

## 1. EN ÖVERGRIPANDE TEORI OM FRED

I det väldiga verket *Kritik av det rena förnuftet* framträder Kant som en teoretisk filosof av högsta rang. Hans ryktbarhet som politisk filosof vilar däremot på skissen "Om den eviga freden", vars omfattning är bara en tiondel av den första *Kritiken*.<sup>1</sup> Att verket är korthugget talar emellertid inte emot dess filosofiska betydelse; dess drastiska korthet är snarare ett av tecknen på ett anmärkningsvärt virtuost arbete.

Det som gör denna text till en framstående politisk avhandling är att den använder filosofiska medel för att befämja det politiska eller snarare moralisk-politiska syftet att skapa obegränsad och okvalificerad fred mellan alla stater. Även om Kant troligen föranleddes att skriva avhandlingen av politiska skäl, nämligen freden i Basel mellan Preussen och Frankrike (den 5 april 1795), så rör det sig inte om någon politisk pamflett. Snarare finner vi här huvuddragen till en fullständig rätts- och statsfilosofi, tillsammans med principerna för att omsätta denna i politisk verklighet.

Titeln på Kants avhandling kan ge intryck av att den behandlar ett filosofiskt perifert ämne, eftersom fred inte var något fundamentalt begrepp före Kant. Ansedda filosofer har förvisso producerat en rik litteratur om freden i det västerländska tänkandet. Men bland filosofins klassiska texter finns ingen med uttrycket "fred" i titeln. Denna frånvaro är rentav iögonfallande i de stora politiska verken vid den moderna epokens gryning: Hobbes *Leviathan*, Lockes *Second Treatise on Government* och Rousseaus *Contrat social*. Efter Augustinus' teologiska teori om fred i bok XIX av *De civitate Dei* är det först Kant, vid upplysningsfilosofins höjdpunkt, som framlägger en andra pionjärteori. Han lyckas förena de avgörande tankeströmningar som tidigare löpt parallellt: han förenar det alltsedan Platon och Aristoteles rådande sättet att tänka på rätt och stat med en stoisk kosmopolitism, men utelämnar den senares ofta

<sup>1</sup> [*Om den eviga freden*, svensk övers. av Alf W. Johansson (Stockholm: Rabén Prisma, 1996).]

apolitiska särdrag. Han är bekant med folkrätten så som den diskuteras under den tidiga moderna epoken. Likaså känner han till Augustinus idé om den eviga freden, men denna förbehålls inte längre livet efter detta, utan förstås i stället som en uppgift i detta liv, eller närmare bestämt som en uppgift för rätten enligt dess moraliska begrepp. Denna idé blir en del av Kants teori om politisk rättvisa; den är idealet om en i sanning global fredsordning, vilande på en global rättsordning.

I sin helhet behandlar avhandlingen sju omfattande och relativt oberoende frågor: (1) Trots sitt allmänna förkastande av krig gör Kant en ansträngning att reformera detta som han förkastar, eftersom det förblir en verklighet. Krig bör inte "tämjas", eftersom det är absolut illegitimt annat än som en försvarsåtgärd; men krigföring bör inte utesluta fred som ett möjligt yttersta mål. Denna idé om en omvandling av kriget för fredens skull, en fredsfunktionell krigsreform, saknar troligen föregångare.

(2) De slutliga reglerna eller "definitiva artiklarna" innehåller kärnpunkterna i Kants fredsteori: de moraliska och a priori villkoren för fred. Genom detta moraliska perspektiv ansluter sig Kants teori om fred till hans moraliska rättsfilosofi, hans teori om politisk rättvisa som vi idag skulle säga, som han utvecklade systematiskt i sin *Rättslära*. Där tillämpar han sitt moraliska kriterium om allmän lagenlighet på samvaron mellan ansvariga personer, vilket leder till följande välkända formulering: "Rätten är därför summan av de betingelser under vilka den enes val kan förenas med den andres val i enlighet med en allmän lag om frihet" (*Rättsläran*, § B: VI 230/ 24–26).<sup>2</sup> Kant härleder rätten från moralen, men inte från dess personliga princip om inre frihet eller viljans autonomi. Snarare hämtar han den från det rena praktiska förnuftet tillsammans med dess kriterium om allmän lagenlighet. Det rena praktiska förnuftet är indifferent inför skillnaden mellan personlig och social ("rättslig") moral. Tillägget "allmän" skall inte förstås som en explikation. Det är alldeles för uppenbart att varje lag formulerad utan egennamn rymmer en viss grad av allmänhet, och detta behöver därför inte upprepas (VI 230/ 22 och 25). Kant hänvisar snarare till sitt generella kriterium för moralen och inkluderar således rätten i sitt program för en allmän moralfilosofi, men inte i den andra bemärkelsen av universalisering, som förbehålls den personliga moralen.

