

Struktur des Friedens^{♦*}

In *Der Metaphysik der Sitten*, § 44 bemerkt Kant dass „[...] bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden [ist], vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen, [...].“ (Kant 1968b, 312)¹

Der Paragraph beginnt mit einer sehr starken Behauptung über den apriorischen Charakter dieser Thesis, die nicht aus der Erfahrung und nicht aus einer Tatsache stammt, die den öffentlichen gesetzlichen Zwang notwendig machen würde, sondern selbst aus der Vernunftidee über den rechtlosen Zustand hervorgeht, d. h. über den Zustand ohne den zustande gebrachten öffentlichen Zwang, bzw. aus der Idee über den Naturzustand.

Es soll verstanden werden, dass es sich hier um die Spannweite von den „einzelnen Menschen“ über die „Völker“ bis zu den „Staaten“ handelt. Der Rest des Paragraphen handelt von uns, als den Einzelnen auf eine direkte Weise, während es um die „Völker“ und die „Staaten“ nur mittelbar geht.² Dieser Unterschied ist sehr wichtig, er ist die Quelle der

[♦] Published in A. Hirsch & P. Delhome, *Friedens-gesellschaften; Zwischen Verantwortung und Vertrauen*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2015.

^{*} Eine Version dieses Textes wurde auf dem an der NTNU (Trondheim, Norwegen) am 12. Und 13. Dezember 2008 stattgefundenen Symposium „Law, Democracy, and Kant’s Three Dimensions of Right“ vorgetragen. Ich bedanke mich bei Audun Øfsti und dem Auditorium für ihre Bemerkungen. Die nachgebesserte Version dieses Textes wurde in die Aufsatzsammlung *World Governance* (Babić u. Bojanić 2010) aufgenommen. Die serbische Übersetzung wurde im Buch *Globalno upravljanje svetom* (Babić u. Bojanić 2012) veröffentlicht.

¹ Vgl. auch: „Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehlen, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang nothwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines solchen (nicht=rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, [...]“ (Ebd.)

² Vgl. Kant 1968b, 312: „Erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Theil wird, d. i. Er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.“

verschiedenen Deutungen, von denen eine die Grundlage der in diesem Artikel angebotenen Argumentation ausmacht.

Eine solch starke, apriorische Charakterisierung des Naturzustandes, mit einer zusätzlichen Spezifizierung der aus drei Elementen bestehenden Menge (die Einzelnen, die Völker und die Staaten – von denen *keiner* im Naturzustand vor Gewalt sicher sein kann), wird im Rest des Paragraphen auf die Formulierung eingeengt, in der nur die Einzelnen übrig bleiben, die die Pflicht haben, den Naturzustand zu verlassen und um jeden Preis in den bürgerlichen Zustand einzutreten. Dieser Unterschied ist die Quelle einer interessanten und bedeutenden Ambivalenz in der Deutung des kantschen Verhältnisses zum Weltfrieden; einer Ambivalenz, die vielleicht nur ein Gegenstand der Erwartung und der falschen Perzeption ist, aber die es auf jeden Fall wert ist, geprüft zu werden: Meint der Weltfrieden das endgültige und umfassende „Verlassen“ des Naturzustandes? Ist der bestehende internationale Zustand gesetzlos, stellt er den Übergangszustand aus dem wilden Zustand der Natur in den vernunftgemäßen zivilisierten Zustand dar oder ist das der normale Weltzustand, in dem jedes Gesetz mit dem gesetzgeberischen Willen der Völker in den Staaten verbunden ist? Und meint die Souveränität, die „Zivilisiertheit“ in einem solchen Zustand zu erreichen, was nach sich zieht, dass die Staaten nicht auf die im Falle der Einzelnen richtigen Weise gezwungen werden dürfen?³

Es scheint so, dass im Unterschied zu seinem Anfang der Rest des Paragraphen 44 mehr im Einklang mit der siebten Thesis in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* steht, wo es heißt: „Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden.“ (Kant 1968c, 24; vgl. auch Cavallar 1999, 5)

Es scheint so, dass im Lichte der obigen Charakterisierung mit Hilfe der starken „apriori“ Begriffe und der Unabhängigkeit von jeder tatsächlichen Erfahrung, zumindest auf den ersten Blick, vorausgesetzt werden kann, dass die Anwesenheit des bestehenden Naturzustandes im anarchischen internationalen Zustand bedeutet, dass universale Sicherheit erst dann möglich ist, wenn der gesetzliche Zustand auf alle drei vorausgesetzt ebenbürtige Ebenen eingeführt wird – auch wenn es um Völker und Staaten und nicht nur um die Einzelnen geht. Das würde die Aussichten auf einen wirklichen Weltfrieden in eine unbestimmte Zukunft versetzen, in einen Moment, in dem auch auf dem internationalen Plan das verwirklicht wird, was, wenn es um die Einzelnen geht, bereits verwirklicht worden ist, nämlich das Verlassen des Naturzustandes. Es ist nicht ausreichend, den Naturzustand nur auf einer Ebene zu verlassen, und der Prozess wird nicht zu Ende gebracht, solange dieser Zustand nicht auf allen Ebenen „verlassen“ wird. Erst dann hätten wir einen universalen gesetzlichen Zustand in der Welt. Und das bedeutet, dass solange der Naturzustand auf dem internationalen Plan aufrecht erhalten wird, die innere nationale Gesetzgebung provisorisch, vorläufig und ungewiss bleibt, was alles das Gegenteil dessen, wie es sein soll, ist. Bedeutet das, dass auf der internationalen Ebene - ähnlich wie auf der individuellen Ebene - jeder jeden

³ Eine der Implikationen dieses zweiten Standpunktes ist, dass der Krieg keinen punitiven, strafenden Charakter haben kann, bzw. dass Bestrafung keineswegs Zweck noch Rechtfertigung des Krieges sein kann. Vgl. Kant 1968b, 347: „Kein Krieg unabhängiger Staaten gegen einander kann ein Strafkrieg (*bellum punitivum*) sein. Denn Strafe findet nur im Verhältnisse eines Obern (*imperantis*) gegen den Unterworfenen (*subditum*) statt, welches Verhältniß nicht das der Staaten gegen einander ist.“

durch die Einführung der verpflichtenden, endgültigen und unbestreitbaren Gesetze zum Verlassen des Naturzustandes zwingen kann?⁴ Um demnach den Frieden zu sichern, sollen auch Völker und Staaten den Naturzustand verlassen. Und solange das nicht erreicht ist, wird auch das Recht bestehen bleiben, die anderen Staaten – wenn nötig durch Krieg – zum gesetzmäßigen Verhalten zu zwingen, was im völligen Einklang mit der Definition und der Beschreibung des Naturzustandes am Anfang des Paragraphen 44 zu sein scheint. Frieden ist das Ziel, das erreicht werden soll, und Krieg kann ein notwendiges Mittel für dieses Ziel sein. Frieden ist auch die Beschreibung des idealen Zustands der Dinge in der Welt, was gleichzeitig auch die Beschreibung eines gesetzlichen Zustandes ist. Demnach ist der nur als faktischer aber zufälliger zwischenstaatlicher Zustand bestehende Frieden kein Weltfrieden, was bedeutet, dass ein solcher Frieden unvollständig und ungewiss ist.

