

Mario Steinwender

Was bedeutet Frieden in postmodernen Zeiten?

Versuch einer philosophischen Einholung

ABSTRACT

„Zum ewigen Frieden“ – so titulierte Kant seine politische Utopie, die er aus den philosophischen Überzeugungen der Aufklärung entwickelte. Die Kernthese seiner Schrift lautet, dass sich im Namen der allgemeinen Vernunft ein Zeitalter proklamieren ließe, in dem Krieg nur mehr als antiquiertes Relikt in Erscheinung zu treten vermöge, Frieden hingegen als umfassender Zustand eintreten werde. Gespeist aus dem für die Aufklärung charakteristischen Fortschrittsglauben in Form einer Geschichtsphilosophie, in der sich nach und nach das Vernünftige gegen das Unvernünftige durchsetzen würde, entfaltet Kant paradigmatisch eine Vision, die sich in Rekurs auf den weiteren Verlauf der Geschichte nur als frommer Wunsch erweisen sollte. Es scheint, als sei die Aufklärung sowie die gesamte Moderne hinter ihren Ansprüchen zurückgeblieben. Ausgehend von den Traumata des letzten Jahrhunderts versucht die Postmoderne, das Moderne Denken damit zu konfrontieren und zu erneuern. Inwieweit sich daraus Impulse für ein gegenwärtiges Verständnis von Frieden ableiten lassen, will der vorliegende Beitrag untersuchen.

The meaning of peace in the post-modern age. A philosophical reflection

Kant's political utopia of "perpetual peace" is rooted in the philosophical convictions of the Enlightenment and proclaims that universal reason will usher in an age of universal peace that only recognises war as an antiquated relic. He paradigmatically lays out a vision arising from a philosophy of history in which reason eventually replaces unreason in line with Enlightenment's belief in progress.

A vision that shall prove itself to be wishful thinking. It appears that both the promise of the Enlightenment and the potential of the modern age failed in their realisation. Following the various traumas of the last century, postmodernism attempts to confront and revive modern ideas. This article sets out to investigate whether this may offer impulses for our current understanding of peace.

| KEY WORDS

Moderne; Postmoderne; Jean-François Lyotard; Jacques Derrida

modernity; postmodernity; Jean-François Lyotard; Jacques Derrida

| BIOGRAPHY

Mario Steinwender ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Regensburg.
E-Mail: [Mario.Steinwender\(at\)theologie.uni-regensburg.de](mailto:Mario.Steinwender(at)theologie.uni-regensburg.de)

1 Einleitung – Si vis pacem, para bellum

„Si vis pacem, para bellum.“ Ein wohlbekanntes Bonmot der römischen Antike. Derart wohlbekannt, dass sich seine inhaltlichen Wurzeln bis zur Uneindeutigkeit in der Geschichte vertiefen und verlieren; derart wohlbekannt, dass es sich nicht nur in vielerlei Variationen durch die Geistesgeschichte tradiert, sondern uns gegenwärtig, wie es scheint, den Weg weist. Giorgia Meloni, Ministerpräsidentin Italiens, schöpfte in diversen Auftritten aus dem kulturellen Gedächtnis ihres Landes (vgl. Laghos 2022; Meloni 2022) und fasst damit prägnant zusammen, was die Europäische Union in Zusammenarbeit mit der NATO in Hinblick auf die europäische Sicherheitsarchitektur zu realisieren sucht: Frieden zu sichern. Tatsächlich vergeht kein Tag, an dem in den Nachrichten, in den öffentlichen, ebenso in den privaten Debatten über Krieg und Frieden, militärischen Schutz und Notfallpläne berichtet, gestritten und politisiert wird.

Frieden ist vordergründig zum Thema geworden, dennoch oder gerade deshalb, so entsteht der Eindruck, wird im Hintergrund der Krieg bereitet. Während nach dem Einmarsch Russlands in die Ukraine zuerst Unschlüssigkeit herrschte, die sich unter anderem in den Auseinandersetzungen um Waffenlieferungen manifestierte, in denen Olaf Scholz, damals Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland, mehrfach intervenierte oder die er gar – aus der Sicht einiger Alliierten – verzögerte (vgl. u. a. Tagesschau 2024), erweckt seit der Wahl Donald Trumps die Gangart der Europäischen Union den Eindruck von Entschlossenheit. Im März 2025 passierte auf Vorschlag der CDU/CSU ein Sonderfinanzierungsvorhaben von 600 Milliarden Euro, das im großen Maße der Aufwertung der Infrastruktur – allen voran der kritischen, verteidigungsrelevanten und damit auch der militärischen – zukommen soll, den Deutschen Bundestag (vgl. u. a. Tagesschau 2025b). Nachdem die US-amerikanische Administration unter Präsident Trump ihren europakritischen Kurs immer stärker forciert hatte, fanden sich einige Staaten unter Führung des Vereinigten Königreichs zu einer Allianz der Willigen (vgl. Wong 2025; Le Monde 2025; Tagesschau 2025a) zusammen. Nicht zuletzt, um in der Lage zu sein, agile Strategien zu erarbeiten sowie Konzepte zu elaborieren, die der Europäischen Union in ihrer Gesamtheit vorgelegt werden können. Wo möglich aber ebenso, um den europäischen Konsens zu umgehen, der von einigen politischen Verantwortungsträgern als retardierendes Moment je nach Interpretation ge- oder missbraucht wird. Selbst die Republik Österreich, die sich im Namen der Neutralität in militärischen Ausgaben

seit jeher eher konservativ positioniert hat, wendet umfassende Mittel auf, um das Bundesheer zu modernisieren, und denkt zudem über eine Beteiligung an internationalen militärischen Kooperationen nach (vgl. u. a. Tschiderer 2025). Wenngleich Österreichs immerwährende Neutralität als identitätsstiftendes Momentum der 2. Republik nicht angetastet wird, wirkt zwischen den Zeilen des Weiteren eine Debatte um die Auslegung derselben unhintergebar. Politische Entscheidungen bilden sich naturgemäß wirtschaftlich ab. Dies zeigt sich daran, dass die Aktienkurse führender europäischer Rüstungshersteller rasant in die Höhe schnellen. Die Liste der Entwicklungen könnte noch beliebig chronologisch wie auch geographisch erweitert werden. Es scheint, als hätte sich Europa auf ein Verständnis von Frieden rückbesonnen, dessen sich die Handelsunion lange Zeit entschlug: „Si vis pacem, para bellum.“

2 Vorbemerkungen – Krieg und Frieden: ein widersprüchliches Konjunkt

Wir wollen noch ein wenig dem Wort „Si vis pacem, para bellum“ nachgehen. Es klingt naheliegend. Wer Frieden will, sei es, um ihn zu erhalten oder neu zu stiften, der bereite sich vor – nicht vorm Äußersten zurückschreckend, selbst vor Krieg nicht. Frieden, so insinuiert das Dictum, muss behauptet, muss durchgesetzt werden. Wer also sein Reich befrieden will, nach innen wie nach außen, der muss in der Lage sein, einen Pakt zu schließen und die Einhaltung desselben durchzusetzen. Wie sich eine solche Auffassung *in praxi* politisch manifestiert, zeigt exemplarisch die Pax Romana oder Pax Augusta: Sicherheit und Stabilität, garantiert durch militärische Präsenz.