Eftersom Kants rättsfilosofi nöjer sig med personers ansvarighet, kan vi avvisa Isaiah Berlins invändning (1969, s. 37 ff.) att Kant inte är en liberal tänkare eftersom han är kritisk mot det negativa frihetsbegreppet. I själva verket är detta begrepp till och med avgörande i Kants rättsetik,

<sup>2</sup> Kant citeras efter Akademiens textutgåva (Berlin 1968), med band, sida och rad, uppsatsen "Om den eviga freden" utan angivande av bandet (= VIII).

det vill säga i hans teori om politisk rättvisa, som behandlar rätten till handlingar och underlåtanden som till det yttre är fria från begränsningar genom andras val. Inre eller moralisk frihet – viljans oberoende av drifter, behov och passioner – är uteslutande förbehållen etikens område, alltså dygdeläran. Den politiska liberalismen är också uppenbar i Kants erkännande av en hög grad av pluralism på nationell och global nivå: alla personer och grupper är berättigade till sin egenart, och rentav till en envis individualitet, under förutsättning att de ansluter sig till strikt universella principer.

Detta allmänna frihetssammanhang, som krävs av den moraliska rätten, har till att börja med en negativ aspekt: det begränsar handlingsfriheten. Den andra, positiva aspekten av Kants begrepp är mer slående: om den oundvikliga frihetsbegränsningen följer en universell lag, implicerar den en frihetsgaranti. Och eftersom den individuella friheten kan upprätthållas endast när alla individer begränsar sin frihet, måste samvaron mellan ansvariga subjekt vara rättslig till sin karaktär om den skall vara moralisk.

Detta krav implicerar en rättvisa som inte längre bara *definierar* utan också *legitimerar* rätten: den lagenliga samvaron är för Kant en moralisk förpliktelse. Det innebär naturligtvis inte att varje positivt rättsligt förfarande är tillåtet eller rentav ett krav. Tvärtom presenterar Kant ett kriterium – en tredje typ av rättvisa som tillhandahåller en *norm* för rätten – som bedömer alla positiva lagar med avseende på deras legitimitet.

Kriteriet i fråga är den juridiska motsvarigheten till det kategoriska imperativet på den personliga moralens område. Det moraliska rättsbegreppet, tillsammans med det kategoriska rättsimperativet, förpliktat ett samfund i yttre frihet till universell lagenlighet, precis som den personliga moralens kategoriska imperativ är förpliktande för den personliga viljan.

Den rättsliga etiken utgör en mer betydande uppgift, eftersom den inte endast skall tillhandahålla en norm för rätten, utan också måste konstituera rätten genom att utforma samvaron mellan personer i enlighet med lagen. Genom sitt krav att all mänsklig samvaro skall underkastas en rättslig form innebär den mycket mer än en partiell sociaetik; snarare rör det sig om en fundamental samhällsteori. Till följd av detta kan dess grundläggande, moraliska rättsbegrepp kvalificeras som ”social rättvisa”, i en samtidigt fundamental och övergripande bemärkelse.

För att avrunda det moraliska rättsbegreppet kompletterar Kant detta med den moraliska rättsprincipen (avsnitt C). Denna princip artikulerar samma ämne, men från perspektivet av den subjektiva i stället för den objektiva rätten. Rättsprincipen är summan av alla subjektiva anspråk

man är berättigad till enligt den objektiva rätten (VI 230/ 29–31). Dessa anspråk utgörs av för-positiva och allmänna rättigheter, det vill säga medfödda eller mänskliga rättigheter. Vad Kant tillhandahåller är inte en katalog över mänskliga rättigheter, utan deras fundamentala kriterium. Detta kriterium är enligt hans uppfattning den enda medfödda rättigheten: "Frihet (oberoende av begränsningar genom andras val), såtillvida som den kan samexistera med alla andras frihet i enlighet med en allmän lag, är den enda ursprungliga rätten, som tillhör varje människa i kraft av hennes mänsklighet" (VI 237/ 29–32).