Diese Ambivalenz wird insbesondere sichtbar in der Spannung zwischen dem Anspruch auf Apriorität im Zugang zur Bestimmung der Gesetzlichkeit und der Weise, auf welche Gesetze, die notwendig für den Austritt aus dem Naturzustand und den Eintritt in den zivilisierten Zustand sind, artikuliert werden müssen: Sie müssen von unserer *Freiheit*, von der Autonomie der Handelnden, die in einen neuen (bürgerlichen) Zustand „eintreten“, ausgehen, was sich in ihrer *Zustimmung* manifestiert. Wir wissen, dass es so ist, aber es ist dennoch merkwürdig: damit Gesetze gerecht sind, müssen sie seitens derjenigen, auf die sie sich beziehen, akzeptiert und autorisiert und nicht *aufgezwungen* werden, und das ist eine Forderung, die unabhängig von allen anderen Gesetzeseigenschaften gilt. Die Gesetze beziehen sich auf unsere *äußere* Freiheit, aber diese soll auch weiterhin die Freiheit sein. Sie ist ein Teil des Ganzen der Freiheit, jener selben Freiheit, die wir aus dem Naturzustand (im gewissen Sinne gezwungenermaßen als Freiheit, die wir in dem Zustand besaßen) mitgebracht haben. Die äußere Freiheit soll nicht eine Art Sklaverei werden, oder eine Domäne, in der die Freiheit ihr Wesen verloren hat, wonach sie die Macht hat, zu entscheiden bzw. anders zu entscheiden. Diese Macht ist das Wesen der Freiheit. Im bürgerlichen Zustand ist die Freiheit eingeschränkt. Sie ist nur ein Teil von dem, was sie im Naturzustand war, aber der übriggebliebene Teil ist weiterhin ein Teil jener selben Ganzheit, deren Teil, ja man kann sagen, deren bester Teil er immer war. Im praktischen Sinne ist die Freiheit effektiv/wirksam in ihren *beiden* Teilen 1) durch die Bestimmung der legitimen Freiheit (was ist das, was getan werden darf), aber auch 2) in jenem Teil, der durch die Einschränkung aus der Legitimität herausgefallen ist, aber weiterhin wirklich als die Macht, Gesetze zu brechen, anwesend ist. In der Domäne der legitimen Freiheit können wir unsere Ziele frei aufstellen und versuchen, sie zu realisieren, indem wir die volle Verantwortung für den Erfolg oder Misserfolg in ihrer Realisierung übernehmen.

⁴ Das kann zwei sehr unterschiedliche Dinge bedeuten: 1) das „ideale“, vernünftige Gesetz – ein Gesetz für alle, der endgültige Frieden, die Unmöglichkeit der kriegerischen Auseinandersetzung (vorausgesetzt, nach einem finalen Krieg, durch welchen diese universale Gesetzgebung als das Weltgesetz eingeführt worden wäre) und 2) das Zwingen der „Anderen“, d. h. der anderen Staaten, ein akzeptables und nachhaltiges Gesetz anzuwenden, d. h. das eigene Gesetz auf dem ganzen Territorium des Staates anzuwenden und nicht zuzulassen, dass es Teile dieses Territoriums gibt, auf denen dieses Gesetz nicht „gelten“ würde, d. h. dass es nicht systematisch angewendet würde, wodurch dieses Territorium faktisch gesetzlos wäre. In diesem zweiten Fall ist das die Gesetzlosigkeit oder - was in diesem Fall dasselbe wäre – die Unfähigkeit und die Unmöglichkeit, das Gesetz anzuwenden und durchzuführen, und nicht die Tatsache, dass es ein anderes Gesetz ist, was „ungesetzlich“ ist und was zum *casus belli* werden kann.

In der Freiheitssphäre, die durch das Gesetz eingeschränkt ist, ist Freiheit durch die Notwendigkeit der Zustimmung präsent, ohne die diese Einschränkung nicht *gültig* wäre, aber gleichzeitig muss diese Zustimmung frei und nicht das Ergebnis von Zwang oder Nötigung sein. Es gibt und es darf keine Nötigung zur Zustimmung geben und der Akt der Zustimmung kann nicht Sache der analytischen Wahrhaftigkeit sein. Die Kraft des normativen Begründens, die zum Erringen der Zustimmung führt, beinhaltet eine Notwendigkeit, aber eine solche der normativen und nicht der faktischen Art. Vielmehr ist die Nötigung, die es in jener in der Pflicht beinhalteten „Notwendigkeit“ gibt, wenn Kant sagt, dass „die Pflicht [...] die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ ist (Kant 1968, 400; vgl. auch Babić 1991), keine wirkliche, sondern eine normative Notwendigkeit – es ist nicht notwendig, *dass es so wird*, sondern *dass es so sein soll*, und das völlig unabhängig von dem Unterschied „aus der Pflicht / der Pflicht nach“. (Vgl. Kant 1968, 400) Jedoch muss normative Notwendigkeit natürlich nicht auch verwirklicht werden. Daher ist der normativen Notwendigkeit zuzustimmen. Sie ist keine wirkliche (faktische) Notwendigkeit, sondern sie ist nur jener *Druck*, den die *Gründe* infolge ihrer argumentativen Kraft beim Vollzug der rationalen Schlüsse ausüben können, dass zugestimmt werden soll.

Dieser Druck ist primär sogar kein moralischer, sondern mehr ein rein rationaler, auf der Autonomie gegründeter Druck, der aber unsere (beste) Heteronomie ausdrückt: das rationale Interesse. Dieser ganze Druck ist jedoch nicht ausreichend, um aus ihm die wirkliche Notwendigkeit abzuleiten, im Sinne, dass das Ergebnis, der Akt des Zustimmens aus dem Gesetzesinhalt „deduziert“ werden kann. Was die Gesetze sein werden, wird im entscheidenden Teil davon abhängen, was die wirklichen Interessen sind, was wirklich gewollt wird. Und wirkliche Interessen hängen davon ab, *wessen* Interessen das sind und *was* vor ihrer Konstitution *geschehen ist*. Das schließt viel Ungewissheit und eine Variable beim Bestimmen der wichtigsten Interessen von jemandem ein. Die Ungewissheiten beziehen sich auf Ereignisse, die „zuvor geschehen sind“, und die Variable ist die Identität der Person oder der Personen, die der Träger ist oder die Träger der Freiheit als Entscheidungsmacht sind. Wir können daraus schließen, dass die „Notwendigkeit“, mit der wir es hier zu tun haben, im besten Fall Wichtigkeit und Dringlichkeit ist, Zustimmung zu geben, ohne irgendeine Spezifikation über den Inhalt dieser Zustimmung. Dies in Betracht ziehend können wir sagen, dass es arrogant ist vorauszusetzen, dass im Falle dieses Inhalts jedermann Entscheidung dieselbe sein wird bzw. dass die Interessen und ihre Rangordnung bei allen Menschen dieselben sein werden. Der Druck, den bürgerlichen Zustand herzustellen, soll dazu beitragen, dass diese Entscheidung gefällt wird, aber welche Entscheidung es letztendlich sein wird und was ihre konkrete Artikulation sein wird, ist in diesem Prozess nicht präzise bestimmt.

Auf einer Seite haben wir also die normative Theses der Aufstellung der praktischen Prinzipien *a priori*, die besagen, dass man vor dem Verlassen des Naturzustandes keinen wirklichen Frieden hat (Vgl. Kant 1968b, 320) bzw. dass wir den Naturzustand zu verlassen und den wirklichen Frieden aufzustellen und auf diese Weise den Krieg zu überwinden haben. (Vgl. Ebd., 344) Das ist eine Forderung der Vernunft. (Vgl. Ebd., 312) Die Realisierung dieser Forderung braucht Zeit und sie kann unvollständig und unzureichend sein. Diese Probleme, d. h. Unvollständigkeit und Unzulänglichkeit sind Zeichen der Anwesenheit des Naturzustandes. Am sichtbarsten ist das in der internationalen Szene, wo noch eine Art der Anarchie zu finden ist. Die Forderung der Vernunft könnte sein, dass ein solcher Zustand durch die Aufstellung des wahrhaftigen globalen gesetzlichen Zustandes überwunden wird.

Nach dem Krieg haben wir das, was Kant „Waffenstillstand“ nennt, „ein bloßer Waffenstillstand, Aufschub der Feindseligkeit, nicht Friede“ (Kant 1968c, 343), sondern ein Zustand des vorübergehenden Friedens, auch dann wenn er den Friedensvertrag zum Ergebnis hat, durch den der Sieg der einen und die Kapitulation der anderen Seite bestimmt wird. (Vgl. Ebd., 355) Bei Kant ist der Waffenstillstand ein fester Begriff, inhaltlich viel reicher als das, was uns unser erster Eindruck suggeriert. Es scheint so, dass sich dieser Begriff auch von der gängigen Wörterbuchbedeutung unterscheidet. In jedem Fall ist der Begriff eine Untersuchung wert. Ich habe *zwei* wichtige Momente im Sinn.

