gegen sein gedankenloses Verherrlichen. Nicht nur die Politiker, wir alle sollten uns darüber im klaren sein, daß der Friedensschluß eine genauso gewagte und gefährliche Handlung ist, wie die Erklärung des Kriegs. Weil dies nicht auf den ersten Blick auffällt, sollte wenigstens die Philosophie unser Gespür dafür schärfen.

Die Menschen, die in der Vergangenheit Kriege führten, waren manchmal Verbrecher, manchmal haben sie sich enorm um die Welt verdient gemacht, in der noch wir handeln können. Indem wir über uns entscheiden, entscheiden wir auch mit, wer dieses war und wer jenes. Es wäre lächerlich, sich die Position anmaßen zu wollen, daß diese Toten noch nicht "aufgeklärt" genug waren, daß sie noch nicht zum erwünschten Zustand gelangt gewesen wären, in den wir im Begriff sind einzutreten. Und wenn wir aufhören uns einzureden, es liege in der Natur des Menschen als eines vernünftigen, selbstbestimmenden Wesens, unaufhaltsam dem Frieden zuzustreben, ist auch nicht auszuschließen, daß wir früher und schärfer durchschauen können, zu welchen Konflikten ? und durch welche Illusionen ? wir heute den Grund legen.