Man kan hålla med Kant om att alla handlingar som är i överensstämmelse med den universella rättsprincipen är tillåtna, medan alla anspråk som överskrider denna är förbjudna, och särskilt önskan "att denna princip för alla maximer själv i sin tur skall vara min maxim" (231/ 3 f.). Huruvida jag "i mitt hjärta" erkänner den andres frihet eller är "likgiltig" för den, eller rentav skulle vilja "inkräkta på den", är oviktigt så länge jag inte "hindrar hans frihet" genom mina yttre handlingar (rad 6–8). Kant uppmärksammar emellertid inte att detta kriterium är tillräckligt för att redogöra för en mångfald mänskliga rättigheter, och till att börja med rätten till det yttre "mitt" eller "ditt" liksom rätten till en av lagar reglerad samhällelig ordning. En öppen katalog över mänskliga rättigheter är därför ingen omöjlighet.

Genom sin anmärkning om att principen för alla maximer inte "själv i sin tur skall vara min maxim" utesluter Kant alla dispositionsgrundade rättsbegrepp och allt sökande efter övertygelser. Men i deras ställe träder en annan svårighet: alltsedan *Grundläggning av sedernas metafysik* och den andra *Kritiken* definierar han moralen och dess kriterium, det kategoriska imperativet, genom en alldeles bestämd universaliserbarhet, nämligen den som gäller *maximer*. Men eftersom det på rättens område är tillräckligt att *handlingen är* universaliserbar, kunde man hysa tvivel beträffande rättens moraliska natur. *Grundläggningen* och den andra *Kritiken* behandlar emellertid främst den personliga moralen.

I *Om den eviga freden* skisserar Kant en teori för den offentliga rätten som är komplett ur ett rättsligt-moraliskt perspektiv: (2.1) Den första artikeln om den civila konstitutionen diskuterar relationerna mellan individer och grupper, (2.2) den andra artikeln om folkrätten behandlar relationer mellan stater och (2.3) den tredje artikeln om den kosmopolitiska lagen gäller relationen mellan privata individer eller grupper och främmande stater, tillsammans med de relationer mellan stater som – till skillnad från 2.2 – staterna inte är skyldiga varandra. Den första definitiva artikeln innehåller således Kants andra stora innovation inom fredens etik. Han knyter idén om fred till republiken, vid denna tid en

politisk nyhet introducerad i Förenta Staterna och Frankrike. Redan i första *Kritiken* hade han emellertid talat om en republik i samband med Platon (*Kritik av det rena förnuftet*, B 372 ff.). När det gäller republiken är han alltså inte enbart influerad av den samtida politiska utvecklingen, utan också av en lång tradition inom politisk filosofi.

Kant förstår republiken som en viss styresform (*forma regiminis*), inte som en viss maktform (*forma imperii*). Han intresserar sig inte för frågan om vem som innehar den högsta politiska makten i en stat, och behandlar alltså inte frågan om demokrati i kontrast till autokrati/monarki eller aristokrati. I stället framhäver han tre andra element. Först och främst kontrasterar han republikanska och despotiska styresformer. I de senare beror lagarna på härskarnas privata vilja, i de förra godtas endast de lagar som varje person skulle kunna instämma i. Här finner vi Kants moralkriterium, universalitet, nu i form av möjligheten till universell konsensus. För det andra innebär en republikansk styresform en maktindelning och därmed, för det tredje, ett representationssystem, så att "en och samma person inte längre samtidigt kan vara både lagstiftare och verkställare av dennes vilja". Beträffande "vårt" styresskick, demokratin, betonar Kant att det å ena sidan inte kan vara en rent direkt demokrati (vilket dock inte utesluter folkomröstning i vissa frågor) och att det å andra sidan måste förplikta sig till mänskliga rättigheter.

Den andra och tredje definitiva artikeln utgör tillsammans den tredje innovationen, det kosmopolitiska perspektiv på republiken och freden som är främmande för å ena sidan Platon, och å andra sidan för Frankrike och Förenta Staterna.

Det globala fredssamfund som krävs på mellannivån strävar inte bara efter att få slut på ett visst krig, utan efter att "för alltid få slut på *alla krig*" (356). I enlighet med modellen för att säkerställa inrikes fred krävs den positiva idén om en världsrepublik (357), något som dock skiljer sig från en "universell monarki" i vilken alla stater smälter samman till en enda. Som ett "negativt surrogat" eller det näst bästa alternativet, eftersom stater knappast lär gå med på att ge avkall på sin suveränitet, förespråkar Kant ett ständigt utvidgat nationsförbund. Men givet att ett sådant nationsförbund när som helst kan upplösas är det svårt att förena med uppgiften att skapa slutgiltig fred.