Zum Ersten, der kantsche Begriff des *Friedensvertrages* als Ende eines bestimmten Krieges bezeichnet nicht das Ende des Kriegszustandes überhaupt. Die Staaten können nicht [immer] ihr Recht in einem dem gerichtlichen ähnlichen Prozess suchen und im Krieg wird der Streit durch *Sieg* gelöst, durch eine Institution, die keine (normativ zwingende) Lösung des Rechtsstreits bietet. Das heißt, dass im Krieg jeder Richter in eigener Sache ist, so dass man (wenn dafür die Möglichkeit besteht) immer einen Grund für die Fortsetzung des Krieges finden kann. (Vgl. Ebd.) Diese Bedeutung des Terminus „Waffenstillstand“ ist im Einklang mit unserer normalen sprachlichen Intuition, dass der Waffenstillstand nur eine Pause im fortlaufenden Krieg ist. Die Möglichkeit künftiger Konflikte bleibt immer eine der Optionen. Auch nach dem (durch den Friedensvertrag abgeschlossenen) Krieg hat man gar nur „Waffenstillstand“, ein Zustand, der dem Naturzustand ähnlicher ist als dem wirklichen Frieden. Das liegt daran, dass unter Frieden der aufgestellte gesetzliche Zustand verstanden wird, was auf dem internationalen Plan und im Unterschied zum Zustand innerhalb des Staates nicht der Fall ist. „Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturzustand (*status naturalis*), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, [...]. [...] Er muß also gestiftet werden; [...].“ (Ebd., 348 f.)

Aber *zum Zweiten* haben die Staaten den Naturzustand *bereits verlassen* und das, was als Forderung für die Einzelnen im anomischen Naturzustand unbedingt gilt, nämlich „aus diesem Zustande herausgehen zu sollen“ (Ebd., 355), eben das kann „von Staaten nach dem Völkerrecht nicht [...] gelten, [...], (weil sie als Staaten innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben und also dem Zwange anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, *entwachsen* sind) [...]“ (Ebd.; Hervorhebung v. J. B.) Demnach ist der Waffenstillstand, durch den die anarchische internationale Gesellschaft charakterisiert ist, *kein* Naturzustand! Die Ambivalenz im Begriff Waffenstillstand wird nun völlig sichtbar. Der Waffenstillstand an sich stellt die Natur der Welt dar: Kriege sind immer möglich und der Frieden, der eigentlich ein Waffenstillstand ist, ist der Zustand der Dinge, in dem diese Möglichkeit überwunden und erfolgreich vermieden wurde. Krieg ist eine latente aber wirkliche Möglichkeit – eine sehr teure, unbequeme, oft vermeidbare, immer hässliche und unmoralische, sogar absurde, jedoch wirkliche Möglichkeit, so wie es viele andere sind, die in der Domäne unserer Macht, in der Domäne der Freiheit als Macht liegen (obwohl viele von ihnen niemals als Inhalt potenzieller Zwecke unserer Entscheidungen in Betracht gezogen werden). Jedoch, fast alle diese Möglichkeiten können in einer spezifischen Verkettung von Umständen wirklich, normal, ja sogar der gewünschte (beste) Gegenstand der Wahl werden (wie z. B. dass geweint oder laut geklagt wird: Es wäre von mir sehr unangemessen, wenn ich inmitten des Vortrages oder während ich dies schreibe anfangen würde, lauthals zu schreien, jedoch wenn ich die rauen Klippen hinunter in eine Schlucht falle, wäre das sowohl angemessen als auch praktisch).

Mit anderen Worten, wenn wir im Zustand des Waffenstillstandes sind, scheint es so, dass es für uns ausreichend ist, sagen zu können, dass wir nicht im Naturzustand sind. Der

Waffenstillstand ist mehr als eine bloße Abwesenheit irgendwelcher Einschränkung. Das Recht, die Anderen durch die Einführung der verpflichtenden, endgültigen und unbestreitbaren Gesetze zum Verlassen dieses Zustandes zu zwingen, das den Naturzustand charakterisiert, scheint im Zustand des Waffenstillstandes nicht anwendbar zu sein. Der Waffenstillstand ist scheinbar mehr eine Art des Friedens als ein Segment des Krieges. Wäre dem nicht so, dann hätten wir das Recht, (alle?) andere zu zwingen, diesen Zustand zu verlassen, um den wahrhaftigen Frieden herzustellen. Das müsste in zwei Schritten getan werden: Zum Ersten müssten die Einzelnen ihre wilde und uneingeschränkte zugunsten der eingeschränkten aber garantierten Freiheit, die die Gesetze des Staates bieten, aufgeben. Dann zum Zweiten müssten die Staaten, die als (künstliche?) Moralpersonen angenommen wären, diesen Prozess fortführen und beenden, indem sie in den gesetzlichen Zustand des kosmopolitischen, weltweiten Friedens, der nicht nur eine Art des „Waffenstillstandes“ wäre, eintreten würden. Das damit verbundene Problem ist folgendes: im Prozess der Herstellung der nachhaltigen Weltrechtsordnung wäre es schwer oder unmöglich, die Zerstörung des inneren Gesetzes oder der bestehenden Ordnung zu vermeiden. Es scheint so, dass diese zwei Prozesse nicht simultan ablaufen können und dass ihre notwendige (logische, normative, faktische?) Aufeinanderfolge es unmöglich macht, dass der andere ausgeführt wird, ohne dabei das mit dem ersten Erreichte zu zerstören. Und mit dem Ersten hat man den Naturzustand der totalen Freiheit verlassen und ist in den bürgerlichen Zustand der legitimen Freiheit eingetreten, die durch die gleiche Freiheit für alle eingeschränkt ist. Das geht verloren, wenn man zum zweiten Schritt der Realisierung des universalen Weltgesetzes übergeht.

Das kann ein Grund dafür sein, weshalb Kant im Hinblick auf den Naturzustand behauptet, dass das, was für die Einzelnen gegolten hat, nicht für die Staaten gelten kann: Es scheint unwahrscheinlich oder unmöglich, dass die Struktur des aufgestellten inneren Friedens, die durch das Verlassen des Naturzustandes bereits erreicht worden ist, nicht in einem wiederholten Verfahren auf höherer Ebene zerstört würde,⁵ mit der Möglichkeit, dass sie (in einem neuen dunklen Zeitalter) auch völlig verloren geht. Streng genommen, wenn diese neue Weltordnung gemäß der Vernunftforderungen hergestellt werden soll, sollten *alle* Staaten und alle ihre Gesetze in Frage gestellt und umgebaut und erneuert werden. Andernfalls würde der stärkste Staat oder die stärksten Staaten ihr Gesetz (ihre Verfassung) als die Quelle der unbedingten Ermächtigung und als den einzigen und endgültigen Standard und als die Quelle ihrer Wertkriterien anderen aufzwingen. In diesem Prozess müssten alle anderen Ermächtigungen zurückgezogen oder abgeschafft werden. Scheint dies bekannt zu sein?

Hier lauern viele Gefahren. Zum Beispiel, keiner, der im Einklang mit dem geltenden heimischen Gesetz verfährt, würde und könnte wissen, ob er damit das Gesetz auch achtet, weil es sich später herausstellen könnte, dass das heimische Gesetz nicht im Einklang mit dem neuen, *ex post facto* aufgestellten globalen Gesetz steht. Alle vergangenen Handlungen und nicht nur jene, die nicht im Einklang mit dem zu dem Zeitpunkt geltenden Gesetz gestanden haben, würden verdächtig und potentiell ungesetzlich werden. Das Ergebnis wäre völlige Unsicherheit in irgendeiner Übergangsperiode (angenommen dass jene, die in der fernen Vergangenheit lebten, an den Zufluchtsort der vergangenen Zeit fliehen konnten, im Grunde an den Zufluchtsort, den der Tod als der endgültige Garant der Freiheit jedem bietet). Das ist jedoch nur ein Beispiel.