**Krieg und Frieden werden unter dasselbe Joch gespannt,
obwohl sie doch eine Opposition zum Ausdruck bringen.**

Um den Krieg realiter fernzuhalten, bemüht man ebendiesen potentialiter via Androhung, Abschreckung und kalkulierter Exempelstatuierung. Die *parousia*, die Präsenz des Krieges qua dessen (Nah-)Erwartung, verbürgt dessen *apousia*, dessen Abwesenheit. Krieg und Frieden werden somit unter dasselbe Joch gespannt, sie werden als eigenartiges Konjunkt konstruiert, obwohl sie doch eine Opposition zum Ausdruck bringen.

Was hier, als wundersame Dialektik verkleidet, zum Vorschein kommt, lässt sich bei genauerer Betrachtung als performativer Widerspruch entlarven. Zum einen wird Frieden über militärische Stärke verbrieft sowie durchgesetzt. Das Instrument widerspricht offenkundig dem Ziel, da mit nicht-friedlichen Mitteln ein friedlicher Zustand erreicht werden soll. Mehr noch, das Motiv des Friedens läuft Gefahr, in die krieglerische Logik eingebettet zu werden – als Rechtfertigungsgrund für militärische Interventionen, um eine „Friedensordnung“ zu etablieren, als Befriedung und Festigung auf dem Schlachtfeld neu geschaffener Grenzen, die zum eigenen Vorteil gereichen, als Hilfe zur Mobilisierung der eigenen Bevölkerung auf Krieg hin etc. Zu leicht verkehrt sich innerhalb dieses Konjunks das Verhältnis, zu leicht wird der Krieg als (äußerstes und notwendiges) Mittel, zum verschleierten geopolitischen Zweck. Zum anderen – sprechen wir in der Sprache der Dialektik – hebt ein militärisch erzwungener Frieden den Krieg auf. Er bewahrt die Spannungen sowie die erlittene Gewalt der Parteien in sich. Als solcher bildet er einen fragilen Übergang bis zu einem erneuten Aufflammen. Selbst wenn versucht wird, den friedlichen Zustand auf Dauer hin anzulegen – gemäß der Logik des „Si vis pacem, para bellum“ –, integrieren sich die Aggression und gewaltvolle Spannung in den „Friedenserhalt“. Demzufolge wird das gegenseitige Vorbereiten auf den Krieg genau das herbeirufen, wofür man sich vorbereitet, insofern die *militärische Aufhebung* des Krieges im Frieden als in diesem ruhendes Potential den Frieden selbst aufhebt oder gar nie umfassend zulässt. Wann und auf welcher Ebene, ist nur eine Frage der Zeit.¹ Ähnliches gibt Reinhard Meyes in seiner Monographie *Begriff und Probleme des Friedens* zu bedenken, wenn er in Bezug auf den Begriff des *negativen Friedens* ausführt:

„Die Definition des Friedens als bloße Abwesenheit organisierter Gewaltanwendung eröffnet keinen Ausblick auf weiterreichende, den Zustand des Nicht-Krieges überwindende Ziele. Vermutlich sind hier höchst ambivalente Gefühle mit im Spiel: Man wünscht zwar den Frieden bewußt herbei, als Weltordnung aber [...] scheint man ihn zu fürchten. ‚Das Gefühl, der Möglichkeit kollektiver aggressiver Äußerungen beraubt zu sein, wird unbewußt als äußerst bedrohlicher, schutzloser Zustand aufgefaßt [...]‘ (Mitscherlich, 1970, 126)². (Meyes 1994, 66)

¹ Vgl. Kant 1923 [1795], der die Leichtigkeit der Mobilisierung militärischer Kräfte als affirmativen Faktor für Krieg betont.

² Meyes nimmt hier Bezug auf das Werk *Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität* von Alexander Mitscherlich.

Insbesondere die Industrialisierung des Krieges und die mit ihr verbundene atomare Gefahr führen seit dem letzten Jahrhundert vor Augen, dass Abschreckung und Kriegsbereitung in einen diffusen Zustand latenter

Bedrohung münden. An ebendiese gewöhnt, ist man versucht, jene Form des „Ausbleibens“ von Krieg mit Frieden zu verwechseln. Doch zeigen sich in den jüngst aufkommenden kriegerischen Auseinandersetzungen, dass jeder, der sich für Krieg bereitet, sich früher oder später mit diesem auseinandersetzen muss – unabhängig von der hehren Gesinnung, welche die Vorbereitungen begleiten mag. Diese Entwicklungen zeigen die Notwendigkeit und Dringlichkeit auf, zu erörtern, wie Frieden spezifisch in der (Post-)Moderne jenseits von Krieg gedacht werden kann. Doch werfen wir vorerst einen Blick in die Geschichte.

3 Das moderne Paradigma

Die Frage nach Frieden oder einem friedvollen Zusammenleben, die Frage nach dessen Bedeutung, nach dessen politischen Bedingungen sowie nach dessen anthropologischen Voraussetzungen stellt kein neues Motiv in den philosophischen Überlegungen seit der Antike dar. Man denke an Platons Abhandlung über den Staat sowie die *Nomoi*, Aristoteles' *Politeia*, Augustinus' Überlegungen in *De Civitate Dei*, Marsilius von Padua mit *Defensor Pacis*, Dante Alighieris *De Monarchia* oder Erasmus von Rotterdams *Klage des Friedens*, um nur einige prominente zu nennen.

Obschon sich all diese Denkbewegungen in unterschiedlicher Intensität mit Frieden, Krieg oder deren Verhältnis befassen, verändert sich in der Moderne der Blickwinkel. Nicht mehr das große Ganze des Kosmos als umfassendes und wundersames Gefüge steht im Vordergrund, ebenso wenig bilden göttliche Offenbarung oder Ideale den Ausgangspunkt moderner Darlegungen, aus denen sich eine Lehre von Mensch und Gesellschaft ableiten ließe.