(3) Den offentliga rättens kulmination i kosmopolitisk lag ersätter inte den "nationella" medborgarrätten, utan utgör snarare dess komplement. Kant ansluter sig till en komplementär, inte en exklusiv kosmopolitanism. Medan folkrätten gäller den typ av relationer som stater är skyldiga att tillerkänna varandra, gäller den kosmopolitiska lagen relationer som staterna inte är skyldiga varandra, nämligen transaktioner i

den vida bemärkelsen av *commercium*: frivilligt utbyte, och då inte utslutande av ekonomisk karaktär. Den kosmopolitiska lagen har emellertid inte att göra med de positiva relationerna själva, utan de fåtaliga relationer staterna faktiskt är skyldiga varandra, eftersom dessa i likhet med all rätt är kopplade till ett berättigande att använda tvång. Kants kosmopolitiska lag utgörs nämligen av rättigheten att komma med ett erbjudande utan att därigenom mötas av fientlighet. Detta slags rätt – till skillnad från filantropi – vilar på ömsesidighet. Den legitimerande grunden för rätten är ett teorem i Kants egendomsteori: eftersom ”alla nationer har en *ursprunglig* markgemenskap, men inte en *rättslig* ägandegemenskap (*communio*) [...] eller markegendom”, har de alla en föregående subjektiv rätt: de är berättigade ”att *erbjuda* sig att ha ett *utbyte* med vilken annan nation som helst” (*Sedernas metafysik*, IV § 62).

Kant anspelar här på en kvalificerad rätt till samarbete: en handelsman får erbjuda sina varor precis som en forskare får erbjuda sin kunskap eller till och med en missionär sin religion. Men så länge erbjudandet görs på främmande territorium har den person som kommer med erbjudandet endast besöksrätt, inte gästrätt. Att en nation avskärmar sig från omvärlden är utan tvivel inte ett legitimt skäl för rättfärdigt krig. Kant skulle ha varit starkt kritisk mot det avträdande av Hong Kong som framtvingades av Storbritannien efter Opiumkriget (1840–1842), tillsammans med öppnandet av kinesiska hamnar för handel, liksom till det senare öppnandet av japanska hamnar för handel som framtvingades av USA.

Kants kärva bedömning av den samtida koloniala politiken saknar inte politisk relevans. Enligt Kants kriterium utgör i stort sett alla kolonier som etablerats i modern tid, från Syd-, Central- och Nordamerika till Afrika och Australien, klara exempel på orättvisor, eftersom ”invånarna betraktades som ingenting” (358).

Kants kvalificerade samarbetsrättigheter innebär mer än det negativa förbudet mot orättfärdig kolonisering, och i positivt avseende mer än en internationell privaträtt med fokus på handelsrätten. Eftersom samarbetsrättigheterna omfattar forskning, kultur och turism utgör bildar de ett krav med särskild aktualitet i en tid av ökande globalisering. Alla folk har en viss rätt till ett övergripande samarbetssamfund, dvs. man har universell besöksrätt men inte gästrätt.

(4) Enligt Kants politisk-sociologiska påstående i den första definitiva artikeln är det huvudsakligen två drivkrafter som befrämjar ett globalt fredsförbund: negativt är det erfarenheten av krigets fasor, och positivt republikanismen. Republiker – vanligen konstitutionella demokratier eller demokratiska rättsstater – måste nämligen sägas vara föga benägna

till angreppskrig. Och i enlighet med imitationsprincipen kommer den republikanska konstitution som inrättas i *en* stat snart att tas upp av andra stater. Kant återför inte demokratiers böjelse för fred på någon förhöjd moralisk sensibilitet hos deras medborgare. Med största klarsynthet hänvisar han bara till demokratiers förmåga att tillåta sina medborgare större möjligheter att följa sina egna intressen – något som förvisso inte alltid talar emot ett krig.

(5) Det första tillägget ("Om garantin för evig fred") kompletterar den moraliska teorin om fred med en teleologisk teori om naturen. Herakleitos förkunnar i ett berömt fragment att kriget (i den vidare bemärkelsen av spänning och konflikt) är alltings fader, dvs. upphovet till hela naturen, även den icke-mänskliga. Kant begränsar sitt område till mänskliga varelser. Han menar att osämja är den avgörande faktorn i den mänskliga kulturens allmänna utveckling. Den driver nämligen människor att bosätta sig "också i de mest ogästvänliga trakter" (363) och fyller rentav en moralisk funktion, nämligen genom att motivera övergången från naturtillstånd till lagstyre och en civil stat: krig tvingar människor "att upprätta mer eller mindre lagenliga relationer" (363). Här visar sig kriget vara en list hos (den mänskliga) naturen, nämligen som ett medel för det slutliga målet att avskaffa just krig. Men även om krig avskaffas, så innebär inte detta att vi måste frukta social entropi, det globala samhällets värmedöd; fred implicerar nämligen inte att mångfalden och rivaliteten mellan språk och religioner eller trossatser skulle försvinna, eller att den kommersiella, kulturella och vetenskapliga konkurrensen skulle minska.