Das Hauptproblem ist, dass die inneren, heimischen Gesetze ihre normative Autorität und ihre Rechtskräftigkeit und damit auch ihre Rolle beim „Verlassen des Naturzustandes“ verlieren würden. Es scheint so, dass jeder Versuch der Verwirklichung des Weltfriedens eine Art Revolution impliziert, die nicht nur die erreichte Ordnung und Frieden, sondern auch die meisten bis dahin verwirklichten Werte zerstört. Das wäre im Gegensatz zu Kants Behauptung, dass „[...] doch irgendeine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung besser ist als gar keine [...]“. (Ebd., 373, Fußnote) Das zweite, noch weiterreichende Problem könnte die Frage sein, ob der Weltstaat überhaupt eingerichtet werden kann. Sodann ist da auch die Frage, ob ein solches Ziel wertvoll genug ist – die Frage, die direkt durch Kants Vorstellung von dem „seelenlosen Despotismus“ des Weltimperiums bekräftigt wird. (Vgl. Ebd., 367) Die mit dieser verbundene Frage ist, ob der vorausgesetzte *moralische* Status des neu eingerichteten Imperiums das Prinzip der moralischen Gleichheit aller moralischen Wesen, heutiger und künftiger Menschen, die *vor* dem Moment der Einrichtung des endgültigen gesetzlichen Zustandes auf der Welt leben würden, zerrütten würde, insbesondere im Hinblick auf die Achtung vor den Entscheidungen, die sie – angenommen frei – durch ihre Gesetze gefällt haben, wobei? diese Gesetze sowohl die Verpflichtung als auch den Zwang in der daraus erfolgten Anwendung eingeschlossen haben. [Das erinnert ein wenig an die islamische theologische These, von der ich einmal gehört habe, dass die Christen aus der Zeit vor der Ankunft des Propheten Mohammed prinzipiell gerettet sind, nur deshalb, da sie die Offenbarung, die der Prophet brachte, nicht kannten und nicht kennen konnten – im Unterschied zu den Christen, die wie alle anderen Ungläubigen nun leicht gerettet werden könnten, nur wenn sie es wollten, und wenn sie es ja nicht wollen, sei kein anderer als sie selbst daran schuld.]

Meine eigene These ist, dass der „Frieden“ einen Namen für den Zustand der Dinge darstellt, der seine Bedeutung nur im Verhältnis zu seinem Gegensatz erhält, nämlich einen Zustand der Abwesenheit des Krieges. (Vgl. Kant 1968b, 344) Das, was hier wirklich „ewig“ ist, sind die Möglichkeiten, die Kriegs- und Friedensmöglichkeiten. Frieden und Krieg müssen im gegenseitigen Verhältnis definiert werden. Frieden hat *prima facie* positive und Krieg negative Konnotationen. Das ist jedoch nur *prima facie*, weil der Frieden ungerecht sein, in sich solche Dinge wie Sklaverei, Diskriminierung, Erniedrigung, Ungleichheit, Ausbeutung, Nichtachtung usw. beinhalten kann, und das alles auf eine allgemeine und systematische, gesetzesähnliche Weise. Vielleicht kann man einwenden, dass dies alles Eigenschaften des Friedens als Waffenstillstand sind, was kein wirklicher, wahrhafter Frieden ist, der der komplette Gegensatz zu allem, was Krieg beinhaltet, sein sollte. Aber was beinhaltet der Krieg? Was ist der Zweck und die Bedeutung des Krieges, jener Zweck und jene Bedeutung, die zu einer Kriegsrechtfertigung führen könnten (weil alles, was getan wird, nicht von selbst geschieht, sondern aufgrund der gesetzten Ziele, die das in einem anfänglichen Sinne rechtfertigen)? Begriffe wie der (mögliche) eschatologische Zweck des Krieges (dass der Krieg das notwendige und angemessene, *zum endgültigen Frieden führende Mittel* ist)⁶ beiseite lassend, soll die adäquate Beschreibung des Krieges und des Friedens mit der Bestimmung der Rolle, die die Gesetze in jeder von diesen Schemata haben, verbunden werden. Noch direkter ausgedrückt: sowohl der Krieg als auch der Frieden artikulieren sich im Kontext der Zeit auf zweifache Weise. Erstens, in der Zeit als dem konkreten Rahmen, in dem die Möglichkeiten, die in einem durch die vorherige Zeit definierten Zeitpunkt bestimmt

⁶ Vgl Kant 1968c, 365: „Wenn ein Volk auch nicht durch inner Mißhelligkeit genöthigt würde, sich unter den Zwang öffentlicher Gesetze zu begeben, so würde es doch der Krieg von außen thun, [...]“ Vgl. auch Ludwig 2004, 74ff.

sind, enthalten sind - darüber, was in dem Zeitpunkt (in dem Kontext) möglich und praktisch machbar ist. Zweitens in der gesamten Zeit, in der die Veränderungen und die Unterschiede erscheinen.

Die Gesetze sind empfindlich gegenüber dem Einfluss der Zeit in diesen beiden Sinnen. Sie sind das Ergebnis der vorausgehenden Traditionen, die Gegenstand der Veränderung sind. Diese Tatsache richtet den *Inhalt* des Friedens ein, das, was dem Frieden seine Artikulation gibt bzw. aus ihm die Form des Lebens macht. Aber gleichzeitig ist es das, was den Frieden *vorübergehend* macht. Die Vergänglichkeit ist ein sehr wichtiger Bestandteil der Friedensstruktur. Sie ist das Ergebnis der durch die Unterschiede hergestellten Veränderungen. Manche Veränderungen gehen verloren, die von ihnen hervorgebrachten Unterschiede verschwinden, aber einige der Unterschiede werden akkumuliert. Die Unterschiede wachsen. Krieg ist der Grenzpunkt einiger dieser Unterschiede in ihrem Potential, die Unterschiede hervorzubringen.

Andererseits kann man aber auch der Meinung sein, dass der Krieg den *status quo* schützt. Aus der Perspektive der gemeinsam aufgestellten Rechtfertigungen betrachtet, jener, die auf den akzeptierten Argumenten für die Rechtfertigung des *vorgefundenen Zustandes* gegründet sind, besteht in der gesamten rechtfertigenden Kraft dieser Argumente eine gewisse Asymmetrie, die dem vorgefundenen Zustand den prinzipiellen Vorteil im Verhältnis zur Veränderung gibt; der bestehende, *bereits* errichtete Zustand der Dinge hat dieser Annahme nach einige Argumente in seiner Grundlage und die Kraft dieser Argumente (die Weise ihres Funktionierens, wenn sie uns in unseren Entscheidungen darüber, was wir tun sollen, leiten) funktioniert bereits als eine motivierende Kraft, die macht, dass sich dieser Zustand der Dinge formiert und akzeptiert wird. Der gesamte Prozess ist in einem gewissen Sinne bereits in der Vergangenheit durchgeführt worden und das, was wir im jetzigen Augenblick haben, hat so sein normatives *raison d'être*. Andererseits ist die beabsichtigte Veränderung (noch) nicht wirklich und als der Prozess der wirklichen Veränderung ist sie zunächst der Anfang (oder sogar etwas, was dem Anfang vorausgeht, was erst noch nur in Gedanken ist), ihre Wirklichkeit liegt in der Zukunft und ist ungewiss. Die Kraft einiger Argumente, die unsere Handlungen bis zur Realisierung des angesetzten Zieles leiten, liegt nicht auf derselben Ebene wie die Kraft, die im bereits Bestehenden enthaltenen rechtfertigenden Argumente haben. Sie ist notwendig niedriger auf der Bedeutungsskala verortet, so dass eine verhältnismäßig *größere* argumentative Kraft für die Rechtfertigung der Wandlung des bestehenden Zustandes nötig ist.