In der Moderne verändert sich der Blickwinkel, der Mensch wird zum Angelpunkt der Welt.

In nie dagewesener Radikalität konzentriert die Moderne das Denken auf den Menschen, stellt ihn ins Zentrum und entwickelt eine Dynamik, die sich weit über die Klärung anthropologischer Überlegungen erstreckt. Der Mensch wird zum Angelpunkt der Welt, der Geschichte und dadurch seines Schicksals, zumindest partiell. Mit Hegel gesprochen, lässt sich die Moderne als Zeitalter des Subjekts wie auch der subjektiven Freiheit begreifen, die er als „den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Altertums und der modernen Zeit“ (Hegel 2009, 110, § 124) versteht.

Dabei steht aber nicht der Mensch in seiner Allgemeinheit als ζῷον λόγον ἔχον oder als ζῷον πολιτικόν im Zentrum, vielmehr als Konkretum und Individuum, wenngleich nicht immer in seiner (spezifischen) Konkretheit und Individualität. Der Mensch versteht es, sich die ihn hervorbringende Physis mit systematischen Methoden zu unterwerfen, indem er sie zu seiner Umwelt macht. Geschichtsbewusstsein und methodische Funktionalität gelten als die Triebfedern des neuen Geistes. Damit bricht eine Revolution an, die ebenso in Bezug auf den Menschen als politisches und vernünftiges Wesen eine anthropologische Wende im Sinne der Subjektivität und Individualität vollzieht, insofern nicht mehr von Idealen oder Tugend ausgegangen wird, von immer schon dagewesenen Strukturen oder Institutionen, sondern vielmehr von der vorgefundenen Verfasstheit des Menschen in seiner konkreten geschichtlichen Situation. Dies prägt auch das Nachdenken über Politik, Staatslehre, Krieg und Frieden im Besonderen. Bereits in der italienischen Renaissance entwickelt sich ein pragmatischer Blick, der sich in den Dienst der genauen, erfahrungsbezogenen Beobachtung stellt. Dies soll nun exemplarisch an drei großen politischen Philosophien in der Rahmung der Moderne veranschaulicht werden (vgl. Nikolić 2021, 17–25; Schwaabe 2007, 109–111)

4 *Bellum omnium contra omnes*

Mit Thomas Hobbes lässt sich der Beginn der neuzeitlichen politischen Philosophie markieren, in der sich die Moderne bereits ankündigt. Krieg und Frieden bilden seiner Auffassung zufolge die konstitutiven Kräfte in Hinsicht auf Staat sowie Gesellschaft. Christian Schwaabe betont, dass das Novum, das Hobbes in die politische Philosophie einbringt, in einem spezifischen Rationalitätstypus liege, der sich am Menschen als Individuum orientiert sowie dessen konkrete Verfassung, folglich dessen Begierden und Einzelinteressen, berücksichtigt. Paradigmatisch verbindet Hobbes ebenjene Charakteristiken der Moderne im *Leviathan*, der formaliter einer strengen, an der Exaktheit der Geometrie orientierten Argumentationsfigur folgt. Materialiter hingegen wird vom unzerteilbaren kleinsten Moment des Staatscorpus – dem menschlichen Individuum – auf die Entstehung, den Sinn und Zweck staatlicher Gewalt und Autorität geschlossen (vgl. Schwaabe 2007, 109). In diesem Zusammenhang entspricht Hobbes einem weiteren Aspekt der Moderne, nämlich dem aufkommenden Geschichtsbewusstsein. Nicht eine ewige, statische,

heilige Ordnung wird im *Leviathan* untersucht, sondern die kausalen Faktoren, die den heutigen Zustand hervorgebracht haben. Das heißt: Die Gegebenheiten werden in Hinblick auf ihre Genese qua Geschichtlichkeit beleuchtet. Dieser Zugang führt Hobbes, wie auch spätere Denker:innen, auf die Frage des Naturzustandes als eines fiktiven Ursprungs, welcher der kulturell-konventionellen Umwelt, in der sich der zivilisierte Mensch befindet, vorausgeht. Natürlich handelt es sich hierbei weniger um eine historische Rekonstruktion als vielmehr um den Versuch, die jeweilige Gegenwart als eine immer schon gewordene zu begreifen und gleichsam ätiologisch soziale Strukturen anthropologisch zu grundieren (vgl. Hobbes 1962 [1839], 110–116).

Krieg als eine fundamentale anthropologische Wirklichkeit

3 „Die Natur hat die Menschen in den körperlichen und geistigen Fähigkeiten so gleich geschaffen, daß sich zwar zuweilen einer finden lassen mag, der offensichtlich von größerer Körperkraft oder schnellerem Auffassungsvermögen ist als ein anderer; jedoch wenn man alles zusammenrechnet, ist der Unterschied zwischen Mensch und Mensch nicht so beträchtlich, daß ein Mensch daraufhin irgendeinen Vorteil für sich fordern kann, auf den ein anderer nicht so gut wie er Anspruch erheben könnte. Denn was die Körperkraft betrifft, so hat der Schwächste genügend Kraft, den Stärksten zu töten, entweder durch einen geheimen Anschlag oder ein Bündnis mit anderen, die sich in derselben Gefahr wie er befinden.“ (Hobbes 1996, 102)

4 „Das Naturrecht, welches Autoren gewöhnlich *jus naturale* nennen, ist die Freiheit, die jeder Mensch besitzt, seine eigene Macht nach Belieben zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines Lebens, zu gebrauchen und folglich alles zu tun, was er nach seiner eigenen Urteilskraft und Vernunft als das hierfür geeignetste Mittel ansieht.“ (Hobbes 1996, 107)

In diesem Zusammenhang identifiziert Hobbes Krieg als eine fundamentale anthropologische Wirklichkeit. Gemäß den Überlegungen im *Leviathan* ergibt sich der permanente Widerstreit in der natürlichen Gleichheit aller, wie er folgendermaßen ausführt:

„*Nature hath made men so equal in the faculties of body and mind, as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together, the difference between man and man is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself.*“ (Hobbes 1962 [1839], 110)³

Aufgrund dieser Form der Gleichheit, so der Gedanke, lasse sich keine eindeutige Ordnung ableiten, sodass sich im freien Spiel der Individuen jeder gegen jeden zu behaupten hat. Dementsprechend konstituiert sich das „*bellum omnium contra omnes*“ nicht als kontinuierlicher Gewaltexzess, eher als latente Konkurrenz um Güter und das Überleben, in welcher der Zweck jegliche Mittel heiligt. Dies sieht Hobbes naturrechtlich verbrieft:

„*The Right of Nature, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing anything which, in his own judgment and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.*“ (Hobbes 1962 [1839], 116)⁴

Diese Konstellation stellt zweifellos kein Ideal dar: weder die durch das Naturrecht legitimierte Eruption von Gewalt noch das permanente Ausgeliefertsein an die potenzielle Hinterlist der Mitmenschen. Kooperation und friedliches Zusammenleben ließen sich jedoch unter gewissen Umständen als „das geeignetste Mittel“ betrachten, vorausgesetzt, dass die Bereitschaft zur Zusammenarbeit nicht durch Dominanzansprüche Einzelner wiederum unterminiert würde. Schwaabe verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass „die Gesetze der Natur ein Scharnier zwischen dem vorstaatlichen und dem erstrebten staatlichen Zustand bilden“ (Schwaabe 2007, 118).