Avhandlingen om fred sammanför därmed fyra perspektiv på säkerställandet av fred, med en klar prioritetsordning. (a) Det ledande målet består i ett nationsförbund eller en världsrepublik. (b) Den republikanska eller demokratiska konstitutionen hos enskilda stater gynnar etablerandet av ett nationsförbund. Denna demokratiseringsprincip kompletteras (c) negativt med "krigets alla vedermödor" (350) och (d) positivt genom handelsandan, för denna "kan inte samexistera med kriget" och "griper förr eller senare tag i alla nationer" (368). Den "stora konstnären naturen" använder sig alltså av den naturliga osämjan mellan mänskliga varelser i syfte att "låta endräkt uppstå till och med mot deras vilja" (360). Mänskliga varelser sluter sig samman i enskilda stater på grund av vad som säkerligen är själviska motiv, och dessa stater i sin tur bekrigar till att börja med varandra. Men efterhand lär de sig att leva i fredlig samexistens, genom sitt intresse för handel och välmåga.

Samspelet mellan alla dessa fyra perspektiv sörjer inte bara för att alla krig fördöms, utan kvalifikation eller reservationer. Eftersom handelsandan ökar välfärden ackumuleras den negativa freden, det vill säga från-

varon av krig, till en positiv fred. Fred av detta slag känner vi till från flera olika kulturer, alltifrån grekisk *eirênê* och hebreisk *shalom* över romersk *pax* till tysk *fride* (jfr Janssen 1975 och Höffe 1999, kap. 8, samt vidare bibliografiska referenser där).

## 2. "DET KUNGLIGA FOLKET"

(6) I det andra tillägget ger sig Kant in på en diskussion om teori och praktik, beträffande en partiell relation mellan filosofi och politisk makt. Sett i ljuset av internationell politisk praxis är hans krav på att tillåta fri och offentlig diskussion "om universella maximer beträffande krigföring och etablerande av fred" revolutionerande, jämförbart med den kopernikanska vändning som åstadkoms genom teorin om kunskapen och dess föremål i *Kritik av det rena förnuftet*. Varje maxim inom stats- och folk-rätten måste granskas med avseende på sin inre hållbarhet. Och varje maxim som inte klarar detta test, därför att den bara kan upprätthållas i hemlighet, förbjuds av den rättsliga moralen, dvs. den politiska rättvisan.

(7) Fortsättningen på diskussionen om teori och praxis i det tudelade tillägget om "moral och politik" återupptar slutligen ett motiv från inledningen: konflikten mellan filosofer "som drömmer ljuva drömmar" och statsmän stolta över sin världsliga visdom (343). Kant tillämpar här på den politiska sfären den arbetsfördelning som han allmänt rekommenderar (jfr *Grundläggning av sedernas metafysik*, IV 388 f. och "Idé om en allmän historia i världsmedborgerligt hänseende", VIII 21 f.). Till filosofernas kompetensområde hör inte politisk aktivitet, men däremot politikens principer; medan praktisk konkretisering och verkställande är vad som åligger härskarna.

Det förhållandet att filosofer enligt Kant har förmågan att ge råd (368 f.; jfr *Striden mellan fakulteterna*, avsnitt I, 4: VII 35) påminner om rådvisheten (*euboulia*) hos Platons filosof-kungar (*Staten*, IV 428b). Men till skillnad från hos Platon omfattar filosofernas förmåga till rådgivning hos Kant inte hela det politiska styresområdet, utan endast en liten om än fundamental sektor. Och här ligger Kants första metateoretiska argument för arbetsdelningen mellan filosofi och politik: dessa måste hållas isär eftersom filosofernas kunskapskompetens inte omfattar de krav verkligheten ställer, liksom inte heller den erfarenhet och omdömesförmåga som här fordras, samtidigt som filosoferna saknar sinne för det görbara och verksamma. Av detta skäl vill Kant inte rekommendera anlita filosofer som politiska rådgivare. Däremot råder han att man noggrant följer "filosofernas maximer beträffande de villkor under vilka offentlig fred är möjlig" (368). Såsom rättslig-moraliska principer



för mänsklig samvaro svarar dessa maximer mot principerna för politisk rättvisa. Kants version av principen om filosofer som kungar utmynnar därmed i en utformning av politiken i enlighet med elementära rättvisepinciper.