Die Eröffnung des Veränderungsprozesses zieht die Eröffnung des Konfliktes mit dem bestehenden Zustand nach sich. Und es ist möglich, dass dieser Konflikt *ab einem Punkt* nicht auf rein rationale Weise fortgesetzt werden kann, so dass es unmöglich sein wird, die Konfliktlösung auf der argumentativen Kraft der rechtfertigenden Argumente für die eine und die andere Option zu prozessieren, was bedeutet, dass es unmöglich sein wird, Gewalt zu vermeiden. Eine der beiden Seiten wird ohne eine für sie adäquate argumentative Rechtfertigung nachgeben müssen oder man wird die Konfliktlösung aufgeben müssen. Es ist aber auch möglich, dass diese zweite Option des Aufgebens der Konfliktlösung nicht leicht oder nicht möglich ist, was bedeutet, dass es nicht leicht oder nicht möglich ist, zu einem anfänglichen bzw. zu einem Zustand vor dem Anfang des Konflikts zurückzukehren. Das ist einer der Gründe, weshalb ein Konflikt, ja auch Krieg, viel leichter anzufangen als zu beenden ist. In einem solchen Fall stellen die außerargumentativen Weisen der Konflikt- oder Problemlösung einen Weg für seine Fortsetzung bis zur Auflösung dar. Und wieder ist der vorherige Zustand in einer besseren Position: Die Rechtfertigung, dass er verteidigt wird, ist

ziemlich offensichtlich. Sie folgt aus den errichteten und geltenden Erwartungen, aus der Verfassung, aus dem Gesetz, die verteidigt werden müssen. Wenn jemand angegriffen wird, ist die Verteidigung nicht bloß eine von vielen Optionen, die zur Verfügung stehen und die mit diesen anderen Optionen gleich ist. Im Gegenteil, Verteidigung ist eine selbstverständliche und verpflichtende Sache. Die Verteidigung ist nur Reaktion. Natürlich ist es möglich, die Verteidigung aufzugeben, aber nicht prinzipiell und im Voraus. (Vgl. Babić 2011) Das bedeutet jedoch, dass die Zuflucht zur Gewalt in jedem Augenblick eine Option darstellt. Das bedeutet, dass in diesem Sinne, der hier durch die Priorität der Ziele definiert ist, der Krieg und nicht der Frieden Vorrang hat. Und das bedeutet ferner, dass *ein Teil der Friedensdefinition ist, dass das der Zustand der Dinge ist, in dem der Krieg vermieden worden ist*. „Vermieden“ bezeichnet hier keine Notwendigkeit: Man war schlichtweg im Stande und war erfolgreich darin, nicht zuzulassen, dass der Krieg geschieht. Aber wir können nicht im selben Sinne vom „Vermeiden des Friedens“ oder vom „vermiedenen Frieden“ reden. Der Frieden ist ein Ziel, Krieg nicht. Der Krieg ist nur Mittel – Mittel für den Frieden. Es gibt keinen möglichen Erfolg darin, „den Frieden zu vermeiden“, nichts, was man mit dem Erfolg beim Vermeiden eines Krieges vergleichen könnte. Auf eine Weise stellt dieser dialektische Aspekt des Verhältnisses zwischen Frieden und Krieg ihre Dynamik dar. Sie ist aber stark: Der Frieden setzt den Krieg als das Schutzschild, als das Refugium, als die Verteidigung voraus.

Im Unterschied zum Krieg, der definitionsgemäß als noch zu beendender (das Kriegsziel ist, den Punkt seiner Aufhebung, den Sieg zu erreichen) Zustand der Dinge vorläufig ist, wird Frieden normativ als ein permanenter Zustand der Dinge konzipiert. Wenn man, wie es oft getan wird, den Krieg mit Tod assoziiert, so kann man den Frieden mit dem *Leben* assoziieren. Sagen wir also, dass der Frieden das Haus des Lebens ist. Offensichtlich meinen wir nicht den *absoluten Frieden*, jenen ewigen Frieden, den man auf den Friedhöfen findet, wie Kant sagt (Vgl. Kant 1968c, 343) – in der Tat finden wir dort den Frieden, den totalen Frieden, aber ohne Leben! –, sondern einen dynamischen Zustand der Dinge, der dem gängigen Lebensbegriff entspricht. Das, was den Frieden so wertvoll und teuer macht, ist, dass er uns das Wertvollste fürs Leben und im Leben ist: die (gewisse) Überwindung der Zeit durch die Vorhersehbarkeit. Viel kürzer und vereinfacht können wir sagen, dass *der Frieden uns die Kontrolle über die zukünftige Zeit gibt*. Das ist das, was wir durch die Vorhersehbarkeit erreichen. Wenn wir das Leben als die *Tätigkeit der Setzung der Ziele und der Versuch ihrer Realisierung* definieren, dann ist offensichtlich, dass das Leben auf die Zukunft gerichtet und vom Vermögen der Kontrolle der zukünftigen Zeit abhängig ist. Das ist das, was uns die Gesetze geben. Die Gesetze setzen den Frieden voraus und sind von ihm abhängig. Der Hauptteil der Kriegsdefinition bestätigt dies: Der Krieg setzt notwendig die Suspendierung, die vorübergehende Aufhebung oder Verringerung einiger wichtiger Gesetze und mit ihnen verbundenen Rechten und Freiheiten voraus. *Im Krieg gibt es keine Kontrolle über die zukünftige Zeit*. Im Krieg ist die Zeit klar durch einen einzigen Punkt zweigeteilt. Dieser Punkt ist das Ende des Krieges – der Punkt des Sieges oder der Niederlage, der Punkt des errichteten Friedens. Indem er uns die Kontrolle über die (zukünftige) Zeit gibt, ist Frieden der Rahmen für die gesellschaftliche Macht sowie der Ausdruck der Distribution und der Artikulation dieser Macht. Neben dem Grenzpunkt des latenten Krieges macht die Artikulation der gesellschaftlichen Macht die Struktur des Friedens aus.

Die ganze Sache funktioniert auf folgende Weise: Die Verfassungen und überhaupt die Gesetze müssen sowohl als verteidigungswert als auch als verteidigbar angenommen werden – und in der Tat als verteidigt (als wäre der Frieden das Ergebnis einer erfolgreichen Verteidigung, was in einem gewissen Sinne auch immer der Fall ist, unabhängig von der

Tatsache, dass das nicht das Ergebnis eines wirklichen Krieges sein muss). Der Versuch der Verteidigung der Gesetze ist stets stark motivational bekräftigt. Die Gesetze könnten nicht funktionieren, wenn man proklamieren würde, dass sie nicht (normativ notwendig) angewendet werden. Vielmehr würde die Annahme der Position der Nichtverteidigung der Gesetze ihre Anwendbarkeit zerstören. Jeder Staat hat die legale Pflicht, sich zu verteidigen, die in seiner Pflicht der Anwendung der eigenen Gesetze enthalten ist. Diese Pflicht ist auch eine moralische Pflicht, solange das Bestehen (aller oder zumindest einiger) dieser Gesetze moralisch gerechtfertigt ist. Demnach scheint eine Deutung des Textes von Kant, die das Recht (und die Pflicht) nach sich zieht, die (anderen) Staaten dazu zu zwingen, dass sie ihre Gesetze aufgeben und sich dem einheitlichen und vereinheitlichenden universalen (Welt-) Gesetz unterwerfen, dass sich die ungehorsamen Staaten der Forderung nach dem „Eintreten“ in den dem bürgerlichen analogen globalen gesetzlichen Zustand beugen, wobei die ungehorsamen Staaten (*wegen ihrer andersartigen Artikulation des Friedens*) zu abtrünnigen und kriminellen ausgerufen würden, und die dann noch unterstellt, dass dahinter die Vernunft selbst steht – all das scheint sehr totalitär und völlig der Grundlage jedes Gesetzes selbst entgegengesetzt zu sein, und das ist Freiheit!