Der Staat als eine übergeordnete Instanz, die Frieden und Sicherheit stiftet

Dementsprechend ist es nur möglich, den von Hostilität geprägten ursprünglichen Status vernünftig, das heißt die Selbsterhaltung gewährleistend, zu überwinden, indem sich jeder gleichermaßen zu einer übergeordneten Instanz in Abhängigkeit begibt, die letztlich Frieden und Sicherheit stiftet. Damit ist der Sinn und Zweck des Staates als Bedingung der Sicherung des Friedens als Abwesenheit von Krieg – *ad intram* – umschrieben.

5 Der Gesellschaftsvertrag als Garant inneren Friedens

Eine komplementäre Sichtweise vertritt Jean-Jacques Rousseau. Ähnlich wie Hobbes nähert er sich der Frage nach dem Politischen, nach dem Sinn und Zweck des Staates an, indem er, anthropologisch grundiert, die Geschichte, das heißt die dynamische Entstehung der gegenwärtigen Situiertheit des modernen Menschen als Bürger, thematisiert. Ebenso wie Thomas Hobbes im *Leviathan* erörtert Rousseau die Gegebenheit des Staates sowie den vorgefundenen zivilisatorischen Status mithilfe eines angenommenen Naturzustandes. Dieser unterscheidet sich jedoch diametral von der Vorstellung Hobbes'. Rousseau sieht gerade im Übergang oder Verlassen des Naturzustandes das eigentliche Übel. Lebten zu Beginn die Menschen in ihren Familien und darüber hinaus in friedvoller Absicht, schlug die ursprüngliche Kooperation durch die ersten zivilisatorischen Ansätze, nämlich durch das Beanspruchen von Eigentum, in Konkurrenz um. Der Krieg aller gegen alle entbrannte aus zivilisatorischem Eifer. Da der prä-zivilisatorische Status nicht wiedererlangt werden kann, muss

die friedvolle Koexistenz neu konstituiert werden, indem der Mensch in eine umfassende (bürgerliche) Rechtsordnung überführt wird. Dies verändert den Menschen selbst, ebenjene Überführung beschreibt Rousseau als „l’instant heureux qui l’en arracha pour jamais et qui, d’un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme“ (Rousseau 1968, 72)⁵. Die beanspruchte ungezähmte und absolute Freiheit, alles besitzen zu dürfen, muss gegen eine Rechtsordnung eingetauscht werden. In dieser wird der nicht vollends umsetzbare oder langfristig garantierte absolute Anspruch des Einzelnen in einen Zustand transformiert, in dem nicht alles beansprucht, aber das legitim Beanspruchte garantiert wird. Basis einer solchen bildet der *contrat social*, auf den sich jeder aus freier, vernünftiger Entscheidung verpflichtet (vgl. Rousseau 1968, 65–69).

Selbstverpflichtung aus freier, vernünftiger Entscheidung

Der Mensch sichert über sein Eigeninteresse, in Freiheit und Frieden zu leben, das Interesse des Anderen. Dasjenige, das allen Partikularinteressen gemein ist und sie dadurch in einer gewissen Allgemeinheit übersteigt – die *volonté générale* –, bildet dabei die grundlegende Legitimierungsinstanz. In einer solchen Konstellation übernimmt das Individuum eine Doppelrolle: Als Bürger ist es Teil des staatlichen Souveräns, partizipiert in Übereinstimmung mit der *volonté générale* an dessen konkreter Umsetzung. Zugleich ist es als Untergebener verpflichtet, das von ihm Mitbeschlossene umzusetzen (vgl. Rousseau 1968, 69–72).

Insofern wird zwar kein ursprünglicher Friede, aber ein bürgerlicher gestiftet, der, ähnlich wie bei Hobbes über das Eigeninteresse motiviert, aber nicht primär im Interesse des Überlebens, indes aus dem Desiderat der größtmöglichen Freiheit eine übergeordnete Macht etabliert. Im Gegensatz zu den Ideen im *Leviathan* bildet sich ebendiese nicht über (freiwillige) Unterwerfung, hingegen über Selbstverpflichtung, die es ermöglicht, eine Form der Souveränität zu denken, die sich nicht in einer Person oder einem ausgewählten Gremium allein konzentriert, sondern sich über alle Bürger erstreckt. Demnach wird die politische Partizipation aller nicht nur gewährleistet, sogar gefordert. Damit entwickelt sich in Rousseaus Überlegungen eine implizite Auffassung von (sozialem inneren) Frieden, der sich weniger als Abwesenheit von Krieg versteht, sondern als eigenständige Qualität, wie sich eine Gesellschaft kooperativ vergemeinschaftet: nämlich über geteilte Souveränität, Freiheit und Verantwortung, die rechtliche Gleichheit erzeugt.

⁵ Als „glücklicher Moment, der ihn für immer da herausgerissen hat und der aus einem stumpfsinnigen und beschränkten Lebewesen ein intelligentes Wesen und einen Menschen gemacht hat.“ (Rousseau 2010, 45)

6 Ewiger Friede?

Die Abwesenheit von Krieg als „Frieden“ zu bezeichnen, weist Immanuel Kant explizit bereits am Beginn seiner unscheinbar anmutenden Schrift *Zum ewigen Frieden* als defizient zurück. Kant unterbreitet in seiner 1795 erschienenen Friedensschrift einen Vorschlag zu einem andauernden Frieden. Ebendieser Entwurf, den Kant in Form eines Friedensvertrages aufsetzt, wagt den Schritt *ad extram*. Kant formuliert einen konkreten Vorschlag zur Erreichung eines friedlichen Zustandes, der ebenso zwischen den einzelnen Staaten zu erzielen sei. Otfried Höffe verweist in seiner Schrift *Königliche Völker* auf die Originalität dieser Leistung Kants, eine eigene Friedensethik zu verfassen, die sich über weite Teile seines Œuvres erstreckt und letztlich in der Abhandlung *Zum ewigen Frieden* ein konzises, aber nicht zu unterschätzendes Destillat seiner Ideen liefert (vgl. Höffe 2001, 163–165).