Enligt Platon är erkännandet av det goda inneboende i insikten om det godas idé (*Staten*, X 618c–d); insikt är alltså vägledande för handling, och all handling vägleds av insikt. Kants andra argument, som utgår från möjligheten av korruption, tar sikte på denna förmodade samstämmighet mellan bedömningens respektive utförandets princip (*principium diiudicationis* resp. *executionis*). Även om filosofer ägde en obegränsad förmåga till rådgivning, borde de ändå nekas politisk makt, eftersom deras faktiska kompetens till fria förnuftsomdömen annars skulle korrumpas.

Platon skulle förkasta denna invändning med argumentet att förnuftet hos "hans" filosofer inte är mottagligt för korruption, eftersom det behärskar själen (*Staten*, VI 484aff.). Utmärkande för Platons filosofer är att de är praktiskt relaterade till sig själva på ett sådant sätt att de utan undantag är inriktade på det goda och rättvisa. De varken tjänar eller låter sig begränsas av några särintressen, och de trotsar all makt (jfr *Staten*, I 347d, VI 499b–c, VII 521b, VIII 539e). Kant skulle genmäla att ett absolut säkerställt herravälde för förnuftet, eller ett fullständigt utplånande i stället för det blotta betvingandet av makten, är möjligt att föreställa sig men inget som kan förverkligas av ändliga rationella varelser, inklusive mänskliga varelser. Här står han i uppenbar skuld till Rousseau, som i *Contrat social* (kap. II 7) talar om ett högre förnuft som varseblir människornas alla passioner men själv inte har några: ett förnuft som är förbehållet gudarna.

Kants motargument mot Platon är således i sista hand antropologiskt till sin karaktär och omfattar därmed den antropologiska komponenten i moralfilosofin, som Kant själv inte inordnar inom (den empiriska) antropologin: goda härskare i strikt mening, dvs. okorrumpierbara härskare, existerar inte, även om de som hos Platon är skyddade från de stora faror för korruption som ligger i personlig egendom och favoriserande av den egna familjens välgång framför det allmännas väl.

Kant skiljer sig på ytterligare en punkt från Platon. Medan det enligt *Staten* är blott få människor som är ägnade för filosofisk aktivitet, menar Kant att det "allmänna . . . mänskliga förnuftet" är tillräckligt (369). En förnuftets demokrati ersätter alltså Platons andliga aristokrati (som vilar på skolning i matematik och dialektik). Förvisso kan det mänskliga förnuftet inte klara sig utan en viss skolning. Men detta implicerar enligt Kant inte någon intellektuell aristokrati; filosofer äger inga särskilda insiktsförmågor och har därför inga särskilda rättigheter.

Onekligen är kärnpunkten i teorin om fred inte så mycket det teoretiska förnuftet som det praktiska, ”moraliskt lagstiftande” förnuftet (369). Kant står därmed i skuld till Platon i ett avgörande hänseende. Vad han primärt tillerkänner makt är nämligen det godas idé, inte professionella filosofilärare. Kant ansluter sig till det krav på att moralen bör styra offentliga angelägenheter som ligger i det godas idé. Han instämmer också med Platon på en andra punkt: moralen kan inte härledas från erfarenheten, utan kräver tvärtom att erfarenheten tillbakavisas. Kant återupprättar därför i *Kritik av det rena förnuftet* Platons föreställning om idéer: åtminstone inom den moraliska sfären behövs begrepp som överskrider den möjliga erfarenheten (B 369–373). Enligt grottniknelsen kan insikt i idéerna och ytterst i det godas idé uppnås först sedan själen ”vänt sig bort” (*periagôgê*) (*Staten*, VII 515c). På samma sätt är moralens välde enligt Kants uppfattning knutet till en ”sann reform av det egna tänkesättet” (*Vad är upplysning?* VIII 36) och en ”revolution i ens disposition” (*Religionen inom det blotta förnuftets gränser*, VI 47).

Människor som underkastar sig denna reform och rättar sig efter den rättsliga moralens principer tilldelas en hederstitel, som mycket träffande uttrycker demokratiseringen av principen om filosof-kungar. Kant kallar dem för det ”kungliga folket” (*Freden*, VIII 369), eftersom de låter sin samvaro styras av rätten, och rätten av moralen. *Dygdeläran* hävdar följaktligen att en person med sann, intelligibel dygd är inte bara ”fri”, ”sund” och ”rik”, utan också ”en kung” (VI 405). För Kant är kungar sant moraliska personer, vare sig de är naturliga personer (”mänskliga varelser”) eller kollektiva personer (”folk”).