Für die Möglichkeit, dass in den Gesetzen, so wie es sein soll, die Freiheit verpfändet wird und dass die Gesetze aus ihr hervorgehen, ist es nötig, dass der Frieden als „Waffenstillstand“ verstanden wird – ein Zustand, der kein perfekter, endgültiger, idealer endzeitlicher Zustand der Dinge ist! Denn das würde den Unterschied zwischen Recht und Moral zerstören, sowie den Unterschied zwischen Legalität und Moralität, der auf dem kategorischen Imperativ gegründet ist. Das wäre eine Moral, die die *Perfektion der anderen verlangen würde*, was aber im Gegensatz zum kategorischen Imperativ ist, der meine Sorge um die fremde moralische Vollkommenheit verbietet (die fremde moralische Vollkommenheit ist die fremde Verantwortung, sodann auch die fremde Sorge, und der Anspruch auf eine solche Übernahme würde die Nichtachtung ihrer Autonomie und zumindest den Paternalismus und vermutlich vieles mehr als nur das nach sich ziehen, was moralisch arrogant und moralistisch eine direkte Negation der Moral wäre: Es ist an anderen zu entscheiden, wie sie vorgehen und dafür die Schuld oder den Verdienst oder lediglich den Erfolg oder Misserfolg tragen werden, und nicht dass sie *dazu gezwungen werden, gut zu sein*). Unsere Moralpflicht ist auf die Domäne des Glücks der anderen begrenzt, auf die Pflicht, sie nicht daran zu hindern, ihre eigenen Ziele zu verfolgen und, wenn das in der Domäne unserer Macht liegt, ihnen in Not eventuell zu helfen. Ihre Tätigkeit ist moralisch vor unserer Einmischung geschützt, solange sie sich im Rahmen der legitimen äußeren Freiheit, die für alle gleich ist (der Freiheit, die mit Möglichkeiten und Gelegenheiten hantiert), befindet. Bis zu dem Punkt ist die fremde Tätigkeit die fremde Privatsache, die Sache des Rechtes aufs Glück, sowohl wenn es um die Einzelnen als auch um die von den Einzelnen (durch die freie Zustimmung) formierte Gruppe geht. Im Vorgang der gewalttätigen Unterordnung unter das „Welt“-Gesetz wäre die Privatheit dieser Freiheit zerstört und das gesamte Leben wäre insgeheim oder nicht unter dem Aspekt der Kontrolle des polizeilichen Typs subsumiert, mit dem ganzen Argwohn als einer universellen Voraussetzung. Vielmehr würde die Ermächtigung für die Einmischung in fremde Angelegenheiten zu unserem Recht und eigentlich zu unserer Pflicht werden. Diese Logik ist völlig sichtbar in der gegenwärtigen Praxis der „humanitären *Militärinterventionen*“. Sie ähneln sehr den polizeilichen Aktionen, wo die vorausgesetzte Macht-, Ermächtigungs- und Verantwortungsdistribution völlig asymmetrisch ist: Die ganze legitime Macht und die gesamte Ermächtigung ist ausschließlich auf einer Seite, während die andere Seite nicht mal das Recht auf Selbstverteidigung hat, sondern sie ist sogar verpflichtet, sich zu unterwerfen. (Vgl. Babić 2003)

Frieden ist ein Begriff, der ein dichtes Netz von durch die gegenseitigen Vereinbarungen, aufgestellten Erwartungen, gebilligten und akzeptierten Androhungen von Sanktionen, Gesetzen etc. geschaffenen Freiheitseinschränkungen bezeichnet. All diese Einschränkungen machen, dass unsere schlechten Ziele schwieriger zu erreichen, aber nicht unerreichbar sind. Man *kann* versuchen, *alle* Ziele auch weiterhin zu erreichen, nur unter der Bedingung, dass wir so entscheiden; und unsere Macht, dass wir das wollen, ist auch weiterhin völlig real.⁷ Die in den Gesetzen enthaltene Macht der Freiheitsbegrenzung ist nicht perfekt effektiv (es ist eine Macht der normativen Art, jener, die Kriterien hat, wenn sie angewendet wird) – die Freiheit wird immer ein Reservoir sowohl der Autonomie als auch der Gewalt sein. Das ist so, weil der bürgerliche der einzige *gezügelter*, gezähmte Zustand ist – der Zustand, in dem die „Natur“ (d. h. die menschliche Natur, d. h. die Freiheit) gezügelt, aber nicht „abgeschafft“ oder „aufgehoben“ ist. Die legitime Freiheit, die ein Rest der natürlichen Freiheit ist, ist Freiheit in demselben Sinne wie auch die Freiheit, die Legitimitätsgrenze zu überschreiten, obwohl das nicht getan werden soll. Dass etwas *nicht* getan werden *soll*, *bedeutet* gerade, dass das getan werden kann und nicht dass es unmöglich ist, denn andernfalls könnte man nicht sagen, dass man es *nicht tun soll*. Die zwei Freiheiten, die Freiheit, die Gesetze zu achten oder zu brechen, sind von derselben Art, sind ein und dasselbe Vermögen. Daher kann diese gezügelte Kraft, wenn sie mit dem oben erwähnten totalitären Ideal des reinen und absoluten Friedens konfrontiert ist, in einer Gewalterruption *ausbrechen* oder sich in totale Resignation, in Apathie zurückziehen, in der der Sinn und der Wert der Zielsetzung an Kraft verliert und verschwindet und, was für uns besonders wichtig ist, die *Zustimmung* passiv, irrelevant, deplatziert und letztendlich entbehrlich macht. Falls das jedoch als reine Gewalt, die sich auf der aus dem Eindruck der Ohnmacht und der Erniedrigung entstandenen Verzweiflung gründet, was ein unmittelbares Anzeichen der Konsensabwesenheit und des sich nicht damit abfinden Wollens ist, ausbricht, dann wird signalisiert, dass der Frieden seine normative Kraft verloren hat. Das ist ein Zeichen dafür, dass die Kontrolle schwer zu ertragen, der Sklaverei ähnlich geworden ist. Der Zweck der Freiheit ist, zu sein, was man ist, und nicht etwas anderes, etwas, das man nicht ist; dass man nicht unter einer derartigen Kontrolle ist, die man nicht anerkennt und die einen zwingt, sich mit etwas zu identifizieren, was man nicht will und was man nicht ist. Und wenn man oder wenn über einem *gelenkt* oder *regiert* wird, dann ist das mehr als Kontrolle. Und wenn man ohne eigene (ehrliche) Zustimmung gelenkt wird – ungeachtet dessen, ob „man“ ein „Ich“ oder ein „Wir“ ist, ein Einzelner oder ein Volk (oder ein Staat) -, ist man *nicht* frei. Die Kontrolle, auch dann, wenn sie den Frieden gibt, gibt dem Frieden nicht notwendig jene Qualität, derentwegen der Frieden wertvoll ist: die Friedensgarantie. Die größere Qualität der Kontrolle ergibt einen stabileren Frieden, aber dieser Frieden muss nicht mit der Qualität des Friedens mithalten. Nicht jeder Frieden gibt eine Friedensgarantie, mancher Frieden kann Sklaverei aufrechterhalten oder sie erzeugen. Obwohl das durch die Dilemmas, die Entscheidungsschwierigkeiten und die Versuchung aufzugeben bereits auf der individuellen

⁷Kant sagt, dass das Wollen eines Ziels notwendig nach sich zieht, dass auch das für die Verwirklichung dieses Ziels notwendige Mittel gewollt wird (es ist analytisch enthalten im Begriff des Wollens), und dann bleibt nur die Frage, ob es ein solches Mittel gibt und ob wir es wollen. Das bedeutet, dass unser Vermögen zu wollen, das viel kleiner als unser Vermögen zu wünschen ist, nur durch zwei Dinge begrenzt ist: durch die Natur, die manche Ziele mit den Mitteln ihrer Verwirklichung versorgt, und durch die Freiheit so zu entscheiden, wenn wir es wollen. Das bedeutet nicht, dass alles, was gewollt werden kann, auch gewollt werden soll (wobei es unmöglich ist, alles zu wollen, was man wünschen kann). Vgl. Kant 1968, 417; vgl. auch Babić 2011.

Ebene erscheint, entsteht auf der kollektiven Ebene ein echtes Problem, auf der das Ziel der Kontrolle, die Einheit, durch die Unterdrückung anderer Meinungen und Standpunkte erreicht wird, was, indem es die Einwilligung im reinen Gehorsamsakt oder die Rationalisierung abschafft, die Auferlegung des einen und die Geringschätzung des anderen Standpunktes nach sich zieht. Und das alles führt dann entweder zu einem Gewaltausbruch im Aufstand oder zur Aufgabe, Resignation und Apathie.