Ähnlich wie Hobbes und Rousseau sieht Kant kriegerische Auseinandersetzungen in der Natur des Menschen begründet. Deutlich wird dies am Beginn des zweiten Abschnittes des „philosophischen Entwurfs“:

„Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenngleich nicht immer der Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben.“ (Kant 1923 [1795], 348–349)

Diese allgemeine Hostilität könne nur mittels gesetzlicher Ordnung qua bürgerlicher Verfassung aufgelöst werden. Diese Verfassung unterteilt Kant in ein Staatsbürgerrecht, ein Völkerrecht der Staaten und in ein Weltbürgerrecht (*ius cosmopoliticum*) (vgl. Kant 1923 [1795], 349). In dieser Unterscheidung zeigt sich bereits der Weg, den Kant zu gehen trachtet. Wie einzelne Individuen im Status der Natur und folglich der Gesetzlosigkeit in latenter Konkurrenz und Feindschaft leben, so ergeht es den einzelnen Staaten. Insofern sie sich keiner übergeordneten Rechtsordnung verpflichtet wissen, bedrohen sie einander gegenseitig und befinden sich somit im Zustand des Krieges. Mehr noch: Die Staaten versuchen, durch Krieg ihrem vermeinten Recht zu folgen, wobei der Sieg nicht über Recht oder Unrecht zu entscheiden vermag und die daraus resultierende „Klärung“ nicht von Dauer sein kann und wird. Gleichzeitig verweist Kant auf den Umstand, dass sich eine übergreifende allgemeine Rechtsordnung, die Staaten in den zivilisatorischen Status überführte, analog zu den ein-

zelen Menschen nicht so einfach etablieren ließe, „weil sie als Staaten innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben, und also dem Zwang anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind“ (Kant 1923 [1795], 355).

Die Idee einer Weltrepublik, politisch realisiert in einem föderalistischen Bund

Weil die Vernunft „vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab, den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht“ (Kant 1923 [1795], 356), plädiert Kant für eine Lösung, welche die Integrität der Staaten wahrt, jedoch zugleich dem Auftrag der Vernunft nachkommt. Diese orientiert sich an der Idee einer Weltrepublik als regulativer Idee, die sich im „negativen Surrogat“ eines sich immer ausbreitenden föderalistischen Bundes politisch realisiert (vgl. Kant 1923 [1795], 356–357).

Demnach verabschiedet Kant einen philosophischen Vorschlag, der sich der politischen Realität nicht verschließt. Vielmehr versucht er, individuelle Freiheit, die daraus resultierende staatliche Souveränität sowie die Forderung der Vernunft in ein Verhältnis zu bringen. Die Fragilität eines solchen Unterfangens liegt auf der Hand.

7 Charakterisierung der Denkbewegungen

Wenngleich sich die Interpretationen bezüglich ihres Ausgangspunktes sowie ihrer Ausrichtung unterscheiden, teilen sie einige Charakteristiken, die unser Verständnis der Moderne vertiefen. Angelpunkt aller Überlegungen bleibt der Mensch als Individuum und Subjekt. Von ihm aus werden die natürlichen wie auch die sozialen Gegebenheiten gedeutet und auf ihn hin erklärt. Obschon die Ideen der natürlichen Verfasstheit des Menschen auseinandergehen, so zeigen sich in allen Einordnungen, dass dieser ein ihm innewohnendes Momentum besitzt, das es ihm erlaubt, von einem ursprünglichen, natürlichen Zustand in einen zivilisatorischen überzugehen. Freiheit scheint die Motivation, Vernunft hingegen der Weg zu sein. Gemäß der modernen Auffassung von Wissen werden nicht nur diese Dynamiken systematisch durchdacht, sondern es wird ebenso der Anspruch erhoben, dass die analysierte Struktur – die des Staates – einer zumindest funktionalistischen Rationalität zu folgen hat, um von Dauer zu sein. Das heißt,

um die Ordnung, die im Frieden ihren umfassendsten Ausdruck findet, zu gewährleisten und um kriegerische Auseinandersetzungen zu verhindern. Fundiert und garantiert wird ebenjene Ordnung und damit auch (innerer) Friede durch Abstrakta wie dem *contrat social*, moralische Verpflichtungen sowie teleologische Momente. Insofern bedienen sich diese Denkfiguren anthropologischer Konstanten, einheitlicher Vorstellungen von Moralität und Vernunft, um den gegebenen Status quo der bürgerlich-zivilisatorischen Ordnung zu legitimieren. Diese Legitimation kann jedoch nur Geltung beanspruchen, wenn ein irgendwie gearteter Konsens vorliegt oder durchgesetzt werden kann: entweder als intellektueller in Hinsicht auf die Verfasstheit des Menschen, als moralischer, der sich auf ein allgemeines Wertefundament bezieht, als politischer, der wenigstens die Pragmatik des Kooperativen zu betonen weiß, oder als teleologischer, der sich einem zukünftigen, womöglich utopischen Ideal widmet.

Kein Scheitern der Moderne, vielmehr eine ihr zutiefst eingeschriebene Widersprüchlichkeit

Tatsächlich deutet sich meines Erachtens hier bereits der Bruch an, mit dem wir gegenwärtig konfrontiert sind. Es handelt sich dabei um kein Scheitern der Moderne, vielmehr um ihre ihr zutiefst eingeschriebene Widersprüchlichkeit oder Dialektik. Einerseits wird sich in ihr der Mensch seiner selbst als Freiheitswesen bewusst. Hegel beschreibt dies deutlich, wenn er den Unterschied zwischen alter Welt und Moderne am „Ich will“ festmacht (vgl. Nikolić 2021, 17–25). Nikolić kommentiert das dargestellte Proprium treffend, indem er Folgendes zu bedenken gibt:

„Die Begegnung des Denkens und des Willens ist eines der entscheidenden Merkmale der neuen Epoche. Das Altertum kennt schon die Figur der Selbstreflexion. Das Denken des Denkens als die maßgebende Bestimmung der antiken Vernünftigkeit ist die höchste Praxis [...]. Dementsprechend ist die spezifische Differenz der modernen Zeit nicht diese Figur des sich selbst denkenden Denkens, sondern eher die Figur des Willens zum Willen, des Willenselements des cogito.“ (Nikolić 2021, 19)