I avhandlingen om fred ersätter alltså folket Platons filosof-kungar – framstående individer ersätts av totaliteten av dem som är både underlydande och ansvariga. Folket kan förvisso tillerkännas den kungliga hedersbeteckningen endast om det underkastar sig den rättsliga moralens krav. Vad Kant ger är inte ett berättigande för vilken demokrati som helst, utan för en demokrati som försvurit sig åt den rättsliga moralen och som endast genom att uppfylla detta villkor är en ”kunglig demokrati”. Om demokratin skall vara legitim måste den styra sig själv i enlighet med ”jämlighetens lagar” (369) och sörja för att ”ingen rätteligen kan tvinga någon till något, utan att också vara underkastad en lag som säger att han i sin tur på samma sätt *kan* tvingas av den andre” (den första definitiva artikeln: 350).

Ett folk är kungligt om varje medborgare i lika mån är kung, men självfallet inte som en enväldshärskare obunden av lagar. Medborgaren behöver inte heller vara en sant moralisk person. Det är tillräckligt att hon å ena sidan, som (direkt eller representerande) lagstiftare, gör sitt

yttersta för att stödja lagar som inte strider mot den rättsliga moralen, och å andra sidan, som ”undersåte”, lyder dessa lagar. Dessa villkor är vad den rättsliga moralen kräver. ”Kungliga folk” utmärker sig alltså inte i första hand genom sin ovanligt avancerade utbildning, som Platons kungar med sin matematik och dialektik, utan genom rättvisa, vilket även Platon ser som det i sista hand avgörande.

### 3. EN KUNGLIG MÄNSKLIGHET

Människans längtan efter fred är lika gammal som mänskligheten. Det utmärkande för Kant är därför inte själva idén om fred, utan hans sätt att teckna dess konturer. Utgångspunkten är det faktum att Kant inte står i tjänst hos något politiskt intresse. Vidare framlägger han ett rent filosofiskt argument, utan några religiösa motiv. Kant avhåller sig också från allt politiskt svärmeri och erkänner konflikter som ett fundamentalt element i politiken. Fred är inte något som råder där blott kärlek och vänskap härskar, i ett drömland av evig harmoni, utan där konflikter hanteras i enlighet med rättslig-moraliska principer.

Kant förkastar andra restriktioner och försvarar i stället en moralisk universalism för rätt och fred: en global, såväl tidsligt som rumsligt universell fred. Det är ingen tillfällighet att Kants avhandling är den mest välkända fredsplanen. Genom sin kombination av fyra innovationer, och särskilt då kopplingen mellan republiken som en politisk nyhet i tiden och ett genuint globalt perspektiv, formar sig *Om den eviga freden* till ett ytterst djärvt politiskt projekt. Om mänskligheten ville acceptera det, skulle man som helhet uppnå status av ett kungligt folk.

Kants avhandling om fred är inte bara ett bidrag till det politiska tänkandet, utan innehåller också en samhällelig utopi, eller snarare en (realistisk) samhällsvision. Denna vision är inte bara fascinerande ännu idag, utan har fyra skäl som talar till dess fördel. Ett första skäl är uppgivandet av föreställningen om en allomfattande utopi. Till skillnad från Augustinus försvarar Kant inte ett heltäckande ideal om fred och frid. Medan Platons första nivå av *polis* (*Staten*, II 369b–372c) knyter samhällelig fred till inre eller personlig frid, förlägger Kant freden till rättens område, som klarar sig utan personliga attityder. Följande dimensioner utelämnas: (1) människans fred med sig själv, dvs. inre eller personlig frid, (2) denna frids utvidgning eller fördjupning till religiös frid i eller hos Gud, och vidare (3) fred i och med naturen, alltså ekologisk fred, samt (4) den kosmiska fred i vilken allting erhåller sin bestämda plats inom en hierarkiskt uppbyggd världsordning (*De civitate Dei*, XIX 12 f.). Endast (5) den samhälleliga freden återstår att behandla. Och även denna

dimension förstås på ett sansat sätt, dvs. i negativa termer, som rätts-säkerhet.

Det andra skälet till att Kants vision kan betraktas som realistisk ligger i hans rättsbegrepp, som förkastar den idylliska visionen om alla konflikters upphörande. I enlighet med sitt antropologiska begrepp om "osocial sociabilitet" inte bara tillåter utan till och med välkomnar Kant konflikter, vilka han betraktar som en viktig kraft för att leda människor "från barbari till kultur" ("Idé om en allmän historia... ", femte propositionen).