Wenn möglich, dann ist die Lösung hier einfach: die *Toleranz*, das Zulassen der Unterschiede, die Bereitschaft, den anderen zuzugestehen, dass sie ihre Optionen, die uns nicht gefallen, die sie aber ohne unsere Einmischung frei wählen können, auswählen (auf dieselbe Weise, auf die auch wir unsere Entscheidungen selbständig und ohne Druck der anderen sollen fällen können), dass unser Nichtgefallen und unsere Nichtbilligung der fremden Wahlentscheidungen nicht unser Recht ist und nicht die Pflicht nach sich zieht, sie zu zwingen, das zu wählen, was wir für gut und das Beste halten, ungeachtet dessen, dass wir überzeugt sind, gerade die beste wählbare Wahl getroffen zu haben. Es gibt keine Notwendigkeit, weder eine wirklichkeitsgemäße noch eine normative, dass meine Überzeugung oder die Verfassung meines Staates zu der Überzeugung oder der Verfassung aller Staaten, zu jedermanns Verfassung wird. Es gibt eine Menge verschiedener Geschmäcker und Wünsche (zu überleben, Sicherheit zu erreichen, Wohlstand zu erlangen – all das klingt völlig hobbesianisch) (vgl. Hobbes 1966, Teil I, Kap. VI) und das, was man da braucht, ist nicht universale Gehorsamkeit, sondern universale Toleranz. *Das, was die Toleranz buchstäblich notwendig macht, sind die Grenzen der möglichen Identifikationen:* Ich als der autonome Einzelne kann *meine* Freiheit mittels *meiner* Gesetze (was durch meine Zustimmung bestätigt wurde) auf *meinen* Staat delegieren oder übertragen und mich so mit jenem „Wir“, für das diese Gesetze die „*unsere*“ sind, identifizieren. Die universale Identität scheint unmöglich zu sein: Sie würde irgendeinen relevanten Identitätsunterschied verunmöglichen und zur Folge haben, dass für mich nichts (mehr) besonders wichtig ist – wichtig wäre nur das, was als wichtig „gezählt“ wird, was für jeden gleichermaßen wichtig ist, neben vielleicht einigen trivialen kleinen und laufenden Abweichungen, die aus den Zufällen der unterschiedlichen Umstände resultieren. Eigentlich schafft die universale Identität sowohl die Möglichkeit für als auch das Bedürfnis nach einer wirklichen Entscheidung ab. Jedes Unterscheiden und Auseinandergehen wäre entweder unmöglich oder trivial. Für unsere Abhandlung über die politische Verfassung des Friedens würde das bedeuten, dass mit der Beseitigung der Möglichkeit des relevanten, kardinalen, jedoch moralisch zulässigen Auseinandergehens auch das Bedürfnis nach der Zustimmung entfällt, die selbstverständlich (inhaltlich, in der Gesamtheit des Wichtigen und wirklich Wertvollen und nicht nur in der Annahme, dass es selbstverständlich ist, dass es *einer Zustimmung im Einvernehmen über das Wichtige und Wertvolle sein muss!*) geworden ist. Die Zustimmung und der Konsensus werden überflüssig und irrelevant. Es wird kein Unterschied zwischen meiner *freiwilligen* (freien) Teilnahme an der Erschaffung des kollektiven gesetzgeberischen „Wir“ und meiner *unfreiwilligen* Teilnahme an dem Prozess geben, und mein Beitrag zur Gestaltung kollektiver Entscheidungen und kollektiver Tatsachen wird völlig bedeutungslos und auch überflüssig. Dasselbe geschieht auch auf der Ebene der Sittlichkeit durch die aktive oder passive Teilnahme an der Anwendung der geltenden Wertkriterien: Es wird keine ehrlichen Identifikation mit „*unsere*“ Sitten und dem Stolz auf die Erfolge oder der Trauer wegen *allen unsere* Unternehmungen, wegen allem, was *wir* tun, geben. Stattdessen wird es entweder den Vergleich mit dem Fremden oder Gleichgültigkeit gegenüber dem Eigenen geben. Jedoch, um dieses „*Eigene*“ zu konstituieren, muss man einen Prozess der Herauslösung aus der Ganzheit der Welt durchlaufen und dem Rest der Welt zusprechen, nicht ein „Teil von uns“ zu sein. Wenn ein unterschiedsloses „Untertauchen“ in den Rest der Welt den Verlust der identischen

Selbsteigenheit und eigentlich Sklaverei als die normative Irrealität des Entscheiders als Freiheitsträger bedeutet, so hat auch die „Sich“-Auferlegung einer Matrize der ganzen Welt dieselbe Auswirkung: die Unfähigkeit und die Unmöglichkeit der Herauslösung seiner selbst aus der Ganzheit und die Abwesenheit des „Selbst“ (so dass ein solches Wesen, wie John Stewart Mill sagen würde, nur das „bloße affenartige Vermögen der Nachahmung“ haben würde). (Mill 2011, 187-188) Der Unterschied zwischen Freiheit und Sklaverei würde verloren gehen, nicht weil es empirisch schwierig wäre, dass die Menschheit als Ganzes zu einem gesetzgeberischen „Wir“ wird, mit dem wir uns identifizieren (und dessen Gesetze wir ehrlich als „unsere Gesetze“ erleben), sondern wegen einem stärkeren logischen Grund: Weil es im Prozess der Identitätsbildung ein *Bedürfnis nach dem Anderen* gibt. Der Unterschied muss aufgestellt werden, um den Ort für die mögliche Autonomie zu konstituieren, wo die Freiheit als eine reale Macht zum Vorschein kommen kann. Im Identifikationsprozess haben die *Anderen* eine formative, konstitutive Funktion. Eine Identifikation *mit allen* ist keine Identifikation. Das, was in der Tat universell funktionieren kann und auch soll, ist die Pflicht zur universalen Achtung. Jedoch, gerade das gibt den Anderen das Recht, die Anderen und nicht dasselbe wie wir zu sein, und aus demselben Grund „uns“ das Recht, nicht „sie“ zu sein. Auf diese Weise wird nur derjenige eine Identität haben, der frei ist, der das Vermögen der Autonomie hat. Die Identität ist ein Ort, an dem die Möglichkeit der Freiheit zum Vorschein kommt, was dasselbe ist wie die Freiheit selbst. Ohne Freiheit gibt es keine Identität, aber auch umgekehrt: Wenn es keine Identität gibt, dann gibt es auch niemanden, der frei sein könnte.

Man kann sich ohne Schwierigkeiten vorstellen, dass sich alle *Menschen*, alle menschlichen Wesen bei einer Gefahr, die z. B. aus dem All oder von einer die ganze Menschheit bedrohenden Naturkatastrophe kommt, zusammenschließen. Jedoch scheint es so, dass die Natur dieses Zusammenschlusses in hohem Maß von der Natur der Gefahr abhängen wird: Bei einer Naturkatastrophe reicht die Zusammenarbeit und die gemeinsame Aktion aus und es ist keine dauerhafte und ernsthafte Identifikation nötig. Beim gegenseitigen Helfen in Not funktioniert die Identifikation als eine Quelle der Pflicht, meint aber nicht die Aufhebung der Unterschiede, die die Anderen zu den Anderen machen. Dann werden wir erwarten, dass das alte Wertesystem (oder zumindest ein im relativen Sinne dem alten ähnlicher Zustand der Dinge) erneut aufgestellt wird, nachdem die Gefahr vorüber ist. Wenn jedoch die Gefahr einen *Angriff*, der normativ als „*Aggression*“ charakterisiert werden könnte, im Sinne von einem Angriff durch andere rationale Wesen (z. B. ein Angriff aus dem All), einschließen würde, dann und nur dann könnte sinnvoll über eine politische Vereinigung der Welt nachgedacht werden, deren Ergebnis in dem Moment nach der Erschaffung einer einzigen Nation auf der (ganzen) Welt aussehen würde und *uns* alle dazu zwingen würde, uns nicht nur bei der gemeinsamen Zusammenarbeit (die neben ihrer Notwendigkeit ansonsten auch durch das Prinzip der universalen Hospitalität gesichert ist, das die Annahme aller mit guten Absichten kommenden verlangt) zu einigen, d. h. uns über eine einheitliche und gesetzgeberische Ganzheit zu einigen. Genauso kann man sich leicht vorstellen, dass eine solche Gemeinschaft, die unitär ist, wie ein Staat, der sich verteidigen muss, fortbestehen würde, wenn die Angreiferseite auch weiterhin eine reale und relevante Bedrohung darstellen würde. Wenn es uns jedoch gelingen würde, alle Angreifer zu zerstören, dann wären wir mit der Frage konfrontiert, ob die Erinnerung an die überwundene Gefahr ausreicht, um die neuentstandene Union in eine dauerhafte Nation umzuwandeln und damit den dauerhaften, „ewigen“ Frieden zu sichern, in dem die bloße Möglichkeit des Krieges „überwunden“ wäre!? Oder ist es wahrscheinlicher, dass dieser neuerrichtete, rechtlich verbindliche Staatenbund, wenn nicht aufgelöst, dann wegen der Unmöglichkeit der Formierung der einheitlichen politischen Weltidentität doch allmählich auseinander fallen würde?