Sowohl dieser Wille als auch das Ich, das will, sind einzeln, unteilbar, individuell gefasst. Das Gewollte, das Interesse tritt als Selbst- und Eigeninteresse in Erscheinung. Der Mensch als moderner Mensch kommt denkend individuell und subjektorientiert zu sich. Zugleich führt ihn die wissenschaftlich-methodische Befragung seiner Natur, seiner Stellung in

der Welt in ein Gegenüber von Subjekt und Objekt, indem er sich selber zum Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung macht, wie die vorangestellten Ausführungen paradigmatisch angedeutet haben. Damit aber überführt sich der Mensch in seiner Individualität zum Individuum – er übergeht sich als individuell Konkreter hin zum Individuum als Abstraktum. Plötzlich wird wie in früheren Zeiten ein allgemeiner Wille, eine universal gültige Moral, ein allgemeines Menschenbild etabliert und die gemeinsame menschliche Natur mit ihren naturrechtlichen Ansprüchen rehabilitiert (vgl. Engelmann, 1990, 16–17). Dass diese Spannung zwischen dem zu sich selbst kommenden Menschen und seinen Abstraktionen, die zum Leitbild avancieren, zu einem weiteren Bruch in der Epoche der Brüche führt, ist wenig überraschend. Einen davon stellt die Postmoderne dar, die sich uns ebenso in der Thematik von Politik, Krieg und Frieden aufdrängt.

8 Europa – Friedensutopie zwischen Moderne und Post-Moderne?

8.1 Wofür steht „postmodern“?

Die oben beschriebene implizite Dialektik bricht in der „Post-Moderne“ auf. In den Krisen des 20. Jahrhunderts kann die Spannung, die sie hervorbringt, nicht mehr kaschiert werden, zeigte sich doch die enorme Gewalt dort, wo sie sich eruptiv entlud. Die Postmoderne bringt die Dynamiken der Moderne ungeschminkt, unkonventionell zum Vorschein – indem sie die bürgerliche Fassade dekonstruiert. Wie Peter Engelmann in Bezug auf Lyotard zu bedenken gibt, handelt es sich hierbei nicht um einen Versuch, die Moderne zu überwinden, im Gegenteil:

„Postmoderne bedeutet nicht Inhaltslosigkeit oder Beliebigkeit, wie ihre Gegner gern behaupten. Postmoderne, so könnte die paradoxe Formulierung lauten, bedeutet inhaltlich die Wiederaufnahme der Grundideen der Moderne. Postmoderne wäre dann ein erneuter Anlauf zur Durchsetzung und Weiterführung des politisch-gesellschaftlichen Kerngedankens der Moderne, des Prinzips der Freiheit des Individuums, und das Bemühen um eine gesellschaftliche Ordnung auf dieser Basis.“ (Engelmann 1990, 12)

Ebendiese Wiederaufnahme sowie die Rückbesinnung auf die Freiheit des Individuums fordert die kritische Befragung oder gar Dekonstruktion der sich etablierenden Legitimationsstrategien, die ihren Ausgang in Abstrak-

tion und Verdichtung der Individualität des Einzelnen in „den Menschen als Subjekt“ forciert. Es gilt, der konkreten Freiheit Raum zu schaffen, der allzu leicht von jenen idealisierten Formen sowie Ableitungen überlagert wird, indem das Allgemeine zum Eigentlichen erhoben und als Universales deklariert wird. Engelmann veranschaulicht dies am Wort:

„Post-‘ erscheint hier weder als zeitliches, epochenbildendes Danach noch als Geschichte strukturierender Begriff, sondern allein als Zeichen für Distanz, als Versuch, das, was man zu wissen glaubt, zunächst möglichst fern zu halten von der Interpretation.“ (Engelmann 1990, 12)

Jean-François Lyotard radikalisiert diese Idee in seinem Buch *Le Postmoderne expliqué aux enfants* im Kapitel „Réponse à la question: qu’est-ce que le postmoderne?“. Dasjenige, das es nach Engelmann auf epistemologischer Ebene fernzuhalten gilt, nämlich „das, was man zu wissen glaubt“, thematisiert Lyotard in seinen Ausführungen als das Reale sowie die damit verbundenen Versuche, das Reale originalgetreu darzustellen oder zu reproduzieren.

Die Postmoderne verschreibt sich dem Konkreten in seiner Singularität.

Wenngleich Lyotard seine Überlegungen in Bezug auf den Realismus in der Kunst formuliert, so lässt sich dies ebenso auf die Ebene des Wissens und Denkens beziehen. Die Postmoderne verschreibt sich dem Konkreten in seiner Singularität; im Bewusstsein seiner Konkretheit und unvergleichbaren Geschichte. Sie nimmt Raum und schafft Abstand von Verallgemeinerungen im Namen wissenschaftlicher Objektivierung. Demnach sensibilisiert postmodernes Denken für die Dynamik des sich Entziehenden wie auch die Grenzen der Feststellbarkeit. Das Etablierte, Erprobte, das Reguläre, Normen und Konventionen können in einer solchen Perspektive als Annäherung an ebendiese Singularität verstanden werden; als Versuche, die unabgeschlossen bleiben (müssen), die in ihrer Vorläufigkeit keine allgemeingültige Normativität entfalten können (vgl. Lyotard 1986, 26–28):

„Le postmoderne serait ce qui, dans le moderne, allègue l’imprésentable dans la présentation elle-même; ce qui se refuse à la consolation des bonnes formes, au consensus d’un goût qui permettrait d’éprouver en commun la nostalgie de l’impossible; ce qui s’enquiert de présentations nouvelles, non pas pour en jouir, mais pour mieux faire sentir qu’il y a de l’imprésentable.“ (Lyotard 1986, 32–33)⁶

⁶ „Das Postmoderne wäre dasjenige, das im Modernen in der Darstellung selbst auf ein Nicht-Darstellbares anspielt; das sich dem Trost der guten Formen verweigert, dem Konsensus eines Geschmacks, der ermöglicht, die Sehnsucht nach dem Unmöglichen gemeinsam zu empfinden und zu teilen; das sich auf die Suche nach neuen Darstellungen be gibt, jedoch nicht, um sich an deren Genuss zu verzehren, sondern um das Gefühl dafür zu schärfen, dass es ein Undarstellbares gibt.“ (Lyotard 2009, 31)