I det första tillägget introduceras – ett vidare skäl för visionens realism – den "stora konstnären naturen", som använder sig av den naturliga osämjan mellan människor i syfte att låta "endräkt uppstå ... till och med mot deras vilja" (360). Mänskliga varelser sluter sig av otvivelaktigt själviska motiv samman i enskilda stater som till att börja med för krig med varandra men efterhand lär sig leva i fred, särskilt tack vare sina handelsintressen.

Det fjärde skälet har att göra med kontrasten jämfört med tidigare utopiska visioner som Thomas Mores *Utopia* och den långa rad av statsromaner som följer i spåren på denna modell under 1500- och 1600-talet. Eftersom man här låter den sociala och politiska fantasin ge sig ut på långfärd, kallas dessa romaner med rätta "voyages imaginaires", det vill säga fantasiresor. Kant vänder sig med kraft mot dessa för att låta den "ljuva drömmen" drömmas uttryckligen av "filosofer", det vill säga just de som i kraft av sitt yrke borde använda sig av begrepp och argument. Hos Kant är det förnuftet snarare än fantasin som färdas långt. Genom förnuftet upphöjs den eviga freden till status av en "omedelbar" moralisk rättsplikt (356/ 4; jfr 362/ 9; 364/ 9; 378/ 19–22): detta kategoriska fredsimperativ upprättar en fred som i moraliskt hänseende är *eo ipso* evig. Det motto som de flesta stater rättar sig efter härrör från den romerske militärteoretikern Vegetius (300-talet e.Kr.): "Om du vill ha fred, förbered dig för krig." (*Si vis pacem, para bellum.*) Mot detta uppställer Kant väsentligen följande princip: om du vill ha fred, förbered dig för politisk rättvisa. (*Si vis pacem, para iustitiam.*) Med hans egna ord: "Sök först det rena praktiska förnuftets rike och dess rättvisa, så skall ert mål (den eviga fredens välsignelser) av sig självt komma er till del" (378).

#### LITTERATUR

- Aristoteles, *Politica*, övers. Ross, W. D. (utg.), (1990), Oxford.  
 Augustinus, *De civitate Dei*, övers. Dots, M. (2000), *The City of God*, New York.  
 Berlin, I. 1969. "Two concepts of liberty", i: Berlin, I. (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford, s. 118–172.

- Bacon, F., *The New Atlantis*, utg. Eliot, Ch. W. (1909–1914), *The Harvard Classics*, vol. 3, del 2, New York.
- Hobbes, Th. 1651. *Leviathan*, i: Tuck, R. (1996), *Leviathan* (1651). Cambridge revised student edition, Cambridge.
- Höffe, O. 2002<sup>2</sup>. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München.
- Höffe, O. 2004<sup>3</sup>. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München.
- Janssen, W. 1975. "Friede", i: Brunner, O./Conze, W./Kosellek, R. (utg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, band 2, Stuttgart, s. 543–591.
- Kant, I. 1797. *Die Metaphysik der Sitten*, i: AA, VI, s. 203–494.
- Kant, I. 1793. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, i: AA, VI, s. 1–202.
- Kant, I. 1798. *Der Streit der Fakultäten*, i: AA, VII.
- Kant, I. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, i: AA, IV, s. 385–464
- Kant, I. 1784. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, i: AA, VIII, s. 15–23.
- Kant, I. 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*, i: AA, V, s. 1–164.
- Kant, I. 1787. *Kritik der reinen Vernunft*, i: AA, III, s. 1–552.
- Kant, I. 1790. *Kritik der Urteilskraft*, i: AA, V, s. 165–486.
- Kant, I. 1784. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* i: AA, VIII, s. 33–42.
- Kant, I. 1795. *Zum ewigen Frieden*, i: AA, VIII, s. 341–386.
- Locke, J. 1690. *Second treatise on government*, i: Peardon, Th. P. (1952), Locke. *The second treatise on government*.
- More, Th. 1516. *Utopia*.
- Platon, *Republic*, övers. Jowett, B. (1986), *The Republic*, Buffalo.
- Rousseau, J. J. 1762. *Contrat sociale*, i: Betts, Ch. (1994), Jean-Jacques Rousseau. *The Social Contract*, New York.
- Smith, A. 1759. *The theory of moral sentiments*, i: Skinner, A. S. (1976 ff.), *The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith*, Oxford.
- Tacitus, *Germania*, övers. Rivers, J. B. (utg.) (1999), Tacitus, *Germania*, New York.
- Vegetius, F., *Epitoma rei militaris*, i: Reeve, M. D. (2003), *Epitoma Rei Militaris* (Oxford Classical Texts), Oxford.