Es scheint so, dass man bei Kant eine feine Bekräftigung für das zweite finden kann. Im Paragraph 61. der *Metaphysik der Sitten* sagt er folgendes: „Weil aber bei gar zu großer Ausdehnung eines solchen Völkerstaats [dem Entstehen nach analogen zum Entstehen des Volksstaats] über weite Landstriche die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Glieds endlich unmöglich werden muß, eine Menge solcher Corporationen aber wiederum ein Kriegszustand herbeiführt: so ist der *ewige Friede* (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee.“ (Kant 1968b, 350)

Mein eigener Standpunkt ist, dass der Krieg ein notwendiges Mittel für die Verteidigung des Gesetzes und des Friedens ist und dass das etwas ist, worüber nicht *ad hoc* entschieden wird, weil die relevante Entscheidung bereits durch den Akt der Verlautbarung des Gesetzes (der Verfassung) „gefällt“ wurde. Das Problem liegt nicht im Krieg, sondern im Frieden. Der Frieden ist hier die problematischere Sache. Das ist die Sache jener Freiheitsartikulation, die sich in der Struktur und Distribution der gesellschaftlichen Macht spiegelt: Was wird die Struktur und die Rangordnung der möglichen legitimen Ziele, welche wird die Struktur der legitimen Distribution der Ergebnisse und Errungenschaften sein, welche Kriterien werden in dieser Struktur akzeptiert und angewendet und im welchem Verhältnis werden diese Kriterien zum Gerechtigkeitsprinzip stehen? Das ist es, was definiert, wer und wie regieren und was verboten sein wird. Am Ende können wir folgern, dass die Friedensstruktur aus uns selbst besteht, daraus, wer und was wir sind und was wir wollen, was die Ziele sind, die wir uns setzen und zu realisieren versuchen. Das wird ein geltendes Gefühl der gemeinsamen Gerechtigkeit erzeugen, das auf einem begrenzten Raum und innerhalb einer bestimmten Zeit gelten wird. Der Inhalt dieses Gefühls wird immer einen Anspruch darauf erheben, sich mit dem endgültigen Gerechtigkeitskriterium zu decken, obwohl das niemals der Fall sein wird. Die Freiheit und die Zeitlichkeit bzw. die Temporalität, als zwei Hauptbestandteile des Lebens, sichern, dass diese Frage, obwohl sie vorübergehend beantwortet (gelöst) wird, dennoch stets prinzipiell offen bleibt. Die Ziele, die wir setzen, können nicht im Voraus fixiert werden, weil sie eine Sache des freien Entscheidens sind (der Wahl zwischen vielen Möglichkeiten, die sich anbieten und die alle gleich legitim sind). Diese Ziele müssen rational (begründet) sein, sogar auch in einer aus Teufeln bestehenden Gesellschaft. (Vgl. Kant 1968c, 366) Sie müssen in einem Netz aus gewährten und möglichen Errungenschaften und Besitztümern strukturiert und angeordnet sein. Der Erfolg wie auch der Besitz sind konstitutive Teile des Netzes, des endlichen Lebensinhaltes, und all das muss in einer völlig bestimmten, spezifischen und singulären Struktur und in der Machtartikulation ausgedrückt werden. Aber das alles ist überhaupt möglich, weil die Existenz (das Gelten) des Gesetzes Vorhersagbarkeit zulässt. Wir können, und müssen uns selbst diese Vorhersagbarkeit sichern, sie ist der Schlüsselteil zu dem, was wir sind (vielmehr: In dem Maße, in dem wir entscheiden, uns selbst diese Vorhersagbarkeit zu gönnen, werden wir Entsprechendes im Leben erreichen können; ohne das gibt es keine Errungenschaft und noch weniger eine Akkumulation der Errungenschaften). Das schließt auch den Krieg ein, der, obwohl er in einem Moment als eine bloße Naturerscheinung zu funktionieren beginnt (der Augenblick ist jener unumkehrbare Punkt, nach dessen Überschreiten es keine Rückkehr auf ein dem Anfang ähnliches Etwas gibt), dennoch aufgrund unserer Entscheidung angefangen wird. Frieden ist das, was wir aus uns gemacht haben, das, was wir sind, aber der Krieg ist ein Teil dieser Ganzheit. Das Vermögen der Wahl des Bösen ist ein unvermeidbarer und notwendiger Teil jeder Freiheit. (Vgl. Babić 2004) Wir haben gute Gründe, diesen Teil des Ganzen an Möglichkeiten nicht zu wählen, er wird aber immer bei uns sein – solange wir frei sind. Demnach ist die Dauer des Friedens notwendig vorübergehend, obwohl der Frieden ein Zustand der Dinge ist, in dem Krieg

erfolgreich vermieden wurde. Der Frieden kann nicht dauerhaft werden. Das ist eigentlich das, was Kant in seinen Werken *Die Metaphysik der Sitten* und *Zum ewigen Frieden* sagt.

Übersetzt von Zeljko Radinkovic aus dem Serbischen
Literatur:

Babić, J. (1991): „Kantova koncepcija dužnosti“ [Kants Konzept der Pflicht], *Theoria* 2.

– (2003): „Foreign armed Intervention: Between Justified Aid and Illegal Violence“, in: A. Joki (hg.): *The Ethics of Humanitarian Intervention*, Calgary: Broadview Press; erneut gedruckt als „Strana vojna intervencija: između opravdane pomoći i nezakonitog nasilja“, in: J. Babić u. P. Bojanić (hg.), *Humanitarne vojne intervencije*, Belgrad: Službeni glasnik, 2008.

– (2004): „Toleration vs. Doctrinal Evil in Our Time“, in: *The Journal of Ethics*, Vol. 8.

– (2011): „Ispravno i nužno. Ogled o odbrani“ [Das Richtige und das Notwendige. Ein Versuch über die Verteidigung], *Filozofski godišnjak* 24 [*Philosophisches Jahrbuch*].

– (2011b): „Vrednovanje i tumačenje“ [Auswertung und Interpretation], *Theoria* 4.

Babić, J., Bojanić P. (hg.) (2010): *World Governance*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing (Paperback 2013).

– (2012): *Globalno upravljanje svetom*, Belgrad: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, *Dosije studio*.

Cavallar G. (1999): *Kant and the Theory and Practice of International Right*, Cardiff: University of Wales Press.

Hobbes, T. (1966): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hg. v. I. Fetscher, aus dem Englischen v. W. Euchner, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, I. (1968): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe, Bd. IV, Berlin: de Gruyter.

– (1968b): *Die Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe, Bd. VI, Berlin: de Gruyter.

– (1968c): „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht“, in: Akademie-Textausgabe, Bd. VIII: Abhandlungen nach 1781, Berlin: de Gruyter.

Ludwig, B. (2004): „Condemned to Peace? What Does Nature Guarantee in Kant’s Treatise of Eternal Peace?“, *Filozofski godišnjak* 17.

Mill, J. St. (2011²): *Über die Freiheit*, aus dem Englischen v. E. Wentscher, neu hrsg. v. H. D. Brandt, Hamburg: Meiner.