Versuchen wir, dies politisch auf die Frage des Friedens hin zu wenden. Lyotard endet den Essay mit der Feststellung, in Rekurs auf Kant, dass das sich in der Moderne durchgesetzt habende menschliche Streben nach Einheit und Ganzheit, nach dem Einen und dem Ganzen, das *Communio* und Kommunikabilität ermöglicht, uns teuer zu stehen gekommen ist. Mit Lyotards berühmtem Motiv des *Endes der großen Erzählungen* könnte man sagen, dass diese ihre Verheißung nicht erfüllen konnten; mehr noch, dass diese durch die Widerfahrnisse des letzten Jahrhunderts zerstört wurden (vgl. Lyotard 1986, 37–40). Die „illusion transcendente“, die Einheit in der Begründung, verbrieft durch universale Strukturen, innerhalb derer Erkenntnis und Handeln Allgemeingültigkeit beanspruchen, führte in den Terror des Totalitarismus. Lyotard schließt mit der Forderung: „Guerre au tout, témoignons de l'imprésentable, activons les différends, sauvons l'honneur du nom.“ (Lyotard 1986, 34)⁷

„Activons les différends! – Aktivieren wir die Differenzen!“

Der Gedanke wirkt klar. Zu leicht wendet sich das aus der Individualität und Singularität des Einzelnen abgeleitete Allgemeine gegen diesen selbst, zu schnell wird der schützende Souverän bei Hobbes zum unterwerfenden Despoten, der *contrat social*, dem alle zustimmen, zur Geißel, die unter Anrufung einer sich verselbständigten oder instrumentalisierten *volonté générale* unterwirft, zu einfach lässt sich Kants föderaler Staatenbund mit Hang zur Weltrepublik zu einem totalitären Einheitsstaat umbauen. So scheint die Geschichte zu mahnen.

In anderen Worten: Um der Homogenisierung von oben entgegenzuwirken, muss ihr im Namen der Heterogenität und Pluralität der Krieg erklärt werden. „Si vis pacem, para bellum.“ Wenn Friede gelebt werden soll, bereite den Krieg gegen jegliche Verallgemeinerung, die sich in den Dienst der Totalitarität stellen kann.

Nur, erleben wir nicht gerade, dass der Krieg gegen das Ganze ebenso zu einem Krieg im Ganzen führt? Bricht nicht Lyotards beschworener geistiger Krieg über uns gegenwärtig handfest herein? In vielerlei Hinsicht ringen wir um Deutungen sowie Interpretationen der Gegenwart, die teils komplementär, teils unversöhnlich einander gegenüberstehen. Schwaabe hält in Hinblick auf die Postmoderne fest: „Der Verlust der alten Eindeutigkeiten und Wahrheiten macht die Frage nach dem Politischen nur umso drängender.“ (Schwaabe 2007, 291)

⁷ „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens.“ (Lyotard 2009, 32)

8.2 Wo sich Universales versagt – prä-aufgeklärt und post-modern?

Das Politische, so entsteht der Eindruck, wird zum Ort der Auseinandersetzung um Macht und Deutungshoheit (vgl. Schwaabe 2007, 291–294). Die Postmoderne wird postfaktisch, und das dominierende Narrativ wird zur einstweiligen Erklärung für eine gewisse Gruppe. Dort, wo Wahrheit und Gewissheit relativiert sind, herrscht das Recht des Stärkeren. Jede Interpretation trachtet nach Hegemonie und alle Mittel scheinen erlaubt. Der Begriff „Hybrider Krieg“ trägt dieser Veränderung Rechnung. Der Kriegsschauplatz reicht, zynisch formuliert, bis in die eigenen vier Wände via *social media* und wirbt – so makaber es klingt – um Sympathien oder Zustimmungen zu den eigenen Narrativen, die weit über das unmittelbare Geschehen der Kombattanten hinausgehen. Es erinnert an Hobbes' *bellum omnium contra omnes*. Besorgt könnte man meinen, dass die Totalitarität des Allgemeinen zugunsten einer anderen, totalitären Form eingetauscht wurde.

Politik als unabschließbarer Prozess, in dem das Gewordene bis in die Wurzeln hinein in Frage gestellt wird.

Derridas Ausführungen zur Einsetzung politischer Ordnung könnten so verstanden werden, wenn er schreibt:

„Son moment de fondation ou d'institution même n'est d'ailleurs jamais un moment inscrit dans le tissu homogène d'une histoire puisqu'il le déchire d'une décision. Or l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à faire la loi, consisterait en coup de force, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir ni contredire ou invalider.“ (Derrida 1994, 32–33)⁸

⁸ „Das Moment ihrer Stiftung, ihrer (Be)gründung oder ihrer Institutionalisierung (das niemals dem gleichmäßigen Gewebe einer Geschichte eingeflochten ist, da es die Gestalt einer Entscheidung hat und dieses Gewebe zerreißt), das Vorgehen, das das Recht stiftet, (be)gründet, eröffnet, rechtfertigt, das das Gesetz diktiert, wäre ein Gewaltakt, eine performative und also deutende Gewalt, die ihrer eigenen Definition gemäß von keiner vorgängigen Justiz, von keinem im vorhinein stiftenden Recht, von keiner bereits bestehenden Stiftung oder Gründung verbürgt, in Abrede gestellt oder für ungültig erklärt werden könnte.“ (Derrida 1991, 27–28)

Wie Schwaabe hingegen erläutert, zeigt sich darin eine Form des Dezisionismus, der mit Carl Schmitt in Verbindung gebracht wird und im letzten Jahrhundert totalitären Strömungen eine gute Grundlage bot, um die Kulmination politischer Macht zu rechtfertigen. Schwaabe verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass es Derrida jedoch um etwas entschieden anderes geht. Derrida begreift Politik als unabgeschlossen und unabschließbaren Prozess, in dem das Gewordene und Gegebene in Frage gestellt wird, bis in die Wurzeln hinein, die sich in den Institutionen und im Recht

zementieren. Diese umfassende Relativierung deute ich mit Schwaabe als „radikalisierte Version der Autonomie“ (Schwaabe 2007, 297). Damit legt sich ein bekanntes Motiv der Moderne nahe, das sich nun noch stärker in den Vordergrund drängt: dasjenige des Bruchs. Jede Form der Kontinuität setzt eine Allgemeinheit voraus, die selbst vom Standpunkt der Einzelheit des Einzelnen zu befragen ist. Der Bruch klärt die Verhältnisse, insofern die Autonomie des Einzelnen immer wieder neu dazu zwingt sowie ermächtigt, das Festgeschriebene aufzureißen und neu zu fassen, neu zu denken, neu zu etablieren – jenseits des Dagewesenen, jenseits allgemeiner Normen, die sich verselbständigt weitertradieren. Weniger steht dabei die Beliebigkeit des Einzelnen im Vordergrund als dessen Freiheit.

Nun, was bedeutet Frieden in der Postmoderne, in einer Gegenwart der weggebrochenen Fundamente? Im Grunde eine verfehlte Frage, sofern sie zu unlauterer Verallgemeinerung motiviert. Sie verweist aber auf etwas, nämlich auf die Vorläufigkeit desselben, auf die Fragilität und darauf, dass er in seiner Unabgeschlossenheit auf Zukünftiges verweist.

Das Herausfordernde dabei ist auszuhalten, dass der einzige Anhaltspunkt nur der konkrete Mensch in seiner Singularität mit seiner Geschichte sein kann. Der Wolf Hobbes' wie auch der harmonische Artgenosse Rousseaus. Das ist wohl nicht viel. Die Frage nach Frieden in der Postmoderne konzentriert uns auf uns selber als Singularitäten. Keine übergeordneten Rechtfertigungsmuster, keine Weltvernunft, kein Recht, das faktisch allgemeine Akzeptanz genießt. Ob Krieg oder Frieden herrschen soll, steht nicht am Ende einer politischen Argumentation oder einer kritischen Einschätzung der geopolitischen Lage. Es steht als Entscheidung am Anfang jedes Daseinsentwurfs. Es verabsolutiert die eigene Singularität und Individualität und mahnt zur radikalen Verantwortung. Unabhängig davon, wo man sich verortet, wo man kulturell, politisch, geschichtlich steht, fordert das Wegbrechen der überkommenen Strukturen ein, sich zu seinem Willen zu bekennen und damit die Allgemeinheit des „man“ zu verlassen, wie es der Moderne als Epoche des Willens entspricht (vgl. oben). In der Frage nach Frieden zeigt sich, dass der Niedergang, die Dekonstruktion als philosophische Spielerei zum ernststen und strengsten Bekenntnis ruft. Schutzlos und in tiefster existentieller Ausgesetztheit müssen wir uns mit ihr, der Frage nach Frieden, konfrontieren, kontinuierlich, nie enden wollend, aber begreifend: Wir sind das einzige Fundament, das da ist. – *Visne pacem?*

Literatur

Derrida, Jacques (1991), Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“. Aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1994), Force de Loi. Le «Fondement mystique de l'autorité», Paris: Galilée.

Engelmann, Peter (1990), Einleitung, in: ders. (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart: Reclam, 5–32.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009), Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg: Meiner (Gesammelte Werke 14,1).

Hobbes, Thomas (1962), Leviathan or, The Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil. Reprint of the edition 1839, Aalen: Scientia (The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury 3).

Hobbes, Thomas (1996), Leviathan. Aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Mit einer Einführung und herausgegeben von Hermann Klenner, Hamburg: Meiner.

Höffe, Otfried (2001), „Königliche Völker“. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kant, Immanuel (1923), Zum ewigen Frieden [1795], in: Immanuel Kant, Kant's Werke, Band 8: Abhandlungen nach 1781, Berlin/Leipzig: de Gruyter (Akademieausgabe 8), 341–386.

Laghos, Mario (2022), Giorgia Meloni: 'Far-Right' or Just Right?, The European Conservative, 29. Juli 2022, <https://europeanconservative.com/articles/commentary/giorgia-meloni-far-right-or-just-right/> [20.03.2025].

Le Monde (2025), L'Europe doit s'engager dans la constitution d'une coalition des Etats volontaires les plus décidés à défendre leur souveraineté face à la menace russe, lemonde.fr, 6. März 2025, https://www.lemonde.fr/idees/article/2025/03/05/l-europe-doit-s-engager-dans-la-constitution-d-une-coalition-des-etats-volontaires-les-plus-decides-a-defendre-leur-souverainete-face-a-la-menace-russe_6576583_3232.html [20.03.2025].

Liotard, Jean-François (1986), Le Postmoderne expliqué aux enfants, Paris: Galilée.

Liotard, Jean-François (2009), Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985. Aus dem Französischen von Dorothea Schmidt unter Mitarbeit von Christine Pries. Herausgegeben von Peter Engelmann, Wien: Passagen, 3. Aufl.

Meloni, Giorgia (2022), Speech at CPAC 2022, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=ajBhHJ2YXjU> [20.03.2025].

Meyes, Reinhard (1994), Begriff und Probleme des Friedens, Opladen: Leske+Budrich.

Mitscherlich, Alexander (1970), Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Nikolić, Srđan (2021), Der Abgrund der Freiheit. Zur Politik der Selbstemanzipation bei Machiavelli, Rousseau und Kant, Wien: Passagen.

Rousseau, Jean-Jacques (1968), Du Contrat Social. Introduction, Commentaires et Notes Explicatives par J.-L. Lecercle, Paris: Éditions Sociales (Les Classiques du Peuple).

Rousseau, Jean-Jacques (2010), *Du contrat social. Der Gesellschaftsvertrag*. Französisch/Deutsch. In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard, Stuttgart: Reclam.

Schwaabe, Christian (2007), *Politische Theorie. Von Platon bis zur Postmoderne*, Paderborn: Brill Fink, 4. Aufl.

Tagesschau (2024), *Trotz harter Vorwürfe – Scholz bleibt beim Nein*, tagesschau.de, 13. März 2023, <https://www.tagesschau.de/inland/innenpolitik/scholz-regierungsbe-fragung-100.html> [20.03.2025].

Tagesschau (2025a), *„Koalition der Willigen“ will Druck auf Putin erhöhen*, tagesschau.de, 15. März 2025, <https://www.tagesschau.de/ausland/europa/grossbritannien-starmer-ukraine-100.html> [20.03.2025].

Tagesschau (2025b), *Bundestag beschließt Schuldpaket*, tagesschau.de, 18. März 2025, <https://www.tagesschau.de/inland/bundestag-finanzpaket-100.html> [20.03.2025].

Tschiderer, Martin (2025), *Landesverteidigung. Fortsetzung der Aufrüstung und Bekenntnis zu Sky Shield*, Der Standard, 27. Feb. 2025, <https://www.derstandard.at/story/3000000258914/landesverteidigung-fortsetzung-der-aufruestung-und-bekenntnis-zu-sky-shield> [20.03.2025]

Wong, Vicky (2025), *Starmer announces ‘coalition of the willing’ to guarantee Ukraine peace*, BBC, 3. März 2025, <https://www.bbc.com/news/articles/c9vygkzkkrrvo> [20.03.2025].